

Nutzungshinweis: Es ist erlaubt, dieses Dokument auszudrucken und aus ihm zu zitieren. Wenn Sie aus diesem Dokument zitieren, machen Sie bitte vollständige Angaben zur Quelle (Name des Autors, Titel des Beitrags *und* Internetadresse). Jede weitere Verwendung dieses Dokuments bedarf der vorherigen schriftlichen Genehmigung des Autors.



PETER TEPE

Fundamentalismus: Neue Wege in Analyse und Kritik

Eine Anwendung der kognitiven Ideologietheorie

Inhalt

Vorwort	4
Teil I: Aufbau der kognitiven Fundamentalismustheorie	10
1. Erst verstehen, dann kritisieren	10
1.1 Zum Konzept der wertneutralen Rekonstruktion.....	10
1.2 Deskriptive und wertende Begriffe.....	12
1.3 Wie lässt sich bei bestimmten Begriffen die Diskussion versachlichen?.....	13
2. Anwendung des Modells der Begriffs- und Arbeitsfelddifferenzierung auf den Fundamentalismuskomplex	16
2.1 Das für die Ideologieforschung entwickelte Modell	17
2.2 Übertragung des Konzepts auf die Fundamentalismusforschung.....	17
2.3 Zu den Begriffen „Religion“ und „Weltanschauung“	18
2.4 Begriffe und Arbeitsfelder der kognitiven Fundamentalismusforschung.....	20
2.4.1 Fundamentalismus ₁ = Dogmatismus	20
2.4.2 Alternativen zum Dogmatismus	24
2.4.3 Fundamentalismus ₂ = Gewaltbereiter Dogmatismus	25
2.4.4 Fundamentalismus ₃ = Schlechter Traditionalismus.....	34
2.4.5 Fundamentalismus ₄ = Guter Traditionalismus, der sich auf die jeweiligen Fundamente zurückbesinnt	36
2.4.6 Fundamentalismus ₅ = Die reine Lehre innerhalb einer politischen Partei	38
2.4.7 Fundamentalismus ₆ = Die reine Lehre generell	40
2.4.8 Fundamentalismus ₇ = Das konsequente Vertreten einer Position	40
2.5 Der Nutzen der Begriffs- und Arbeitsfelddifferenzierung.....	44
2.6 Was nicht mehr geht.....	48

3. Ausbau der kognitiven Fundamentalismustheorie in Auseinandersetzung mit ausgewählter Fachliteratur.....	50
3.1 Traditionalismus-Modernismus-Kontroversen in den religiösen Weltanschauungen der neueren Zeit (E. Marty/R. S. Appleby)	50
3.2 Fundamentalismus als einer von mehreren Zivilisationsstilen (T. Meyer).....	56
3.3 Kognitive Weltanschauungsanalyse und Soziologie (M. Riesebrodt).....	61
4. Der Grundkonflikt zwischen religiösen und areligiösen Weltanschauungen	66
4.1 Die letzten Fragen	66
4.2 Der wechselseitige Illusionsverdacht.....	67
Teil II: Zur Kritik des Fundamentalismus	68
5. Anwendung der Begriffs- und Arbeitsfelddifferenzierung auf den kritischen Diskurs	68
5.1 Von den deskriptiven zu den wertenden Fundamentalismusbegriffen.....	68
5.2 Die Kritikstrategie in allgemeiner Form.....	69
5.3 Vermeidbare Vorabverurteilung und notwendige Kritik.....	70
6. Kritik des Dogmatismus (Fundamentalismus₁)	72
6.1 Die verschiedenen Weltanschauungen stehen in einem Konkurrenzverhältnis	73
6.2 Zur Unterscheidung zwischen der dogmatischen und der undogmatischen Einstellung in der Dimension des Erfahrungswissens	74
6.3 Zum Begriff des Glaubens.....	76
6.4 Kann der religiöse Glaube in Wissen verwandelt werden?	78
6.5 Religion ohne absoluten Wahrheitsanspruch	82
6.6 Sind Weltanschauungen Geschmackssache?.....	84
6.7 Vom dogmatischen zum undogmatischen Vertreten einer Weltanschauung.....	86
6.8 Die Prinzipien des Pluralismus, der Toleranz und der Konkurrenz bei Weltbildern	89
6.9 Die Prinzipien des Pluralismus, der Toleranz und der Konkurrenz bei Wertsystemen	91
6.10 Konsequenter und inkonsequenter Dogmatismus.....	92
6.11 Abgrenzung von anderen in der weltanschaulichen Dimension vertretenen Positionen...94	
7. Vertiefungen	96
7.1 Geschlossene oder offene Gesellschaft?.....	96
7.2 Über Fundamente.....	98
7.3 Über das Ende der Religion und die Säkularisierung.....	99
7.4 Ist Modernität in der Fundamentalismuskritik als verbindliche Norm anzusehen?	103
7.5 Konsequenzen der erkenntniskritischen Reflexion.....	106
7.6 Ist die Religion als solche gefährlich?	109
7.7 Sollte es Sonderrechte für religiös Gläubige geben?	110

7.8 Religionswissenschaftliche Differenzierungen.....	111
8. Kritik des gewaltbereiten Dogmatismus (Fundamentalismus₂)	112
8.1 Allgemeines zur Rechtfertigung von Gewalt (S. Schnelle).....	112
8.2 Ein Gedankenexperiment: Welche Konsequenzen hätte es, wenn bestimmte religiöse Überzeugungen definitiv wahr wären?	113
8.3 Anwendung der allgemeinen Dogmatismuskritik.....	117
8.4 Der metaphysische Krieg (M. Juergensmeyer).....	120
8.5 Metaphysische Kriege und andere Kämpfe.....	126
8.6 Wie wird man zum Attentäter? (M. Schäuble)	134
8.7 Weitere Vertiefungen.....	136
Teil III: Weiterer Ausbau der kognitiven Fundamentalismustheorie unter Einbeziehung der Dogmatismuskritik	140
9. Fundamentalismus ₂ in der Geschichte der Weltanschauungen und der sozio-politischen Programme (M. J. Prutsch).....	140
10. Kognitive Fundamentalismustheorie und soziale Erkenntnistheorie (M. Baumann)	150
11. Ist der Islamismus eine Form des Faschismus? (H. Abdel-Samad).....	161
12. Wirtschaftliche Konzepte der islamischen Bewegungen (I. Mustafa)	168
13. Dogmatismuskritik mit anderen Akzenten (H. Mynarek)	173
14. Ein theologischer Zugang zum Thema Fundamentalismus (K. Kienzler)	190
Schluss: Zur Lage in der weltanschaulichen Dimension	202
Weltanschauungen als letzte Steuerungsinstanzen.....	202
Zur Entstehung neuer Weltanschauungsvarianten.....	203
Noch einmal zum radikalen Religions-Pluralismus	204
Dem Fundamentalismus _{1/2} mit Argumenten begegnen.....	206
Nach dem Kolonialismus	208
Entscheidung für die religiöse oder die areligiöse Sichtweise	209
Ist eine Veränderung der offenen Gesellschaft erforderlich?	212
Literatur	214

Vorwort

Ziel der Abhandlung ist es, der Diskussion über Fundamentalismus neue Impulse zu geben. Das betrifft sowohl die *Analyse*, genauer: die verstehende Rekonstruktion bestimmter Weltanschauungen sowie anderer Denkweisen als auch deren *Kritik*. Die von mir vertretene Theorie ist eine *Gegenposition zu vier Tendenzen*, die in der Fundamentalismusforschung in unterschiedlichem Ausmaß verbreitet sind:

Tendenz 1: Viele Wissenschaftler nehmen implizit oder explizit an, dass der Fundamentalismus ein einheitliches Phänomen darstellt und dass es so etwas wie das *Wesen des Fundamentalismus* gibt. Ziel ist es dann, den Begriff des Fundamentalismus so zu definieren, dass dieses Wesen auch tatsächlich erfasst wird. Es gilt, den *einen* sachlich angemessenen Begriff zu bilden, die anderen Begriffsbestimmungen hingegen als dem Wesen des Fundamentalismus unangemessen aufzuweisen und auszuschalten.

Meine Gegenführung beruht zunächst einmal auf der Empfehlung, den *Sprachgebrauch* zu beachten: Wie werden die Wörter „Fundamentalismus“, „fundamentalistisch“ und verwandte Ausdrücke verwendet? Bei der Sprachanalyse zeigt sich rasch, dass unterschiedliche Bedeutungen im Spiel sind. In Kapitel 2.4 unterscheide ich sieben Bedeutungen; im Vorwort beschränke ich mich auf drei:

- Einige sprechen von Fundamentalismus, wenn eine bestimmte Lehre, z.B. eine religiöse Weltanschauung als *absolut* bzw. *definitiv wahr* angesehen wird – als *unumstößlich gültig*. Diese Sichtweise bezeichne ich als *Dogmatismus*.
- Einige sprechen erst dann von Fundamentalismus, wenn ein solcher Dogmatismus mit einer *Gewaltbereitschaft gegenüber Andersdenkenden* verbunden ist, etwa in Form der Überzeugung, dass es legitim sei, die ‚Ungläubigen‘ zu töten. Diese Sichtweise bezeichne ich als *gewaltbereiten Dogmatismus*.
- Einige verwenden das Wort „Fundamentalismus“ bezogen auf Konflikte zwischen Traditionalisten und Modernisierern, die z.B. im Rahmen einer bestimmten Weltanschauung auftreten. Die Traditionalisten, die häufig dogmatisch eingestellt sind, werfen den Erneuerern vor, sich von der weltanschaulichen ‚Wahrheit‘ abgekehrt zu haben. Sie sehen die neue Lesart als deren Verwässerung und Verfälschung an. Haben sich die Erneuerer bis zu einem bestimmten Grad durchgesetzt, so fordern die Traditionalisten die Rückkehr zu den Wurzeln der als definitiv wahr angesehenen Lehre. Hier spreche ich von einer (meistens, aber nicht immer dogmatischen) Back-to-the-Roots-Bewegung.

Die sprachanalytische und nichtessenzialistische Sichtweise nimmt die unterschiedlichen Bedeutungen und Verwendungsweisen von „Fundamentalismus“ im ersten Untersuchungsschritt genauer zur Kenntnis. Im zweiten Schritt wird dann gefragt, ob sich einige Bedeutungen von „Fundamentalismus“ auf *Fragestellungen* beziehen lassen, die als sinnvoll und wissenschaftlich legitim gelten können. Sind solche Fragestellungen identifizierbar, so bedeutet das eben, dass es *mehrere Arbeitsfelder* gibt, zu denen jeweils ein bestimmter *Fundamentalismusbegriff* gehört. Fundamentalismusforschung des Typs a wird dann genauso benötigt wie die vom Typ b oder c. Die essenzialistische Herangehensweise erscheint von hier aus als verfehlt: Sie nimmt die Verwendungsweisen des Ausdrucks „Fundamentalismus“ nicht wirklich ernst und erkennt nicht, dass sich dahinter *mehrere* legitime Fragestellungen verbergen, sondern schaltet alle anderen Fragestellungen und die zugehörigen Arbeitsfelder auf letztlich willkürliche Weise aus.

Ich halte fest: Das Wort „Fundamentalismus“ wird, wie bereits die drei Beispiele zeigen, in verschiedenen Bedeutungen verwendet, die nicht in einen Topf geworfen werden dürfen. So ist nicht jeder weltanschauliche Dogmatismus auch gewaltbereit, und eine Back-to-the-Roots-Bewegung ist erstens nur in einigen Fällen eine Form des Dogmatismus und zweitens kann auch die Gegenposition der Modernisierer auf dogmatische Weise vertreten werden. Es gibt somit nicht *den* Fundamentalismus, sondern verschiedene *Formen* des Fundamentalismus (den

Dogmatismus, den gewaltbereiten Dogmatismus, die Back-to-the-roots-Bewegung usw.), die begrifflich zu unterscheiden und in verschiedenen wissenschaftlichen Arbeitsfeldern zu untersuchen sind. Bei der Erforschung etwa einer Back-to-the-roots-Bewegung sind zumindest zum Teil andere Fragen zu stellen als bei der Erforschung eine Variante des gewaltbereiten Dogmatismus. Es ist somit irreführend, generalisierend und in essenzialistischem Stil von *dem* Fundamentalismus zu reden; man sollte vielmehr möglichst genau angeben, um welche *Form des Fundamentalismus* es jeweils geht und welches Arbeitsfeld für dessen Erforschung zuständig ist.

Tendenz 2: Viele Forscher betrachten den Fundamentalismus als ein *spezifisch modernes Phänomen*. Auf der Grundlage der eben vorgenommenen Begriffsdifferenzierung auf sprachanalytischer Basis lässt sich diese Sichtweise kritisieren:

- Der Dogmatismus ist ein altes, ja ein uraltes Phänomen: Weltanschauungen und andere Theorien werden in der Geschichte der menschlichen Ideen *zunächst und zumeist* als definitiv wahr angesehen. Dass z.B. in den Erfahrungswissenschaften Theorien als hypothetische Konstruktionen des menschlichen Geistes gelten, die prinzipiell nicht den Status absoluten, endgültigen Wissens erreichen können, stellt einen für die neuere Zeit und speziell die Moderne typischen *Übergang zu einer nicht- bzw. undogmatischen Einstellung* dar.
- Auch der gewaltbereite Dogmatismus ist ein altes Phänomen. So beruht etwa die Hexenverfolgung darauf, dass bestimmte religiöse Überzeugungen, die sich auf Bündnisse zwischen Mensch und Teufel beziehen, als definitiv wahr betrachtet werden.
- Schließlich treten auch Back-to-the-Roots-Bewegungen zumeist dogmatischer Art in vormodernen Zeiten auf. So lässt sich z.B. der Protestantismus Martin Luthers als eine solche Bewegung begreifen.

Meine Kritik läuft darauf hinaus, dass bei allen Formen des Fundamentalismus zwischen *vormodernen* und *modernen Varianten*¹ zu differenzieren ist. Das bedeutet auch, dass jede *moderne* Variante des jeweiligen Fundamentalismus in einen *größeren historischen und systematischen Kontext* gestellt werden muss. Erfolgt diese Einbettung nicht, so führt das zu Fehleinschätzungen. Die These, der Fundamentalismus sei ein *spezifisch modernes Phänomen*, hat eine unzulässige *Abwehr* historisch-systematischer Kontextualisierungen zur Folge; sie stellt daher keine harmlose Engführung, sondern einen theoretischen Fehler dar, der sich in wissenschaftlicher Hinsicht kontraproduktiv auswirkt.

Ich fasse die bisherigen Überlegungen zusammen: Erstens gibt es nicht – wie *Tendenz 1* annimmt – *den* Fundamentalismus, sondern verschiedene Phänomene, die mit diesem Etikett beklebt werden, und zweitens handelt es sich nicht – wie *Tendenz 2* postuliert – um ein exklusiv *modernes* Phänomen.

Ich gehe nun vom Thema *Fundamentalismusanalyse* zum Thema *Fundamentalismuskritik* über. Aus dem gerade Ausgeführten ergibt sich: Ist zwischen mehreren *Formen des Fundamentalismus* – und dann auch zwischen deren vormodernen und modernen *Varianten* – zu unterscheiden, so muss auch zwischen mehreren *Formen der Fundamentalismuskritik* differenziert werden: Es ist denkbar, dass eine allgemeine Kritik des Dogmatismus möglich ist; bei dieser aber ist zumindest teilweise anders vorzugehen als bei einer Kritik, die sich speziell gegen den gewaltbereiten Dogmatismus wendet. Bezogen auf Back-to-the-Roots-Bewegungen scheint es demgegenüber sinnvoll zu sein, gar keine generelle Kritik anzuvisieren, sondern jede Richtung einzeln unter die Lupe zu nehmen; in dem einen Fall kann ein „Zurück zu den Wurzeln“ als berechtigt gelten, im anderen nicht. Daher beschränke ich mich bei den einleitenden Hinweisen zur Kritik auf die beiden ersten Formen des Fundamentalismus.

¹ Die Frage, zu welchem Zeitpunkt und unter welchen Rahmenbedingungen im zeitlichen Sinn von *Moderne* gesprochen werden kann, klammere ich hier weitgehend aus. Davon handeln die *Theorien der Moderne*, die gesondert zu diskutieren sind.

Tendenz 3: Vieles von dem, was der Fundamentalismusforschung wissenschaftlich geleistet wird, ist zwar sinnvoll und wichtig, aber das *Grundproblem der Kritik* wird weitgehend ausgeklammert.

Was wird geleistet? Fundamentalismusforscher untersuchen z.B. mit religionshistorischen Mitteln Traditionalismus-Modernismus-Kontroversen in den religiösen Weltanschauungen der neueren Zeit oder charakterisieren den Fundamentalismus als einen von mehreren Zivilisationsstilen oder erforschen, von welchen Gruppen einer Gesellschaft ein bestimmter Fundamentalismus vertreten wird und welche gruppenspezifischen Ausformungen dieser dabei erfährt; diese Forschungsansätze werden in Kapitel 3 genauer dargestellt und diskutiert. Die dabei leitenden Fragestellungen – und noch etliche weitere – sind aus meiner Sicht legitim und wissenschaftlich wichtig.

Was wird nicht (oder nur von wenigen und ansatzweise) geleistet? Ich verwende die Unterscheidung zwischen dem Dogmatismus und der Sonderform des gewaltbereiten Dogmatismus:

- Ein weltanschaulicher Dogmatismus – der nicht nur religiöser, sondern auch areligiöser Art sein kann – betrachtet die eigene Lehre als *absolut* bzw. *definitiv wahr*. Viele Fundamentalismusforscher und andere am Thema Interessierte berücksichtigen nicht, dass ein solcher Anspruch auf absolute Wahrheit bzw. absolutes Wissen *berechtigt sein könnte*. Sie schließen diese Möglichkeit von vornherein aus. Das hat zur Folge, dass sie keine argumentative Auseinandersetzung mit Fundamentalisten – hier: mit Vertretern dieses oder jenes weltanschaulichen Dogmatismus – führen, die geeignet ist, deren Positionen zu *entkräften*. Um zu zeigen, dass ein Anspruch auf absolute Wahrheit *unberechtigt* ist, muss erstens geklärt werden, unter welchen Bedingungen ein absoluter Wahrheitsanspruch als gerechtfertigt gelten kann, und zweitens ist zu zeigen, dass diese Bedingungen im konkreten Fall nicht gegeben sind. Bei der Kritik am weltanschaulichen Dogmatismus können zwei Strategien verfolgt werden. Die erste will zum einen zeigen, dass der absolute Wahrheitsanspruch bezogen auf die jeweils eigene Weltanschauung berechtigt ist, zum anderen aber, dass alle davon inhaltlich abweichenden Sichtweisen verfehlt sind. Die zweite Strategie strebt gegenüber eine generelle Kritik an, welche *alle* Formen des weltanschaulichen Dogmatismus trifft; hier wird der Übergang zu einer nichtdogmatischen Position gefordert. Ich weise schon einmal darauf hin, dass ich in Teil II die zweite Strategie verfolgen und eine generelle Dogmatismuskritik formulieren werde.
- Dasselbe Problem tritt auch speziell beim gewaltbereiten Dogmatismus auf, denn es ist denkbar, dass der Anspruch auf absolute Wahrheit in einem solchen Fall gerechtfertigt ist. Bei der Kritik an dieser Form des weltanschaulichen Dogmatismus können ebenfalls die beiden angeführten Strategien angewandt werden. Ließe sich das Projekt einer generellen Kritik des Dogmatismus durchführen, so wäre diese auch für die spezielle Form des gewaltbereiten Dogmatismus gültig.

Der größte Teil der Fundamentalismusforschung klammert die Rechtfertigungs- bzw. Begründungsfrage, die auch als *Wahrheitsfrage* gefasst werden kann, aus. Das ist zwar bei bestimmten Fragestellungen legitim, führt aber als generelle Tendenz in eine Sackgasse, da dann eine *substanzielle argumentative Auseinandersetzung* mit dieser oder jener Form des Fundamentalismus unterbleibt. Viele Wissenschaftler scheinen es einfach als selbstverständlich bzw. evident zu betrachten, dass es unzulässig sei, für bestimmte Auffassungen einen absoluten Wahrheitsanspruch zu erheben. Sie *setzen stillschweigend als erwiesen voraus*, dass z.B. ein bestimmter religiöser Dogmatismus nicht ernsthaft zu diskutieren sei, und wenden sich daher gleich anderen Problemen zu. Dieses Vorgehen ist jedoch unbefriedigend: Da nicht a priori auszuschließen ist, dass ein absoluter Wahrheitsanspruch berechtigt sein *könnte*, muss man diesen mit überzeugenden Argumenten entkräften.

Ein Beispiel aus dem religiösen Spektrum soll die Brisanz der Problematik andeuten. Es ist denkbar, dass es den einen Gott gibt, der seinen Willen einem von ihm auserwählten Menschen

mitteilt. Es ist ferner denkbar, dass Gott will, dass die Menschen so schnell wie möglich einen nach den von Ihm vorgegebenen Prinzipien errichteten Staat – einen Gottesstaat – errichten und dass er den wahrhaft Gläubigen erlaubt oder sie sogar dazu auffordert, Andersdenkende zu töten, sofern sie ein Hindernis auf diesem gottgewollten Weg darstellen. Wäre diese denkbare Konstellation *definitiv wahr*, so bliebe wohl kaum etwas anderes übrig, als den verlässlich erkannten göttlichen Willen zu befolgen.

Die zentrale Frage kann auch so gefasst werden: Lässt sich *nachweisen*, dass eine bestimmte weltanschauliche Überzeugung unumstößlich gültig ist? Viele haben eine intuitive Abneigung gegenüber einer auf dogmatische Weise vertretenen Weltanschauung und erst recht gegenüber religiösen Dogmatikern, die Andersdenkenden die Köpfe abschlagen, aber lässt sich diese Abneigung *in tragfähige Argumente umsetzen*? Ferner würde, wenn sich zumindest *eine* Form des weltanschaulichen Dogmatismus als wohlbegründet erweise, die Sache anders aussehen, als wenn *alle* Formen auf tönernen Füßen stehen sollten. Angesichts des skizzierten Beispiels wird ersichtlich, dass eine überzeugende Kritik letztlich nur in der argumentativen Entkräftung eines solchen absoluten Wahrheitsanspruchs bestehen kann. Reaktionen wie „Das ist doch irrational“, „Damit brauchen wir uns gar nicht auseinanderzusetzen“, „Das ist mit dem Stand der wissenschaftlichen Forschung nicht vereinbar und muss daher falsch sein“ sind unzureichend, da sie sich auf die Sichtweise des Gegners nicht ernsthaft einlassen und *die Mühen des Widerlegens scheuen*. Man meint nur, über eine Position zu verfügen, welche der des Gegners überlegen ist, ist aber nicht in der Lage, diesen Anspruch auch einzulösen.

Das Ausbleiben der argumentativen Auseinandersetzung hat weitreichende Konsequenzen; ich greife die Anwerbungsproblematik als Beispiel heraus. Bei der Rekrutierung von Kämpfern und speziell von Selbstmordattentäter werden religiös-theologische Argumente vorgebracht, die etliche Menschen überzeugen. Verfolgt man das Ziel, solche Anwerbungen zumindest deutlich zu verringern, so reichen polizeiliche und juristische Maßnahmen nicht aus – eine entscheidende Rolle spielt, dass man in der Lage ist, die von vielen akzeptierten Argumente auf überzeugende Weise zu entkräften. Durch Vermittlung solcher Gegenargumente kann man Mitglieder der gefährdeten Personengruppen auch in die Lage versetzen, selbst auf die bei der Anwerbung vorgebrachten Argumente zu reagieren.

Kurzum, im Kritikeil geht es mir darum, die in der Fachliteratur ins Hintertreffen geratene argumentative Auseinandersetzung mit dieser oder jener Form des Fundamentalismus wieder ins Zentrum zu rücken. Ich wende mich aber noch gegen eine weitere Tendenz der Fundamentalismusforschung:

Tendenz 4: Viele Wissenschaftler unterscheiden nicht sauber zwischen der verstehenden Rekonstruktion (z.B. eines weltanschaulichen Dogmatismus) und der Kritik. Häufig wird bei der Auseinandersetzung mit dieser oder jener Form des Fundamentalismus mit einem wertenden, genauer: einem abwertenden Begriff des Fundamentalismus gearbeitet, der zu erkennen gibt, dass es sich um eine *abzulehnende* Position handelt. Das hängt mit der eben besprochenen Neigung einiger Forscher zusammen, *stillschweigend als erwiesen voranzusetzen*, dass etwa ein bestimmter religiöser Dogmatismus nicht ernsthaft zu diskutieren sei, sodass man sich gleich z.B. der Frage zuwenden könne, wie Menschen dazu gelangen können, derartigen *Unsinn* zu glauben. Hat man jedoch erkannt, dass es unzureichend ist, den Mühen des Widerlegens einfach auszuweichen, so ist es unerlässlich, *strikt zwischen verstehender Rekonstruktion und Kritik eines weltanschaulichen Dogmatismus zu unterscheiden* und nach dem Prinzip „Erst verstehen, dann kritisieren“ zu verfahren. Zunächst geht es darum, sich auf die Denkweise des jeweiligen weltanschaulichen Dogmatismus und speziell des gewaltbereiten Dogmatismus ernsthaft einzulassen und sich um ein angemessenes Verständnis dieser Position zu bemühen. Dann erst findet der Übergang zur Kritik statt, in der die Position des Kritikers naturgemäß stärker zur Geltung kommt als bei der Rekonstruktion. Wird bei der verstehenden Rekonstruktion wert- und speziell kritikneutral verfahren, so bedeutet das auch, dass wertende und insbesondere mit Kritik aufgeladene

Fundamentalismusbegriffe in dieser Arbeitsphase zu vermeiden sind; ihr legitimer Ort ist der Kritikteil.

Sowohl im Bereich der Analyse als auch in dem der Kritik führt das vorgeschlagene Vorgehen, so der Anspruch, zu *Differenzierungsgewinnen* und zum *Aufbau einer kohärenten Theorie*. Damit kann auch der Titel *Fundamentalismus: Neue Wege in Analyse und Kritik* als hinlänglich erläutert gelten.

Der Untertitel *Eine Anwendung der kognitiven Ideologietheorie* macht es erforderlich, kurz auf das Konzept der kognitiven Ideologietheorie einzugehen. Angestrebt wird, die seit mindestens zwei Jahrzehnten totgesagte Ideologieforschung auf der Grundlage allgemeiner Prinzipien empirisch-rationalen Denkens wiederzubeleben. Die Bezeichnung *kognitive Ideologietheorie* zeigt an, dass diese Theorie sich auf die von mir entwickelte und zusammen mit Axel Bühler² vertretene *kognitive Hermeneutik* stützt; vgl. Tepe 2007, Tepe/Rauter/Semlow 2009 und Bühler/Tepe 2015. Während die kognitive Ideologietheorie eine *wissenschaftliche* Konzeption ist, bezieht sich die mit ihr verbundene undogmatische Aufklärungsphilosophie auch auf die *weltanschauliche* Dimension, welche für die gesamte Lebenspraxis relevant ist.

Das Buch *Ideologie* (Tepe 2012a) schlägt zu Beginn ein neues Organisationsmodell für die Ideologieforschung vor. In einem ersten Schritt werden *drei Ideologiebegriffe* unterschieden (später kommen weitere hinzu):

- Ideologie₁ = defizitäres bedürfniskonformes Denken (durch bestimmte Wünsche, Bedürfnisse, Interessen, Überzeugungen verzerrtes, illusionäres Denken)
- Ideologie₂ = Ideen- und Wertesystem bzw. Weltanschauung, übergreifendes Überzeugungssystem
- Ideologie₃ = soziopolitisches Programm, Konzept von der guten Gestaltung der gesellschaftlichen Verhältnisse.

Diesen Ideologiebegriffen werden drei *Arbeitsfelder* zugeordnet: die erkenntniskritische, die weltanschauungsanalytische und die programmanalytische Ideologieforschung. Im Rahmen dieses Modells wird dann die *kognitive Ideologietheorie* in den Grundzügen entfaltet. Diese interveniert in allen drei Arbeitsfeldern und legt, an diverse Ansätze anknüpfend, ein eigenständiges erkenntniskritisches, weltanschauungs- und programmanalytisches Konzept vor.

Zum im Verlag Walter de Gruyter erschienenen Ideologiebuch liegen zwei umfangreiche Ergänzungen vor:

1. *Ergänzungen zum Buch Ideologie 1* (Tepe 2012b)

Neben Ergänzungen, die einzelnen Buchkapiteln als Vertiefungsangebote zugeordnet sind, enthält dieser Text mehrere eigenständige Abhandlungen:

- ERGÄNZUNG 20: Die undogmatische Einstellung in der wissenschaftlichen, der weltanschaulichen und der soziopolitischen Dimension
- ERGÄNZUNG 21: Die französische Aufklärung im ideologietheoretischen Kontext
- ERGÄNZUNG 22: Bedürfniskonformes Denken im Marxismus
- ERGÄNZUNG 23: Nietzsches zwei Gesichter
- ERGÄNZUNG 24: Mannheims Wissenssoziologie
- ERGÄNZUNG 25: Zur Ideologietheorie Zimas: Konvergenzen und Differenzen

2. *Weltanschauungsanalyse – Weltanschauungskritik – Theorie des bedürfniskonformen Denkens. Ergänzungen zum Buch Ideologie 2* (Tepe 2015a)

Teil I dieser Arbeit beschäftigt sich mit der weltanschauungsanalytischen Ideologieforschung und entfaltet in Auseinandersetzung mit Kurt Hübners Theorie des mythischen Denkens auf der Basis der kognitiven Hermeneutik das Konzept der *kognitiven Weltanschauungsanalyse und -geschichte*. Teil II entwickelt das Konzept einer nach den Prinzipien empirisch-rationalen Denkens verfahrenen *Weltanschauungskritik*. Weltanschauungen, seien sie nun religiöser oder areligiöser

² Bei der ersten Nennung eines Autors wird auch der Vorname angeführt, später nur noch der Nachname.

Art, werden zumeist in dogmatischer Einstellung vertreten. Es wird aufgezeigt, dass die dogmatische Denkweise im Allgemeinen und in der weltanschaulichen Dimension im Besonderen mit erheblichen kognitiven Defiziten verbunden ist. Teil III wendet sich der erkenntniskritischen Ideologieforschung zu. In diesem Arbeitsfeld vertrete ich die Theorie des defizitären bedürfniskonformen bzw. illusionären Denkens. Diese *kritische* Theorie lässt sich auf das Alltagsleben, die Wissenschaften und die Weltanschauungen anwenden. Ziel ist es, die menschliche Anfälligkeit für bedürfniskonformes Denken umfassend zu erkennen und zur Zurückdrängung der Selbsttäuschungen beizutragen, welche tiefsitzende menschliche Bedürfnisse in scheinhafter Form befriedigen. Teil IV kehrt noch einmal zur Weltanschauungsanalyse zurück und lotet in Auseinandersetzung mit einem Aufsatz von Gerhard Schurz Kooperationsmöglichkeiten mit dessen Konzept aus.

Die neue Abhandlung knüpft an die 1999/2000 entstandene, aber erst einige Jahre später veröffentlichte Arbeit *Fundamentalismus als Denkform* (Tepe 2005) an und stellt auch den Versuch dar, diese Überlegungen auf den aktuellen Stand der Theorieentwicklung zu bringen. Außerdem stütze ich mich auf das im Sommersemester 2013 zusammen mit Markus Kraiger veranstaltete und von ihm im Rahmen seines literaturwissenschaftlichen Dissertationsprojekts konzipierte Bachelorseminar *Fundamentalismus in der Literatur*. Zu Dank verpflichtet bin ich ihm ferner für vielfältige Literaturhinweise sowie für die gemeinsam mit Patrick Körner erstellte Formatierung.

Fundamentalismus: Neue Wege in Analyse und Kritik dient auch dazu, im Rahmen des *Mythos-Magazins* eine Fundamentalismus-Diskussion in Gang zu bringen. Eintreffende Beiträge können von 2016 an veröffentlicht werden, und ich hoffe auf rege Beteiligung. Diese Diskussion antizipierend, habe ich den Text *auf Fortschreibung angelegt*. Von Zeit zu Zeit soll er einerseits überarbeitet und andererseits durch neue Kapitel ergänzt werden.

Teil I: Aufbau der kognitiven Fundamentalismustheorie

In Kapitel 1 lege ich das Konzept der wertneutralen Rekonstruktion dar, das unter anderem auf Weltanschauungen anwendbar und mit der Unterscheidung zwischen deskriptiven und wertenden Begriffen verbunden ist. Bezogen auf bestimmte mit Wertungen aufgeladene Begriffe bemüht es sich um eine Versachlichung von Diskussionen. In Kapitel 2 wird das für die Ideologieforschung entwickelte Konzept der Begriffs- und Arbeitsfelddifferenzierung auf den Fundamentalismuskomplex angewendet: Sieben deskriptive Fundamentalismusbegriffe und fünf Arbeitsfelder werden unterschieden. Kapitel 3 baut die kognitive Fundamentalismustheorie dann in Auseinandersetzung mit drei Texten der Fachliteratur weiter aus. Kapitel 4 sensibilisiert schließlich für die in der weltanschaulichen Dimension auftretenden Konflikte.

1. *Erst verstehen, dann kritisieren*

Einleitend rufe ich einige der in Kapitel 3.3 des Buches *Ideologie* (Tepe 2012a) aufgestellten und erläuterten anthropologischen Thesen in Erinnerung: Menschen sind Lebewesen, die an Überzeugungssysteme gebunden sind und durch sie gesteuert werden. Die basale Schicht eines jeden Überzeugungssystems setzt sich aus *Weltbildannahmen* einerseits und *Wertüberzeugungen* andererseits zusammen; diese bilden zusammen eine *Weltanschauung*, einen *weltanschaulichen Rahmen*. Menschen sind ferner Lebewesen, die aus den fundamentalen Wertüberzeugungen bezogen auf bestimmte Lebensbereiche konkrete Zielvorstellungen moralischer, politischer, ästhetischer und anderer Art gewinnen, welche sie dann – mehr oder weniger konsequent – zu realisieren versuchen. Damit hängt zusammen, dass Menschen in *mehreren* Lebensbereichen leben, z.B. in der ethischen, der ästhetischen, der wissenschaftlichen, der politischen Sphäre.

1.1 *Zum Konzept der wertneutralen Rekonstruktion*

Bei der Auseinandersetzung mit Weltanschauungen, soziopolitischen Programmen und Theorien aller Art verfährt die kognitive Ideologietheorie nach dem Prinzip „Erst verstehen, dann kritisieren“. Im ersten Schritt geht es darum, z.B. eine bestimmte Weltanschauung möglichst tiefgreifend zu verstehen und systematisch einzuordnen. Gefragt wird: Welches sind die grundlegenden Weltbildannahmen und Wertüberzeugungen, die als tragende Fundamente fungieren? Welche untergeordneten Annahmen und Werte werden aus ihnen abgeleitet und mit ihnen verbunden? Wie hängen das Weltbild und das Wertsystem zusammen – wie ist das Überzeugungssystem insgesamt aufgebaut? Gibt es Inkohärenzen und Widersprüche? Handelt es sich um eine religiöse oder um eine areligiöse Weltanschauung? Zu welchen konkreten Zielvorstellungen moralischer, politischer, ästhetischer und anderer Art gelangt man? Wie wirkt sich diese Weltanschauung in der Lebenspraxis aus? Mit diesen Fragen befasst sich die kognitive Weltanschauungsanalyse, die *wert- und kritikneutral* vorgeht und dabei Prinzipien des interpretatorischen Wohlwollens folgt; vgl. Tepe 2015a, Teil I. Entsprechend wird bei der Analyse von soziopolitischen Programmen und von Theorien verfahren.

Die Ergebnisse einer solchen Rekonstruktion dieser Art sind im Prinzip für alle Positionen akzeptabel. Das gilt nicht zuletzt für die *Vertreter* einer analysierten Weltanschauung, denn es wird nur expliziert bzw. auf den Begriff gebracht, welchen Überzeugungen sie folgen und welches Selbstverständnis sie haben. Im Kontext einer wertneutralen Rekonstruktion können auch *Missverständnisse* der untersuchten Position ausgeräumt werden: Kritiker werfen z.B. einer bestimmten Weltanschauung vor, sie vertrete eine in sich widersprüchliche Auffassung; die genauere Analyse kann in einigen Fällen zeigen, dass im Rahmen der jeweiligen Weltbildannahmen gar kein Widerspruch besteht – der *Anschein* des logischen Widerspruchs entsteht, weil der Kritiker seine eigene Sichtweise mit der des untersuchten Überzeugungssystems vermengt hat.

Im zweiten Schritt findet dann die *kritische* Auseinandersetzung mit Weltanschauungen, soziopolitischen Programmen und Theorien statt. Hier wird gefragt, ob gegen die im ersten Schritt wertneutral rekonstruierte Position etwas einzuwenden ist. Die kritische Argumentation ist in hohem Maß *von der Position des Kritikers abhängig*, insbesondere von seinem weltanschaulichen Rahmen. Erfolgt z.B. die Kritik einer religiösen Weltanschauung aus areligiöser Sicht oder die Kritik einer areligiösen Weltanschauung aus religiöser Perspektive, so wird die Kritik von den Kritisierten häufig ganz oder weitgehend abgelehnt. Die Auseinandersetzung zwischen konkurrierenden Weltanschauungen, soziopolitischen Programmen und Theorien kompliziert sich überall dort, wo grundsätzliche Differenzen auftreten; daher sollten im kritischen Diskurs die Positionsgebundenheit und die *Reichweite* der jeweiligen Kritik immer mitbedacht werden.

Das Prinzip „Erst verstehen, dann kritisieren“ besagt *nicht*, dass die wertneutrale Rekonstruktion einer Position wichtiger ist als deren Kritik: Beides wird benötigt und ist *gleichermaßen wichtig*. Es wird nur darauf hingewiesen, dass die Kritik z.B. einer Weltanschauung, die sich nicht zuvor um ein gründliches Verstehen bemüht hat, in hohem Maß fehleranfällig ist und oft an der Sache vorbeigeht. Es ist also nicht um die *Abwertung* der Kritik zu tun, sondern um deren *qualitative Verbesserung* und *Versachlichung*. Die systematische Rekonstruktion einer Position ist etwas grundsätzlich anderes als deren kritische Diskussion.

Alle Weltanschauungen, soziopolitischen Programme und Theorien können einer wert- und kritikneutralen Rekonstruktion unterzogen werden. Diejenigen Positionen, welche von einigen *als fundamentalistisch bezeichnet* werden, sind dabei genauso zu behandeln wie alle anderen. Hier spielt die Diskussion über den angemessenen Fundamentalismusbegriff daher zunächst nur eine untergeordnete Rolle. Das kann an einem Beispiel verdeutlicht werden. Das aktuell von der SPD vertretene Konzept der anzustrebenden Gesellschaftsgestaltung stellt ebenso ein soziopolitisches Programm dar wie das von Al-Kaida oder vom Islamischen Staat vertretene Konzept eines islamischen Gottesstaates. Bei der wertneutralen Rekonstruktion von soziopolitischen Programmen werden die folgenden Fragen gestellt: Welches sind die grundlegenden Annahmen über die Beschaffenheit der bestehenden Gesellschaft und die zentralen für die Gesellschaftsgestaltung relevanten Wertüberzeugungen? Mit welchen weltanschaulichen Überzeugungen hängen sie zusammen? Welche weiteren Überzeugungen werden aus ihnen abgeleitet? Welcher Aufbau des gesellschaftsbezogenen Teils des Überzeugungssystems ergibt sich daraus?

Ob der Analytiker das Programm z.B. eines islamischen Gottesstaates *ablehnt*, spielt bei der wertneutralen Rekonstruktion keine Rolle; die Analysemethode bleibt stets die gleiche. Im kritischen Diskurs geht es demgegenüber darum, Gründe für die Befürwortung oder Ablehnung einer weltanschaulichen, soziopolitischen oder theoretischen Position darzulegen. *Sachbezogene Argumente* stehen im Zentrum; ob eine unter Angabe von Gründen abgelehnte Position dabei als fundamentalistisch *bezeichnet* wird, ist letztlich unerheblich. Wird im kritischen Diskurs gesagt „Du denkst fundamentalistisch“, so sollte dazu aufgefordert werden, die hier zum Ausdruck kommende ablehnende Haltung zu einem Argument gegen die jeweilige Position auszuformen, über das man diskutieren kann; dabei kann sich die Unterscheidung mehrerer Fundamentalismusbegriffe, die in Kapitel 2 eingeführt wird, als nützlich erweisen.

Empfehlung 1: Folge bei der Auseinandersetzung mit Weltanschauungen, soziopolitischen Programmen und Theorien aller Art dem Prinzip „Erst verstehen, dann kritisieren“. Die vorschnelle Kritik, die sich nicht ernsthaft um ein Verständnis der jeweiligen Position bemüht, ist zu vermeiden. Das gilt auch dann, wenn man es mit Positionen zu tun hat, die als fundamentalistisch bezeichnet werden.³

³ Für ein vergleichbares Vorgehen plädiert der Soziologe Michael Baurmann: „Will man das Phänomen des Terrorismus verstehen und erklären, um wirkungsvolle Antworten auf diese Bedrohung zu finden, dann ist es

„Erst verstehen, dann bekämpfen“ ist eine weitere Konsequenz. Es geht nicht darum, den Kampf z.B. gegen Al-Kaida und den Islamischen Staat zu verhindern oder zu erschweren, sondern darum, dass man einen Gegner dann angemessener und effektiver bekämpfen kann, wenn man weiß, wie er weltanschaulich und soziopolitisch tickt, welchen Annahmen er folgt. Dazu gehört zumindest in vielen Fällen die Überzeugung, die menschliche Geschichte sei Teil des metaphysischen Krieges zwischen einer guten und einer bösen übernatürlichen Instanz; dieses Konzept wird in Kapitel 8.4 genauer untersucht. Geht es der eigenen Einschätzung nach darum, Menschen und Institutionen zu bekämpfen, die Satan bzw. dem Teufel dienen, so liegt es nahe, gegen diese Mächte, von denen angenommen wird, dass sie eine extreme Gewaltanwendung zum bösen Zweck praktizieren, selbst extreme Formen der Gewalt anzuwenden. Fälle wie der, dass Islamisten Flugzeuge in das World Trade Center lenken und so Tausende von Menschen töten, werden so in einem wesentlichen Punkt verstehend erklärbar. Wer den Gegner ohne hinlängliche Verstehensanstrengungen bekämpft, wählt häufig ungeeignete Mittel, was wiederum zu unerwünschten Nebenfolgen führt.

1.2 Deskriptive und wertende Begriffe

Aus dem Prinzip „Erst verstehen, dann kritisieren“ ergibt sich, dass bei der wertneutralen Rekonstruktion einer Position alle wertenden oder eine Wertung implizierenden Begriffe zu vermeiden sind. Ziel des ersten Schritts ist es, *zu erkennen*, auf welchen Überzeugungen die untersuchte Position beruht; die *Bewertung* des Herausgefundenen mithilfe wertender Begriffe wird auf den zweiten Schritt verlagert. Wertende Begriffe sind also keineswegs *generell* zu vermeiden – innerhalb des kritischen Diskurses sind sie ja unverzichtbar. Gefordert wird nur, ihnen gegenüber *in der ersten Phase der Auseinandersetzung* Askese zu üben.

Wird im Rahmen der wertneutralen Rekonstruktion ein Fundamentalismusbegriff benutzt, so muss dieser ebenfalls wertneutral, d.h. *deskriptiv* sein. Ein deskriptiver Fundamentalismusbegriff macht darauf aufmerksam, dass eine bestimmte Weltanschauung, ein bestimmtes soziopolitisches Programm, eine bestimmte Theorie *ein Merkmal oder mehrere Merkmale aufweist, welches oder welche die anderen Formen nicht haben*; ein wertender Fundamentalismusbegriff *bewertet* die festgestellten Merkmale *positiv oder negativ*. Ein wertender Fundamentalismusbegriff schließt stets einen deskriptiven Anteil ein: Erstens wird *konstatiert*, dass z.B. eine untersuchte Weltanschauung bestimmte Eigenschaften hat, und zweitens werden Weltanschauungen, welche diese Eigenschaften besitzen, *positiv oder negativ bewertet*.

Bezogen auf die in der Fachliteratur und in den Medien verwendeten Fundamentalismusbegriffe bedeutet das: Es ist zu klären, welche Begriffe deskriptiv und welche wertend sind. Die deskriptiven Begriffe können in der ersten Phase der Auseinandersetzung benutzt werden; bei den wertenden Begriffen werden deren wertende Anteile zunächst ausgeklammert, während die deskriptiven Anteile bereits im ersten Schritt verwendet werden können.

Empfehlung 2: Unterscheide klar zwischen deskriptiven und wertenden Begriffen im Allgemeinen und Fundamentalismusbegriffen im Besonderen. Verzichte bei der Rekonstruktion einer Position (weltanschaulicher, soziopolitischer und anderer Art) auf wertende Fundamentalismusbegriffe. |

von zentraler Bedeutung, die Glaubenssysteme und Überzeugungen der Terroristen und der mit ihnen sympathisierenden Menschen zu verstehen und zu erklären. Diese Aufgabe ist bisher vernachlässigt worden. [...] Wir müssen die Ideen und Ideologien^[2/3] als motivierende Kräfte für terroristisches Handeln ernst nehmen.“ (Baurmann 2008: 301) Wird in Zitaten der Begriff der Ideologie verwendet, so wird in eckigen Klammern hinzugefügt, um welchen der im Vorwort unterschiedenen Ideologiebegriffe es sich nach meiner Auffassung handelt. Entsprechend verfähre ich nach der Einführung der deskriptiven Fundamentalismusbegriffe in Kapitel 2.4, wenn in Zitaten der Begriff des Fundamentalismus gebraucht wird.

Thomas Schirrmacher hat auf Gefahren bei der Verwendung des Fundamentalismusbegriffs hingewiesen. Einige hängen damit zusammen, dass dieser Begriff wertend und speziell abwertend gebraucht wird. Mithilfe der *Empfehlungen 1* und *2* lassen sich die von Schirrmacher aufgezeigten Gefahren umschiffen; dabei ist allerdings generell zu berücksichtigen, dass wertende Fundamentalismusbegriffe im kritischen Diskurs ihren legitimen Ort haben. Die wertneutrale Rekonstruktion wird durch sprachliche Tendenzen der folgenden Art erschwert oder sogar verhindert:

Fundamentalismus ist zum Totschlagwort schlechthin avanciert: „Eigentlich ist Fundamentalismus zum Schimpfwort geworden. Fundamentalistisch ist immer der andere.“ [...] Es ist ja so einfach: man verwende den Kampfbegriff ‚Fundamentalismus‘ und schon erspart man sich die Argumente, weil der Leser oder Hörer die so Diffamierten sowohl für dumm, als auch für höchstgefährlich hält. (Schirrmacher 2010: 33)

‚Fundamentalismus‘ ist oft ein tagespolitischer Kampfbegriff, kein seriöser Begriff der Forschung. (34)⁴

Der Fundamentalismusvorwurf bedeutet heute oft de facto Kriminalisierung, Stigmatisierung, Ausgrenzung, ja Dämonisierung, und sollte eigentlich nur mit großer Vorsicht eingesetzt werden. Wenn man bedenkt, welche verheerenden Wirkungen es heutzutage haben kann, als Fundamentalist bezeichnet zu werden, ist es schon erstaunlich, wie sehr damit um sich geworfen wird und wie wenige Experten Gruppen beistehen, die zu Unrecht oder aus durchsichtigen Motiven so genannt werden. (36)

Nur sehr wenige Wissenschaftler scheinen ein Interesse daran zu haben, die durch den Begriff Fundamentalismus mitschwingenden Emotionen offenzulegen, geschweige denn zu entlarven, unter Kontrolle zu bringen oder gar zu widerlegen. (37)

Die Auswahl der Beispiele für Fundamentalismus ist oft selektiv und willkürlich und folgt scheinbar mehr Sympathie und Antipathie als klaren wissenschaftlichen Kriterien. (48)

Der Fundamentalismusvorwurf wird oft nur religiösen Gruppen gemacht, die rechte Parteien unterstützen, nicht solchen, die linke Parteien unterstützen. (51)

Die Zuschreibung des Fundamentalismus kann [...] das Ziel haben, andere auszugrenzen und vor allem ausgrenzende Maßnahmen gegen sie zu begründen. Das gilt oft auch innerhalb einer Religion. (56)

1.3 Wie lässt sich bei bestimmten Begriffen die Diskussion versachlichen?

Die Anwendung des Prinzips „Erst verstehen, dann kritisieren“, das mit der Unterscheidung zwischen deskriptiven und wertenden Begriffen verbunden ist, ermöglicht eine *Versachlichung von Diskussionen*. Diese ist insbesondere dort sinnvoll und erforderlich, wo hitzige öffentliche Debatten stattfinden – wie gegenwärtig über Islamismus und Terrorismus. Ich skizziere, wie vorgegangen werden kann, um eine Versachlichung zu erreichen.

Häufig wird zwischen dem *Islam* und dem *Islamismus* unterschieden.⁵ Diese Unterscheidung ist meistens mit einer Wertung verbunden: Der Islamismus wird *abgelehnt*; der Islam hingegen *positiv bewertet*. In diesen Fällen wird also, um es pointiert zu formulieren, mit der wertenden Opposition *guter Islam/ schlechter Islamismus* gearbeitet.

Das Befolgen der beiden Empfehlungen führt zu dem Bestreben, auch in diesem Fall die deskriptiven Begriffe und Aussagen von den wertenden zu unterscheiden und die letzteren in der ersten Erkenntnisphase auszuklammern. So wird der Anfangszustand überschritten, in dem deskriptive und wertende Begriffe in einen Topf geworfen werden, weil man sich der Implikationen dieses Unterschieds nicht klar bewusst ist.

Dann erfolgt eine Konzentration auf die deskriptiven Begriffe und Aussagen. Unter Islamismus wird zumeist eine in hohem Maß gewaltbereite Variante des Islams verstanden. Die Vertreter dieser Position meinen z.B., dass es legitim sei, Andersdenkende zu töten und, um

⁴ Wird bei einem Zitat nur die Seitenzahl angegeben, so stammt es aus dem zuletzt genannten Text. In einem neuen Kapitel oder Unterkapitel wird die Quelle jedoch erneut genannt.

⁵ Weitere Differenzierungen kommen erst später zur Sprache, wenn die Fachliteratur diskutiert wird.

bestimmte Ziele zu erreichen, Anschläge durchzuführen, bei denen viele Menschen ums Leben kommen. Der Islam wird demgegenüber als eine im Kern friedliche Religion verstanden, welche die vom Islamismus praktizierten Formen der Gewaltanwendung ablehnt, also z.B. keine religiös motivierten Selbstmordattentate propagiert.

Die beiden Empfehlungen lassen sich bezogen auf diese Konstellation auch so fassen: „Beteilige dich nicht sofort am wertenden Diskurs, sondern prüfe im Rahmen einer kognitiven Analyse der Weltanschauungen und der soziopolitischen Programme zuerst, *ob die deskriptiven Aussagen korrekt sind*“. Eine solche Untersuchung will ich an dieser Stelle nicht durchführen, sondern nur darauf hinweisen, wonach zu *fragen* ist. Wer die wertende Opposition *guter Islam/schlechter Islamismus* verwendet, neigt häufig dazu, die damit verbundenen deskriptiven Aussagen *von vornherein als zutreffend anzusehen*. Die Anwendung der beiden Empfehlungen führt hier zu einer Veränderung: Man wird sich dessen bewusst, dass diese Aussagen auch falsch sein können. Im gegenwärtig diskutierten Fall betrifft das vor allem die Charakterisierung des Islams. Bei einer wertneutralen Rekonstruktion kann sich herausstellen, dass der Islam in der Tat eine im Kern friedliche Religion ist, es sind aber auch andere Ergebnisse möglich. So ist z.B. denkbar, dass der Islamismus *weltanschaulich in bestimmten Auslegungen bzw. Richtungen des Islams verankert ist und diese Auffassungen auf spezifische Weise zu Ende denkt*. In der ersten Erkenntnisphase ist das Verhältnis zwischen Islamismus und Islam *ergebnisoffen* zu untersuchen.

Welche Konsequenzen hätte es, wenn die wertneutrale Rekonstruktion zum dargelegten Ergebnis kommen würde? An der Beschreibung des Islamismus würde sich nichts ändern, wohl aber an der des Islams. Wenn der Islamismus nur Auffassungen zu Ende denkt, die sich in *einigen* Varianten des Islams finden, kann dieser nicht *generell* als eine im Kern friedliche Religion verstanden werden, welche die vom Islamismus praktizierten Formen der Gewaltanwendung grundsätzlich ablehnt. Das schließt nicht aus, dass es *andere* Varianten gibt, die als im Kern friedlich bezeichnet werden können. Wäre das hier erwogene Analyseergebnis korrekt, so wäre also auf der deskriptiven Ebene ein differenzierteres Bild des Islams zu zeichnen.

Hätte dieser deskriptive Befund auch Konsequenzen für den wertenden Diskurs? In dieser Dimension können sehr unterschiedliche Positionen vertreten werden; ich beschränke mich darauf, eine in mehreren Fällen zu erwartende Veränderung der Ausgangsbewertung zu umreißen. An der *Ablehnung* des Islamismus würde sich nichts ändern: Diejenigen, die ihn bislang grundsätzlich kritisiert haben, würden dies auch weiterhin tun. Zu modifizieren wäre jedoch die bisherige *uneingeschränkt positive Bewertung des Islams*. Der – hier nur als *möglich* behandelte – Befund „Es gibt zwar auch friedliche Varianten des Islams, daneben aber existieren andere, die zumindest latent gewaltbereit sind und vom Islamismus nur zu Ende gedacht werden“ könnte zu einer differenzierten *Bewertung* führen: Die positive Bewertung würde sich dann auf diejenigen Varianten des Islams beschränken, die tatsächlich im Kern friedlich sind; die anderen Varianten, welche nun als *mit dem Islamismus verwandt* eingeordnet werden, würden jetzt ebenfalls abgelehnt. Auf der Wertungsebene würde die einfache wertende Opposition *guter Islam/schlechter Islamismus* somit durch eine *komplexere* Bewertung ersetzt. Das wertende Schwarz-Weiß-Bild erwiese sich bei genauerer Analyse als *zu einfach*, und an seine Stelle träte ein differenzierteres Bild, das auch Grautöne zulässt.

Der kognitiven Ideologietheorie zufolge ist der wertende Diskurs *unverzichtbar* – diesem sollte aber ein kognitiv-wissenschaftlicher Diskurs *vorgeschaltet* werden, in dem es unter anderem darum geht, alle Varianten des Islams als religiöse Weltanschauung und als religiös begründetes soziopolitisches Programm tiefgreifend zu verstehen. Wenn man solche Anstrengungen zumindest ansatzweise auf sich nimmt, ist es möglich, fehlerhafte, *zu einfache* wertende Schwarz-Weiß-Bilder zu korrigieren.

Im Umgang mit Begriffen wie „Extremismus“, „Fanatismus“ und „Terrorismus“ lässt sich auf vergleichbare Weise eine Versachlichung erreichen. Meistens ist mit ihrer Verwendung eine Wertung verbunden: Extremismus, Fanatismus und Terrorismus werden abgelehnt, die

Gegenpole hingegen positiv bewertet. Man arbeitet mit wertenden Oppositionen wie *guter Nichtextremismus/schlechter Extremismus*.

Die deskriptiven Begriffe und Aussagen werden auch hier von den wertenden unterschieden und die letzteren in der ersten Phase der Auseinandersetzung ausgeklammert. Deskriptiv kann unter dem (soziopolitischen) Extremismus eine Haltung verstanden werden, welche die in einigen Ländern bestehende demokratische Ordnung durch eine ganz andere Ordnung (z.B. einen Führer- oder Gottesstaat oder eine autoritär organisierte sozialistische Gesellschaft) ersetzen will. Der Islamismus ist in diesem deskriptiven Sinn auch ein Extremismus.

Wird nicht zwischen der wertneutralen Rekonstruktion einer Position und ihrer Bewertung unterschieden, so erscheint die wertende Opposition *guter Nichtextremismus/schlechter Extremismus* leicht als evident bzw. selbstverständlich. Das ist sie aber keineswegs: Im wertenden Diskurs ist zu klären, ob es gute Gründe dafür gibt, einen Übergang zu einer signifikant anderen Gesellschaftsform anzustreben. Im Licht bestimmter Wertüberzeugungen erscheint z.B. die Etablierung einer anderen Gesellschafts- und Staatsordnung (welche das im Einzelfall auch sein mag) als *legitim und richtig*. Die Ausgangsopposition gibt zunächst einmal nur die Meinung derer wider, die aktuell einen Systemwechsel *ablehnen*.

Deskriptiv kann unter einem Fanatiker ein Individuum verstanden werden, das sich mit großem Engagement für die Verwirklichung bestimmter Werte und die Erreichung bestimmter Ziele einsetzt; das schließt in vielen Fällen auch die Bereitschaft ein, sein Leben dafür aufs Spiel zu setzen oder sogar gezielt zu opfern. Islamisten sind im deskriptiven Sinn vielfach auch Fanatiker. Auch die wertende Opposition *guter Nichtfanatismus/schlechter Fanatismus* ist nicht evident bzw. selbstverständlich. Im wertenden Diskurs ist zu klären, ob es gute Gründe dafür gibt, sich mit dem beschriebenen großen Engagement für die Verwirklichung bestimmter Werte einzusetzen. Die Opposition gibt zunächst einmal nur die Meinung derer wider, die aktuell ein solches Engagement *ablehnen*.

Deskriptiv kann unter Terrorismus eine Haltung verstanden werden, die es zur Erreichung bestimmter weltanschaulicher und soziopolitischer Ziele für legitim hält, Anschläge (z.B. auch Selbstmordattentate) durchzuführen, bei denen viele Menschen ums Leben kommen. Da dies beim Islamismus der Fall ist, ist dieser im deskriptiven Sinne vielfach auch ein Terrorismus. Die wertende Opposition *guter Nichtterrorismus/schlechter Terrorismus* ist ebenfalls nicht evident bzw. selbstverständlich. Im wertenden Diskurs ist zu klären, ob es gute Gründe dafür gibt, zur Erreichung bestimmter Ziele Anschläge durchzuführen. Die Opposition gibt auch hier nur die Meinung derer wider, die aktuell ein solches Vorgehen *ablehnen*. Bei der Diskussion im wertenden Diskurs ist auch zu berücksichtigen, dass viele von denen, die vor einem islamistischen Hintergrund erfolgende Anschläge verwerfen, z.B. Anschläge auf *Diktatoren* unter bestimmten Bedingungen für legitim halten – auch dann, wenn bei ihnen ebenfalls viele Menschen ums Leben kommen. Viele meinen, dass es richtig sein kann, für eine gerechte Sache Gewalt anzuwenden; umstritten ist dabei jedoch, wann eine gerechte Sache vorliegt.

Kurzum, die wertenden Oppositionen, mit denen viele Menschen intuitiv arbeiten, stellen keine *gesicherten Erkenntnisse* dar, wie häufig unterstellt wird; es handelt sich vielmehr um *an bestimmte Überzeugungssysteme gebundene Einschätzungen*, zu denen es Alternativen gibt, die im wertenden Diskurs zur Geltung gebracht werden können. Hält man die wertenden Oppositionen für *selbstverständlich*, so werden damit die grundsätzlichen weltanschaulichen und soziopolitischen Konflikte bewusst oder unbewusst *verschleiert*.

Die Einschätzungen im wertenden Diskurs sind in hohem Maß positionsgebunden. Man stelle sich eine Diskussion mit einem Islamisten vor. Dieser könnte, sofern er die Unterscheidung zwischen deskriptiven und wertenden Begriffen nachvollzieht, konzedieren, dass seine Haltung im deskriptiven Sinn extremistisch und fanatisch ist, aber auf der Wertungsebene würde er deutlich anders argumentieren. Er würde sich nicht *in einem abwertenden Sinn* als Extremisten und Fanatiker sehen, der etwas Illegitimes und Verwerfliches tut, sondern im Gegenteil erstens als

einen Menschen, der eine ganz andere Ordnung in Form eines Gottesstaates anstrebt, *weil ein solcher Staat von Gott gewollt ist*. Zweitens würde er sich als einen Menschen begreifen, der sich mit großem Engagement für die Erreichung eines *von Gott vorgegebenen* Ziels einsetzt; in diesem Kontext erscheint auch die Bereitschaft, sein Leben dafür aufs Spiel zu setzen oder gezielt zu opfern, als *von Gott gefordert*. Drittens würde er sich als einen Menschen begreifen, der z.B. Anschläge verübt, *weil dieses Mittel geeignet ist, die von Gott selbst gewollte Staatsform zu verwirklichen*, sodass nicht nur das Ziel, sondern auch das Mittel als *legitim* angesehen werden muss: „Um das von Gott vorgegebene Ziel zu verwirklichen, müssen harte Maßnahmen ergriffen werden – das mag man bedauern, aber sie sind notwendig“. Aufgrund dieser Sichtweise würde der Islamist vielleicht nichts dagegen haben, sich im deskriptiven Sinn als Variante des Extremismus und des Fanatismus einzusortieren, aber er würde wahrscheinlich das Wort „Terrorismus“ vermeiden, da dies in der Regel *durchgängig* mit negativen Bewertungen aufgeladen ist. Er würde darauf drängen, zwischen Gewaltanwendung zu *rein menschlichen* und zu *göttlichen* Zwecken zu unterscheiden; Erstere könnte er illegitim und verwerflich finden, Letztere betrachtet er als legitim und angemessen. „In der Formulierung ‚Des einen Terrorist ist des anderen Freiheitskämpfer‘ liegt viel Wahres. Die Bezeichnung ‚Terrorist‘ ist zugleich eine deskriptive Aussage *und* ein subjektives Urteil darüber, ob man bestimmte Gewalttaten für legitim hält oder nicht.“ (Juergensmeyer 2004: 30f.)

Der Hamas-Führer Abdul Aziz Rantisi zieht es vor, von einem „selbstgewählte[n] Martyrium“ zu sprechen:

Die Bezeichnung „Selbstmordanschlag“ beziehe sich auf den impulsiven Akt eines geisteskranken Menschen. Die jungen Männer der Hamas-Kader würden ihre Missionen aber sorgfältig und überlegt als Teil ihrer religiösen Pflicht wählen. „Wir fordern sie nicht dazu auf“, betonte Rantisi, „wir geben ihm nur die Erlaubnis, es zu einem bestimmten Zeitpunkt zu tun.“ (107)

Die Attentäter haben zumeist ein Selbstbild, nach dem „sie das Richtige und Gebotene“ (Schnelle 2013: 9) tun. „Baruch Goldstein, der am Grab der Patriarchen in Hebron über dreißig betende Muslime umgebracht hat“, wurde offenbar „von dem intensiven Gefühl der Verpflichtung gegenüber einer religiösen Vision [...], die viele Mitglieder seiner Gemeinde teilten“ (Juergensmeyer 2004: 30), zu seiner Tat getrieben.

In Teil II wird es mein Hauptanliegen sein, eine substanzielle kritische Auseinandersetzung mit den grundsätzlichen weltanschaulichen und soziopolitischen Gegnern zu führen. Auf ertragreiche Weise kann dies aber nur auf der Grundlage einer wertneutralen Rekonstruktion der gegnerischen Positionen geschehen.

Empfehlung 3: Konflikte zwischen konkurrierenden Weltanschauungen, soziopolitischen Programmen und Theorien sollten auf argumentative Weise offen ausgetragen werden. Werden die geläufigen wertenden Oppositionen fälschlich als evident bzw. selbstverständlich unterstellt, so wird damit eine solche Auseinandersetzung erschwert, wenn nicht sogar verhindert.

2. Anwendung des Modells der Begriffs- und Arbeitsfelddifferenzierung auf den Fundamentalismuskomplex

In Kapitel 1 des Ideologiebuches (Tepe 2012a) habe ich bezogen auf die Ideologieforschung ein Organisationsmodell vorgeschlagen, das zwischen *mehreren Ideologiebegriffen* unterscheidet, denen jeweils ein *spezifisches Arbeitsfeld* zugeordnet ist. Dieses Modell, dessen Grundidee zunächst kurz vorgestellt wird, übertrage ich dann auf die Fundamentalismusforschung. Am Ende von Kapitel 2 lege ich den Nutzen der Unterscheidung zwischen mehreren deskriptiven Fundamentalismusbegriffen und Arbeitsfeldern der Fundamentalismusforschung dar und zeige, welche Vorgehensweisen hinter den mithilfe der Differenzierung erreichten Erkenntnisstand zurückfallen.

2.1 Das für die Ideologieforschung entwickelte Modell

Grundsätzlich kann zwischen einem *essenzielistischen* und einem *nichtessenzielistischen* Zugang zur Begriffs- und Definitionsproblematik unterschieden werden. Die essenzielistische Sichtweise nimmt – bezogen auf das Thema Ideologie – an, dass es so etwas wie das *Wesen der Ideologie* gibt. Ziel ist es dann, den Begriff der Ideologie so zu definieren, dass dieses Wesen auch tatsächlich erfasst wird. Es gilt, den *einen* sachlich angemessenen Ideologiebegriff zu bilden, die anderen Begriffsbestimmungen hingegen als dem Wesen der Ideologie unangemessen aufzuweisen und auszuschalten.

Die von mir vertretene nichtessenzielistische Sichtweise nimmt demgegenüber, sprachanalytisch verfahrend, die unterschiedlichen Bedeutungen und Verwendungsweisen von „Ideologie“ zunächst einmal genauer zur Kenntnis. Es wird gefragt, ob sich einige Bedeutungen von „Ideologie“ auf *Fragestellungen* beziehen lassen, die als sinnvoll und wissenschaftlich legitim gelten können. Sind solche Fragestellungen identifizierbar, so bedeutet das eben, dass es *mehrere Arbeitsfelder* gibt, zu denen jeweils ein *bestimmter Ideologiebegriff* gehört. Ideologieforschung des Typs a wird dann genauso benötigt wie die vom Typ b oder c. Die essenzielistische Herangehensweise erscheint von hier aus als verfehlt: Sie nimmt die Verwendungsweisen des Ausdrucks „Ideologie“ nicht wirklich ernst und erkennt nicht, dass sich dahinter *mehrere* legitime Fragestellungen verbergen, sondern schaltet – von dem Vor- bzw. Fehlurteil geleitet, es gelte, *den einen* Ideologiebegriff zu bilden, welcher dem Wesen der Ideologie entspricht – alle anderen Fragestellungen und die zugehörigen Arbeitsfelder auf letztlich willkürliche Weise aus.

2.2 Übertragung des Konzepts auf die Fundamentalismusforschung

Das für die Ideologieforschung entwickelte Organisationsmodell lässt sich auf andere Bereiche übertragen, auch auf die Fundamentalismusforschung:⁶ Es werden mehrere deskriptive Fundamentalismusbegriffe eingeführt, die bestimmten Arbeitsfeldern zugeordnet sind. Das verbreitete Streben nach der *einen* allgemein verbindlichen Definition des Fundamentalismus gilt als verfehlt. Ein Vorteil dieser Arbeitsfelddifferenzierung besteht darin, dass sie es ermöglicht, die vorliegenden Überlegungen zum Fundamentalismus *systematisch einzuordnen*. Das führt zu einem genaueren Verständnis der vorliegenden Auffassungen und bei eigenen Texten zu präziseren Aussagen. Dadurch wird auch ersichtlich, welche Möglichkeiten noch nicht oder zumindest nicht in ausgereifter Form verwirklicht worden sind, was für die *Weiterentwicklung* der Fundamentalismusforschung von Bedeutung ist. Mittels der Arbeitsfelddifferenzierung kann auch klarer als bisher gesehen werden, welche *Kooperationsmöglichkeiten* es zwischen den Bereichen gibt.

In vielen Fachtexten wird nicht hinlänglich geklärt, in welcher Bedeutung das Wort „Fundamentalismus“ sowie die damit verwandten Ausdrücke benutzt werden. Häufig geht der Theoretiker sogar, ohne dies zu bemerken, von der einen zur anderen Bedeutung über. Das führt zu Verwirrungen in der Argumentation und bei den Lesern, die sich vermeiden lassen. Die folgenden Sprachempfehlungen sind daher für Fundamentalismusforscher nützlich:

Empfehlung 4: Da das Wort „Fundamentalismus“ de facto mit unterschiedlichen Bedeutungen ausgestattet wird, sollte man es nie ungeklärt verwenden. Es ist stets so genau wie möglich anzugeben, was es im jeweiligen Zusammenhang bedeutet.

Empfehlung 5: In einigen Fällen ist es sinnvoll, den Ausdruck „Fundamentalismus“ durch einen anderen zu ersetzen, der genauer und weniger vieldeutig ist.

Mit den *Sprachempfehlungen* korrespondieren *Lektüreempfehlungen* für Leser von Texten der Fundamentalismusforschung:

⁶ Eine Übertragung auf die *Mythosforschung* findet sich in Tepe 2105b.

Empfehlung 6: Im Text ist nach möglichst klaren Bedeutungsfestlegungen zu suchen. Werden keine gefunden, so muss aus dem jeweiligen Kontext *erschlossen* werden, was genau unter Fundamentalismus verstanden wird.

Empfehlung 7: Liegt im Text keine hinlänglich geklärte Fundamentalismusterminologie vor, so sollte, um ein besseres Verständnis zu erreichen, versucht werden, den Ausdruck „Fundamentalismus“ durch einen andere zu ersetzen, der genauer und weniger vieldeutig ist.

2.3 Zu den Begriffen „Religion“ und „Weltanschauung“

Zu Beginn von Kapitel 1 habe ich bereits auf einige Grundannahmen der kognitiven Ideologietheorie hingewiesen, die ich noch einmal wiederhole: Menschen sind Lebewesen, die an Überzeugungssysteme gebunden sind und durch sie gesteuert werden. Die basale Schicht eines jeden Überzeugungssystems setzt sich aus Weltbildannahmen einerseits und Wertüberzeugungen andererseits zusammen; diese bilden zusammen eine Weltanschauung. Menschen sind ferner Lebewesen, die aus den fundamentalen Wertüberzeugungen bezogen auf bestimmte Lebensbereiche konkrete Zielvorstellungen moralischer, politischer, ästhetischer und anderer Art gewinnen, welche sie dann – mehr oder weniger konsequent – zu realisieren versuchen. Jetzt füge ich zwei weitere Thesen hinzu, welche es erleichtern, die vorliegenden Fundamentalismuskonzepte zu unterscheiden und systematisch einzuordnen.

Die erste These lautet: Jeder weltanschauliche Rahmen lässt sich einem von zwei Grundtypen zuordnen: Es handelt sich entweder um ein religiöses oder um ein areligiöses System. Diese Unterscheidung bildet die Grundlage für eine Typologie der Weltanschauungen. Ein religiöses Überzeugungssystem liegt vor, wenn z.B. die Existenz eines Gottes oder mehrerer Gottheiten, von Dämonen und anderen höheren Wesen angenommen wird; ein areligiöses Überzeugungssystem liegt vor, wenn nicht an die Existenz derartiger Wesen geglaubt wird. Der zentrale Unterschied kann auf analytischer Ebene auch mittels der Opposition *natürlich/übernatürlich* gefasst werden: Religiöse Weltanschauungen postulieren die Existenz einer übernatürlichen Dimension; areligiöse Weltanschauungen bestreiten deren Existenz. Beide Grundtypen sind vielfältig variierbar – die allgemeinen Denkformen lassen diverse Aktualisierungen zu; vgl. Tepe 2012a: Kapitel 3.3. Ich vertrete somit einen einheitlichen bzw. generellen Religionsbegriff.

Der Agnostizismus stellt nach meiner Auffassung keinen dritten Weltanschauungstyp dar, vielmehr erweist sich eine konkrete Form des Agnostizismus bei genauerer Analyse stets als Variante der religiösen oder der areligiösen Weltanschauung, wie ich an zwei Beispielen verdeutlichen möchte. „Ich habe zwar kein Wissen darüber, ob es einen Gott und ein Weiterleben nach dem physischen Tod in einem jenseitigen Paradies gibt, aber ich glaube und hoffe es“ ist eine Variante der religiösen Weltanschauung. „Ich habe zwar kein Wissen darüber, ob es einen Gott und ein Weiterleben nach dem physischen Tod in einem jenseitigen Paradies gibt, aber ich vermute, dass das nicht der Fall ist – ich glaube nicht daran“ ist demgegenüber eine Variante der areligiösen Weltanschauung. Beide Varianten wirken sich auf die Lebenspraxis aus: Man verhält sich in bestimmten Situationen anders, wenn man annimmt, dass eine (wie auch immer im Einzelnen gedachte) übernatürliche Dimension existiert, und wenn man annimmt, dass sie nicht existiert. Im Rahmen beider Weltanschauungstypen kann somit zwischen einer harten und einer weichen Form unterschieden werden: Die harte Form tritt mit einem Wissensanspruch auf, die weiche nicht.

Da es eine grundsätzliche Alternative zum religiösen Weltanschauungstyp gibt, kann nicht von einer anthropologisch begründeten Angewiesenheit auf *Religion* gesprochen werden, sondern nur von einer Angewiesenheit auf *Weltanschauung überhaupt*, die im menschlichen Leben eine zentrale Steuerungsfunktion erfüllt: Diese ist, so argumentieren viele Anthropologen, aufgrund der im Mensch-Tier-Vergleich konstatierbaren Instinktreduktion erforderlich.

Ich halte es somit für verfehlt, Religion allgemein „als ein System von Überzeugungen und Praktiken [zu definieren], durch welche eine Gruppe von Menschen mit den letzten Problemen des menschlichen Lebens ringt“ (Kienzler 1996: 18), denn ein solches Überzeugungssystem kann auch areligiöser Art sein. Alle Weltanschauungen, nicht nur die religiösen, „sind Systeme von gelebten Sinnantworten“ (19). Nur für religiöse Weltanschauungen oder zumindest einige von ihnen hingegen gilt: „Die Menschen sind vom Bösen, von der Unordnung in der Welt und schließlich vom Tod überzeugt; zugleich sind sie der Überzeugung, daß sie durch ihr religiöses Leben davon erlöst werden können.“ (19) Für jede Weltanschauung gilt wiederum, dass sie mit einer „Lebenspraxis“ (19) verbunden ist, welche auf den jeweiligen Weltbildannahmen beruht. Überzeugung und Praxis können eine Gruppe Menschen zusammenführen und sie zu einer Gemeinschaft verbinden; dabei ist wiederum zwischen religiösen und areligiösen Gemeinschaften zu unterscheiden. Die Institutionalisierung eines Überzeugungssystems als Kirche ist wiederum den religiösen Weltanschauungen vorbehalten; bei den areligiösen sollte eine andere Bezeichnung dafür gefunden werden. „Der Garant des Lebenssinnes“ ist für religiöse Weltanschauungen „im allgemeinen Gott oder die Götter oder andere heilige bzw. transzendente Mächte“ (19), während es sich bei den areligiösen anders verhält. Nicht nur die religiöse, sondern auch die areligiöse Weltanschauung „dient gleichsam als Leuchtturm einer moralischen Ordnung“ (Juergensmeyer 2004: 337).

- Simon Schneeberger schlägt vor, „den Begriff Religion nur auf die großen gemeinschaftlichen und institutionalisierten Gebilde anzuwenden und die individualisierten Formen von Glaube als Spiritualität zu bezeichnen.“ (Schneeberger 2010: 46) Diesen Sprachgebrauch halte ich für problematisch: Er verschleiert, dass es sich bei den „individualisierten Formen von Glaube“ ebenfalls um Weltanschauungen handelt, welche die Existenz einer übernatürlichen Dimension annehmen, und dass es daneben auch individualisierte Formen einer areligiösen Weltanschauung gibt.
- Sebastian Schnelle schreibt: „Für viele moderate Muslime bedeutet Jihad ein inneres Ringen um ein gottgefälliges Leben, einen Kampf gegen die Verführungen des Alltags und ein Ankämpfen gegen die gewöhnlichen Begierden, die unterdrückt werden müssen, wenn sie nicht den Lehren des Islam entsprechen. So ist es für diese Muslime Teil des Jihad, während des Fastenmonats Ramadan tagsüber auf Speisen und Getränke zu verzichten, auch wenn es nicht leicht fällt.“ (Schnelle 2013: 127f.) Vergleichbares gibt es jedoch in einer anspruchsvollen Moral areligiösen Typs – auch dann, wenn dabei keine für die gesamte Weltanschauungsgemeinschaft verbindlichen Rituale befolgt werden. Menschen, die einer Moral bzw. Ethik folgen, welche bestimmte Ideale formuliert und die Forderung stellt, diese zumindest annäherungsweise zu realisieren, müssen „einen inneren Kampf ausfechten“ (128) und bestimmte Begierden zu beherrschen versuchen.

Mein genereller Religionsbegriff berührt sich mit dem des Religionssoziologen Martin Riesebrodt:

Innerhalb jeder Gesellschaft lassen sich idealtypisch zwei Dimensionen unterscheiden: Phänomene, Prozesse und Ereignisse, die weitgehend als alltäglich und beherrschbar gelten, und solche, die als außeralltäglich, riskant und bedrohlich sowie als von „normalen“ Menschen nicht kontrollierbar gelten. Sofern angenommen wird, daß 1. die Dimension des Außeralltäglichen von übermenschlichen/außergewöhnlichen Mächten kontrolliert wird, zu denen man 2. auf irgendeine Weise Zugang haben und diese dadurch 3. im eigenen Interesse beeinflussen kann, spreche ich von Religion. (Riesebrodt 1998: 71)

Bei Schnelle heißt es: „Nach der Definition des Philosophen und Politikwissenschaftlers Leo Strauss ist eine politische Theologie eine solche politische Theorie, die auf göttliche Offenbarung als letztgültige Rechtfertigung setzt.“ (Schnelle 2013: 22). Ich ziehe es aus Gründen begrifflicher Kohärenz vor, hier von *aus religiösen Weltanschauungen abgeleiteten soziopolitischen Programmen* zu sprechen, die in auf die jeweiligen Gestaltungsprobleme bezogenen soziopolitischen Theorien expliziert werden. Jedes soziopolitische Programm dieser Art ist „in einem gewissen Grad von den jeweiligen heiligen Texten oder anderen Quellen göttlicher Offenbarung abhängig [...], denen eine religiöse Gruppe Wahrheitsgehalt zuschreibt“ (23). Demgegenüber wenden sich aus

areligiösen Weltanschauungen abgeleitete soziopolitische Programme in gewisser Hinsicht an die „Kraft des reinen Verstandes“ (23), was jedoch nicht ausschließt, dass hier Konzepte eines höheren Wissens areligiöser Art wirksam sein können.

Nun zur zweiten These. Sie lautet: Weltanschauungen, soziopolitische Programme und Theorien aller Art können sowohl in dogmatischer als auch in undogmatischer Einstellung vertreten werden. Eine dogmatische Haltung liegt vor, wenn – in welchem Bereich und welcher Form auch immer – ein Anspruch auf absolute bzw. definitive Geltung erhoben wird. Eine undogmatische Haltung liegt demgegenüber vor, wenn angenommen wird, dass absolute bzw. definitive Gewissheit grundsätzlich unerreichbar ist, sodass Ansprüche auf absolute Geltung als unberechtigt gelten müssen. Auch diese beiden Haltungen treten in mehreren Varianten auf; so wird z.B. die These, dass definitive Gewissheit grundsätzlich unerreichbar ist, auf unterschiedliche Weise begründet; vgl. Tepe 2012a: Kapitel 3.5.

2.4 Begriffe und Arbeitsfelder der kognitiven Fundamentalismusforschung

Viele Autoren weisen darauf hin, dass der Begriff des Fundamentalismus einerseits inflationär und andererseits diffus verwendet wird. Das Modell der Begriffs- und Arbeitsfelddifferenzierung zeigt, wie mit dieser Situation konstruktiv umgegangen werden kann. Auf der Grundlage der ausgewerteten Fachliteratur unterscheide ich sieben deskriptive Fundamentalismusbegriffe und fünf Arbeitsfelder; später können weitere hinzukommen. Zu einer fundamentalistischen Position gibt es bezogen auf alle Arbeitsfelder *Alternativen*, die ebenfalls zur Sprache kommen.

2.4.1 Fundamentalismus₁ = Dogmatismus

Kazem Hashemi schreibt im Buchkapitel *Was ist Fundamentalismus?*: „Eine innere Haltung, eine Weltanschauung oder eine religiöse Überzeugung wird im heutigen Sprachgebrauch dann als fundamentalistisch bezeichnet, wenn sie von ihren Anhängern als einzige und absolute Wahrheit angesehen wird, die durch keinerlei Einwände oder Einschränkungen zu relativieren ist.“ (Hashemi 2002: 31)⁷ Daraus gewinne ich unter Berücksichtigung der vorangegangenen Klärungen den ersten deskriptiven Fundamentalismusbegriff:

Fundamentalismus₁ = Eine bestimmte Weltanschauung, sei sie nun religiöser oder areligiöser Art, wird von ihren Anhängern in dogmatischer Einstellung als absolute Wahrheit angesehen – als *unumstößlich gültig*. Als fundamentalistisch₁ können ferner soziopolitische Programme und Theorien aller Art bezeichnet werden, sofern sie ebenfalls in dogmatischer Einstellung als definitiv bzw. absolut gültig vertreten werden. Der Fundamentalismus₁ ist daher mit dem *Dogmatismus* gleichzusetzen. Die grundsätzliche Alternative zum Fundamentalismus₁ ist die *undogmatische Einstellung*; sie kann auch als *Nichtfundamentalismus₁* bezeichnet werden. Bezogen auf die weltanschauliche Dimension unterscheide ich zwischen dem religiösen und dem areligiösen Dogmatismus; ihnen stehen der religiöse und der areligiöse Nichtdogmatismus gegenüber.

Einige Theoretiker betrachten den Fundamentalismus als etwas *spezifisch Modernes im zeitlichen Sinn*. Auf den Fundamentalismus₁ (Dogmatismus) trifft das nicht zu. So wurden z.B. Weltanschauungen auch in früheren Zeiten zumeist in dogmatischer Einstellung vertreten.

- Bezogen auf den Fundamentalismus₁ – und Entsprechendes gilt dann für einige weitere Fundamentalismusbegriffe – lehne ich daher die generelle These, „dass Fundamentalismus in einem unmittelbaren (Oppositions-)Verhältnis zur ‚Moderne‘ stehe“ (Prutsch 2008: 61), ab. Vormoderne Formen des Dogmatismus stellen keinen Aufstand gegen die Moderne dar.
- „Viele Autoren bestehen darauf, dass Fundamentalismus ein genuin zeitgenössisches Phänomen sei und als Gegenreaktion auf die Moderne und ihre Zumutungen verstanden werden müsse. Die Überzeugungen heutiger

⁷ Kapitel 2.4 bezieht sich häufig auf Hashemi. Das hängt damit zusammen, dass im zusammen mit Kraiger veranstalteten Seminar mit diesem Text begonnen wurde.

Fundamentalisten offenbaren jedoch Aspekte, die sich während der gesamten Ideengeschichte finden lassen.“ (Baurmann 2008: 301) Das trifft auf den Fundamentalismus₁ zu.

Dem ersten deskriptiven Fundamentalismusbegriff ordne ich nun ein bestimmtes Arbeitsfeld der Fundamentalismusforschung zu:

Arbeitsfeld 1: Kognitive Analyse von Weltanschauungen, soziopolitischen Programmen sowie Theorien aller Art der Vergangenheit und der Gegenwart; die wertneutrale Rekonstruktion fragt immer auch danach, ob die jeweilige Position in dogmatischer oder in undogmatischer Einstellung vertreten wird und wie die jeweilige Haltung sich auswirkt.

- Nach Hashemi wird „der Begriff ‚Fundamentalismus‘ seit Mitte des 20. Jahrhunderts in der wissenschaftlichen und philosophischen Fachsprache“ in einer „etwas weiter gefasste[n] Bedeutung“ verwendet: „Als Fundamentalisten werden hier die Vertreter einer Lehrmeinung bezeichnet, die für die Erklärung einer wissenschaftlichen Frage nur eine einzige wahre Theorie gelten lassen.“ (42) Hier spreche ich eben von Dogmatismus. Wer eine mit wissenschaftlichem Anspruch auftretende Theorie als die einzig wahre ansieht, vertritt diese Theorie in dogmatischer Einstellung. Leonardo Boff schreibt: „Fundamentalismus_[1] ist die Haltung desjenigen, der für seinen Standpunkt absolute Gültigkeit beansprucht.“ (Boff 2007: 20) „Der Philosoph Hans Albert hat schon in den 60er Jahren den Begriff des Fundamentalismus zur Bezeichnung einer bestimmten philosophischen Einstellung verwendet. [...] Hans Albert charakterisierte als fundamentalistisch alle philosophischen Richtungen, die vom Fundament einer sicheren Erkenntnis ausgehen, das unbezweifelbar gewiß sein soll.“ (Kienzler 1996: 12) Dem stellt Albert eine Haltung gegenüber, „die auf absolute Größen verzichtet“ (13).
- Klaus Kienzler zitiert „Richard O’Brien, Professor für Katholische Theologie an der University of Notre Dame“, der 1987 schrieb: „Jede Religion – ob es nun der Islam, das Judentum oder das Christentum ist – kennt ein Segment religiöser Gruppen, in denen das Bedürfnis nach absoluter Gewißheit über das Leben, die Wirklichkeit, über Gott und die Zukunft besonders stark anzutreffen ist. Diese Gruppen kennzeichnet ein Glauben des ‚alles oder nichts‘. Ihre Einstellung ist: Wir haben recht und alle anderen haben unrecht. Wir können nicht einmal die Möglichkeit erkennen, daß wir auch nur teilweise unrecht haben können. Und ebenso können wir nicht einmal die Möglichkeit erkennen, daß andere auch nur teilweise recht haben können. Mit diesem Phänomen haben wir es vor allem im amerikanischen Protestantismus zu tun – man kann es aber auch bei vielen Katholiken feststellen [...]. Der protestantische Fundamentalismus_[1] steht auf dem Standpunkt: Die Bibel sagt es mir so. Der katholische Fundamentalismus geht davon aus: Der Papst sagt es mir so.“ (56f.) „„Roma locuta, causa finita (Rom hat gesprochen, also jede Diskussion beendet)“.“ (57)
- Kienzler fragt, ob „aller Fundamentalismus im Kern religiös“ (15) ist. Bezieht man das auf den Fundamentalismus₁, so lautet die Antwort nein, denn es gibt auch einen areligiösen Dogmatismus. Im Unterschied zu vielen anderen betrachte ich Fundamentalismus also nicht „als ein im Kern stets religiöses Phänomen und Problem“ (Prutsch 2008: 58). Diese begriffliche Engführung halte ich theoriestrategisch für *ungünstig*, da sie es erschwert, die jeweils behandelten Phänomene *in größere historische und systematische Kontexte einzuordnen*. Daher verzichte ich auf Formulierungen wie die folgende: „So ist allen ‚Fundamentalismen‘ gemein, dass sie kampfbereite Formen von Spiritualität verkörpern“ (58). Bereits der Fundamentalismus₁ geht nicht im *religiösen* Fundamentalismus₁ auf: Nur einige Fundamentalisten₁ „versuchen dem ‚Heiligen‘ in einer zunehmend skeptischen Welt wieder zu seinem Recht zu verhelfen“ (58). Ich sage auch nicht: „Alle Fundamentalismen fußen auf der Annahme eines geschlossenen Weltbildes, das eine umfassende kognitive Erklärung des Weltganzen liefern soll“ (59), da z.B. eine in dogmatischer Einstellung vertretene wissenschaftliche Theorie keine „umfassende kognitive Erklärung des Weltganzen“ darstellt. Nur von *bestimmten Varianten des religiösen Fundamentalismus₁* gilt, dass sie „auf ein dualistisch-manichäisches Weltbild hinaus[laufen], das die Mächte des Lichts im Kampf gegen jene der Finsternis erkennt“ (59).
- Zur dogmatischen Einstellung gehört zumindest in den meisten Fällen die Überzeugung, dass die jeweiligen „religiöse[n], ethische[n] oder gesellschaftliche[n] Werte [...] unveränderbar“ (Hashemi 2002: 45) sind – die einzig wahre wird in der Regel als die für alle Zeiten gültige Lehre angesehen.
- Die dogmatische Einstellung kann, was bei Hashemi unberücksichtigt bleibt, nicht nur in unreflektierter, sondern auch in reflektierter Form vertreten werden. Die Erstere setzt einfach voraus, dass z.B. die eigene Weltanschauung definitiv wahr ist und lässt keine „Hinterfragung von außen“ zu, d.h., sie richtet Tabus auf, die „durch nichts und

niemanden in Frage gestellt werden“ (45) dürfen; der unreflektierte Dogmatiker verlässt sich „auf vorgegebene eindeutige Antworten“ (46). Der reflektierte Dogmatiker hingegen versucht, den jeweiligen absoluten Wahrheitsanspruch zu *begründen*. Dann begnügt man sich nicht mit „einer starren Abwehrhaltung gegenüber allen Ansichten, die nicht mit [den eigenen] übereinstimmen“ (45), sondern ist bestrebt, diese in einer kritischen Auseinandersetzung zu widerlegen.

- Die Unterscheidung zwischen dem unreflektierten und dem reflektierten Dogmatismus bringe ich auch gegenüber Baurmann zur Geltung: Alle „Fundamentalisten_[1] nehmen für sich absolute Wahrheit [...] in Anspruch“, aber nur die unreflektierten Dogmatiker meinen, „dass es bei ihren Überzeugungen keinen Raum für Zweifel und Skepsis gibt“ (Baurmann 2008: 302). Die reflektierten Dogmatiker versuchen demgegenüber, Zweifel und Skepsis mit Argumenten auszuräumen. Nur für den unreflektierten Dogmatismus gilt daher: „Kritik und Diskussion sind überflüssig und ein Zeichen fehlender Einsicht oder persönlicher Schwäche.“ (302)
- Hashemi scheint es als evident zu betrachten, dass „es in dieser unvollkommenen Welt auch keine absoluten Wahrheiten geben kann, welche auf alles eine Antwort geben und für jeden Gültigkeit besitzen“ (Hashemi 2002: 46). Dadurch wird a priori die Möglichkeit ausgeschaltet, dass ein absoluter Wahrheitsanspruch *berechtigt* sein könnte. Auf diese Weise wird eine sachbezogene kritische Auseinandersetzung mit dem Dogmatismus, wie ich sie in Teil II führe, abgewürgt.
- Mit der den Dogmatismus kennzeichnenden Überzeugung, im Besitz der definitiven Wahrheit zu sein, ist implizit oder explizit ein bestimmtes Ideal verbunden: Wenn es eine absolute Wahrheit gibt, dann sollte diese auch allgemein anerkannt sein – optimal wäre es, wenn die definitiv unwahren Lehren letztlich von der Bildfläche verschwinden würden. Dieses Ideal der umfassenden Etablierung der definitiv wahren Sichtweise führt aber nicht zwangsläufig zu dem Bestreben, seine „Wahrheiten auf Kosten anderer Weltbilder mit allen Mitteln durchzusetzen“ (45). Der Anspruch auf absolute Wahrheit wird in einigen Fällen mit der Toleranz gegenüber Andersdenkenden verbunden, zumindest mit einem gewissen Maß an Toleranz; die Frage, ob es sich dabei um eine in sich widersprüchliche Haltung handelt, behandle ich erst später.
- „Unverrückbare Wahrheiten, die scheinbar unumstößlich und ewig gültig sind, bieten den Anhängern [...] große Verhaltenssicherheit und Geborgenheit“ (46) – das trifft zu, aber daraus folgt nicht direkt, dass der Anspruch, eine unverrückbare Wahrheit zu besitzen, unberechtigt ist. Eine Weltanschauung, die „klare Konturen“ aufweist „und einfache Orientierungsmuster anbiete[t], die für jedermann verständlich sind“ (46), muss nicht falsch sein. Ob absolute Wahrheitsansprüche (für eine Weltanschauung, ein soziopolitisches Programm, eine Theorie) als berechtigt gelten können, ist jeweils im kritischen Diskurs zu klären.
- Zum Dogmatismus gehört ein „[k]lares Feindbild“ (46): Der grundsätzliche Gegner bzw. Feind ist derjenige, welcher die postulierte unverrückbare Wahrheit ignoriert, leugnet, bestreitet oder verfälscht. In *funktionaler* Hinsicht kann gesagt werden: „Solche Feindbilder fördern auf der einen Seite den Zusammenhalt innerhalb der eigenen Gruppe. Andererseits ermöglichen sie durch eine klare Abgrenzung nach außen die Integration von weiteren Personen in das eigene System.“ (47) Ob solche Feindbilder berechtigt sind oder nicht, muss ebenfalls im kritischen Diskurs geklärt werden.
- Zum Dogmatismus gehört in vielen Fällen auch „die Funktion des Führers“ (47). In monotheistischen religiösen Weltanschauungen kommt Gott der Status des obersten Führers zu. In vielen Konstellationen tritt jedoch ein menschlicher Führer als Mittler auf: Gott teilt dem von ihm auserwählten Individuum mit, wie die Menschen zu denken und was sie zu tun haben – und dieser informiert dann die anderen darüber und sorgt dafür, dass die Vorgaben auch eingehalten werden. Gott selbst und/oder der menschliche Führer sind die ‚wahren‘ Autoritären, denen man sich unterzuordnen hat. Im kritischen Diskurs ist zu klären, ob diese Form der Autoritätsgläubigkeit berechtigt ist; es darf nicht a priori unterstellt werden, dass diejenigen, welche „sich dem Willen eines Führers oder einer Führungsmacht bedingungslos unter[]ordnen“, unfähig sind, das zu tun, worauf es eigentlich ankommt, nämlich „ihr Leben in die eigene Hand zu nehmen und eigenverantwortlich Entscheidungen zu treffen“ (47). Sollte sich der Anspruch auf eine absolute Wahrheit religiöser Art nämlich verteidigen lassen, so würde das Sein-Leben-in-die-eigene-Hand-Nehmen einen Abfall von den göttlichen Geboten darstellen; eine solche Abkehr von Gott wäre dann gerade zu vermeiden.
- Dass eine bestimmte religiöse Weltanschauung in dogmatischer Einstellung vertreten wird, hat öfter zur Folge, dass ihre Wortführer z.B. „die Vorstellungen von Hexensabbat, Hexenflug und dergleichen in [...] autoritärer

Weise als ‚wissenschaftlich erwiesen‘ (36) ausgehen. Im kritischen Diskurs kann versucht werden, die dabei angewandten Verfahren als unwissenschaftlich, d.h. hier: nicht den Prinzipien empirisch-rationalen Denkens entsprechend zu kritisieren.

- Mit dem Dogmatismus ist zumindest in einigen Fällen das Prinzip verbunden, dass einzelne Wahrheiten im jeweiligen „Weltbild so miteinander verkettet [sind], dass die Infragestellung auch nur eines Punkts das ganze System zu Fall bringt“ (44).
- Eine in dogmatischer Einstellung vertretene religiöse Weltanschauung kann, aber muss nicht in Form einer Kirche institutionalisiert sein; religiöser Dogmatismus tritt auch jenseits der Kirchen auf. Der religiöse Glaube ohne Kirchenzugehörigkeit ist nur in einigen, aber nicht in allen Fällen mit einer Abkehr von der dogmatischen Einstellung verbunden: Diejenigen, welche „sich aus verschiedenen Philosophien und Religionen Teile herauspicken“ (Schneeberger 2010: 45) und diese zu einer individuellen oder zur für eine kleine Gruppe verbindlichen religiösen Weltanschauung zusammenfügen, erheben für diese vielfach implizit oder explizit einen absoluten Wahrheitsanspruch. Sie lehnen dann die von den Kirchen vermittelten „Verhaltenscodices und Wahrheiten“ (45f.) deshalb ab, weil sie sie nicht für die definitiv gültigen halten. Die Botschaft kann z.B. die folgende sein: „Gott will nicht, dass alle Gläubigen demselben Verhaltenscodex folgen; er will, dass jedes Individuum seinen eigenen Weg findet“. Hier gilt: „Keine Heilige Schrift mit Absolutheitscharakter, keine Gemeinschaft mit sozialer Kontrolle, keine Tempel und Kirchen.“ (46) „[D]er selbstgenügsame Einsiedler, der am Ufer des Ganges an seiner Erleuchtung arbeitet“ (32), vertritt seine religiösen Überzeugungen in der Regel in dogmatischer Einstellung.
- Vom individualisierten religiösen Dogmatismus ist die Auffassung abzugrenzen, die Wahl einer Weltanschauung sei eine Frage des subjektiven Geschmacks und in diesem Sinn Privatsache. Diese Position diskutiere ich erst in Kapitel 6.6. Es sind somit mehrere Formen der „Privatreigion“ (46) zu unterscheiden.
- „Alle kulturellen, wissenschaftlichen, politischen, wirtschaftlichen und sogar künstlerischen Systeme, die den Anspruch erheben, ausschließliche Träger der Wahrheit und einzige Lösung bestehender Probleme zu sein, sind als fundamentalistisch_[1] anzusehen.“ (Boff 2007: 32) Diese allgemeine Bestimmung stimmt mit meinem Begriff des Dogmatismus überein. Boffs Beispiele bedürfen jedoch der Differenzierung. So spricht er vom „Fundamentalismus_[1] der politisch-neoliberalen Ideologie_[3] [...]“. Das ist der Fundamentalismus_[1] des kapitalistischen Produktionssystems [...]. Dieser Fundamentalismus_[1] wird als Allheilmittel für alle Länder und für alle Nöte der Menschheit dargestellt.“ (32) Nach meiner Auffassung ist der Neoliberalismus zunächst einmal als soziopolitisches Programm (mit bestimmten weltanschaulichen Implikationen) zu betrachten, das wie alle Programme dieser Art sowohl in dogmatischer als auch in undogmatischer Form vertreten werden kann. Boffs Kritik ist daher als Kritik am *in dogmatischer Einstellung vertretenen* Neoliberalismus aufzufassen.
- „Eine andere Art des Fundamentalismus_[1] stellt sich im neuzeitlichen Wissenschaftsparadigma dar, welches auf Gewaltanwendung gegen die Natur beruht. [...] Baccos Methode basiert auf Zerlegung und Abkapselung von Teilen der vielfältigen, jedoch einen Wirklichkeit und wird als einzig legitimer Zugang zu ihr durchgesetzt. Andere Formen der Erkenntnis, die jenseits oder diesseits der instrumental-analytischen Vernunft liegen, werden disqualifiziert.“ (33f.) Hier halte ich mehrere Differenzierungen für erforderlich:
 1. Wissenschaftliche Theorien im Allgemeinen und erfahrungswissenschaftliche Theorien im Besonderen können sowohl in dogmatischer als auch in undogmatischer Form vertreten werden, und in den modernen Erfahrungswissenschaften hat die undogmatische Einstellung das Übergewicht gewonnen. Das bleibt bei Boff unberücksichtigt.
 2. In den Erfahrungswissenschaften geht es nach meinem Verständnis darum, Wirklichkeitszusammenhänge aller Art erstens sorgfältig zu beschreiben und zweitens überzeugend zu erklären; in vielen, aber nicht in allen Disziplinen wird primär die Erkenntnis von Gesetzmäßigkeiten, die dann zu Erklärungszwecken verwendet werden, angestrebt. Boffs Rede von einer Methode, die „auf Zerlegung und Abkapselung von Teilen der vielfältigen, jedoch einen Wirklichkeit“ basiert, trifft daher nicht den Kern der allgemeinen erfahrungswissenschaftlichen Vorgehensweise.
 3. Die Erfahrungswissenschaften können als Bestrebungen eingeordnet werden, die an die *vorwissenschaftliche* Erfahrungserkenntnis anknüpfen, um diese – und insbesondere die vorwissenschaftlichen *Erklärungen von*

Wirklichkeitszusammenhängen – zu vertiefen und zu erweitern. Die erfahrungswissenschaftliche Vernunft fällt daher nicht einfach mit einer „instrumental-analytischen Vernunft“ zusammen.

4. Die Frage, ob der empirisch-rationale den „einzig legitime[n] Zugang“ zur Wirklichkeit darstellt, ist verbunden mit der Frage, ob es einen oder mehrere andere Zugänge zur Wirklichkeit gibt, die ebenfalls „Formen der Erkenntnis“ darstellen. Bei dieser Diskussion spielt auch eine wichtige Rolle, ob eine *übernatürliche* Wirklichkeitsdimension angenommen wird oder nicht. Bei Boff bleibt unberücksichtigt, dass die Grundeinstellung des Erfahrungswissenschaftlers *in der weltanschaulichen Dimension* sowohl mit einer religiösen als auch mit einer areligiösen Überzeugung *verbunden* werden kann. Erfahrungswissenschaftler, die ihre Theorien in dogmatischer Einstellung vertreten, neigen in vielen Fällen auch dazu, die Möglichkeit anderer Formen der Erkenntnis *von vornherein* auszuschließen; das gilt aber nicht für alle.

5. Boff schreibt den in der Neuzeit entwickelten Naturwissenschaften generell „Gewaltanwendung gegen die Natur“ zu, die primär auf technische Beherrschung – und nicht auf Erkenntnisse in Form von überzeugenden Erklärungen – abzielt. Daher macht er *die* Wissenschaft für die „Selbsterstörung des Lebens“ (34) verantwortlich. Ich stelle dem die folgende Sichtweise gegenüber: Welche Konsequenzen die erfahrungswissenschaftliche Tätigkeit hat, hängt primär davon ab, unter welchen weltanschaulichen und soziopolitischen Vorzeichen Wissenschaft betrieben wird und ob dabei die dogmatische oder die undogmatische Einstellung dominiert.

2.4.2 Alternativen zum Dogmatismus

Ehe ich den zweiten deskriptiven Fundamentalismusbegriff einführe, weise ich ohne Vollständigkeitsanspruch auf zwei Alternativen zum Fundamentalismus₁ = Dogmatismus hin. Dabei beschränke ich mich auf den Bereich des religiösen Glaubens, weil dieser im Zentrum der Fundamentalismusdebatte steht. Als Beispiele wähle ich die Überzeugungen „Ich glaube, dass Gott existiert“ und „Ich glaube, dass es ein jenseitiges Paradies gibt, in dem diejenigen belohnt werden, welche Gottes Gebote befolgt haben“.

Im religiösen Dogmatismus werden derartige Überzeugungen als absolute Wahrheit angesehen – als *unumstößlich gültig*. Dass Gott existiert und dass es ein Paradies mit der dargelegten Beschaffenheit gibt, stellt dieser Sichtweise zufolge keine *subjektive Überzeugung* dar, sondern ein *Wissen*, und zwar ein *definitives, endgültiges Wissen* – ein *höheres Wissen* über die übernatürliche Dimension.

Diese Bestimmung ermöglicht es nun, eine erste Alternative zum religiösen Dogmatismus anzugeben, die zudem den Vorteil hat, dass sie relativ weit verbreitet ist. Viele Menschen, die innerhalb des religiösen Weltanschauungsspektrums zu verorten sind, denken so: „Ich bin davon überzeugt, dass Gott existiert, weiß es aber nicht“, „Ich bin davon überzeugt, dass es ein Weiterleben nach dem physischen Tod gibt, habe aber kein Wissen darüber“. Religiös Gläubige dieser Art verbinden ihre Überzeugungen also nicht mit einem Anspruch auf Wissen und speziell auf absolutes Wissen.

In Kapitel 2.3 habe ich die undogmatische Haltung durch die Annahme definiert, dass absolute bzw. definitive Gewissheit grundsätzlich unerreichbar ist, sodass Ansprüche auf absolute Geltung als unberechtigt gelten müssen. Da die beschriebene Form des religiösen Glaubens zumeist nicht mit solchen prinzipiellen Erwägungen verbunden ist, sollte sie nicht im Vollsinn als undogmatisch bezeichnet werden. Ich ordne sie als *elementare Form des religiösen Nichtfundamentalismus*₁ ein. Diese begnügt sich damit, ohne Anspruch auf (höheres) Wissen eine bestimmte subjektive Meinung über die übernatürliche Dimension zu haben: „Ich meine, dass Gott existiert, aber ob das zutrifft, kann ich nicht beurteilen“. Einige nehmen an, dass die religiösen Fachleute über das entsprechende (höhere) Wissen verfügen; andere hingegen sind überzeugt, dass auch diese nur mit Wasser kochen.

Die subjektive Meinung über die Beschaffenheit der übernatürlichen Dimension ist zumeist mit bestimmten Wünschen und Hoffnungen verbunden: „*Ich wünsche und hoffe*, dass Gott existiert und dass der physische Tod nicht das Ende meines Lebens ist“. Die religiöse Überzeugung ist,

wenn sie sich implizit oder explizit mit dem Status der subjektiven Meinung begnügt, eine durch bestimmte Wünsche und Hoffnungen geprägte Meinung; das gilt aber auch für den religiösen Dogmatismus.

Der religiöse Dogmatismus ist – wie jeder Fundamentalismus₁ – im Kern intolerant. „Wir haben recht und alle anderen haben unrecht“: Im Kontext dieser Überzeugung tendiert die Bereitschaft, Andersdenkende zu respektieren und zu tolerieren, häufig gegen null. Daraus erwachsen schwerwiegende Probleme, die noch genauerer Beleuchtung bedürfen. Begnügt man sich hingegen damit, ohne Wissensanspruch seine mit bestimmten Wünschen und Hoffnungen zusammenhängende subjektive Meinung zu artikulieren, so entstehen diese Probleme nicht. Wer sich mit einem *einfachen religiösen Glauben* zufrieden gibt, kann respektieren und tolerieren, dass andere einen *anderen* einfachen Glauben, der auch areligiöser Art sein kann, haben. Daher ist im kritischen Diskurs zu klären, ob diese Sichtweise zu einer *vertretbaren theoretischen Position* ausgeformt werden kann.

Die zweite Form des *religiösen Nichtfundamentalismus*, ist komplexer als „Ich glaube das und das, weiß aber nicht, ob es zutrifft“; sie stellt bereits eine theoretische Position dar. Ich bezeichne sie als *radikalen Religions-Pluralismus*. Dieser konstatiert zunächst einmal, dass es eine *ganze Reihe von Religionen* gegeben hat und gibt. Die zentrale Aussage ist, dass alle (oder zumindest fast alle) Religionen *eine Berechtigung besitzen*. Dem radikalen Religions-Pluralismus zufolge gibt es nicht *die eine definitiv wahre Religion*, wohl aber mehrere Religionen, die legitim sind. Einige verweisen dabei darauf, dass es sich bei einer Religion um die für eine bestimmte Kultur spezifische Lösung von Lebensproblemen handelt. Demnach ist keine Religion *absolut und somit für alle Menschen* gültig, aber die Religion a ist *für die A*, die Religion b *für die B* gültig usw. Diese Position löst den religiösen Dogmatismus auf: Der Anspruch auf *absolute* Gültigkeit (der sich an alle Menschen richtet) wird ersetzt durch den Anspruch auf *relative* Gültigkeit (für die A, die B usw.). Im kritischen Diskurs wird auch zu klären sein, ob der radikale Religions-Pluralismus haltbar ist.

Festzuhalten ist, dass es mindestens zwei Alternativen zum religiösen Fundamentalismus₁ = Dogmatismus gibt: den einfachen religiösen Glauben, der hinsichtlich der übernatürlichen Dimension auf Wissensansprüche verzichtet, und den radikalen Religions-Pluralismus, der mit mehreren Religionen rechnet, die alle eine relative Berechtigung (die häufig als auf bestimmte Lebensumstände bezogene Berechtigung gedacht wird) besitzen; die Annahme, eine bestimmte Religion sei die definitiv wahre, wird hier preisgegeben.

2.4.3 Fundamentalismus₂ = Gewaltbereiter Dogmatismus

Häufig werden diejenigen Formen einer Weltanschauung als Fundamentalismus bezeichnet, die ein hohes Maß an Gewaltbereitschaft zeigen; vgl. Kapitel 1.3. Wird z.B. vom *islamischen* Fundamentalismus gesprochen, so sind meistens diese Varianten gemeint. Ihre Anhänger behaupten z.B., dass es legitim sei, Andersdenkende zu töten und, um bestimmte Ziele zu erreichen, Anschläge durchzuführen, bei denen viele Menschen ums Leben kommen. Diese gewaltbereiten Varianten des Islams werden *immer auch auf dogmatische Weise vertreten* – wie auch die meisten anderen Varianten dieser Religion und vieler anderer Religionen. Das führt zum zweiten deskriptiven Fundamentalismusbegriff:

Fundamentalismus₂ = Eine bestimmte Weltanschauung, sei sie nun religiöser oder areligiöser Art, wird von ihren Anhängern erstens in dogmatischer Einstellung als definitiv wahr bzw. unumstößlich gültig betrachtet, und zweitens wird es als gerechtfertigt angesehen, gegenüber denen, die eine andere Weltanschauung oder eine andere Variante derselben Weltanschauung vertreten, Gewalt anzuwenden, um sie auf den rechten Weg zu bringen oder zu töten. Als fundamentalistisch₂ können ferner diejenigen Varianten von soziopolitischen Programmen und

Theorien aller Art bezeichnet werden, welche ebenfalls diese beiden Komponenten aufweisen.⁸ Der Fundamentalismus₂ ist daher mit dem *gewaltbereiten Dogmatismus* gleichzusetzen.

- Meine Definition ist mit der Schirmachers verwandt: „Fundamentalismus₂ ist ein militanter Wahrheitsanspruch, der aus nicht hinterfragbaren höheren Offenbarungen, Personen, Werten und Ideologien_{2/3} einen Herrschaftsanspruch ableitet, der sich gegen Religionsfreiheit und Friedensgebot richtet und nichtstaatliche oder nichtdemokratisch-staatliche Gewalt zur Durchsetzung seiner Ziele rechtfertigt, fordert oder anwendet.“ (Schirmacher 2010:15). Von Fundamentalisten₂ geht die Gefahr aus, „dass sie auf undemokratische Weise politische Gewalt über Andersdenkende gewinnen wollen“ (15).

Der Fundamentalismus₂ ist immer auch ein Fundamentalismus₁, aber nicht alle Fundamentalisten₁ sind auch Fundamentalisten₂. Es sind somit zwei Hauptformen des Fundamentalismus₁ zu unterscheiden: der *einfache Dogmatismus ohne Gewaltkomponente* und der *gewaltbereite Dogmatismus* (Fundamentalismus₂). Der Dogmatismus kommt also dem Fundamentalismus₂ nicht exklusiv zu, sondern tritt auch in anderen Konstellationen auf. Etliche Varianten von Weltanschauungen, soziopolitischen Programmen und Theorien sind dem einfachen Dogmatismus zuzuordnen – von ihnen geht keine direkte Gefahr für die Andersdenkenden und -wollenden aus.

Wer seine eigene Weltanschauung als die absolut bzw. definitiv wahre ansieht, ordnet die damit konkurrierenden Weltanschauungen, sofern sie davon abweichende Lehren enthalten, als *definitiv falsch* ein und lehnt sie ab. Diese Ablehnung kann jedoch zwei Formen annehmen: Die erste Form lässt den Andersdenkenden leben, während die zweite ihm das Lebensrecht abspricht und seine Tötung für legitim hält. Zur zweiten Form passt ein von Hashemi gebrachtes Zitat: „Ich hab Recht, du hast Unrecht, fahr zur Hölle.“ (Bernard Lewis)“. (Hashemi 2002: 32) Das kennzeichnet den Fundamentalismus₂. Der *einfache Dogmatismus* argumentiert hingegen beispielsweise so: „Ich bin zwar im Besitz der definitiv wahren Weltanschauung, aber im Rahmen einer Gesellschaft, in welcher die Weltanschauungsfreiheit gesetzlich verankert ist, respektiere und toleriere ich den Andersdenkenden – von dem ich meine, dass er sich in der definitiven Unwahrheit befindet – zumindest bis zu einem gewissen Grad“. Der Übergang vom *einfachen Dogmatismus* zum Fundamentalismus₂ erfolgt dadurch, dass die im Fundamentalismus₁ bereits enthaltene Komponente „Du hast definitiv Unrecht“ *auf spezifische Weise interpretiert* wird, nämlich so, dass derjenige, welcher z.B. in weltanschaulicher Hinsicht im Unrecht ist, dadurch *sein Lebensrecht verwirkt hat und vernichtet werden darf*. Fundamentalisten₂ rechtfertigen „das gewaltsame Ausschalten jener [...], die nach ihrer Auffassung des Lebens nicht würdig sind bzw. der Realisierung ihrer Ideale im Wege stehen“ (32f.). Andersdenkende und -wollende dürfen demnach gewaltsam ausgeschaltet werden. Aufgrund dessen kann der Fundamentalismus₂ als *Extremform* des Dogmatismus (Fundamentalismus₁) eingeordnet werden.

Wie kann man den gewaltbereiten Fundamentalismus₂ von den anderen Formen des Fundamentalismus₁ unterscheiden? Ein wichtiges Kriterium ist bereits angesprochen worden: Wird die *Weltanschauungsfreiheit* – verstanden als Freiheit, auch andere Weltanschauungen als die jeweils eigene, seien sie nun religiöser oder areligiöser Art, zu akzeptieren und ihnen gemäß zu leben – anerkannt oder nicht? Konservative Vertreter z.B. des Christentums sind in der Regel dem einfachen Dogmatismus zuzuordnen; hier wird die Weltanschauungsfreiheit – und damit ein *weltanschauliches Toleranzprinzip* – akzeptiert (wobei allerdings manchmal nur die *Religionsfreiheit* ins Blickfeld gerät); Fundamentalisten₂ lehnen demgegenüber das weltanschauliche Toleranzprinzip, das auch als Prinzip des weltanschaulichen Pluralismus gefasst werden kann, ab. Der *einfache Dogmatismus* hält sich im Unterschied zum Fundamentalismus₂ nicht für berechtigt, den Andersdenkenden zu töten. „Toleranz gegenüber unterschiedlichen Meinungen wird von Fundamentalisten₂ pauschal abgelehnt“ (32). Die Gewaltbereitschaft des Fundamentalismus₂

⁸ Ob die Gewaltkomponente auch bei Theorien auftritt, die einen wissenschaftlichen Erkenntnisanspruch erheben, ist gesondert zu untersuchen.

hängt mit der aus noch näher zu bestimmenden Prämissen gefolgerten Ablehnung der Toleranz und des Pluralismus zusammen.

Ich schlage vor, beim Fundamentalismus₂ zwei Hauptformen zu unterscheiden: die *weltanschauliche* und die *soziopolitische*. Es kann einen gewaltbereiten Dogmatismus geben, der sich nur in der weltanschaulichen Dimension bewegt (und es hier für berechtigt hält, den in weltanschaulicher Hinsicht Andersdenkenden gewaltsam auszuschalten); es kann aber auch einen gewaltbereiten Dogmatismus geben, der sich zusätzlich auch in der soziopolitischen Dimension bewegt (also die jeweilige Gesellschaft gemäß einem bestimmten, in dogmatischer Einstellung vertretenen soziopolitischen Programm *gestalten* will und es in diesem Kontext für legitim hält, die in soziopolitischer Hinsicht Andersdenkenden und -wollenden gewaltsam zu eliminieren). Während der *einfache* Dogmatismus sich, sofern er sich politisch engagiert, damit begnügen kann, seine Position im Rahmen eines bestehenden Mehrparteiensystems zu vertreten, um dieses gemäß seinen Überzeugungen zu verbessern, will der soziopolitische Fundamentalist₂ dieses System überwinden, um die *definitiv richtige* Ordnung zu etablieren. Für beide Varianten gilt, dass die Fundamentalismen₂ sich „zu radikalen Lösungen“ (33) bekennen. Kurzum, zum vom Fundamentalismus₂ auf spezifische Weise erhobenen Anspruch, im Besitz der letztgültigen weltanschaulichen Wahrheit zu sein, *kann* der soziopolitische Gestaltungswillen hinzukommen.

- Daher verwende ich keine generellen Formulierungen der folgenden Art: „Fundamentalistische₂ Bewegungen zeichnen sich durch ein ganz charakteristisches Verhältnis von Religion und Politik aus, indem religiöse Wahrheit Geltungsanspruch für das politische Handeln erhebt.“ (Prutsch 2008: 59) Nicht alle Fundamentalisten₂ sind auch „politische₂ Aktivisten“ (59). Ferner sind nicht alle fundamentalistischen_{1/2} Bewegungen „durch den Rückgriff auf vor allem vorneuzeitliche Traditionen geprägt, die den neuzeitlich-aufklärerischen Einschmelzungs- und Emanzipationsprozessen entzogen sein sollen“ (59). Und nicht alle Fundamentalismen_{1/2} stellen „Geschichte in einen heilsgeschichtlichen Zusammenhang, wobei Vergangenheit wie Zukunft in besonderer Weise religiös definiert werden. Die Vergangenheit wird als Zeit des wahren Heils erkannt, in welcher der Wille Gottes rein und unverfälscht gelebt wurde“ (60).

Im Rahmen der wertneutralen Rekonstruktion ist die wertende Opposition *guter religiöser Glaube/schlechte politische Instrumentalisierung des Glaubens* zu vermeiden und durch deskriptive Begriffe zu ersetzen. Auch für konservative Vertreter eines bestimmten religiösen Dogmatismus (Fundamentalismus₁) ist die Religion meistens keineswegs nur eine persönliche Überzeugung, sie streben häufig auch an, die gesellschaftlichen Verhältnisse im Einklang mit ihren religiösen Überzeugungen zu gestalten; man denke aktuell etwa an die gesetzliche Regelung der Sterbehilfe oder des Umgangs mit ungeborenem menschlichem Leben. Daher schlage ich bezogen auf den Begriff „Politisierung des [...] Glaubens“ (Hashemi 2002: 36) vor, zwischen der *Anwendung religiöser Wertüberzeugungen in der politischen Dimension* (die im Einzugsbereich von religiösen Weltanschauungen häufig stattfindet) und dem *speziellen Ziel, ein aus einer Religion abgeleitetes soziopolitisches Programm wie das des Gottesstaates zu verwirklichen*, zu unterscheiden. Zur im Prinzip unvermeidlichen Anwendung religiös begründeter Wertüberzeugungen in der politischen Dimension gehören z.B. „kirchliche₂ Machtbestrebungen“ (36) und der Versuch, politische Prozesse zu beeinflussen. Die politische Anwendung einer Weltanschauung ist somit ein normaler Vorgang, der nicht grundsätzlich zu kritisieren ist; zu kritisieren sind nur besondere *Varianten* der Politisierung – doch das gehört in einen anderen Diskurs.

In diesem Kontext ist auch kurz auf die Rede von der Trennung von Staat und Kirche einzugehen: Die Forderung und Bejahung dieser Trennung schließt die Auffassung ein, dass die von der jeweiligen Mehrheit der Gesellschaftsmitglieder akzeptierte und zumeist kirchlich organisierte Religion nicht zur für alle Gesellschaftsmitglieder verbindlichen Grundlage des Staates gemacht werden darf.

Zwei Hauptformen der Alternative zum Fundamentalismus₂, also des Nicht-fundamentalismus₂, lassen sich unterscheiden: Entweder wird ein einfacher Dogmatismus ohne Gewaltkomponente vertreten oder aber eine undogmatische Position.

Ist der Fundamentalismus₂ etwas *spezifisch Modernes im zeitlichen Sinn*? Unstrittig ist, dass *einige Formen* des Fundamentalismus₂ erst in der neueren Zeit auftreten (wie immer man diese auch bezeichnen mag: als Moderne, als Postmoderne usw.).⁹ Der gewaltbereite Dogmatismus kommt aber bereits in früheren Zeiten vor; Beispiele folgen gleich. Ich unterscheide daher zwischen dem *vormodernen* und dem *modernen* Fundamentalismus₂. Thesen wie „Fundamentalistische₂ Bewegungen sind nicht einfach anti-modern, sondern selbst Kinder der Moderne, es handelt sich um einen modernen Antimodernismus“ (vgl. Prutsch 2008: 64f.), gelten daher, falls sie der kritischen Prüfung standhalten, nur für den modernen, nicht für den vormodernen Fundamentalismus₂ – und eventuell auch nur für den modernen *religiösen* Fundamentalismus₂. Nur ein *moderner* Fundamentalismus₂ kann „Ergebnis der Modernisierung und zugleich Antithese zum Modernismus“ (72) sein.

- Hashemis Fundamentalismusbegriff ist in sich widersprüchlich. Einerseits heißt es: „Ein wesentliches gemeinsames Merkmal aller Fundamentalismen₂ ist [...] die mehr oder weniger pauschale Ablehnung der modernen Gesellschaft in ihren verschiedenen Ausprägungen.“ (Hashemi 2002: 32) Demnach entsteht der Fundamentalismus₂ erst in der modernen Gesellschaft. Andererseits schreibt er: „Bereits in der Vergangenheit haben die Fundamentalisten₂ aller Richtungen Gewalt gegen Andersdenkende ausgeübt.“ (33) Die Kombination Dogmatismus plus Gewalt gegen Andersdenkende tritt historisch in mehreren Konstellationen auf; daher ist zwischen vormodernen und modernen Formen des Fundamentalismus₂ zu unterscheiden.¹⁰ Richtig ist, dass viele Formen des modernen Fundamentalismus₂ „sich als Opposition gegen die ‚Auswüchse der Modernität‘“ (32) verstehen; davon kann bei den vormodernen Formen jedoch keine Rede sein.

Dem zweiten deskriptiven Fundamentalismusbegriff ist dasselbe Arbeitsfeld zuzuordnen wie dem ersten:

Arbeitsfeld 1: Kognitive Analyse von Weltanschauungen, soziopolitischen Programmen sowie Theorien aller Art der Vergangenheit und der Gegenwart; die wertneutrale Rekonstruktion fragt immer auch danach, ob die jeweilige Position in dogmatischer oder in undogmatischer Einstellung vertreten wird und wie die jeweilige Haltung sich auswirkt. Wird ein Fundamentalismus₂ behandelt, so ist zusätzlich zu klären, wie die Anwendung von Gewalt dieser oder jener Art innerhalb des jeweiligen Denksystems implizit oder explizit gerechtfertigt wird.

- In seinen Ausführungen zur Geschichte des Fundamentalismus₂ behandelt Hashemi auch die „[c]hristliche Inquisition in Europa“: „Die mächtiger werdende katholische Kirche tritt mit zunehmender Brutalität dem Aberglauben und der Zauberei sowie der Wahrsagerei als ‚heidnischem Unwesen‘ entgegen. Bald werden auch die ersten Inquisitionsprozesse geführt, zunächst noch von kirchlichen Institutionen.“ (35) Später führen dann „auch die weltlichen Gerichte aus eigenem Antrieb Hexenprozesse durch“ (35). Die der Hexenverfolgung zugrunde liegende Denkweise kann als fundamentalistische₂ Variante des religiösen Dogmatismus christlicher Art eingeordnet werden.

Ich führe das – über Hashemis Aussagen hinausgehend – etwas weiter aus; vgl. dazu Tepe/Semlow 2011. Hexen (vor allem weiblicher, aber auch männlicher Art) werden im Rahmen eines bestimmten religiösen Dogmatismus als Wesen betrachtet, welche durch ein Bündnis mit dem Teufel übernatürliche Fähigkeiten erhalten haben, mit denen sie anderen Menschen auf vielfältige Weise schaden können; sie können nach dieser Auffassung z.B. Krankheiten und Fehlgeburten verursachen. Sie gelten somit als grundsätzliche Gegner in religiöser Hinsicht. Gegenüber diesem Gegner, hinter dem der Teufel – die böartige übernatürliche Macht – steckt, ist, so denkt man, die Anwendung von Gewalt bis hin zur Tötung legitim: „Null Toleranz gegenüber den Hexen und dem sich hinter ihnen verbergenden Teufel“. Hier zeigt sich ein Grundmuster dieser Denkweise: Der Übergang vom einfachen Dogmatismus zum gewaltbereiten Dogmatismus (Fundamentalismus₂) wird zumindest in vielen Fällen dann

⁹ Auf *Theorien* der Moderne geht meine Abhandlung – anders als Markus J. Prutsch 2008 – nicht näher ein.

¹⁰ Später tut dies in gewisser Weise auch Hashemi, wenn er schreibt: „Faktisch gibt es Fundamentalisten₂ aber auch schon, bevor dieser Begriff [zu Anfang des 20. Jahrhunderts] entsteht.“ (35) „Auch die islamische Geschichte kennt fundamentalistische₂ Bewegungen, schon lange bevor der Begriff Fundamentalismus überhaupt entsteht.“ (38)

vollzogen, wenn man glaubt, es mit einem *extrem gefährlichen grundsätzlichen Gegner* zu tun zu haben, *der von einer mächtigen übernatürlichen Instanz gestützt wird*. Unter dieser weltanschaulichen Voraussetzung erscheint die gewaltsame Ausschaltung der gefährlichen Gegner *angemessen*.

- Hashemi bringt ein weiteres Beispiel aus der Geschichte Nordamerikas: „Massachusetts, aber auch andere Kolonien, sind zu Beginn ihrer Geschichte wenig tolerant gegenüber Andersgläubigen. Ihrem Wesen nach handelt es sich um religiöse Staaten, deren Politik in erster Linie von den Predigern bestimmt wird. Ab 1641 sehen die Gesetze zum Beispiel die Todesstrafe für Atheisten vor. Im so entstehenden Gottesstaat von Massachusetts werden liberaler denkende Puritaner, von denen einige die Trennung von Kirche und Staat und die Entschädigung der enteigneten Ureinwohner verlangen, von ihren strenggläubigen Mitbürgern verfolgt.“ (Hashemi 2002: 37) Ist in einem Staat die Todesstrafe für Andersdenkende gesetzlich verankert, so liegt ein Fundamentalismus₂ vor. Davon zu unterscheiden ist ein Staat, in dem z.B. das Vertreten anderer Religionen als der vorherrschenden und auch die Religionslosigkeit zwar offiziell geduldet werden, die Abweichenden aber „von ihren strenggläubigen Mitbürgern verfolgt“ und getötet werden; dann sind nur diese Gruppen als fundamentalistisch₂ einzuordnen. Der einfache Dogmatiker sieht zwar seine Religion als die einzig wahre an, kann aber z.B. „jeden gegen das Gewissen gerichteten Zwang als verwerflich“ (37) betrachten und somit Abweichungen von der absoluten Wahrheit zulassen.
- „Die religiöse Regierung von Massachusetts ist maßgeblich an der Vernichtung der Indianer beteiligt, indem sie für jeden toten Indianer 12 Pfund, ab 1722 sogar 100 Pfund bezahlt. Dies führt dazu, dass selbst indianische Christen von ihren weißen Glaubensbrüdern bedenkenlos für die Erlangung der Kopfgeldprämie getötet werden.“ (38) Tötet jemand einen Indianer primär um des Geldes willen (um die Kopfgeldprämie zu erlangen), so handelt es sich nach meiner Definition nicht um einen Fundamentalisten₂; Entsprechendes gilt z.B. für einen Auftragsmörder, den vorrangig das Geld interessiert, das er für seine Tat bekommt. Anders verhält es sich, wenn jemand den Indianer als Ungläubigen ansieht, der den Tod verdient hat und bei dem die Kopfgeldprämie nur den Entschluss unterstützt, diesen verdienten Tod auch tatsächlich herbeizuführen.
- „1501 erobert die streng religiöse Safawiten-Dynastie die politische Macht im damaligen persischen Reich und erklärt die schiitische Glaubensrichtung zur Staatsreligion. [...] Während der Safawiten-Herrschaft im Iran werden Nicht-Muslime vehement verfolgt. Aber auch Muslime, die nicht der schiitischen Glaubensrichtung angehören, insbesondere die Sunniten, werden bekämpft. Während ihrer über 250-jährigen Herrschaft führen die Safawiten gegen die ‚Ungläubigen‘ mehr als hundert Glaubenskriege, die unzählige Opfer fordern.“ (38f.) Hier ist wieder zwischen dem einfachen und dem gewaltbereiten Dogmatismus zu unterscheiden. Überall dort, wo die Andersdenkenden und -wollenden primär verfolgt und getötet werden, weil sie von der weltanschaulichen oder soziopolitischen ‚Wahrheit‘ abweichen, liegt ein Fundamentalismus₂ vor. In der historischen Forschung ist zu klären, ob z.B. ein bestimmter Krieg in diesem Sinn ein vom Fundamentalismus₂ getragener Glaubenskrieg war. Es ist auch möglich, dass der Kampf gegen die ‚Ungläubigen‘ nur in den Vordergrund geschoben wird: Primär geht es dann z.B. darum, sich die Bodenschätze eines anderen Landes anzueignen oder die eigene Macht auszuweiten; um jedoch die für den Fundamentalismus₂ empfängliche eigene Bevölkerung kriegsbereit zu machen, wird der Krieg als Kampf gegen die ‚Ungläubigen‘, welche den Tod verdient haben, inszeniert. Hashemi schreibt: „Manche Fundamentalisten₂ geben aber auch nur vor, die wahren Fundamente zu verteidigen, um damit persönliche Herrschaftsgelüste und Machtansprüche durchzusetzen.“ (49) Ich ziehe es vor, zwischen echten Fundamentalisten₂ und denen, die, um bestimmte Ziele zu erreichen, nur vorgeben, Fundamentalisten₂ zu sein, zu differenzieren; vgl. Tepe 2012a: Kapitel 4.5.
- „Als Inbegriff eines [...] fundamentalistisch₂-politischen Systems gelten der 1979 unter Ayatollah Khomeini im Iran errichtete islamische Gottesstaat und die bis ins Jahr 2002 andauernde Schreckensherrschaft der Taliban in Afghanistan.“ (Hashemi 2002: 42) Im Iran können Fundamentalisten₂ „[z]um ersten Mal in der neueren Geschichte [...] die politische Herrschaft in einem Land übernehmen. Mit der vollständigen Rückführung der gesellschaftlichen Ordnung auf die Gebote des Korans wollen Fundamentalisten₂ auch in anderen Staaten der islamischen Welt auf die zunehmende Verweltlichung und Verwestlichung ihrer Gesellschaften antworten.“ (54) Ein System dieser Art ordne ich als Umsetzung eines aus einer religiösen Weltanschauung abgeleiteten soziopolitischen Programms ein: Als fundamentalistisch₂ kann in solchen Fällen erstens die Weltanschauung, zweitens das soziopolitische Programm und drittens der reale Staat bezeichnet werden. In diesen Konzepten spielt

„die Wiedereinführung der Scharia“ (54) bekanntlich eine zentrale Rolle. Religiös motivierte politische Bewegungen sind aber nicht zwangsläufig fundamentalistisch₂.

- Wenn „christliche Abtreibungsgegner im Namen der Verteidigung des Lebens das Personal von Abtreibungskliniken bedrohen und Ärzte erschießen“ (50), so liegt eine Form des Fundamentalismus₂ vor. Insgesamt gilt freilich: „Abgesehen von ein paar Morden in amerikanischen Abtreibungskliniken verhalten sich extremistische Christen weniger blutrünstig und beschränken sich in der Regel darauf, ihre Empörung über blasphemische Vorfälle oder [...] ihre Religion beleidigende Ereignisse dadurch Ausdruck zu geben, dass sie rechtliche Schritte gegen die angeblichen Gotteslästerer einleiten.“ (Schneeberger 2010: 19) Auch Prutsch schreibt dem US-amerikanischen religiösen Fundamentalismus₁ ein „relativ geringe[s] Gewaltpotential“ (Prutsch 2008: 105) zu. „Ähnliche Befunde lassen sich ebenfalls für andere fundamentalistische_{1|2} Gruppen treffen, die in mehr oder minder konsolidierten politischen Systemen der westlich geprägten Welt angesiedelt sind. Für sie alle stellte und stellt sich nach wie vor das Problem, umfassende Entfaltungsmöglichkeiten innerhalb gefestigter institutionell-politischer Rahmen zu finden und eine breite Basis für die eigenen Ideen zu mobilisieren.“ (105f.) Hier ist weltanschauungsanalytisch zu klären, auf welche Weise ein bestimmter religiöser Dogmatismus z.B. mit der demokratischen Staatsform und anderen Komponenten der westlichen Moderne vereinbart wird; darüber enthält die von mir ausgewertete Fachliteratur keine ergiebigen Auskünfte.
- Bei der wissenschaftlichen Untersuchung von Anschlägen, z.B. von Selbstmordattentaten, bedarf es immer der Klärung, ob eine Form des Fundamentalismus₂ zugrunde liegt oder ob eine andere Handlungsmotivation anzunehmen ist.
- Die Unterscheidung zwischen dem einfachen und dem gewaltbereiten Dogmatismus ist auch auf das Judentum anwendbar. Zu einer bestimmten Variante jüdischer Religion gehört die Überzeugung, die Juden seien „das auserwählte Volk [...], dem alle anderen Völker untergeordnet sind“ (Hashemi 2002: 55). Der jüdische Fundamentalismus₂ gelangt auf dieser Basis zur „Legitimierung von Gewalt“ (55), um diese Vorrangstellung auch praktisch durchzusetzen. Hält man sich z.B. in diesem Denkkontext für berechtigt, „mehrere islamische Studenten“ (55) einfach zu ermorden, so liegt ein Fundamentalismus₂ vor. Entsprechendes gilt für den Mörder des Premierministers Yitzhak Rabin, sofern dieser glaubt, „dass er Gottes Willen erfülle“ (56). Vor Gericht erklärte er, „es sei für ihn völlig legitim, jene Personen zu ermorden, die den Untergang des jüdischen Volkes planten“ (56). Entsprechend ist der „gewaltbereite_{1|2} Flügel“ (57) des Hinduismus zu behandeln.
- Der Fundamentalismus₂ tritt auch bei den so genannten Sekten auf. Da der Begriff der Sekte zumeist mit einer negativen Wertung aufgeladen ist, ziehe ich es im weltanschauungsanalytischen Kontext vor, wertneutral von (kleineren oder größeren) *Gruppen* zu sprechen, *die auf eine bestimmte Weltanschauung religiöser oder areligiöser Art verpflichtet sind*. „[D]er starke Autoritätsanspruch eines charismatischen Führers, dem absoluter Gehorsam zu leisten ist“ (58), und weitere Elemente erscheinen allerdings bereits in Formen des einfachen Dogmatismus. Nicht alle Gruppierungen, die als Sekten bezeichnet werden, sind fundamentalistisch₂.
- Gesondert zu behandeln ist „die Organisation ‚People’s Temple‘ des Reverend Jim Jones, der über 900 seiner Anhänger, darunter 276 Kinder, 1978 im Dschungel von Guayana in einen Massenselbstmord treibt“ (59). Handelt es sich tatsächlich um einen Massenselbstmord, so ist der Begriff des Fundamentalismus₂ auf diesen Fall nicht anwendbar. Dieser schließt ja ein, dass derjenige, welcher in weltanschaulicher Hinsicht vermeintlich *im Unrecht* ist, dadurch sein Lebensrecht verwirkt hat und vernichtet werden darf. Beim People’s Temple sind es aber gerade die ‚wahrhaft‘ Gläubigen, die Suizid verüben. Ich vermute, dass hier eine mit apokalyptischen Vorstellungen verbundene Form des religiösen Dogmatismus (Fundamentalismus₁) zugrunde liegt, der zufolge man der bevorstehenden Zerstörung der Welt durch einen Massenselbstmord, der sich aber letztlich als Übergang in eine höhere Lebensform erweisen soll, entgehen könne; das bedarf näherer Untersuchung. Mit Fundamentalismus₂ hat das wahrscheinlich nichts zu tun.
- Zu den Formen des gewaltbereiten Dogmatismus (Fundamentalismus₂) im Hinblick auf die Weltanschauung, das soziopolitische Programm und den durch beides geprägten Staat gehören, darin stimme ich Hashemi zu, auch „Stalinismus oder Nationalsozialismus“ (31). Dann aber trifft es nicht zu, dass Fundamentalismen₂ *generell* „keinerlei Verständnis für Gegenwart und Zukunft [zeigen], sondern [...] ausschließlich in einer Welt, die bereits der Vergangenheit angehört“ (32), leben. Die genannten Positionen sind ja nicht durch eine Fixierung auf eine Welt, „die bereits der Vergangenheit angehört“, gekennzeichnet; sie weisen vielmehr ein spezifisches „Verständnis

für Gegenwart und Zukunft“ auf. Ob dies zu kritisieren ist, steht auf einem anderen Blatt. In der kognitiven Weltanschauungsanalyse geht es im Einzelfall auch darum, herauszuarbeiten, ob ein Fundamentalismus₂ mit spezifischer Vergangenheitsorientierung vorliegt; dies darf jedoch nicht als *Wesensmerkmal* des Fundamentalismus₂ behandelt werden.

- Da es gemäß meiner Terminologie nicht nur einen religiösen, sondern auch einen areligiösen Fundamentalismus₂ gibt, verwende ich keine generellen Formulierungen wie die folgenden: „Der Fundamentalismus propagiert die prinzipielle Höherwertigkeit von ‚Heilsgütern‘ gegenüber weltlichen Gütern: Die höchste Form menschlicher Erfüllung ist die Überwindung der Fixierung auf weltliches Glück und materiellen Nutzen zugunsten eines Strebens nach jenseitiger Erlösung und Zielen, die prinzipiell wertvoller sind als die Freuden des irdischen Lebens.“ (Baurmann 2008: 301f.) Ich schlage vor, nur bezogen auf Formen des *religiösen* Fundamentalismus₂ und ₁ – um mich auf die bislang eingeführten Begriffe zu beschränken – von der „Höherwertigkeit von ‚Heilsgütern‘ gegenüber weltlichen Gütern“ zu sprechen, also z.B. dort, wo eine Belohnung durch Gott in einem jenseitigen Paradies angenommen wird, die wertvoller ist „als die Freuden des irdischen Lebens“. Der Satz „Der absolute Wert von Heilsgütern rechtfertigt alle innerweltlichen Opfer“ (302) gilt nur hier.
- Nach Baurmann müssen „Heilsgüter nicht unbedingt religiöser Art sein: Die Mission der Weltgeschichte zu erfüllen, das Paradies auf Erden zu verwirklichen oder dem kosmischen Schicksal zu dienen können ebenso als absolute Werte angesehen werden, die alle profanen Strebungen übertrumpfen.“ (302) Meine Bedenken gegen diese Begriffsstrategie lege ich am Beispiel des frühen Marx dar; vgl. Tepe 2012b: Kapitel 22. Die klassenlose Gesellschaft wird von Marx als Zustand gedacht, in dem alle bislang in der Geschichte wirksamen Entfremdungen aufgehoben sind. Diese Gesellschaft kann in gewisser Hinsicht als „Paradies auf Erden“ bezeichnet werden, da sie einen innerweltlichen Vollkommenheitszustand darstellt. Dabei handelt es sich jedoch nicht um „Überwindung der Fixierung auf weltliches Glück und materiellen Nutzen“ zugunsten eines ‚Heilsgutes‘; die klassenlose Gesellschaft wird vielmehr als perfekte Realisierung des *Strebens nach weltlichem Glück und materiellem Nutzen* vorgestellt. Das Denken des frühen Marx beruht zwar in gewisser Hinsicht auf der Annahme „absolute[r] Werte“; dabei geht es jedoch um die möglichst perfekte Realisierung „profane[r] Strebungen“, nicht um Bestrebungen anderer Art.
- Die Ablehnung der Säkularisierung, der „Verweltlichung der Gesellschaft“ (Hashemi 2002: 32) kennzeichnet nicht den Fundamentalismus₂; sondern nur den *religiösen* Fundamentalismus₂.
- Stephan H. Pfürtnner definiert den Fundamentalismus₂ als „Flucht ins Radikale, oft verbunden mit Gewalt, unter Verweigerung von hinreichender Realitätswahrnehmung, von Rationalität und Freiheitsentfaltung für Individuum und Gesellschaft“ (Pfürtnner 1991:105). Diese Begriffsbestimmung enthält unter den Gesichtspunkten „Flucht“ und „Verweigerung“ mehrere negative Wertungen; sie gehört daher nicht in die wertneutrale Rekonstruktion, sondern in den kritischen Diskurs (wo sie sich als berechtigt erweisen kann). Für den Vertreter der untersuchten Sichtweise stellt der radikale Weg keineswegs eine Flucht dar, sondern eben das, was – z.B. von Gott – geboten ist.
- Auch die psychologische Erklärung, Fundamentalismus₂ sei „Fluchtbewegung und Regression aufgrund hintergründiger Ängste, die in Aggression umschlagen“ (105), gehört in den kritischen Diskurs – sie setzt nämlich voraus, dass es sich um eine *Fehlhaltung* handelt, deren Zustandekommen dann psychologisch aufgehellt wird. Entsprechendes gilt für: „Fundamentalismus₂ ist somit gesteigerter Konservatismus, der aus Lebensschwäche sich nicht den Herausforderungen des Neuen-Unbekannten stellen will.“ (106) Hier wird einfach *unterstellt*, dass der von diesem Weltanschauungstyp erhobene absolute Wahrheitsanspruch unberechtigt ist.
- Der Fundamentalismus₂ ist zwar in einigen Fällen, aber nicht durchweg eine „ungeschichtliche Denk- und Lebensweise“ (106). Man denke an gewaltbereite Formen des Marxismus, Leninismus, Stalinismus, Maoismus.
- Die folgenden Aussagen Boffs können hingegen der wertneutralen Rekonstruktion zugeordnet werden: „Für den militanten Fundamentalisten₂ ist der Tod süß, er befördert ja den Märtyrer direkt an den mütterlichen Busen ‚Gottes‘, während der Sinn des Lebens die Erfüllung einer göttlichen Sendung ist, nämlich die Ungläubigen zu bekehren oder auszurotten.“ (Boff 2007: 38f.) „Hinter dem politischen Fundamentalismus₂ verbirgt sich die schmerzhafteste Erfahrung der Demütigung und des langen Leidens. Dasselbe möchte man dann auch dem anderen zufügen“ (39).
- Diejenigen Formen des religiösen und des areligiösen Dogmatismus, welche kein aus den jeweiligen weltanschaulichen Grundlagen abgeleitetes soziopolitisches Programm entwickeln, sind meistens dem einfachen Dogmatismus zuzuordnen – sie zeigen in der Regel keine Gewaltbereitschaft. „[D]er Esoteriker, der seine

Feinkörper- und Auraanalysen tätigt, aztekische Tänze tanzt, sich durch die Kraft der Pyramiden energetisch auflädt und mit Trommelwirbel in Ekstase versetzt“, pocht zumeist „nicht auf die Mitsprachemöglichkeit in politischen Debatten“ (Schneeberger 2010: 29). „Eine Bedrohung der Offenen Gesellschaft geht aber von den meisten spirituell Suchenden, die sich bewusst keinen rigiden Systemreligionen unterwerfen wollen [...], nicht aus.“ (49)

- Zum Fundamentalismus gehört nach Schneeberger „eine Dominanzstrategie, die zum Ziel hat, eine Gesellschaft dem Diktat der eigenen religiösen Überzeugungen zu unterwerfen“ (43). Auch hier ist zwischen dem einfachen und dem gewaltbereiten Dogmatismus zu unterscheiden. Der protestantische Fundamentalismus₁ begnügt sich weitgehend damit, die aus der eigenen Weltanschauung abgeleiteten soziopolitischen Forderungen im Rahmen eines demokratischen Mehrparteiensystems zur Geltung zu bringen; der islamische Fundamentalismus₂ will hingegen die demokratische Staatsform überwinden und einen Gottesstaat errichten.
- Da es auch einen vormodernen Fundamentalismus₂ gibt, kann der Fundamentalismus₂ nicht generell als „modernitätsbestimmte Transformation der Religion“ (Schirrmacher 2010: 98) bestimmt werden. Ein Beispiel für einen *modernen* religiösen Fundamentalismus₂ ist die „afroamerikanische Bewegung“ Nation of Islam: Sie ist „eine Mischung aus christlichen und muslimischen Mythen mit schwarzer Überlegenheitsideologie^[11]“, wie es sie so vorher nie gegeben hat oder hätte geben können“ (99). Ein weiteres Beispiel: „Die Rechtfertigung von Selbstmordattentaten im Islamismus ist eine moderne Entwicklung, die noch anhält.“ (102) „Ein Mädchen, das mit einer Bombe andere Muslime mit in den Tod nimmt, und deswegen als Märtyrerin gelobt wird, wäre früher im Islam undenkbar gewesen. Dies ist vielmehr eine ganz neue theologische und dann auch praktische Entwicklung, die wenig mit dem vormodernen Islam gemeinsam hat.“ (103)
- Martin Schäuble hebt hervor, „dass es auch in anderen Religionen Gotteskrieger gab und gibt: Sie sind keine muslimische Erfindung. Seit Menschen an Religionen glauben, rechtfertigen sie mit ihnen auch Kriege gegen die vermeintlich Ungläubigen.“ (Schäuble 2011: 7)
- Hamed Abdel-Samad gibt ein konkretes Beispiel für islamischen Fundamentalismus₂. Seine kritischen Thesen über den Islam – die in Kapitel 11 behandelt werden – sind von führenden Vertretern dieser Religion als „Verunglimpfung des Islam“ betrachtet worden, für die er „bestraft werden sollte: Das Urteil fiel schnell und einstimmig: Ich sollte getötet werden! [...] Ein Professor von der renommierten Al-Azhar-Universität sowie der Anführer der Terrorbewegung Dschamaa Islamiyya forderten meinen sofortigen Tod; da ich auch den Propheten beleidigt hätte, helfe weder Reue, noch müsse irgendjemand offiziell ankündigen, dass ich zum Abschuss freigegeben sei. Zur Untermauerung zitierte der Universitätsgelehrte eine Geschichte aus dem Leben Mohameds¹¹: Der Prophet entdeckte vor seiner Moschee einmal eine getötete Frau. Er fragte die Betenden, wer sie umgebracht habe. Ein blinder Mann erhob sich und sagte: ‚Ich habe sie getötet, Prophet Gottes. Sie ist meine Sklavin, und ich habe von ihr zwei kleine Kinder, die zwei Perlen gleich sind. Doch gestern hat sie dich, Prophet Gottes, beleidigt. Ich habe sie aufgefordert, dich nicht mehr zu schimpfen, aber sie wiederholte, was sie gesagt hatte. Ich konnte das nicht aushalten und habe sie umgebracht.‘ Mohamed sagte daraufhin: ‚Ihr seid meine Zeugen, das Blut dieser Frau ist zu Recht geflossen!‘ Diese Geschichte wird immer wieder zitiert, wenn Islamisten eine Rechtfertigung dafür brauchen, warum es aus ihrer Sicht legitim ist, jemanden, der den Propheten beleidigt hat, mit dem sofortigen Tod ohne Verfahren und Anspruch auf Verteidigung zu bestrafen.“ (Abdel-Samad 2014: 12) Der Autor legt damit auch nahe, dass der islamische Fundamentalismus₂ sich auf den Propheten selbst berufen kann; über diese These wird in Teil III noch zu diskutieren sein.
- Boff schreibt bezogen auf 9/11: „Sonst ist es ja fast immer so gewesen, dass der Norden mit seinen kolonialen Eroberungen, seiner imperialistischen Expansion und unerbittlichen Bekämpfung der Unabhängigkeitsbewegungen den Süden terrorisierte. Er hatte im Laufe der Geschichte Ressentiments hinterlassen und eine solche Wut hervorgerufen, dass man heute nach Rache dürstet und terroristische Attentate vorbereitet.“ (Boff 2007: 29) Der Kolonialismus und der Imperialismus gründen nach meiner Auffassung im Formen des Fundamentalismus₂. Das gilt speziell auch für den Sklavenhandel. Boff spricht vom Terror, den „jene Staaten, die früher als Kolonialmächte Sklavenhandel betrieben, [...] den Kolonien und der schwarzen Bevölkerung zugefügt hatten, welche jahrhundertlang als Ware auf den Sklavenmärkten Afrikas und Europas versteigert und verkauft wurde.

¹¹ Die unterschiedlichen Schreibweisen dieses Namens werden in Zitaten nicht vereinheitlicht.

Diese Wunden sind nicht wegzudenken, sie bluten noch. Wie viele Weiße sind sich dieses im Laufe der Geschichte angehäuften Leidens bewusst?“ (29)

Bezogen auf den im Zentrum der aktuellen Fundamentalismuskonzeption stehenden Islam ergibt sich für eine kognitive Weltanschauungsanalyse die folgende Vorgehensweise: Zunächst ist bei den verschiedenen Formen dieser religiösen Weltanschauung zu klären, ob sie dem einfachen Dogmatismus oder dem gewaltbereiten Dogmatismus zuzuordnen sind. Zu erwarten ist, dass die beiden Hauptvarianten einerseits in einer ganzen Reihe von religiösen Weltbildannahmen und Wertüberzeugungen übereinstimmen, dass es andererseits aber auch Differenzen gibt. Einige Komponenten von System a werden in System b durch andere ersetzt; möglicherweise gibt es auch einzelne Überzeugungen, die nur in a, nicht aber in b auftreten (oder umgekehrt). Mit diesen beiden Typen von Unterschieden hängt es zusammen, dass System b ein hohes Maß an Gewaltbereitschaft zeigt, System a aber nicht; sie sind daher besonders gründlich zu untersuchen. Zu klären ist etwa, ob sie mit unterschiedlichen Deutungen grundlegenderer Überzeugungen verbunden sind, welche von beiden Seiten akzeptiert werden. Dann würde gelten: Hinter den manifesten Unterschieden (eine Überzeugung von a wird in b durch eine andere ersetzt oder eine Überzeugung von a fehlt in b) würden sich dann weitere latente Unterschiede verbergen (a und b akzeptieren zwar beide ein bestimmtes Element und verwenden dieselben Formulierungen, aber de facto wird es in a signifikant anders interpretiert als in b. Um die Systeme a oder b angemessen verstehen zu können, muss daher auch die spezielle Interpretation, welche ein bestimmtes Element in a oder b erfährt, berücksichtigt werden.

Viele Muslime auf der ganzen Welt und insbesondere in Europa sind in ihrer *Lebenspraxis* friedlich eingestellt und lehnen die angesprochenen Formen der Gewaltanwendung und insbesondere den soziopolitischen Fundamentalismus₂ ab. Etliche folgen implizit oder explizit den Prinzipien der Weltanschauungsfreiheit, zumindest der Religionsfreiheit, treten für die Pressefreiheit ein, akzeptieren die Konzepte des Rechtsstaates und der Demokratie. Weltanschauungsanalytisch ist in Einzelstudien zu klären, ob Einstellungen dieser Art mit einem einfachen religiösen Dogmatismus *verbunden* sind und, wenn ja, auf welche Weise. Hier gibt es grundsätzlich zwei Möglichkeiten:

- Diese Einstellungen lassen sich mit den Annahmen der religiösen Weltanschauung *vereinbaren*. In diesem Fall ist die logisch-systematische Vereinbarkeit zu demonstrieren.
- Diese Einstellungen lassen sich mit den Annahmen der eigenen religiösen Weltanschauung *nicht* vereinbaren. In diesem Fall sind die Widersprüche im Einzelnen zu analysieren. Ferner ist zu erklären, wie es zu einer solchen Diskrepanz kommen kann. In einigen Konstellationen lässt sich das wohl auf den Tatbestand zurückführen, dass die religiöse Weltanschauung in der Lebenspraxis eine *untergeordnete Rolle* spielt – sie hat einen Status, der mit der Sonntagsrede eines Politikers vergleichbar ist. Spannungen dieser Art können im Kontext *aller* Weltanschauungen auftreten.

Mit der wertneutralen Rekonstruktion einer kollektiven Weltanschauung und eines auf bestimmten weltanschaulichen Hintergrundannahmen beruhenden soziopolitischen Programms kann man Unterschiedliches anfangen: Der eine nutzt dieses Wissen, um ein Überzeugungssystem dieser Art besser vermitteln und gegebenenfalls auch weiterentwickeln zu können, der andere verwendet es, um dieses Überzeugungssystem gründlicher als zuvor kritisieren zu können – um nur die Hauptmöglichkeiten zu nennen. Hat man herausgefunden, dass es bestimmte Elemente des Systems b sind, die dazu führen, dass dieses ein hohes Maß an Gewaltbereitschaft zeigt, so kann versucht werden, eine Argumentation zu entwickeln, mit deren Hilfe sich diese Elemente *aus einer neuen Deutung dieser Weltanschauung ausscheiden* lassen. Ich verzichte an dieser Stelle auf Spekulationen darüber, wie eine solche religiös-theologische Argumentation aussehen könnte. Klar ist jedoch die Ausgangsproblematik, die eine Abgrenzung sinnvoll erscheinen lässt: Gibt es ein beträchtliches Maß an Übereinstimmungen zwischen den Systemen a (einfacher Dogmatismus) und b (Fundamentalismus₂), so besteht die Gefahr, dass

sich das folgenreiche Missverständnis etabliert, dass System b die *konsequentere Fassung* von a ist. Man denkt dann etwa so: „Beide Seiten stimmen in allen Hauptpunkten überein; die Anhänger von b setzen jedoch das *in die Tat um*, was die Anhänger von a nur *denken* bzw. *wünschen*“. Um eine friedliche Variante z.B. des Islams als eigenständigen Typ der religiösen Weltanschauung zu etablieren, ist eine klare Abgrenzung von b und eine Aufdeckung des Missverständnisses erforderlich: „System b stellt nicht die praktische Umsetzung des auch von a Geforderten dar, sondern bildet trotz der bestehenden Übereinstimmungen einen anderen Typ der religiösen Weltanschauung, den wir ablehnen“. Auf diese Weise kann eine kognitive Weltanschauungsanalyse dazu beitragen, dass sich die friedlichen Anhänger des Islams besser als bisher von den gewaltbereiten abgrenzen können.

Vorklärung zum dritten und vierten deskriptiven Fundamentalismusbegriff

Im Rahmen aller Weltanschauungen, soziopolitischen Programme und Theorien *kann* es zur Opposition bzw. zu einem Richtungsstreit kommen zwischen denen, die an dem jeweils etablierten Konzept festhalten, und denen, die es in dieser oder jener Hinsicht verändern wollen, wobei die Veränderung als *Verbesserung* aufgefasst wird, *die aufgrund veränderter Rahmenbedingungen erforderlich geworden ist*. Das kann auch als Konflikt zwischen *Traditionalisten* und *Erneuerern* bzw. *Modernisierern* bezeichnet werden. Dieser Konflikt stellt nichts *spezifisch Modernes im zeitlichen Sinn* dar: Traditionalisten und Erneuerer bekämpfen einander auch schon in früheren Zeiten. Von *Modernisierern* bzw. *Modernisten* spreche ich hier in einem *strukturellen* Sinn: Ein Modernisierer ist jemand, der eine bestimmte Weltanschauung, ein bestimmtes soziopolitisches Programm, eine bestimmte Theorie in der vorliegenden Form nicht mehr für angemessen hält und daher im Rahmen der jeweiligen Grundposition bestimmte Modifikationen vornimmt.

Seitdem der Fundamentalismusbegriff etabliert ist, wird er in einigen Fällen auch verwendet, um in zeitgenössischen Konflikten zwischen Traditionalisten und Erneuerern die eine oder die andere Seite zu bezeichnen – er dient dann als *emotional aufgeladener Kampfbegriff*. Im Kontext der wertneutralen Rekonstruktion ergreife ich nicht Partei für die eine oder die andere Seite, sondern arbeite nur die Funktionsweise des jeweiligen Fundamentalismusbegriffs heraus. In Kapitel 2.4.4 befaße ich mich mit der Sichtweise der Erneuerer und in 2.4.5 dann mit der Perspektive der Traditionalisten.

Die Fundamentalismusbegriffe der Traditionalisten und der Modernisierer ordne ich einem gemeinsamen Arbeitsfeld zu:

Arbeitsfeld 2: Untersuchung von Traditionalismus-Modernismus-Kontroversen innerhalb der Anhängerschaft einer Weltanschauung, eines soziopolitischen Programms, einer Theorie der Vergangenheit und der Gegenwart. Dabei ist sowohl die Kritik der Erneuerer an den Traditionalisten als auch die Kritik der Traditionalisten an den Erneuerern zu beleuchten. Hier kann auch die Untersuchung von *Back-to-the-Roots-Bewegungen in allen Lebensbereichen* verortet werden, sofern sie aus der traditionalistischen Sichtweise erwachsen.

Sinnvoll ist eine Kooperation zwischen beiden bisher eingeführten Arbeitsfeldern: Zunächst sollte in *Arbeitsfeld 1* eine kognitive Analyse der untersuchten Grundposition vorgenommen werden, die auch klärt, ob diese in dogmatischer oder in undogmatischer Einstellung vertreten wird. Danach kann dann in *Arbeitsfeld 2* der Richtungsstreit *innerhalb* der Grundposition genauer erforscht werden.

2.4.4 Fundamentalismus₃ = Schlechter Traditionalismus

Manchmal wird in einem weltanschaulichen Traditionalismus-Modernismus-Konflikt die Position der Traditionalisten von den Erneuerern als fundamentalistisch bezeichnet und abgelehnt: Sie gilt als *veraltet, zu strikt, zu traditionell*. Daraus gewinne ich den dritten deskriptiven Fundamentalismusbegriff:

Fundamentalismus₃ = Die von den Traditionalisten verteidigte Variante einer religiösen oder areligiösen Weltauffassung wird aus der Sicht der Erneuerer als verfehlt betrachtet und abgelehnt. Als fundamentalistisch₃ können ferner die traditionellen Varianten von soziopolitischen Programmen und Theorien aller Art bezeichnet werden, sofern sie aus der Sicht der jeweiligen Erneuerer ebenfalls als verfehlt betrachtet und abgelehnt werden. Der Fundamentalismus₃ ist daher mit dem *schlechten Traditionalismus* gleichzusetzen: Hier wird mit der wertenden Opposition *guter Modernismus/schlechter Traditionalismus* gearbeitet. Die Alternative zum Fundamentalismus₃ ist innerhalb der jeweiligen Grundposition der vom Kritiker befürwortete Modernismus. Positionsextern besteht die Alternative darin, dass eine *andere* Weltanschauung, ein *anderes* soziopolitisches Programm, eine *andere* Theorie vertreten wird.

- Ein grundsätzlicher Gegner des Marxismus lehnt sowohl den traditionellen als auch den erneuerten Marxismus ab; er kann die eine Variante dabei jedoch weniger schlecht finden als die andere. Ein Vertreter einer areligiösen Weltanschauung lehnt sowohl die traditionellen als auch die modernen Formen des Christentums ab; umgekehrt lehnt ein Vertreter einer religiösen Weltanschauung sowohl die traditionellen als auch die modernen Formen des areligiösen Denkens ab, die häufig unter dem nicht alle Formen abdeckenden Begriff des Atheismus zusammengefasst werden. In beiden Fällen kann die eine Variante dem Kritiker sympathischer sein als die andere.

Der Begriff des Fundamentalismus₃ ist ein *negativ besetzter Kampfbegriff*. Auf emotional wirksame Weise wird Stimmung gegen den Konkurrenten gemacht. Ob die jeweilige Kritik *berechtigt* ist, ist im kritischen Diskurs zu klären; im Rahmen der wertneutralen Rekonstruktion werden nur die der Kritik zugrunde liegende Überzeugung und der zugehörige Fundamentalismusbegriff herausgearbeitet.

In welchem Verhältnis steht der Begriff des Fundamentalismus₃ zu dem des Fundamentalismus₁ (Dogmatismus)? In *Arbeitsfeld 1* wird geklärt, ob die jeweiligen Positionen in dogmatischer oder in undogmatischer Einstellung vertreten werden. Es ist prinzipiell möglich, dass eine traditionalistische oder eine modernistische Position auf undogmatische Weise propagiert wird; von diesen Fällen sehe ich in diesem Zusammenhang ab und konzentriere mich auf die folgende Konstellation: Sowohl die traditionelle als auch die moderne Variante der jeweiligen Grundposition werden *in dogmatischer Einstellung* vertreten, und der Unterschied besteht darin, dass die moderne Variante *weniger* Annahmen als absolut wahr bzw. definitiv gewiss betrachtet als die traditionelle. Dass z.B. einige Christen nicht mehr an eine Jungfrauengeburt glauben, zeigt in einem solchen Fall keinen Übergang zur undogmatischen Einstellung an; vielmehr wird die relativ große Menge der traditionell als absolut gültig betrachteten Annahmen auf eine kleinere Menge von Kernannahmen reduziert, die weiterhin als unumstößlich gewiss gelten. Der jeweilige Fundamentalismus₃ und sein modernistischer Gegenpart stellen somit häufig Varianten des Fundamentalismus₁ dar.

- Boff vertritt im innerkatholischen Traditionalismus-Modernismus-Konflikt die Position des Erneuerers: „Die patriarchalische Zentralisierung der sakralen Macht ausschließlich in den Händen des Klerus, die autoritäre Haltung des päpstlichen Lehramts, der Ausschluss der Frauen vom Priesteramt und von Führungspositionen in der Kirchengemeinde einzig und allein aus dem Grund, dass sie Frauen sind sowie die Infantilisierung der Laien, die über keinerlei sakramentale Gewalt verfügen, sind Ausdrucksformen des katholischen Fundamentalismus_[3/1] in seiner doktrinären und offiziellen Gestalt.“ (Boff 2007: 16f.)
- Eine weitere Kritik bezieht sich auf die moralische Dimension: „Man denke nur an die offizielle Doktrin, die sich gegen Verhütungsmittel, Präservative, künstliche Befruchtung, Schwangerschaftsabbruch, gegen die sündhafte Selbstbefriedigung und Homosexualität richtet, oder an das Verbot einer neuen Ehe nach der Scheidung und das der vorgeburtlichen Diagnostik.“ (17) „Ein erbarmungsloser Fundamentalismus_[3/1] tritt zu Tage, wenn sich offizielle Kreise der Kirche der schwierigen Frage der Empfängnisverhütung sowie der sexuell übertragbaren Krankheiten und Aids stellen.“ (18) Der „moralische Fundamentalismus_[3/1]“ macht nach Boff blind „für die zentrale Botschaft des Christentums, nämlich Leben zu bringen, und zwar Leben in Fülle. Hier wird Leben um fossiler Normen und Lehren willen geopfert.“ (19)

2.4.5 *Fundamentalismus₄ = Guter Traditionalismus, der sich auf die jeweiligen Fundamente zurückbesinnt*

Ich komme nun zur Kehrseite der im letzten Kapitel behandelten Medaille: In einem weltanschaulichen Traditionalismus-Modernismus-Konflikt werfen die dogmatisch eingestellten Traditionalisten den Erneuerern vor, sich von der weltanschaulichen ‚Wahrheit‘ abgekehrt zu haben. Sie sehen die neue Lesart als deren Verwässerung und Verfälschung an. Haben sich die Erneuerer bis zu einem bestimmten Grad durchgesetzt, so fordern die Traditionalisten die Rückkehr zu den Wurzeln der als definitiv wahr angesehenen Lehre – es formiert sich eine Back-to-the-Roots-Bewegung. Strömungen dieser Art entstehen dort, wo Traditionalisten sich gegen Erneuerer der jeweiligen Grundposition *wehren*. Daraus gewinne ich den vierten deskriptiven Fundamentalismusbegriff:

Fundamentalismus₄ = Die von den Modernisten vertretene Variante einer religiösen oder areligiösen Weltanschauung wird aus der Sicht der Traditionalisten als verfehlt betrachtet und abgelehnt; es kommt zur Rückbesinnung auf die Wurzeln bzw. Fundamente der eigenen Position. Der Fundamentalismus₄ ist daher mit dem *guten Traditionalismus, der sich auf die jeweiligen Fundamente zurückbesinnt*, gleichzusetzen: Hier wird mit der wertenden Opposition *guter Traditionalismus/schlechter Modernismus* gearbeitet. Die Alternative zum Fundamentalismus₄ ist innerhalb der jeweiligen Grundposition der Modernismus; positionsextern besteht die Alternative wiederum darin, dass eine *andere* Weltanschauung, ein *anderes* soziopolitisches Programm, eine *andere* Theorie vertreten wird.

In einigen, aber nicht in allen Fällen bezeichnen die Traditionalisten sich selbst in einem *positiven* Sinn als Fundamentalisten – und verstehen darunter jemanden, der sich auf die ‚wahren‘ Fundamente der eigenen Weltanschauung zurückbesinnt. Auch bezogen auf soziopolitische Programme und Theorien aller Art können sich die traditionellen Vertreter als Fundamentalisten₄ verstehen. Als Fundamentalisten₄ lassen sich in der wertneutralen Rekonstruktion auch diejenigen Vertreter einer Back-to-the-Roots-Bewegung einordnen, die sich selbst *nicht* als Fundamentalisten bezeichnen. Vor und nach der Etablierung des Fundamentalismusbegriffs werden von den Traditionalisten, die sich auf die Fundamente ihrer Position zurückbesinnen, zum Teil andere *Selbstbezeichnungen* verwendet.

Der Begriff des Fundamentalismus₄ ist – wie der des Fundamentalismus₃ – ein *Kampfbegriff*; beide unterscheiden sich darin, dass sie im jeweiligen Konflikt zwischen Traditionalisten und Modernisten gegen verschiedene Gruppen gerichtet sind. Der Begriff des Fundamentalismus₃ macht Stimmung gegen die Traditionalisten, der des Fundamentalismus₄ wendet sich gegen die Modernisten – man ist der Auffassung, dass es in den letzten Jahren oder Jahrzehnten oder Jahrhunderten zu einer *Abkehr von den Fundamenten der als definitiv wahr angesehenen Position* gekommen ist, d.h. zu Veränderungen des Überzeugungssystems, die als *faule Kompromisse* eingeordnet und abgelehnt werden. Die „religiösen Modernisten“ werden von den Traditionalisten „als die bedrohlichsten Feinde des Glaubens angesehen“ (Marty/Appleby 1996: 26).

Auch der Fundamentalismus₄ stellt nichts *spezifisch Modernes im zeitlichen Sinn* dar: Die Rückbesinnung auf die Fundamente einer Weltanschauung, eines soziopolitischen Programms, einer Theorie tritt auch in früheren Zeiten auf. Martin Luther etwa lässt sich als vormoderner Fundamentalist_{4/1} einordnen, der zum ‚wahren‘, durch das Papsttum deformierten Christentum zurückkehren will.

- „Der Begriff ‚Fundamentalismus‘ entsteht Anfang des 20. Jahrhunderts in den USA und er hat religiöse Wurzeln. Innerhalb der protestantischen Kirche der USA entwickelt sich eine Bewegung, die eine liberale Auslegung der Bibel strikt ablehnt, weil sie ihrer Ansicht nach nicht genau dem heiligen Text entspricht. In einer zwölbändigen Schriftenreihe ‚The Fundamentals. A Testimony to the Truth‘ (Chicago 1910–1915) [...] wird nachdrücklich die Forderung erhoben, zu den Wurzeln der Religion zurückzukehren. 1919 gründen diese religiös konservativ bzw.

restaurativ orientierten protestantischen Kreise auf der Basis dieser Schriftenreihe die so genannte ‚World’s Christian Fundamentals Association (Weltverband der Christlichen Fundamentalisten). Den amerikanisch-protestantischen Fundamentalisten geht es in erster Linie darum, die Prinzipien des christlichen Glaubens dem Wortlaut der heiligen Schrift gemäß auszulegen. Insbesondere die Unfehlbarkeit der Bibel und christliche Dogmen wie die Jungfrauengeburt und die Auferstehung Christi dürfen nicht in Frage gestellt werden.“ (Hashemi 2002: 34) Diese Strömung des amerikanischen Protestantismus ordne ich als religiösen Dogmatismus (Fundamentalismus₁) ein, der zugleich ein Fundamentalismus₄ ist: Man ist überzeugt, dass eine Rückkehr zu den – durch „eine liberale Auslegung der Bibel“ verschütteten – Fundamenten der christlichen Religion erforderlich sei.¹² Man leistet „Widerstand gegen modernitätsbestimmte Transformationen der Religion, in der man sich einst heimisch wusste“, verteidigt die ‚religiöse Wahrheit‘ gegen „Pluralismus, Relativismus, Historismus“ (Prutsch 2008: 59). Vollzogen wird eine „Rückbesinnung und Wiederentdeckung der eigenen religiösen Wurzeln, die als rein, gut und gottgegeben angesehen werden, während die Mächte des Bösen als von außen ‚importiert‘ gelten“ (60).

- Generell darf der Fundamentalismus₄ nicht mit dem Fundamentalismus₂ in einen Topf geworfen werden, aber der Erstere kann unter bestimmten Bedingungen in den Letzteren umschlagen.
- Grundsätzlich kann ein Fundamentalismus₄ auch mit der undogmatischen Einstellung verbunden sein. Am leichtesten lässt sich das anhand der wissenschaftlichen Dimension zeigen: Ein in einer bestimmten Disziplin tätiger Wissenschaftler, der seine theoretischen Auffassungen in undogmatischer Einstellung vertritt, kann es angesichts der Probleme, in welche die gegenwärtig dominierende Theorie gerät, für sinnvoll halten, sich auf deren ursprüngliche Gestalt zurückzubedenken, um diese Probleme bewältigen zu können; die ursprüngliche Theorie wird dabei nicht als definitiv gültig behandelt, sondern ihr wird nur ein Erkenntnispotenzial zugesprochen, das die gegenwärtig dominierende Theorie verspielt hat. Im Rahmen des undogmatischen Denkstils kann auch die Rückbesinnung auf eine frühere Weltanschauung (oder zumindest bestimmte Teile von ihr) wie auch auf ein früheres soziopolitisches Programm (oder Teile von ihm) erfolgen. Zu unterscheiden ist also zwischen dem *dogmatischen* und dem *undogmatischen* Fundamentalismus₄.
- Fundamentalistische_{4/1} Strömungen treten auch innerhalb der katholischen Kirche auf. „Comunione e Liberazione“ (Gemeinschaft und Befreiung) wird Mitte der Fünfzigerjahre des 20. Jahrhunderts in Italien als eine katholische Studentenbewegung gegründet. ‚Opus Dei‘ (Das Werk Gottes) entsteht während der Franco-Diktatur als katholische Laienbewegung in Spanien und entwickelt sich zu einer der mächtigsten fundamentalistischen_{4/1} Bewegungen innerhalb der katholischen Kirche. Beiden Bewegungen geht es in erster Linie darum, die Modernisierung der katholischen Kirche zu verhindern und stattdessen die Re-Christianisierung der modernen Gesellschaft zu betreiben. Eines ihrer wichtigsten Ziele ist es, die Trennung von Staat und Kirche wieder aufzuheben.“ (Hashemi 2002: 41) „Ziel ist die Integration aller die Gesellschaft und Geschichte gestaltenden Kräfte und zwar unter der geistlichen Führung der katholischen Kirche, wie sie von der Hierarchie unter dem Papst vertreten, verstanden und präsentiert wird. Der zu bekämpfende Feind ist die Modernität mit ihren Freiheiten und ihrer Säkularisierung.“ (Boff 2007: 15). Auch dieser Fundamentalismus₄, der zugleich ein einfacher Dogmatismus (Fundamentalismus₁) ist, muss vom Fundamentalismus₂ unterschieden werden, kann aber – bei einzelnen Vertretern oder in bestimmten Bewegungen – in diesen umschlagen. Ein Beispiel für den Fundamentalismus_{4/1} „ist die Erklärung Dominus Jesus aus dem Jahr 2000. Sie trägt die Unterschrift von Joseph Kardinal Ratzinger [...]. Dort heißt es, dass die katholische Kirche die einzige Kirche Christi sei. [...] Der Katholizismus [...] sei die einzig wahre Religion, und wer sich nicht zur Apostolischen Römisch-Katholischen Kirche bekehre, befände sich in der Gefahr der ewigen Verdammnis.“ (15f.) Aus der Sicht eines katholischen

¹² Bei Thomas Meyer werden die „vier Fundamentals“ wie folgt charakterisiert: „(1) die buchstäbliche *Unfehlbarkeit* der Heiligen Schrift in all ihren Teilen, verbunden mit der unbeirrbaren Gewißheit, daß sie keinen Irrtum enthalten könne; (2) die Erklärung, daß alle Theologie, Religion und Wissenschaft *nichtig* seien, soweit sie den Bibeltexten widersprechen; (3) die Überzeugung, daß niemand, der von den Bibeltexten abweicht, wie die Fundamentalisten sie auslegen, ein Christ sein könne, *auch* wenn er selbst diesen Anspruch überzeugt erhebt; und (4) die entschiedene Bereitschaft, die moderne *Trennung von Kirche und Staat*, Religion und Politik immer dann zugunsten einer direkten Verfügung über die politische Macht durch die eigene Auslegung der Religion aufzuheben, wenn politisch-rechtliche Regelungen in entscheidenden Kernfragen mit der eigenen Ethik kollidieren.“ (Meyer 1998: 54f.)

Modernismus wendet Boff dagegen ein: „Fünzig Jahre ökumenischer Zusammenarbeit und des Dialogs mit Andersgläubigen sind damit zunichte gemacht worden, da uralte mittelalterliche Thesen über die Kirche als einzige Trägerin des göttlichen Willens, außerhalb der es kein Heil gibt, zu neuem Leben erweckt worden sind.“ (16)

- Sowohl der protestantische Fundamentalismus_{4/1} in den USA als auch der katholische Fundamentalismus_{4/1} wollen zum ‚wahren‘ Glauben und zur ‚wahren‘ Kirche zurückkehren, die ihrer Ansicht nach durch bestimmte Tendenzen der Moderne (im zeitlichen Sinn) ausgehöhlt worden sind: innerhalb der Religion/Theologie etwa durch die „modernen Erkenntnisse der Religionswissenschaften“ (Hashemi 2002: 35) und speziell durch „eine liberale Auslegung der Bibel“ (34), in den Naturwissenschaften vor allem durch die Evolutionstheorie, welche mit dem wörtlichen Verständnis des biblischen Schöpfungsberichts unvereinbar ist. Entsprechendes gilt für „die Ablehnung moderner Gesellschaftsordnungen“ (40) in Varianten des katholischen Fundamentalismus_{4/1}. Während der in neueren Zeiten auftretende dogmatische Fundamentalismus₄ zumeist antimodernistisch eingestellt ist, ist das beim undogmatischen Fundamentalismus₄ nicht der Fall – hier werden Grundtendenzen und -prinzipien der Moderne in der Regel bejaht.
- Eine besondere Variante des dogmatischen katholischen Fundamentalismus₄ vertritt der „französische[] Erzbischof Marcel Lefèbvre [...]. Lefèbvre lehnt jeden Modernisierungsversuch und jede Reformbemühung innerhalb der katholischen Kirche, insbesondere die Ergebnisse des Zweiten Vatikanischen Konzils, erbittert ab und wird deshalb 1988 von Papst Johannes Paul II. exkommuniziert.“ (41) Er „warf der römischen Kirche vor, das Zweite Vatikanum sei verräterisch und zeuge von Unglauben“ (Boff 2007: 17).
- Als Form des dogmatischen Fundamentalismus_{4/1} ordne ich auch „die politisch einflussreichen protestantisch-evangelikalen Fernsehprediger“ (Hashemi 2002: 52) ein, die Aussagen der Bibel als Waffen gegen von ihnen abgelehnte Tendenzen der modernen Gesellschaft verwenden. „Der fundamentalistische_[4] Kampf gegen den drohenden Verfall der Moral richtet sich insbesondere gegen Abtreibung, Homosexualität, Pornographie, Feminismus, Kommunismus und den Sozialstaat. Mit erhobener Faust und donnernder Stimme geben diese Fernsehprediger vor, Retter der entmoralisierten amerikanischen Gesellschaft zu sein.“ (52f.) Auch diese christlich begründete Absage an bestimmte Tendenzen der Moderne kann unter bestimmten Bedingungen zu einem Fundamentalismus₂ gesteigert werden.
- Bei jedem religiösen Fundamentalismus_{4/1} ist „zwischen dem jeweiligen Anspruch, die wahre Religion der Urzeit oder das wahre Wesen der Religion wieder zu beleben, und der tatsächlichen Frage, ob die angebotene Religion althergebracht oder neu konstruiert oder adaptiert wurde“ (Schirmmacher 2010: 98), zu unterscheiden. „Dramatisch empfundene Veränderungen, die sich für Fundamentalisten_{1/2/4} zu einer substantiellen Krisensituation verdichten, stellen Traditionen in Frage und rufen zur Verteidigung derselben auf. Hierfür jedoch hat man sich zuvor erst diese ‚Tradition‘ – die niemals als solche gegeben ist – bewusst neu anzueignen, was zwangsläufig zu einer selektiven Betonung jener Elemente führt, die im Konkreten als bedroht gelten.“ (Prutsch 2008: 64) Ferner werden dabei oft „Argumente entwickelt [...], die nie zur ‚Tradition‘ gehört haben“, und man vereinnahmt „technische Innovationen und technologisches Wissen der Moderne“ (64).
- „Aktivisten wie McVeigh und Abouhalima, bin Laden, Abdul Rahman, Rantisi, Bhindranwale, Asahara, Kahane, Lerner, Bray und Hill verstanden sich als Verteidiger eines uralten Glaubens. Tatsächlich haben sie aber eine neue Form der Religion geprägt [...]. Für das Bild, das sie von ihrer Religion entwarfen, war es entscheidend, dass es für uralte gehalten wird.“ (Juergensmeyer 2004: 307)

2.4.6 Fundamentalismus₅ = Die reine Lehre innerhalb einer politischen Partei

Bezogen auf die politische Sphäre in einem demokratischen Mehrparteiensystem wird bei den Anhängern einer bestimmten Partei manchmal zwischen *Fundis* und *Realos* unterschieden. „Vor allem innerhalb der grünen Parteien der westlichen Demokratien grenzen sich die so genannten ‚Fundis‘ selbst von den ‚Realos‘ ab. Sie wollen damit auf eine Grundüberzeugung, ein Fundament verweisen, dem sie sich unbedingt verpflichtet fühlen.“ (Hashemi 2002: 43) Das Wort „Fundamentalismus“ wird „auf Vertreter bestimmter politischer Überzeugungen angewandt, die aus alternativen Bewegungen hervorgegangen sind und radikale Forderungen ohne Kompromisse erheben. In der Partei der Grünen, aber nicht nur dort, läßt sich die Auseinandersetzung

zwischen Fundamentalisten und Realpolitikern beobachten.“ (Kienzler 1996: 12) Diejenige Gruppierung, welche sich „selbst als Fundamentalopposition gegen das politische System versteht, wird [...] von ihren Parteigegnern, den ‚Realos‘, im Jargon ‚Fundis‘ genannt. Diese gegenseitige Namengebung verrät die Positionen. Bei den Realisten gelten die Fundamentalisten als Ideologen_[1], die keinen Bezug zur Realität haben, während die Fundamentalisten die Realisten verdächtigen, sich mit dem System zu arrangieren“ (Kienzler 1996: 12) Das nehme ich zum Anlass, um einen fünften deskriptiven Fundamentalismusbegriff einzuführen:

Fundamentalismus₅ = Die Auffassung derjenigen Parteimitglieder, welche bestimmte Prinzipien des eigenen soziopolitischen Programms in *Reinform* und daher *kompromisslos* vertreten. Ihnen stehen die Realisten bzw. Realos gegenüber – diejenigen, welche bereit sind, auch *Kompromisse* und eine *Koalition* mit mindestens einer anderen Partei einzugehen. Parteimitglieder, welche die Fundi-Realo-Differenzierung benutzen, können sich entweder *positiv* als Fundamentalisten₅ verstehen oder aus realistischer Sicht die Fundamentalisten₅ *kritisieren*.

Der Preis für eine fundamentalistische₅ Haltung ist häufig die, dass die eigene Partei längerfristig oder sogar dauerhaft in der Opposition bleibt. Die Realisten plädieren für die Kompromissbereitschaft, weil diese der Partei *Regierungsfähigkeit* verschafft und ihr so die Möglichkeit eröffnet, die gesellschaftlichen Verhältnisse teilweise im Sinne der eigenen politischen Ziele zu gestalten. Die Fundamentalisten₅ vertreten eine andere Sichtweise: Ihre Überzeugungen führen zu dem Projekt einer *grundsätzlichen Änderung* der bestehenden Gesellschaft; Kompromisse mit anderen Parteien *innerhalb* der bestehenden Strukturen erscheinen daher als der falsche Weg.

Der Begriff des Fundamentalismus₅ dient in den innerparteilichen Auseinandersetzungen wiederum als *Kampfbegriff*, der von den einen positiv und von den anderen negativ besetzt ist. Es wird entweder mit der wertenden Opposition *guter Fundamentalismus₅/schlechter politischer Realismus* oder *guter politischer Realismus/schlechter Fundamentalismus₅* gearbeitet. Positionsextern besteht die Alternative natürlich darin, dass ein *anderes* soziopolitisches Programm vertreten wird.

Im Prinzip können der Fundamentalismus₅ *und* der politische Realismus sowohl in dogmatischer als auch in undogmatischer Einstellung vertreten werden; insgesamt dürfte der Dogmatismus (Fundamentalismus₁), welcher die eigenen soziopolitischen Ziele als die einzig richtigen begreift, jedoch beim Fundamentalismus₅ *häufiger* vorkommen als beim politischen Realismus.

Der Fundamentalismus₅ stellt in einigen Fällen auch eine Back-to-the-Roots-Bewegung (Fundamentalismus₄) dar – man will z.B. zu einer früheren Form der „radikale[n] Schonung der Umwelt“ (43), die durch bestimmte moderne Entwicklungen verschüttet worden sei, zurückkehren. Unter besonderen Bedingungen kann der Fundamentalismus₅ schließlich auch Züge des gewaltbereiten Dogmatismus (Fundamentalismus₂) annehmen.

Der Fundamentalismus₅ ist von den bislang diskutierten Fällen der erste, der etwas *spezifisch Modernes im zeitlichen Sinn* darstellt, denn das demokratische Mehrparteiensystem, in dem Fundi-Realo-Konflikte aufbrechen, ist *in der Moderne entstanden*.

Dem Fundamentalismus₅ ordne ich ein eigenes Arbeitsfeld zu:

Arbeitsfeld 3: Untersuchung der politischen Sphäre in einem demokratischen Mehrparteiensystem bezogen auf zwei Strömungen, die innerhalb einer bestimmten Partei auftreten können: Die jeweiligen politischen Prinzipien werden entweder in *Reinform* bzw. *kompromisslos* vertreten oder man zeigt *Kompromissbereitschaft* gegenüber anderen Parteien.

Sinnvoll ist eine Kooperation mit *Arbeitsfeld 1*: Zunächst sollte in *Arbeitsfeld 1* eine kognitive Analyse der jeweiligen soziopolitischen Grundposition vorgenommen werden, die auch klärt, ob die jeweilige Position in dogmatischer oder in undogmatischer Einstellung vertreten wird. Danach kann dann in *Arbeitsfeld 3* der Richtungsstreit *innerhalb* der Grundposition genauer untersucht werden.

Die Opposition zwischen Fundamentalisten₅ und politischen Realisten ist verwandt mit der – auf die politische Sphäre in einem Mehrparteiensystem bezogenen – Opposition zwischen Traditionalisten und Modernisierern: Die politischen Traditionalisten (als politische Variante des Fundamentalismus₄) verstehen sich in einigen Fällen als Vertreter der jeweiligen reinen politischen Lehre (Fundamentalismus₅), und sie werfen den Modernisierern vor, einen verfehlten politischen Realismus zu praktizieren, der auf eine Abkehr von der als definitiv wahr angesehenen politischen Lehre hinausläuft. Es sind jedoch auch andere Konstellationen möglich: So kann z.B. eine fundamentalistische₅ Auffassung von einem Modernisierer *neu eingeführt* werden. Der Fundamentalismus₅ fällt also nicht einfach mit dem politischen Traditionalismus zusammen.

2.4.7 Fundamentalismus₆ = Die reine Lehre generell

Vom *speziellen*, auf die politische Sphäre in einem demokratischen Mehrparteiensystem zugeschnittenen Begriff des Fundamentalismus₅ kann man leicht zu einem weiteren *allgemeinen* Fundamentalismusbegriff gelangen: Die Opposition zwischen kompromisslosen Vertretern der reinen Lehre und kompromissbreiten Realisten tritt auch in anderen Bereichen und bereits in früheren Zeiten auf. Ich führe daher einen sechsten deskriptiven Fundamentalismusbegriff ein:

Fundamentalismus₆ = Bei jeder Weltanschauung, jedem soziopolitischen Programm, jeder Theorie der Vergangenheit und Gegenwart kann es zu einem Richtungsstreit zwischen Vertretern der reinen Lehre und Realisten kommen: Die einen vertreten die jeweilige Grundposition *in Reinform* bzw. *kompromisslos*, die anderen sind, um bestimmte Ziele zumindest annäherungsweise verwirklichen zu können, bereit, *Kompromisse* mit anderen einzugehen. Man kann sich als an einem solchen Konflikt Beteiligter entweder *positiv* als Fundamentalist₆ verstehen oder aus realistischer Sicht die Fundamentalisten₆ *kritisieren*. Ansonsten lässt sich das über den Fundamentalismus₅ Gesagte auf den Fundamentalismus₆ übertragen, was nicht mehr im Einzelnen ausgeführt werden muss.

Dem Fundamentalismus₆ ordne ich das folgende Arbeitsfeld zu:

Arbeitsfeld 4: Untersuchung von Kontroversen zwischen kompromisslosen Vertretern einer reinen Lehre und kompromissbereiten Realisten innerhalb der Anhängerschaft einer Weltanschauung, eines soziopolitischen Programms, einer Theorie der Vergangenheit und der Gegenwart. *Arbeitsfeld 3* stellt somit einen Teilbereich von *Arbeitsfeld 4* dar.

Sinnvoll ist auch hier eine Kooperation mit *Arbeitsfeld 1*: Zunächst sollte in *Arbeitsfeld 1* eine kognitive Analyse der untersuchten Grundposition vorgenommen werden, die auch klärt, ob die jeweilige Position in dogmatischer oder in undogmatischer Einstellung vertreten wird. Danach kann dann in *Arbeitsfeld 4* der Richtungsstreit *innerhalb* der Grundposition genauer untersucht werden.

Die Opposition zwischen Fundamentalisten₆ und Realisten ist zwar verwandt, aber nicht identisch mit der Opposition zwischen Traditionalisten und Modernisierern. Eine fundamentalistische₆ Auffassung kann von einem Modernisierer *neu eingeführt* werden. Der Fundamentalismus₆ fällt also nicht einfach mit dem politischen Traditionalismus zusammen.

2.4.8 Fundamentalismus₇ = Das konsequente Vertreten einer Position

Von Anhängern eines gewaltbereiten Dogmatismus (Fundamentalismus₂) z.B. islamischer Art werden religiös motivierte Selbstmordattentäter als *Vorbilder verehrt, denen man nacheifern sollte*. Sie haben, so denkt man vielfach, ihren religiösen Glauben konsequent vertreten und das Gebotene in die Tat umgesetzt; von diesen *Konsequenten* werden die *Inkonsequenten* abgegrenzt, denen dazu die Kraft fehlt. Um Zusammenhänge dieser Art in die kognitive Fundamentalismustheorie einbeziehen zu können, denke ich grundsätzlicher über diese Opposition nach – und hole dazu etwas weiter aus.

In allen Lebensbereichen kann, sofern bestimmte Wertüberzeugungen dort akzeptiert werden, zwischen zwei Typen von Menschen unterschieden werden: Der erste Typ ist bestrebt, den jeweiligen Werten so konsequent wie möglich zu folgen, während der zweite Typ sich bei der Wertrealisierung laxer verhält. Dem *Konsequenten* steht der *Inkonsequente* gegenüber. Das Denkmuster des Letzteren lässt sich so beschreiben: „Ich sollte in dieser Situation das und das tun, und ich bewundere A dafür, dass er das auch schafft – ich bekomme es jedoch nicht hin“. Dass B nicht das tut, was er nach den eigenen Wertüberzeugungen eigentlich tun sollte, lässt sich darauf zurückführen, dass sich Faktoren wie Bequemlichkeit, das Streben nach wirtschaftlichen Vorteilen und/oder nach sozialem Aufstieg in der Entscheidungssituation als stärker erweisen.

Im nächsten Schritt beziehe ich die Wertungsebene in die Analyse ein: Die Konsequenten werden dort, wo die jeweiligen Wertüberzeugungen akzeptiert werden, *positiv* bewertet, die Inkonsequenten hingegen *negativ*. Ich verdeutliche das an mehreren Lebensdimensionen:

In der ethischen Dimension wird *im Einzugsbereich eines bestimmten ethischen Wertsystems* der Konsequente höher geschätzt als der Inkonsequente, denn zu einem ethischen Wertsystem gehört immer die implizite oder explizite Forderung, den einzelnen Werten und Normen so konsequent wie möglich zu folgen. Der Inkonsequente wird als ein Individuum gesehen, das entweder aus Gründen egoistischer Art nicht willens oder aufgrund bestimmter Faktoren nicht fähig ist, den von ihm akzeptierten ethischen Werten in der Lebenspraxis zu folgen. Der seine ethischen Überzeugungen konsequent Umsetzende ist im Einzugsbereich des jeweiligen ethischen Wertsystems ein Vorbild, dem nachzustreben ist; der Inkonsequente fungiert hingegen als Negativbeispiel, das etwa gegenüber Kindern zur Abschreckung verwendet wird – er ist sozusagen nichts Halbes und nichts Ganzes.¹³

In der ästhetischen Dimension wird *im Einzugsbereich eines bestimmten ästhetischen Wertsystems* der Konsequente ebenfalls höher geschätzt als der Inkonsequente, denn auch zu einem ästhetischen Wertsystem gehört immer die implizite oder explizite Forderung, den einzelnen Werten und Normen so konsequent wie möglich zu folgen. Der seinen ästhetischen Überzeugungen konsequent folgende Künstler etwa erscheint im Einzugsbereich des jeweiligen ästhetischen Wertsystems als *Vorbild*, dem nachzustreben ist; der Inkonsequente hingegen, der um der besseren Verkaufschancen willen von seinen ästhetischen Überzeugungen abweicht, ist demgegenüber ein *Negativbeispiel*, das gegenüber den Studierenden in der künstlerischen Ausbildung zur Abschreckung verwendet wird.

In der wissenschaftlichen Dimension wird *im Einzugsbereich eines bestimmten, auf die wissenschaftliche Tätigkeit bezogenen Wertsystems* der Konsequente höher geschätzt als der Inkonsequente, denn auch zu einem solchen Wertsystem gehört die implizite oder explizite Forderung, den einzelnen Werten und Normen so konsequent wie möglich zu folgen. Der seine die wissenschaftliche Tätigkeit leitenden Überzeugungen konsequent umsetzende Wissenschaftler ist im Einzugsbereich des jeweiligen Wertsystems ein *Vorbild*, dem nachzustreben ist; der Inkonsequente, der, von seinen Wertüberzeugungen abweichend, unterwürfig die von der Staatsführung oder vom Sponsor erwarteten Ergebnisse liefert, ist demgegenüber ein *Negativbeispiel*, das etwa gegenüber den Studierenden in der wissenschaftlichen Ausbildung zur Abschreckung verwendet wird.

Das konsequente Umsetzen der jeweiligen Werte und Normen ist also in den zugehörigen Wertsystemen und Lebensbereichen selbst ein Leitwert. Kompromisse sind gemäß vielen werthafte-normativen Überzeugungen nur auf einer *untergeordneten* Ebene zulässig. So darf nach einer solchen Auffassung etwa ein Künstler, der mit einer seinen politischen Überzeugungen

¹³ Entsprechendes gilt für die bereits behandelte politische Dimension *im Einzugsbereich eines bestimmten politischen Wertsystems*: Der Konsequente wird höher geschätzt als der Inkonsequente, der, von seinen politischen Überzeugungen abweichend, primär eigene wirtschaftlichen Interessen und/oder die Beförderung der eigenen Karriere im Auge hat. Der Erstere fungiert als Positiv-, der Letztere als Negativbeispiel.

widersprechenden Diktatur konfrontiert ist, zwar gegenüber den Machthabern *taktieren*, um sich einen Freiraum für die künstlerische Arbeit zu sichern; er sollte aber nicht seine ästhetischen Überzeugungen in wesentlichen Punkten *preisgeben* und sich den Vorgaben der Herrschenden in seiner künstlerischen Arbeit *anpassen*.

Im nächsten Schritt greife ich erneut auf die bereits bekannten anthropologischen Thesen zurück: Menschen sind *weltanschauungsgebundene* Lebewesen, und aus den fundamentalen Wertüberzeugungen, die zur jeweiligen Weltanschauung gehören, leiten sie bezogen auf bestimmte Lebensbereiche konkrete Wert- und Zielvorstellungen ab, welche sie dann zu realisieren versuchen. Die bisherigen Beispiele beziehen sich allesamt auf diese *abgeleitete* Ebene: So haben die moralischen bzw. ethischen Werte, die ein Individuum akzeptiert, zwar stets einen weltanschaulichen *Hintergrund*, aber sie beziehen sich auf einen bestimmten Lebensbereich und die in ihm auftretenden Probleme, die hier vorrangig den Umgang mit anderen Menschen betreffen. Entsprechendes gilt für die ästhetischen und die wissenschaftsbezogenen Werte. Darüber hinaus kann die Unterscheidung zwischen den Konsequenten und den Inkonsequenten jedoch auch auf die *grundlegenden Weltbildannahmen und Wertüberzeugungen* bezogen werden: Während der eine bestrebt ist, seinen religiösen oder areligiösen Weltbildannahmen und seinen fundamentalen Wertüberzeugungen so konsequent wie möglich zu folgen, wird das beim anderen durch das Wirksamwerden bestimmter Faktoren verhindert. Auf dieser in systematischer Hinsicht übergeordneten Ebene gilt: *Im Einzugsbereich einer bestimmten Weltanschauung* werden die zugehörigen Konsequenten *positiv* bewertet, die Inkonsequenten hingegen *negativ*. Es finden sich z.B. Einschätzungen wie die folgende: „Eigentlich sollte ich mein Leben strikt nach meinen religiösen Überzeugungen ausrichten, und ich bewundere A dafür, dass er das auch schafft – ich bekomme es jedoch nicht hin“. Der seinen weltanschaulichen Überzeugungen konsequent Folgende ist im Einzugsbereich dieser Weltanschauung ein *Vorbild*, dem nachzustreben ist; der weltanschaulich Inkonsequente ist demgegenüber ein *Negativbeispiel*. Während nun die in *ethischer, ästhetischer* oder *wissenschaftlicher* Hinsicht Konsequenten und Inkonsequenten in der Fundamentalismus-Diskussion höchstens eine Nebenrolle spielen, verhält das bei den in *weltanschaulicher* Hinsicht Konsequenten und Inkonsequenten anders. Deshalb führe ich einen siebten deskriptiven Fundamentalismusbegriff ein:

Fundamentalismus₇ = Bei jeder Weltanschauung, jedem soziopolitischen Programm, jeder Theorie der Vergangenheit und Gegenwart kann zwischen den um möglichst weitgehende Konsequenz Bemühten und den mehr oder weniger Inkonsequenten unterschieden werden. Die Ersteren bezeichne ich als Fundamentalisten₇. Während bei der Opposition zwischen den Vertretern der reinen Lehre (Fundamentalismus₆) und den Realisten mal die eine, mal die andere Position positiv bewertet wird, verhält es bei der Opposition zwischen den Konsequenten und den Inkonsequenten anders: *Innerhalb* der jeweiligen Grundposition werden die Konsequenten durchgängig positiv, die Inkonsequenten hingegen negativ bewertet. Nur relativ wenige Menschen sind Fundamentalisten₇ in dem Sinn, dass sie sich um die *konsequente* Umsetzung ihrer Wertüberzeugungen bemühen; die meisten sind in dieser oder jener Hinsicht inkonsequent und kompromisslerisch. Der Konsequente zeichnet sich auch dadurch aus, dass er *höhere Risiken eingeht*, um die jeweiligen Werte und Normen zu realisieren, während der Inkonsequente solche Risiken scheut.

Dem Fundamentalismus₇ ordne ich ein eigenes Arbeitsfeld zu:

Arbeitsfeld 5: Untersuchung der Opposition zwischen den Konsequenten und den Inkonsequenten innerhalb der Anhängerschaft einer Weltanschauung, eines soziopolitischen Programms, einer Theorie der Vergangenheit und der Gegenwart. Darüber hinaus wird erforscht, wie sich diese Opposition im Einzugsbereich eines bestimmten regionalen Wertsystems (ethischer, ästhetischer, wissenschaftsbezogener und anderer Art) auswirkt.

Sinnvoll ist auch hier eine Kooperation mit *Arbeitsfeld 1*: Zunächst sollte in *Arbeitsfeld 1* eine kognitive Analyse der untersuchten Grundposition vorgenommen werden, die auch klärt, ob die

jeweilige Position in dogmatischer oder in undogmatischer Einstellung vertreten wird. Danach kann dann in *Arbeitsfeld 5* die Opposition *innerhalb* der Grundposition genauer untersucht werden.

Der Fundamentalist₇ erscheint *systemintern* durchgängig als Vorbild, während sein Gegenpart abgewertet wird; im Licht einer konkurrierenden regionalen Wertsystems oder einer konkurrierenden Grundposition kommt es hingegen zu anderen Einschätzungen. Bislang habe ich mich auf Konstellationen konzentriert, in denen ein bestimmtes Wertsystem *von A und B akzeptiert* wird. Anders verhält es sich jedoch, wenn jemand das von A und B vertretene Wertsystem *ablehnt*. Gesetzt den Fall, dass A und B überzeugte Nationalsozialisten sind, C aber zu den Gegnern des Nationalsozialismus gehört. A ist ein Fundamentalist₇, der in allen Lebensbereichen bestrebt ist, den akzeptierten Wertüberzeugungen so konsequent wie möglich zu folgen; B ist demgegenüber ein Inkonsequenter, der es mit der Prinzipientreue nicht so genau nimmt und manchmal – auch gegenüber den als kulturzerstörende Rasse betrachteten Juden – bereit ist, fünf gerade sein zu lassen. Der in nationalsozialistischen Kreisen als Negativbeispiel geltende B wird von dem eine entgegengesetzte Position vertretenden C nun gegenüber A deutlich vorgezogen: Der nationalsozialistische Fundamentalist₇ erscheint als ein 150%iger, der es besonders übel treibt, während der Inkonsequente weniger schlimm ist und zum Teil sogar das tut, was auch C gemäß seinem Wertsystem tun würde. Ein weiteres Beispiel: Aus areligiöser Perspektive befindet sich jemand, der konsequent einen religiösen Lebensstil praktiziert, auf einem Irrweg – und umgekehrt; der Inkonsequente wird jeweils vorgezogen.

Die Unterscheidung zwischen den Konsequenten und den Inkonsequenten lässt sich mit den zuvor behandelten Oppositionen verbinden:

- Wird mit der wertenden Opposition guter Modernismus/schlechter Traditionalismus gearbeitet, so erscheint der stringent vorgehende Modernist als der ‚wahrhaft‘ Konsequente, während der konsequente Traditionalist abgewertet wird.
- Wird hingegen mit der wertenden Opposition guter Traditionalismus/schlechter Modernismus gearbeitet, so verhält es sich umgekehrt.
- Ist die Opposition guter Fundamentalismus₅/schlechter politischer Realismus wirksam, so erscheint der stringent vorgehende Vertreter der reinen Lehre als der ‚wahrhaft‘ Konsequente, während der konsequente politische Realist abgewertet wird.
- Ist hingegen die Opposition guter politischer Realismus/schlechter Fundamentalismus₅ wirksam, so verhält es sich umgekehrt: Die vom politischen Realismus gezeigte Kompromissbereitschaft gegenüber mindestens einer anderen Partei wird hier positiv bewertet, da man ernsthaft daran interessiert ist, die gesellschaftlichen Verhältnisse zumindest teilweise gemäß dem präferierten Parteiprogramm zu gestalten. Der Fundamentalist₅ erscheint dann in bestimmter Hinsicht als inkonsequenter Vertreter dieses Programms, dem es letztlich wichtiger ist, seine Prinzipien in Sonntagsreden zu verkünden als das akzeptierte Programm zumindest teilweise praktisch umzusetzen.
- Das zuletzt Ausgeführte gilt auch für die allgemeinere Opposition zwischen Fundamentalisten₆ und Realisten.

Mit der dogmatischen Einstellung korrespondiert ein bestimmtes Konsequenzideal: Ziel ist es, den als *definitiv wahr* angesehenen Überzeugungen sowohl in der weltanschaulichen Dimension als auch speziell in der ethischen, ästhetischen, wissenschaftlichen, politischen Dimension so konsequent wie möglich zu folgen. Hier verorte ich Sätze wie „Ich allein bin im Besitz der wahren Fundamente und lebe danach.“ (Hashemi 2002: 49) Die undogmatische Einstellung nimmt demgegenüber an, dass es aus näher zu bestimmenden Gründen nicht möglich ist, eine bestimmte weltanschauliche, soziopolitische oder theoretische Position durch eine *Letztbegründung* definitiv abzuschließen. Ziel ist es hier, den nach Prinzipien empirisch-rationalen Denkens als aktuell überlegen anzusehenden Überzeugungen sowohl in der weltanschaulichen Dimension als auch speziell in der ethischen, ästhetischen, wissenschaftlichen, politischen Dimension so konsequent wie möglich zu folgen. Dogmatische Fundamentalisten₇ werden hier *nicht* als Vorbilder anerkannt. Beiden Hauptrichtungen ist jedoch das *formale* Konsequenzideal gemeinsam: „Versuche, deine Überzeugungen in der Lebenspraxis so konsequent wie möglich umzusetzen“.

2.5 Der Nutzen der Begriffs- und Arbeitsfelddifferenzierung

Der erste Nutzen besteht darin, dass sich das von vielen konstatierte *begriffliche Chaos in Sachen Fundamentalismus* mithilfe der in Kapitel 2.2 formulierten Sprachempfehlungen beseitigen lässt. Zunächst liste ich die sieben deskriptiven Fundamentalismusbegriffe noch einmal auf:

Fundamentalismus₁ = Dogmatismus

Fundamentalismus₂ = Gewaltbereiter Dogmatismus

Fundamentalismus₃ = Schlechter Traditionalismus

Fundamentalismus₄ = Guter Traditionalismus, der sich auf die jeweiligen Fundamente zurückbesinnt

Fundamentalismus₅ = Die reine Lehre innerhalb einer politischen Partei im Mehrparteiensystem

Fundamentalismus₆ = Die reine Lehre generell

Fundamentalismus₇ = Das konsequente Vertreten einer Position

Weitere Begriffe können bei Bedarf hinzugefügt werden.

Aus den Sprachempfehlungen ergibt sich, dass nicht jeder Fundamentalismus*begriff* mit dem Wort „Fundamentalismus“ bezeichnet werden muss. Da sich das Wort auch im wissenschaftlichen Diskurs wohl nicht mehr aus der Welt schaffen lässt, plädiere ich dafür, es *nur in einem Fall* zu verwenden, nämlich um den gewaltbereiten Dogmatismus (Fundamentalismus₂) zu kennzeichnen; ähnlich geht Schirmacher 2010 vor. In allen anderen Fällen sind die Formulierungen vorzuziehen, die sich auf der rechten Seite der Gleichung befinden. Das Erheben von absoluten Geltungsansprüchen wird nun als Dogmatismus bezeichnet; bei der Untersuchung von Traditionalismus-Modernismus-Konflikten wird der emotional aufgeladene Kampfbegriff des Fundamentalismus durch die wertneutrale Rede von der Ablehnung der Traditionalisten durch die Modernisierer innerhalb der jeweiligen Grundposition ersetzt usw. Begriffliche Vermengungen und Unklarheiten lassen sich so vermeiden.

Der zweite Nutzen besteht darin, dass durch die Unterscheidung der fünf Arbeitsfelder Fehleinschätzungen korrigiert werden können. Auf den ersten Blick scheinen verschiedene Aussagen über den Fundamentalismus unvereinbar zu sein; analysiert man sie jedoch genauer, so erkennt man, dass sie unterschiedlichen Bereichen zuzuordnen sind. Sie können also nebeneinander bestehen: Aussage a ist *Arbeitsfeld 1* zuzuordnen, Aussage b hingegen *Arbeitsfeld 4* usw. Hat man erkannt, dass es neben dem eigenen noch weitere Felder der Fundamentalismusforschung gibt, so kann man den zugehörigen Aussagen und speziell Theorien grundsätzlich eine Berechtigung zuerkennen.

Die herkömmliche Fundamentalismusforschung ist demgegenüber nicht *pluralistisch*, sondern *monistisch* angelegt, und das hängt mit dem in Kapitel 2.1 angesprochenen essenzialistischen Begriffsverständnis zusammen. So, wie man die anderen Verwendungen des Fundamentalismusbegriffs implizit oder explizit als dem Wesen des Fundamentalismus unangemessen abweist, werden auch die anderen Formen der Fundamentalismusforschung als grundsätzlich unzulänglich betrachtet. Dadurch grenzt man legitime Forschungsbereiche aus und verhindert so auch die *Kooperation* zwischen den Arbeitsfeldern.

Innerhalb eines bestimmten Bereichs befinden sich die Aussagen und speziell die Theorien über den Fundamentalismus allerdings in einem Konkurrenzverhältnis. Hier gilt es, sich für einen bestimmten Ansatz zu entscheiden und diesen weiterzuentwickeln; dazu gehört das Bestreben, die konkurrierenden Theorien zu kritisieren und zu entkräften. Ziel ist es, die in kognitiver Hinsicht leistungsfähigste Theorie vorzulegen. Eine bereichsspezifische Fundamentalismustheorie kann einer anderen nach bestimmten Kriterien *überlegen* sein; sie erklärt z.B. bestimmte Phänomene umfassender und zwangloser als die andere.

Viele gehen stillschweigend von der folgenden Auffassung aus: „Alle Fundamentalismustheorien haben es mit denselben Gegenständen zu tun und behandeln im Kern dieselben Fragen; sie unterscheiden sich nur dadurch, dass sie diese auf unterschiedliche Weise

beantworten“. Die Fundamentalismustheorien haben es jedoch, wie mittlerweile deutlich geworden ist, *keineswegs* alle mit denselben Gegenständen zu tun, und sie behandeln *nicht* alle im Kern dieselben Fragen. Nur innerhalb eines bestimmten Arbeitsfelds beziehen sich die konkurrierenden theoretischen Ansätze auf dieselben Phänomene, und sie behandeln im Kern dieselben Fragen, welche sie dann auf unterschiedliche Weise beantworten. Hier sind deshalb *Erkenntnisfortschritte* möglich: Theorie b kann ein bestimmtes Problem überzeugender lösen als Theorie a. Die Problemstellung einer Theorie, die sich in *Arbeitsfeld 1* allgemein mit der wertneutralen Analyse von Weltanschauungen, soziopolitischen Programmen sowie Theorien aller Art befasst, ist von der speziellen Untersuchung der Opposition zwischen den Konsequenzen und den Inkonsequenzen innerhalb der Anhängerschaft einer Weltanschauung, eines soziopolitischen Programms, einer Theorie in *Arbeitsfeld 5* zu unterscheiden – wenngleich das eine mit dem anderen *verbunden* werden kann. Eine Theorie aus dem letzteren kann daher nicht als Weiterentwicklung einer Theorie aus dem ersteren Bereich begriffen werden. Kurzum, die Fundamentalismusforschung ist wie die Ideologieforschung kein einheitliches Ganzes, sondern besteht aus mehreren Arbeitsfeldern mit eigenem Profil. Das wird oft nicht hinlänglich erkannt. Wer sich in sie einarbeiten und dann vielleicht auch in ihr mitwirken will, sollte ein Bewusstsein für die Vielfältigkeit der Arbeitsfelder, d.h. ein Diskursbewusstsein erlangen und die unterschiedlichen Ansätze, vor allem den eigenen, richtig einordnen können. Es gibt nicht *das* Fundamentalismusproblem, und daher sollte nicht alles in den großen Topf „Fundamentalismus“ geworfen und dann zum Einheitsbrei verrührt werden.

Durch die Arbeitsfelddifferenzierung lässt sich erstens die *Vermengung* unterschiedlicher Problemstellungen verhindern, was es zweitens ermöglicht, die *Bezüge* zwischen den einzelnen Bereichen genauer zu bestimmen; es wird ausdrücklich kein rigides, sozusagen bürokratisches Arbeitsteilungssystem angestrebt, in dem ein Wissenschaftler nicht über den Tellerrand hinausschauen darf, weil er damit in die Kompetenz einer anderen Abteilung eingreifen würde. Die Frage nach dem *Zusammenhang* zwischen den einzelnen Arbeitsfeldern und den dort untersuchten Phänomenen wird gerade nicht abgewürgt, sie kann im Rahmen der *komplexen*, dem Modell der Begriffs- und Arbeitsfelddifferenzierung folgenden Fundamentalismusforschung vielmehr präziser als zuvor gestellt und beantwortet werden. Allen Fundamentalismustheoretikern wird also empfohlen, die Arbeitsfelddifferenzierung zu berücksichtigen, mehrere bereichsspezifische Fundamentalismusbegriffe zu verwenden und das *Wort* „Fundamentalismus“ nur zu benutzen, um den gewaltbereiten Dogmatismus zu bezeichnen.

Die kognitive Fundamentalismustheorie stellt ein kohärentes Konzept dar, das es ermöglicht, das bestehende „Nebeneinander verschiedenster Erklärungsansätze [...], die sich auf unterschiedlichen Argumentationsebenen – seien diese individualpsychologischer, soziologischer, politikwissenschaftlicher oder kulturphilosophischer Art – dem Phänomen Fundamentalismus anzunehmen versuchen“ (Prutsch 2008: 60), *systematisch zu ordnen* und die Verbindungen zwischen ihnen nach dem Prinzip *Arbeitsteilung und Kooperation* zu organisieren.

Der dritte Nutzen der Begriffs- und Arbeitsfelddifferenzierung besteht darin, dass sich konkrete Fälle mithilfe der deskriptiven Fundamentalismusbegriffe differenzierter einordnen lassen. Ich demonstriere das anhand von zwei Beispielen, die Martin E. Marty und R. Scott Appleby behandeln.

Die Yoders halten sich an die überkommenen Muster und Lehren, die mindestens seit 1697 die Fundamente für die Lebensweise der Amish-Leute bilden. Amish-Leute sind ultra-traditionell, aber Fundamentalisten sind sie nicht. Weder nennen sie sich selbst Fundamentalisten, noch werden sie so von ihren Freunden, ihren Gegnern oder den Gelehrten genannt. Solange sich die Amish-Leute um ihre eigenen Angelegenheiten kümmern, hoffen sie, von den anderen einfach in Ruhe gelassen zu werden. Sie sind nicht feindselig eingestellt und sie missionieren nicht. (Marty/Appleby 1996: 15f.)

Dass die Amish-Leute sich nicht als Fundamentalisten bezeichnen – und sich vielleicht sogar in bestimmten Äußerungen ihrer Wortführer vom Fundamentalismus dieser oder jener Art

ausdrücklich distanzieren –, ist zur Kenntnis zu nehmen. Die deskriptive Begriffs- und Arbeitsfelddifferenzierung dient jedoch zur *vertieften Analyse der festgestellten religiösen Überzeugungen*. Da diese zu wissenschaftlichen Erkenntniszwecken eingeführten Begriffe den Anhängern religiöser Weltanschauungen bislang gar nicht bekannt sind, ist es von untergeordneter Bedeutung, dass sie sich selbst z.B. nicht als Fundamentalisten₁ bezeichnen.¹⁴

Mir geht es an dieser Stelle nicht um eine Spezialstudie zu den Amish-People – ich improvisiere nur etwas auf der Basis der von Marty/Appleby gegebenen Informationen:

Arbeitsfeld 1: Die Amish-Leute vertreten ihre religiöse Weltanschauung in dogmatischer Einstellung; es handelt sich um eine Variante des religiösen Dogmatismus (Fundamentalismus₁). Ihnen ist jedoch kein gewaltbereiter religiöser Dogmatismus (Fundamentalismus₂) zuzuschreiben: Sollte ein einzelner Amish einmal ein Selbstmordattentat verüben, so würde dies in Widerspruch zur Lehre stehen.

Arbeitsfeld 2: Bezogen auf die Traditionalismus-Modernismus-Kontroverse innerhalb der übergreifenden religiösen Weltanschauung christlichen Typs lassen sich die Amish-Leute als Traditionalisten einordnen, die sich auf die Fundamente ihrer religiösen Überzeugungen zurückbesinnen (Fundamentalismus₄). Die Amish-Leute sind eine dogmatische Back-to-the-Roots-Bewegung, die in der Gründungsphase bestrebt war, zur definitiv wahren religiösen Weltanschauung zurückzukehren, welche in der „verführerischen Welt“ (15) verfälscht und ausgehöhlt worden ist. Sie grenzen sich später implizit oder explizit von den Modernisierern des Christentums ab, fallen also nicht unter die Kritik des Fundamentalismus₃.

Arbeitsfeld 3: Bezogen auf Kontroversen zwischen kompromisslosen Vertretern einer reinen Lehre und kompromissbereiten Realisten innerhalb der Anhängerschaft einer übergreifenden Weltanschauung gehören die Amish-Leute zu den Vertretern der reinen Lehre (Fundamentalismus₆).

Arbeitsfeld 4: Bezogen auf die politische Sphäre im demokratischen Mehrparteiensystem der USA zeigen die Amish-Leute kein Interesse, an diesem mitzuwirken – sie hoffen, „von den anderen einfach in Ruhe gelassen zu werden“. Auf der anderen Seite wird aber angestrebt, die *eigene Gemeinschaft* kompromisslos nach den aus der religiösen Weltanschauung abgeleiteten Ordnungsprinzipien zu gestalten. In dieser Hinsicht liegt eine mit dem Fundamentalismus₅ zumindest verwandte Position vor.

Arbeitsfeld 5: Bezogen auf die Opposition zwischen den Konsequenten und den Inkonsequenten innerhalb der Anhängerschaft einer übergreifenden Weltanschauung gilt, dass die religiösen Vordenker offenbar bestrebt sind, die Anhänger dahin zu bringen, dass sie möglichst konsequent nach den ‚wahren‘ Weltbildannahmen und Wertüberzeugungen leben.

- „Frank Yoder fährt alle sieben Tage zusammen mit seiner Familie mit einem Pferdewagen zum Einkaufen in die Stadt. Diese wird als Teil der gottfernen Welt gesehen, welche die Gläubigen zur Abkehr von den ‚wahren‘ Werten verführt. In der religiösen Lebenspraxis geht es darum, sich von der ‚verführerischen Welt‘ konsequent fernzuhalten. „Natürlich erlaubt Anna Yoder kein Fernsehen in ihrem Haus.“ (15)
- „Sie werden in der Bibel lesen und ein wenig über den Ärger reden, den Franks Bruder und seine Familie am Hals haben. Bruder Henry, so sagt man, habe einige weltliche Gewohnheiten übernommen und gesündigt. Die Leiter der Gemeinde haben seiner Frau befohlen, ihn zu meiden. Das heißt, sie darf weder bei dem Mann schlafen, den sie liebt, noch dürfen ihre Kinder mit ihm am Tisch zusammensitzen.“ (15) Auch das kann als Umsetzung des in dogmatischer Einstellung vertretenen Konsequenzideals begriffen werden.

¹⁴ Verständlich ist es demgegenüber, wenn Individuen und Gruppen sich dagegen wehren, dass ihnen das *abwertend* verstandene Etikett „Fundamentalismus“ „gegen ihren Willen und oft gegen ihr eigenes Selbstverständnis angeheftet wird“ (Prutsch 2008: 55). Das schließt jedoch nicht aus, dass sich die mit diesem Sprachgebrauch verbundene Kritik im kritischen Diskurs als berechtigt erweisen kann.

Die Aussage „Amish-Leute sind ultra-traditionell, aber Fundamentalisten sind sie nicht“ wird somit *ersetzt* durch präzisere Auskünfte, welche die Begriffs- und Arbeitsfelddifferenzierung berücksichtigen.

Aus dem Ansatz der kognitiven Weltanschauungsanalyse lassen sich ferner Fragen für eine vertiefte Analyse gewinnen. Ist mit einer in dogmatischer Einstellung vertretenen Weltanschauung implizit oder explizit das *Ideal* verbunden, dass die definitiv wahre Lehre auch von allen akzeptiert wird, so ist zu fragen, aus welchen Gründen die Amish-Leute auf das eigentlich zu erwartende Bestreben verzichten, ihre Weltanschauung möglichst vielen anderen Menschen zu vermitteln und somit zu *missionieren*. Darüber kann ich an dieser Stelle nur spekulieren und auf *Möglichkeiten* hinweisen. Denkbar ist z.B., dass es einem solchen Überzeugungssystem zufolge aufgrund bestimmter religiöser Annahmen als *für einen längeren Zeitraum unmöglich* angesehen wird, die Mehrheit der Gesellschaftsmitglieder von der ‚wahren‘ Lehre zu überzeugen. Es können z.B. spezielle religiöse Überzeugungen wie „Die bestehende Gesellschaft steht unter der Herrschaft des Teufels, und das wird noch lange so bleiben“ wirksam sein. Dann würde gelten: „Bis auf Weiteres kommt es darauf an, eine sei es auch nur kleine Gemeinschaft zu schaffen, in der nach der ‚wahren‘ Lehre gelebt wird – um so zu verhindern, dass diese innerhalb einer verweltlichten Gesellschaft gänzlich untergeht“. Die aktive Verbreitung der ‚wahren‘ Weltanschauung stünde demnach erst dann wieder auf dem Programm, wenn sich die Lage grundsätzlich geändert hätte – etwa wenn der Jüngste Tag direkt bevorsteht. Dass „sich die Amish-Leute um ihre eigenen Angelegenheiten kümmern“ und hoffen, „von den anderen einfach in Ruhe gelassen zu werden“, wäre unter den hier spekulativ angenommenen Voraussetzungen somit eine Position *auf Zeit* und nicht *auf Dauer*.

Nun zum zweiten Beispiel:

Die sehr moderne Familie Morris aus den Südstaaten ist den Fundamentalisten zuzurechnen. Die Morris halten sich selbst für Fundamentalisten und wollen auch so genannt werden. Als Baptisten, die der gehobenen Mittelklasse angehören, zählt diese Familie zu der Minderheit in einer Bewegung, die über eine starke populistische Basis verfügt. Besonders stolz sind sie auf ihren eigenen Pastor, weil er der fundamentalistischen Fraktion half, die Kontrolle über den konservativen Southern Baptist Konvent zu gewinnen. (16)

Arbeitsfeld 1: Auch diese Anhänger der „Southern Baptist Gemeinde“ (16) vertreten ihre religiöse Weltanschauung in dogmatischer Einstellung; es handelt sich um eine *andere* Variante des religiösen Dogmatismus (Fundamentalismus₁). Ihnen ist ebenfalls kein gewaltbereiter religiöser Dogmatismus (Fundamentalismus₂) zuzuschreiben.

Arbeitsfeld 2: Die von der Familie Morris vertretene Baptismus weist ebenfalls Züge einer Back-to-the-Roots-Bewegung (dogmatischer Fundamentalismus₄) auf, denn man grenzt sich von anderen Varianten des Baptismus ab, die „zu viele Konzessionen an die moderne Welt eingegangen“ (16) sind. Man steht in der Traditionalismus-Modernismus-Kontroverse auf der ersten Seite und grenzt sich implizit oder explizit von den Modernisierern des Christentums ab, fällt also nicht unter die Kritik des Fundamentalismus₃. Von den Amish-Leuten unterscheiden sich diese Baptisten dadurch, dass sie den Kampfbegriff des Fundamentalismus₄ zur Selbstbezeichnung verwenden.

Arbeitsfeld 3: Bezogen auf Kontroversen zwischen kompromisslosen Vertretern einer reinen Lehre und kompromissbereiten Realisten gehören die Baptisten ebenfalls zu den Vertretern der reinen Lehre (Fundamentalismus₆).

Arbeitsfeld 4: Anders als die Amish-Leute engagiert sich diese Strömung der Baptisten zumindest teilweise politisch innerhalb des amerikanischen Mehrparteiensystems, um die aus ihrer religiösen Weltanschauung abgeleiteten politischen Vorstellungen so weit wie möglich durchzusetzen; dann liegt eine Variante des dogmatischen politischen Fundamentalismus₅ vor.

Arbeitsfeld 5: Diese Baptisten sind ebenfalls bestrebt, möglichst konsequent nach den ‚wahren‘ Weltbildannahmen und Wertüberzeugungen zu leben. Ihr Lebensstil unterscheidet sich aber deutlich von dem der Amish-Leute.

- Die Familie ist stolz auf den „nagelneuen Lincoln“ (16). Jenny Morris hätte „ihren Freundinnen aus der Sonntagsschule“ gern „von ihrem letzten Geschäfts- und Vergnügungsausflug mit ihrem Mann nach San Francisco“ (16) erzählt. Die Tochter brüstet sich damit, „daß ihre Cousine, ebenfalls eine Baptistin, zur Miss Texas gewählt wurde“ (16) Das alles wäre bei den Amish-Leuten undenkbar.

Die religiöse Weltanschauung der Amish-Leute unterscheidet sich in einigen Punkten von derjenigen der Baptisten; damit hängt der unterschiedliche Lebensstil zusammen, der sich aus dem Bestreben ergibt, die grundlegenden Wertüberzeugungen konsequent umzusetzen. *Strukturell* sind beide Positionen jedoch eng miteinander verwandt. Aus der Sicht der kognitiven Fundamentalismustheorie ist es daher unbefriedigend, hier zwischen „Traditionalismus und Fundamentalismus“ (16) zu unterscheiden. Ich pflichte Marty/Appleby aber darin bei, dass die beiden analysierten Positionen „keine einmaligen Kennzeichen der protestantischen Christenheit [sind]. Man findet sie ebensogut im Islam und auch im Judentum.“ (16) Es handelt sich somit um religiöse Weltanschauungen, zu denen es *Parallelen in anderen Religionen* gibt. Mit den Amish-Leuten sind z.B. solche Juden verwandt, für die gilt: „Niemals würden sie etwas Wesentliches an diesem Glauben ändern.“ (17)

Der vierte Nutzen der Begriffs- und Arbeitsfelddifferenzierung besteht darin, dass die Möglichkeit bewusst wird, mit *mehreren* deskriptiven Fundamentalismusbegriffen arbeiten zu können, *ohne sich in logische Widersprüche zu verstricken*. Ich konstruiere einen möglichen Fall:

- A ist als religiöser Dogmatiker (Fundamentalismus₁) einzuordnen.
- A lehnt den gewaltbereiten Dogmatismus (Fundamentalismus₂) ab.
- A versteht sich als Traditionalist, der sich auf die jeweiligen Fundamente zurückbesinnt (Fundamentalismus₄).
- A versteht sich in weltanschaulicher und soziopolitischer Hinsicht als Vertreter der reinen Lehre (Fundamentalismus_{5/6}).
- A bemüht sich, die sich aus seiner Position ergebenden Forderungen so konsequent wie möglich zu erfüllen (Fundamentalismus₇).

2.6 Was nicht mehr geht

In diesem Kapitel setze ich voraus, dass das Modell der Begriffs- und Arbeitsfelddifferenzierung in der kritischen Diskussion standhält, und überlege, was in der Fundamentalismusforschung dann *nicht mehr geht*, was also hinter den erreichten Erkenntnisstand zurückfällt und somit *wissenschaftlich überholt* ist:

1. Überholt ist es, mit einem ungeklärten Fundamentalismusbegriff zu arbeiten.
2. Überholt ist es, im Rahmen der wertneutralen Rekonstruktion einen wertenden, speziell einen kritischen Fundamentalismusbegriff zu verwenden.

- „In ihrer verengten Sicht der Dinge lehnen Fundamentalisten moderne Prinzipien wie Pluralismus (also die Vielgestaltigkeit der gesellschaftlichen Wirklichkeit), Toleranz und Säkularisierung (die Verweltlichung der Gesellschaft) ab.“ (Hashemi 2002: 32) Die Rede von einer „verengten Sicht der Dinge“ zeigt, dass Hashemi sich auch im kritischen Diskurs bewegt – ohne den Status seiner Argumentation klar zu markieren und die Implikationen der Positionsgebundenheit zu bedenken. In der kognitiven Weltanschauungsanalyse wird hingegen nur versucht, eine von der eigenen stark abweichende Sicht der Dinge methodisch sauber zu rekonstruieren.¹⁵

¹⁵ In den kritischen Diskurs gehört auch der Satz: „Deshalb denken alle Fundamentalisten₂ realitätsfremd.“ (44) Im kognitiven Diskurs wird demgegenüber das spezifische Realitätsverständnis der Fundamentalisten₂ herausgearbeitet, das sie dazu führt, bestimmte „Veränderungen im gesellschaftlichen Leben“ (44) abzulehnen. Der Satz „Fundamentalisten₂ lassen sich [...] nicht auf eine kritische, vernünftige Auseinandersetzung über ihre Standpunkte ein“ (45) ist ebenfalls dem kritischen Diskurs zuzuordnen, während es in der wertneutralen

- Die Fundamentalisten₂ „glauben nicht an die Rationalität“ (32). Diese Formulierung ist suggestiv und für die kognitive Analyse der Weltanschauungen und soziopolitischen Programme unbrauchbar: In wertenden Diskursen, die mit der Opposition gute eigene Position/schlechter Fundamentalismus_{1/2} arbeiten, wird häufig unterstellt, man habe „die Rationalität“ für sich gepachtet, und die Gegenseite denke schlechthin irrational. Argumentative Begründungen dieser Einschätzung sucht man meist vergebens. Darüber hinaus ist aus der Sicht der kognitiven Weltanschauungsanalyse anzumerken, dass einige Formen von Rationalität bei *allen* kollektiven Weltanschauungen gegeben sind; vgl. Tepe 2015a: Kapitel 1.9. Sinnvollerweise kann daher nur behauptet werden, dass im Fundamentalismus₂ bestimmte Formen der Rationalität fehlen oder zumindest nicht entwickelt werden.
 - In einer kognitiven Weltanschauungsanalyse, welche die Sichtweise der Anhänger des Hexenglaubens rekonstruiert, wird nicht kritisch von „maßlosen Exzessen bei den weltlichen Straf- und Folterprozessen“ (Hashemi 2002: 36) gesprochen – das gehört in einen anderen Diskurs –, sondern es ist herauszufinden, aus welchen weltanschaulich verankerten Gründen derartige Folterpraktiken angewandt werden.
3. Überholt ist es, einen auf bestimmte Weise definierten Fundamentalismusbegriff als *den* Begriff des Fundamentalismus zu behandeln und z.B. eine generelle Kritik *des* Fundamentalismus zu formulieren. In einem solchen Fall ist immer ist fragen „Welchen der deskriptiven Fundamentalismusbegriffe meinst du?“.
 4. Überholt ist es, *den* religiösen Fundamentalismus als Reaktion auf die Moderne darzustellen, denn bei sechs der sieben Fundamentalismusbegriffe hat sich gezeigt, dass es auch vormoderne Formen des Fundamentalismus gibt.
 5. Überholt ist es, zwei oder mehr deskriptive Fundamentalismusbegriffe miteinander zu vermengen.
 6. Überholt ist es, im Unklaren zu lassen, in welchem Arbeitsfeld die Argumentation sich gerade bewegt und einen Terrainwechsel nicht zu kennzeichnen.
 7. Überholt ist es, zu unterstellen, es sei *unmöglich*, einen deskriptiven Fundamentalismusbegriff (oder mehrere Begriffe dieser Art) zu bilden und die darunter fallenden Phänomene auf wertneutrale Weise zu untersuchen.
- Bei Pfürtner heißt es: „Man kann über Fundamentalismus nicht rein deskriptiv reden, ohne das kritische Prinzip aufzudecken, von dem her man ihn in seinen Erscheinungsformen und Wirkungen kritisch beurteilt. Wer den Fundamentalismus dadurch kennzeichnet, daß er ihn als Absage zur Moderne bestimmt, setzt diese in ihrer kulturgebundenen Gestalt als Norm ein. Er macht ‚Modernität‘ der westlichen Industriegesellschaften zur weltweiten Lebens-, Gesellschafts- oder Kulturnorm.“ (Pfürtner 1991: 89). Hier fehlt die Unterscheidung zwischen der wertneutralen Rekonstruktion z.B. einer als fundamentalistisch bezeichneten Weltanschauung und dem kritischen Diskurs. Nur für die kritische Beurteilung, sei sie nun bejahend oder verneinend, gilt, dass sie jeweils an ein „kritische[s] Prinzip“ gebunden ist. Die wertende Bestimmung des Fundamentalismus als abzulehnender „Aufstand gegen die Moderne‘ (Meyer)“ (86) ist an eine bestimmte werthaft-normative Position gebunden, die im Kritikteil zu diskutieren ist. Das wertneutral-rekonstruierende Vorgehen in den aufgeführten Arbeitsfeldern setzt die „Modernität‘ der westlichen Industriegesellschaften“ hingegen nicht „als Norm ein“; es ist auch mit einer Kritik an der so verstandenen Moderne vereinbar.

Hashemis Antwort auf die Frage „Was ist Fundamentalismus?“ fällt insgesamt unbefriedigend aus: Sie enthält mehrere Ungereimtheiten und Widersprüche. Außerdem ist eine eigenständige kognitive Analyse der von ihm abgelehnten Weltanschauungen und soziopolitischen Programme offenbar nicht vorgesehen. Damit aber fehlt die Basis für eine *argumentative Auseinandersetzung*, insbesondere mit den Formen des Fundamentalismus₂. Der eigene Diskurs wird von Hashemi nicht klar als *kritischer Diskurs* markiert, d.h., die Bindung der eigenen Argumentation an bestimmte Weltbildannahmen und Wertüberzeugungen

Rekonstruktion darum geht, das spezifische Verständnis der Fundamentalisten₂ von kritischer, vernünftiger Auseinandersetzung zu rekonstruieren. Kritikhaltig ist ferner die auf den Fundamentalismus₂ bezogene Aussage „Eine individuelle Wahrnehmung der Wirklichkeit findet praktisch nicht statt“ (46) – zunächst kommt es darauf an, die fundamentalistische₂ „Wahrnehmung der Wirklichkeit“ zu *verstehen*.

(Positionsgebundenheit) wird nicht genügend herausgestellt. Da der jeweilige grundsätzliche Gegner diese Prämissen in der Regel nicht akzeptiert, hat diese Art der Argumentation zwangsläufig nur eine *begrenzte Reichweite*.

3. Ausbau der kognitiven Fundamentalismustheorie in Auseinandersetzung mit ausgewählter Fachliteratur

Kapitel 3.1 entfaltet den Theorieteil über neuere Traditionalismus-Modernismus-Kontroversen in religiösen Weltanschauungen im Anschluss an Marty/Appleby und geht in diesem Zusammenhang auch auf den Fundamentalismus₂ ein. Kapitel 3.2 legt zunächst den Kulturbegriff der kognitiven Ideologietheorie dar und diskutiert dann Meyers Unterscheidung zwischen modernisierendem, traditionalistischem und fundamentalistischem Zivilisationsstil auf zwei Ebenen. Erstens wird mit Meyer festgehalten, dass Kulturen mithilfe dieser Stile ausbuchstabiert werden können – sie sind nicht *als solche* fundamentalistisch₂. Zweitens wird gegen Meyer behauptet, dass es zu unversöhnlichen Kulturkämpfen bis hin zu einem Dritten Weltkrieg kommen kann, wenn eine Seite in einem Konflikt dem gewaltbereiten Dogmatismus folgt. Kapitel 3.3 klärt das Verhältnis der kognitiven Analyse der Weltanschauungen und der soziopolitischen Programme zur Soziologie grundsätzlich und baut dann Überlegungen Riesebrodts in dieses Konzept ein.

3.1 Traditionalismus-Modernismus-Kontroversen in den religiösen Weltanschauungen der neueren Zeit (E. Marty/R. S. Appleby)

In ihrem Buch *Herausforderung Fundamentalismus*¹⁶ setzen sich Marty und Appleby mit dem Gesamtkomplex auf eine Weise auseinander, die in vielen Punkten mit der Vorgehensweise der kognitiven Weltanschauungsanalyse und dem Prinzip „Erst verstehen, dann kritisieren“ im Einklang steht. Insbesondere arbeiten sie die zentrale Opposition zwischen Traditionalisten und Modernisierern in den religiösen Weltanschauungen der Moderne überzeugend heraus. Diese Überlegungen baue ich in begrifflich präzisierter Form in die kognitive Fundamentalismustheorie ein, zu der die strikte Unterscheidung zwischen wertneutraler Weltanschauungsanalyse und positionsgebundener Weltanschauungskritik gehört.

In der Aufklärung des 18. und 19. Jahrhunderts meinen viele Theoretiker, „daß die Religion als gesellschaftliche Kraft sich schrittweise dem Niedergang und schließlich ihrem Ende nähern würde“ (20) – einem Ende, das *relativ rasch* zu erwarten sei. „Viele in der Tradition der Aufklärung stehende Denker haben, wie es ihren Schriften zu entnehmen ist, erwartet, daß mit einer Zunahme der Kritik und der ungehinderten Entfaltung der menschlichen Vernunft schließlich das Ende aller Religion eingeläutet werden würde.“ (20) Marty/Appleby weisen – wie viele andere auch – darauf hin, dass die Religion im 20. und im 21. Jahrhundert „nicht einfach ‚verschwunden‘“ (21) ist. „[D]ie Menschen auf dieser Erde haben die ‚Fesseln‘ der Religion keineswegs ‚von sich geworfen‘.“ (22) Die große Mehrheit der Menschen, die gegenwärtig auf der Welt leben, denkt auf diese oder jene Weise religiös – das ist zur Kenntnis zu nehmen.

Bei der Analyse bestimmter in der neueren Zeit und speziell in der Gegenwart auftretender Formen der religiösen Weltanschauung unterscheide ich zwei Ebenen: Auf der ersten Ebene handelt es sich um *Gegenbewegungen zu Modernisierungstendenzen innerhalb der jeweiligen Religion*; auf der zweiten Ebene hingegen um *Oppositionen zur modernen Gesellschaft selbst*. Zunächst zur ersten Ebene: Hier wird die Modernisierung der Religion abgelehnt.

Um die Jahrhundertwende [zum 20. Jahrhundert] herrschte allgemein die Überzeugung vor, daß diejenige Religion, die in der Moderne Bestand haben würde – welche Religion auch immer das sein mochte – sich

¹⁶ Ich beschränke mich auf das – auch im Seminar behandelte – Kapitel *Grundlagen des Fundamentalismus* (Marty/Appleby 1996: 15–47).

durch einen „aufgeklärten“ und „modernen“ Charakter auszeichnen würde. In anderen Worten, die Religion würde eine semi-säkulare, rationale, tolerante und individualistische Form ausprägen müssen. (22)¹⁷

Die Modernisierer der Religion sind bestrebt, „ihr religiöses Leben mit der modernen Welt in Einklang zu bringen – einer Welt, die Wundern, Prophetien, Himmel und Hölle und anderen Erlebnissen, die jenseits alltäglicher Erfahrung liegen, zunehmend skeptischer gegenübersteht“ (33). Sie tolerieren in der Regel „verschiedene Formen des Glaubens und Handelns und gestehen somit die Möglichkeit vieler unterschiedlicher, gleichwertiger Ausdrucksformen religiösen Glaubens und religiöser Identität zu“ (35) – sie vertreten somit vielfach den radikalen Religions-Pluralismus. Die nun näher zu untersuchenden Positionen stellen im Rahmen aller oder fast aller Religionen eine Gegenposition zur „liberale[n] Welle“ (22) dar. „Es scheint, daß die Religionen mit dem größten Zuspruch zugleich jene sind, deren Botschaft am wenigsten säkularisiert ist.“ (23) Wenn Religionen im Allgemeinen eine viel größere Kraft haben, als die *alten* Aufklärer dachten, dann ist es nicht weiter verwunderlich, dass es auch vielfältige Versuche gibt, *die früheren Formen der Religion zu verteidigen und an sie anzuknüpfen*. Den Modernisierungen der Religion ist so „eine dauerhafte und wirkungsvolle Konkurrenz erwachsen“ (22)¹⁸. Der innerreligiöse Anti-Modernismus ist „als Reaktion auf Herausforderungen der Moderne“ (26) *innerhalb der religiösen Dimension* entstanden. Im Rahmen der kognitiven Weltanschauungsanalyse geht es darum, diese Formen der religiösen Weltanschauung so gründlich wie möglich zu verstehen. Die kritische Auseinandersetzung mit ihnen ist natürlich auch legitim; sie gehört jedoch in den *weltanschauungskritischen* Diskurs – dort ist z.B. die Behauptung zu diskutieren, die Anhänger dieser Richtungen seien „kulturelle Neanderthaler“ (23).

Den *säkularen Rationalismus*, von dem Marty/Appleby sprechen, bestimme ich als Form der *areligiösen* Weltanschauung, welche die für religiöse Weltanschauungen grundlegende Annahme der Existenz einer übernatürlichen Dimension implizit oder explizit bestreitet. Diese Position geht aus von der „Vorrangstellung der menschlichen Vernunft gegenüber allen anderen Formen des Wissens, einschließlich der religiösen Offenbarung (d.h. einem Wissen, das auserwählten Menschen auf einem ungewöhnlichen oder übernatürlichen Wege zuteil wurde)“ (24). Genauer gesagt: Aus areligiöser Sicht stellt das sogenannte Offenbarungswissen gar kein echtes Wissen dar. Die angesprochene Modernisierung der Religion läuft vielfach auf eine Anpassung an die Denkweise des säkularen Rationalismus hinaus, *die zu Ende gedacht zu einer areligiösen Weltanschauung führt*. Viele religiöse Weltanschauungen setzen dem entgegen, es gebe „eine an sich nicht greifbare Realität, Geist genannt, eine beseelende Kraft, die von der menschlichen Vernunft allein her nicht begriffen werden kann, die aber nichtsdestoweniger ebenso wichtig für das menschliche Verhalten ist wie der Verstand, der Intellekt und das Gefühl“ (24) Stellt man die Modernisierung der Religion in diesen Kontext, so kann es nicht verwundern, dass Gegenbewegungen auftreten, die sich gegen die Aushöhlung der alten, traditionellen Formen des Glaubens wenden und diese wiederbeleben wollen. Hier fühlt man sich „nicht an den Vertrag mit der Aufklärung gebunden,

¹⁷ Hier ist auch die Bejahung des religiösen Pluralismus zu verorten – „die Idee, daß die Existenz mehrerer verschiedener Glaubensformen an sich eine gute Sache ist“ (35).

¹⁸ Marty/Appleby weisen auf einen wichtigen Kampf zwischen Modernismus und Traditionalismus innerhalb des Katholizismus hin. „Als zum Beispiel progressive, katholische Führungspersönlichkeiten im 19. Jahrhundert in den USA und in Europa versuchten, den römischen Katholizismus als treibende Kraft des Liberalismus, der Demokratie und des materiellen Fortschritts zu porträtieren, reagierte Papst Pius IX. mit einer entschiedenen Absage an ebendiese Bewegungen und der von ihnen vertretenen Werte, da sie einer authentisch katholischen Identität abträglich seien. Geschickterweise verband er seine Kritik mit einer Offensive, die darin bestand, seine absolute Autorität über die Kirche verstärkt geltend zu machen.“ (36) Das „Vatikanum I im Jahre 1869“ wurde einberufen, um „der Doktrin bezüglich der Macht des Papstes, in dogmatischen Fragen letzte Entscheidungen zu treffen, zuzustimmen. Dies sollte zum Lackmus-Test katholischer Identität werden. In dieser Absicht brachte Pius IX. das Thema einer Proklamation der päpstlichen Unfehlbarkeit auf. Die Bischöfe konnten dadurch gezwungen werden, ihre Loyalität unter Beweis zu stellen und die Reihen zu schließen – oder andernfalls in den Verdacht zu geraten, Häretiker oder Renegaten zu sein“ (36).

der besagt, daß alle akzeptablen Formen des Wissens und des Diskurses sich innerhalb des Grundrahmens säkularer Rationalität zu bewegen haben“ (34). Die Vertreter dieser Gegenbewegungen betrachten sich „als Verteidiger des Spirituellen und Restauratoren des Religiösen in der Gesellschaft“, und sie sind vielfach „in Anbetracht der dehumanisierenden Auswirkungen des Materialismus und der Verdrängung der Religion entsetzt“ (24). Sie nehmen an, dass es „ein Wissen [gibt], das von oben stammt“ (34), und sie fühlen sich gezwungen, „eine Gegenwelt zu schaffen, und sei es nur, um untereinander zusammenhalten und um etwas an ihre Kinder weitergeben zu können“ (29). Sie lehnen auch den Relativismus ab – „die Vorstellung, daß kein Glaube absolute Wahrheit beanspruchen könne, weil jeder Glaube an die Grenzen von Raum und Zeit gebunden sei“ (35).

Religionsintern gibt es somit zwei Grundoptionen: Die Modernisierung der Religion wird *bejaht* oder *verneint*; damit korrespondiert die Unterscheidung zwischen Fundamentalismus₃ und ₄. Entweder schwimmt man auf der liberalen Welle mit, oder man kehrt zu einer bestimmten Form des *alten, traditionellen* Glaubens zurück, die man zu erneuern versucht. „Just in dem Augenblick, wenn liberale Christen es als angenehm empfinden, daß die Kirche zurückhaltender wird, sich auf das Übernatürliche zu berufen (Berufungen, so befürchten die Liberalen, die auf Aberglauben, Ignoranz oder psychologisch bedingte Ängste zurückzuführen sind)“, bekräftigt die Gegenseite „das Dogma der Jungfrauengeburt, den traditionellen Glauben an die physische Auferstehung Christi oder die Erwartung seiner baldigen Wiederkunft ‚auf Wolken der Herrlichkeit‘“ (33). Bestimmte Fundamentalisten₄ und speziell auch Fundamentalisten₂ „beklagen die Säkularisierung von Orten und Handlungen, die sie im Kern als heilig erachten. Durch ihr Agieren (oder: Reagieren) betonen sie genau jene Glaubenssätze und Praktiken, die ihrer Meinung nach von anderen ignoriert, ins Abseits gedrängt oder verwässert werden.“ (33) Sie „graben die Erfahrungen, Praktiken und Glaubensweisen der Vergangenheit wieder aus, die Liberalen als zutiefst unannehmbar erscheinen und betonen, diese seien für die Identität einer religiösen Gemeinschaft oder Gruppe von wesentlicher Bedeutung“ (35). „Diese religiösen Modernisten wurden als die bedrohlichsten Feinde des Glaubens angesehen, weil sie das Verbindungsglied zu den gewaltigen Veränderungen und Säkularisierungstendenzen in der Welt darstellten.“ (26) Christliche Anti-Modernisten sind etwa der Ansicht, „die ‚historisch-kritische‘ Methode der Bibelauslegung [...] habe ansonsten ehrfürchtige Gelehrte dazu verführt, die Heilige Schrift genauso zu behandeln wie jeden anderen antiken Text“ (28f.)

Im Amerika der Jahrhundertwende sahen sich viele Protestanten veranlaßt, ihre sorgsam gehüteten Glaubensvorstellungen zu verteidigen. [...] Sie waren Puristen und predigten mit Lehrsätzen gegen die Versuchungen der Moderne an. Sie führten die buchstäbliche Unfehlbarkeit der Bibel ins Feld, um absoluten Halt in einer absoluten Wahrheit finden zu können. (29)

Hier füge ich einige Überlegungen zur allegorischen Interpretation religiöser Texte hinzu. Die Modernisierer z.B. des Christentums können häufig wenig damit anfangen, wenn in der Bibel von der Wiederkunft Christi, dem Ende dieser Welt und dem „darauffolgenden Beginn seiner tausendjährigen Herrschaft“ (33) die Rede ist. Das führt dazu, dass eine *versteckte tiefere* bzw. *allegorische Bedeutung* dieser Lehren postuliert wird, die mit den Überzeugungen aufgeklärter Menschen harmoniert. Diese *moderne* steht im Gegensatz zur *traditionellen* Deutung, welche diese Lehren für Aussagen über das hält, was in näherer oder ferner Zukunft *tatsächlich geschehen wird*. Entsprechendes gilt für alle anderen Religionen, die einer religionsinternen Modernisierung ausgesetzt sind. Die Modernisierung einer Religion – z.B. durch allegorische Deutung bestimmter Lehren, die zuvor als *Tatsachenaussagen* behandelt worden sind – läuft auf die *Ausböhlung der traditionellen religiösen Auffassungen* hinaus, der dann häufig mit einer Back-to-the-Roots-Bewegung (Fundamentalismus₄) begegnet wird.

Im Islam nimmt der innerreligiöse Anti-Modernismus eine andere Form an als im Christentum. Da es bislang keine Modernisierung dieser religiösen Weltanschauung gegeben hat,

bedarf es keiner *Rückkehr* zur „Unfehlbarkeit der Schrift [...], denn alle Moslems glauben bereits, daß der Koran schlicht und einfach das Wort Allahs, vermittelt aus dem Munde des Propheten Mohammed, und jede Zeile ihrer *Suren* vollkommen wahr sei“ (30). Als moderne Bedrohung erscheint hier, dass „die Shari’a, das islamische Gesetz“ (30) nicht mehr eingehalten wird.

Zum Beispiel herrscht unter vielen moslemischen Religionsgelehrten (*ulama*) die allgemeine Auffassung, daß Moslems im Westen oder in westlich geprägten Gesellschaften durch Konzepte wie das der Meinungsfreiheit, das eine Zensur amoralischer oder sogar verleumderischer Kunstwerke verbietet, auf Abwege geführt wurden. (30)

„[D]ie Wege des Westens sind nicht die unseren, erklärten die Anhänger Khomeinis.“ (31)

Zur Opposition zwischen den Modernisierern einer Religion und denen, die in dieser oder jener Form an einem traditionellen Religionsverständnis festhalten, gehört auch, dass die Letzteren im Unterschied zu den Ersteren „die Autorität ihrer Anführer“ für „unhinterfragbar und absolut“ (36) halten. Bei den ‚Liberalen‘ hat sich diese dogmatische Überzeugung tendenziell aufgelöst: Man ist sich oft nicht mehr sicher, den einzig wahren Glauben zu besitzen. In einigen Fällen etablieren die Anti-Modernisten auch „neue Formen der Autorität [...], weil sie der Meinung waren, daß die traditionellen Autoritäten durch Kompromisse mit den Ungläubigen korrumpiert seien“ (36).

Sie vertreten ferner „eine[] dualistische[] Weltsicht, in der die Welt Gottes und des Satans, die Welt des Guten und die Welt des Bösen scharf voneinander geschieden sind“ (39). Sie nehmen z.B. an, dass es Satan sei, der „den Feind dazu treibt, in ihre Sphäre einzudringen“ (39). Sie bauen daher „Mauern zwischen sich und den Außenstehenden“ (40) auf. „Diese Mauern, die es ermöglichen, die Erwählten von den Schurken, die Auserwählten von den Verworfenen zu scheiden, werden anhand bestimmter Kleidung, strikter sozialer und moralischer Kodizes und des allgemeinen Verhaltens fundamentalistischer²¹ Anhänger sichtbar.“ (40) Abgrenzungen dieser Art finden sich allerdings bereits beim einfachen Dogmatismus (Fundamentalismus₁). Das freiwillige Tragen von „Schleier und Tschador“ (40) etwa ist nicht dem islamischen Fundamentalismus₂ vorbehalten.

Zusammenfassend kann man zum innerreligiösen Anti-Modernismus sagen, dass es sich um „eine Art Denkhäbitus und Verhaltensmuster“ handelt: Gläubige, die sich in weltanschaulicher Hinsicht „als im Belagerungszustand befindlich ansehen, versuchen, ihre unverwechselbare Identität als Volk oder Gruppe zu bewahren“ (45). Back-to-the-Roots-Bewegungen (dogmatische Fundamentalismen₄) „suchen ihre Identität durch eine selektive Wiederbelebung von Doktrinen, Glaubensvorstellungen und Praktiken“ (45) aus einer Zeit, von der sie annehmen, dass in ihr die religiös-weltanschaulichen Dinge noch in Ordnung waren. Die in der Moderne lebenden Menschen sollen so die Möglichkeit erhalten, eine ihren weltanschaulichen Prämissen entsprechende „authentische Lebensweise“ (45) zu praktizieren.

Ich komme nun zur zweiten Ebene. Hier stellen die angesprochenen Richtungen *Gegenbewegungen zur modernen Gesellschaft selbst* (für die unter anderem die Prinzipien der Demokratie, der Weltanschauungs- und Meinungsfreiheit verbindlich sind) dar. Ich unterscheide drei Richtungen:

Richtung 1: Man lehnt die moderne Gesellschaft, mit der man konfrontiert ist, gänzlich ab und sucht eine Nische, in der man weitgehend nach den eigenen religiösen Überzeugungen leben kann. „Traditionalisten wie zum Beispiel die Amish-Leute versuchen der Moderne zu entfliehen, indem sie sich von Pluralismus, Relativismus und anderen Versuchungen fernhalten.“ (27) Als starke Bedrohung wird das Fernsehen betrachtet, „das mit seiner Mischung aus Sex und Gewalt und seiner Herabwertung der traditionellen Werte in die Wohnstuben eindringt“ (29).

Richtung 2: Man lehnt die moderne Gesellschaft, mit der man konfrontiert ist, in vielen, aber nicht in allen Punkten ab und versucht sich an deren *Reform*, um sie im Sinne der eigenen religiösen Überzeugungen zu verbessern. Man gewinnt aus der eigenen religiösen Weltanschauung ein

bestimmtes soziopolitisches Programm und bemüht sich im Rahmen der bestehenden Gesellschaft darum, „Gesetze auf den Weg zu bringen und Verfassungen zu ergänzen, um das eigene Programm durchzusetzen“ (27).

Richtung 3: Man lehnt die moderne Gesellschaft, mit der man konfrontiert ist, gänzlich ab und strebt eine *Revolution* an, um eine signifikant andere Gesellschaft zu errichten, die mit der eigenen Weltanschauung und dem daraus gewonnenen soziopolitischen Programm voll im Einklang steht. Das Ziel, „eine gerechte Gesellschaft zu schaffen“, kann nach dieser Auffassung nur vor einem religiösen Hintergrund erreicht werden: „Eine radikale Kritik der säkularen Kultur ist vonnöten“ (34). Hier wird „eine umfassende Neuorientierung und Neugestaltung der Gesellschaft“ (47) angestrebt. Das ist das Feld des religiösen Fundamentalismus₂, auf den sich die folgenden Beispiele beziehen lassen:

Just in dem Moment, wenn moderne Moslems den Islam als einen Glauben darzustellen versuchen, der die Menschenrechte respektiert und ordentliche rechtliche Verfahren anerkennt, kommt ein Regime daher, das sich selbst islamisch nennt und Ehebrecher steinigen läßt, vom Glauben Abgefallene hinrichtet und Andersdenkende hinter Gitter bringt – und dies alles im Namen des Islams. Just in dem Augenblick, als der Staat Israel von Zionisten auf säkularen Prinzipien aufgebaut wurde, tauchen radikal-religiöse Juden auf und wenden zeternd ein, daß der zionistische Staat unwiderruflich religiös sei, daß er ganz real das Land darstelle, welches Gott Abraham versprochen habe. (33)

„In der Präsentation ihres alternativen Gesellschaftsmodells pochen Fundamentalisten₂ darauf, daß die Vergangenheit Texte oder Ereignisse bereithält, auf die man sich autoritativ und mit absoluter Überzeugung verlassen könne.“ (35) „In Israel schockieren Gusch Emunim-Anhänger ihre Umwelt damit, daß sie aus alten Schriften etwas ableiten, was ihnen internationales Recht und pragmatische Bündnisse heutzutage streitig machen: ein Mandat für ihre Ansprüche auf Land.“ (38) Nach Rav Zvi Yehuda Kook (1891–1982) bilden „[d]as auserwählte Land und das auserwählte Volk [...] eine vollständige, göttliche Einheit, zusammengeschiedet bei der Erschaffung der Welt und der Stiftung von Geschichte“ (38). Das dient der Rechtfertigung von „Hegemonieansprüche[n] über Territorien, in denen Palästinenser seit Jahrhunderten leben“ (38). Die Anhänger von Gusch Emunim behaupten, „der Gott Israels habe das Land Israel mit exakt festgelegten Grenzen seinen Kindern für immer übergeben. Aber sie müssen darum kämpfen.“ (30) Sie

glauben, daß die beiden Heiligtümer, die al-Aksa-Moschee und der Felsendom, zerstört werden müßten, damit in Vorbereitung auf das Kommen des Messias ihr eigener Tempel errichtet werden kann. Deshalb planten im Jahre 1984 die jüdischen Radikalen im Untergrund, beides in die Luft zu sprengen, um der Erlösung den Weg zu bahnen. (39)

Fundamentalisten₂ verstehen sich oft „als Gottes Werkzeuge, die das Zeitalter der Erlösung einleiten“ (39).

Die bereits angesprochene dualistische Weltsicht wirkt sich auch in der soziopolitischen Dimension aus:

Das Böse kann durch die Vereinigten Staaten von Amerika, den Westen, die Anhänger der Evolutionslehre oder Teile der eigenen Anhängerschaft verkörpert werden. Wo immer es auftaucht, darf es keine Sympathie mit ihm geben, darf die Reaktion nicht halbherzig ausfallen, darf kein Spielraum für Verhandlungen eingeräumt werden oder die Wachsamkeit nachlassen. (39)

In einem bestimmten Fundamentalismus₁, der in einen Fundamentalismus₂ umschlagen kann, wird angestrebt, die Anhänger zum aktiven Handeln zu bewegen. So spricht eine christliche Variante „von Jesus Christus als dem Heiland, der seine Nachfolger dazu animiert, sich aktiv in die Geschichte der Welt einzumischen und sie in der Entscheidungsschlacht am Ende aller Zeiten zu sich entrücken und seine tausendjährige Herrschaft antreten wird“ (40). Dann, so meint man, wird „die Bilanz der Geschichte deutlich zutage treten. Die Reste des Bösen, unter denen die Glaubenstreuen zu leiden hatten, werden endgültig besiegt werden, und die

Gerechtigkeit wird ihren Lauf nehmen.“ (40) Für die soziopolitische Komponente vieler Varianten des modernen Fundamentalismus₂ gilt:

Eine erneuerte religiöse Identität wird zur exklusiven und absoluten Grundlage für die Wiedererschaffung einer politischen und sozialen Ordnung, die mehr auf die Zukunft denn auf die Vergangenheit ausgerichtet ist. Diese neue Weltordnung ist in Prophezeiungen vorausgesagt worden und entfaltet sich unter den aufmerksamen Augen Gottes. [...] Diese Bewegungen sind durch die Existenz eines inneren Kreises gekennzeichnet, der aus einem rund um die Uhr einsatzbereiten Personal oder einem für organisatorische Aufgaben zuständigen Mitgliederstab besteht sowie durch die Existenz eines breiten Umfeldes von Sympathisanten, die je nach Bedarf abrufbar sind. Sowohl der innere Kreis als auch die Sympathisanten befolgen einen rigorosen sozialen und moralischen Kode, der sie von den Ungläubigen und den Kompromißlern deutlich unterscheidet. Fundamentalisten_{1/2} setzen Grenzen, benennen und analysieren ihre Gegner, suchen Anhänger und Bekehrungswillige und imitieren oftmals gerade jene Kräfte, die sie bekämpfen. (46)

Was den Übergang zu einer fundamentalistischen_{1/2} Position anbelangt, so halte ich mit Marty/Appleby fest:

Fundamentalistische_{1/2} Bewegungen entstehen nicht innerhalb liberaler Welten. Natürlich kann ein Einzelner, der liberal denkt, die Wende zum Fundamentalismus_{1/2} vollziehen. Die Tochter eines gewöhnlichen, protestantischen Paares kann ihren Eltern zumindest einen gehörigen Schreck einjagen, wenn sie sich von einer Kommilitonin im Rahmen eines Evangelisations-Kreuzzugs zum Konvertieren bewegen läßt. [...] Der Sohn eines ägyptischen Ehepaares, das sich nicht mehr gemäß den Fünf Säulen des Islams verhält bzw. sich nie daran gehalten hat, könnte in einer moslemischen Jugendorganisation, die von einem lokalen Zweig der Moslem-Bruderschaft gesponsert wird, ein bislang vermißtes Element von Identität finden. Eine solche Person handelt anfänglich in Isolation, ohne Unterstützung von Freunden und Verwandten. Ihn oder sie zieht es zu einer neuen Familie, einer fundamentalistischen_{1/2} Bewegung, hin (28).

Für die Vertreter eines traditionellen Religionsverständnisses in der Form des einfachen und des gewaltbereiten Dogmatismus gilt gleichermaßen: „Sie sind nicht an den Vertrag mit der Aufklärung gebunden, der besagt, daß alle akzeptablen Formen des Wissens und des Diskurses sich innerhalb des Grundrahmens säkularer Rationalität zu bewegen haben.“ (34) Vertreter derartiger „Glaubensrichtungen sind sich darin einig, daß diese Form des Diskurses Grenzen hat“ (34). Im aktuellen religiösen Fundamentalismus₂ ist darüber hinaus die Ansicht breit akzeptiert, dass es weiten Teilen der Dritten Welt so schlecht geht, *weil* sich die „herrschenden Eliten“ an der „säkularen Moderne“ (34) orientiert haben; die Diskussion solcher Thesen gehört in den Bereich der Weltanschauungskritik.

Das Verhältnis der *modernen* religiösen Dogmatiker einfacher und gewaltbereiter Art zur Moderne ist ambivalent: Einerseits werden wie bereits dargelegt viele Tendenzen der Moderne abgelehnt, andererseits werden von mehreren Strömungen die in der Moderne entwickelten *Techniken der Kommunikation* für die eigenen Zwecke genutzt.¹⁹ „US-amerikanische protestantische Fundamentalisten_{1/4} und ‚Televangelisten‘ haben unter Beweis gestellt, wie gut das funktionieren kann. Und Moslems im Nahen Osten stehen ihnen in nichts nach.“ (42)

Die modernen religiösen Fundamentalismen [insbesondere die Varianten des Fundamentalismus₂] sind zusammen mit den Massenkommunikationsmedien des elektronischen Zeitalters groß geworden und haben der jahrhundertealten Technologie des Buchdrucks die neuen, schnelleren Sendemöglichkeiten hinzugefügt, deren sie sich begeistert und effektiv bedienen. Sehr schnell wurde in fundamentalistischen_{1/2} Kreisen erkannt, daß man mit Hilfe dieser Mittel die eigene Isolation durchbrechen konnte. (42)

Es ist kaum möglich, eine Spielart des Fundamentalismus₂ zu finden, die sich nicht des Radios, des Fernsehens, der schnellen Nachrichtenübertragung oder anderer technischer Hilfsmittel bedient hat, um aus losen Gruppierungen eine Bewegung zusammenschweißen. Ayatollah Khomeini benutzte preisgünstige Kassettenaufnahmen, die er während seines Pariser Exils herstellen ließ, um mit den schiitischen Ideen seiner Revolution bis in die iranischen Dörfer vordringen zu können. (43)

¹⁹ Geschätzt werden außerdem unter anderem der „zügige[] Transport [...], Elektrizität, medizinische Versorgung“ (23).

In den letzten Jahren spielt das Internet bei solchen Bestrebungen eine zentrale Rolle. Demgegenüber zeigen die Modernisierer einer bestimmten Religion häufig ein Misstrauen gegenüber diesen Kommunikationstechnologien; das hängt mit einer grundsätzlichen Kritik an dem, „[w]as der protestantische Theologe Paul Tillich ‚technische Vernunft‘ nannte“ (42), zusammen.

3.2 Fundamentalismus als einer von mehreren Zivilisationsstilen (T. Meyer)

Meyer unterscheidet in seinem Aufsatz *Die Politisierung kultureller Differenz. Fundamentalismus, Kultur und Politik* zwischen Kulturen und den in ihnen wirksamen Zivilisationsstilen. Er differenziert zwischen „modernisierendem, traditionalistischem und fundamentalistischem Zivilisationsstil“ (Meyer 1998: 48). Demnach sind bestimmte Kulturen nicht als solche fundamentalistisch, wie Samuel Huntingtons These vom Kampf der Kulturen nahe legt.

Im ersten Schritt greife ich Meyers Unterscheidung auf, allerdings in einer an die kognitive Fundamentalismustheorie angepassten Form. Zunächst erläutere ich anhand eines Beispiels den von mir verwendeten Begriff der Kultur. Der Konfuzianismus z.B. stellt zunächst einmal eine bestimmte *Weltanschauung* dar, die aus einem Weltbild und einem darauf zugeschnittenen Wertesystem besteht; diese Weltanschauung ist im Lauf der Zeit in mehreren Varianten entwickelt und vertreten worden. Aus der konfuzianischen Weltanschauung ist auch ein bestimmtes *soziopolitisches Programm* abgeleitet worden; mit den Varianten der Weltanschauung korrespondieren Varianten des soziopolitischen Programms. Unter Kultur versteht die kognitive Ideologietheorie bezogen auf eine bestimmte Gesellschaft *die Gesamtheit ihrer Lebensformen*, zum einen synchron zu einem bestimmten Zeitpunkt, zum anderen diachron bezogen auf die Geschichte dieser Gesellschaft; zur so verstandenen Kultur gehören unter anderem auch die Art der Kleidung und das Verhalten bei einer Begrüßung. Von der *chinesischen Kultur* kann man sagen, dass sie sowohl aktuell als auch in ihrer geschichtlichen Entwicklung in einem erheblichen Maß durch den Konfuzianismus als Weltanschauung und als soziopolitisches Programm *geprägt* ist; das schließt nicht aus, dass darüber hinaus noch weitere Prägungsfaktoren existieren.²⁰ Die *chinesische Kultur* kann dann auch durch Migrationsprozesse von der *chinesischen Gesellschaft* abgelöst und im Rahmen einer anderen Gesellschaft mit einer oder mehreren anderen Kulturen verbunden werden. „Fast überall mischen sich die Kulturen der Welt“ (39).

Meyer weist mit Recht darauf hin, dass es „unterschiedliche[] Modi der Selbstausslegung des kognitiven, evaluativen und emotiven Gehalts kultureller Überlieferung“ gibt; er unterscheidet einen „modernen, traditionalistischen oder fundamentalistischen Modus des Verständnisses und der Praktizierung identischer kultureller Überlieferung“ (46f.). Diese Modi bezeichnet er als Zivilisationsstile. Ich schlage bezogen auf das Beispiel folgende Formulierung vor: Innerhalb der chinesischen Kultur kann der Konfuzianismus als Weltanschauung und als soziopolitisches Programm von verschiedenen Gruppen in unterschiedlichen Interpretationen vertreten werden, die mit Meyer als Traditionalismus, Modernismus und Fundamentalismus bezeichnet werden können. Das bedeutet nicht, dass in der chinesischen Kultur zu jedem Zeitpunkt alle drei Deutungen des Konfuzianismus vorhanden und als Strömungen bzw. Richtungen ausgeformt sein müssen. Hinsichtlich der Begriffe des Traditionalismus,²¹ des Modernismus und des

²⁰ Im Unterschied zu Meyer spreche ich nicht von einer *islamischen Kultur* (vgl. 47), sondern z.B. von der *iranischen Kultur*, die in weltanschaulicher und soziopolitischer Hinsicht *durch bestimmte Varianten des Islams* (vor allem solcher schiitischer Art) *geprägt* ist. Die iranische kann wiederum mit anderen Formen der primär durch den Islam geprägten Kulturen verglichen werden, um Gemeinsamkeiten und Unterschiede herauszuarbeiten. Die Frage, „ob die Unterschiede zwischen divergenten Zivilisationsstilen innerhalb derselben Kultur größer sind oder kleiner als zu den vergleichbaren *Stilen* in unterschiedlichen Kulturen, sind Fragen, die nicht durch die Festlegung der Grundbegriffe, sondern auf dem Wege empirischer Forschung zu entscheiden sind.“ (47)

²¹ „Die *traditionalistische* Denkart verteidigt die Weisheit der Überlieferung und ihre integrative Kraft gegen [...] Neuerungen, aber im ganzen gesehen eher auf eine defensive Weise, die Anpassungen an das Neue zuläßt.“ (49)

Fundamentalismus bringe ich nun die in Kapitel 2.4 eingeführte Differenzierung zwischen sieben deskriptiven Fundamentalismusbegriffen zur Geltung.²² Wenn Meyer von Fundamentalismus spricht, so meint er in der Regel den Fundamentalismus_{1/2}. Jede der drei Varianten (z.B. des Konfuzianismus in der weltanschaulichen und in der soziopolitischen Dimension) erhebt „den Anspruch, die gültige Auslegung geteilter kultureller Traditionsbestände für die Gegenwart im Lichte neuer Erfahrungen zu sein“ (49). Hier füge ich hinzu, dass ein solcher Anspruch sowohl in dogmatischer als auch in undogmatischer Einstellung erhoben werden kann.

Meyers These lässt sich nun wie folgt verstehen: Eine bestimmte Kultur (z.B. die chinesische, japanische oder iranische) ist nicht *als solche* fundamentalistisch₂; in einigen Fällen tritt der Fundamentalismus₂ aber als Strömung bzw. Richtung innerhalb dieser Kultur auf. Es handelt sich somit nicht um eine „wesensmäßige Eigentümlichkeit[] bestimmter Kulturen“ (47). Genau das scheint jedoch Huntington – auf dessen Theorie ich hier nicht im Einzelnen eingehe – zu behaupten. Nach Meyer vertritt dieser die folgenden Thesen:

Das 21. Jahrhundert werde [...] die Arena von unversöhnlichen Kulturkämpfen sein, bis hin zum keineswegs unwahrscheinlichen Kulminationspunkt eines großen Weltkriegs als Entscheidungsschlacht zwischen kulturellen Herrschaftsansprüchen, denen ihrem Wesen nach die Chance zu Vermittlung und Verständigung verwehrt sei. Die Welt werde zur Beute von Fundamentalismen₂, dem reinsten Ausdruck jeder Kultur, die einander in dem, worauf es politisch ankommt, weder verstehen wollen noch können. (43)

Zu unversöhnlichen Kulturkämpfen mit der Tendenz zu einer „Entscheidungsschlacht zwischen kulturellen Herrschaftsansprüchen“ kommt es nicht *zwangsläufig*, sondern nur unter bestimmten Bedingungen, nämlich dann, wenn zumindest eine der zugrunde liegenden Weltanschauungen und eines der soziopolitischen Programme in Form des Fundamentalismus₂ vertreten werden. Bildet sich hingegen nur ein einfacher Dogmatismus heraus, so lässt sich die prognostizierte Entwicklung vermeiden: Bestimmte Formen des religiösen Traditionalismus erheben z.B. keine sich auf die gesamte jeweilige Kultur beziehenden Herrschaftsansprüche. Außerdem muss auf der Basis der kognitiven Hermeneutik die These verworfen werden, dass die verschiedenen Kulturen „einander in dem, worauf es politisch ankommt, weder verstehen wollen noch können“ – so verbreitet das Un- und Missverständnis auch sein mag. Es trifft also nicht zu, dass die aktuell existierenden Kulturen *zwangsläufig* „feindselig und ohne Verständnis füreinander zusammenprallen“ (43) „Huntingtons These gewinnt ihre vordergründige Evidenz aus der *Renaissance des politischen Fundamentalismus*₂ in nahezu allen Kulturen der Welt.“ (43) Der Fundamentalismus₂ stellt aber im Rahmen der jeweiligen Kultur „nur *einen der widerstreitenden Zivilisationsstile* [dar], in denen sich diese Kulturen entfalten“ (44). Er ist daher „kein Schicksal“ (65). „[D]ie verständigungsfeindliche Auslegung [ist] überall nur eine Strömung in den Kulturen [...], die innerhalb derselben Kultur in Frage gestellt wird“ (64) Der Fundamentalismus₂ ist ein „*transkulturelle[r] Zivilisationsstil*“, der in allen Kulturen – auch in vormodernen – vorkommen kann; er tritt insbesondere „unter bestimmten Krisenbedingungen in Erscheinung“ (48). Und er läuft auf „die Verweigerung eines friedlichen [...] Umgangs“ (50) mit Anhängern konkurrierender Weltanschauungen und soziopolitischer Programme hinaus. Als wissenschaftliche Theorie unhaltbar ist ein Konzept, welches „dem einzelnen nach seinem kulturellen Herkommen ein für allemal als unveränderliche Größe“ (41) abstempelt. So viel zum ersten Schritt.

²² Aufgrund dieser begrifflichen Strategie lehne ich Martys (von Meyer referierten) Vorschlag ab, „Fundamentalismus im Sinne Wittgensteins als einen Familienbegriff zu behandeln. Alle Fundamentalismen teilen eine Reihe charakteristischer Merkmale ihres Denkens und Handelns, aber nicht alle stimmen vollständig überein.“ (51) Nach meiner Auffassung werden in Martys Konzept die verschiedenen Fundamentalismusbegriffe in einen Topf geworfen. Erst dann, wenn man diese Positionen *vermengt* hat, erscheint es sinnvoll, auf eine klare begriffliche Linie zu verzichten und nur noch eine *Familienähnlichkeit* zu konstatieren.

Im zweiten Schritt möchte ich zeigen, dass sich Huntingtons These, wenn man sie im Sinne der kognitiven Fundamentalismustheorie auf die weltanschauliche und die soziopolitische Dimension bezieht, *in reformulierter Form verteidigen* lässt:

- Auf der Ebene der Weltanschauungen treten grundsätzliche Gegnerschaften auf, z.B. zwischen religiösen und areligiösen Positionen sowie zwischen der dogmatischen und der undogmatischen Einstellung; vgl. Tepe 2015a: Kapitel 3. Wird der Dogmatismus zum Fundamentalismus₂ gesteigert, der die gewaltsame Ausschaltung des weltanschaulichen Gegners zulässt oder sogar fordert, so kommt es überall dort, wo Andersdenkende tatsächlich bedroht sind, zu einem unversöhnbaren Weltanschauungskampf – auch dort, wo die Gegenseite keine andere Variante des Fundamentalismus₂ vertritt.
- Entsprechendes gilt auf der Ebene der soziopolitischen Programme und ihrer Umsetzung. Die grundsätzliche Gegnerschaft besteht hier darin, dass die eine Seite ein Ziel anstrebt (z.B. das eines Gottes- oder eines Führerstaates), das die andere Seite prinzipiell ablehnt. Wird der Dogmatismus zum Fundamentalismus₂ gesteigert, so kommt es überall dort, wo in soziopolitischer Hinsicht Anderswollende tatsächlich bedroht sind, zu einem unversöhnbaren Kampf der soziopolitischen Positionen.

Der aktuelle Krieg gegen den Islamischen Staat und den von dieser soziopolitischen Strömung – die in weltanschaulicher Hinsicht auf einer bestimmten Interpretation des Islams beruht – angestrebten Aufbau eines Kalifats bezieht sich auf beide Ebenen. Einige Verteidiger der Weltanschauungsfreiheit, der Demokratie, der Rechtsstaatlichkeit usw. bekämpfen den Islamischen Staat mit militärischen Mitteln, weil sie in ihm eine *substanzielle Bedrohung für die eigene Kultur* erkennen. Bei einem bestimmten Verlauf dieser Kämpfe kann auch der „Kulminationspunkt eines großen Weltkriegs als Entscheidungsschlacht zwischen kulturellen Herrschaftsansprüchen“ nicht ausgeschlossen werden. Bezieht man Meyers Unterscheidung zwischen Kulturen und Zivilisationsstilen (in der reformulierten Form) ein, so gilt: Kulturen, hier speziell vom Islam als Weltanschauung und als soziopolitisches Programm geprägte Kulturen sind nicht *als solche* fundamentalistisch₂; dominiert der einfache Dogmatismus oder eine modernistische Strömung, so ist ein friedliches Zusammenleben möglich. Herrschen hingegen fundamentalistische₂ Strömungen vor, so ist wegen der Gewaltbereitschaft gegenüber den weltanschaulichen und soziopolitischen Gegnern ein friedliches Zusammenleben auf Dauer *unmöglich*. Dann besteht keine Chance zu Vermittlung und Verständigung mehr – ähnlich wie gegenüber dem Nationalsozialismus. Das bedeutet jedoch nicht, dass die *Welt insgesamt* „zur Beute von Fundamentalismen₂“ wird, denn in weiten Teilen der Welt dominiert ja der Nichtfundamentalismus₂. Es trifft auch nicht zu, dass der jeweilige Fundamentalismus₂ als der „reinsten[] Ausdruck jeder Kultur“ anzusehen ist. Kurzum, Meyers Unterscheidung zwischen Kultur und drei Zivilisationsstilen trifft zwar die Auffassung, eine bestimmte Kultur sei *als solche* fundamentalistisch₂,²³ aber Huntingtons Rede von unversöhnbaren Kämpfen lässt sich auf die dargelegte, einige Modifizierungen vornehmende Weise verteidigen: Dominiert in einer bestimmten Gesellschaft auf allen genannten Ebenen ein Fundamentalismus₂, so besteht eine *grundsätzliche Gegnerschaft* bzw. *Feindschaft* zu konkurrierenden Auffassungen, die auf einen Zusammenprall der beteiligten Weltanschauungen, soziopolitischen Programme und Kulturen angelegt ist. Das hat Meyer bei seiner nur teilweise berechtigten Huntington-Kritik übersehen. Die „divergenten Kulturen der Welt“ sind zwar keineswegs „ihrem Wesen nach nichts anderes [...] als fundamentalistische₂ Kampfprogramme“ (41), aber dort, wo solche Kampfprogramme tatsächlich verfolgt werden, nötigen sie auch Nichtfundamentalisten₂ zum Kampf.

Vor dem Hintergrund der vorgetragenen Kritik erweist es sich als sinnvoll, Meyers Argumentation in einem dritten Schritt auf weitere fundamentalismustheoretisch relevante

²³ Nach Huntington konkurrieren weltweit die folgenden Kulturen: „Der *Westen*, der *Islam*, der *Konfuzianismus*, die *japanische Kultur*, der *Hinduismus*, die *orthodox-slawische Kultur* und der *Latein-Amerikanismus*.“ (43) Die gewählte Terminologie ist unbefriedigend: Zu unterscheiden ist z.B. beim Hinduismus zwischen der religiösen Weltanschauung, dem soziopolitischen Programm und der durch beide *in vielen Punkten* geprägten Kultur Indiens.

Schwachstellen hin durchzugehen. „Die Kultur der [westlichen] Moderne ist auf einen gewaltlosen Umgang mit jeder Art von Differenz angelegt, auch der prinzipiellen im Bereich von Religion und Kultur.“ (37) Diese den Prinzipien des weltanschaulichen Pluralismus und der Toleranz verpflichtete Kultur, welche in mehreren Gesellschaften in den Grundzügen gleich ist, wird von Meyer gegen Fundamentalismen₂ aller Art *verteidigt*; diese Verteidigungsstrategie, der ich in der Hauptsache beipflichte, behandle ich erst in Teil II. Er plädiert für „globale Kooperation über alle Unterschiede von Traditionen, Kulturen, Religionen und Regionen hinweg“ (39). Er befürwortet die

Öffnung der kulturellen, sozialen und politischen Systeme für alternative Deutungen, Ordnungsentwürfe, Lebensethiken und Entwicklungswege. Überkommene Gewißheiten müssen sich durch Kritik und Alternativen in Frage stellen lassen, die Offenheit für Alternativen wird in sämtlichen Bereichen des Denkens und Handelns prinzipiell. (52)

An mehreren Stellen spricht Meyer nun davon, dass unter bestimmten Bedingungen „aus religiösen Unterschieden politische Feindschaften werden“ (37). Diese Redeweise legt nahe, dass grundsätzliche Gegnerschaften bzw. Feindschaften *erst in der politischen Dimension auftreten*. In der weltanschaulichen Dimension würde es dann nur *Meinungsunterschiede* geben, z.B. „unterschiedliche[] Deutungen derselben religiösen Überlieferung“ (37). Diese These halte ich für falsch: Tritt in der weltanschaulichen Dimension – noch im Vorfeld der Entwicklung und Umsetzung eines bestimmten soziopolitischen Programms – ein Fundamentalismus₂ auf, der die gewaltsame Ausschaltung der Andersdenkenden für berechtigt hält, so liegt eine *weltanschauliche Feindschaft* vor; ansatzweise kann davon auch schon beim einfachen weltanschaulichen Dogmatismus gesprochen werden. Wird nämlich angenommen, dass der andere in der definitiven Unwahrheit lebt, so liegt ebenfalls eine weltanschauliche Feindschaft vor; zusätzliche Annahmen können jedoch verhindern, dass der Kontrahent *physisch vernichtet* wird. Aus den angeführten Gründen halte ich auch die Rede von der „politische[n] Instrumentalisierung kultureller Unterschiede“ (38) für theoretisch unbefriedigend. Angemessener ist es, von Fundamentalismen₂ in der weltanschaulichen und der soziopolitischen Dimension zu sprechen, die auf Umsetzung drängen. Es verhält sich nicht einfach so, dass „Unterschiede, die *im Alltagsleben der Menschen kaum je als Gegensätze* erfahren werden, mit den Mitteln symbolischer Politikinszenierung, gesteuerter Kampagnen oder gewalttätiger Provokationen zu Fragen von Leben und Tod, Würde oder Erniedrigung [...] umfrisiert werden“ (41). Die „Analyse des politischen *Fundamentalismus*_[2] in der Welt von heute“ (44f.) sollte auf der Basis einer wertneutralen Rekonstruktion erfolgen.

Nach Meyer hat der moderne Fundamentalismus₂ „das Erbe der großen ideologischen Konfrontation an[ge]treten, die das zu Ende gehende Jahrhundert beherrscht hatte“ (38). Auch in diesem Punkt gehe ich theoretisch anders vor. Meyer erweckt (anders als in Meyer 2011) den Eindruck, der Gesamtkomplex Marxismus/Sozialismus/Kommunismus – der auf die Errichtung einer anderen und besseren Gesellschaft ausgerichtet ist – habe mit dem Fundamentalismus²⁴ *gar nichts zu tun*. Ich komme demgegenüber z.B. beim Marxismus zu folgendem Ergebnis:

- Der Marxismus als Weltanschauung (zu der der von Friedrich Engels entwickelte dialektische Materialismus gehört) wird ebenso in dogmatischer Einstellung vertreten wie der Marxismus als soziopolitisches Programm (das auf den Aufbau der sozialistisch-kommunistischen Gesellschaft ausgerichtet ist).
- Der Marxismus kann auf beiden Ebenen in einen Fundamentalismus₂ umschlagen; vgl. Tepe 2012b: Kapitel 22.

²⁴ Als Varianten werden aufgeführt: der protestantische Fundamentalismus in den USA, der Hindu-Fundamentalismus in Indien, der evangelikale Fundamentalismus in Guatemala, der jüdische Fundamentalismus in Israel, der buddhistische Fundamentalismus in Sri Lanka, der islamische Fundamentalismus im Iran oder in Algerien, der konfuzianische Fundamentalismus in Südasiens, der römisch-katholische Fundamentalismus in Europa und den USA (vgl. 39).

- Beim Übergang zum Sozialismus in der Russischen Revolution und beim Aufbau der neuen Gesellschaft ist der einfache Dogmatismus von bestimmten Eliten zum Fundamentalismus₂ gesteigert worden, der die Andersdenkenden und -wollenden gewaltsam ausschalten will und auch tatsächlich eliminiert.

Vor diesem Hintergrund erscheint der Übergang zum religiösen Fundamentalismus nach dem Untergang des Sowjetimperiums als *Wechsel von einer Variante des Fundamentalismus₂ zu einer anderen*. Darüber hinaus lässt sich das über den Marxismus (und den Marxismus-Leninismus) Gesagte auch auf den Nationalsozialismus anwenden. Ferner ist zu berücksichtigen, dass der Dogmatismus und der Fundamentalismus₂ auch in *vormodernen* Formen auftreten. Dem religiösen Fundamentalismus₂ der letzten Jahrzehnte kommt somit keine *absolute* Sonderstellung zu, er ist in größere Kontexte einzuordnen; das wird in Kapitel 9 genauer ausgeführt.

Meyer arbeitet gut die *dogmatische* Komponente des Fundamentalismus₂ heraus: Für die eigenen Überzeugungen wird ein *Gewissheitsanspruch*, ein *Anspruch auf absolute bzw. unbedingte Gültigkeit* erhoben. Eine bestimmte „Variante der Weltdeutung, der Lebensführung, der Ethik, der sozialen Organisation“ wird „zur *absoluten Gewißheit* erklärt[]“ (53).

Das darauf gestützte geschlossene System des Denkens und Handelns, das Zweifel und Alternativen [...] ausschließt, soll nach dem Willen der Fundamentalisten₂ an die Stelle der modernen Offenheit treten und damit Halt und Sicherheit, Orientierung*sgewißheit* und Wahrheit aufs neue möglich [...] machen, indem sie *auf dieselbe Weise für alle* verbindlich gemacht und künftigen Wandel entzogen werden. (53)

Damit ist wiederum die Annahme verbunden, „die Gebrechen der Welt könnten durchgreifend kuriert werden, sobald die je eigenen Gewissheitsansprüche [...] ohne weitere Widerrede die Welt regieren“ (41). Die Vertreter eines bestimmten Fundamentalismus₂ beanspruchen, „die allein berufenen Deuter und Kündler“ der ‚wahren‘ Weltanschauung, des ‚wahren‘ soziopolitischen Programms und der ‚wahren‘ Kultur zu sein; sie allein seien „zur Ausübung legitimer politischer Macht in ihr berufen“ (44). Damit ist häufig ein Fundamentalismus₄ verbunden: „Sie wollen ihre Gesellschaften von allen modernen und fremden Einflüssen reinigen, damit deren Ursprungskultur, so wie sie sie verstehen, wieder ungetrübt hervortreten könne.“ (44) Der „Mehrheitskultur“ wird vorgeworfen, „von den wahren Grundlagen der für das Land auf immer gültigen religiös bestimmten kulturellen Grundlagen abgefallen“ (55) zu sein.

Ich unterstütze Meyer in dem Anliegen, der „Neigung zum Apriorismus“ (45) durch empirische Forschung zu begegnen. „[E]ine *empirische* Untersuchung dessen, was Kulturen tatsächlich voneinander unterscheidet“ (45), ist sicherlich sinnvoll und auch geeignet, Meyers Unterscheidung zwischen den Kulturen und den drei Zivilisationsstilen, die in ihnen zum Zuge kommen können, zu stützen. „[V]ergleichende[] kulturübergreifende[] Forschungen auf empirischer Grundlage“ machen deutlich, dass „die unterschiedlichen Fundamentalismen₂ der Gegenwart einander im Stil ihres Umgangs mit kulturellen Differenzen ähnlicher [sind] als den jeweils konkurrierenden Zivilisationsstilen innerhalb ihrer eigenen kulturellen Tradition“ (51). Dass das „Bild von den geschlossenen Kulturen, die keine Gemeinsamkeiten aufweisen“ (62), durch empirische Studien erschüttert worden ist,²⁵ ist jedoch nur die eine Seite der Medaille: Gelangt der fundamentalistische₂ Zivilisationsstil zur Vorherrschaft, so geraten auch die festgestellten gemeinsamen Wertüberzeugungen ins Hintertreffen; dann stellt sich nämlich heraus, dass sie sich vorrangig im Einzugsbereich des modernen und mit Einschränkungen auch in dem des traditionalistischen Zivilisationsstils verbreiten konnten. Die von Meyer referierten Forschungsergebnisse bedürfen daher der Präzisierung. Ein Beispiel:

Wichtige Werteentwicklungen wie der sogenannte *Postmaterialismus* mit seiner Hinwendung zur Selbstbestimmung in Arbeit, Lebenswelt und Freizeit, zu mehr Freiheit und zu mehr Rücksichtnahme auf die natürliche und soziale Umwelt setzen sich in *annähernd gleichem Umfang und Tempo* in Gesellschaften nach

²⁵ „Unterschiede und Gemeinsamkeiten im Verständnis der Grundwerte“ sind „nicht durch die Unterschiede kultureller Überlieferung unentrinnbar vorprogrammiert“ (64).

Maßgabe ihrer Wohlstandsentwicklung durch, ganz unabhängig von den spezifischen kulturellen Überlieferungen. (62)

Gelangt jedoch in einer Gesellschaft der fundamentalistische₂ Zivilisationsstil zur Vorherrschaft, so wird dieser an die anderen Zivilisationsstile gebundene Entwicklungstrend *gestoppt*. Das gilt insbesondere auch für die „Wertschätzung des *Individualismus*“ (62). Fundamentalisten₂ würden auch nicht an einem „Parlament der Weltreligionen“ teilnehmen, um dort „[a]us den Lehren aller Weltreligionen [...] Mindestübereinstimmungen für Normen ihres gegenseitigen Respekts, der Achtung der menschlichen Würde, der Gewaltfreiheit, der Toleranz und Wahrhaftigkeit, der gleichen Grundrechte, einer solidarischen Weltwirtschaftsordnung und der Partnerschaft zwischen den Geschlechtern“ (64) zu destillieren. Ich bestreite nicht, dass Vertreter der verschiedenen Weltreligionen zu einer „Verständigung über die Grundfragen der Behandlung von Menschen und der Organisation öffentlicher Ordnung“ (64) gelangen *können*, Fundamentalisten₂ *wollen* indes eine solche Verständigung gar nicht.

3.3 Kognitive Weltanschauungsanalyse und Soziologie (M. Riesebrodt)

Im ersten Schritt dieses Kapitels lege ich dar, welche Annahmen der kognitiven Analyse der Weltanschauungen und der soziopolitischen Programme den *Übergang zur soziologischen Forschung* ermöglichen; im zweiten Schritt baue ich dann auf den Fundamentalismus_{1/2} bezogene Überlegungen von Riesebrodt in dieses Konzept ein.

Der Katholizismus etwa beruht auf bestimmten Weltbildannahmen und Wertüberzeugungen, aus denen eine kollektive Weltanschauung erwachsen ist, die im Lauf der Zeit kleinere und größere Veränderungen erfahren hat. Die vielen Individuen, die eine bestimmte kollektive Weltanschauung akzeptieren, lassen sich bezogen auf eine bestimmte Gesellschaft *unterschiedlichen sozialen Gruppen* zuordnen. Katholiken gibt es in einer Reihe von Gesellschaften in mehreren oder sogar in allen Gruppen. In den verschiedenen Gesellschafts- bzw. Sozialtheorien werden die jeweils beteiligten Gruppen unterschiedlich *bezeichnet* (z.B. als Klassen oder Schichten), und die Beziehungen zwischen den Gruppen werden auf divergierende Weise *beschrieben und erklärt*. Da die kognitive Weltanschauungsanalyse *mit mehreren Sozialtheorien vereinbar* ist, vernachlässige ich diese Kontroversen hier.

Bei der Erläuterung der weltanschauungsanalytischen Sichtweise und des sich aus ihr ergebenden Übergangs zur soziologischen Forschung unterstelle ich der Einfachheit halber, dass alle Anhänger eines bestimmten kollektiven Überzeugungssystems in der Hauptsache dieselben weltanschaulichen Überzeugungen, die sich auch als *Lehrstücke* begreifen lassen, vertreten. Das hat den Vorteil, dass die Überlegungen sich auf die Frage konzentrieren können, wie es bei derselben Menge von Lehrstücken zu unterschiedlichen *gruppenspezifischen Hierarchisierungen und Interpretationen* kommt.²⁶

Die Lebenssituationen der Gruppen unterscheiden sich voneinander: In der Gruppe a stehen zu einem bestimmten Zeitpunkt andere *Lebensprobleme* im Mittelpunkt als in der Gruppe b. Die Arbeitslosigkeit kann als erstes Beispiel dienen: Viele Angehörige der Gruppe a, aber nur wenige der Gruppe b sind von ihr betroffen. Weitere Beispiele sind: die Hungersnot, die Anfälligkeit für Seuchen, die erhöhte Sterblichkeit, die Anfälligkeit für Drogenkonsum, die gewaltsame Konfrontation mit Gegnern der eigenen Weltanschauung. Das führt zu folgenden Thesen:

These 1: Bei den Anhängern einer bestimmten kollektiven Weltanschauung bilden sich *gruppenspezifische Hierarchisierungen der zugehörigen Lehrstücke* heraus. Diejenigen, welche sich direkt auf die jeweils zentralen Lebensprobleme einer Gruppe beziehen lassen, gelten bei den Gruppenmitgliedern, die zugleich Anhänger der fraglichen Weltanschauung sind, zu dieser Zeit

²⁶ Von den im hohen Maß *individuellen* Interpretationen sehe ich in diesem Zusammenhang ab.

als *besonders relevant*; andere Lehrstücke, die einen solchen Bezug nicht aufweisen, werden in den Hintergrund gedrängt.

These 2: Bei den Anhängern einer bestimmten kollektiven Weltanschauung bilden sich *gruppenspezifische Interpretationen der als besonders relevant angesehenen Lehrstücke* heraus.

- Für kollektive Weltanschauungen religiöser Art gibt es in vielen Fällen heilige Texte wie die Bibel oder den Koran. Die gruppenspezifische Interpretation eines Lehrstücks kann daher z.B. die Form der Deutung einer Bibelstelle annehmen. Da etwa die in einer Marktwirtschaft auftretende Arbeitslosigkeit in der Bibel nicht behandelt wird, entwickelt man eine aneignend-aktualisierende Deutung²⁷ bestimmter Bibelstellen, um einen Bezug zur in der Gruppe als besonders bedrängend erfahrenen Arbeitslosigkeit herzustellen. In kollektiven Weltanschauungen areligiöser Art bilden sich strukturell gleiche Deutungen von Bezugstexten heraus, die jedoch nicht den an religiöse Überzeugungen gebundenen Status *heiliger* Texte haben.
- Dass sich ein Angehöriger der Gruppe a von einer bestimmten Deutung dieser Art unmittelbar angesprochen fühlt, ein Angehöriger der Gruppe b aber nicht, lässt sich in der Hauptsache darauf zurückführen, dass diese Deutung implizit oder explizit eine Verbindung zu einem Lebensproblem herstellt, das für die Gruppe a zu diesem Zeitpunkt bedrängend ist, nicht aber für die Gruppe b.
- Es gibt aneignend-aktualisierende Deutungen z.B. von Bibelstellen, die auf eine bestimmte Gruppe von Rezipienten zugeschnitten sind, z.B. auf Menschen mit einem hohen Bildungsstand und wissenschaftlicher Ausbildung. Das Lebensproblem besteht hier darin, dass diese Rezipienten bei bestimmten Bibelstellen eine wortwörtliche Auslegung nicht mehr als überzeugend empfinden. Die aneignend-aktualisierende Deutung weist der Bibelstelle dann eine Bedeutung zu, die mit den wissenschaftsnahen Überzeugungen der Rezipienten in Einklang steht.²⁸

Auf entsprechende Weise kann vorgegangen werden, um das Zustandekommen erstens der Hierarchisierung von Lehrstücken und zweitens der aneignend-aktualisierenden Deutungen in einer *anderen Gesellschaft* zu erklären: In der Gesellschaft a stehen zu einem bestimmten Zeitpunkt andere *Lebensprobleme* im Mittelpunkt als in der Gesellschaft b. Spielt z.B. der Katholizismus in beiden Gesellschaften eine Rolle, so bilden sich erstens *gesellschaftsspezifische Hierarchisierungen der zugehörigen Lehrstücke* und zweitens *gesellschaftsspezifische Interpretationen der als besonders relevant angesehenen Lehrstücke* heraus. Auf diese Ausweitung der Fragestellung gehe ich im vorliegenden Kapitel nicht weiter ein.

Wer nimmt die gruppenspezifische Hierarchisierung der Lehrstücke vor, und wer entwickelt deren gruppenspezifische Interpretation aneignend-aktualisierender Art?

These 3: Innerhalb jeder kollektiven Weltanschauung gibt es Individuen, die als *Vordenker* bzw. *Meinungsführer* bezeichnet werden können. Sie schlagen sowohl gruppenspezifische Hierarchisierungen der jeweiligen Lehrstücke vor als auch aneignend-aktualisierende Interpretationen, die auf die aktuellen Lebensprobleme der Gruppe zugeschnitten sind. Einige dieser Angebote finden bei denjenigen Gruppenmitgliedern, welche diese kollektive Weltanschauung akzeptieren, Anklang – sie setzen sich in der Gruppe durch.

In der kognitiven Weltanschauungsanalyse werden die konstatierten Hierarchisierungen der Lehrstücke und aneignend-aktualisierenden Interpretationen nicht bewertet (z.B. als fehlerhafte Interpretation einer Bibelstelle kritisiert), sondern wertneutral beschrieben und erklärt. Da sich die Lebensbedingungen der sozialen Gruppen im Lauf der Zeit verändern, erfahren auch die gruppenspezifischen Interpretationen der beteiligten kollektiven Weltanschauungen Veränderungen. Entsprechendes gilt dann auch für die Gesellschaften insgesamt.

Ich wende mich nun Riesebrodts Aufsatz *Fundamentalismus, Säkularisierung und die Risiken der Moderne* zu. In einer früheren Studie hat der Autor „als einen Kernpunkt zur Charakterisierung zweier spezifischer fundamentalistischer_[1/2] Bewegungen innerhalb des amerikanischen Protestantismus zwischen 1910 und 1928 sowie des schiitischen Islam im Iran zwischen 1961

²⁷ Zum Begriff der aneignenden Interpretation vgl. Tepe 2007: Vorwort.

²⁸ Vgl. Körner/Kraiger/Tepe 2015.

und 1979 deren übereinstimmende Idealisierung patriarchalischer Ordnungsprinzipien, Sozialbeziehungen und Sozialmoral herausgearbeitet“ (Riesebrodt 1998: 76). Bestimmte *Weltbildannahmen und Wertüberzeugungen* sind in der Tat mehreren Formen des religiösen Dogmatismus (Fundamentalismus₁) gemeinsam.

Im Einzugsbereich jeder kollektiven Weltanschauung treten, wie zu Anfang dieses Kapitels dargelegt, gruppenspezifische Hierarchisierungen und auf die jeweiligen Lebensprobleme zugeschnittene Interpretationen auf. Das betont bezogen auf den religiösen Fundamentalismus_{1/2} auch Riesebrodt. Die angesprochene Form religiöser Weltanschauung „dient unterschiedlichen Zwecken und hat unterschiedliche Auswirkungen je nachdem, von welchen Trägergruppen sie zu welchem Zeitpunkt angeeignet wird“ (77). Das bedeutet auch, dass

die einzelnen Teilgruppen oder Kategorien von Personen unter einer vereinheitlichten Ideologie_{2/3} Probleme ansprechen, welche auf unterschiedlichen Ebenen gelagert sind. So können unter derselben patriarchalischen Ideologie_{2/3} etwa Stadtmigranten Probleme der Partnerschafts- und Familienbeziehung adressieren, während marginalisierte Intellektuelle darunter enttäuschte Aufstiegserwartungen und Angehörige der traditionellen Mittelschicht Abstiegs- und Marginalisierungssängste thematisieren. Hierher gehört auch die Partizipation von Frauen in fundamentalistischen_{1/2} Bewegungen, die in ihrer großen Mehrheit unter dem Dach der fundamentalistischen Ideologie_{2/3} und Praxis eher neu entstandene Probleme zu bewältigen suchen, die mit dem Wandel der Familienstruktur und Familienmoral im Urbanisierungsprozeß zusammenhängen. (78)

Aus soziologischer Sicht lassen sich so mehrere *gruppenspezifische Varianten* des religiösen Fundamentalismus_{1/2} unterscheiden. Die erste von Riesebrodt behandelte Variante ist der „Fundamentalismus_{1/2} der marginalisierten ‚Mitte‘“ (78). 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. (79)

Von welchen gesellschaftlichen Umwälzungsprozessen war (und ist) das „traditionalistische Milieu“ (79) besonders betroffen?

Politisch war es Prozessen der Zentralisierung und Bürokratisierung ausgesetzt, welche seinen politischen Einfluß und gegebenenfalls seine partielle 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_{1/2} 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_{1/2} 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). Man erwartet, dass sich der „erlittene[] praktische[] Bedeutungsverlust“ (80) in der Zukunft umkehren wird.

Die praktische Ausgestaltung dieser Form von Fundamentalismus_{1/2} führt zumeist zur „relative[n] Abschottung des fundamentalistischen Milieus von der ‚Welt‘“, zur „Trennung von den Ungläubigen“ und zur „Errichtung einer sozialen Infrastruktur“ (80). Da mit der

Trägerschicht ‚Mitte‘ jedoch auch „Markt- und Besitzinteressen“ verbunden sind, bleibt diese gruppenspezifische Variante des Fundamentalismus_{1/2} „relativ offen gegenüber der ‚Welt““ (80).

Die zweite gruppenspezifische Variante des religiösen Fundamentalismus_{1/2} ist der „Fundamentalismus proletarisierter Intellektueller“ (80). Frustrierte Intellektuelle können zu den Trägern einer religiösen Weltanschauung und zu Meinungsführern 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. (80f.)

Dieses Protestpotenzial kann unter bestimmten Bedingungen in eine fundamentalistische_{1/2} Bewegung einfließen. So im Ägypten der 1970er 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 [Fundamentalismus₂] 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 der Konzepte führt zu „zurückgezogenen Kommunen“, zu „radikaler Reformpolitik“, aber auch zu „revolutionären und terroristischen Kaderbildungen“ (82).

Im Unterschied zum Fundamentalismus_{1/2} 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_{1/2} 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 gruppenspezifischen Varianten des religiösen Fundamentalismus_{1/2} haben gemeinsam, dass sie nicht nur eine „fundamentalistische Lebenswelt“ kreieren, sondern darüber hinaus den Anspruch erheben, „auch das ‚System‘ nach ihren Idealen umzustrukturieren“ (82).

Die dritte gruppenspezifische Variante ist der „Fundamentalismus_{1/2} der städtischen Unterschicht“:

Stadtmigranten sind oftmals eher Gegenstand der Rhetorik politisierter Fundamentalisten₂ 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 Fundamentalismus₁ beschrieben habe. (83)

Die Ordnungsvorstellungen stimmen zwar mit denen des „auf Weltbeherrschung ausgerichteten Fundamentalismus₂“ überein, aber hinzu kommt die Betonung der „ekstatische[n] Erfahrung“:

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 Fundamentalismus₁ 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 kognitiven Weltanschauungsanalyse? In dieser geht es darum, individuelle und kollektive Weltanschauungen

auf wertneutrale Weise tiefgreifend zu verstehen und in die Typologie der Weltanschauungen einzuordnen. Aufgrund der zu Beginn dieses Kapitels dargelegten Annahmen ist die kognitive Weltanschauungsanalyse *auf die Kooperation mit einer Weltanschauungssoziologie angelegt*, welche die gruppenspezifischen Hierarchisierungen der jeweiligen kollektiven Weltanschauung sowie die gruppenspezifischen Interpretationen ihrer Lehrstücke erforscht. Beteiligt sich die Weltanschauungssoziologie an der Fundamentalismusforschung, so untersucht sie z.B. bei der Analyse eines bestimmten religiösen Fundamentalismus_{1/2}, in welchen sozialen Gruppen dieser die höchste Akzeptanz findet und wie die Weltanschauungsvertreter dieser Gruppen bei der Realisierung ihrer Ziele zusammenwirken. Die *Lebensprobleme* dieser Gruppen sind zu bestimmen, und die gruppenspezifischen Varianten des religiösen Fundamentalismus_{1/2} erscheinen als Versuche, diese Probleme zu lösen. Bei einem Vergleich unter diesen Leitgesichtspunkten kann sich dann herausstellen, dass z.B. die Variante „Fundamentalismus der ‚marginalisierten‘ Mitte“ in *mehreren* religiösen Bewegungen auftritt.

Die kognitive Analyse der Weltanschauungen und der soziopolitischen Programme ist mit der soziologischen Untersuchung der Trägergruppen bestimmter weltanschaulicher und soziopolitischer Überzeugungen zwanglos vereinbar – beide Ansätze können fruchtbar zusammenwirken und voneinander profitieren. Das Verhältnis wechselseitiger Ergänzung lässt sich noch genauer bestimmen. Aus soziologischer Sicht gilt: „Fundamentalistische_[1/2] Bewegungen stellen Reaktionen von sozialen Gruppen und Milieus auf spezifische Krisenerfahrungen dar“ (86). In „jedem Einzelfall“ gilt es, „die Risiken und Verunsicherungen zu identifizieren, welche mit der Befolgung der gottgewollten Ordnung überwunden geglaubt werden“ (77). Die ins Spiel gebrachte Weltanschauung oder Weltanschauungsvariante bedarf aber auch selbst der systematischen Analyse, die z.B. zu klären hat, ob es sich um einen einfachen oder einen gewaltbereiten Dogmatismus handelt. Weltanschauungsanalytisch ist ferner herauszuarbeiten, auf welche Weise der von vielen Gruppenmitgliedern nunmehr akzeptierte Fundamentalismus_{1/2} für die *bisherigen* Überzeugungssysteme der betroffenen Individuen *anschlussfähig* ist: Welche Rahmenbedingungen müssen gegeben sein, damit der Übergang zum neuen Überzeugungssystem als *Gewinn* erfahren wird? Hier besteht wiederum eine Verbindung zur soziologischen Analyse, denn ein wichtiger Gewinnfaktor besteht in der Annahme, dass es mithilfe des neuen Überzeugungssystems möglich sein werde, die als bedrohlich erlebte Krise zu bewältigen.

Für die verschiedenen Bewegungen des *religiösen* Fundamentalismus_{1/2} 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 die Weltanschauungsanalyse als auch die Weltanschauungssoziologie befassen sich in wertneutraler Form mit der Bewältigung von Lebensproblemen durch Übergang zu einer fundamentalistischen_{1/2} Orientierung. 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_[2/3] zum Opponenten in einem heilsgeschichtlichen Szenarium stilisiert, in welchem die Frommen letztlich siegreich bleiben werden. (87)

Der religiöse Fundamentalismus_{1/2} erbringt immer auch eine *Krisenbewältigungsleistung*, wie man diese auch *bewerten* mag. Die Überwindung der „Ungewißheit und Verunsicherung über die kognitive und moralische Ordnung“ wird hier durch einen bestimmten Typ der Weltanschauung und des soziopolitischen Programms geleistet: Man erfährt sich „als Werkzeug Gottes (im gesetzesethischen Fundamentalismus) oder als Gefäß Gottes (im charismatischen Fundamentalismus)“ (87f.). Risiken der Moderne „wie Proletarisierung, soziale Marginalisierung, enttäuschte Aufstiegserwartungen oder Zerfall bzw. Transformation der Familienstruktur und -moral“ werden so auf spezifische Weise bearbeitet: „Die Errichtung eines fundamentalistischen Milieus relativiert das einen umgebende Chaos und erhöht die Kontrolle, die man über sein eigenes Leben ausübt“ (87).

4. Der Grundkonflikt zwischen religiösen und areligiösen Weltanschauungen

Zwischen religiösen und areligiösen Weltanschauungen besteht, wie nun zu zeigen ist, ein Grundkonflikt.

4.1 Die letzten Fragen

Religiöse Weltanschauungen nehmen an, dass eine übernatürliche Dimension existiert, die dann in den verschiedenen Varianten auf unterschiedliche Weise gedacht wird; areligiöse Weltanschauungen bestreiten demgegenüber, dass eine übernatürliche Dimension existiert, und die verschiedenen Varianten begründen dies auf unterschiedliche Weise.

Konflikte zwischen den beiden Grundtypen der Weltanschauung sind anderer Art als Konflikte zwischen Sichtweisen im Bereich empirischer Erkenntnis. Bei den Letzteren geht es um Fragen wie die folgenden: Deckt die empirische Theorie a die festgestellten Sachverhalte umfassender ab als die Theorie b? Ist die Erklärungsleistung der Theorie a, wenn man sie nach bestimmten Kriterien bewertet, größer als die der Theorie b? Im Einzugsbereich der Erfahrungswissenschaften ist beiden Theorien gemeinsam, dass sie bestimmte Phänomene mit den Mitteln empirisch-rationalen Denkens beschreiben und erklären wollen. Konflikte zwischen religiösen und areligiösen Weltanschauungen sind hingegen grundsätzlicherer Art.

Die Fundamente von Weltanschauungen bestehen aus zwei Komponenten: aus Weltbildannahmen und Wertüberzeugungen. An dieser Stelle konzentriere ich mich auf Weltbildannahmen. Weltbilder sind *Theorien besonderen Typs*. Das Besondere dieser Theorien kann zunächst darin gesehen werden, dass sie die so genannten *letzten Fragen*, die oft auch als *metaphysische* Fragen bezeichnet werden, zu beantworten versuchen, z.B.: „Gibt es einen Gott oder mehrere oder gar keine Götter?“, „Gibt es eine unsterbliche Seele?“, „Gibt es ein Leben nach dem Tod?“, „Ist die Welt eine göttliche Schöpfung?“. Eine weitere Besonderheit der *Weltbildtheorien* besteht darin, dass es bei den ersten drei Fragen und indirekt auch bei der vierten Frage um Gegenstände (im weiteren Sinn des Worts) geht, deren *Existenz* zwischen religiös-supranaturalistischen und areligiös-naturalistischen Denkansätzen umstritten ist. Die einen machen über die Eigenschaften dieser Gegenstände häufig konkrete Aussagen, während die anderen bestreiten, dass es diese überhaupt gibt – das kann dann den Gott, die Götter, das Jenseits, die unsterbliche Seele und andere übernatürliche Entitäten betreffen. Bei Sprach- oder Gesellschaftstheorien z.B. ist es demgegenüber unstrittig, dass es Sprachen oder Gesellschaften *gibt*; der Streit bezieht sich nur darauf, wie die existierenden Sprachen oder Gesellschaften zu beschreiben und zu erklären sind.

Trotz der erwähnten Besonderheiten der Weltbildtheorien besteht jedoch kein Grund zu der Annahme, dass sie sich von wissenschaftlichen – und speziell von strikt erfahrungswissenschaftlichen – Theorien *völlig* unterscheiden. In beiden Fällen handelt es sich ja um Versuche, *Erkenntnisprobleme* zu lösen. Die Frage, ob eine bestimmte übernatürliche Entität, deren Existenz behauptet wird, tatsächlich existiert, ist ein *kognitives* Problem. Gesetzt den Fall, dass die

Existenz einer übernatürlichen Dimension als hinlänglich gesichert gelten kann, so ergibt sich als *kognitives Folgeproblem*, die Beschaffenheit dieser Dimension genauer zu bestimmen. Sowohl erfahrungswissenschaftliche Theorien als auch Weltbildtheorien befassen sich also mit kognitiven Problemen, sie unterscheiden sich aber hinsichtlich der *Art der Probleme*. Der Unterschied lässt sich in allgemeiner Form wie folgt bestimmen: Erfahrungswissenschaftliche Theorien *abstrahieren* von den das Weltbild betreffenden Überzeugungen; daher sind ihre gutbestätigten Ergebnisse im Prinzip für Anhänger religiöser *und* areligiöser Weltbilder akzeptabel. Weltbildtheorien sind demgegenüber bestrebt, die im erfahrungswissenschaftlichen Erkenntnisprozess ausgeklammerten Grundfragen auf religiöse oder areligiöse Weise zu beantworten.

4.2 Der wechselseitige Illusionsverdacht

Dadurch, dass Weltbilder Theorien speziellen Typs sind, die auf religiöse oder areligiöse Weise die *letzten Fragen* zu beantworten versuchen, wobei die von den einen behaupteten Existenzaussagen von den anderen bestritten werden, kommt zwangsläufig eine *grundsätzliche Gegnerschaft* in den Weltbilddiskurs hinein, die in dieser Form im erfahrungswissenschaftlichen Diskurs nicht oder nur in wenigen Fällen auftritt. Diese führt nicht nur zu einem wechselseitigen *Irrtumsvorwurf*, sondern zumindest in einigen Fällen auch zu einem *Illusionsverdacht*. Aus areligiös-naturalistischer Sicht sind religiös-supranaturalistische Weltbilder grundsätzlich verfehlt, da Aussagen über Gegenstände gemacht werden, die es gar nicht gibt, d.h. die als Produkte menschlicher Einbildungskraft einzuschätzen sind. Die Kritik an den *irrigen* religiösen Weltbildern wird in einigen Fällen durch den Versuch ergänzt, das als fehlerhaft angesehene Weltbild als *bedürfniskonform* – und damit als Ideologie₁ – zu erweisen. So wird z.B. der Glaube an Götter als scheinhafte Erfüllung bestimmter menschlicher Wünsche entlarvt. Entsprechendes gilt aber auch für die Gegenseite: Aus religiös-supranaturalistischer Sicht sind areligiös-naturalistische Weltbilder in der entscheidenden Hinsicht grundsätzlich verfehlt, da sie blind sind für die als real angesehene übernatürliche Dimension, deren Existenz sie leugnen. Die Kritik an den *irrigen* areligiösen Weltbildern wird in einigen Fällen ebenfalls durch den Versuch ergänzt, die abgelehnte Sichtweise als *bedürfniskonform* zu erweisen. So wird z.B. die Leugnung der übernatürlichen Dimension als im Dienst bestimmter Wünsche stehend dechiffriert. Die Art und Weise, wie die eine Seite denkt, ist für die andere prinzipiell verfehlt.

Auch die Vertreter wissenschaftlicher Theorien betrachten die konkurrierenden Ansätze als verfehlt, meistens aber in dem Sinn, dass sie *teilweise* irrig sind, jedoch auch einige zutreffende Einsichten enthalten. Nur in wenigen Sonderfällen wird die Existenz der Gegenstände, von denen eine Theorie handelt, bestritten. Ferner fällt ein im Kontext wissenschaftlichen Denkens auftretender *Ideologie₁vorwurf* meistens weniger radikal aus als in der Dimension des Weltbilds.

Teil II: Zur Kritik des Fundamentalismus

Die wertneutrale *Rekonstruktion* einer Weltanschauung – wie auch eines soziopolitischen Programms und einer Theorie – wird genauso benötigt wie deren *kritische Diskussion* und *Bewertung*. Die *Weltanschauungsanalyse*, die als nach Prinzipien empirisch-rationalen Denkens verfahrenende *wissenschaftliche* Disziplin organisiert werden kann, führt zum *besseren Verständnis* eines übergreifenden Überzeugungssystems, sie hält sich aber aus dessen kritischer Diskussion heraus – sie nimmt nicht inhaltlich zu diesen Gedankengebilden Stellung und unterstellt vor allem nicht deren *Wahrheit* (oder *Falschheit*). Eine vom Analytiker akzeptierte Weltanschauung wird methodisch daher genauso behandelt wie eine abgelehnte. In der *Weltanschauungskritik* wird demgegenüber geklärt, *was aus der Sicht des Kritikers für und gegen das jeweilige Überzeugungssystem vorzubringen ist*; hier vertritt man eine bestimmte Position und kritisiert andere Auffassungen. Da diese Art der Auseinandersetzung unausweichlich durch die weltanschaulichen Prämissen des Kritikers geprägt wird, ist sie dem *weltanschaulichen* und nicht dem *erfahrungswissenschaftlichen* Diskurs zuzuordnen. Beide Arbeitsfelder sind voneinander abzugrenzen, und die Rollen des Weltanschauungsanalytikers und -kritikers sind klar voneinander zu unterscheiden; man sollte sich dessen bewusst sein, welche Rolle man gerade spielt und dies auch den Rezipienten vermitteln. Die im ersten Bereich erlangten Ergebnisse der Analyse einer bestimmten kollektiven Weltanschauung können jedoch im zweiten genutzt werden, um deren positive oder negative Bewertung zu *stützen*. Im Rahmen der kognitiven Ideologietheorie erfolgt die ausführlichere kritische Auseinandersetzung erst, nachdem man sich um ein tiefgreifendes Verstehen bemüht hat; davon ist die *anfängliche intuitive Ablehnung* z.B. des gewaltbereiten Islamismus zu unterscheiden, die vielleicht erst dazu führt, dass man sich mit dieser Position intensiver beschäftigt.

Dass die Weltanschauungsanalyse durch die Weltanschauungskritik zu ergänzen ist, wird insbesondere dort deutlich, wo man mit *abgelehnten* kollektiven Überzeugungssystemen konfrontiert ist: Dazu gehören für viele z.B. der Nationalsozialismus, der Stalinismus, der Maoismus, der christliche und der islamische Fundamentalismus. In solchen Fällen ist es offenkundig unzureichend, wenn man sich mit der Rekonstruktion eines solchen Überzeugungssystems begnügt – man betrachtet es ja als in dieser oder jener Hinsicht *verfehlt*. Man will das Verfehlt daran herausarbeiten und die Kritik möglichst gut begründen. Menschen entwickeln nicht nur in vielen Fällen das Bedürfnis, mehr über die von anderen vertretenen Weltanschauungen zu erfahren – sie suchen oft auch die kritische Auseinandersetzung mit diesen, begnügen sich also nicht damit, andere Optionen in der weltanschaulichen Dimension nur zur Kenntnis zu nehmen. Dann geht es vor allem um die Frage, ob der von einer bestimmten Position implizit oder explizit erhobene (absolute) Wahrheitsanspruch als *berechtigt* gelten kann.

5. Anwendung der Begriffs- und Arbeitsfelddifferenzierung auf den kritischen Diskurs

Aus dem in Kapitel 2 auf die Fundamentalismusforschung angewandten Konzept der Begriffs- und Arbeitsfelddifferenzierung ergibt sich, dass es irreführend ist, von einer Kritik *des* Fundamentalismus zu reden. Vielmehr ist zwischen *mehreren Formen der Wertung und Kritik* zu unterscheiden, die auf die in Kapitel 2.4 eingeführten deskriptiven Fundamentalismusbegriffe zugeschnitten sind.

5.1 Von den deskriptiven zu den wertenden Fundamentalismusbegriffen

Zunächst kläre ich, wie aus den deskriptiven wertende Fundamentalismusbegriffe gewonnen werden können. In Kapitel 1.2 hieß es: Ein wertender Fundamentalismusbegriff schließt stets einen deskriptiven Anteil ein: Erstens wird *konstatiert*, dass z.B. eine untersuchte Weltanschauung bestimmte Eigenschaften hat, und zweitens werden Weltanschauungen, welche diese

Eigenschaften besitzen, *positiv oder negativ bewertet*. Ausgehend von einem deskriptiven gelangt man zu einem wertenden Fundamentalismusbegriff also dadurch, dass man das zunächst Festgestellte *zusätzlich* positiv oder negativ bewertet. Ich demonstriere das an den eingeführten deskriptiven Begriffen:

Fundamentalismus₁ = Dogmatismus. *Wertender Begriff*: Das Vertreten einer bestimmten Weltanschauung, eines bestimmten soziopolitischen Programms, einer bestimmten Theorie in dogmatischer Einstellung wird *befürwortet* oder *abgelehnt*. Darüber hinaus ist eine *generelle* Ablehnung des Dogmatismus möglich, die für die undogmatische Einstellung plädiert.

Fundamentalismus₂ = Gewaltbereiter Dogmatismus. *Wertender Begriff*: Das Vertreten eines bestimmten gewaltbereiten Dogmatismus wird auf weltanschaulicher und/oder soziopolitischer Ebene *befürwortet* oder *abgelehnt*. Darüber hinaus ist eine *generelle* Ablehnung des Fundamentalismus₂ möglich.

Fundamentalismus₃ = Schlechter Traditionalismus. *Wertender Begriff*: In der wertneutralen Rekonstruktion wird nur die Funktionsweise dieses Begriffs herausgearbeitet, ohne positiv oder negativ Stellung zu beziehen. Im kritischen Diskurs hingegen gilt: Die von den Traditionalisten verteidigte Position wird aus der Sicht der Erneuerer *als verfehlt betrachtet und abgelehnt*.

Fundamentalismus₄ = Guter Traditionalismus, der sich auf die jeweiligen Fundamente zurückbesinnt. *Wertender Begriff*: Das eben Ausgeführte gilt, wenn man die wertenden Vorzeichen verändert, auch hier.

Fundamentalismus₅ = Die reine Lehre innerhalb einer politischen Partei in einem Mehrparteiensystem. *Wertender Begriff*: Das kompromisslose Vertreten eines bestimmten soziopolitischen Programms wird *befürwortet* oder *abgelehnt*. Darüber hinaus ist eine *generelle* Ablehnung des Fundamentalismus₅ möglich.

Fundamentalismus₆ = Die reine Lehre generell. *Wertender Begriff*: Das kompromisslose Vertreten einer Weltanschauung, eines soziopolitischen Programms, einer Theorie wird *befürwortet* oder *abgelehnt*. Darüber hinaus ist eine *generelle* Ablehnung des Fundamentalismus₆ möglich.

Fundamentalismus₇ = Das konsequente Vertreten einer Position. *Wertender Begriff*: *Innerhalb* der jeweiligen Grundposition werden die Konsequenzen durchgängig positiv, die Inkonsequenzen hingegen negativ bewertet. Wird allerdings die Grundposition abgelehnt, so werden auch deren konsequente Vertreter häufig negativ bewertet.

Um kenntlich zu machen, um welchen Diskurs es jeweils geht, unterscheide ich die deskriptiven Begriffe des Fundamentalismus₁₋₇ von den wertenden Begriffen, indem ich für diese die Schreibweise Fundamentalismus_w benutze.

Den wertenden Begriffen ordne ich ein eigenes Arbeitsfeld zu:

Arbeitsfeld 6: Bestimmte Formen des Fundamentalismus₁₋₇ in den Dimensionen der Weltanschauung, des soziopolitischen Programms und der Theorie werden unter Benutzung eines Fundamentalismusbegriffs befürwortet oder kritisiert.

Da der wertende Diskurs stets in hohem Maß positionsabhängig ist, nimmt die Kritik an den Formen des Fundamentalismus zwangsläufig *unterschiedliche Gestalten* an. Die von mir praktizierte Kritik stützt sich auf die Prinzipien empirisch-rationalen Denkens. Ich konzentriere mich auf die weltanschauliche und die soziopolitische Dimension, klammere also die sonstigen Theorien aus.

5.2 Die Kritikstrategie in allgemeiner Form

Im nächsten Schritt lege ich meine Vorgehensweise bezogen auf die Begriffe des Fundamentalismus₁₋₇ in allgemeiner Form dar:

Fundamentalismus₁ = Dogmatismus. *Kritikstrategie*: Ich behaupte, dass die dogmatische Einstellung bestimmte grundsätzliche kognitive Defizite aufweist, die sich vermeiden lassen, wenn man zur undogmatischen Einstellung übergeht. Ich kritisiere daher in der weltanschaulichen Dimension den *religiösen* wie auch den *areligiösen* Dogmatismus und plädiere

dafür, weltanschauliche Positionen auf undogmatische Weise zu vertreten. Pointiert gefasst: Dem schlechten Fundamentalismus_{w1} wird ein guter Nichtfundamentalismus_{w1} entgegengesetzt. Entsprechendes gilt für die soziopolitische Dimension.

Fundamentalismus₂ = Gewaltbereiter Dogmatismus. *Kritikstrategie:* Eine generelle Kritik am Dogmatismus trifft auch alle Formen des *gewaltbereiten* Dogmatismus, also z.B. die Weltanschauung und das soziopolitische Programm von Al-Kaida oder dem Islamischen Staat. Dem schlechten Fundamentalismus_{w2} wird ein guter Nichtfundamentalismus_{w2} entgegengesetzt. Die auf den gewaltbereiten Dogmatismus konzentrierte Kritik ist aus meiner Sicht von besonderer Bedeutung, da sie zeigt, dass manchmal nur eine einzige zusätzliche Annahme genügt, um aus einem einfachen einen für Andersdenkende und -wollende höchst gefährlichen gewaltbereiten Dogmatismus zu machen. Es reicht somit nicht aus, nur den Fundamentalismus₂ zu kritisieren – man muss sich auch gegen den Fundamentalismus₁ wenden, der leicht in eine gewaltbereite Gestalt *umschlagen* kann.

Während der Kritik am Fundamentalismus_{1/2} in meinem Konzept eine zentrale Bedeutung zukommt, spielt die Kritik an den Fundamentalismen₃₋₇ eine untergeordnete Rolle:

Fundamentalismus₃ = Schlechter Traditionalismus. Fundamentalismus₄ = Guter Traditionalismus, der sich auf die jeweiligen Fundamente zurückbesinnt. *Kritikstrategie:* Die generelle Kritik am Dogmatismus trifft den *modernistischen* Dogmatismus ebenso wie den *traditionalistischen*. Aus undogmatischer Perspektive ist darauf zu achten, dass jede Traditionalismus-Modernismus-Kontroverse einzeln analysiert wird: In dem einen Fall kann ein Modernismus vorzuziehen sein und im anderen ein Traditionalismus.

Fundamentalismus₅ = Die reine Lehre innerhalb einer politischen Partei in einem Mehrparteiensystem. Fundamentalismus₆ = Die reine Lehre generell. *Kritikstrategie:* Die generelle Kritik am Dogmatismus trifft auch das dogmatische Festhalten an einer reinen Lehre. Im undogmatischen Spektrum hingegen ist darauf zu achten, dass jede Fundi-Realo-Kontroverse einzeln analysiert wird: In dem einen Fall kann eine kompromisslose Position vorzuziehen sein und im anderen eine kompromissbereite Haltung.

Fundamentalismus₇ = Das konsequente Vertreten einer Position. *Kritikstrategie:* Die generelle Kritik am Dogmatismus trifft auch das damit verbundene Konsequenzideal. Dem schlechten dogmatischen wird ein guter undogmatischer Fundamentalismus_{w7} gegenübergestellt.

Die Kritik konzentriert sich somit auf den Fundamentalismus_{1/2}; die Anwendung auf den Fundamentalismus₃₋₇ ergibt sich dann nahezu von selbst.

5.3 Vermeidbare Vorabverurteilung und notwendige Kritik

Das Prinzip „Erst verstehen, dann kritisieren“ führt zur strikten Unterscheidung zwischen kognitiver Weltanschauungsanalyse und Weltanschauungskritik, die dann auch auf soziopolitische Programme und Theorien aller Art anwendbar ist. Bei der wertneutralen Rekonstruktion einer Weltanschauung sind alle wertenden Begriffe zu eliminieren, während diese bei der Kritik einer Weltanschauung unverzichtbar sind. Gefordert wird nur, ihnen gegenüber *in der ersten Phase der Auseinandersetzung* Askese zu üben; vgl. Kapitel 1.2. Bei der wissenschaftlichen und weltanschaulich-philosophischen Beschäftigung mit dem Fundamentalismuskomplex sind also nur *Vorabverurteilungen* zu vermeiden, welche mithilfe von wertenden Fundamentalismusbegriffen erfolgen, die nicht als solche gekennzeichnet sind. Vielen scheint nicht klar zu sein, dass sie in ihren mündlichen und schriftlichen Äußerungen einen Fundamentalismusbegriff_w benutzen und was dieser impliziert.

Wird der Begriff des Fundamentalismus direkt als *emotional aufgeladener abwertender Kampfbegriff* benutzt, so wird damit ein tiefgreifendes Verstehen der jeweiligen Position mithilfe einer Wohlwollensprinzipien folgenden wertneutralen Rekonstruktion *systematisch verhindert*. Der als Fundamentalist_w Bezeichnete erscheint *von vornherein* als jemand, der z.B. sowohl dumm als auch

gefährlich ist; vgl. die Schirmmacher-Zitate in Kapitel 1.2. „Es ist bequem und liegt im Trend der Zeit, unliebsame gesellschaftliche Erscheinungsformen und Gruppierungen als fundamentalistisch_[w] zu bezeichnen, mit dem Hintergedanken, den Gegner damit zu diskreditieren“ (Hashemi 2002: 44) Der Kampf begriff des Fundamentalismus_w ersetzt den etwas aus der Mode gekommenen Kampf begriff des *falschen Bewusstseins* bzw. der abwertend verstandenen *Ideologie*; vgl. Tepe 2012a: 1.3. Fundamentalistisch_w bzw. ideologisch_w denkt immer der andere. Bedient sich ein Wissenschaftler unreflektiert eines solchen Kampf begriffs, so ist ein faires Sich-Einlassen auf die vom Kontrahenten vertretene Position kaum noch möglich. In Kauf genommen wird damit auch, dass einige der als fundamentalistisch_w bezeichneten Individuen und Gruppen zu *Unrecht* stigmatisiert und ausgegrenzt werden. *Nach* der Einführung der deskriptiven Fundamentalismusbegriffe, die als seriöse Forschungsbegriffe konzipiert sind, kann hingegen im kritischen Diskurs eine klare Kante gezeigt werden. Fundamentalismusbegriffe_w haben im kritischen Diskurs ihren legitimen Ort.

Ich konkretisiere die Unterscheidung zwischen vermeidbarer Vorabverurteilung und notwendiger Kritik anhand der häufig vertretenen These „Der Fundamentalismus ist ein Aufstand gegen die Moderne“. Wird diese Behauptung aufgestellt, ohne sich um eine wertneutrale Rekonstruktion der relevanten Positionen bemüht zu haben, so ergeben sich die folgenden Einwände:

- Es wird ein *undifferenzierter* Fundamentalismusbegriff verwendet.
- Auch dann, wenn man sich auf den gewaltbereiten Dogmatismus (Fundamentalismus₂) beschränkt, ist zu berücksichtigen, dass es im zeitlichen Sinn auch einen *vormodernen* Fundamentalismus₂ gibt, der nicht unter die These fällt; die Behauptung ist daher zu relativieren.
- Der Begriff des Aufstands ist häufig kein deskriptiver Begriff, sondern mit einer Wertung aufgeladen. Gemeint ist dann, dass es beim Fundamentalismus_{1/2} um *abzulehnende* Gegenbewegungen gegen die *positiv bewertete Moderne* handelt.
- Die dabei verwendete Wertüberzeugungen werden vielfach nicht klar artikuliert, und oft wird nicht gesehen, dass *Wertüberzeugungen* von *empirischen Erkenntnissen* abzugrenzen sind. Im Licht eines anderen Wertsystems (und anderer Weltbildannahmen) kann z.B. ein Fundamentalismus₁ *befürwortet* werden. Durch die nur scheinbar deskriptive Rede vom Aufstand gegen die Moderne werden die Konflikte zwischen den Weltanschauungen im Allgemeinen und den Wertsystemen im Besonderen *verschleiert*.

Wendet man das Prinzip „Erst verstehen, dann kritisieren“ an, dann wird man in der ersten Phase der Beschäftigung mit dem Fundamentalismuskomplex auf die fragliche Thesen verzichten, da sie die wertneutrale Rekonstruktion der jeweiligen Weltanschauungen und soziopolitischen Programme *behindern*. In der zweiten Phase, d.h. im wertenden Diskurs ist demgegenüber die Ablehnung des Fundamentalismus₂ wie auch des Fundamentalismus₁ eine legitime Option. Sie bedarf dann allerdings der Begründung, d.h., es ist zu nachzuweisen, dass bestimmte, in der Moderne im zeitlichen Sinn entstandene Positionen den fundamentalistischen_{1/2} *überlegen* sind.

6. Kritik des Dogmatismus (Fundamentalismus₁)

Vorbemerkung zu den Kapiteln 6–8

Meine Überlegungen zur Kritik des Dogmatismus im Allgemeinen (Fundamentalismus₁) und des gewaltbereiten Dogmatismus (Fundamentalismus₂) im Besonderen beruhen auf *Teil II: Weltanschauungskritik* des 2015 publizierten Textes *Weltanschauungsanalyse – Weltanschauungskritik – Theorie des bedürfniskonformen Denkens* (Tepe 2015a). Die Kapitel 6–8 enthalten aber auch vielfältige Weiterentwicklungen der Argumentation.

Im Folgenden gebe ich einen fiktiven Dialog mit dem dogmatischen Vertreter einer religiösen Weltanschauung wieder. Dieser religiöse Dogmatiker ist als eine gebildete Figur angelegt, die sich für die Fundamentalismus-Diskussion interessiert und einige Beiträge kennt. Insbesondere habe ich ihm vor dem Gespräch meinen bisherigen Text zu lesen gegeben, um gleich in medias res gehen zu können. Diese Figur verteidigt in der Hauptsache den religiösen Dogmatismus *im Allgemeinen*, nicht aber die spezielle von ihm vertretene Variante. Nur an wenigen Stellen gibt dieser religiöse Dogmatiker zu erkennen, welche spezifischen religiösen Überzeugungen er für definitiv wahr und unerschütterlich gewiss hält.

Ich erprobe im Gespräch die Annahme, dass es prinzipiell möglich ist, mit einem religiösen Dogmatiker zu einer gemeinsamen Argumentationsbasis vorzudringen. Diese kann erreicht werden, wenn man bereit ist, sich auf bestimmte grundlegende Fragen erkenntniskritischer Art einzulassen. Diese Bereitschaft ist freilich häufig nicht gegeben; ich möchte jedoch zeigen, dass man den Fragen der Sache nach nicht ausweichen kann – man kann nur *so tun, als ob* sie für die eigene Position irrelevant seien.

Wenn Wissenschaftler sich mit dem Thema Fundamentalismus befassen, so konzentrieren sie sich häufig auf bestimmte Fragestellungen, die mit der von ihnen vertretenen Disziplin zusammenhängen. Man untersucht etwa – um nur die in Kapitel 3 behandelten Positionen in Erinnerung zu rufen – Traditionalismus-Modernismus-Kontroversen in den religiösen Weltanschauungen der neueren Zeit, betrachtet den Fundamentalismus als einen von mehreren Zivilisationsstilen und erforscht, von welchen Gruppen ein bestimmter Fundamentalismus_{1/2} vertreten wird und welche gruppenspezifischen Ausformungen dieser dabei erfährt. Diese Fragestellungen – und noch etliche weitere – sind aus meiner Sicht legitim und wissenschaftlich wichtig, aber sie alle klammern diejenige Frage aus, welche ich als die *Grundfrage* ansehe: Kann der erhobene absolute Wahrheitsanspruch als berechtigt gelten, oder ist das nicht der Fall? Lässt sich *nachweisen*, dass eine bestimmte weltanschauliche Überzeugung unumstößlich gültig ist? Viele haben eine intuitive Abneigung gegenüber einer in dogmatischer Einstellung vertretenen Weltanschauung und erst recht gegenüber religiösen Dogmatikern, die Andersdenkenden die Köpfe abschlagen, aber lässt sich diese Abneigung *in tragfähige Argumente umsetzen*? Wenn sich zumindest *eine* Form des weltanschaulichen Dogmatismus als wohlbegründet erweist, sieht die Sache anders aus, als wenn *alle* Formen auf tönernen Füßen stehen. Im Gespräch mit dem religiösen Dogmatiker geht es vor allem um die hier auf unterschiedliche Weise formulierte *Grundfrage nach dem Wahrheitsgehalt des Fundamentalismus₁ und des Fundamentalismus₂*, die in der Fundamentalismus-Debatte leider nur eine untergeordnete Rolle spielt. Das sollte sich ändern.

Meine Beiträge werden in Normalschrift gesetzt, die des fiktiven Gesprächspartners hingegen *kursiv*.

Ich diskutiere gern mit dem Vertreter einer Gegenposition, um die Kritikpunkte, die gegen meine religiöse Weltanschauung vorgebracht werden, kennenzulernen und auf sie reagieren zu können.

Eine argumentative Auseinandersetzung zwischen konkurrierenden weltanschaulichen und soziopolitischen Positionen liegt auch in meinem Interesse.

Wir vertreten unsere religiöse Weltanschauung – um Ihre Terminologie zu verwenden – in dogmatischer Einstellung, d.h., wir halten bestimmte Annahmen für definitiv wahr. Ich bin gespannt darauf, wie Sie unsere Glaubensgewissheit erschüttern wollen. Dabei überlasse ich es Ihnen, die Reihenfolge der Gesprächsthemen festzulegen.

Die von Ihnen angebotene Möglichkeit der Strukturierung nutze ich gern.

6.1 Die verschiedenen Weltanschauungen stehen in einem Konkurrenzverhältnis

Zunächst einmal konzediere ich die *Möglichkeit*, dass diejenigen, welche eine bestimmte religiöse Weltanschauung in dogmatischer Einstellung vertreten, Recht haben.

Das freut mich natürlich.

Es geht mir jetzt nicht um konkrete religiöse Überzeugungen – diese können dem Christentum, dem Judentum, dem Islam, dem Hinduismus, dem Buddhismus usw. zugehören –, sondern um die *Art und Weise, wie diese vertreten werden*. Bestimmte religiöse Annahmen über die Wirklichkeit – wie z.B. „Es gibt einen und nur einen Gott“ oder „Es gibt ein Weiterleben nach dem physischen Tod in einem besseren Jenseits“ – werden als absolut gültig, d.h. als definitiv wahr und damit auch als dauerhaft verlässlich angesehen.

So ist es.

Ich stelle nun einige Thesen auf, über die wir diskutieren können:

These 1: Die religiösen und areligiösen Weltanschauungen, welche von ihren Anhängern in dogmatischer Einstellung vertreten werden, weichen inhaltlich mehr oder weniger stark voneinander ab: Religion a lehrt in vielen Punkten etwas anderes als Religion b, und die areligiösen Weltanschauungen lehren hinsichtlich des Weltbildes etwas *völlig* anderes als die Religionen. Die Weltanschauungen stehen somit in einem *Konkurrenzverhältnis*.

Ich räume das ein, betone aber, dass nur eine Weltanschauung die definitiv wahre ist, nämlich die von mir vertretene Religion.

Das ist mir bekannt. In unserem Gespräch geht es um die Frage, ob der erhobene absolute Wahrheitsanspruch *berechtigt* ist.

Natürlich ist er das.

Warten wir ab. Ich konzentriere mich zunächst auf die Varianten des religiösen Dogmatismus bzw. Fundamentalismus₁; die Übertragung auf den areligiösen Dogmatismus ergibt sich dann fast von selbst.

These 2: Die Varianten des religiösen Dogmatismus betrachten *unterschiedliche* Lehren, die in vielen Fällen logisch nicht miteinander vereinbar sind, als absolut wahr, definitiv gültig. Gesetzt den Fall, dass eine absolute Wahrheit überhaupt erreichbar ist (was die undogmatisch Eingestellten ja bestreiten), so gilt, dass einander logisch ausschließende Lehren nicht gleichermaßen gültig sein können.

Auch das erkenne ich an. Ich behaupte ja, dass die Lehren meiner Religion definitiv wahr, die davon abweichenden Lehren der konkurrierenden religiösen Weltanschauungen hingegen definitiv falsch sind – ebenso wie die Weltbildannahmen aller areligiösen Weltanschauungen.

Mir geht es jetzt um die Folgerungen, die aus der Anerkennung der Konkurrenzsituation zu ziehen sind. Ich komme aus diesem Grund zu

These 3: Es reicht nicht aus, zu *behaupten*, die eigene Position sei eben die absolut wahre, denn diese Behauptung stellen ja auch die Vertreter der anderen dogmatischen Positionen auf – den Spielzug „Meine Weltanschauung ist die definitiv wahre“ können *alle* machen. Das aber heißt auch: Er ist beliebig einsetzbar und daher in kognitiver bzw. erkenntnismäßiger Hinsicht wertlos. Erforderlich ist eine *überzeugende Begründung* des jeweiligen weltanschaulichen Wahrheitsanspruchs.

Es mag sein, dass religiöse Dogmatiker oft fälschlich meinen, es reiche aus, die eigenen Überzeugungen als definitiv wahr zu behaupten und sich eine Begründung dieses Wahrheitsanspruchs ersparen. Ich meine jedoch, dass die führenden Vertreter meiner Religion überzeugende Begründungen der von Ihnen geforderten Art liefern.

Solche Begründungen möchte ich erst später diskutieren. Aufgrund Ihrer Zustimmung formuliere ich

These 4: Einige Dogmatiker religiöser (aber auch areligiöser) Art machen den *Fehler*, nicht zwischen dem *Erheben* eines absoluten Wahrheitsanspruchs und der *Einlösung* dieses Anspruchs durch eine überzeugende Begründung zu unterscheiden. Sie sollten daher bestrebt sein, diesen Fehler zu vermeiden.

Viele religiöse Dogmatiker erkennen somit nicht, dass es in der Konkurrenz mit anderen Positionen, die ebenfalls mit einem absoluten Wahrheitsanspruch auftreten, erforderlich ist, den eigenen Wahrheitsanspruch zu *begründen*, wozu auch die Entkräftung der konkurrierenden Auffassungen gehört – zumindest dort, wo religiöse Auffassungen propagiert werden, die mit den eigenen unvereinbar sind.

In nächster Zeit werde ich überprüfen, ob sich im Einzugsbereich meiner Religion die zu kritisierende Tendenz findet und, wenn ja, in welchem Maß sie verbreitet ist. Ist sie vorhanden, so sind die bereits vorliegenden Begründungen und Entkräftungen ins Zentrum zu rücken und weiter auszubauen, um den Fehler zu vermeiden und ein Gegengewicht zu bloßen Behauptungen zu schaffen.

Das begrüße ich. Um meine Stoßrichtung zu verdeutlichen, greife ich auf einige Formulierungen aus Kapitel 2.4.1 zurück. Die dogmatische Einstellung tritt sowohl in *unreflektierter* als auch in *reflektierter* Form auf. Die naive Form setzt einfach voraus, dass die eigene Weltanschauung definitiv wahr ist und lässt keine „Hinterfragung von außen“ zu, d.h., sie richtet Tabus auf, die „durch nichts und niemanden in Frage gestellt werden“ (Hashemi 2002: 45) dürfen; sie verlässt sich „auf vorgegebene eindeutige Antworten“ (46). Der reflektierte Dogmatiker begnügt sich demgegenüber nicht mit „einer starren Abwehrhaltung gegenüber allen Ansichten, die nicht mit [den eigenen] übereinstimmen“ (45), sondern ist bestrebt, diese in einer kritischen Auseinandersetzung zu *widerlegen*.

Grundsätzlich ist wie schon gesagt mit der *Möglichkeit* zu rechnen, dass ein absoluter Wahrheitsanspruch sich als berechtigt erweisen kann. Das führt mich zu

These 5: Insbesondere von den Vordenkern einer in dogmatischer Einstellung vertretenen religiösen (oder areligiösen) Weltanschauung ist zu fordern, dass sie, um den in *These 4* angesprochenen Fehler zu vermeiden, ihre Position in reflektierter Form vertreten, d.h. sich gezielt um die Begründung der zentralen Lehren und um die Entkräftung der wichtigsten konkurrierenden Auffassungen bemühen. Bei der sonstigen Anhängerschaft wird die jeweilige Weltanschauung vielfach in unreflektierter bzw. naiver Form befürwortet. Bemühen sich die Meinungsführer verstärkt um Begründungen und Entkräftungen, so kann das zur Folge haben, dass die Anzahl der naiven Vertreter abnimmt.

Ich fasse zusammen: Wenn Weltanschauungen dauerhaft in einem Konkurrenzverhältnis stehen (These 1) und wenn die in dogmatischer Einstellung vertretenen Lehren in vielen Fällen logisch nicht miteinander vereinbar sind (These 2), so reicht es nicht aus, die eigenen Überzeugungen als definitiv wahr zu behaupten, denn das können alle Positionen tun; erforderlich ist eine Begründung dieses Wahrheitsanspruchs (These 3). Die unreflektierte Variante begeht den Fehler, nicht zwischen dem Erheben eines absoluten Wahrheitsanspruchs und der Einlösung dieses Anspruchs durch eine überzeugende Begründung zu unterscheiden (These 4). Daher sollten sich die Meinungsführer darum bemühen, ihre Position in reflektierter Form zu entfalten. Im Augenblick tendiere ich dazu, das alles zu unterschreiben.

Darauf können wir aufbauen. Meiner Ansicht nach würde das Akzeptieren der bisherigen Thesen innerhalb der Spielarten des religiösen Dogmatismus zu einem *Umdenken* führen. Meistens teilen ja die Meinungsführer den anderen Anhängern der jeweiligen kollektiven Weltanschauung diese Lehre *direkt* als absolute Wahrheit mit. Sie wenden sich vorrangig an die eigenen Leute und machen sich die Sache häufig recht einfach: Es wird, ohne eine Begründung für den absoluten Wahrheitsanspruch zu geben, als gesichert *vorausgesetzt*, dass die eigene Weltanschauung definitiv wahr sei. Würde das Bemühen um Begründungen und Entkräftungen nun gestärkt, so müsste man diese Praxis zurückfahren. Den Anhängern müsste klar gemacht werden, dass ihre religiöse Weltanschauung mit anderen religiösen und mit areligiösen Auffassungen *konkurriert* und dass *alle* dogmatischen Parteien einen absoluten Wahrheitsanspruch erheben. Man müsste sich zumindest bis zu einem gewissen Grad auf die anderen Weltanschauungen einlassen und sich um ihr Verständnis bemühen. Ernsthafte Verstehensbemühungen vermag ich jedoch bei den religiösen Dogmatikern höchstens in Ansätzen zu erkennen. Die meisten sind nicht darin geübt, sich mit Argumenten gegen die eigene Lehre sachgerecht auseinanderzusetzen. Der religiöse Dogmatismus tendiert – wie auch der areligiöse – zur *Abschottung* gegenüber anderen Denkweisen. Vermeidet man aber den Kontrakt mit Andersdenkenden, so erscheint die zeit- und arbeitsaufwändige argumentative Auseinandersetzung mit deren Auffassungen als verzichtbar. Es ist jedoch *unzulässig*, einfach vorauszusetzen, man verfüge über die absolute Wahrheit.

Konflikte zwischen konkurrierenden Weltanschauungen sollten also auf argumentative Weise offen ausgetragen werden.

Genau. Wird die eigene Position fälschlich als evident bzw. selbstverständlich unterstellt, so wird damit eine solche Auseinandersetzung erschwert, wenn nicht sogar verhindert.

Vielleicht sollte ich, bevor ich den Thesen zustimme, noch einmal mit den führenden Denkern meiner Religion sprechen.

Das können Sie gern tun, doch das Gespräch können wir trotzdem fortsetzen.

6.2 Zur Unterscheidung zwischen der dogmatischen und der undogmatischen Einstellung in der Dimension des Erfahrungswissens

Im nächsten Schritt bringe ich die Option der undogmatischen Einstellung ins Spiel, und zwar zunächst bezogen auf das Erfahrungswissen.

These 6: Es gibt eine Alternative zur dogmatischen Haltung, nämlich die undogmatische. Hier wird angenommen, dass endgültige Gewissheit in allen Bereichen menschlichen Lebens *unerreichbar* ist. Das gilt für die weltanschauliche Dimension ebenso wie für die des Erfahrungswissens.

Werden die in den Wissenschaften aufgestellten Theorien nicht immer mit einem Absolutheitsanspruch vertreten: „Das ist die wahre Sicht der Dinge, basta“?

Ich möchte darlegen, dass das für das weite Feld des Erfahrungswissens – der empirischen Erkenntnis – nicht zutrifft. Empirische Erkenntnisse werden nicht nur in den Wissenschaften erlangt (darauf bezieht sich die Rede von *Erfahrungswissenschaften*), sondern bereits im vorwissenschaftlichen Bereich. So beruht etwa die Tätigkeit von Handwerkern auf vielfach bewährtem Wissen über bestimmte Wirklichkeitszusammenhänge.

Keine langen Vorträge, bitte. Kommen Sie auf den Punkt!

Ich bemühe mich darum, aber etwas ausholen muss ich schon. Erfahrungswissen aller Art, sei es nun vorwissenschaftlicher oder wissenschaftlicher Art, besteht hauptsächlich aus zwei Aktivitäten. Nehmen wir einen Handwerker als Beispiel, etwa einen Elektriker, der mit einem Stromausfall konfrontiert ist. Erstens stellt er fest, wie der bestehende Störungszustand aussieht. Allgemein gefasst: Es wird erfasst, wie die Phänomene, mit denen man es zu tun hat, beschaffen sind. Zweitens bemüht sich der Elektriker, die Ursachen des Stromausfalls

herauszufinden, um diesen beheben zu können. Allgemein formuliert: Im zweiten Schritt geht um die *Erklärung* der Phänomene, um die Leitfrage „Worauf ist es zurückzuführen, dass die Phänomene die festgestellte Beschaffenheit aufweisen?“. Hier werden Hypothesen gebildet, d.h. Vermutungen über die jeweiligen Wirklichkeitszusammenhänge angestellt, Folgerungen aus ihnen gezogen und mit den beschriebenen Phänomenen konfrontiert; auf diese Weise werden die Hypothesen überprüft. Der Elektriker entwickelt eine Erklärung für das Zustandekommen des Stromausfalls, und eine Erklärung, die sich an den Phänomenen bewährt, kann es ihm unter bestimmten Bedingungen ermöglichen, den Stromausfall zu beheben.

In der Dimension der empirischen Erkenntnis können demnach keine absolut bzw. definitiv wahren Erkenntnisse erlangt werden.

So ist es. Der Elektriker etwa gelangt mit der Zeit dazu, seine beschreibend-feststellenden Aktivitäten zu *verfeinern*, sein Wissen über die Ursachen von Störungen zu *erweitern*; ferner nötigen ihn neue technische Entwicklungen von Zeit zu Zeit, seinem bisherigen Erfahrungswissen *weitere empirische Erkenntnisse hinzuzufügen* usw. In den Erfahrungswissenschaften kommt es außerdem häufiger vor, dass eine etablierte Theorie durch eine neue Theorie ersetzt wird, welche besser zu den festgestellten Phänomenen passt und überzeugendere Erklärungen liefert. In der Dimension des Erfahrungswissens – und das ist der entscheidende Punkt – wird *mehr oder weniger gut bestätigtes* Wissen erlangt, das aber nie den Status bombensicheren bzw. endgültigen Wissens erreichen kann. Erfahrungswissen vorwissenschaftlicher und wissenschaftlicher Art beruht auf hypothetischen Konstruktionen des menschlichen Geistes, und solche Konstruktionen führen grundsätzlich nicht zu einem endgültigen bzw. absoluten Wissen, bei dem man dann für immer stehen bleiben könnte; sie führen aber in vielen Fällen, wie wir etwa bei guten Handwerkern sehen können, zu einem *sehr verlässlichen* Wissen. Damit hängt zusammen, dass es in den Erfahrungswissenschaften selten vorkommt, dass eine bestimmte Theorie *völlig* verworfen wird: Die neue Theorie, welche bessere Erklärungen liefert, integriert in der Regel auch etliche Einsichten, zu denen bereits die frühere Theorie gelangt ist. „Die Wissenschaften sind Systeme, welche sich durch Unabgeschlossenheit auszeichnen. Es gibt keine letztgültigen, unumstößlichen Wahrheiten, die ein für allemal festgeschrieben sind. Alles verändert sich und entwickelt sich weiter. [...] Für den Wissenschaftler gibt es bloß vorläufige Evidenz, welche durch neue Evidenz jederzeit abgelöst werden kann.“ (Schneeberger 2010: 40)

Ihre Überlegungen kann ich durchaus nachvollziehen, muss aber noch genauer darüber nachdenken, da ich mich bislang nicht intensiver mit dem Erfahrungswissen, sondern vorrangig mit Glaubensfragen beschäftigt habe. Noch nicht ganz klar geworden ist mir, was Ihre Ausführungen mit der Unterscheidung zwischen der dogmatischen und der undogmatischen Einstellung zu tun haben.

Um das zu erläutern, konzentriere ich mich auf *wissenschaftliche* Theorien. In der Vergangenheit wurden und in einigen Fällen werden sie auch heute noch in dogmatischer Einstellung vertreten – nach dem von Ihnen angeführten Motto „Das ist die wahre Sicht der Dinge, basta“. Das ist aufgrund dessen, was ich ausgeführt habe, jedoch *verfehlt*. Der Prozess der empirischen Erkenntnis führt nicht zur Erlangung letzter, unumstößlicher Wahrheiten, sondern zur Verbesserung von konkreten Beschreibungen und Erklärungen, die nie an ein definitives Ende gelangt. *Bezogen auf das Erfahrungswissen* gibt daher die undogmatische Haltung die verfehlt Einstellung auf, hier sei endgültiges Wissen erreichbar; sie gewinnt ein realistisches Bild von dem, was wissenschaftliche Theorien – und das gilt auch für die im vorwissenschaftlichen Bereich auftretenden Sichtweisen – leisten können. Als Untersuchungsergebnisse halte ich fest:

1. Die empirische Erkenntnis vorwissenschaftlicher und wissenschaftlicher Art kann sowohl im Rahmen der dogmatischen als auch der undogmatischen Einstellung erlangt werden; die traditionell dominierende dogmatische Einstellung ist also nicht alternativlos.
2. Gibt es zur dogmatischen Einstellung eine Alternative, so sollten auch die Dogmatiker diese diskutieren und zu klären versuchen, welche Argumente für und gegen die beiden Haltungen vorzubringen sind.
3. In der Dimension des Erfahrungswissens ist die undogmatische Einstellung angemessen, die dogmatische hingegen unangemessen.

Wenn ich die führenden Vertreter meiner religiösen Weltanschauung Revue passieren lasse, so muss ich zugeben, dass sie, wenn überhaupt, nur wenig über die Struktur empirischer Erkenntnis und die Möglichkeit, eine derartige Theorie entweder in dogmatischer oder in undogmatischer Einstellung zu befürworten, nachgedacht haben. In dieser Hinsicht können wir von Leuten wie Ihnen vielleicht lernen. Ich tendiere auch dazu, Ihre These zu akzeptieren, dass in der Dimension des Erfahrungswissens die undogmatische der dogmatischen Einstellung vorzuziehen ist – festlegen möchte ich mich im Augenblick aber noch nicht. Auf der anderen Seite unterscheide ich, wie auch Sie es offenbar tun, zwischen den Dimensionen des Erfahrungswissens und der Weltanschauung und behaupte, dass in der letzteren sehr wohl definitives bzw. absolutes Wissen erreichbar ist. Sind Ihre Ausführungen aber für die weltanschauliche Dimension gar nicht gültig, so sind sie für die von mir vertretene Weltansicht letztlich irrelevant. Hier ist nämlich die dogmatische der undogmatischen Haltung vorzuziehen.

Die Lage in der weltanschaulichen Dimension habe ich, wie Sie wissen, in Kapitel 4 genauer beschrieben. Ehe ich mich den hier auftretenden Problemen zuwende, möchte ich die Überlegungen zur Dimension des Erfahrungswissens noch ein wenig vertiefen, um darzulegen, wie die in *These 4* angesprochene Unterscheidung zwischen dem *Erheben* eines Wahrheitsanspruchs und der *Einlösung* dieses Anspruchs durch eine überzeugende Begründung in der empirischen Dimension zu denken ist.

Bezogen auf die empirische Erkenntnis kann unterschieden werden zwischen Tatsachenfeststellungen und theoretischen Aussagen, welche zu Erklärungszwecken verwendet werden. Wenn jemand sagt „Draußen schneit es“, also eine Tatsache feststellt, so verlässt man sich meistens darauf, dass das zutrifft. Die Überzeugung, dass es jetzt gerade schneit, kann jedoch auch falsch sein – sie allein genügt also nicht, um den für die sie sprachlich ausdrückende Aussage erhobenen Wahrheitsanspruch zu *begründen*. Man kann bei Tatsachenfeststellungen immer fragen „Stimmt das?“, „Ist das wahr?“. Diese Frage führt manchmal zur *Überprüfung* des Ausgesagten, die in diesem Fall durch *sinnliche Wahrnehmung* erfolgt: Man geht ans Fenster oder nach draußen und *sieht*, dass es tatsächlich gerade schneit.

Ich gebe noch ein weiteres Beispiel. Jemand sagt bezogen auf den geplanten Kauf eines Esstisches im Möbelhaus: „Dieser Tisch hat einen Durchmesser von 1,30m“. Normalerweise verlässt man sich auf eine solche Auskunft, aber man kann immer auch fragen, *ob sie zutreffend ist*, und zu ihrer *Überprüfung* übergehen. Man nimmt sich in diesem Fall z.B. einen Zollstock und misst nach. Dabei kann sich herausstellen, dass die Angabe zwar ungefähr hinkommt, aber nicht ganz genau ist: Der tatsächliche Durchmesser beträgt 1,28m. Kurzum, die Überprüfung von Tatsachenfeststellungen erfolgt im Kontext des Erfahrungswissens zunächst vorwissenschaftlicher, dann auch wissenschaftlicher Art auf unterschiedliche Weise: durch einfaches Nachschauen, durch Messen und weitere Verfahren. Im Alltagsleben verlassen wir uns aus unterschiedlichen Gründen vielfach auf deskriptive Aussagen anderer: weil man gerade keine Zeit für eine Überprüfung hat, weil man diese als zu mühsam empfindet, weil man den anderen nicht durch Problematisierung seiner Aussage verletzen möchte usw. Im Prinzip kann aber stets die Frage „Stimmt das?“ gestellt und zu einer Überprüfung übergegangen werden. Dabei setzt man, häufig ohne sich dessen klar bewusst zu sein, voraus, dass jede deskriptive Aussage über einen Wirklichkeitszusammenhang falsch oder ungenau sein *kann*.

Bei Tatsachenfeststellungen im Bereich der empirischen Erkenntnis treten also keine größeren Probleme auf.

Bei theoretischen Aussagen im Bereich des Erfahrungswissens verhält es sich komplexer, aber insgesamt ähnlich. An die Stelle der Frage „Stimmt das?“, „Trifft die Aussage zu?“ tritt hier die Frage „Ist die vorgeschlagene Theorie tragfähig?“. Bei der Überprüfung von theoretischen Aussagen wird z.B. untersucht, ob sie mit den festgestellten Phänomenen im Einklang stehen, ob eine überzeugende Erklärungsleistung erbracht wird, ob mithilfe der vorgelegten Erklärung ein bestimmtes praktisches Problem gelöst werden kann (denken Sie an den Stromausfall, mit dem der Elektriker konfrontiert ist). Beim Vergleich von zwei Theorien wird geprüft, ob Theorie a *in höherem Maß* mit den festgestellten Tatsachen im Einklang steht als Theorie b, ob die eine Theorie eine *überzeugendere* Erklärungsleistung erbringt als die andere usw.

In der Dimension des Erfahrungswissens können also sowohl bei Tatsachenfeststellungen als auch bei theoretischen Aussagen Überzeugungen überprüft und bei einem positiven Ergebnis mithilfe der Überprüfung begründet werden. Mich interessiert jedoch vorrangig die Frage, wie es sich in der weltanschaulichen Dimension verhält.

6.3 Zum Begriff des Glaubens

Um einen wichtigen Aspekt der weltanschaulichen Dimension geht es im nächsten Schritt. Ich bemühe mich nämlich um eine Klärung des Glaubensbegriffs. Ich frage Sie direkt: Was meinen Sie, wenn Sie Äußerungen wie „Ich glaube, dass ein und nur ein Gott existiert“ machen?

Ich meine mit „Ich glaube, dass ein und nur ein Gott existiert“ zunächst einmal, dass ich fest davon überzeugt bin, dass der eine Gott existiert.

Ich mache vorab darauf aufmerksam, dass der Begriff des Glaubens auf unterschiedliche Weise verwendet wird; auf weitere Verwendungsweisen des Worts „glauben“ komme ich später zu sprechen. Ziemlich verbreitet ist Ihr Gebrauch, den ich formelhaft so fasse: An etwas Bestimmtes glauben = davon überzeugt sein, dass etwas Bestimmtes der Fall ist. Ein solches Überzeugtsein von etwas Bestimmtem kann *mehr oder weniger fest* sein; bei religiös Gläubigen liegt häufig eine *feste* Überzeugung vor.

Der als Überzeugtsein von etwas Bestimmtem verstandene Glaube tritt nicht nur in der weltanschaulichen Dimension auf, sondern auch in der des Erfahrungswissens. In beiden Dimensionen ist zwischen dem Vorliegen einer mehr oder weniger festen Überzeugung und dem Zutreffen des Inhalts dieser Überzeugung zu unterscheiden. Ich gebe bezogen auf das Erfahrungswissen zwei Beispiele:

Beispiel 1: Ich bin davon überzeugt, dass der Esstisch, dessen Kauf ich gestern im Möbelhaus erwogen habe, schwarz ist; beim erneuten Anblick stellt sich jedoch heraus, dass er eine dunkelbraune Farbe hat – ich habe mich getäuscht.

Beispiel 2: Ich bin im Nachhinein fest davon überzeugt, noch bei Gelb über die Kreuzung gefahren (und somit nicht für den Unfall verantwortlich) zu sein; Zeugenaussagen und Videoaufnahmen belegen jedoch, dass die Ampel bereits auf Rot stand – ich habe mich getäuscht.

Die Überzeugung, die jemand hat, kann verfehlt sein; das ist doch klar.

Wichtig für die *religiöse* Glaubensproblematik ist nun, dass das Gesagte auch für die weltanschauliche Dimension gilt: Dass bei jemandem ein festes Überzeugtsein von der Existenz des einen Gottes, des jenseitigen Paradieses, der unsterblichen Seele usw. vorliegt, bedeutet nicht, dass die Inhalte dieser Überzeugungen auch zutreffend sind. Auch das religiöse Überzeugtsein von etwas Bestimmtem kann verfehlt sein. Das hängt mit den vorhin formulierten *Thesen 1* und *2* zusammen: Wenn die in dogmatischer Einstellung vertretenen religiösen (und areligiösen) Weltanschauungen inhaltlich voneinander abweichen, so reicht das feste Überzeugtsein von einer Weltbildannahme nicht als Nachweis der Wahrheit aus, denn die Anhänger sind von *unterschiedlichen* Lehren, die in vielen Fällen logisch nicht miteinander vereinbar sind, fest überzeugt; einander logisch ausschließende Lehren können aber nicht gleichermaßen gültig sein. Das führt zu

These 7: Versteht man unter dem *religiösen Glauben an etwas Bestimmtes* das (mehr oder weniger feste) *Überzeugtsein von der Existenz und der besonderen Beschaffenheit einer bestimmten übernatürlichen Entität*, so gilt: Dieser religiöse Glaube ist zunächst einmal nicht als *Wissen* zu behandeln, sondern als eine *subjektive Meinung*, aus der nicht folgt, dass es sich tatsächlich so verhält, wie man glaubt. Die Glaubensinhalte können unzutreffend sein.

Das erinnert mich an die vorhin getroffene Unterscheidung zwischen der Behauptung, etwas sei wahr, und der Begründung des Wahrheitsanspruchs.

In der Tat besteht da ein Zusammenhang. Erkennt man, dass die verschiedenen Weltanschauungen miteinander konkurrieren, so wird klar, dass die bloße Behauptung, eine bestimmte Annahme sei definitiv wahr, nicht ausreicht, um den Konflikt zugunsten der eigenen Auffassung zu entscheiden, da *alle* dogmatisch denkenden Parteien den Anspruch auf absolute Wahrheit erheben. Entsprechend gilt nun, dass auch das subjektive Überzeugtsein von etwas Bestimmtem (der Glaube an etwas) dazu nicht genügt, da *alle* dogmatisch denkenden Parteien fest von etwas Bestimmtem überzeugt sind. So, wie der Anspruch auf absolute Wahrheit stets der Begründung bedarf (welche auch die Entkräftung der konkurrierenden Positionen einschließen sollte), bedarf auch das Überzeugtsein von etwas stets der Überprüfung, ob es zutreffend oder unzutreffend bzw., falls das nicht direkt möglich ist, ob es gut begründet oder unbegründet ist. Von allem Möglichen kann man fest überzeugt sein; dass eine solche Überzeugung vorliegt, *beweist* somit gar nichts.

Von etwas überzeugt zu sein, bedeutet nicht, dass das, wovon jemand überzeugt ist, auch der Fall ist: Das scheint mir richtig zu sein.

Anders gewendet: Das Überzeugtsein von etwas Bestimmtem ist kein *Wahrheitskriterium*. Beim Konflikt der Weltanschauungen tritt somit die folgende Schwierigkeit auf: Die religiösen (wie auch die areligiösen) Dogmatiker berufen sich auf ihren *Glauben*, d.h. hier, dass sie von etwas Bestimmtem fest überzeugt sind; bezogen auf die Stützung des absoluten Wahrheitsanspruchs bringt das jedoch gar nichts, da sich auch die religiösen Dogmatiker, mit denen man in Konkurrenz steht, auf ihren Glauben berufen oder berufen können.

Ob die Vordenker meiner Religion den Glauben in einigen Fällen als Wahrheitskriterium betrachten, muss ich noch überprüfen; sollte das der Fall sein, so müsste die Differenz zwischen „Ich bin überzeugt, dass etwas Bestimmtes der Fall ist“ und „Der Inhalt meiner Überzeugung ist zutreffend oder unzutreffend bzw. gut begründet oder unbegründet“ stärker berücksichtigt werden; eine solche Korrektur ließe sich aber wahrscheinlich durchführen.

Ich formuliere den zentralen Punkt noch einmal anders: Der Anspruch auf absolute Wahrheit bedarf stets der Begründung, und der als Überzeugtsein von etwas Bestimmtem definierte Glaube ist für die Begründung des Wahrheitsanspruchs nur dann relevant, wenn er *in Wissen überführbar* ist. Viele religiöse Dogmatiker begehen den Fehler, den Glauben mit einem Wissen zu verwechseln. Der religiöse Glaube im Sinne des verwendeten Glaubensbegriffs ist als solcher noch kein Wissen, sondern ein subjektives Überzeugtsein von etwas Bestimmtem, aus dem nicht hervorgeht, dass das tatsächlich existiert, dessen Existenz man annimmt oder dass eine übernatürliche Entität tatsächlich eine bestimmte Beschaffenheit aufweist. Das feste Überzeugtsein von etwas Bestimmtem reicht weder in der empirischen noch in der weltanschaulichen Dimension aus, um behaupten zu können, dass es sich tatsächlich so verhält, wie man annimmt.

Ihre Argumentation scheint darauf hinauszulaufen, dass die dogmatischen Vertreter dieser oder jener Weltanschauung nicht mogeln sollten – sei es nun bewusst oder unbewusst.

Das ist eine gute Formulierung. Ein religiöser oder areligiöser Dogmatiker mogelt, wenn er meint, es genüge, den Anspruch auf absolute Wahrheit gegenüber den eigenen Gefolgsleuten offensiv zu behaupten, und er mogelt auch, wenn er meint, im weltanschaulichen Konkurrenzkampf genüge der feste Glaube, um die Konkurrenten in die Schranken zu weisen. Das gilt auch für Religionen, die nicht monotheistischer Art sind. Ein Beispiel: „Die übernatürliche Welt ist für fast alle Afrikaner [...] allgegenwärtig und mit dem Alltag verbunden“ (Schirmacher 2010: 57).

Kurzum, ein weltanschaulicher Wahrheitsanspruch muss immer begründet werden. Eine bestimmte religiöse oder areligiöse Annahme ist nicht schon deshalb wahr, *weil man von ihr fest überzeugt ist*. Einander logisch ausschließende Behauptungen können mit gleichermaßen fester Überzeugung vertreten werden; das beweist also gar nichts. Ein *Nachweis* muss hinzukommen. In der weltanschaulichen Dimension ist freilich die Überprüfung von Überzeugungen, die zu deren Begründung führen kann, schwieriger als in der des Erfahrungswissens, vielleicht ist sie sogar unmöglich. Die religiöse Überzeugung, dass es ein Paradies gibt (in das einige Menschen

aufgrund ihrer Verdienste nach ihrem physischen Tod versetzt werden), ist eine Tatsachenfeststellung, die sich auf die postulierte übernatürliche Dimension bezieht. Ob diese Überzeugung zutreffend ist, kann nicht durch Nachschauen, Nachmessen und andere in der empirischen Dimension geeignete Vorgehensweisen überprüft werden. Ferner wird versucht, bestimmte Zusammenhänge in dieser Welt auf religiöse Weise zu erklären, indem sie auf das zielgerichtete Eingreifen des Gottes (oder einer von mehreren Gottheiten) zurückgeführt werden. Außerdem wird die Existenz des gesamten Kosmos von einigen auf einen göttlichen Plan zurückgeführt. Die Tragfähigkeit einer auf übernatürliche Instanzen zurückgreifenden Erklärung von Wirklichkeitszusammenhängen zu beurteilen, ist deutlich schwieriger als die Beurteilung der Tragfähigkeit einer empirischen Theorie.

6.4 Kann der religiöse Glaube in Wissen verwandelt werden?

Ich bin der Auffassung, dass der Glaube, das Überzeugtsein von etwas Bestimmtem in ein Wissen überführt werden kann. Wäre das der Fall, so ließe sich der von mir und anderen erhobene Anspruch, über die definitive weltanschauliche Wahrheit zu verfügen, verteidigen.

Dieser Frage wende ich mich jetzt zu. Das feste Überzeugtsein von etwas Bestimmtem ist manchmal mit einem Anspruch auf Wissen verbunden, und die dogmatische Einstellung nimmt eben an, dass das mit dem subjektiven Überzeugtsein verbundene Wissen ein absolutes bzw. endgültiges Wissen ist.

An einem Beispiel möchte ich zeigen, wie eine Überführung eines etwas weiter als bisher verstandenen Glaubens in empirisches Wissen möglich ist. A fragt: „Fährt unser Auto nicht mehr, weil der Motor kaputt ist?“; B antwortet: „Ja, das glaube ich“. Etwas Bestimmtes glauben heißt hier etwas Bestimmtes vermuten. B vermutet, dass der Motor kaputt ist, weiß es aber nicht. B erwartet, dass der bereits in mehreren Fällen erfolgreich tätige Automechaniker darüber Auskunft geben wird, ob es sich tatsächlich um einen Motorschaden handelt und, wenn ja, welcher spezielle Defekt vorliegt. Erfolgt eine solche Auskunft, so wird die vage Vermutung über einen bestimmten Wirklichkeitszusammenhang durch verlässliches Erfahrungswissen ersetzt. Hier ist also die folgende Bedeutung von „glauben“ wirksam: Ich glaube, dass etwas Bestimmtes der Fall ist = Ich vermute, dass etwas Bestimmtes der Fall ist. Der so verstandene Glaube ist noch kein abgesichertes empirisches Wissen, dieses kann aber aus ihm erwachsen. Wer das Wort „glauben“ gemäß dieser Bedeutung verwendet, erhebt keinen Wissensanspruch: „Ich weiß es (noch) nicht, ich vermute es nur“.

Fälle dieser Art sind unproblematisch. Eine Vermutung über einen bestimmten Wirklichkeitszusammenhang (wie z.B. ein nicht mehr fahrtüchtiges Auto) kann natürlich in vielen Fällen in verlässliches Erfahrungswissen überführt werden. Das Ausgangsproblem wird dadurch jedoch nicht gelöst. In unserer Diskussion geht ja vor allem um den von mir und vielen anderen erhobenen Anspruch, über die definitiv wahre religiöse Weltanschauung zu verfügen, und die Frage, ob eine Begründung des absoluten Wahrheitsanspruchs möglich ist. Trifft aber das zu, was Sie über das Erfahrungswissen ausgeführt haben – dass empirisches Wissen, z.B. von Handwerkern, zwar sehr verlässlich sein, aber grundsätzlich nicht den Status endgültigen Wissens erlangen kann –, so kann die Überführung der Vermutung in gut bestätigtes empirisches Wissen (dass z.B. tatsächlich ein spezieller Motordefekt vorliegt) nicht zu einem bombensicheren Wissen führen.

So ist es.

Gibt es denn noch andere Möglichkeiten, das feste Überzeugtsein von etwas Bestimmtem, das ja von einer bloßen Vermutung abzugrenzen ist, in ein Wissen zu überführen bzw. durch ein Wissen zu ergänzen?

Es gibt drei Optionen, die vielfach ausprobiert worden sind. Damit wir uns nicht verzetteln, sollten wir uns auf religiöse Weltbildannahmen wie „Es existiert genau ein Gott“, „Es existieren mehrere Götter“ und deren areligiösen Gegenpart „Es gibt keine Götter“ konzentrieren. Weitere Streitfälle sind: „Es gibt ein jenseitiges Paradies“ versus „Es gibt kein jenseitiges Paradies“, „Es gibt eine unsterbliche Seele“ versus „Es gibt keine unsterbliche Seele“.

Option 1: Es ist denkbar, dass sich ein übernatürliches Wesen (z.B. der eine Gott) auserwählten Menschen mitteilt, sodass diese verlässliches Offenbarungswissen über seine Existenz und andere übernatürliche Zusammenhänge erlangen.

Option 2: Es ist denkbar, dass es ein nichtempirisches (apriorisches, von der Erfahrung unabhängiges) Wissen von übernatürlichen Entitäten gibt.

Option 3: Es ist denkbar, dass sich der Nachweis der Existenz einer übernatürlichen Instanz und anderer übernatürlicher Zusammenhänge auf dem Weg empirischen Wissens erbringen lässt. So behaupten einige, dass sich bestimmte feststellbare Wirklichkeitszusammenhänge nur dadurch befriedigend erklären lassen, dass man sie auf ein intelligentes höheres Wesen zurückführt.

Meine Religion vertritt Option 1. Daher interessiert mich besonders, welche Kritikpunkte Sie dagegen vorbringen.

Hier meint man nachweisen zu können, dass sich eine übernatürliche Instanz einem von ihr auserwählten Menschen mitgeteilt hat, sodass verlässliches Offenbarungswissen vorliegt, das sich auch auf die Existenz und die Beschaffenheit übernatürlicher Entitäten bezieht. Ich nehme das monotheistische Offenbarungsmodell als Beispiel: Der eine Gott teilt einem bestimmten Menschen mit, welche Forderungen moralischer, politischer und

anderer Art er an die Menschen stellt; ließe sich zeigen, dass diese Annahme zutrifft, so wäre damit auch die Existenzfrage positiv beantwortet.

Im ersten Schritt greife ich auf die auch von Ihnen akzeptierte Einsicht zurück, dass sich die Weltanschauungen in einem Konkurrenzverhältnis befinden und dass die Behauptungen der verschiedenen religiösen Dogmatismen einander in vielen Fällen logisch ausschließen. Dabei ist zu berücksichtigen, dass nicht nur monotheistische, sondern auch polytheistische Religionen eine Offenbarung annehmen: So wird z.B. geglaubt, dass die Göttin Athene bestimmten Menschen *offenbart* hat, wie man Wein anbaut; vgl. Tepe 2015a: Teil I. Angesichts der Konkurrenzsituation und der divergierenden Offenbarungsinhalte – vor allem der von der übernatürlichen Instanz an die Menschen gerichteten Forderungen – ist klar, dass zunächst einmal nur *behauptet* wird, dass eine Offenbarung (durch den einen Gott, durch eine bestimmte Göttin usw.) stattgefunden hat. Als begründet kann diese Behauptung nur dann angesehen werden, wenn sie eine überzeugende argumentative Stützung erfährt und die konkurrierenden Überzeugungen entkräftet werden. An solchen Argumentationen und Auseinandersetzungen fehlt es jedoch weitgehend. Meistens *unterstellen* die religiösen Vordenker einfach, dass die fragliche Offenbarung einer übernatürlichen Instanz tatsächlich stattgefunden hat, d.h., sie halten die Behauptungen des Menschen, der eine Offenbarung erfahren zu haben glaubt, direkt für wahr. Das beweist jedoch gar nichts, da die Vertreter der konkurrierenden Offenbarungsreligionen dasselbe bezogen auf andere Ereignisse sowie Inhalte unterstellen und den *fehlerhaften Spielzug der Voraussetzung des Nachzuweisenden* ebenfalls machen, sei es nun bewusst oder unbewusst. Die Überzeugung, der oder ein Gott habe sich einem bestimmten Menschen offenbart, wird von den Anhängern der zugehörigen Religion zumeist *unmittelbar*, d.h. ohne eine kritische Prüfung, akzeptiert. Von den Anhängern konkurrierender Offenbarungsreligionen wird sie hingegen in der Regel *nicht* akzeptiert; diese behaupten oft, dass die behauptete Offenbarung gar nicht stattgefunden habe – wohl aber diejenige, auf welche sich die eigene Religion stützt. Vertreter einer areligiösen Weltanschauung bestreiten hingegen *alle* behaupteten Offenbarungen, da sie annehmen, dass gar keine übernatürliche Dimension existiert. Angesichts dieser Konkurrenzsituation reicht es nicht aus, nur *nach innen* zu argumentieren, d.h. sich bloß an die eigenen Leute zu wenden. Die Anhänger der jeweiligen Religion *vertrauen* dem Begründer der eigenen, sich auf Offenbarung berufenden Religion; die Andersdenkenden *misstrauen* ihm – weil sie an eine andere Offenbarung oder weil sie generell nicht an Offenbarungen glauben. Ein Vertrauen ist jedoch kein Wissen und erst recht kein absolutes Wissen.

Auch bezogen auf diesen wichtigen Punkt werde ich in nächster Zeit genauer klären, welche Positionen die Vordenker meiner Religion vertreten.

Ich variiere die obige *These 3*: Es reicht es nicht aus, zu *behaupten*, die von der eigenen Religion angenommene Offenbarung habe tatsächlich stattgefunden, denn diese Behauptung stellen ja auch die Vertreter aller anderen in dogmatischer Einstellung vertretenen Offenbarungsreligionen auf – auch sie *ist beliebig einsetzbar und daher in kognitiver bzw. erkenntnistheoretischer Hinsicht wertlos*. Erforderlich ist eine *überzeugende Begründung* der Behauptung. Manchmal wird zwischen echten und unechten Offenbarungen unterschieden. Ein valides Entscheidungsverfahren, das es erlauben würde, eine bestimmte Offenbarung oder auch mehrere als echt auszuzeichnen und die anderen als unecht zu erweisen, ist jedoch nicht bekannt. In der Dimension des Erfahrungswissens gibt es demgegenüber solche Verfahren: Gestützt auf bestimmte Kenntnisse kann man zwischen echtem und unechtem Gold, echtem und unechtem Leder usw. unterscheiden. Ist das in der weltanschaulichen Dimension und speziell bei Weltbildannahmen nicht möglich, so steht in puncto Offenbarung subjektive Überzeugung gegen subjektive Überzeugung, ohne dass eine Überführung in verlässliches oder sogar endgültiges Wissen möglich wäre.

Die behauptete Offenbarung wird wie gesagt zumeist als echt angesehen, wenn es um die *eigene* religiöse Weltanschauung geht, und als unecht, wenn die Behauptung von einer *konkurrierenden* Religion aufgestellt wird; damit ist jedoch nichts bewiesen. Die Behauptung eines bestimmten Menschen, ihm sei die Offenbarung einer übernatürlichen Macht zuteil geworden und diese habe ihm dies und jenes mitgeteilt, bedarf einer die Konkurrenzsituation berücksichtigenden Begründung, um als wahr gelten zu können. Wenn viele Anhänger der jeweiligen Religion die Auskünfte sogleich für bare Münze nehmen, so begehen sie den in *These 4* formulierten Fehler – sie weichen vor dem dargelegten erkenntnistheoretischen Problem aus.

Können Sie bei diesem für meine Offenbarungsreligion relevanten Punkt noch etwas stärker ins Detail gehen?

Ich umreiße das *erkenntnistheoretische Verlässlichkeitsproblem*. Ist ein bestimmter Mensch davon überzeugt, dass ihm der oder ein Gott erschienen ist und ihm seinen Willen offenbart hat, so hat dies zunächst einmal den Status einer Behauptung bzw. einer festen Überzeugung, die auch unzutreffend sein kann. Es ist erstens möglich, dass dieses Individuum den Gotteskontakt *erfunden* hat, um seine Ziele besser realisieren zu können (diesen Fall hat z.B. die Priestertrugtheorie der französischen Aufklärung im Blick – vgl. Tepe 2012b: Kapitel 21); zweitens kann es einer *Selbsttäuschung* erlegen sein. Das fragliche Individuum ist dann zwar fest davon überzeugt, dass ihm Gott erschienen ist, aber das war gar nicht der Fall. Bei der Lüge bzw. Fremdtäuschung der beschriebenen Art wird vorgegeben, über höheres, ‚von oben‘ stammendes Wissen zu verfügen, *ohne selbst daran zu glauben*, bei der

Selbsttäuschung hingegen *ist man fest davon überzeugt*, höheres Wissen zu besitzen, ohne tatsächlich darüber zu verfügen.

Im Hinblick auf den Ursprung meiner Religion schließe ich einen Betrug aus. Wie eine Selbsttäuschung zu denken wäre, habe ich noch nicht verstanden.

Ein Individuum ist fest davon überzeugt, dass eine übernatürliche Macht mit ihm Kontakt aufgenommen und ihm ihren Willen mitgeteilt hat. Beim Nachweis, dass die übernatürliche Macht existiert und sich *tatsächlich* einem bestimmten Menschen offenbart hat, ist nun die folgende Möglichkeit zu berücksichtigen, die sich zunächst auf die mythisch-polytheistische Weltanschauung bezieht, dann aber auch bei Formen des Monotheismus auftreten kann. Unter bestimmten weltanschaulichen Rahmenbedingungen erfahren bzw. erleben Individuen eine bestimmte *neue Idee, auf die sie selbst gekommen sind*, geradezu automatisch als etwas *von einer übernatürlichen Macht Eingeebenes*; sie verkennen also den tatsächlichen Zusammenhang bzw. erliegen einer Selbsttäuschung. Um zu entscheiden, ob in einem bestimmten Fall verlässliches Offenbarungswissen vorliegt, müsste die Möglichkeit einer solchen Selbsttäuschung *ausgeschlossen* werden. Das aber lässt sich wohl nur schwer, möglicherweise auch gar nicht auf tragfähige Weise bewerkstelligen. Daher bleibt nur das feste *subjektive* Überzeugtsein von etwas Bestimmtem übrig, während der absolute *objektive* Wahrheitsanspruch als unbegründet gelten muss.

Lassen sich Bedingungen vorstellen, unter denen die Begründung der Behauptung, dass tatsächlich eine Offenbarung stattgefunden habe, bessere Chancen hätte?

Ich unterscheide zwischen einer *individuellen* und einer *kollektiven* Offenbarung. Im ersten Fall wird angenommen, dass der oder ein Gott Kontakt mit einem bestimmten *Individuum* aufgenommen hat; hier lässt sich der Verdacht auf Selbsttäuschung wahrscheinlich nicht auf kognitiv befriedigende Weise ausräumen. Im zweiten Fall wird demgegenüber angenommen, dass der oder ein Gott sich einer kleineren oder größeren *Menge von Menschen* zeigt; hier ließe sich der Verdacht, dass eine kollektive Selbsttäuschung vorliegt, vielleicht unter bestimmten Umständen eliminieren. Verlässliches Wissen über eine *kollektive* Offenbarung liegt jedoch nicht vor.

Ich vergleiche nun die *übernatürliche* mit einer *natürlichen* Offenbarung. Man stelle sich ein Königreich vor, in dem der König sich zwar seinem Hofstaat, aber nie dem Volk persönlich zeigt. Er wählt ein Mitglied des Hofstaates aus und teilt ihm seine Forderungen an das Volk mit; ferner gibt er ihm den Auftrag, das Volk über seinen Willen zu informieren und für dessen Einhaltung zu sorgen. Hier kann von einer *natürlichen* Offenbarung des königlichen Willens gesprochen werden. Treten im Volk Zweifel daran auf, dass die mitgeteilten Forderungen tatsächlich vom *König* stammen, so lassen sich diese im Prinzip beseitigen. Die einfachen Leute können z.B. ein anderes Mitglied des Hofstaates, das sie als integer schätzen, bitten, sich vom König bestätigen zu lassen, dass es sich wirklich um *seine* Forderungen handelt. Bei einer natürlichen Willensoffenbarung kann somit im Prinzip klar zwischen echt und unecht unterschieden werden, wengleich der Nachweis, dass eine unechte Mitteilung des königlichen Willens vorliegt, im Einzelfall schwer zu führen sein mag. Der König kann ferner, wenn im Volk größere Unruhen auftreten, mit seiner Regel, sich nur dem Hofstaat, aber nicht dem Volk zu zeigen, brechen und so durch mündliche Äußerungen Zweifel daran, dass bestimmte Forderungen seinem Willen entsprechen, beseitigen. Sollten im Volk sogar Zweifel an der von den Vermittlern seines Willens implizit immer auch behaupteten *Existenz* des Königs auftreten, so könnten diese ebenfalls durch ein persönliches Auftreten vor dem Volk ausgeräumt werden. Diese Handlungsoptionen können nun auch bei dem oder einem Gott in Erwägung gezogen werden. Dass sie von der jeweiligen übernatürlichen Instanz nicht genutzt worden sind, um Zweifel an ihrer Existenz und speziell daran, dass die mitgeteilten Forderungen dem göttlichen Willen entsprechen, zu beseitigen, spricht eher gegen als für die zugehörigen Behauptungen. Kurzum, *Option 1* führt, sofern diese sich wie üblich auf behauptete *individuelle* Offenbarungen bezieht, nicht zu einer Argumentation, die als *verlässlicher Nachweis*, dass eine Offenbarung tatsächlich stattgefunden hat, einzuschätzen ist.

Dieses Ergebnis deprimiert mich, und ich muss zusammen mit den führenden Vertretern meiner Religion über die von Ihnen vorgetragene Argumentation nachdenken, um zu erkunden, ob wir ihr etwas entgegenzusetzen haben.

Tun Sie das.

Allerdings könnte auch Option 2 für meine Religion attraktiv sein. Ich glaube, dass der eine Gott existiert und eine bestimmte Beschaffenheit hat sowie dass es ein Jenseits gibt, in das die Guten nach ihrem physischen Tod gelangen. Gäbe es nun ein von der Erfahrung unabhängiges Wissen von diesen übernatürlichen Entitäten, wie Option 2 annimmt, so wäre unser Problem gelöst: Wir hätten bezogen auf bestimmte übernatürliche Zusammenhänge nicht nur spezifische Überzeugungen, die mit anderen Überzeugungen in Konkurrenz stehen und hinsichtlich ihres Zutreffens in der Luft hängen, sondern definitives, dauerhaft verlässliches Wissen. Dieses würde einen bestimmten absoluten Wahrheitsanspruch begründen und die davon abweichenden Positionen entkräften. Es läge ein berechtigter Glaube vor – die Verbindung des Überzeugtseins von etwas Bestimmtem mit einem absoluten Wissen. Dann aber wäre der eigene Glaube im Recht, alle anderen Formen des Glaubens wären hingegen im Unrecht. Das ist genau meine Position. Daher interessiert mich, wie Sie Option 2 einschätzen.

Hier meint man, nichtempirische, erfahrungsunabhängige, apriorische Argumente zur Stützung der Annahme, dass eine bestimmte übernatürliche Entität (ein Gott, das Jenseits, die unsterbliche Seele usw.) existiert und eine bestimmte Beschaffenheit aufweist, vorbringen zu können. In der Geschichte des philosophischen Denkens ist

häufig versucht worden, auf *rein rationale* Weise, durch *reine Vernunft* ein solches Wissen zu erlangen. Das postulierte rein rationale, erfahrungsunabhängig gewonnene Wissen über Wirklichkeitszusammenhänge natürlicher und übernatürlicher Art wird ferner zumeist als *höheres* Wissen gedacht, welches dem empirischen Wissen *überlegen* ist: Während sich das empirische Wissen stets im Fluss befindet, d.h. in gewissem Maß veränderlich ist, besitzt das erfahrungsunabhängige Wissen nach dieser Auffassung einen *unveränderlichen* Charakter; es ist über jeden Zweifel erhaben. Man ist überzeugt, zu endgültigen, absoluten, definitiv gewissen Erkenntnissen vordringen zu können – auch hinsichtlich der Existenz und Beschaffenheit übernatürlicher Entitäten.

Der Tonfall, mit dem Sie das sagen, gibt zu erkennen, dass Sie nicht viel davon halten.

Übereinstimmung zwischen uns besteht wohl darin, dass anspruchsvolle Argumentationen dieser Art in jedem Einzelfall einer genauen Prüfung zu unterziehen sind. Nach meinem Erkenntnisstand liegt jedoch bislang keine einzige rein rationale Argumentation vor, die bezogen auf eine bestimmte übernatürliche Entität als *verlässlicher Nachweis* der Existenz und bestimmter Eigenschaften gelten kann. Sollte das auf Unkenntnis meinerseits beruhen, so ist die Beweiskraft der übersehenen Argumentationen zu diskutieren. Außerdem kann nicht ausgeschlossen werden, dass *in Zukunft* verlässliche apriorische Nachweise vorgelegt werden können. Für einen Kritiker von *Option 2* ist es nicht zwingend erforderlich, den Nachweis zu erbringen, dass ein apriorisches Wissen von natürlichen, insbesondere aber von übernatürlichen Entitäten *unmöglich* ist – man kann sich auch mit der Erkenntnis begnügen, dass *bislang* keine Argumentation dieser Art der Kritik standgehalten hat. Das Programm eines erfahrungsunabhängigen höheren Wissens, das zu absolut sicheren Ergebnissen über Wirklichkeitszusammenhänge natürlicher und übernatürlicher Art gelangt, war in der Philosophie lange Zeit vorherrschend; es kann auch als Projekt einer im speziellen Sinn des Wortes *metaphysischen* Erkenntnis bezeichnet werden. Man meinte, mit rein rationalen Mitteln das Wissen über Wirklichkeitszusammenhänge erweitern zu können; die metaphysischen Urteile lassen sich mit Immanuel Kant als synthetische Urteile a priori charakterisieren. In die Richtung eines generellen Arguments geht meine These, dass eine rein rationale Vorgehensweise *ohne Empiriebezug* im Reich der *bloßen Denkmöglichkeiten* verbleibt und deshalb grundsätzlich nicht zu verlässlichen Erkenntnissen über *Wirklichkeitszusammenhänge* führen kann.

Sie halten das Programm einer erfahrungsunabhängigen Erweiterung des menschlichen Wissens also im Vorfeld eines zumindest denkbaren Unmöglichkeitsbeweises für wenig aussichtsreich.

Ja, *Option 2* ist nicht zielführend. Von vorrangiger Bedeutung ist für meine Position, dass Kritiker des im erläuterten Sinn verstandenen metaphysischen Erkenntnisprogramms die argumentativen Fehler rein rationaler Beweisversuche in vielen Fällen überzeugend nachgewiesen haben. Meistens wird das erwünschte Resultat (dass z.B. eine übernatürliche Entität, an deren Existenz die Anhänger der jeweiligen Religion glauben, tatsächlich existiert) dadurch *erschlichen*, dass an dieser oder jener Stelle der Argumentation die jeweilige Annahme auf versteckte Weise einfach *als gültig vorausgesetzt* wird. Mit diesem unzulässigen Verfahren gelangt man *immer* zu den gewünschten Ergebnissen – das ist somit ein weiteres Beispiel für ein *beliebig anwendbares und in kognitiver Hinsicht wertloses Vorgehen*.

Mit den anderen Vertretern meiner Religion werde ich zu klären versuchen, ob unsere Weltanschauung in einigen Fällen mithilfe von Option 2 begründet wird. Sollte das der Fall sein, so müssten wir prüfen, ob eine logisch fehlerfreie Argumentation rein rationaler Art vorliegt oder ob unseren führenden Denkern Fehler der von Ihnen angesprochenen Art unterlaufen sind.

Bei dieser Überprüfung unterstütze ich sie gern.

Was hat es mit Option 3 auf sich?

Hier meint man, empirische Argumente zur Stützung der Annahme, dass mindestens eine übernatürliche Entität existiert und eine bestimmte Beschaffenheit aufweist, vorbringen zu können. Einige Vertreter dieser Richtung berufen sich auf aktuelle Ergebnisse wissenschaftlicher, speziell naturwissenschaftlicher Forschung. Argumentationen dieser Art sind in jedem Einzelfall einer genauen Prüfung zu unterziehen. Nach meinem Erkenntnisstand liegt bislang keine einzige wissenschaftsbezogen-empirische Argumentation vor, die bezogen auf eine bestimmte übernatürliche Entität als *verlässlicher Existenznachweis* einzuschätzen ist. Das mag auf Unkenntnis meinerseits beruhen; dann ist auch in diesen Fällen die Beweiskraft der übersehenen Argumentationen noch zu diskutieren. Außerdem kann nicht ausgeschlossen werden, dass *in Zukunft* verlässliche Existenznachweise dieser Art vorgelegt werden können.

Zu berücksichtigen ist ferner, dass die folgende Situation eintreten kann: Eine Theorie, auf die sich ein Existenznachweis nach *Option 3* stützt, büßt im Vergleich mit einer später entstandenen konkurrierenden Theorie an Überzeugungskraft innerhalb der *scientific community* ein und spielt wissenschaftlich keine nennenswerte Rolle mehr. Die jetzt dominierende Theorie lässt sich aber im Unterschied zu der früheren nicht mehr für einen Existenznachweis verwenden. In einem solchen Fall verliert auch der wissenschaftsbezogen-empirische Nachweis der Existenz einer übernatürlichen Entität die Überzeugungskraft, welche er zu einer früheren Zeit einmal besessen haben mag. Der bislang plausibel erscheinende Weg, mithilfe empirischer Argumente zur

Stützung der Existenzannahme gelangen zu können, ist dann wieder verschlossen. Aufgrund dieses Zusammenhangs gehe ich auf *Option 3* jetzt nicht weiter ein.

Die Prüfung der drei Optionen, mit deren Hilfe die Existenz einer übernatürlichen Entität und anderer übernatürlicher Zusammenhänge nachgewiesen werden soll, führt Ihrer Ansicht nach also zu einem negativen Ergebnis. Der als Überzeugtsein von etwas Bestimmtem definierte Glaube ist kein Wissen, sei dies nun empirischer oder apriorischer Art, sondern hat nur den Status eines subjektiven Fürwahrhaltens. Der absolute Wahrheitsanspruch, der ja immer auch als Wissensanspruch zu verstehen ist, muss demnach als unbegründet gelten. Dass ich mich mit diesem Befund gar nicht anfreunden kann, liegt auf der Hand; die Gegenführung muss ich noch mit meinen Leuten absprechen. Stellen Sie doch bitte noch möglichst detailliert dar, welche Konsequenzen Sie aus diesem Ergebnis ziehen.

Es gibt zumindest bislang keinen in kognitiver Hinsicht befriedigend begründeten Anspruch, über die definitiv wahre religiöse Weltanschauung zu verfügen. Wird eine solche Begründung nicht geliefert, so ist der *Anspruch*, über die definitive weltanschauliche Wahrheit zu verfügen, in der weltanschaulichen Konkurrenzsituation in kognitiver Hinsicht ebenso wertlos wie ein Faustschlag auf den Tisch, der zur *Untermauerung* einer These dienen soll. Die Annahme, dass man sich auf bestimmte „Texte oder Ereignisse [...]“ autoritativ und mit absoluter Überzeugung verlassen könne“ (Marty/Appleby 1996: 35), ist unbegründet. Die Rede von einem *Wissen*, das von oben stammt, ist grundsätzlich problematisch. *Alle* Formen des weltanschaulichen Dogmatismus berufen sich jedoch implizit oder explizit auf „überlegene Erkenntnisfähigkeit und höhere Formen des Wissens“ (Baurmann 2008: 302).

6.5 Religion ohne absoluten Wahrheitsanspruch

Bei der näheren Erläuterung der von mir vorgeschlagenen Alternative kann bei der einfacheren Bedeutung von „glauben“ angesetzt werden: Ich glaube etwas = Ich vermute, dass etwas Bestimmtes der Fall ist. Als Beispiel diene die Vermutung, dass ein Motorschaden vorliegt (und dass die Fahruntüchtigkeit des Autos darauf zurückzuführen ist). Der so verstandene Glaube, d.h. die bloße Vermutung ist kein abgesichertes empirisches Wissen, dieses kann aber aus ihm hervorgehen, wenn ein Sachkundiger bei seinen Untersuchungen dieser Vermutung folgt. Viele Menschen, die im Alltagsleben das Wort „glauben“ in diesem Sinne verwenden, haben keine Schwierigkeiten damit, *explizit einzuräumen*, dass die Vermutung eines bestimmten Wirklichkeitszusammenhangs (noch) kein verlässliches empirisches Wissen über diesen darstellt.

Das hatten wir doch schon.

Ich habe das nur wiederholt, um jetzt einen neuen Punkt ergänzen zu können. Wer sich dessen bewusst ist, dass sein Glaube (hier: die Vermutung, dass ein bestimmter Wirklichkeitszusammenhang besteht) erstens kein Wissen (hier: kein verlässliches Erfahrungswissen) ist und zweitens verfehlt sein (hier: sich bei näherer Untersuchung z.B. des fahruntüchtigen Autos als falsch herausstellen) kann, hat häufig keine Probleme damit, *zu respektieren und zu tolerieren, dass andere bezogen auf den jeweiligen Wirklichkeitszusammenhang einen anderen Glauben haben* (hier: etwas anderes vermuten), *und zuzugestehen, dass der eigene Glaube auch verfehlt sein kann* (es liegt vielleicht gar kein Motorschaden, sondern ein anderer Defekt vor). Ich hatte vorhin darauf hingewiesen, dass die meisten Erfahrungswissenschaftler ihre Theorien heutzutage nicht mehr in dogmatischer, sondern in undogmatischer Einstellung vertreten, d.h. keinen Anspruch auf endgültige Wahrheit erheben. Jetzt füge ich hinzu, dass viele Menschen ihre im Alltagsleben geäußerten Vermutungen nicht als Wissen und schon gar nicht als definitives Wissen betrachten; man kann auch sagen, dass sie diese *zumindest ansatzweise* in undogmatischer Einstellung vertreten.

Und das wollen Sie auf den religiösen Glauben übertragen?

So ist es. Wer unter Glauben im Allgemeinen und unter religiösem Glauben im Besonderen das mehr oder weniger feste Überzeugtsein von etwas Bestimmten (speziell: von der Existenz und besonderen Beschaffenheit der übernatürlichen Dimension) versteht, verbindet damit in vielen Fällen einen Anspruch auf Wissen, ja auf absolutes Wissen. Dieser Wissensanspruch hat sich jedoch als grundsätzlich problematisch erwiesen: Bislang ist in keinem einzigen Fall *nachgewiesen* worden, dass es sich um ein echtes Wissen offenbarungsmäßiger, apriorischer oder empirischer Art handelt. Das aber heißt, dass der religiöse Glaube *bis auf Weiteres* als Überzeugtsein von etwas Bestimmtem, als subjektives Fürwahrhalten, als subjektive Meinung zu behandeln ist. Den religiös Gläubigen wird daher empfohlen, mit ihren sich auf die übernatürliche Dimension beziehenden Überzeugungen so umzugehen, wie sie es im Alltagsleben mit ihren empirischen Vermutungen über Wirklichkeitszusammenhänge vielfach bereits tun: Sie sollten *explizit einräumen*, dass ihre religiösen Überzeugungen kein Wissen, welcher Art auch immer, darstellen und zutreffend oder unzutreffend sein können.

Würden die religiös Gläubigen ein solches Selbstverständnis entwickeln, so könnten sie – und darum geht es Ihnen offenbar – tolerieren, dass andere einen anderen Glauben haben, sei dieser nun religiöser oder areligiöser Art, und zugestehen, dass die eigene religiöse Überzeugung auch verfehlt sein kann.

Genau darauf will ich hinaus. Ich plädiere dafür, dass die religiös Gläubigen auf eine ähnliche Weise, wie sie es bei empirischen Vermutungen häufig bereits tun, zu einer ansatzweise undogmatischen Einstellung übergehen.

Ich kann mir nicht vorstellen, dass die religiösen Dogmatiker, zu denen ja auch ich gehöre, bereit sind, diese Umstellung zu vollziehen – nicht zuletzt deshalb, weil dies mit dem Verlust der Gewissheit und absoluten Verhaltenssicherheit, welche ihnen die Religion bislang vermittelt hat, verbunden wäre.

In diesem wichtigen Punkt möchte ich nicht missverstanden werden. In kurz- und mittelfristiger Perspektive bin ich keineswegs optimistisch, dass es zu diesem Übergang von der dogmatischen zur undogmatischen Einstellung kommen wird. Ich denke langfristig: Sollten zumindest einige religiös Gläubige einsehen, dass sie den in unserem Gespräch behandelten erkenntniskritischen Fragen der Sache nicht ausweichen, sondern nur so tun können, als ob sie für ihren Positionen irrelevant seien, so werden sie auch darüber nachdenken, ob es eine oder mehrere Alternativen dazu gibt, einen unbegründeten absoluten Wahrheitsanspruch einfach als begründet zu *unterstellen*. Erst dann, wenn religiös Gläubige die Schwachstellen ihres religiösen Dogmatismus erkennen, werden sie bereit sein, darüber nachzudenken, ob sich diese Schwierigkeiten dadurch vermeiden lassen, dass man zu einem anderen Verständnis des religiösen Glaubens übergeht, welches das religiöse Überzeugtsein von etwas Bestimmtem nicht mehr als Wissen begreift und daher auch bereit ist, andere Formen der Überzeugung, auch solche areligiöser Art, zu tolerieren.

Sie fordern also nicht, dass die religiös Gläubigen ihre Religion aufgeben.

Keineswegs. Auf der Basis der vorgetragenen Argumente fordere ich nur, dass die religiös Gläubigen ein anderes *Verständnis der jeweiligen Religion*, d.h. eines bestimmten Überzeugtseins von der Existenz und Beschaffenheit der übernatürlichen Dimension entwickeln, das etwa so artikuliert werden kann: „Da es möglich bzw. denkbar ist, dass eine übernatürliche Dimension existiert, ist es auch möglich, dass wir mit unseren besonderen Vorstellungen von der Beschaffenheit dieser Dimension richtig liegen. Wir konzedieren jedoch die Möglichkeit, dass wir uns irren. Wir haben eingesehen, dass wir bezogen auf die übernatürliche Dimension nicht über gesichertes empirisches und schon gar nicht über absolutes Wissen verfügen. Sofern wir nicht mehr in der Hand haben als die feste Überzeugung von etwas Bestimmtem, respektieren und tolerieren wir es, dass andere von anderen Weltbildannahmen überzeugt sind“.

Liegt bislang keine überzeugende Begründung für den absoluten Wahrheitsanspruch einer Religion (oder auch einer areligiösen Weltanschauung) vor, so sollten deren Anhänger Ihrer Ansicht nach auf den absoluten Wahrheitsanspruch zumindest bis auf Weiteres verzichten. Der als Überzeugtsein von etwas Bestimmtem verstandene Glaube ist kein Wissen.

Es ist ein Fehler, den so verstandenen Glauben als Wissen zu behandeln. Anders formuliert: Dieser Glaube *missversteht sich selbst*, wenn er als Wissen auftritt. Bei der Überwindung dieses Selbstmissverständnisses können sich die religiös Gläubigen an denen orientieren, die sich hinsichtlich des als empirische Vermutung eines bestimmten Wirklichkeitszusammenhangs verstandenen Glaubens ohne größere Probleme von Wissensansprüchen verabschiedet haben und sagen „Ich weiß es nicht, ich vermute es nur“. Sie sagen dann: „Ich verfüge nicht über einen *Nachweis*, dass die übernatürliche Entität tatsächlich existiert“, „Da meine subjektive Überzeugung von der Existenz des jeweiligen übernatürlichen Objekts nichts über dessen tatsächliche Existenz besagt, *toleriere ich es, dass andere einen anderen Glauben haben*“. Kurzum, würden sich die Vertreter religiöser Weltbilder mit dem *über die beschränkte kognitive Reichweite aufgeklärten Glauben* begnügen, so würde eine Haltung der Toleranz gegenüber anderen Weltbildern religiöser und areligiöser Art möglich sein.

Die religiös Gläubigen sollten demnach sagen „Ich weiß es nicht, ich bin nur subjektiv fest von bestimmten übernatürlichen Zusammenhängen überzeugt“.

Genau. Es kann sein, dass andere empirische Vermutungen über einen Wirklichkeitszusammenhang sachgerechter als die meinen sind, und es kann sein, dass andere sich auf die übernatürliche Dimension beziehende Überzeugungen den meinen vorzuziehen sind. Die undogmatische Haltung kalkuliert das ein; sie ist sich dessen bewusst, dass es immer mindestens eine Alternative zur eigenen Sichtweise gibt.

Angesichts aktueller Strömungen wie Islamismus und Rechtsextremismus denken viele darüber nach, ob und wenn ja, wie sich ein friedliches Zusammenleben zwischen Vertretern unterschiedlicher Weltanschauungen religiöser und areligiöser Art erreichen lässt. Ihre Überlegungen zur Kritik des religiösen (und areligiösen) Dogmatismus verstehe ich als Hinweis auf einen möglichen Weg: Beschränkt sich der Vertreter einer Weltanschauung darauf, zu sagen „Ich bin von etwas Bestimmtem überzeugt, ich glaube daran – aber mir ist klar, dass das kein Wissen ist“, so verzichtet er auf den absoluten Wahrheitsanspruch, den er vielleicht in einer früheren Phase erhoben hatte. Dieser Verzicht ermöglicht es ihm, zu tolerieren, dass andere Menschen eben andere weltanschauliche Überzeugungen haben.

Zu gewaltsamen Auseinandersetzungen zwischen Anhängern unterschiedlicher Religionen oder auch verschiedenen Varianten einer Religion kommt es vor allem deshalb, weil sowohl Religion a als auch Religion b mit einem Anspruch auf absolute Wahrheit bzw. absolutes Wissen auftreten; Entsprechendes gilt für areligiöse Positionen. Verzichtet man nun auf diesen Anspruch, weil man ihn als bislang unbegründet oder als prinzipiell nicht begründbar ansieht, so ist ein Kampf zur Durchsetzung des jeweiligen absoluten Wahrheits- bzw. Wissensanspruchs nicht mehr erforderlich. Man kann dann der weltanschaulichen Überzeugung a folgen und respektieren, dass andere der Überzeugung b verpflichtet ist. Subjektive Überzeugungen, die nicht mit einem absoluten Wahrheitsanspruch aufgeladen werden, können im Prinzip friedlich koexistieren.

Ich frage mich, welchen Status dann die Äußerungen eines Individuums, das sich auf Offenbarung beruft, besitzen?

Gibt man den Anspruch, über einen mit einem absoluten Wissen verbundenen Glauben zu verfügen, preis, so sind die Äußerungen eines solchen Individuums zunächst einmal als *Artikulationen seines subjektiven Für-wahr-Haltens* zu behandeln. Entsprechendes gilt auch für Prophezeiungen.

Religiöse Dogmatiker meinen indes, mehr in der Hand zu haben – nämlich ein Wissen darüber, dass die jeweilige übernatürliche Entität *tatsächlich* existiert und bestimmte Forderungen an den Menschen stellt. Vor diesem Hintergrund wird verständlich, wie bezogen auf Weltbildannahmen eine dogmatische Einstellung überhaupt entstehen kann – dann nämlich, wenn das im Glauben angeblich enthaltene Wissen als *absolutes bzw. endgültiges Wissen* aufgefasst wird. Wäre das zutreffend, so wäre der eigene Glaube *im Recht*, alle anderen Formen des Glaubens₂ hingegen wären *im Unrecht*, die *definitive Wahrheit* würde der *definitiven Unwahrheit* entgegenstehen. Die zentrale erkenntniskritische Frage lautet jedoch, wie wir gesehen haben: Sind starke Wahrheitsansprüche dieser Art *berechtigt*?

Was würden Sie dann den protestantischen Fundamentalisten₁ sagen, die in Boffs Formulierung behaupten, in der Bibel sei „jedes Wort, jede Silbe und jedes Komma von Gott inspiriert“ (Boff 2007: 11)?

Ich würde wie bei jeder anderen Form des religiösen Dogmatismus vorgehen: Erstens ist zu zeigen, dass ein absoluter Wahrheitsanspruch erhoben wird, zweitens ist darzulegen, dass dieser nach den dargelegten Kriterien unbegründet ist, und drittens wird dann der Übergang zum einfachen Für-wahr-Halten als Ausweg vorgeschlagen. Würde ein solcher Protestant sagen „Ich bin subjektiv davon überzeugt, dass in der Bibel jedes Wort, jede Silbe und jedes Komma von Gott inspiriert ist, mir ist aber klar, dass es sich hier nicht um ein Wissen handelt und dass meine Überzeugung auch verfehlt sein kann“, so entfallen alle Konsequenzen, die auf der Annahme beruhen, dass es sich um ein *absolutes Wissen* handelt.

Für diese Fundamentalisten₁ „hat sich die Schöpfung tatsächlich in sieben Tagen ereignet. Der Mensch ist buchstäblich aus Ton geschaffen worden. Eva wurde aus der leiblichen Rippe Adams erschaffen.“ (12)

Hält man die zugehörigen Aussagen der Bibel für ein endgültiges Wissen, so ist es nur konsequent, wenn man wissenschaftliche Forschungsergebnisse, die damit in Konflikt stehen, verwirft. Geht man hingegen davon aus, dass es sich nur um ein subjektives Überzeugtsein von etwas Bestimmtem handelt, so kann man sich mit gut bestätigtem Erfahrungswissen aller Art anfreunden. Wiederum zeigt sich, dass der Übergang zu einem einfachen religiösen Glauben, zu einer weichen Form der religiösen Weltanschauung folgenreich ist.

6.6 Sind Weltanschauungen Geschmackssache?

Würden die Vertreter eines religiösen Dogmatismus auf ihre bisherigen absoluten Wahrheitsansprüche verzichten und zu einer undogmatischen Einstellung übergehen, so würde das in der weltanschaulichen Dimension meiner Meinung nach zur totalen Beliebigkeit führen. Man kann aber nicht sinnvollerweise wollen, dass das Prinzip „Anything goes“ auch diesen Bereich menschlichen Lebens erobert. Der weltanschauliche Pluralismus stellt meiner Ansicht nach keine großartige Errungenschaft, sondern eine Fehlentwicklung dar.

Erläutern Sie bitte etwas genauer, was Sie befürchten.

Ich kenne einige Menschen, die bezogen auf ihre Weltanschauung bereits auf einen Absolutheitsanspruch verzichtet haben und etwa so denken: „Von den vielen weltanschaulichen und speziell religiösen Überzeugungen, die mir bekannt sind, gefallen mir diese besonders gut; deshalb akzeptiere ich sie“. Diese Bevorzugung lässt sich in einem weiteren Schritt wahrscheinlich darauf zurückführen, dass diese Überzeugungen gut zu bestimmten Bedürfnissen und Interessen dieses Individuums sowie zu anderen Überzeugungen, die es bereits hat, passen. Ein solcher Mensch kann sagen: „Da ich für meine weltanschaulichen Überzeugungen keinen Wahrheitsanspruch erhebe, toleriere ich es, dass anderen Mensch andere Überzeugungen präferieren, weil diese besser zu ihren Bedürfnissen und Interessen sowie zu anderen Überzeugungen, die sie bereits haben, passen“.

Viele scheinen in der Tat so zu denken; mein Ding ist das allerdings nicht – ich halte den Wahrheitsanspruch für unverzichtbar.

Aber Sie haben sich doch die ganze Zeit dagegen gewendet, dass für bestimmte religiöse Weltbildannahmen ein absoluter Wahrheitsanspruch erhoben wird!

Ich unterscheide zwischen einem absoluten Wahrheitsanspruch und dem Anspruch, die nach allgemeinen Kriterien empirisch-rationalen Denkens vorzuziehende bzw. überlegene Auffassung zu vertreten – zwischen dem *großen* und dem *kleinen* Wahrheitsanspruch; am letzteren halte ich fest. Daher kritisiere ich auch die von Ihnen dargestellte Sichtweise, welche die Wahl einer Weltanschauung zur *Geschmackssache* erklärt.

Ihre Überlegung ist insofern nützlich, als sie anzeigt, aus welchem Grund *einige* Menschen keine Probleme damit haben, Andersdenkende zu tolerieren: Wird der auf eine Weltanschauung bezogene Glaube auf die Wahl der zu einem bestimmten Persönlichkeitsprofil passenden Weltbildannahmen und Wertüberzeugungen reduziert, so kann man *alles* tolerieren. Areligiös zu sein, bedeutet dann nicht mehr, Argumente dagegen vorzubringen, dass eine übernatürliche Dimension existiert und die gegenteilige Auffassung für wahr zu halten, sondern nur noch, dass die areligiöse Sichtweise *besser zu den Besonderheiten des jeweiligen Individuums passt* als die religiöse – und umgekehrt. Weltanschauungen werden dann wie Kleidungsstücke behandelt, bei denen man zumindest in vielen

Fällen auch toleriert, dass andere Menschen *andere* Kleidungsstücke wählen und dass diese Wahl nach Passungsgesichtspunkten erfolgt, die mit der eigenen Persönlichkeit zusammenhängen. „Dieses Kleid steht mir besonders gut, anderen hingegen nicht“ korrespondiert dann mit „Diese Weltanschauung passt gut zu mir, zu anderen hingegen nicht“. Aus meiner Sicht ist die Wahl einer Weltanschauung aber etwas grundsätzlich anderes als die Wahl eines Kleidungsstücks nach solchen Passungsgesichtspunkten.

Unter dieser Voraussetzung gilt: Wenn A ohne Wahrheits- bzw. Wissensanspruch sagt „Ich bin überzeugt, dass die übernatürliche Dimension existiert“; B hingegen ebenfalls ohne Wissensanspruch meint: „Ich bin überzeugt, dass sie nicht existiert“, so können sie einander problemlos tolerieren, da jeder nur eine persönliche Vorliebe zum Ausdruck bringt, die bei verschiedenen Individuen unterschiedlich sein kann. Entsprechendes gilt dann für das Verhältnis der unterschiedlichen Varianten von A und B untereinander.

Hier liegt ein *relativistisches* Konzept vor: „Ich gelange aus Gründen, die *keine Wissensgründe* sind, zu der Annahme, dass die übernatürliche Dimension bzw. eine bestimmte übernatürliche Entität existiert/nicht existiert“. Man bevorzugt etwa die Annahme der Existenz einer übernatürlichen Dimension, weil man erwartet, so die Härten des Lebens, etwa das Wissen um die eigene Sterblichkeit, besser aushalten zu können. Den anderen wird dann zugestanden, dass sie aus Gründen, die ebenfalls *keine Wissensgründe* sind, zu einer anderen Weltbildannahme bzw. zu einer anderen Variante derselben Grundannahme gelangen können. Daraus erwächst ein *Weltanschauungs-Relativismus*, der z.B. die Wahl einer bestimmten Weltbildannahme ins *subjektive Belieben* stellt. Ist bezogen auf Weltbildannahmen auf Wissensansprüche *aller Art* zu verzichten, so gilt: „Du kannst dir diejenigen aussuchen, welche dir persönlich am besten gefallen“.

Könnte das z.B. auch auf den Islam bezogen werden?

Durchaus. „Der Islam ruht auf fünf Säulen: nach Mekka gerichtetes, rituelles Gebet fünfmal am Tag; Pilgerfahrt nach Mekka, einmal im Leben; während des neunten (Mond-)Monats Ramadan wird tagsüber gefastet; Almosen als Form des Teilens und aus Dank vor Gott, dem Geber aller Güter und Bekenntnis zu Allah als einzigem Gott und zu Mohammed, seinem Propheten.“ (Boff 2007: 22f.) Der Struktur nach ist der Islam also „eine äußerst einfache Religion“ (22). Ein Mensch, der primär eine einfache, alltagspraktisch gut handhabbare Religion möchte, kann den Islam aus diesem Grund akzeptieren, also aus persönlichen Passungsgesichtspunkten, ohne einen Wahrheitsanspruch zu erheben.

Die Kritik am Weltanschauungs-Relativismus verbindet uns.

Wir sollten ausloten, wie weit diese Gemeinsamkeit reicht. Ich beziehe mich an dieser Stelle zunächst wieder auf die Dimension des Erfahrungswissens, um auch hier auf die Unzulänglichkeit der Geschmackstheorie hinzuweisen. Stellen wir uns jemanden vor, der eine *wissenschaftliche* Theorie nach subjektiven Passungsgesichtspunkten auswählt und damit keinen Wahrheits- bzw. Wissensanspruch verbindet: „Ich sage nicht, dass diese Theorie die tragfähigste ist, sondern nur, dass sie mir *gut gefällt* – besser als die anderen, die ich kenne; deshalb akzeptiere ich sie“. Auch dieses Gefallen kann darauf zurückgeführt werden, dass die fragliche Theorie besonders gut zu den Bedürfnissen und Interessen dieses Individuums sowie zu seinen sonstigen Überzeugungen passt.

Was wenden Sie dagegen ein?

Beim Erfahrungswissen, sei dies nun vorwissenschaftlicher oder wissenschaftlicher Art, geht es wie vorhin dargelegt in der Hauptsache darum, die jeweiligen Phänomene zu beschreiben und zu erklären. Konkurrieren zwei oder mehr Sichtweisen bzw. Theorien miteinander, so kommt es darauf an, herauszufinden, in welchem Ausmaß sie mit den festgestellten Fakten im Einklang stehen und welche überprüfbareren Erklärungsleistungen sie erbringen. In einem Vergleichstest zeigt sich, welche der miteinander konkurrierenden Theorien beim gegenwärtigen Erkenntnisstand als besser bestätigt und somit den anderen überlegen anzusehen ist. Dass die Theorie gut zu bestimmten Bedürfnissen, Interessen und anderen Überzeugungen *des Theoretikers* passt, mag bei der *Entstehung und Entwicklung* der Theorie eine gewisse Rolle spielen, ist aber für deren *kritische Prüfung* irrelevant. Entsprechendes gilt, wenn die Theorie gut zu bestimmten Bedürfnissen, Interessen und anderen Überzeugungen *des Rezipienten* passt. In den Erfahrungswissenschaften ist es im Vergleichstest mehrerer Theorien darum zu tun, die bestimmte objektive Kriterien wie Tatsachenkonformität und Erklärungskraft am besten erfüllende, die in kognitiver Hinsicht leistungsfähigste Theorie herauszufiltern.

Das ist doch auch ein Wahrheitsanspruch.

Ja, aber es ist eben kein absoluter bzw. *großer* Wahrheits- bzw. Wissensanspruch, sondern eine Suche nach der beim aktuellen Stand der Dinge am besten bestätigten Theorie, die nie den Status endgültigen Wissens erlangt – in diesem Sinne also ein *kleiner* Wahrheitsanspruch, ein Anspruch auf verlässliches empirisches Wissen, das im Prinzip weiterhin verbesserbar ist.

Gilt Entsprechendes auch für die weltanschauliche Dimension?

Ja. Müssen die *großen* absoluten Wahrheitsansprüche zumindest in den vorliegenden Fällen, wahrscheinlich aber grundsätzlich als unbegründet und daher problematisch gelten, so können sie auch in der weltanschaulichen Dimension durch *kleine* Wahrheitsansprüche ersetzt werden, durch die Suche nach der beim gegenwärtigen Stand

der empirischen Erkenntnis in kognitiver Hinsicht befriedigendsten Antwort auf eine Weltbildfrage, die im Prinzip weiterhin verbesserbar ist.

Das wäre dann auch die Alternative zur Beliebigekeitsposition, welche die Wahl einer Weltanschauung auf eine subjektive Geschmacksfrage reduziert.

Grundfragen des Weltbilds wie „Existiert eine übernatürliche Dimension?“, „Gibt es einen Gott, mehrere oder gar keine Götter?“, „Gibt es ein Weiterleben nach dem physischen Tod?“, „Gibt es eine unsterbliche Seele?“ sind ebenso wie die Fragen, auf die empirische Theorien vorwissenschaftlicher und wissenschaftlicher Art antworten, *Erkenntnisprobleme*. Es ist ein Fehler, sie wie Geschmacksfragen zu behandeln, deren Beantwortungen primär von subjektiven Faktoren abhängen, nach dem Motto „Wähle diejenige Weltanschauung, die dir am besten gefällt, bei der du dich am besten fühlst“. Erkenntnisfragen sind keine Geschmacksfragen. Nach kognitiven Kriterien kann man z.B. zeigen, dass Hemd a besser verarbeitet oder aus haltbarerem Stoff ist als Hemd b; das schließt jedoch nicht aus, dass jemandem Hemd b aufgrund subjektiver Faktoren – wie der Vorliebe für einen bestimmten Schnitt, für ein bestimmtes Stoffmuster usw. – besser gefällt als Hemd a.

Weltbildtheorien lassen sich als Versuche begreifen, die sogenannten letzten Fragen zu beantworten. Bei kognitiven Problemen aller Art kommt es darauf an, eine sachlich überzeugende Lösung zu finden, welche der kritischen Prüfung standhält. Ob jemand die jeweilige Antwort in emotionaler, ästhetischer und anderer Hinsicht befriedigend findet, ist dabei von untergeordneter Bedeutung. Übereinstimmung zwischen unseren Positionen besteht darin, dass wir beide davon ausgehen, dass mit Weltbildannahmen Wahrheitsansprüche verbunden sind. Diesen Geltungsansprüchen wird *ausgewichen*, wenn die Wahl einer bestimmten Weltanschauung auf eine subjektive Geschmacksentscheidung reduziert wird.

Wir stimmen darin überein, dass es ein Fehler ist, die Grundfragen des Weltbilds wie Geschmacksfragen zu behandeln – nach dem Motto „Ich kaufe diese Weltanschauung ein, weil sie meinen Wünschen, Bedürfnissen, Interessen entspricht – wie beim Kauf von Kleidungsstücken erhebe ich für das Gewählte keinen Wahrheitsanspruch“. Muss das aber nicht in Ihrer Theorie dazu führen, dass Sie auch eine Fehlform der weltanschaulichen Toleranz kritisieren?

Das ist ein wichtiger Punkt. Die sich aus der ‚geschmäckerlichen‘ Haltung in Weltanschauungsfragen ergebende Toleranz gegenüber Andersdenkenden ist zwar *in gewisser Hinsicht* dem weltanschaulichen Dogmatismus vorzuziehen, da die Option, Andersdenkenden die Köpfe einzuschlagen, für diese Position nicht mehr besteht, aber andererseits handelt es sich um eine unzureichende Sichtweise, da sie den auf Erkenntnis ausgerichteten Charakter der Probleme zum Verschwinden bringt. Sie führt zur Vergleichsgültigung: „In der weltanschaulichen Dimension kannst du denken, wie du willst – es kommt nur darauf an, dass du dich mit der gewählten Weltanschauung gut fühlst“, „Weltanschauung ist Privatsache“. Dann stirbt jede kritische Auseinandersetzung ab. Eine Fehlform der weltanschaulichen Toleranz liegt z.B. vor, wenn jemand, der religiöse Überzeugungen hat, keinen Anlass zu einer sachbezogenen Diskussion mit einem areligiös denkenden Kontrahenten sieht – mit der impliziten oder expliziten Begründung, weltanschauliche Überzeugungen seien eben Geschmacks- bzw. Privatsache.

Ihre Position verbindet also eine Kritik an absoluten Wahrheitsansprüchen und damit an Dogmatismen aller Art mit dem Plädoyer, auch bei Fragen des Weltbilds eine undogmatische Einstellung einzunehmen, die nach Ihren früheren Ausführungen bereits in der Dimension des Erfahrungswissens der dogmatischen Einstellung überlegen ist.

Erhebt man in der weltanschaulichen Dimension keine Wissensansprüche absoluter Art mehr, weil man diese als problematisch erkannt hat, so braucht man nicht, wie Sie befürchten, in einen *Relativismus* zu verfallen, weil man Weltbildtheorien im Prinzip genau so behandeln kann wie empirische Theorien: Man kann beim Vergleich konkurrierender Weltbildtheorien zu klären versuchen, in welchem Verhältnis sie zum bislang erworbenen und gut bestätigten Erfahrungswissen stehen – man kann sie als *empirische Theorien besonderen Typs* behandeln, also nicht mehr wie unter dem Vorzeichen absoluter Wahrheitsansprüche als Theorien, die sich von empirischen Theorien *in jeder Hinsicht* unterscheiden.

6.7 Vom dogmatischen zum undogmatischen Vertreten einer Weltanschauung

Weltanschauungen können – ebenso wie wissenschaftliche Theorien und das Alltagsleben bestimmende Auffassungen – sowohl in dogmatischer als auch in undogmatischer Einstellung vertreten werden. In der Dimension des Erfahrungswissens ist, wie ich zu Beginn unseres Gesprächs dargelegt habe, die undogmatische Haltung der dogmatischen überlegen. Heutzutage erheben die meisten Erfahrungswissenschaftler für ihre Theorien keinen Anspruch auf definitive Gewissheit, auf absolute Wahrheit mehr – und das ist gut so.

In der weltanschaulichen Dimension ist demgegenüber die dogmatische Einstellung, wie man auch an mir sieht, weit verbreitet. Da jede Weltanschauung in einem Konkurrenzverhältnis mit anderen Weltanschauungen steht und da die als definitiv wahr angesehenen Lehren einander häufig logisch ausschließen, genügt es nie, einen absoluten Wahrheitsanspruch nur zu erheben – man muss ihn auch auf überzeugende Weise begründen.

Ich habe bezogen auf religiöse Weltbildannahmen zu zeigen versucht, dass es hier hapert. Vielfach begnügt man sich mit Behauptungen; ernsthafte Begründungsversuche sind nur selten zu finden. Dann habe ich herausgearbeitet, dass das Projekt, einen absoluten Wahrheitsanspruch überzeugend zu begründen, vor größeren Schwierigkeiten steht als das Vorhaben, den für eine empirische Theorie erhobenen Überlegenheitsanspruch im Vergleichstest mit konkurrierenden Theorien überzeugend zu begründen. *Option 1* ist bezogen auf den Anspruch, über verlässliches Offenbarungswissen zu verfügen, mit dem erkenntnistheoretischen Verlässlichkeitsproblem konfrontiert. Bei behaupteten *individuellen* Offenbarungen lässt sich aus den vorhin diskutierten Gründen nur schwer oder gar nicht nachweisen, dass *tatsächlich* die Offenbarung einer übernatürlichen Macht stattgefunden hat. *Option 2*, die auf erfahrungsunabhängige, rein rationale Erkenntnis der postulierten übernatürlichen Dimension setzt, ist bislang noch in keinem einzigen Fall zu einem Ergebnis gelangt, das der kritischen Prüfung standhält. *Option 3*, die den empirischen Weg geht, kann, wenn dieser prinzipiell nicht zu einem definitiven, endgültigen Wissen führt, nicht in die Begründung eines *absoluten* Wahrheitsanspruchs münden. Gerät der dogmatische Denkstil aber auch in der weltanschaulichen – wie zuvor schon in der empirischen – Dimension in große Schwierigkeiten, die wahrscheinlich sogar unüberwindlich sind, so lohnt es, auch hier die anderweitig bereits gut bewährte Alternative auszuprobieren – den undogmatischen Denkstil.

Ich würde gern noch mehr darüber erfahren, wie Sie sich den Übergang vom dogmatischen zum undogmatischen Vertreten einer Weltanschauung vorstellen. Für die Anhänger meiner Religion ist es von Vorteil, wenn wir wissen, wie unsere weltanschaulichen Gegner ticken.

Das ist ein legitimes Anliegen. Angesichts des dargelegten Befundes gibt es zwei Möglichkeiten:

Möglichkeit 1: Man hält an der Annahme fest, dass es prinzipiell möglich ist, definitives Wissen von der Existenz und Beschaffenheit einer übernatürlichen Entität zu erlangen. Haben die bisherigen Versuche nicht zur Einlösung des Anspruchs auf endgültiges Wissen geführt, so muss man es eben weiter versuchen, bis es endlich klappt.

Möglichkeit 2: Man beansprucht nicht mehr, über einen Glauben, der absolutes Wissen einschließt, zu verfügen und begnügt sich im ersten Schritt damit, ein mehr oder weniger festes subjektives Überzeugtsein von etwas Bestimmten zu artikulieren, das dann im zweiten Schritt ähnlich wie eine empirische Theorie behandelt wird.

Die meisten religiösen Dogmatiker, welche über die erkenntnistheoretischen Probleme nachdenken und einsehen, dass sie sich bislang mit bloßen Behauptungen oder mit solchen Begründungen begnügt haben, die in der weltanschaulichen Konkurrenzsituation als unzureichend angesehen werden müssen, werden voraussichtlich auf *Möglichkeit 1* setzen und nach einer tragfähigen Begründung für den absoluten Wahrheitsanspruch suchen. Vielleicht werden einige auch *Möglichkeit 2* ausprobieren, d.h. ansatzweise zur undogmatischen Einstellung übergehen. Dann gilt es als verfehlt, dass immer neue Varianten des mit einem absoluten Wissensanspruch kombinierten Glaubens hervorgebracht werden. Der generelle Fehler, auf dem derartige Konzepte beruhen, ist nach dieser Sichtweise die *Dogmatisierung der jeweiligen religiösen Überzeugungen*: Diesen wird willkürlich, durch eine bloße Setzung der Status höheren Wissens verliehen. Die so verstandene Dogmatisierung stellt ferner ein *beliebig anwendbares* Denkmuster dar, das kognitiv wertlos ist: *Jeder* Glaube, *jedes* Überzeugtsein von etwas Bestimmtem kann auf diese Weise seine Grundannahmen mit vermeintlich höheren Weihen ausstatten. Menschen als an Überzeugungssysteme gebundene Lebewesen können nur schwer der Neigung widerstehen, ihre Weltbildannahmen und Wertüberzeugungen als selbstverständlich, evident, gewiss anzusehen; sie neigen dazu, ihre Weltanschauung für die definitive Wahrheit zu halten. Dazu gehört auch die Neigung, die Annahme, dass eine bestimmte für die eigene Weltanschauung relevante übernatürliche Entität existiert, als wahr zu akzeptieren, *weil eine Autoritätsperson gesagt hat, dass es sich so verhält*. Diese kann jedoch auch lügen oder einer Selbsttäuschung erliegen.

Die Dogmatisierungstendenz ist in die *condition humaine* als Option eingebaut; das schließt aber nicht aus, dass man ihr entgegenarbeiten kann. Bis zum Nachweis des Gegenteils ist davon auszugehen, dass Menschen Lebewesen sind, die *nicht* über höheres Wissen offenbarungsmäßiger oder rein rationaler Art verfügen.

Sie meinen also, dass die undogmatische der dogmatischen Einstellung nicht nur in der Dimension des Erfahrungswissens überlegen ist (was ich vorläufig einräume), sondern auch in der weltanschaulichen Dimension.

Ja. Die die undogmatische Haltung kennzeichnende Überzeugung, dass es nicht möglich ist, eine bestimmte Weltanschauung durch eine *Letztbegründung* – sei diese nun offenbarungsmäßiger oder apriorischer Art – abzusichern und konkurrierende Auffassungen als definitiv falsch zu erweisen, ist *gut gestützt*. Der von religiösen Dogmatikern implizit oder explizit erhobene Anspruch, über höheres Wissen zu verfügen, lässt sich zumindest in den vorliegenden Varianten nicht verteidigen. Daher sollte der mit einem absoluten Wahrheitsanspruch verbundene auf einen *einfachen* Glauben, auf ein subjektives Überzeugtsein von etwas Bestimmtem zurückgeschraubt werden. Vollzieht der Vertreter einer religiösen Weltanschauung diesen Übergang, so ist zu erwarten, dass er über kurz oder lang alle Denk- und Handlungsweisen zu den Akten legt, welche den Besitz eines höheren Wissens *voraussetzen*.

Gibt man den Anspruch preis, über einen mit einem absoluten Wissen verbundenen Glauben zu verfügen, so wird man auch nicht mehr anstreben, der definitiven Wahrheit mit Gewalt zum Sieg über die Unwahrheit zu verhelfen.

Das ist eine wichtige Konsequenz. Die undogmatische Einstellung nimmt an, dass es *mehrere* Weltanschauungen gibt, die ernsthaft zu erwägen und grundsätzlich legitim sind. Man tritt für eine bestimmte Position nicht mehr ein, weil man sie für definitiv wahr hält, sondern weil man überzeugt ist, dass die jeweiligen Weltbildannahmen und Wertüberzeugungen sowie die daraus gewonnenen Problemlösungsversuche den konkurrierenden aus bestimmten Gründen *vorzuziehen* sind. Während die dogmatische Einstellung nur eine absolute Begründung als echte Begründung ansieht und daher in Verzweiflung gerät, wenn man deren Nichterreichbarkeit einsieht, *benötigt* die undogmatische Einstellung keine absolute Begründung mehr. Der dogmatisch Eingestellte denkt so: „Wenn jede definitive Gewissheit, jede endgültige Festlegung verworfen wird, dann bleibt nur die Beliebigkeit übrig“; der undogmatisch Eingestellte kennt demgegenüber auch *relativ dauerhafte Festlegungen*, die unter bestimmten Rahmenbedingungen für längere Zeit, aber eben nicht für die Ewigkeit gelten.

An dieser Stelle drängt sich mir die Frage auf, ob es für die undogmatische Sichtweise überhaupt ein Sendungsbewusstsein geben kann.

Ein politischer Akteur etwa betrachtet sich als von einer höheren Instanz *beauftragt*; diese Instanz kann übernatürlicher oder natürlicher Art sein. Der Akteur ist seinem Selbstverständnis nach nicht einfach nur bestimmten Überzeugungen, Werten und Zielen verpflichtet, die er anderen aus bestimmten Gründen vorzieht, er meint, die *definitiv wahren* bzw. *richtigen* Überzeugungen, Werte und Ziele zu vertreten und schreibt sich selbst eine von der jeweiligen höheren Instanz ausgehende *Sendung* oder *Mission* zu. Da die Annahme einer solchen Mission auch unzutreffend sein kann, ist deren Verkündigung zunächst einmal als *Artikulation einer aus der Weltanschauung des jeweiligen Individuums abgeleiteten Aufgabe* zu behandeln. Zu unterscheiden ist zwischen den Werten und Normen, die jemand vertritt, und deren vermeintlich absoluter Rechtfertigung im Rahmen eines *dogmatisierten* Glaubens: „Was wir wollen, steht im Einklang mit der höheren Instanz; es ist daher selbst ein höheres, ausgezeichnetes Wollen“. Noch deutlicher wird die Konsequenz, wenn man formuliert: „*Nur das*, was wir wollen, steht im Einklang mit der höheren Instanz – wir sind im Recht, die Gegner sind im Unrecht“. Der dogmatisierte Glaube produziert *Verstärker* des jeweiligen Wertsystems, die einerseits kognitiv fragwürdig, andererseits aber lebenspraktisch häufig sehr wirkungsvoll sind.

Der über seine begrenzte Reichweite aufgeklärte Glaube kann die Berufung auf höheres Wissen als ein *beliebig anwendbares Argumentationsmuster*, das eben deshalb *kognitiv wertlos* ist, durchschauen. Wird der Anspruch, über einen letztbegründeten Glauben zu verfügen, aufgegeben, so wird es auch wichtig zu erkennen, mithilfe welcher Denk- und Argumentationsmuster der *Anschein* erweckt werden kann, man verfüge über höheres Wissen.

Die Opposition dogmatisch/undogmatisch wirkt sich also auch auf das Engagement politischer und anderer Art aus.

Ja, zu unterscheiden ist zwischen einem Engagement *mit* und *ohne* Absolutheitsanspruch. Strebt man in dogmatischer Einstellung gesellschaftliche Veränderungen an, so will man in der Regel ein *absolut verbindlich* bzw. *richtig* betrachtetes Gesellschaftsideal realisieren. Strebt man hingegen in undogmatischer Einstellung gesellschaftliche Veränderungen an, so will man Zielvorstellungen realisieren, von denen man im empirischen Vergleichstest mit konkurrierenden annimmt, dass sie zur Lösung der anstehenden Probleme am besten geeignet sind. Im ersten Fall steht der vermeintlichen definitiven Wahrheit bzw. Richtigkeit die definitive Falschheit gegenüber, während man im zweiten Fall bestrebt ist, unter Irrtumsvorbehalt die nach empirisch-rationalen Prinzipien beste Problemlösung zu verwirklichen. Eine Lösung, die für den soziokulturellen Kontext a nach dem gegenwärtigen Wissensstand optimal ist, kann bezogen auf den Kontext b einer anderen Lösung unterlegen sein. Im Rahmen der undogmatischen Einstellung tritt das Bestreben, durch eine Letztbegründung das definitiv richtige Gesellschaftsideal zu ermitteln, gar nicht mehr auf.

Aus undogmatischer Sicht gelten also Weltbildtheorien wie empirische Theorien als hypothetische Konstruktionen des menschlichen Geistes, die nie den Status endgültiger Gewissheit erlangen können.

Man verabschiedet sich von der Suche nach endgültigen Gewissheiten und strebt stattdessen an, verlässliches Erfahrungswissen und bewährte Handlungsorientierungen weiter zu verbessern. Damit entfällt auch das an die dogmatische Einstellung gebundene und für die Einlösung des absoluten Wahrheitsanspruchs erforderliche Streben nach einer *Letztbegründung* der eigenen Position, die selbst eine Form absoluten Wissens darstellen würde.

Wie lässt sich der undogmatische Vertreter einer Weltanschauung genauer charakterisieren?

Die undogmatische Haltung betont die Vorteile der eigenen Grundannahmen sowie die empirisch gestützte Problemlösungskompetenz des eigenen Ansatzes. Wer nicht daran glaubt, dass sich eine Weltanschauung absolut begründen lässt, betrachtet den Andersdenkenden und -wollenden zudem als jemanden, der im Recht sein *könnte*. Mit der undogmatischen Einstellung ist daher ein *spezifisches* Toleranzprinzip verbunden, das vom vorhin diskutierten *relativistischen* Toleranzprinzip abweicht: Es ist legitim, unterschiedliche Weltanschauungen zu vertreten; die Andersdenkenden sind zunächst einmal zu tolerieren – *dann aber können sie auch kritisiert werden*. Hier gilt: „Uns verbindet, dass wir nicht über endgültige Sicherheiten verfügen; wir alle kochen nur mit Wasser“. Das aus der undogmatischen Haltung erwachsende Toleranzprinzip begünstigt außerdem das *Interesse an anderen*

Überzeugungssystemen und das Bestreben, mehr über sie herauszufinden. Für die dogmatische Einstellung ist der Andersdenkende hingegen jemand, der von vornherein *im Unrecht* ist. Die Überzeugung, die definitiv wahre bzw. richtige Weltanschauung gepachtet zu haben, *erschwert* die intensive und faire Beschäftigung mit fremden Überzeugungssystemen.

Der auf Weltanschauungen bezogenen undogmatischen Haltung entspricht die undogmatische Haltung im Alltagsleben: „Es ist mir wichtig, wie du die Dinge siehst – vielleicht siehst du einiges besser als ich“. Die undogmatische Haltung steht auch in einem inneren Zusammenhang mit dem Denken in Alternativen, wie es für den empirisch-rationalen Denkstil charakteristisch ist. Man berücksichtigt bei der Suche nach der bestmöglichen Lösung des jeweiligen Problems, z.B. des Partnerschafts-, Nachbarschafts- oder Berufsproblems, *mehrere* Sichtweisen, insbesondere die der unmittelbar Beteiligten.

6.8 Die Prinzipien des Pluralismus, der Toleranz und der Konkurrenz bei Weltbildern

Sie sollten jetzt im Einzelnen darlegen, welche Konsequenzen der Übergang vom dogmatisierten zum einfachen Glauben für die grundsätzliche Gegnerschaft auf der Weltbildebene hat.

Der undogmatische Weltbildtheoretiker betrachtet Weltbilder wie wissenschaftliche Theorien als konstruktive Leistungen des menschlichen Geistes, die aus Annahmen bestehen, welche den Status von Hypothesen besitzen, die prinzipiell nie den Status definitiver Wahrheit erlangen können. Ich greife als Beispiel die Gottesfrage heraus. Die Annahmen, dass es den einen Gott gibt, dass es mehrere Gottheiten gibt und dass es gar keine Gottheiten gibt, verweisen auf drei miteinander konkurrierende Weltbilder. Aus den vorhin dargelegten Gründen lassen sie sich nicht *definitiv* verifizieren oder falsifizieren, sodass endgültige Gewissheit erreichbar wäre. Die drei Optionen sind *denkbar*, und es ist grundsätzlich berechtigt, sie zu vertreten. Es ist *möglich*, dass es eine übernatürliche Dimension gibt, in der mindestens ein höheres Wesen existiert, das in menschliche Belange einzugreifen vermag; es ist aber auch möglich, dass es sich anders verhält.

Das sich aus der dogmatischen Haltung ergebende Ziel, zum definitiv wahren Weltbild vorzudringen, wird somit ersetzt durch das Ziel, im Vergleichstest der ernsthaft zur Diskussion stehenden Ansätze zur beim gegenwärtigen Entwicklungsstand bestmöglichen Lösung der in dieser Dimension auftretenden kognitiven Probleme zu gelangen. Damit ist die Annahme verbunden, dass in der Zukunft weitere Verbesserungen möglich sind.

Diese Haltungsänderung haben Sie korrekt dargestellt. Für den undogmatischen Vertreter eines Weltbilds ist es *wünschenswert*, dass mehrere Weltbilder existieren. Er plädiert somit auf einer grundlegenden Ebene für den *Weltbildpluralismus*, lehnt also die theoretische Monokultur, den *Weltbildmonismus*, ab. Bei der Suche nach der bestmöglichen Lösung der in dieser Dimension auftretenden Erkenntnisprobleme kommen immer mehrere theoretische Ansätze in Frage.

Daraus ergibt sich die Aufgabe, den Weltbilddiskurs daraufhin zu untersuchen, ob eine bestimmte Weltbildtheorie in ihm ein *Monopol* hat und ob in ihm dem dogmatischen Theorienmonismus und seinen Erkenntniszielen verpflichtete Hintergrundannahmen wirksam sind. In solchen Fällen ist anzustreben, einerseits die Monopolstellung zu beseitigen, sodass auch konkurrierende Weltbilder zugelassen sind, sowie andererseits monismus- durch pluralismusfördernde Hintergrundtheorien zu ersetzen.

Der undogmatische Weltbildtheoretiker hält also in einer konkreten Erkenntnis constellation einen bestimmten Ansatz für den geeignetsten. Der grundlegende Weltbildpluralismus schließt somit das sich aus einem Glauben, einem bestimmten Für-wahr-Halten ergebende engagierte Eintreten für ein bestimmtes Weltbild keineswegs aus. Einerseits hält er es für wichtig, dass es überhaupt unterschiedliche Weltbildangebote gibt, andererseits betrachtet er nicht alle Ansätze als gleichermaßen geeignet.

Das ist der entscheidende Punkt. Der grundlegende Weltbildpluralismus kann auch als *Prinzip der Toleranz gegenüber den Auffassungen der im Bereich des Weltbilds Andersdenkenden* gefasst werden. Der undogmatische Denker beansprucht nicht, im Besitz des definitiv wahren Weltbilds zu sein; er ist sich auch dessen bewusst, dass sein eigenes Weltbild verfehlt und einem konkurrierenden Ansatz unterlegen sein *könnte*. Daher toleriert er abweichende Auffassungen auf einer grundsätzlichen Ebene – er begrüßt es, dass es überhaupt unterschiedliche Weltbilder gibt, da dies für den Erkenntnisfortschritt in dieser Dimension besser ist als eine theoretische Monokultur.²⁹ Mit dem Weltbildpluralismus ist also bezogen auf konkurrierende Denkansätze ein *elementares Toleranzprinzip* verbunden. Dass der undogmatische Denker nicht anstrebt, die *Alleinherrschaft* seines Weltbilds zu etablieren, schließt ein, dass der im Bereich des Weltbilds Andersdenkende *grundsätzlich respektiert* und *als Andersdenkender geschätzt* wird: „Es ist gut, dass es auch Leute gibt, die ein anderes Weltbild haben als ich; das Vorliegen unterschiedlicher Theorieangebote ist für den Erkenntnisfortschritt förderlich“. Der *grundsätzliche Respekt* gegenüber dem Andersdenkenden ergibt sich aus der Überzeugung des undogmatisch Eingestellten, dass

²⁹ Der religiöse Dogmatismus bestreitet demgegenüber, „dass die Existenz mehrerer verschiedener Glaubensformen an sich eine gute Sache ist“ (Marty/Appleby 1996: 35).

er nicht im Besitz der definitiven Wahrheit ist: „Es ist nicht auszuschließen, dass dein Ansatz zur Lösung der kognitiven Weltbildprobleme besser geeignet ist als meiner“.

Das Prinzip der Theorienkonkurrenz ist bei Weltbildtheorien Ihrem Konzept zufolge aber genauso wichtig wie das des Theorienpluralismus.

In der Tat. Der undogmatische Weltbildtheoretiker denkt so: „Es ist zwar wichtig, dass es in meiner Disziplin auch Leute gibt, die anders denken als ich, aber ich erhebe den Anspruch, den geeignetsten, den konkurrierenden Weltbildangeboten überlegenen Lösungsansatz zu vertreten“. Der hinsichtlich des Weltbilds Andersdenkende wird somit zwar *grundsätzlich* toleriert, aber gerade nicht im Sinne eines *uneingeschränkten* Geltenlassens anderer Weltbilder, das alles dem subjektiven Belieben überlässt. Die konkurrierenden – und *grundsätzlich* respektierten – Weltbilder werden nicht einfach als gleichermaßen geeignet akzeptiert; sie werden vielmehr *mit friedlichen Mitteln bekämpft* – mit dem Ziel, das eigene Weltbild als in kognitiver Hinsicht *überlegen* zu erweisen. Man bemüht sich also immer auch, die konkurrierenden Weltbilder zu entkräften, zu schwächen, zu widerlegen. Der grundsätzliche Respekt gegenüber dem Andersdenkenden fungiert somit nur als *Ausgangs- oder Rahmenbedingung*. Entscheidend ist dann der Wettstreit der Weltbilder um die bestmögliche Lösung der kognitiven Probleme. Auf der ersten Ebene ist der Andersdenkende ein *respektierter* Gegner, auf der zweiten Ebene erscheint er hingegen als respektierter *Gegner*, mit dem man in einem Konkurrenzverhältnis steht und der mit friedlichen Mitteln zu attackieren ist. Ich vertrete also nicht die These, dass in der weltanschaulichen Dimension alle Überzeugungen *gleichwertig* sind.

Ihr Ansatz lässt in der Dimension des Weltbilds sowohl religiöse als auch areligiöse Auffassungen zu, plädiert aber – wie in der wissenschaftlichen Dimension – dafür, von der dogmatischen zur undogmatischen Einstellung überzugehen.

Damit ist die Preisgabe des Anspruchs verbunden, über einen absoluten Wissen einschließenden Glauben zu verfügen. Erst wenn die Vertreter der unterschiedlichen Weltbildtheorien es lernen, den Drang, das eigene Weltbild als definitiv wahr zu unterstellen, zu zügeln, wird ein friedlicher Wettstreit zwischen den Weltbildern und ihren Vertretern möglich.

Konflikte zwischen Weltbildtheorien werden, wenn man das dogmatische Stadium hinter sich gelassen hat, auf andere Weise als bisher ausgetragen. Die Überzeugung, die definitiv wahre Theorie zu vertreten, führt häufig dazu, dass die Auffassungen des Kontrahenten nicht nur als Irrtum betrachtet werden, sondern dass dieser als *moralisch fragwürdiger Mensch* angesehen wird, den es auf den rechten Weg zurückzubringen gilt. Er erscheint z.B. als *verstockt* und *böswillig*: Wird angenommen, dass die definitiv wahre Weltbildtheorie auch *evident* sei, so gilt der Vertreter anderer Auffassungen als jemand, der sich weigert, die offenkundige Wahrheit anzuerkennen. Die Überzeugung, das definitiv wahre Weltbild zu vertreten, führt häufig zu der Zielsetzung, den *endgültigen Sieg der Wahrheit über den Irrtum* zu erringen und so die *Alleinherrschaft* dieser Weltbildtheorie herbeizuführen. Um dieses Ziel zu erreichen, ist die *Ausschaltung* der konkurrierenden Weltbilder und ihrer Vertreter, die bis zu deren Tötung gehen kann, erforderlich. Kognitiv fragwürdige *Dämonisierungen* des weltbildtheoretischen Gegners erleichtern diese Ausschaltung. Die in Weltbildfragen Andersdenkenden werden z.B. als Teufelsbündner gedacht, die für alle Übel in der Welt, zumindest für alle größeren Übel, verantwortlich sind; vgl. Tepe/Semlow 2011. Dem Andersdenkenden wird bei konsequenter Umsetzung des weltbildtheoretischen Absolutheitsanspruchs die grundsätzliche Existenzberechtigung abgesprochen: Läge die definitiv wahre Weltbildtheorie vor, so müsste es darum gehen, ihre universelle Anerkennung herbeizuführen. Die in der Unwahrheit lebenden Andersdenkenden sind dann auf den rechten Weg zurückzubringen; sperren sie sich dagegen, so müssen sie hart bestraft werden. Die Überzeugung, im definitiven Wahrheitsbesitz zu sein, ist also mit der *Intoleranz gegenüber den Auffassungen der in Fragen des Weltbilds Andersdenkenden* verbunden; der Grad und die Form der Intoleranz können dabei variieren.

Sie betrachten den Übergang zur undogmatischen Einstellung als eine Art Paradigmenwechsel: Das elementare Toleranzprinzip zieht die Entdämonisierung der Kontrahenten nach sich, die nun nur noch mit friedlichen Mitteln attackiert werden. Insbesondere können die Konflikte zwischen religiösen und areligiösen Weltbildtheorien jetzt auf andere Weise ausgetragen werden als unter dogmatischen Vorzeichen. Sie sehen, dass ich mich bemühe, eine konkurrierende Position angemessen zu verstehen.

Ich weiß das zu schätzen. Im undogmatischen Kontext wird den konkurrierenden Weltbildtheorien und ihren Vertretern ein *grundsätzliches Existenzrecht* zuerkannt, und das führt zu einer *Abschwächung der Kämpfe* in dieser Dimension. Der religiösen Weltbildannahmen folgende Mensch kann im Rahmen des elementaren Toleranzprinzips, das mit dem über seinen Nicht-Wissens-Status aufgeklärten Glauben verbunden ist, friedlich mit dem areligiösen Annahmen folgenden Menschen zusammenleben, ohne dessen Sichtweise zu teilen; der eine respektiert und toleriert den anderen. Die Überzeugung „Ich bin im Besitz des definitiv wahren Weltbilds“ wird hier ersetzt durch „Ich halte zwar mein Weltbild in kognitiver Hinsicht für überlegen, aber ich kann nicht definitiv ausschließen, dass du letztlich richtig liegst“. Das bedeutet auch: „Ich habe nichts dagegen, dass du im Denken und im Leben anderen Grundüberzeugungen folgst“.

Das von Ihnen vertretene Toleranzprinzip impliziert nicht nur die Religions-, sondern die allgemeine Weltanschauungsfreiheit. Auf der Ebene der Theorienkonkurrenz befindet sich der tolerante Vertreter einer areligiösen Position hingegen in Gegnerschaft zu den Vertretern religiöser Weltbildtheorien, die bei konsequenter Kritikstrategie nicht nur als irrig, sondern auch als illusionär gelten – und umgekehrt.

Auch der Illusionsverdacht setzt die grundsätzliche Toleranz gegenüber den Andersdenkenden jedoch nicht außer Kraft. Es ist ja nicht definitiv auszuschließen, dass der Gegner Recht haben *könnte*, womit der eigenen Theorie die Basis entzogen wäre. Der Illusionsverdacht wird *unter Irrtumsvorbehalt* geäußert, und dieser Vorbehalt erlaubt es eben, den grundsätzlichen Gegner in Weltbildfragen zu respektieren. Hinzu kommt, dass eine solche Gegnerschaft in *Weltbildfragen* nicht ausschließt, dass auf beiden Seiten die *Wertüberzeugungen* (z.B. ethischer Art) in wesentlichen Punkten übereinstimmen.

Meinen Sie ernsthaft, der Übergang von der dogmatischen zur undogmatischen Einstellung könne in absehbarer Zeit – sagen wir in zwanzig Jahren – auf breiter Basis vollzogen werden?

Nein. Dieses Ziel hat den Status eines Ideals, das als regulative Idee im Sinne Kants einzuordnen ist, d.h. es können zwar *immer mehr* Menschen zur undogmatischen Haltung in Fragen des Weltbilds übergehen, aber es ist unwahrscheinlich, dass je ein Zustand erreicht wird, in dem tatsächlich *alle* Menschen diese Umstellung vollzogen haben. Orientiert man sich an dieser regulativen Idee, so strebt man an, sich diesem Ziel *immer weiter anzunähern*. Dabei sind auch kleine Fortschritte von Bedeutung. Die Utopie des undogmatischen Gesamtzustands wirkt bei den Individuen als Ansporn, möglichst rasch in die undogmatische Phase einzutreten und deren Prinzipien so konsequent wie möglich anzuwenden. Eine undogmatische Position kann wiederum diverse Restbestände der dogmatischen Phase aufweisen; diese sollte man sich bewusst machen, um sie nach und nach so weit wie möglich abstoßen zu können. Zumindest für einen sehr langen Zeitraum und wahrscheinlich sogar dauerhaft ist damit zu rechnen, dass sowohl religiöse als auch areligiöse Weltbilder von den einen in dogmatischer und von den anderen in undogmatischer Form vertreten werden. Hier muss es das Ziel sein, *immer mehr* Menschen davon zu überzeugen, dass die undogmatische der dogmatischen Einstellung vorzuziehen ist und sie zum Übergang zu motivieren. Das undogmatische ist dem dogmatischen Denken in theoretischer Hinsicht *überlegen*, das gilt für alle Anwendungsdimensionen: Das undogmatische Stadium stellt gegenüber dem dogmatischen eine *höhere Entwicklungsstufe* dar.

Das gilt aber nur, wenn es nicht doch noch gelingt, den in dogmatischer Einstellung vertretenen religiösen Glauben in Wissen zu verwandeln.

Natürlich bleibt es erlaubt, das weiterhin zu versuchen. Die Weiterentwicklung des religiösen Dogmatismus ist eine Option, die dauerhaft genutzt werden kann, auch wenn ich nicht erwarte, dass dieser Weg zu einer überzeugenden Begründung des jeweiligen Glaubens führen wird.

6.9 Die Prinzipien des Pluralismus, der Toleranz und der Konkurrenz bei Wertsystemen

Eine Weltanschauung besteht aus einem Weltbild und einem Wertesystem. Zu klären ist noch, welche Konsequenzen die undogmatische Haltung in der Dimension des Wertesystems hat.

Der Konflikt zwischen religiösen und areligiösen Sichtweisen kommt bei Wertsystemen nicht mit gleicher Stärke zum Ausdruck wie bei Weltbildern. Weltbildannahmen, die Antworten auf die letzten Fragen darstellen, sind *direkt* entweder dem religiösen oder dem areligiösen Weltbildtyp zuzuordnen. Zu jeder religiösen Weltbildannahme lässt sich eine ihr entgegengesetzte areligiöse Annahme bilden – und umgekehrt; der Konflikt zwischen beiden Sichtweisen tritt hier offen zutage. Die fundamentalen Wertüberzeugungen sowie die aus ihnen abgeleiteten Werte und Normen beziehen sich hingegen über weite Strecken auf den Umgang von Menschen mit anderen Menschen und mit relevanten Naturphänomenen. Die Opposition zwischen religiösen und areligiösen Ansätzen kommt nur bei den *speziellen* Werten und Normen ins Spiel, die sich auf den Umgang mit den postulierten übernatürlichen Entitäten beziehen – wird deren Existenz bestritten, so entfallen natürlich die sich auf diese Dimension beziehenden Werte und Normen. Ferner wird die Opposition dort relevant, wo es um die *Verankerung* der Werte und Normen geht: In einem religiösen Rahmen werden insbesondere die grundlegenden Werte und Normen häufig als *von einer übernatürlichen Instanz gegeben* betrachtet, in einem areligiösen Rahmen hingegen als *von Menschen entworfen* oder als *mit der menschlichen Natur verbunden*.

Sie meinen, dass bestimmte Werte und Normen sowohl in einer religiösen als auch in einer areligiösen Weltanschauung auftreten können.

Dieser Tatbestand wird vor allem dort relevant, wo der Übergang vom dogmatischen ins undogmatische Stadium zumindest ansatzweise vollzogen ist. Im Rahmen der ungebrochenen dogmatischen Einstellung ist die Kooperation mit Vertretern anderer Weltanschauungen nur von begrenztem Interesse. Insbesondere dann, wenn der Andersdenkende in dieser oder jener Form dämonisiert wird, achtet man kaum darauf, dass dieser in bestimmten Bereichen vielleicht dieselben Wertüberzeugungen vertritt – man ist vorrangig an der Ausschaltung der Kontrahenten interessiert. Mit dem Übergang zur undogmatischen Haltung verändert sich das Bild: Wird der Andersdenkende grundsätzlich respektiert, so liegt es auch nahe, auszuprobieren, ob in bestimmten Bereichen eine begrenzte Kooperation zwischen unterschiedlichen Auffassungen möglich ist. Sucht man aber nach Kooperationsmöglichkeiten, so ist die Dimension des Wertesystems besonders ergiebig. Der fundamentale Dissens, der in der Weltbilddimension ständig spürbar ist, tritt auf der Ebene des Wertesystems nicht durchgängig in Erscheinung. Hinsichtlich der gemeinsamen Werte und Normen besteht somit die Möglichkeit, über die bloße

Toleranz des Andersdenkenden hinauszugehen und mit ihm zu *kooperieren*. Der undogmatische Vertreter einer religiösen Weltansicht hat nicht nur nichts dagegen, dass es areligiöse Weltbilder und Wertsysteme gibt, er ist auch bereit, mit dem undogmatischen Vertreter einer areligiösen Weltansicht dort zusammenzuarbeiten, wo es darum geht, die gemeinsamen Werte und Normen gegen konkurrierende Wertsysteme zu verteidigen und die anstehenden lebenspraktischen Probleme mit ihrer Hilfe anzugehen – und umgekehrt.

Sehen Sie hier Ähnlichkeiten mit der wissenschaftlichen Dimension?

Ja. In strikt erfahrungswissenschaftlich organisierten Erkenntnisprozessen werden die von den Forschern vertretenen Weltanschauungen weitgehend *ausgeklammert* – und deshalb können sie hier kooperieren. Sie unterziehen die konsensfähigen Forschungsergebnisse dann aber *auf der Ebene ihres religiösen oder areligiösen Weltbilds* einer unterschiedlichen Zusatzinterpretation. Entsprechend kann nun formuliert werden: Konzentriert man sich zunächst einmal auf die Lösung bestimmter lebenspraktischer Probleme, so können Vertreter unterschiedlicher Weltanschauungen deren Prämissen über weite Strecken *ausklammern* und kooperieren. Vertreter religiöser und areligiöser Weltanschauungen ziehen dann hinsichtlich der gemeinsamen Werte und Normen an einem Strang und bekämpfen gemeinsam Wertsysteme mit anderer Ausrichtung – obwohl sie sich auf der Ebene der Weltbildtheorien wie auch hinsichtlich der speziellen religiösen Werte und Normen und der Wertbegründungen zwangsläufig uneins sind.

Gelten Wertüberzeugungen als menschliche Entwürfe zur Bewältigung von Lebensproblemen, die sich im Vergleich mit konkurrierenden Orientierungshypothesen als mehr oder weniger gut zur Problemlösung geeignet erweisen können, so tritt der Nachweis der Überlegenheit an die Stelle der absoluten Rechtfertigung, die man nicht mehr *nötig* hat.

Einige Theologen setzen sich für den „interreligiösen Frieden“ ein und betrachten ihn als Voraussetzung des „politischen Frieden[s]“ (Boff 2007: 48) ein. Ist das auch Ihr Anliegen?

Nur teilweise. Erstens beziehe ich auch areligiöse Weltanschauungen ins Kalkül ein. Zweitens strebe ich bezogen auf Weltbildtheorien ein Verhältnis des Respekts, der Toleranz *und der Konkurrenz* an, was am besten realisierbar ist, wenn alle Beteiligten zur undogmatischen Einstellung übergehen; die Forderung nach Frieden zwischen den Religionen und allgemein zwischen den Weltanschauungen kann demgegenüber leicht dahin gehend verstanden werden, dass *vermieden* werden sollte, die Konflikte zwischen den verschiedenen Weltbildern (und Wertsystemen) argumentativ auszutragen, um die eigene Position als überlegen zu erweisen. Drittens visiere ich bezogen auf Wertsysteme aber auch Kooperationen zwischen religiösen und areligiösen Weltanschauungen sowie zwischen den verschiedenen Religionen an, sofern sie dieselben Werte und Normen vertreten; auch das lässt sich am besten unter undogmatischen Vorzeichen realisieren.

Nach Boff gibt es „bemerkenswerte Konvergenzpunkte zwischen den Religionen: Sie alle vertreten Gerechtigkeit, suchen Eintracht, fördern Solidarität, predigen Liebe und Vergebung und zeigen Sensibilität für die Armen und Verdammten dieser Erde“ (48).

Hier gebe ich zunächst einmal wieder zu bedenken, dass z.B. die Förderung von Solidarität und die „Sensibilität für die Armen und Verdammten dieser Erde“ auch von einer areligiösen Position getragen sein können. Darüber hinaus bedarf es genauerer Untersuchung, ob Religion a und Religion b dasselbe meinen, wenn sie von Gerechtigkeit, Eintracht usw. sprechen; insbesondere ist zu prüfen, auf welche Weise sich die dogmatische Einstellung dabei auswirkt. Für richtig halte ich es jedoch, dass bezogen auf Wertsysteme nach dem Gemeinsamen gesucht wird. Das ist „in einer globalisierten, multikulturellen Welt“ (48) in der Tat erforderlich.

6.10 Konsequenter und inkonsequenter Dogmatismus

Bei Boff heißt es über den Dogmatismus (Fundamentalismus₁): „Wer meint, im Besitz einer absoluten Wahrheit zu sein, kann keine andere Wahrheit zulassen, sondern muss folglich intolerant sein. Intoleranz aber ruft Verachtung des Anderen hervor, Verachtung führt zu Aggressivität, und diese führt zum Krieg gegen den Irrtum, der bekämpft und ausgerottet werden muss.“ (Boff 2007: 20) Sehen Sie das genauso?

Nicht ganz, denn ich unterscheide zwischen dem *konsequenten* und dem *inkonsequenten* Dogmatismus. Meiner Ansicht nach treffen Boffs Aussagen auf den konsequenten Dogmatismus zu, nicht aber auf den inkonsequenten.

Das müssen Sie erläutern.

Dem weltanschaulichen Dogmatismus, sei er nun religiöser oder areligiöser Art, wohnt eine *Tendenz zur Intoleranz* inne, die aber nicht in allen Fällen zur Verwirklichung gelangt. Wer meint, im Besitz der definitiven Wahrheit zu sein, schreibt allen davon abweichenden weltanschaulichen Überzeugungen zu, *definitiv falsch* zu sein. Dazu passt die folgende normative Überlegung: Ist die absolute Wahrheit erkennbar, so *sollte* sie von allen Menschen anerkannt werden. Ist klar, dass der Andersdenkende und -wollende definitiv falsch liegt, so ist es nicht sinnvoll, andere weltanschauliche Positionen zuzulassen, ihnen gegenüber tolerant zu sein. Wird die Überzeugung, „im Besitz einer absoluten Wahrheit zu sein“, *konsequent* durchgehalten, so führt das somit zur weltanschaulichen Intoleranz. Aus dem vermeintlichen Wahrheitsbesitz resultierende Intoleranz zieht aber die Verachtung des

Andersdenkenden nach sich, sofern man annimmt, dass er die definitive Wahrheit hätte erkennen können. Das wiederum führt zur Aggressivität gegenüber dem *Verstockten* – und unter bestimmten Rahmenbedingungen auch „zum Krieg gegen den Irrtum, der bekämpft und ausgerottet werden muss“. *Konsequente* Vertreter einer weltanschaulichen Dogmatismus können gegenteilige Auffassungen nicht einfach respektieren.

Wie sieht es auf der inkonsequenten Seite aus?

Ich bringe zunächst ein Zitat Schirrmachers, der gegen Boffs These einwendet, „dass derzeit Milliarden Menschen auf der Erde leben, die meinen, die Wahrheit zu kennen, und friedlich sind. Keiner der Katholiken in Deutschland, für die der Papst das unfehlbare Lehramt der Kirche verkörpert und die sich deswegen in ihrem Leben an die dogmatischen und ethischen Vorgaben dieses Lehramtes halten, hat jemals Anschläge verübt oder geplant oder arbeitet am Sturz der Demokratie. Keiner der glühenden Anhänger des Dalai Lama oder kein Zeuge Jehovas tut das.“ (Schirrmacher 2010: 106)

Ist die These damit nicht widerlegt?

Ich bestreite nicht, dass es viele Menschen gab und gibt, welche meinen, die definitive weltanschauliche Wahrheit zu kennen, und die dennoch friedlich sind. Ich halte es jedoch für erforderlich, diese Zusammenhänge *innerhalb der wertneutral vorgehenden Weltanschauungsanalyse genauer zu untersuchen*. Dann ergibt sich die folgende Diagnose: Dass „Milliarden Menschen auf der Erde leben, die meinen, die Wahrheit zu kennen, und friedlich sind“, ist darauf zurückzuführen, dass sie den Anspruch auf absolute Wahrheit auf eine *inkonsequente Weise* vertreten. Eine Hauptform dieser Inkonsequenz lässt sich so analysieren: Man erkennt nicht, dass es *logisch nicht möglich* ist, eine bestimmte Sicht der Dinge für (absolut) wahr zu halten und den Andersdenkenden zuzugestehen, dass eine davon abweichende Sicht der Dinge ebenfalls (absolut) wahr sein könne. Dass z.B. viele in Deutschland lebende Muslime froh darüber sind, dass ihnen hier kein islamischer Staat vorschreibt, wie sie zu leben haben (vgl. 106), ist die eine Seite; die andere Seite ist, dass sie sich in den meisten Fällen nicht darüber im Klaren sind, welche Implikationen man logisch einkauft, wenn man meint, im Besitz einer absoluten Wahrheit zu sein.

Daraus ergibt sich, wie bei den von Schirrmacher angeführten Fällen vorzugehen ist: Weltanschauungsanalytisch ist zu klären, auf welche *speziellen religiösen Überzeugungen* es zurückzuführen ist, dass z.B. die Zeugen Jehovas keine Anschläge bestimmter Art planen und verüben. Das hängt wahrscheinlich mit der Überzeugung zusammen, dass Gott von den wahrhaft Gläubigen *kein solches Handeln fordert*. Verbreitet sich jedoch im Umkreis einer bestimmten Religion die gegenteilige Auffassung, so werden auch einige Gläubige bereit sein, dem vermeintlichen Willen Gottes entsprechend zu handeln und Anschläge zu verüben. Entsprechendes gilt für den Katholizismus: Würde der Papst zu der Überzeugung gelangen (und diese mitteilen), dass die Demokratie mit dem auf die soziopolitischen Gestaltungsprobleme bezogenen Willen Gottes *nicht* im Einklang stehe, so würde es auch Katholiken geben, welche „am Sturz der Demokratie arbeiten“.

Schirrmacher vertritt eine andere Auffassung: „Eine realistische Lösung für die Zukunft der Welt wird nicht sein, dass alle Menschen auf den Wahrheitsanspruch ihres Glaubens, ihrer Ethik oder ihrer politischen Überzeugung verzichten – zumal man das wohl nur mit Gewalt und äußerlich erzwingen könnte. Vielmehr muss es darum gehen, zu lernen, wie das friedliche Zusammenleben von Menschen unterschiedlicher Überzeugungen, auch solcher mit Wahrheitsanspruch, in einer globalisierten, pluralistischen Welt aussehen kann.“ (107)

Mein im Rahmen der Dogmatismuskritik entwickeltes Konzept steht im Gegensatz zu dieser Auffassung. Die *gemeinsame* Leitfrage lässt sich folgendermaßen formulieren: Wie ist ein „friedliche[] Zusammenleben von Menschen unterschiedlicher Überzeugungen“ vor allem weltanschaulicher und soziopolitischer Art erstens grundsätzlich und zweitens bezogen auf „eine[] globalisierte[], pluralistische[] Welt“ möglich? Ich schlage die Transformation des dogmatisierten, mit einem absoluten Wahrheitsanspruch verbundenen in einen einfachen Glauben vor, der sich darüber klar ist, dass es sich um ein subjektives Überzeugtsein von etwas Bestimmtem handelt, das kein Wissen ist und unzutreffend sein kann. Würden die religiösen und areligiösen Formen des Dogmatismus auf diese Weise durch einen undogmatischen Glauben ersetzt, so wäre das „friedliche[] Zusammenleben von Menschen unterschiedlicher Überzeugungen“ im Prinzip möglich. Im Rahmen des Dogmatismus muss es hingegen als *glücklicher Zufall* eingeordnet werden, wenn jemand einerseits meint, im Besitz einer absoluten Wahrheit zu sein, andererseits aber friedlich ist. Auch dann, wenn nur eine einzige Gruppierung zum gewaltbereiten Dogmatismus übergeht, ist es in ihrem Einzugsbereich mit dem friedlichen Zusammenleben vorbei. Entsprechendes gilt für Individuen innerhalb einer Gruppe.

Worin besteht dann Schirrmachers Hauptfehler?

Er hat nicht mehr anzubieten als das *Faktum*, „dass derzeit Milliarden Menschen auf der Erde leben, die meinen, die Wahrheit zu kennen, und friedlich sind“. Er erkennt weder die mit einem absoluten Wahrheitsanspruch verbundenen Implikationen, die in Richtung Intoleranz weisen, noch sieht er, dass es mit dem friedlichen Zusammenleben von Menschen unterschiedlicher Überzeugungen, *die in den meisten Fällen einen absoluten Wahrheitsanspruch erheben*, sofort vorbei ist, wenn nur einer von ihnen einen Fundamentalismus₂ vertritt. Daher halte ich das Ziel, alle Weltanschauungen und soziopolitischen Programme (und alle Staaten) *per moralischen Appell* auf ein friedliches Zusammenleben zu verpflichten, für unrealistisch. Aus diesem Grund ist die Suche nach einer

Alternative sinnvoll – auch dann, wenn das Projekt *Weltanschauung ohne Absolutheitsanspruch* nur längerfristig realisierbar erscheint.

Bei Schirrmacher heißt es aber auch: „Und warum sollten für den Wettbewerb zwischen den Religionen andere Spielregeln gelten, als für den im Bereich der politischen Parteien oder der Wissenschaft?“ (107)

Die eben vorgetragene Kritik gilt auch für politische Parteien und die von ihnen verfolgten soziopolitischen Programme, sofern diese als die *definitiv richtigen* angesehen werden. Anders verhält es sich hingegen in der Wissenschaft, vor allem in den Erfahrungswissenschaften. Erfahrungswissenschaftliche Theorien werden ja überwiegend nicht mehr wie früher in dogmatischer, sondern in undogmatischer Einstellung vertreten. Hier ist die geforderte Transformation also bereits vollzogen. Unter undogmatischen Vorzeichen ist daher eine friedliches Zusammenleben und vor allem auch eine friedliche Konkurrenz zwischen Vertretern unterschiedlicher Theorien möglich. Für die mit absolutem Wahrheitsanspruch auftretenden Weltanschauungen gilt das aber gerade nicht. Schirrmacher erkennt nicht, dass sein Argument gerade *gegen* sein Konzept spricht.

Nach Ihrer Auffassung stellt also bereits der einfache Dogmatismus ein Risiko für das friedliche Zusammenleben dar.

Ja. Ihm wohnt die Tendenz zur Intoleranz inne, die häufig nur durch ein inkonsequentes, logisch widerspruchsvolles Denken und Handeln zurückgehalten wird. Aus der erkenntniskritischen Reflexion ergibt sich das Plädoyer, den unbegründeten Anspruch auf absolute Wahrheit, der immer auch ein *Exklusivitätsanspruch* ist, aufzugeben und zum einfachen Glauben überzugehen, der mit den Prinzipien des Pluralismus, der Toleranz und der Konkurrenz vereinbar ist.

Werden die Gefahren des Dogmatismus durch die religiöse Annahme, dass neben Gott noch eine weitere übernatürliche Macht existiert, die böse ist, Ihrer Ansicht nach verstärkt? Viele Anhänger eines religiösen Dogmatismus monotheistischer Art glauben ja nicht nur, dass es den einen Gott gibt, dass Gott sich einem von ihm auserwählten Individuum offenbart und ihm die moralischen Regeln, welche die Menschen befolgen sollen, sowie weitere Gebote mitgeteilt hat, sondern auch, dass Gott dem von ihm auserwählten Individuum dargelegt hat, dass es sowohl ein himmlisches Paradies als auch eine Hölle gibt und dass er die Guten nach ihrem irdischen Tod ins Paradies holen wird, während die Bösen in die Hölle kommen, und dass Gott seine Kontaktperson darüber informiert hat, dass es neben Ihm eine weitere übernatürliche Macht gibt, die böse ist – den Satan.

Diese Annahme begünstigt die *Verteufelung des Andersdenkenden*. Von diesem wird dann nicht nur behauptet, dass er in der definitiven Unwahrheit lebt, sondern zusätzlich wird postuliert, dass das In-der-Unwahrheit-Leben mit dem Teufel bzw. Satan in Verbindung zu bringen ist. Der andere vertritt dann nicht einfach eine Weltanschauung, ein soziopolitisches Programm oder eine Theorie mit größeren oder kleineren Schwächen, sondern er befindet sich auf einem *absoluten Irrweg, der vom Teufel inspiriert ist*. Wird das andere Denken aber als *Erfindung des Teufels* interpretiert, so liegt es nahe, es unter Einsatz aller Mittel zu bekämpfen. Gegenüber einem Denken, das im Dienst des Teufels steht, wäre Toleranz *definitiv unangebracht*.

6.11 Abgrenzung von anderen in der weltanschaulichen Dimension vertretenen Positionen

Zum Abschluss der ersten Gesprächsrunde sollten Sie noch zusammenfassend darstellen, wie sich die von Ihnen in der weltanschaulichen Dimension vertretene Position von anderen Auffassungen abgrenzt.

Meine Argumentation setzt in einem ersten Schritt keine Entscheidung für eine religiöse oder eine areligiöse Sichtweise voraus, sondern wendet sich generell dagegen, dass eine Weltanschauung, sei sie nun religiös oder areligiös, in dogmatischer Einstellung als die definitiv wahre betrachtet wird. Ich habe zu zeigen versucht, dass eine solche Behauptung in der weltanschaulichen Konkurrenzsituation stets der Begründung bedarf. Diese hat im Fall eines *religiösen Dogmatismus* nachzuweisen, dass die angenommene übernatürliche Dimension tatsächlich existiert und die postulierte Beschaffenheit aufweist. Ich füge hinzu, dass eine befriedigende Begründung auch für diejenigen Anhänger konkurrierender Weltanschauungen, welche sich ernsthaft auf die Begründungsproblematik einlassen, akzeptabel sein muss.

Sie plädieren in der weltanschaulichen Dimension also dafür, vom dogmatisierten zu einem einfachen Glauben, von der harten zur weichen Variante überzugehen. Ein solches (mehr oder weniger festes) subjektives Überzeugtsein von etwas Bestimmtem ist kein verlässliches Wissen empirischer Art und erst recht kein absolutes Wissen. Das gilt gleichermaßen für religiöse und für areligiöse Weltanschauungen. Die illegitimere als höheres Wissen auftretenden und insofern unaufgeklärten Formen des Glaubens sollen überwunden werden.

Das ist aber nur der erste Schritt. Die undogmatische Einstellung nimmt ja an, dass es *mehrere* Weltanschauungen gibt, die ernsthaft zu erwägen und grundsätzlich legitim sind. Im zweiten Schritt lege ich dann dar, dass die objektiv bestehende weltanschauliche Konkurrenzsituation nach den Prinzipien des Pluralismus, der Toleranz und der Konkurrenz gestaltet werden kann und sollte. Ähnlich wie bei empirischen Theorien sollte angestrebt werden, die Konflikte zwischen den unterschiedlichen Weltbildtheorien und Wertsystemen mit Argumenten auszutragen. Bei Weltbildtheorien gilt es zu klären, welche von ihnen mit dem verfügbaren empirischen Wissen am besten im Einklang steht und die überzeugendsten Erklärungsleistungen erbringt. Hier ist davon auszugehen,

dass sich vor dem Hintergrund des jeweils verfügbaren und veränderlichen empirischen Wissens *eine* Weltbildtheorie als der Konkurrenz überlegen erweisen wird.

Bei Wertsystemen kommt es demgegenüber darauf an, unter Einbeziehung des verfügbaren empirischen Wissens bestimmte *praktische* Probleme auf möglichst effektive Weise zu lösen, also z.B. die Hungersnot auf der Welt zu bekämpfen. Hier ist anzunehmen, dass *mehrere* Problemlösungen sich in bestimmter Hinsicht als gleichermaßen geeignet erweisen können. Ich nehme eine Hungersnot in einem bestimmten Teil Afrikas und in einem bestimmten Teil Asiens als Beispiel. Bei der konkreten Problemlösung sind die jeweiligen natürlichen, soziokulturellen und insbesondere auch weltanschaulichen Rahmenbedingungen zu berücksichtigen. Das kann dazu führen, dass Problemlösung a gegenüber b als zur Bewältigung der afrikanischen Hungersnot besonders geeignet erscheint, da sie auf die dort bestehenden Rahmenbedingungen zugeschnitten ist. Problemlösung b kann demgegenüber zur Bekämpfung der asiatischen Hungersnot geeigneter sein als a, da sie sich speziell auf die dort bestehenden Rahmenbedingungen bezieht. Entsprechendes gilt für Wertsysteme im Allgemeinen.

Kurzum, während sich beim argumentativen Austragen der Konflikte zwischen Weltbildtheorien eine bestimmte als die beim gegenwärtigen Erkenntnisstand den anderen überlegene herauschälen würde, wäre es bezogen auf die Konflikte zwischen Wertsystemen durchaus möglich, dass sich mehrere Wertsysteme als gleichermaßen leistungsmäßig erweisen – Wertsystem a passt am besten zu diesen, Wertsystem b hingegen zu jenen natürlichen, soziokulturellen und speziell weltanschaulichen Rahmenbedingungen. Grundsätzlich tritt die undogmatische Einstellung für eine bestimmte Weltanschauung ein, weil man überzeugt ist, dass die jeweiligen Weltbildannahmen und Wertüberzeugungen sowie die daraus gewonnenen Problemlösungsversuche den konkurrierenden aus bestimmten Gründen, die auch auf das verfügbare empirische Wissen einbeziehen, *vorzuziehen* sind.

Wir beide haben in einer früheren Gesprächsphase die Auffassung abgelehnt, dass Weltanschauungen Privatsache und speziell Geschmackssache seien. Kommen zu den bereits vorgetragenen noch weitere Argumente hinzu?

Ich nehme zunächst eine Differenzierung vor. In gewisser Hinsicht sollte es tatsächlich Privatsache sein, welche Weltanschauung ein bestimmtes Individuum akzeptiert: In einer Gesellschaft, in der bestimmte Freiheitsrechte verankert sind, darf einem Individuum nicht von dieser oder jener Instanz *vorgeschrieben* werden, welche Weltanschauung religiöser oder areligiöser Art es anzunehmen hat. So ist es legitim, dasjenige Überzeugungssystem, das im Sozialisationsprozess vermittelt worden ist, durch ein anderes zu ersetzen. Meine Kritik bezieht sich – vor dem Hintergrund der dargelegten Position – auf einen anderen Punkt, nämlich auf den *Status*, welcher der eigenen Weltanschauung und den Weltanschauungen überhaupt vielfach zugesprochen wird.

Viele Menschen sind offenbar – sei es nun in impliziter oder in expliziter Form – der Auffassung, dass es unmöglich sei, Weltanschauungen auf begründete Weise nach bestimmten Kriterien als besser oder schlechter zu bewerten und dass die Entscheidung für eine bestimmte Weltanschauung deshalb Privat- und speziell Geschmackssache sei.

Diese Einschätzung halte ich für verfehlt. Ich verdeutliche das an einem Beispiel: Die Weltanschauungsfreiheit lässt es zu, dass sich jemand für eine Variante des religiösen Dogmatismus entscheidet; das ist zulässig, die Entscheidung ist in dieser Hinsicht Privatsache. Die Dogmatismuskritik zeigt nun aber, dass der weltanschauliche Dogmatismus generell auf einem korrigierbaren Denkfehler beruht – ein subjektives Überzeugtsein von etwas Bestimmtem wird mit einem (höheren) Wissen verwechselt. Da die undogmatische Einstellung diesen Fehler vermeidet, ist sie zumindest in dieser Hinsicht der dogmatischen überlegen. Bereits dieses Beispiel zeigt, dass es verfehlt ist, anzunehmen, es sei unmöglich, Weltanschauungen nach bestimmten Kriterien auf begründete Weise als besser oder schlechter zu bewerten. In dieser Hinsicht handelt es sich *nicht* um eine Privatsache oder gar um eine bloße Geschmacksfrage. Entsprechendes gilt für den Nachweis, dass die Weltbildtheorie a der Konkurrentin b nach bestimmten Kriterien vorzuziehen ist, sowie für die Diskussion im Bereich der Wertsysteme.

Sie kritisieren also diejenigen, die etwa so denken: „Welche Weltanschauung ich habe, gibt nur mich etwas an, da hat mir keiner reinzureden“.

Genau. Es geht mir nicht darum, die Weltanschauungsfreiheit einzuschränken, sondern darum, *unzutreffende Meinungen über Weltanschauungen zu korrigieren*. Solche Überzeugungssysteme sind keineswegs der nach Prinzipien empirisch-rationalen Denkens verfahrenen Kritik grundsätzlich entzogen.

Aber es ist dann Sache des jeweiligen Individuums, ob es sich einen solchen Schub anzieht oder nicht.

Man kann in der Tat niemanden dazu zwingen, die Dogmatismuskritik zu akzeptieren, mag diese auch noch so gut begründet sein. Entsprechende Phänomene treten übrigens auch in der Dimension des Erfahrungswissens auf. Der Elektriker A demonstriert seinem Kollegen B, dass ein bestimmtes Problem sich mit einer neuen Methode besser bewältigen lässt als mit der üblichen; B kann sich jedoch dagegen sperren, den Überlegenheitsnachweis zu akzeptieren – aus welchen Gründen auch immer, z.B. weil er die Folgekosten aus Bequemlichkeit vermeiden möchte.

Die kritisierte Auffassung ist also eine Theorie über Weltanschauungen, und diese kann verfehlt sein.

Mein Ziel ist es, die argumentative Auseinandersetzung über Weltanschauungen zu fördern und die Haltung des „Anything goes“ zurückzudrängen. Viele bleiben bei dem im Sozialisationsprozess internalisierten

Überzeugungssystem oder gehen zu einem anderen primär deshalb über, weil dadurch bestimmte Wünsche, Bedürfnisse, Interessen besser als zuvor befriedigt werden, und es geht ihnen darum, dass sie sich mit der gewählten Weltanschauung *gut fühlen*. Ich strebe hingegen an, möglichst viele Menschen für die empirisch-rationale Auseinandersetzung mit Weltbildtheorien und Wertsystemen zu sensibilisieren. Das ist nicht zuletzt deshalb notwendig, weil die Anhänger eines weltanschaulichen Dogmatismus sich bei diesem häufig *besonders gut fühlen*. Sie meinen, über höheres Wissen zu verfügen und einen höheren Auftrag zu erfüllen – das stärkt ihr Selbstbewusstsein enorm, und sie fühlen sich richtig gut dabei. Die Gefühlskomponente spielt zwar bei der Entscheidung für eine bestimmte Weltanschauung eine wichtige Rolle, sie sollte aber, da die emotionale Befriedigung im Fall des weltanschaulichen Dogmatismus auf einem Denkfehler beruht, nicht entscheidend sein.

Den Anhängern einer bestimmten Weltanschauung wollen sie vermitteln, dass z.B. eine Weltbildtheorie nach Maßstäben der guten Theorie zu bewerten ist und nicht primär nach Maßstäben des guten Gefühls.

Dieser Gesichtspunkt kommt aber erst im Rahmen der undogmatischen Einstellung zur vollen Entfaltung. Hier wird der hinsichtlich des Weltbilds Andersdenkende zwar *grundsätzlich* toleriert, aber gerade nicht im Sinne eines *uneingeschränkten* Geltenlassens anderer Weltbilder, das alles dem subjektiven Belieben überlässt. Die konkurrierenden Weltbilder werden *mit friedlichen Mitteln bekämpft* – mit dem Ziel, das eigene Weltbild als in kognitiver Hinsicht *überlegen* zu erweisen. Es findet ein Wettstreit der Weltbilder um die bestmögliche Lösung der kognitiven Probleme statt. Das betrifft auch das Konkurrenzverhältnis zwischen religiösen und areligiösen Ansätzen. Reflektierte Vertreter einer religiösen Weltanschauung sollten sich bemühen, die Position der areligiös Denkenden zunächst einmal zu verstehen, um dann deren Entkräftung zu versuchen – und umgekehrt.

In Kapitel 2.4.2 haben Sie geschrieben, im kritischen Diskurs sei zu klären, ob die relativ verbreitete auf die weltanschauliche Dimension bezogene Haltung „Ich glaube das und das, weiß aber nicht, ob es zutrifft“ zu einer vertretbaren theoretischen Position ausgeformt werden kann.

Mittlerweise hat sich gezeigt, dass das der Fall ist. Aus erkenntniskritischer Sicht plädiere ich dafür, die *harte* – mit einem Anspruch auf (höheres) Wissen verbundene – Form der religiösen und der areligiösen Weltanschauungen Schritt für Schritt durch die *weiche* zu ersetzen.

In Kapitel 2.4.2 sind Sie auch auf eine zweite Form des religiösen Nichtfundamentalismus, eingegangen: den radikalen Religions-Pluralismus. Dieser Auffassung zufolge gibt es nicht die eine definitiv wahre Religion, wohl aber mehrere Religionen, die legitim sind. Einige verweisen dabei darauf, dass es sich bei einer Religion um die für eine bestimmte Kultur spezifische Lösung von Lebensproblemen handelt. Demnach ist keine Religion absolut und somit für alle Menschen gültig, aber die Religion a ist für die A, die Religion b für die B gültig usw.

Die kritische Diskussion dieser Position vertage ich noch etwas; sie findet vor allem in Kapitel 14 statt. An dieser Stelle halte ich nur fest, dass die Ablehnung des traditionellen religiösen Dogmatismus, der eine bestimmte Religion als absolut und für alle Menschen gültig betrachtet, hier in der Regel nicht *begründet* wird: Sie wird nicht mit erkenntniskritischen Argumenten als fragwürdig erwiesen. Auf intuitive Weise, die theoretisch unzureichend bleibt, wird die traditionelle religiöse Glaubensform abgelehnt und durch eine neue ersetzt.

Gibt es von Ihrer Seite noch ein Schlusswort zur ersten Gesprächsrunde?

Durchaus. Die Kritik am weltanschaulichen Dogmatismus, sei dieser nun religiös oder areligiös, läuft auf die Aufwertung des Erfahrungswissens vorwissenschaftlicher und wissenschaftlicher Art hinaus. Haben z.B. religiöse Überzeugungen zunächst einmal den Status des subjektiven Überzeugtseins von etwas Bestimmtem und nicht den des (höheren) Wissens, so entfällt das immer wieder behandelte Problem, wie sich Wissen a zu Wissen b verhält. Damit werden auch verbreitete Einstellungen wie „Nur das religiöse Wissen ist wichtig, das empirische bzw. weltliche Wissen ist unwichtig“ hinfällig, die auf ein Wissensmonopol für die Repräsentanten des jeweiligen weltanschaulichen Dogmatismus hinauslaufen. Diese Variante des weltanschaulichen und speziell des religiösen Dogmatismus hat zur Folge, dass wichtige Lebensprobleme, welche nur mit Hilfe des Erfahrungswissens bewältigt werden können, ungelöst bleiben. Eine Gesellschaft, in der diese Haltung Oberwasser hat, kann in der Konkurrenz mit anderen Gesellschaften nur verlieren. Aus dieser Sackgasse kommt man letztlich nur durch den Übergang vom dogmatisierten zum einfachen Glauben heraus, der sich mit dem Gewinn empirisch-rationalen Wissens verbündet.

7. Vertiefungen

In den drei Wochen seit unserem ersten Gespräch habe ich weitere Texte der von Ihnen empfohlenen Fundamentalismus-Literatur gelesen und möchte gern über einige Thesen mit Ihnen diskutieren.

Dazu bin ich gern bereit.

7.1 Geschlossene oder offene Gesellschaft?

Meyer hält die „globale Kooperation über alle Unterschiede von Traditionen, Kulturen, Religionen und Regionen hinweg“ (Meyer 1998: 39) für notwendig. Welche Rolle spielt das in Ihrem Konzept?

Ich meine, dass die Transformation des dogmatisierten Glaubens in einen einfachen Glauben, der ohne Ansprüche auf definitive Gewissheit auskommt, einen wichtigen Beitrag dazu leisten kann. Diese Transformation lässt die religiösen Weltanschauungen aber nicht so, wie sie sind, sondern etabliert ein anderes Verständnis von Religion. Im ersten Schritt werden dabei wahrscheinlich die Inhalte der jeweiligen Religion beibehalten und nur mit einem anderen Vorzeichen – dem des subjektiven Überzeugtseins von etwas Bestimmtem, das unter Irrtumsvorbehalt steht – versehen, im weiteren Schritten kommt es dann wohl auch zu Änderungen bei den Vorstellungsinhalten. Den dogmatischen Vertreter einer bestimmten religiösen oder areligiösen Weltanschauung kann man zwar *verstehen*, d.h. seine Sichtweise wertneutral rekonstruieren, aber man kann sich mit ihm höchstens ansatzweise *verständigen*, da eine echte Kommunikation mit Andersdenkenden in seinem Überzeugungssystem nicht vorgesehen ist.

Aus welchem Grund ziehen Sie eigentlich eine offene einer geschlossenen Gesellschaft vor?

Wäre verlässlich erkennbar, welches die definitiv wahre Weltanschauung und das definitiv richtige soziopolitische Programm ist, so wäre die geschlossene, d.h. die auf die erwiesenermaßen wahre Lehre verpflichtete Gesellschaft vorzuziehen. Da sich aber – wie die Dogmatismuskritik gezeigt hat – *nicht* verlässlich erkennen lässt, welches die definitiv wahre Weltanschauung und das definitiv richtige soziopolitische Programm sind, ist die offene Gesellschaft zu präferieren – die „Öffnung der kulturellen, sozialen und politischen Systeme für alternative Deutungen, Ordnungsentwürfe, Lebensethiken und Entwicklungswege“ (52). Liegt kein *begründeter* absoluter Wahrheitsanspruch vor und sind die Chancen, zukünftig zu einer solchen Begründung vorzudringen, gering, so ist es besser, eine Pluralität von Weltanschauungen und soziopolitischen Programmen einzuräumen und einen Zustand zu überwinden, in dem eine Gewissheitsposition bloß als gültig *ausgegeben* wird. Die unterschiedlichen Formen des subjektiven Für-wahr-Haltens sind zuzulassen, um ähnlich wie bei wissenschaftlichen Theorien eine Konkurrenz der Weltbildtheorien zu initiieren. Vermeintliche Gewissheiten bzw. absolute Wahrheiten müssen sich dann „durch Kritik und Alternativen in Frage stellen lassen, die Offenheit für Alternativen wird in sämtlichen Bereichen des Denkens und Handelns prinzipiell“ (52). Für die Reinform des weltanschaulichen Dogmatismus ist es demgegenüber charakteristisch, „unverhandelbare Gewissheiten jeder offenen Prüfung“ zu entziehen, gleichwohl aber „auch für die Widerstrebenden verbindlich“ (57) machen zu wollen. Unter undogmatischen Vorzeichen stimmen die an einem Kommunikationsprozess Beteiligten darin überein, dass keine Seite „über einen unmittelbaren Zugang zur Erkenntnisgewissheit verfügt, in deren Licht apriori im Namen aller entschieden werden kann“ (57).

„Einer der Grundsteine moderner westlicher Gesellschaften ist das Prinzip weltanschaulicher und damit auch religiöser Neutralität. Ziel dieses Prinzips ist es, in pluralistischen Gesellschaften ein friedliches Nebeneinander und die Möglichkeit einer gewaltfreien politischen Auseinandersetzung zu gewährleisten. Dies soll dadurch geschehen, dass die Vorherrschaft einer speziellen Religion oder ‚umfassenden‘ Weltanschauung (comprehensive doctrine) verhindert wird. (Schnelle 2013: 24)

Die hier zur Geltung kommenden Werte und Ziele werden vom soziopolitischen Fundamentalismus₂ religiöser Art jedoch nicht geteilt. Gibt es die definitiv wahre Weltanschauung und das definitiv richtige soziopolitische Programm, so stellen die „moderne[n] westliche[n] Gesellschaften“, die pluralistisch sind, eine *Fehlentwicklung* dar. Dann läuft das Festhalten am „Prinzip weltanschaulicher und damit auch religiöser Neutralität“ auf eine Abkehr vom Willen Gottes hinaus. Ein „friedliches Nebeneinander“ zwischen definitiv wahren und definitiv falschen Lehren ist unter dieser Voraussetzung kein sinnvolles Ziel. Es muss vielmehr angestrebt werden, der definitiv wahren Lehre zur Alleinherrschaft zu verhelfen, notfalls auch mit Gewalt. Im ‚wahren‘ Staat geht es demzufolge gerade darum, „politische Debatten [...] ausschließlich aus Sicht der Lehren einer bestimmten Religion“ (24) zu führen. Argumente der folgenden Art sind daher für einen soziopolitischen Fundamentalismus₂ religiöser Art *irrelevant*: Das Prinzip weltanschaulicher Neutralität „soll sicherstellen, dass selbst wenn ein Staat ursprünglich auf der Basis einer bestimmten Religion oder Weltanschauung gegründet wurde, jeder Bürger, also auch solche, die diese Religion oder Weltanschauung nicht teilen, nachvollziehen kann, was der Staat von ihm fordert und warum.“ (24)

Steigen mit einer Abkehr vom weltanschaulichen Dogmatismus nicht auch die „Risiken des Orientierungsverlustes und des Sinndefizits“ (Meyer 1998: 52)?

Das stimmt. Die „Ausbildung einer befriedigenden individuellen und kollektiven Identität“ (52) ist hier schwieriger als unter dogmatischen Vorzeichen. „Die Chance der Selbstbestimmung ist ohne das Risiko des Orientierungsverlustes, die Möglichkeit der Freiheit ohne die Gefahr der Selbstverzweiflung nicht zu gewinnen.“ (53) Das erklärt wiederum, warum eine in dogmatischer Einstellung vertretene Weltanschauung für viele Menschen, die in einer offenen Gesellschaft leben, *attraktiv* ist. Aus „der Position des Wahrheitsbesitzes“ resultiert eine in bestimmter Hinsicht „effiziente Lebensführung“ (Schneeberger 2010: 25), auf die viele nicht verzichten wollen.

Formen des religiösen Dogmatismus wecken bei den Anhängern häufig große Begeisterung. Schafft das auch die undogmatische Einstellung?

Es ist zumindest möglich. Begeisterung für eine bestimmte Idee entsteht häufig dann, wenn man sie als der Konkurrenz *überlegen* ansieht. Die Einschätzung, über die definitiv wahre Weltanschauung zu verfügen und die definitiv richtigen soziopolitischen Ziele zu verfolgen, führt zu einem Überlegenheitsbewusstsein und -gefühl und weckt auf diese Weise Begeisterung. Die Dogmatismuskritik hat nun aber gezeigt, dass dieses Überlegenheitsbewusstsein auf Sand gebaut ist. Das bedeutet wiederum, dass die undogmatische Einstellung der dogmatischen *überlegen* ist. Warum soll dieses *begründete* Überlegenheitsbewusstsein nicht auch eine spezifische Begeisterung erzeugen können? Gegen die religiösen und areligiösen Dogmatiker kann außerdem eingewandt werden, dass ihre Denkweise auf erkennbaren und vermeidbaren Fehlern beruht und deshalb nach Bekanntwerden dieser Defizite nicht auf lange Sicht erfolversprechend ist.

Ist die dogmatische Einstellung nicht gerade im Islam ungebrochen? Bei Marty/Appleby habe ich gelesen, dass alle Moslems glauben, „daß der Koran schlicht und einfach das Wort Allahs, vermittelt aus dem Munde seines Propheten Mohammed, und jede Zeile ihrer Suren vollkommen wahr sei“ (Marty/Appleby 1996: 30). Auch andere vertreten die Auffassung, dass „im Islam alle Muslime den Koran für göttlich und fehlerlos halten“ (Schirrmacher 2010: 12)

Das deutet darauf hin, dass es im Islam besonders notwendig ist, den Übergang vom dogmatisierten zum einfachen Glauben zu vollziehen.

Vom säkularen Europa sagt „der amerikanische Soziologe Peter L. Berger [...], es sei eine Anomalie in einer sonst doch größtenteils religiösen Welt“ (Schneeberger 2010: 16).

Eben deshalb ist eine Transformation der Religion von so großer Bedeutung.

7.2 Über Fundamente

Bei Hashemi bin ich auf die folgende Passage gestoßen: „Fundamente sind für uns Menschen unerlässlich. Wir brauchen sie, um schöpferisch leben zu können. Ohne den bergenden Schutz der Eltern, ohne Liebe, Fürsorge und Vertrauen, ohne die grundlegenden Erfahrungen der Generationen vor uns können wir uns nicht menschlich entwickeln. Fundamente geben Halt, bieten Orientierung an, geben Modelle zur Lebensbewältigung vor.“ (Hashemi 2002: 48). Sind religiöse Dogmatiker wie ich den undogmatisch Eingestellten nicht bei der Vermittlung tragender Fundamente überlegen?

Die Formen des weltanschaulichen Dogmatismus treten mit dem Anspruch auf, die definitiv wahren Weltbildannahmen und die definitiv richtigen Wertüberzeugungen zu vermitteln. Wer diese Ansprüche für berechtigt hält, ist *fest davon überzeugt*, eine sichere Orientierung, das bestmögliche Modell zur Lebensbewältigung zu besitzen. Diese Überzeugung verleiht auch ein starkes Selbstbewusstsein. Das hat in vielen Fällen zur Folge, dass religiöse Dogmatiker aus Auseinandersetzungen mit weniger Sicherem, seien diese nun friedlicher oder kriegerischer Art, als Sieger hervorgehen.

Ist das nicht ein Grund dafür, die dogmatische der weniger Kraft verleibenden undogmatischen Einstellung vorzuziehen?

Menschen sind auch nach Erkenntnis strebende und Erkenntnisse erlangende Lebewesen. Die hier relevante Erkenntnis besagt, dass der Anspruch auf absolute Wahrheit bzw. absolutes Wissen in einer Situation, in der Weltanschauungen aller Art miteinander konkurrieren, immer der Begründung bedarf. Die vorgeschlagenen Begründungen sind jedoch bislang nicht erfolgreich gewesen – sie überzeugen stets nur die, die bereits überzeugt sind. Solange diese Konstellation besteht, sollte man sich mit dem subjektiven Überzeugtsein von etwas Bestimmtem (z.B. von der Existenz einer übernatürlichen Dimension, in der genau ein Gott existiert) begnügen, also auf den Anspruch verzichten, einen Glauben zu haben, der zugleich ein absolutes Wissen ist. Der einen Form des Glaubens stehen mehrere andere Formen gegenüber, welche dieselben oder vergleichbare Spielzüge machen. Aus der besagten Erkenntnis folgt also, dass der dogmatische Anspruch, den ganz festen Halt, die definitiv richtige Orientierung zu vermitteln, *unberechtigt* ist. Der vermeintlich feste Halt erweist sich als *bloße Behauptung, über einen festen Halt zu verfügen*.

Die undogmatische Haltung will in dieser Krisensituation einen Ausweg aufzeigen.

Fährt man den mit absoluten Wissensansprüchen aufgeladenen Glauben auf ein einfaches Überzeugtsein von etwas Bestimmtem, auf ein spezifisches Für-wahr-Halten zurück, so entsteht – worauf Sie im Gespräch ja bereits hingewiesen haben – die Gefahr des Relativismus, der auf alle Wahrheitsansprüche verzichtet und die Wahl der Weltanschauung auf eine Entscheidung nach subjektiven Geschmacksgesichtspunkten reduziert. Dieser Gefahr kann freilich dadurch begegnet werden, dass man die Inhalte des jeweiligen Glaubens sowohl hinsichtlich des Weltbilds als auch des Wertsystems als Versuche der Bewältigung konkreter Probleme theoretischer und praktischer Art betrachtet, die nach den allgemeinen Kriterien empirisch-rationalen Denkens daraufhin geprüft werden können, ob sie zur Lösung der jeweiligen Probleme geeignet sind.

Hier stimmen Sie mit Hashemi überein, bei dem es heißt: „Solche Fundamente sind kulturell unterschiedlich und müssen außerdem immer wieder aufs Neue auf ihre Gültigkeit hin überprüft werden: Sind sie noch zeitgemäß? Geben sie noch schlüssige Antworten auf die Fragen und Probleme der Gesellschaften? Müssen bestimmte Fundamente aufgrund eines erweiterten Wissensstandes nicht als überholt angesehen werden?“ (48)

Wären „ewig gültige Fundamente“ (49) verfügbar, so würde deren Erkenntnis den Menschen *absolute* Sicherheit geben. Kann jedoch der Nachweis, dass es sich tatsächlich um „ewig gültige Fundamente“ handelt, nicht erbracht werden, so tun sich mehrere Wege auf, zwischen denen man sich entscheiden muss: Man kann weiterhin mit relativ schlechten Erfolgsaussichten nach einer absoluten Begründung suchen, man kann angesichts der Krise des religiösen (und des areligiösen) Dogmatismus verzweifeln, und man kann zur undogmatischen Denkweise übergehen, die in allen Lebensdimensionen den Gewinn von *Verlässlichkeit, die aber nie endgültig ist*, anstrebt.

Nach Ihrer Auffassung reichen relativ stabile Fundamente bzw. Überzeugungen also aus.

Ja. Menschen sind Lebewesen, die es lernen können, ohne die Annahme von Fundamenten auszukommen, die nur als ewig gültig *ausgegeben* werden.

Ich bringe noch ein Zitat von Hasbemi: „Sich immer und überall auf die göttliche Autorität und den göttlichen Willen zu berufen, zeugt von einem starken Wunsch nach Sicherheit und nach Entlassung aus der Verantwortung für das eigene Leben und Handeln.“ (49)

Das greift zu kurz. Diejenigen, welche sich auf die göttliche Autorität berufen, können ja im Recht sein; hier bedarf es angesichts der weltanschaulichen Konkurrenzsituation jedoch der Begründung. Nach der kognitiven Ideologietheorie ist es unzulässig, wenn ein Theoretiker eine von ihm abgelehnte Weltanschauung, diese Rechts- bzw. Wahrheitsfrage überspringend, sogleich als Form des *Wunschdenkens* – in meiner Terminologie: des bedürfniskonformen Denkens – einordnet. Außerdem ist ein „Wunsch nach Sicherheit“ nichts Schlechtes; hier kommt es aus meiner Sicht nur darauf an, sich von *überzogenen* Sicherheitsvorstellungen zu verabschieden und auf ein *möglichst hohes und sachlich vertretbares Maß* an Sicherheit umzustellen. Das „Bedürfnis nach Zuverlässigkeit und Sicherheit“ (49) produziert nicht zwangsläufig einen Irrtum oder eine Illusion.

Meyer weist darauf hin, dass im Einzugsbereich des religiösen Dogmatismus „kleine und kleinste Unterschiede, die sich im Rahmen gemeinsamer kultureller Lebenswelten ergeben, [...] zum Anlaß für die größtmögliche Verfeindung genommen werden“ (Meyer 1998: 37) können. Wie erklären Sie sich das?

Meiner Ansicht nach lässt sich diese Tendenz auf die dogmatische Einstellung zurückführen. Wenn man z.B. über die definitiv wahre Religion zu verfügen glaubt, dann gewinnt auch das, was von außen als unbedeutendes Detail erscheint, an Gewicht. Religiöse Dogmatiker denken *häufig* so, dass es innerhalb der definitiv wahren Lehre auf jedes Detail ankommt. Das lässt sich unter anderem durch Rekurs auf die vielfach angenommene metaphysische Feindschaft zwischen Gott und Satan plausibel machen: Die definitiv wahre Religion wird als ein homogenes Ganzes begriffen, und die Abweichung im Detail lässt sich leicht auf eine Einflüsterung Satans zurückführen; stehen diejenigen, welche im Detail eine abweichende Auffassung vertreten, aber auf der Seite des Erzfeindes, so müssen sie hart bekämpft werden – bis hin zur Tötung.

7.3 Über das Ende der Religion und die Säkularisierung

Bei der Lektüre des Buches von Marty/Appleby habe ich mir die folgende Passage angestrichen: „Die säkularen Rationalisten stellen der Religion Fragen: Kann man, nach allem, was wir von den Wissenschaften gelernt haben, immer noch gläubig sein? [...] Kann man von einer wissenschaftlich ausgebildeten Elite noch erwarten, daß sie eine unsichtbare Macht anbetet, die sie noch nie zu Gesicht bekommen hat? [...] Vermag der Glaube noch den städtischen Menschen des Industriezeitalters zu bewegen, wie er es noch beim ländlich und bäuerlich lebenden Menschen tat?“ (Marty/Appleby 1996: 21) Sind das nicht auch Ihre Fragen?

Hier geht es um die Erwartung, „daß mit einer Zunahme der Kritik und der ungehinderten Entfaltung der menschlichen Vernunft schließlich das Ende aller Religion eingeläutet werden würde“ (20). Diese Auffassung teile ich bekanntlich nicht. Es gibt, wie auch Riesebrodt annimmt, keinen „letztlich unaufhaltsamen Säkularisierungstrend“ (Riesebrodt 1998: 67), der über kurz oder lang zu einem Absterben der Religion führt. Die kognitive Ideologietheorie vertritt die These, dass die religiöse Karte *dauerhaft* gespielt werden kann. Ich erläutere das noch einmal am Beispiel der erfahrungswissenschaftlichen Praxis: In dieser klammern die Forscher ihre weltanschaulichen Überzeugungen möglichst weitgehend aus, und deshalb können sie bei der den Prinzipien empirisch-rationalen Denkens verpflichteten Lösung von Beschreibungs- und Erklärungsproblemen zusammenarbeiten. Es ist aber *immer* möglich, dass ein Wissenschaftler auf der weltanschaulichen Ebene *zusätzlich* die Existenz einer übernatürlichen Dimension annimmt und an bestimmte übernatürliche Wesen glaubt. Die *altaufklärerische* These vom bevorstehenden Ende aller Religion vernachlässigt diesen Zusammenhang: Einige frühere Aufklärer nehmen fälschlich an, dass die ungehinderte Entfaltung der menschlichen Vernunft *notwendigerweise* dazu führt, dass auf der weltanschaulichen Ebene die religiöse Option überwunden wird.

Da es sich um eine dauerhaft nutzbare Option handelt, können die Wissenschaft und die Religion ebenso zusammen bestehen wie das Industriezeitalter und die Religion.

Unter veränderten Rahmenbedingungen bilden sich allerdings auch *neuartige* Formen religiösen Glaubens heraus, die an diese Bedingungen angepasst sind. Dazu gehört „die Etablierung neureligiöser Strömungen im Westen“, z.B. als „von den östlichen Religionen geprägte alternativ-religiöse Gruppierungen“ (Prutsch 2008: 52). Außerdem ist zu berücksichtigen, dass unter den genannten Bedingungen die areligiöse Option *verstärkt* genutzt wird.

Viele religiöse Dogmatiker (Fundamentalisten) „glauben, daß es um die Gesellschaft besser stünde, wenn diese von Leuten angeführt, oder wenigstens maßgeblich beeinflusst würde, die Träger von expliziten religiösen Überzeugungen sind und die bereitwillig ihr moralisches und politisches Handeln an diesen Überzeugungen ausrichten“ (Marty/Appleby (1996: 25). Was meinen Sie?

Zunächst einmal *respektiere* ich religiöse Dogmatiker. Dann aber *kritisiere* ich sie auf die in unserem Gespräch dargelegte Weise. Aufgrund dieser Kritik bezweifle ich, dass es um die Gesellschaft besser stünde, wenn diese von mit *unbegründeten* Absolutheitsansprüchen auftretenden Dogmatikern maßgeblich beeinflusst würde. Ich halte es für erfolgversprechender, wenn Menschen, welche die herausgearbeiteten Denkfehler überwunden haben, in der Gesellschaft eine führende Rolle spielen.

Diese Antwort war zu erwarten. Wie aber reagieren Sie auf die folgenden Sätze: „Freiheit, so die Fundamentalisten^[1|2], heiße nicht, alles tun zu dürfen, was man im Namen der Selbstverwirklichung zu tun wünscht; ein solches Verständnis verleite bloß zur Zügellosigkeit und führe letztlich zum Niedergang einer einstmals moralisch verfaßten Gesellschaft, weil es die Individuen ermutige, ihren Bedürfnissen undiszipliniert und nicht selten wahllos freien Lauf zu lassen. In einer solchen Kultur gedeihe die Pornographie, und das Leben selbst werde wertlos. Eine authentische Selbstverwirklichung des Menschen, wie sie die Fundamentalisten^[1|2] definieren, hängt in einer Gesellschaft von Bedingungen ab, die es erlauben, dem göttlichen Willen Folge leisten zu können.“ (25)

Die religiösen Dogmatiker haben manchmal ein gutes Gespür für Schwachstellen der modernen Gesellschaft westlichen Typs. Eine Gegenposition etwa zum weit verbreiteten *Hedonismus* und *Konsumismus* kann aber auch im undogmatischen Spektrum bezogen werden; ein anspruchsvolles moralisches Wertesystem, das klare Vorgaben macht, ist auch jenseits des unbegründeten Absolutheitsanspruchs möglich. Mit den verschiedenen Wertesystemen sind unterschiedliche Vorstellungen von „*authentische[r]* Selbstverwirklichung des Menschen“ und damit auch von *individueller Freiheit* und *Glück* verbunden, und in einer dem Prinzip der Weltanschauungsfreiheit verpflichteten Gesellschaft ist es sehr weitgehend, aber nicht uneingeschränkt möglich, dem Folge zu leisten, was man für den göttlichen Willen hält.

Das konkrete Verständnis von Freiheit ist immer an ein bestimmtes Wertesystem gebunden. Werden die Fesseln des religiösen Dogmatismus gelöst, so besteht die Gefahr, dass Selbstverwirklichung z.B. auf die Maximierung individueller Lust reduziert wird und moralische Verbindlichkeiten aller Art, die immer auch mit Rücksichtnahme auf andere zu tun haben, zurückgedrängt werden. Mit der undogmatischen Einstellung sind moralische Verbindlichkeiten näher zu bestimmender Art aber problemlos vereinbar. Es ist irrig, anzunehmen, die von einem bestimmten religiösen Dogmatismus vertretene Moral sei die einzige Alternative zu einem hedonistischen Selbstverwirklichungsideal, das primär an der eigenen Lustmaximierung interessiert ist und die Individuen dazu ermuntert, „ihren Bedürfnissen undiszipliniert und nicht selten wahllos freien Lauf zu lassen“. Es gibt *mehrere* moralische Wertesysteme, die sich dagegen wenden, ständig „auf der Suche nach Alkohol“ zu sein, sich „in jede Form von gesellschaftlichen Vergnügungen“ (29) zu stürzen, die mediale „Mischung aus Sex und Gewalt“ (29) uneingeschränkt zu befürworten und immer weiter zu steigern usw. Ferner können auch unter areligiösen Vorzeichen „Bewegungen von gemeinschaftsbildender Kraft“ entstehen, die ein „Gegengewicht zu extrem individualistischen Entwicklungen in der Gesellschaft“ (44) bilden.

Mit der These vom Ende der Religion, die Sie verwerfen, hängt die Säkularisierungsthese zusammen, die eine „fortschreitende ‚Verweltlichung‘ der politisch-sozialen Sphäre“ (Prutsch 2008: 18) in modernen Gesellschaften annimmt. Wird auch dieses Konzept von Ihnen abgelehnt?

Ich vertrete in dieser Sache eine differenzierte Position, die ich am besten darlegen kann, wenn Sie einige von Prutsch vorgetragene Thesen und Argumente referieren. Vorab kann ich aber bereits sagen, dass die kognitive Ideologietheorie für die Erweiterung der Frage nach den Verbindungen zwischen Politik und *Religion* plädiert. Sind Menschen weltanschauungsgebundene Lebewesen und gibt es zwei Grundtypen der Weltanschauung, den religiösen und den areligiösen, so ist allgemeiner nach den Verbindungen zwischen Politik und *Weltanschauung* bzw. nach der Rolle der Weltanschauungen in modernen Gesellschaften zu fragen, wie es die kognitive Weltanschauungsanalyse tut; vgl. Tepe 2015a: Teil I.

Darauf werden wir sicher noch zurückkommen. Prutsch behauptet, dass „es selbst im Westen niemals zu einer ‚Säkularisierung‘ im umfassenden Sinn einer Relativierung und Entmachtung des Religiösen an sich, denn vielmehr nur zu einer Entthronung der Kirche als (politische) Deutungsmacht gekommen ist“ (20).

Ich beginne mit zwei Vorbemerkungen: Erstens ist die „Entthronung der Kirche als (politische) Deutungsmacht“ unstrittig, und zweitens erweitere ich die zu diskutierende These aus dem eben angegebenen Grund zur Behauptung, dass es in westlichen Gesellschaften zu einer Relativierung und Entmachtung der *Weltanschauungen* gekommen sei.

Ich beziehe mich wiederum auf die Erfahrungswissenschaften. Prutsch beruft sich später im Text auf Hermann Lübbe, demzufolge es zu den Folgen der Aufklärung gehört, dass „die Wissenschaftspraxis keinerlei religiös bestimmter Weltbildkontrolle mehr“ unterliege; „die Unabhängigkeit der Wissenschaftspraxis von religiös formulierten Weltbildvorgaben“ sei „vielmehr selbstverständlich geworden“ (46). Die Verselbstständigung der Erfahrungswissenschaften ist also mit einer gewissen „Relativierung und Entmachtung des Religiösen“ verbunden Allgemein kann von einer Relativierung und Entmachtung der weltanschaulichen Dimension

gesprochen werden, denn die nach der *Logik von Hypothesenbildung und möglichst strenger empirischer Überprüfung* verfahrenen Erfahrungswissenschaften haben sich auch von der Weltbildkontrolle durch *areligiöse* Weltanschauungen weitgehend emanzipiert.

Auf der anderen Seite findet jedoch keine *totale* Entmachtung der weltanschaulichen Dimension statt. Eine *Steuerungsfunktion* der Weltanschauungen bleibt nämlich bestehen, wie ich am empirische Forschung betreibenden *Individuum* verdeutlichen möchte. Es forscht stets in einem weltanschaulichen Rahmen. Dass der Forscher sich seine Ergebnisse nicht durch die von ihm akzeptierte Weltanschauung *vorgeben* lässt, schließt indes andere Formen der Einflussnahme nicht aus. So kann z.B. der engagierte Klimaforscher aufgrund *religiöser* Überzeugungen dazu gelangt sein, sich auf diese Disziplin zu konzentrieren, um einen Beitrag zur Eindämmung der Umweltzerstörung zu leisten. Ferner können aus dem jeweiligen weltanschaulichen Rahmen, sei dieser nun religiöser oder areligiöser Art, *Ausgangsideen für die Entwicklung wissenschaftlicher Theorien* gewonnen werden, deren Erkenntniswert dann mittels empirischer Kontrolle zu ermitteln ist. Darüber hinaus können die Ergebnisse empirischer Forschung stets einer *weltanschaulichen Zusatzinterpretation religiöser oder areligiöser Art* unterzogen werden. Weitere Formen der Einflussnahme kommen möglicherweise hinzu.

Bezogen auf die Erfahrungswissenschaften gilt somit: Eine Entmachtung der Weltanschauungen findet dort statt, wo deren Einfluss die Logik von Hypothesenbildung und möglichst strenger empirischer Überprüfung *stört*; sie bleiben jedoch als *steuernde Hintergrundinstanzen* erhalten, welche den empirischen Forschungsprozess auf unterschiedliche Weise beeinflussen. Wissenschaftstheoretisch stellt es daher einen Fehler dar, wenn die Relationen zwischen Wissenschaft und Weltanschauung im Allgemeinen sowie Religion im Besonderen unbeachtet bleiben, denn die weltanschaulichen Überzeugungen sind die Kräfte, welche die Menschen in letzter Instanz motivieren.

Gilt Entsprechendes auch für die Politik in modernen Gesellschaften westlichen Typs?

Ja. Hier greife ich auf den Begriff des soziopolitischen Programms zurück. In diesen Gesellschaften gibt es kein Monopol mehr für ein an eine bestimmte religiöse Weltanschauung gebundenes Programm dieser Art; mehrere soziopolitische Programme, die vor allem durch politische Parteien vertreten werden, konkurrieren miteinander und bemühen sich um die bestmögliche Lösung praktischer Probleme. Eine generelle Entmachtung der Weltanschauungen findet in diesem System jedoch nicht statt, sie bleiben vielmehr als *steuernde Hintergrundinstanzen* erhalten, welche den politischen Prozess auf unterschiedliche Weise beeinflussen. So kann – um nur ein Beispiel anzuführen – ein Politiker aufgrund *religiöser* Überzeugungen dazu gelangt sein, sich auf die Umweltpolitik zu konzentrieren, um einen Beitrag zur Eindämmung der Umweltzerstörung zu leisten. Auch hinsichtlich der Politik gilt: Die weltanschaulichen Überzeugungen sind die Kräfte, welche die Menschen in letzter Instanz motivieren. Ich ersetze allerdings die These, „dass auch die ‚moderne‘ Politik in sich ein wie auch immer zu definierendes religiöses Moment birgt“ (22), durch die Annahme, dass auch die ‚moderne‘ Politik in sich ein weltanschauliches Moment birgt, das religiöser, aber auch areligiöser Art sein kann. Daher verwende ich auch nicht den „Begriff der ‚politischen Religion““ (23), sondern spreche von *soziopolitischen Programmen spezieller Art*.

„Als Gemeinplatz konnte in der wissenschaftlichen Forschung lange Zeit über die Feststellung gelten, dass gerade seit der Aufklärung die Religion am Prozess der Ausdifferenzierung und Segmentierung der verschiedenen Gesellschaftsbereiche laboriert, der sie selbst zu einem bloßen Teilbereich der Gesellschaft mit einer nicht mehr universalen, sondern allein noch spezifischen Aufgabe macht.“ (47) Wie sehen Sie das?

Differenziert:

1. In modernen Gesellschaften westlichen Typs gibt es einen Pluralismus der Weltanschauungen, die sich in einer Konkurrenzsituation befinden.
2. Trotz der unstrittigen „Ausdifferenzierung und Segmentierung der verschiedenen Gesellschaftsbereiche“ ist mit Weltanschauungen weiterhin in der Regel – und das gilt insbesondere für in dogmatischer Einstellung vertretene Lehren – ein übergreifender Anspruch verbunden, eine „universale[] [...] Aufgabe“.
3. Dass eine institutionalisierte Weltanschauung, z.B. eine als Kirche organisierte Religion, nur ein „Teilbereich der Gesellschaft“ ist, hebt deren universalen Anspruch nicht auf. Und dass z.B. bestimmte religiöse Institutionen „nur noch ein randständiges Dasein in modernen Gesellschaften“ (47) führen, bedeutet nicht, dass dies auch für die *weltanschauliche Dimension insgesamt* gilt.

Pertsch steht offenbar denen nahe, die „das Weiterwirken ursprünglicher christlicher Inhalte [...] in außerreligiösen Gebieten wie Ethik, Literatur, Kunst, aber auch Geschichts- und Gesellschaftsauffassungen sowie der Wirtschaft“ (47) nachweisen wollen. Er erwähnt etwa Max Webers These „über den Zusammenhang von protestantischer Ethik und dem ‚Geist des Kapitalismus““ (47).

Das sehe ich ähnlich, fasse die These aber allgemeiner: *Weltanschauliche Inhalte* können sich in allen Lebensbereichen auswirken. Im Kontext einer areligiösen Weltanschauung entsteht eine dazu passende Form der Kunst; eine bestimmte religiöse Einstellung begünstigt die Entstehung einer bestimmten Art des Wirtschaftens usw. Ich spreche in solchen Fällen von der *Auskrystallisierung einer bestimmten Weltanschauung*, vermeide hier also den Begriff der Säkularisierung.

Macht dieser Begriff mehr Sinn, wenn es um den Nachweis der „eschatologische[n] Grundstruktur in der modernen Geschichtsphilosophie“ (48), etwa bei Hegel und Marx, geht?

Denkmuster, die im Kontext einer bestimmten religiösen Weltanschauung entstanden sind, können aus dieser herausgelöst und *in den Kontext einer areligiösen Weltanschauung verpflanzt werden*, wo sie dann eine modifizierte Ausgestaltung erfahren. In einem solchen Fall kann man durchaus von einer *Säkularisierung* sprechen, da ein ursprünglich *supranaturalistisches* Denkmuster z.B. jüdisch-christlicher Art in ein *naturalistisches* Denkmuster transformiert wird, das nur noch innerweltliche bzw. säkulare Prozesse kennt. Insgesamt ist diese Redeweise jedoch problematisch, da auch der umgekehrte Weg gangbar ist: Bestimmte Denkmuster, die im Kontext einer bestimmten areligiösen Weltanschauung entstanden sind, können aus dieser herausgelöst und *in den Kontext einer religiösen Weltanschauung verpflanzt werden*. Fälle dieser Art sollten nicht als Säkularisierungen bezeichnet werden.

Einige Säkularisierungskonzepte betonen darüber hinaus auf unzulässige Weise die *Herkunft* des jeweiligen Denkmusters auf Kosten seines *systematischen Stellenwerts nach erfolgter Transformation*. Bei Marx etwa wird nicht einfach eine *religiöse* „eschatologische Heilsbotschaft [...] in die mundane Geschichte implantiert“ (48), sondern sie wird in die *areligiöse* Botschaft von der Erreichbarkeit und sogar vom baldigen Erreichen eines in bestimmter Hinsicht vollkommenen Gesellschaftszustands *verwandelt*. Daher ist es verfehlt, zu sagen, dass hier die – religiös verstandene – „Erlösung des Menschen [...] zu einem historisch zu erreichenden Ziel wird“ (48); sie wird vielmehr durch das andere Ziel des Lebens in einem unentfremdeten Zustand *ersetzt*. Dieses Säkularisierungskonzept bedarf also der Überarbeitung, da es mit der Fehleinschätzung verbunden ist, bestimmte Strukturen der Moderne seien primär als *Weiterwirken bestimmter religiöser Vorstellungen* und nicht als deren *Transformationen unter areligiösen Vorzeichen* zu analysieren.

„[D]ie Auffassung, die moderne Welt sei weitgehend eine Folge der Säkularisierung des Christentums“ (48), ist demnach auf die Herkunftsfrage fixiert. Sie ist Ihrer Ansicht nach durch die Frage nach dem systematischen Stellenwert einer Vorstellung nach erfolgter Transformation zu ergänzen.

Ja. Außerdem ist der folgende Zusammenhang zu beachten: Die verfehlt These vom bevorstehenden Ende *der* Religion ist in einigen Fällen mit einer *spezifischen* Säkularisierungsthese verbunden, nämlich der „These von der Universalität und Irreversibilität des Säkularisierungsprozesses“ (49), die ebenfalls der formulierten Kritik verfällt. Kann die religiöse Option zu allen Zeiten gewählt werden und können sich immer neue Formen der Religion entwickeln, so gibt es keinen irreversiblen Prozess der *totalen*, alles umfassenden Säkularisierung – es gibt nur einzelne Säkularisierungsprozesse.

Nach Prutsch beruht die Annahme eines „umfassenden Säkularisierungsprozesses“ auf vier Grundannahmen: „Zum ersten, dass in der modernen westlichen Welt seit dem 18. Jahrhundert religiös geprägte Einstellungen [...] sukzessive zurückgegangen seien und an Bedeutung verloren haben, dass somit wichtige Sektoren der modernen Welt schrittweise von religiösen Einflüssen befreit worden seien.“ (50f.)

Diese Annahme lässt sich – wie vorhin dargelegt – z.B. bezogen auf die Entwicklung der Erfahrungswissenschaften in differenzierter Form verteidigen. Es trifft zu, dass „wichtige Sektoren der modernen Welt schrittweise von [direkten] religiösen Einflüssen befreit worden“ sind; dabei bleibt jedoch die indirekte Steuerungsfunktion der Weltanschauungen und speziell der Religionen erhalten. Zu berücksichtigen ist auch, dass in der modernen westlichen Welt „religiös geprägte Einstellungen“ *quantitativ* durch die Ausbreitung areligiöser Weltanschauungen „an Bedeutung verloren haben“.

„Zum zweiten, dass sich das Religiöse vom 18. Jahrhundert an schrittweise vom öffentlichen in den privaten Bereich verlagert habe und somit zu einer Privatsache geworden sei.“ (51)

Die Aufhebung der früheren Monopolstellung der christlichen Kirche in der weltanschaulichen und der soziopolitischen Dimension führt zwar zu einer gewissen Verlagerung der Religion „vom öffentlichen in den privaten Bereich“, aber das bedeutet nicht, dass Religion *vollständig* „zu einer Privatsache“ wird. Allgemeiner gefasst: Da die Steuerungsfunktion der Weltanschauungen für *alle* Dimensionen menschlichen Lebens gilt, können sie *nie* völlig „zu einer Privatsache“ werden. So tendieren z.B. Anhänger eines bestimmten religiös verankerten Wertesystems in vielen Fällen dazu, die bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse möglichst weitgehend nach diesen Wertüberzeugungen zu gestalten.

„Zum dritten, dass die seit dem 18. Jahrhundert zu beobachtende gesellschaftliche Modernisierung nicht nur mit einer Reduzierung des Einflusses der Kirchen und ihrer Vertreter einbergegangen sei, sondern die verbliebenen Reste religiöser Orientierung immer mehr als etwas ‚Konservatives‘ oder gar ‚Reaktionäres‘ gedeutet und entsprechend negativ beurteilt worden seien.“ (51)

Ich weise auf die *Positionsgelundenheit dieser Kritik* hin: Es versteht sich von selbst, dass Vertreter *areligiöser* Weltanschauungen, also z.B. Marxisten, die im Modernisierungsprozess „verbliebenen Reste religiöser Orientierung“ negativ beurteilen. Anhänger *religiöser* Weltanschauungen gelangen hingegen zu einer positiven Beurteilung und vielfach zu dem Wunsch, die religiöse Orientierung wieder zu stärken.

„Schließlich viertens, dass sich der Westen in seiner Wissenschafts- und Vernunftorientierung als Vorreiter eines weltweit gültigen Modernisierungsparadigmas sehe.“ (51)

Die vierte Annahme ist die einzige, die mit der These vom bevorstehenden Ende *der* Religion in einem inneren Zusammenhang steht. Modernisierungsprozesse wie die Entwicklung einer Industriegesellschaft und die Herausbildung der Erfahrungswissenschaften sind jedoch auch unter religiösen weltanschaulichen Vorzeichen möglich. Modernisierung führt nicht *zwangsläufig* zum Sieg einer areligiösen Weltanschauung, die eine exklusive „Wissenschafts- und Vernunftorientierung“ propagiert.

Prutsch schreibt: „Das weltweite Wiederstärken der Religionen überrascht die vernunftbestimmte Wissenschaft des Westens.“ (51)

Einige Intellektuelle vertreten die im Westen vollzogene Modernisierung in dogmatischer Einstellung, halten sie also für den *definitiv richtigen Weg*. Daraus ergibt sich die normative Einschätzung, dass sich Modernisierungsprozesse in anderen Teilen der Welt strikt an diesem Modell orientieren *sollten*. Die allgemeine Kritik am Dogmatismus führt indes zur Abkehr von dieser Auffassung: Es gibt mehrere Wege der gesellschaftlichen Modernisierung, und zumindest einige Modernisierungen lassen sich auch in Gesellschaften durchführen, in denen eine bestimmte Religion einen zentralen Stellenwert besitzt. „[D]as Schwinden der sozialen Macht religiöser Institutionen“ (51) ist nicht die Voraussetzung für Modernisierungsprozesse überhaupt, sondern kennzeichnet die gesellschaftliche Modernisierung *im Westen*, zumindest in bestimmten Entwicklungsphasen.

Die These vom bevorstehenden Ende der Religion lehnen Sie also ebenso ab wie „die Vorstellung von der Zwangsläufigkeit des Säkularisierungsprozesses.“ (63).

So ist es. Die „in der ‚Säkularisierungsthese‘ gefasste Grundannahme über das Schicksal der Religion im Evolutionsprozess moderner Gesellschaften“ (61) ist verfehlt. Die „Entwicklung moderner Gesellschaften“ geht nicht unweigerlich einher „mit einem zunehmenden Rückgang religiöser Daseinsauffassung“ (61). Religion kann „wieder bestimmende Komponente zeitgenössischen Lebens werden“ (51); wie man diese Option *bewertet*, steht auf einem anderen Blatt. Das „Säkularisierungsparadigma“ mit „seiner idealisierten Annahme eines mit Notwendigkeit ständig fortschreitenden Rückzugs religiöser Prägekräfte“ kann „religiösen Erneuerungsbewegungen im Allgemeinen und dem Phänomen des Fundamentalismus^[2] nicht gerecht“ (124) werden. Das bedeutet jedoch nicht, dass die Befriedigung der „Sehnsucht nach Sinn“ den religiösen Weltanschauungen vorbehalten ist und nicht auch im areligiösen Spektrum geleistet werden kann, wengleich hier keine „über das Diesseits hinausragende[] Sinnangebote[]“ (124) gemacht werden.

Die gängigen Theorien der Moderne – Prutsch behandelt exemplarisch die von Niklas Luhmann, Richard Münch und Jürgen Habermas – sind somit verfehlt, sofern sie mit dem Anspruch auftreten, nicht bloß den faktischen Modernisierungsweg in den westlichen Gesellschaften, sondern den notwendigen Modernisierungsweg zu rekonstruieren.

Modernisierung ist nicht zwangsläufig mit einem irreversiblen Säkularisierungsprozess verbunden, und bestimmte Säkularisierungselemente im westlichen Modernisierungsprozess sind auf spezifische weltanschauliche Rahmenbedingungen dieses Prozesses zurückzuführen. Der konstatierte Fehler hängt auch damit zusammen, dass einige Gesellschaftstheoretiker nicht klar zwischen der Beschreibung und Erklärung einerseits sowie der Bewertung andererseits unterscheiden. Der Gestus einer Theorie, welche eine bestimmte Art der Modernisierung *fordert*, begünstigt die irrige Überzeugung, einen *notwendigen* Modernisierungsweg dargelegt zu haben.

7.4 Ist Modernität in der Fundamentalismuskritik als verbindliche Norm anzusehen?

Pförtner wendet sich dagegen, bei der kritischen Auseinandersetzung mit dem Fundamentalismus voranzusetzen, dass die „Modernität der westlichen Industriegesellschaften“ als „weltweite[] Lebens-, Gesellschafts- und Kulturnorm“ (Pförtner 1991: 89) anzusehen ist. Beruht Ihr Konzept nicht auch auf dieser Norm?

Nein. Meine Position ist bezogen auf den Fundamentalismus^{1/2} die folgende: Den Varianten des religiösen und des areligiösen Dogmatismus ist vorzuhalten, dass sie sich mit für ihre Position relevanten *erkenntniskritischen* Fragen nicht auseinandersetzen und daher zu Fehleinschätzungen gelangen; sie erkennen z.B. nicht, dass der jeweilige absolute Wahrheitsanspruch in der weltanschaulichen Konkurrenzsituation der Begründung bedarf. Meine allgemeine Kritik des Dogmatismus beruht *nicht* darauf, dass ein bestimmtes Gesellschaftsmodell (nämlich das in den westlichen Industriegesellschaften realisierte) das beste sei. Erst recht betrachte ich dieses Gesellschaftsmodell nicht in dogmatischer Einstellung als das definitiv richtige.

Auf der anderen Seite gibt es aber eine solche Kritik, vor allem bei Meyer, der den Fundamentalismus als „Aufstand gegen die Moderne“ (86) begreift.

Das trifft zu. Pförtner scheint sich primär gegen diesen Typ von Kritik zu wenden, der auf einer bestimmten „Lebens-, Gesellschafts- und Kulturnorm“ beruht. Die so verstandene „Modernität“ kann bei der kritischen Auseinandersetzung mit dem weltanschaulichen Dogmatismus „nicht unbesehen als normativ gelten“ (93).

Wie stehen Sie denn zu diesem Ansatz?

Meine Reaktion unterscheidet mehrere Punkte:

1. Das Gesellschaftsmodell, auf dem die westlichen Industriegesellschaften beruhen, ist nicht alternativlos. Grundsätzlich lassen sich mehrere soziopolitische Programme vertreten. Ferner ist die Möglichkeit

einzukalkulieren, dass nicht *ein* Gestaltungsprogramm für *alle* gegenwärtig bestehenden Gesellschaften auf allen Kontinenten das beste ist.

2. Wer das Gesellschaftsmodell, auf dem die westlichen Industriegesellschaften beruhen, in wesentlichen Punkten bejaht, kann dennoch Kritik an *bestimmten Teilen* dieses Modells und an dessen vorliegenden Umsetzungen üben und für spezifische Verbesserungen plädieren. Pfürtner bringt einige Kritikpunkte vor, die sich hier einordnen lassen. Er weist auf „[d]ie Monotonie des modernen Wohnungsbaus“ (89) hin. An mehreren Stellen wendet er sich gegen die Auflösung moralischer bzw. ethischer Verbindlichkeiten: Er betont, dass „sich pure Individualität als unerträglicher Egoismus“ (91) erweisen kann und kritisiert die „permissive Gesellschaft“ (97). Über „jene alternativ-religiösen Gruppierungen und Ideen, die ab den 1960er Jahren inmitten der westlichen Welt auftraten“, heißt es bei Prutsch: „Immer bewusster trat man gegen die Opferung geistiger Werte zugunsten eines zusehends uferlosen Hedonismus auf, wobei sich die eben noch tot gesagten Religionen als erstaunlich vitale Träger dieser Oppositionshaltung zeigten.“ (Prutsch 2008: 116f.)

Bezogen auf die Industriegesellschaften stellt Pfürtner „die unentwegten Aktivitäten ihrer Arbeitswelt mit ihrer disziplinierenden Emsigkeit“ heraus: „Dabei richten Milliarden Menschen diesen ihren Aktivismus zu einem erheblichen Teil auf immer neue Produktion von immer neuen Wirtschaftsgütern zu immer neuer Konsumsteigerung – mit der Konsequenz immer größerer Bedrohung für die Ökologie dieses Planeten.“ (Pfürtner 1991: 90)

Im Klartext geht es hier um die Frage, ob es eine realisierbare Alternative zum Kapitalismus als wesentlichem Bestandteil des angesprochenen Gesellschaftsmodells gibt. Dabei sind zwei Optionen zu unterscheiden: die erste strebt eine *Überwindung* des Kapitalismus (z.B. durch den Übergang zu einer sozialistischen oder einer auf bestimmten religiösen Grundlagen beruhenden Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung) an, die zweite hingegen eine *Zügelung* des Kapitalismus (z.B. durch Etablierung von Institutionen, welche die Ziele der wirtschaftlichen Aktivitäten beeinflussen). In beiden Fällen könnte die „immer neue Produktion von immer neuen Wirtschaftsgütern zu immer neuer Konsumsteigerung“ durch Steuerung modifiziert werden. Mir ist es im Augenblick hauptsächlich um den Übergang zu einer in undogmatischer Einstellung vertretenen Weltanschauung mit starker ethischer Komponente zu tun, welche die Rücksichtnahme auf andere betont. Hinsichtlich des Wertsystems gibt es dabei Konvergenzpunkte mit vielen Religionen, in denen sich unter anderem ein Streben nach sozialer Gerechtigkeit und sozialer Harmonie, eine Unterstützungsbereitschaft für die Armen und Benachteiligten, ein Gegenhalt gegen die Vermarktung von allem und gegen einen extremen Individualismus zeigt. Wir benötigen aber auch die Konkurrenz – nicht nur in der wirtschaftlichen Dimension, sondern auch bei wissenschaftlichen Theorien und Weltanschauungen.

Ich schlage vor, dass wir diese Probleme jetzt nicht intensiver behandeln und uns weiterhin auf die Fundamentalismus-Diskussion konzentrieren. Mein Hauptpunkt ist in der aktuellen Diskussionsphase der folgende: Es ist nicht zielführend, wenn man bei der kritischen Auseinandersetzung mit dem Fundamentalismus_{1/2} *voraussetzt*, dass das Gesellschaftsmodell, auf dem die westlichen Industriegesellschaften beruhen, in allen Punkten das beste aller möglichen Modelle sei. Wäre nämlich der für eine bestimmte religiöse Weltanschauung und das aus ihr abgeleitete soziopolitische Programm (etwa eines Gottesstaates) erhobene absolute Wahrheitsanspruch *berechtigt*, so wäre das offenkundig nicht der Fall.

Die offene Gesellschaft westlichen Typs wäre dann der definitiv falsche Weg.

Aufgrund dieses Zusammenhangs sollte im Zentrum der Kritik am Fundamentalismus_{1/2} die Frage stehen, ob der jeweilige absolute Wahrheitsanspruch als *berechtigt* anzusehen ist oder nicht. Diese Frage aber können Vertreter *unterschiedlicher* Gesellschaftsmodelle nach allgemeinen Kriterien erkenntniskritischer Reflexion beantworten. Es ist also vermeidbar, bei der Auseinandersetzung mit dem Fundamentalismus_{1/2} „die Moderne und ihren Menschen ‚zum Maß aller Dinge‘ zu machen“ (91). Umgekehrt wird ein Schuh daraus: Lassen sich absolute Wahrheitsansprüche nicht befriedigend begründen, haben die verschiedenen Formen des religiösen (und des areligiösen) Dogmatismus de facto nur den Status des subjektiven Überzeugtseins von etwas Bestimmtem, so muss auch das Modell einer *geschlossenen*, d.h. an eine bestimmte Weltanschauung gebundenen Gesellschaft als defizitär angesehen werden, da deren absolute Richtigkeit *bloß behauptet* wird. Eine *offene* Gesellschaft, d.h. hier: eine mehrere Weltanschauungen und soziopolitische Programme zulassende Gesellschaft ist dann vorzuziehen, da sie mit den Ergebnissen der erkenntniskritischen Reflexion im Einklang steht. Die Bevorzugung des weltanschaulichen und des soziopolitischen Pluralismus stellt also nicht die *Voraussetzung* der erkenntniskritischen Reflexion dar – sie ist vielmehr deren *Konsequenz*.

An Pfürtners Argumentation ist mir sympathisch, dass er sich gegen den „eurozentrische[n] oder angelsächsische[n] Kulturimperialismus“ (94) wendet. Er fragt, „mit welchem Recht die Menschen außerhalb des europäischen oder westlichen Kulturkreises darauf festzulegen sind, sich von der europäischen Aufklärung mit ihrer Wirkungsgeschichte bemessen zu lassen“ (94).

Ich beschränke mich darauf, meine Position kurz zu umreißen:

1. Es ist grundsätzlich legitim, wenn man sich in bestimmten Ländern „gegen die Kultur-, Wirtschafts- und Politikübermacht des Westens“ (94) wendet und einen eigenen Weg zu gehen versucht, der sich an den eigenen kulturellen Traditionen orientiert. Jede konkrete Handlungsorientierung dieser Art kann dann aber mit den

Mitteln empirisch-rationalen Denkens auf ihre Vor- und Nachteile hin befragt werden. Man muss nicht akzeptieren, „mit welcher Brutalität McWorld über viele Kulturen der Welt hereinbricht, wie jahrhundertealte Kleiderstile vieler Kulturen über Nacht von einheitsfarbenen Markenhosen weggespült werden, wie Sprachen und Naturvölker aussterben“ (Schirmmacher 2010: 96). Die Verteidigung des „kulturelle[n] Pluralismus dieser Welt“ (96) ist ein sinnvolles Ziel. Menschen müssen „den Untergang ihrer Sprachen, ihrer Kulturen, ihrer Umwelt, ihrer Arbeit oder ihrer Religion“ nicht „einfach klaglos hinnehmen oder gar begeistert besingen“ (96f.) Globalisierung bedeutet in vieler Hinsicht eine ‚Globokolonialisierung‘, nämlich die Nivellierung der Unterschiede und die Bedrohung der kulturellen Eigenheiten“ (Boff 2007: 30).

2. Die Ideen und Werte der westlichen Kultur werden häufig in dogmatischer Einstellung als die definitiv wahren bzw. richtigen aufgefasst. Hier kann man von einem Fundamentalismus₁ des Westens sprechen, der die anderen weltanschaulichen und soziopolitischen Optionen willkürlich für definitiv falsch erklärt. Schirmmacher schreibt: „Peter Antes hat immer wieder kritisiert, dass im Fundamentalismusbegriff der moderne westliche, meist europäische, Lebensstil als Selbstverständlichkeit, Kritik daran als religiöse Rückständigkeit gesehen wird. Der Religion wird eine irrationale Denkweise unterstellt, nur die wissenschaftlich ausgerichtete Moderne sei rational. [...] Das Unverständnis für Menschen, die anders denken, leben und handeln als wir, ist in Europa heute teilweise größer als je zuvor“ (Schirmmacher 2010: 57). Die Kritik am „Fortschrittsglaube[n] der Moderne“, der „auch die Umweltzerstörung mit hervorgebracht“ (96) hat, reformuliere ich als *Kritik bestimmter in dogmatischer Einstellung vertretener Prinzipien der Moderne*, die nicht alternativlos sind.

3. Die Forderung „Ihr müsst erst einmal ‚eine Epoche nach Art der europäischen Aufklärung‘ (Pfürtner 1991: 94) durchmachen, ehe ihr mitreden könnt“ ist in dieser allgemeinen Form wenig hilfreich. Man kann ihr immer entgegenhalten „Wir wollen das gar nicht“, „Unsere religiöse, politische und kulturelle Tradition ist mit der Forderung einer solchen Aufklärung gar nicht vereinbar“.

4. Die von mir vorgetragene Kritik des Dogmatismus kann mit der Forderung einer *neuen* Aufklärung verbunden werden, die an näher zu bestimmende Einsichten der *alten* Aufklärung anknüpft. Aufklärung kann sowohl in dogmatischer als auch in undogmatischer Einstellung betrieben werden. So zieht etwa die Religionskritik der französischen Aufklärer alle Register dogmatischen Denkens; vgl. Tepe 2015a: Kapitel 21.

Es ist allgemein einsichtig, dass es in einer weltanschaulichen Konkurrenzsituation nicht ausreicht, einen absoluten Wahrheitsanspruch nur zu erheben – es bedarf einer überzeugenden Begründung. Liegt eine solche Begründung nicht vor, so hat die jeweilige Position eben nur den Status des subjektiven Überzeugtseins von etwas Bestimmtem. Um diese *erkenntniskritische Aufklärung* vollziehen zu können, müssen die in anderen Kulturkreisen lebenden Menschen nicht zwangsläufig eine ganze „Epoche nach Art der europäischen Aufklärung“ durchmachen. Eines ist es, sich die „Lebens-, Gesellschafts- und Kulturform“ nicht vom Westen vorgeben zu lassen, etwas anderes ist es, die in der *condition humaine* verankerte Unterscheidung zwischen dem Anspruch auf (hier: absolute) Wahrheit und der Begründung dieses Anspruchs auf die eigene Weltanschauung anzuwenden. Das hat mit einem Kulturimperialismus nichts zu tun. Hier ist das Prinzip „Die Wege des Westen sind nicht die unseren“ nicht anwendbar; anders gefasst: Seine Anwendung würde darauf hinauslaufen, dass eine bestimmte Form des religiösen Dogmatismus als unantastbar *ausgegeben* wird. Diesen Spielzug können aber alle von der Dogmatismuskritik betroffenen Positionen machen; er ist daher kognitiv wertlos. So bringt es in kognitiver Hinsicht gar nicht, wenn die Menschenrechte als definitiv richtig und daher in erkenntniskritischer Hinsicht *unantastbar* behauptet werden, ohne eine Begründung zu geben.

Pfürtner weist auch darauf hin, dass die „moderne Rationalität“, wie sie vor allem durch die „neuzeitlichen Naturwissenschaften“ verkörpert wird, „feste Gewissheiten aufgelöst [hat], die den Menschen früher aus ihren religiösen Bindungen erwachsen. Damit entfällt jedoch für die meisten eine tragende Sinnorientierung ihres Lebens.“ (95)

„Menschen können auf die Dauer nicht ohne Sinn- und Wertbeziehungen leben“ (95) – das stimmt. In der geschichtlichen Entwicklung hat sich jedoch durch Kulturkontakte, die immer auch Weltanschauungskontakte sind, herausgestellt, dass es *mehrere* religiöse und zudem auch noch areligiöse Sinnangebote gibt.

Zum Begriff der Gewissheit merke ich an, dass darunter nach unserer erkenntniskritischen Reflexion das feste Überzeugtsein von etwas Bestimmtem zu verstehen ist, nicht aber eine *begründete, abgesicherte* Gewissheit. Die subjektiven Überzeugungen aber verändern sich.

Ich finde es richtig, wenn Pfürtner sich dagegen wendet, dass der Mensch, „den der kritische Rationalismus der Moderne erzeugt hat“, „zur anthropologischen Zielvorstellung der zukünftigen Weltzivilisation proklamiert“ (99) wird.

Auch in diesem Punkt bedarf es der Differenzierung. Einerseits ist es nicht sinnvoll, einen bestimmten Menschentyp bzw. Lebensstil, der sich in westlichen Industriegesellschaften entwickelt hat, für alle Menschen verbindlich machen zu wollen. Andererseits führt die vorgetragene erkenntniskritische Reflexion zur Forderung, den *zu Unrecht* mit einem absoluten Wahrheitsanspruch auftretenden religiösen Glauben nicht länger als definitiv wahr bzw. gewiss *auszugeben*.

Lehren nicht auch Sie, dessen Denken offenkundig dem kritischen Rationalismus nahe steht, „die radikale Ungewißheit der Moderne und des modernen Menschen“ (100)? Sehen Sie nicht den Menschen „ohne Möglichkeit zu letzten Gewißheiten“, und ist das, was dabei herauskommt, nicht „ein Mensch des radikalen Orientierungsverlustes, der Beliebigkeit und der Heimatlosigkeit“ (100)?

Pfürtner wirft hier zu unterscheidende Dinge in einen Topf. Ich vertrete die Auffassung, dass Menschen auch dann, wenn sie zur undogmatischen Einstellung übergehen, also auf letzte Gewissheiten im Sinne begründbaren absoluten Wissens verzichten, nicht zwangsläufig einen radikalen Orientierungsverlust erleiden und der Beliebigkeit anheim fallen. Wer den *großen* Wahrheits- oder Verbindlichkeitsanspruch aufgibt, muss nicht auch auf den *kleinen* Wahrheits- oder Verbindlichkeitsanspruch verzichten.

Nebenbei bemerkt verkennt Pfürtner völlig, dass die philosophische Strömung des kritischen Rationalismus eine bestimmte Form des erkenntnistheoretischen *Realismus* vertritt. Er schreibt ihm fälschlich die Überzeugung zu, dass „das Subjekt in seinem Verhältnis zur Wirklichkeit auf nichts anderes als auf sich selbst allein zurückgeworfen“ sei und daher „mit der jeweiligen Sache selbst tatsächlich beliebig verfahren“ (101) könne.

Nach Pfürtner ist „Beliebigkeit des Urteils im ethischen Bereich unerträglich“ (101).

Das finde ich auch, betone aber, dass die aus bestimmten Gründen vorzuziehende Ethik nicht die definitiv richtige, absolut verbindliche Ethik sein muss. Die vertretbare Redeweise, „daß dem Individuum wie den Gemeinwesen *durchaus Gewißheiten im Sittlichen* zuwachsen“ (102), verstehe ich so, dass bestimmte ethische Prinzipien sich bewährt haben und weiterhin befolgt werden sollten. Richtig ist, dass der einzelne „nicht uneingeschränkt vom Nullpunkt anfangen“ (102) muss; das hängt *auch* damit zusammen, dass Menschen auf verlässliches Erfahrungswissen angewiesen sind. Selbstverständlich wächst dem Individuum „nicht alles aus sich allein zu“ (102f.), aber zu dem, was dem Individuum im Sozialisationsprozess vermittelt wird, kann z.B. auch eine Weltanschauung gehören, die *zu Unrecht* mit einem absoluten Wahrheitsanspruch auftritt.

Pfürtner verteidigt das „Offenbarungsgeschehen“ gegen die Ansprüche kritischer Rationalität: Offenbarung besagt, „daß das Subjekt in seiner Rationalität nicht der alleinige Grund dieses Geschehens und dessen ist, was der Mensch darin inne wird. In göttlicher Offenbarung kann der Mensch deshalb auch über deren Inhalte nicht rational verfügen“ (203).

Eine Offenbarung ist möglich bzw. denkbar, und ich respektiere Menschen, die davon überzeugt sind, dass eine göttliche Offenbarung stattgefunden hat. Ich räume auch ein, dass ein Mensch, der eine Offenbarung erfahren zu haben *glaubt*, „in der Mitte seiner Existenz als Subjekt“ (103) getroffen ist. Meine erkenntniskritische Intervention läuft nur darauf hinaus, dass dieses subjektive Überzeugtsein kein *Wissen* ist. Um den absoluten Wahrheitsanspruch in einer Situation, in der mehrere Offenbarungsreligionen miteinander und mit areligiösen Weltanschauungen konkurrieren, zu stützen, genügt es nicht, zu *behaupten*, dass eine Offenbarung stattgefunden hat – das ist vielmehr *nachzuweisen*, und das ist sehr schwierig, wenn nicht sogar unmöglich.

„Rationalität ist [...] nicht alles im Menschen“ (104), schreibt Pfürtner.

Das stimmt.

7.5 Konsequenzen der erkenntniskritischen Reflexion

In seinem Buch Fundamentalismus für Einsteiger befasst sich Schneeberger in kritischer Absicht mit dem religiösen Fundamentalismus_{1,2}, wobei er „den protestantischen Fundamentalismus₁ amerikanischer Prägung ins Zentrum“ (Schneeberger 2010: 9) stellt. „Eine Lektüre des Textes Genesis aus dem Alten Testament genügt, um die Entstehung der Welt, des Tier- und Pflanzenreichs, sowie natürlich die Erschaffung des Menschen selbst zu verstehen. In kürzester Zeit kann sich jeder das Rüstzeug aneignen, sich als Kosmologe, Geologe oder Biologe in Szene zu setzen. [...] Ein Paradebeispiel ökonomischen Denkens.“ (11) Formuliert die kognitive Fundamentalismustheorie eine vergleichbare Kritik?

Aus der allgemeinen Kritik des religiösen Dogmatismus (Fundamentalismus₁) ergibt sich, dass die Weltbildannahmen bestimmter Varianten des Protestantismus nicht den Status eines (höheren) *Wissens* haben, sondern als Artikulationen des subjektiven Überzeugtseins von etwas Bestimmtem aufzufassen sind. Der reflektierte religiöse Glaube verzichtet auf den absoluten Wahrheits- bzw. Wissensanspruch und konkurriert nicht mehr direkt mit dem *kleinen* Wahrheitsanspruch der Wissenschaften. Die von Schneeberger dargestellte Form der Welterklärung wird von der Dogmatismuskritik getroffen: Der absolute Wahrheitsanspruch wird hier nur erhoben, aber nicht begründet – er hängt in der Luft. Es handelt sich somit um eine Form „ökonomischen Denkens“, die der Kritik nicht standhält.

Gebört zu Ihrer kognitiven Ideologietheorie nicht auch eine Theorie des bedürfniskonformen Denkens?

Ja. Diese versucht, z.B. Weltbildannahmen, die sich im kritischen Diskurs als defizitär erwiesen haben, in einem zweiten Argumentationsschritt ergebnisoffen auf Wünsche, Bedürfnisse, Interessen der jeweiligen Vertreter zurückzuführen. Dabei spielt das *Bedürfnis*, *über ein alles erklärendes, möglichst einfaches Weltbild zu verfügen*, eine wichtige Rolle. Die von einigen Fundamentalisten₁ vertretene Form der Welterklärung ist daher nicht nur *in kognitiver Hinsicht defizitär* (da der absolute Wahrheitsanspruch unbegründet ist bzw. eine subjektive Überzeugung mit einem Wissen verwechselt wird), sondern auch *bedürfniskonform* (da der Wunsch nach einem alles erklärenden, einfachen Weltbild zum Vater des für absolut wahr gehaltenen Gedankens wird).

In ironischer Form trägt Schneeberger Überlegungen vor, welche „die Effizienzgewinne“ (12) des religiösen Fundamentalismus_{1|2} herausarbeiten: „Egal welches Thema, Religion liefert die einfachste Lösung. Oder umgekehrt: Je einfacher die Lösung, desto erfolgreicher die Religion. Das macht den Fundamentalismus_{1|2} zum großen Gewinner. Wenn Religion tolerant wird und sich zu sehr öffnet, verliert sie ihre Attraktivität und auch ihre Daseinsberechtigung, da sie den Trumpf des geschlossenen Systems aufgibt.“ (12)

Ich nutze diese Passage, um die Bedürfnislage vieler Menschen, welche sich dieser oder jener Form des religiösen Dogmatismus anschließen, genauer zu bestimmen: Sie wünschen sich eine klare und möglichst einfache Orientierung, an die sie sich halten können; sie sind nicht daran interessiert, über die weltanschaulichen Grundfragen intensiver nachzudenken und dabei auch die verschiedenen religiösen und areligiösen Optionen zu berücksichtigen. Ihren Wünschen würde somit am besten eine *definitiv wahre* Weltanschauung entsprechen, mit deren Anerkennung sie den Punkt „Welches ist die beste weltanschauliche Orientierung?“ ein für allemal abhaken könnten. Erwecken religiöse Meinungsführer aus ihrem Umfeld, die für vertrauenswürdig gehalten werden, den Eindruck, dass sie über eine derartige Weltanschauung verfügen, so schließen sie sich dieser Sichtweise häufig an – sie werden zu unreflektierten religiösen Dogmatikern, die *im Prinzip* auf alle Lebensfragen eine Antwort zu haben glauben, welche sie auf Nachfrage von den religiösen Vordenkern erhalten können. Menschen, die so gestrickt, also von ihrer Bedürfnislage her auf eine dogmatische religiöse Weltanschauung angelegt sind, lehnen die – bereits in Kapitel 3.1 besprochenen – religiösen Modernisierungstendenzen ab, da diese das, was sie haben wollen, zumindest in wesentlichen Teilen zerstören. Eine realistische Diagnose dürfte zu dem Ergebnis gelangen, dass die Mehrheit der gegenwärtig auf der Welt lebenden Menschen zu diesem Menschentyp gehört.

Sollen die Menschen mit dieser Bedürfnislage auch in Zukunft das bekommen, was sie wünschen?

Hier kommt die erkenntniskritische Reflexion zur Geltung. Steht eine den absoluten Wahrheitsanspruch befriedigend einlösende religiöse Weltanschauung nicht zur Verfügung, so ist zu fragen, ob die Bedürfnislage des angesprochenen Menschentyps in *eingeschränkter* Form befriedigt werden kann.

Halten Sie das für möglich?

Ja. Menschen mit dieser Bedürfnislage schlucken in aller Regel das, was ihre religiösen Meinungsführer ihnen vorsetzen. Daraus ergibt sich die folgende Möglichkeit: Man kann versuchen, viele religiöse Vordenker davon zu überzeugen, dass der Übergang vom dogmatisierten (mit Ansprüchen auf höheres Wissen angereicherten) zum einfachen Glauben im Rahmen der jeweiligen Religion sinnvoll ist. Diesen Glauben können sie ferner mit einer klaren Verhaltensorientierung verbinden, die an diejenige des dogmatisierten Glaubens anknüpft. Und dieses Weltanschauungsmenü können sie dann dem angesprochenen Menschentyp vorsetzen. Diese Menschen hätten zwar am liebsten eine Weltanschauung, die tatsächlich definitiv wahr ist, aber unter bestimmten Umständen sind sie wahrscheinlich bereit, das etwas komplexere Modell des Glaubens ohne absoluten Wahrheitsanspruch zu akzeptieren, *sofern es weiterhin mit einer klaren Verhaltensorientierung verbunden ist*. Dann können sie das weltanschauliche Orientierungsproblem durch das Akzeptieren dieses Angebots weiterhin abhaken und sich damit begnügen, das die Lebenspraxis regelnde Wertesystem *anzuwenden*. Es kann sich somit eine neue Form des unreflektierten Glaubens herausbilden, die aus erkenntniskritischer Sicht akzeptabler ist als der religiöse Dogmatismus.

Welche Konsequenzen hätte es, wenn diejenigen, welche sich mit weltanschaulichen Fragen nicht intensiver beschäftigen wollen und damit zufrieden sind, die von ihnen vertrauenswürdig erscheinenden Meinungsführern propagierte religiöse Weltanschauung einfach zu übernehmen, zu einer Religion ohne absoluten Wahrheitsanspruch übergeben?

Haben die Anhänger es gelernt, auf den in der eigenen Glaubenstradition wirksamen absoluten Wahrheitsanspruch zu verzichten, so können sie auch Andersdenkende und -wollende respektieren und tolerieren – zumindest bis zu einem gewissen Grad. Ihnen ist ja mittlerweile beigebracht worden, dass die eigenen religiösen Vorstellungen den Status des subjektiven Überzeugtseins von etwas Bestimmtem haben, zu dem es mehrere Alternativen gibt und die auch unzutreffend sein können.

Sie bestreiten damit Schneebergers These, dass Religionen nur überleben können, „wenn sie ihre Symbolsysteme als die einzig wahren deklarieren und erklären, dass sie den einzig gebbaren Weg zu Gott darstellen“ (38).

So ist es. Es ist wenig aussichtsreich, die große Menge der auf unreflektierte Weise religiös Gläubigen von ihrer Religion und generell vom religiösen Weltanschauungstyp abbringen zu wollen. Die Preisgabe des – in hohem Maß bedürfniskonformen – Anspruchs, über die definitiv wahre Religion zu verfügen, ist für diesen Menschentyp aber nur dann verkraftbar, wenn das Bedürfnis nach einer klaren, in lebenspraktischer Hinsicht gebrauchsfertigen Verhaltensorientierung weiterhin befriedigt wird. „Den liberalen Kirchen fehlt die Komponente des religiösen Regelwerks weitgehend“ (42), und deswegen werden sie von den auf unreflektierte Weise religiös Gläubigen vielfach abgelehnt.

Anders verhält es sich mit denen, die daran interessiert sind, sich mit weltanschaulichen Fragen intensiver zu beschäftigen. Hier ist es sinnvoll, sich mit alternativen religiösen *und* areligiösen Sichtweisen zu befassen und die vorliegenden Argumente kritisch zu prüfen. Dieser *reflektierte* Menschentyp kann auch die ihm vermittelte

Verhaltensorientierung problematisieren und z.B. über Verbesserungen des moralischen Wertsystems nachdenken.

Ich komme auf die Welterklärung religiöser Art zurück. Wie sähe diese nach der Transformation des religiösen Glaubens aus?

Der Christ z.B., der sich damit begnügt, ein subjektives Überzeugtsein von etwas Bestimmtem zu artikulieren, kann an das glauben, d.h. das subjektiv für wahr halten, was im Alten Testament über „die Entstehung der Welt, des Tier- und Pflanzenreichs, sowie natürlich die Erschaffung des Menschen selbst“ zu lesen ist. Da er seinen Glauben aber nicht (mehr) mit einem absoluten Wissensanspruch verbindet, verzichtet er darauf, „sich als Kosmologe, Geologe oder Biologe in Szene zu setzen“. *Er trennt die subjektive Überzeugung vom Wissen* und kann sich daher *im Prinzip* mit der Erfahrungserkenntnis vorwissenschaftlicher und wissenschaftlicher Art anfreunden.

Was bedeutet das für die christlichen Fundamentalisten₁ in Amerika, die sich dagegen wenden, dass die Evolutionstheorie Darwins an öffentlichen Schulen unterrichtet wird?

Alle Vertreter eines religiösen Dogmatismus erheben den Anspruch, über die definitiv wahre Weltanschauung zu verfügen. Daher ist es *verständlich*, dass sich diese Fundamentalisten₁ dagegen wenden, dass in den von ihren Kindern besuchten Schulen eine wissenschaftliche Theorie gelehrt wird, die mit ihren religiösen Überzeugungen unvereinbar ist. Ihr Denkfehler besteht darin, dass sie ihren Glauben mit einem absoluten Wissen verwechseln und nicht erkennen, dass sie die in der weltanschaulichen Konkurrenzsituation erforderliche Begründung ihres absoluten Wahrheitsanspruchs nicht zu liefern imstande sind. Wäre man sich dessen bewusst, dass nur ein subjektives Überzeugtsein von etwas Bestimmtem vorliegt, zu dem es Alternativen gibt, so bestünde kein Grund mehr, die Vermittlung einer *nach wissenschaftlichen Kriterien gut bestätigten (aber im Prinzip noch weiter verbesserbaren) Theorie* zu unterbinden.

Und was ist mit den Kreationisten, den Vertretern einer „Schöpfungstheorie“?

Es ist legitim, aus der eigenen Weltanschauung *wissenschaftsförmige* Argumente gegen bestimmte Varianten der Evolutionstheorie abzuleiten und auf Schwachstellen bei Erklärungen hinzuweisen. Diese Argumente sind dann unter Anwendung der Kriterien empirisch-rationalen Denkens zu diskutieren. Ließen sich bestimmte Naturphänomene und ihre Entwicklung *grundsätzlich* nicht natürlich erklären, so wäre auf einer weiteren Argumentationsebene eine übernatürliche Erklärung zu erwägen. Hier wird der religiöse Glaube nicht als höheres Wissen missverstanden, sondern aus dem Glauben werden Überlegungen abgeleitet, die für die erfahrungswissenschaftliche Argumentation relevant sein können. Einige „Gegner der Evolutions- und Vertreter einer ‚Schöpfungstheorie‘“ bestehen „darauf, daß ihr Konzept keineswegs glaubensgebunden sei. Ihre Theorie mag wohl mit der offenbarten Religion, wie sie etwa im biblischen Buch Genesis zu finden ist, übereinstimmen, aber die Wortführer der ‚Schöpfungstheorie‘ wollen ihre Sache auf der Basis von Fossilienfunden, des gesunden Menschenverstandes und scholastischer Philosophie argumentiert wissen.“ (Marty/Appleby 1996: 44) Wenn „sämtliche Vertreter der Wissenschaft solche Argumente zurückweisen“ (44), so ist zu prüfen, ob dies mit überzeugenden Argumenten geschieht.

Ich komme auf die von Ihnen angedachte Transformation des religiösen Glaubens zurück und frage mich, wie der Rückzug auf den einfachen Glauben theoretisch ausgeformt werden kann.

Zu den Überzeugungen, die für viele Varianten des Christentums verbindlich sind, gehören „die Gottheit von Jesus Christus, seine jungfräuliche Geburt, sein] Tod für die Sünden der Menschen und seine leibliche Auferstehung und persönliche Wiederkehr“ (Schirmmacher 2010: 9). Diese können mit oder ohne absoluten Wahrheitsanspruch vertreten werden. In seiner Weltanschauung muss der auf den absoluten Wahrheitsanspruch verzichtende Gläubige implizit oder explizit eine Verbindung zwischen den Dimensionen des Glaubens und des empirischen Wissens erzeugen. Das kann z.B. so aussehen, dass er eine Zwei-Reiche-Lehre entwickelt, derzufolge das wissenschaftliche Wissen nur für *Reich 1* gilt, nicht aber für *Reich 2*.

Eine solche Konzeption müsste aber darauf verzichten, religiöse Erklärungen für das, was in Reich 1 – also der erfahrbaren Wirklichkeit – geschieht, hervorzubringen, wie es geschieht, wenn z.B. einige christliche Dogmatiker angesichts eines Erdbebens verkünden, dass bestimmte Lesben dafür verantwortlich sind (vgl. Schneeberger 2010: 11).

Das wäre die Konsequenz.

Würde sich die Verhaltensorientierung des einfachen von der des dogmatisierten Glaubens unterscheiden?

Über kurz oder lang würde es wahrscheinlich zu signifikanten Veränderungen kommen.

„Ein absolutistisch formulierter Verhaltenskodex strukturiert den Alltag lückenlos, liefert Vorschriften zu Kleidung, Haartracht und zur Erziehung von Kindern und bleibt vor allen in den Fragen der Geschlechterbeziehungen und Sexualität nie eine Antwort schuldig.“ (11)

Ich diskutiere die Alternative am Beispiel der skizzierten Zwei-Reiche-Lehre. Sofern der Gläubige in *Reich 1* lebt, kann er die Erfahrungserkenntnis vorwissenschaftlicher und wissenschaftlicher Art im Prinzip akzeptieren. Die klare und möglichst einfache Verhaltensorientierung für *Reich 1* wird sich daher bemühen, mit diesem niemals endgültigen Wissen in Einklang zu stehen. Das bedeutet dann auch, dass nicht mehr *alles* geregelt werden muss, was in einem „absolutistisch formulierte[n] Verhaltenskodex“ geregelt wird.

Schneeberger schreibt: „Würden unumstößliche Wahrheiten nicht mehr angeboten, würde Religion uninteressant, da sie ihre Prägnanz, ihr Gestalt, ihr Sicherheit bietendes Gefäß preisgäbe. Religion muss sich ihre Intoleranz bewahren, da sie sich sonst selbst überflüssig macht.“ (41)

Das sehe ich anders: Ich halte eine Transformation der in dogmatischer Einstellung vertretenen religiösen Weltanschauungen in Formen des Glaubens ohne absoluten Wahrheitsanspruch für möglich und bezogen auf die große Menge der unreflektiert Gläubigen für wünschenswert. Nach meiner Auffassung ist eine solche Transformation für diesen Menschentyp aber nur dann vollziehbar, wenn eine klare Verhaltensorientierung – die dann nach und nach an die veränderte Denkweise anzupassen ist – *erhalten bleibt*, wenn den Menschen also weiterhin „Richtlinien für ihr Leben“ (42) gegeben werden. Religion wird also nicht zwingend für die unreflektiert Gläubigen unattraktiv, wenn sie auf das Angebot „unumstößliche[r] Wahrheiten“ verzichtet.

Gilt aber nicht: „Wird die Kirche zu modern und tolerant, verliert sie die Klientel, die sich von ihr absolute, alle Zeiten überdauernde Wahrheiten und Regelungen erhofft.“ (41)

Bestimmte Formen der Modernisierung wenden sich primär an *reflektierte* Gläubige und werden von den unreflektierten nicht akzeptiert. Letztere tendieren daher dazu, die ihre Bedürfnisse besser befriedigenden Formen des religiösen Dogmatismus wiederzubeleben, die freilich der Erkenntniskritik nicht standhalten. Die dargestellte Transformation des Glaubens stellt für die unreflektiert Gläubigen einen gangbaren Mittelweg dar: Sie bekommen sowohl ein Weltbild in Form eines Glaubens ohne absoluten Wissensanspruch als auch eine Strukturierung des Alltags mit Geboten und Verboten vorgesetzt; auch die transformierte Religion nimmt ihnen die Arbeit ab, über Fragen des Weltbilds und des Wertsystems intensiver nachdenken zu müssen.

Zumindest einige Religionen bieten einerseits „(positive und negative) Szenarien für die Zeit nach dem Tod an. Andererseits machen sie das Eintreffen dieser Szenarien vom Verhalten des Gläubigen in seiner irdischen Existenz abhängig. Dadurch werden zwei Fliegen auf einen Schlag getroffen: Dem religiösen Menschen wird nicht nur die Angst vor dem Tode genommen, sondern gleichzeitig auch die Angst und Ungewissheit, wie er sein Leben zu leben hat.“ (42)

Die dargelegte Transformation des Glaubens lässt es zu, ohne absoluten Wahrheits- bzw. Gewissheitsanspruch von einem Weiterleben nach dem irdischen Tod und auch davon subjektiv überzeugt zu sein, dass man ins Paradies nur dadurch gelangt, dass man bestimmte Richtlinien befolgt. Es kann ja auch nicht ausgeschlossen werden, dass diese Überzeugungen zutreffend sind. Areligiöse Menschen denken natürlich anders, aber auch sie kochen nur mit Wasser. Durch die Zurücknahme des absoluten Wahrheitsanspruchs lockert sich das Gefüge der jeweiligen religiösen Weltanschauung jedoch mit der Zeit auf.

Menschen, die in weltanschaulicher Hinsicht unreflektiert leben und kein Bedürfnis haben, daran etwas zu ändern, benötigen aber *immer* Vorgaben, wie sie bezogen auf die letzten Fragen zu denken und wie sie ihr Leben zu leben haben. Die weltanschaulichen Vordenker können ihnen das Benötigte im Prinzip auch auf eine Weise liefern, die mit den erkenntniskritischen Reflexionen im Einklang steht. Religionen und speziell Kirchen, welche sich bewusst oder unbewusst primär an die *reflektierten* Gläubigen wenden, befriedigen dieses Bedürfnis nach klaren Vorgaben nicht oder nur in eingeschränktem Maß.

7.6 Ist die Religion als solche gefährlich?

Teilen Sie die verbreitete Auffassung, „dass Religion selber nicht gefährlich sei, bloß der Missbrauch religiöser Gefühle zu politischen Zwecken“ (Schneeberger 2010: 21)? Nach Schneeberger ist die Religion selbst gefährlich, und die Intoleranz gehört „zum Kern des Religiösen“ (38)

Das sehe ich deutlich anders. Die Religionskritik der französischen Aufklärungsphilosophie etwa vertritt eine areligiöse Weltanschauung in dogmatischer Form, welche sehr viele Übel auf die Defizite der Religion zurückführt. Die kognitive Ideologietheorie im Allgemeinen und die kognitive Fundamentalismustheorie im Besonderen stellen demgegenüber die Kritik des *Dogmatismus* ins Zentrum. Der Dogmatismus kann sowohl im religiösen als auch im areligiösen Weltanschauungsspektrum auftreten – er ist nicht der Religion vorbehalten. Von *jedem* Dogmatismus gehen aber bestimmte Gefahren aus, und *große* Gefahren – insbesondere für die Andersdenkenden – erwachsen aus dem Fundamentalismus₂. Auch dieser kann jedoch eine areligiöse Gestalt annehmen. Die Intoleranz ist allgemein mit dem einfachen und dem gewaltbereiten Dogmatismus verbunden, sie kommt nicht exklusiv der Religion zu.

Sie meinen also nicht, „dass Kritik am Fundamentalismus_{1[12]} notwendigerweise immer in eine allgemeine Religionskritik einmünden muss“ (55).

Nein. Ich unterscheide hier zwei Ebenen:

Ebene 1: Religiöse Weltanschauungen können auch in undogmatischer Einstellung vertreten werden. Sie können friedlich und tolerant sein.

Ebene 2: Wer eine areligiöse Position vertritt, muss hingegen implizit und explizit immer auch „eine allgemeine Religionskritik“ vornehmen.

Und was ist mit der Verletzung „religiöse[r] Gefühle“ (26), von der häufig die Rede ist?

Ich würde lieber von religiösen Überzeugungen sprechen, die *mit bestimmten Gefühlen verbunden* sind. Zunächst einmal ist zu respektieren, dass jemand bestimmte weltanschauliche Überzeugungen hat, also z.B. eine Variante des religiösen Dogmatismus vertritt. Dann aber ist auch eine Weltanschauungskritik legitim: So kann sich etwa der Anspruch, über die absolute Wahrheit zu verfügen, als *unberechtigt* erweisen.

Die Berufung auf verletzte religiöse Gefühle dient meistens dazu, *jede Kritik an der eigenen Religion als unzulässig einzuordnen und abzuwehren*. Dieser Tendenz ist entgegenzutreten. Weltanschauungskritik ist nicht nur zulässig, sondern notwendig, da wie gesehen bestimmte folgenreiche Denkfehler in der weltanschaulichen Dimension häufig auftreten. Im konkreten Fall ist daher zu klären, was mit „Das verletzt meine religiösen Gefühle“ oder vergleichbaren Aussagen genau gemeint ist. Zu unterscheiden ist etwa zwischen „Versuche meine mit bestimmten Gefühlen verbundenen religiösen Überzeugungen zu verstehen“ und „Erkenne den absoluten Wahrheitsanspruch an, den ich für meine religiösen Überzeugungen erhebe“. Ersteres ist akzeptabel, Letzteres nicht.

Muss die Religions- und allgemein die Weltanschauungsfreiheit deshalb eingeschränkt werden?

Unter dem Vorzeichen des weltanschaulichen Pluralismus, der durch die erkenntniskritische Reflexion *begründet* wird, sind diejenigen Positionen zu bekämpfen, welche den Pluralismus wieder zugunsten eines Monismus aufheben wollen; Entsprechendes gilt für die soziopolitische Dimension. Eine *uneingeschränkt* verstandene Religionsfreiheit etwa führt zur „Tyrannis der Religionsfreiheit über andere Freiheiten“ (27). Es ist verfehlt, „den Intoleranten gegenüber Toleranz an den Tag zu legen“ (30).

Kann Religion „Ursache von Aggression, Intoleranz, Feindseligkeiten und Demokratiefeindlichkeit sein“ (31)?

Ja, aber sie ist es nicht notwendigerweise. Die Gefahren erwachsen, wie eben schon gesagt, primär aus dem Dogmatismus, der aber auch eine areligiöse Gestalt annehmen kann. Daher stelle ich die allgemeine Dogmatismuskritik ins Zentrum. Die „kritische Auseinandersetzung mit dem Thema Religion“ (35) ist wichtig, aber es zeugt selbst von einer dogmatischen Einstellung, wenn man die Religion als exklusive „Ursache von Aggression, Intoleranz, Feindseligkeiten und Demokratiefeindlichkeit“ ausgibt. Die These „Intoleranz und Aggression sind in der Religion angelegt“ ersetze ich durch „Intoleranz und Aggression sind in der dogmatischen Einstellung angelegt, die in beiden Weltanschauungstypen zur Geltung kommen kann“.

7.7 Sollte es Sonderrechte für religiös Gläubige geben?

Wie steht es mit Ihrer „Bereitschaft zur Respektierung jeglicher Glaubensüberzeugung“ (Schneeberger 2010: 12)?

Zunächst einmal sind religiös Gläubige zu respektieren und zu tolerieren, da es möglich ist, dass eine übernatürliche Dimension existiert und die geglaubte Beschaffenheit aufweist. Dann ist aber auch eine kritische Auseinandersetzung mit einer Religion zulässig, sei es nun im Sinne einer anderen religiösen oder einer areligiösen Weltanschauung. Hier ist man nicht „zu Ehrfurcht verpflichtet“; der Gläubige erwirbt also keinen „Immunitätsstatus, von welchem der Durchschnittsbürger nur träumen kann“ (12).

Religiöse Dogmatiker (Fundamentalisten_{1|2}) streben eine sich auf ihre religiösen Überzeugungen stützende Rechtspraxis an. „Als Muslim hat man größte Chancen vor Gerichten eine Sonderbehandlung zu genießen, wenn man die Religion ins Spiel bringt. Kaum eine andere Gruppe von Menschen in Europa kann damit rechnen, dass Gerichte bereit wären, von den Regeln der in Europa üblichen rechtsstaatlichen Rechtspraxis abzuweichen, bloß weil sie es mit Menschen zu tun haben, die ihr eigenes Rechtsempfinden aus ihrer Religion schöpfen und erwarten, dass man diesem Rechnung trägt.“ (18) Wie stehen Sie dazu?

Ich unterscheide drei Ebenen: erstens die wertneutrale Rekonstruktion (z.B. der Varianten des Islams), zweitens die Kritik des Dogmatismus (die den absoluten Wahrheitsanspruch als unbegründet zurückweist) und drittens die rechtlichen Konsequenzen, die daraus zu ziehen sind. Als Nicht-Jurist will ich mich dabei nicht zu weit aus dem Fenster lehnen. Ich beschränke mich auf folgende Auskunft: Es ist zunächst einmal *verständlich*, dass Muslime, welche die auf ihren religiösen Überzeugungen beruhenden Rechtsvorstellungen als die definitiv richtigen ansehen, vor Gerichten „die Religion ins Spiel“ bringen (Schritt 1). Wäre der absolute Richtigkeitsanspruch *berechtigt*, so wäre auch eine Änderung der bestehenden Rechtspraxis zu fordern. Dieser Anspruch muss aufgrund der Dogmatismuskritik jedoch als unbegründet zurückgewiesen werden (Schritt 2). Die rechtsstaatliche Rechtspraxis kann gerade durch die Einsicht gerechtfertigt werden, dass zumindest bislang keine überzeugende Begründung eines absoluten Richtigkeitsanspruchs vorliegt. Eine rechtliche Sonderbehandlung der Muslime – oder der Anhänger einer anderen religiösen Weltanschauung – ist daher nicht zulässig (Schritt 3). Sinnvoll ist es jedoch, bei der Rechtsprechung die weltanschauliche Konfliktsituation dogmatisch eingestellter Muslime, die an die definitive Richtigkeit der Scharia glauben, nach Wohlwollensprinzipien zu *berücksichtigen*.

Plädieren Sie damit nicht dafür, sich z.B. „in die Seele von ‚Ehrenmördern‘ einzufühlen“ (17)?

Ich mag den Begriff der Einfühlung nicht besonders und ziehe folgende Formulierung vor: Bei allen Straftaten ist es wichtig, wertneutral die Motive für die jeweilige Tat zu rekonstruieren, um diese verstehend erklären zu können. Ist eine Straftat wie ein sogenannter Ehrenmord aus Gründen erfolgt, die in einer bestimmten religiösen Weltanschauung verankert sind, so gilt es, diesen Zusammenhang zu erkennen. Zu fragen ist etwa: Ergibt sich

aus einem bestimmten religiösen Wertesystem, das in dogmatischer Einstellung vertreten wird, erstens die Überzeugung, dass in bestimmten Fällen eine gravierende Verletzung der Familienehre vorliegt, und zweitens die Pflicht, die dafür verantwortliche Person zu töten?

Straftaten sollten nach den *Tatmotiven* klassifiziert werden: Ein Mord, der aus Habgier erfolgt ist, gehört in eine andere Kategorie als ein Mord, der aufgrund bestimmter weltanschaulicher (und eventuell auch soziopolitischer) Überzeugungen erfolgt ist. Darüber hinaus muss natürlich das Strafmaß festgelegt werden. Hier gilt: Das Verstehen der Motive des ‚Ehrenmörders‘ führt nicht zwangsläufig dazu, dass er *weniger hart bestraft* wird als derjenige, der aus Habgier einen Mord verübt hat.

Kurzum, in der Rechtsprechung ist es sinnvoll, dem Prinzip „Erst verstehen, dann bestrafen“ zu folgen. Da Menschen weltanschauungsgesteuerte Lebewesen sind, ist es wichtig, die konkrete Steuerung zu erkennen, sofern sie handlungsprägend wirkt.

Also: „Verständnis für andere Kulturen und Sitten“ ja, „bedingungslose[r] Respekt“ (18) nein.

Genau. Ein bedingungsloser Respekt würde nur geboten sein, wenn es sich um einen hinreichend begründeten absoluten Richtigkeitsanspruch handeln würde. Man sollte zu *verstehen* versuchen, aus welchen religiösen Gründen z.B. Beschneidungen von Mädchen und Zwangsverheiratungen vorgenommen werden, auf der anderen Seite aber darauf bestehen, dass unsere Rechtsordnung – die keineswegs perfekt ist – sich *aus guten Gründen* nicht exklusiv an die Überzeugungen einer bestimmten Religion bindet.

7.8 Religionswissenschaftliche Differenzierungen

Schirmmacher wendet sich gegen die Tendenz, viele Religionen in den Topf mit der Überschrift Fundamentalismus₂ zu werfen und dadurch zu diffamieren.

Da bin ich auf seiner Seite. Meine Unterscheidung von sieben deskriptiven Fundamentalismusbegriffen trägt zur Versachlichung der Diskussion bei; sie wendet sich gegen den „inflationäre[n] Gebrauch des Wortes“ (Schirmmacher 2010: 34). Es gibt z.B. Formen des religiösen Dogmatismus, die sich „für ein gottgefälliges Leben“ von der Gesellschaft weitgehend zurückziehen und „ausdrücklich gegen politisches Engagement“ (10) sind. Diese sind etwa von den ein bestimmtes soziopolitisches Programm verfolgenden Fundamentalisten₂ klar abzugrenzen.

(Neo-)Evangelikale treten „für eine Zusammenarbeit der Kirchen und ein Mitwirken in der Demokratie – und für Religionsfreiheit und Menschenrecht – ein“ (10).

Die Formen des religiösen Dogmatismus sind sehr unterschiedlich. Der größte Teil ist „nicht gewaltbereit“ und hat „wenig politischen Ehrgeiz“ (17). Einige befürworten „Friedensgespräche zwischen den Religionen“ (28). Unter den politisch engagierten religiösen Dogmatikern gibt es sowohl Reformisten als auch Revolutionäre. Die kognitive Fundamentalismustheorie konstatiert das aber nicht nur, sondern fordert *detaillierte wertneutrale Weltanschauungsanalysen*. Dabei sind bezogen auf die (Neo-)Evangelikalen über die übliche Praxis hinausgehend z.B. die folgenden Fragen zu beantworten: Welche religiösen Überzeugungen führen im jeweiligen Fall zu den erwähnten Positionen? Wie passt das mit dem Anspruch auf absolute Wahrheit zusammen: Warum tritt man dennoch für Religionsfreiheit ein? Impliziert das auch die allgemeine Weltanschauungsfreiheit? Warum wird „ein Mitwirken in der Demokratie“ als wichtig erachtet?

Schirmmacher behauptet, „dass eine Religions- und Weltanschauungsgemeinschaft, die die Religionsfreiheit vertritt, propagiert und in der Praxis respektiert, nicht fundamentalistisch sein kann und nicht so genannt werden sollte“ (26).

Ich reformuliere das als These über den *Fundamentalismus*₂. Entsprechend kann hinsichtlich der Anerkennung der „klassischen Menschenrechte“ (26) verfahren werden. Ein Fundamentalismus₁ kann aber sehr wohl vorliegen.

Der Autor unterscheidet zwischen „unwissenden, gar hörigen Anhänger[n] und Mitläufer[n]“ und „Vordenkern, die fundamentalistische_{1,2} Bewegungen anführen und entwickeln[.] Die Väter des Islamismus etwa sind oft enorm belesen, kennen sich in der Literatur anderer Religionen und des Westens aus und werden als intellektuell brilliant empfunden.“ (40)

Die Unterscheidung zwischen Vordenkern bzw. Meinungsführern einer Weltanschauung und deren – häufig unreflektierten – Anhängern treffe auch ich.

Schirmmacher weist auf Probleme hin, die entstehen, wenn man versucht, „Fundamentalismus von Traditionalismus abzugrenzen“ (40). Wie geben Sie vor?

Alle religiösen Traditionalisten sind offenbar auch der dogmatischen Einstellung verhaftet; sie sind demnach zwar Fundamentalisten₁, in den meisten Fällen aber keine Fundamentalisten₂. Dass die Formen des religiösen Dogmatismus sehr unterschiedlich sind, habe ich bereits gesagt. Zu diesen gehören auch die „anthroposophische Weltanschauung“ (48f.) und „[d]ie Zeugen Jehovas“ (83)

Schirmmacher hält Letztere einerseits „theologisch für völlig abwegig“, betrachtet sie andererseits aber als für die Gesellschaft ungefährlich: „Wo haben denn die Zeugen Jehovas jemals Anschläge verübt oder wenigstens nur politische Forderungen gestellt?“ (83)

Die Zeugen Jehovas sind keine gewaltbereiten religiösen Dogmatiker, aber auch diese Religion wird von der allgemeinen Dogmatismuskritik getroffen.

Der Autor weist darauf hin, „dass auch ‚moderne‘, nicht religiöse Bewegungen fundamentalistisch₁ sein können, und er bringt ein Zitat, demzufolge der „[g]rüne[] Fundamentalismus im eigentlichen Sinne [...] in Werk und Haltung Rudolf Bahros“ (93) exemplarisch verkörpert wird.

Nach meiner Auffassung kann jede Weltanschauung, jedes soziopolitische Programm und jede Theorie vorwissenschaftlicher und wissenschaftlicher Art in dogmatischer Einstellung vertreten und so zu einer Form des Fundamentalismus₁ werden. Das gilt auch für die Anhänger des Neoliberalismus, von Greenpeace oder Attac.

8. Kritik des gewaltbereiten Dogmatismus (Fundamentalismus₂)

Für die dritte Gesprächsrunde ist die Kritik des gewaltbereiten Dogmatismus (Fundamentalismus₂) geplant. Die von meiner Gruppe vertretene Weltanschauung ist zwar dem religiösen Dogmatismus zuzuordnen, aber sie lässt z.B. keine Selbstmordattentate zu. Wie wollen Sie in Sachen Fundamentalismus₂ vorgehen?

Ich würde in der ersten Phase gern zusammen mit Ihnen ein Gedankenexperiment machen, in dem probenhalber unterstellt wird, dass das, was bestimmte Formen des einfachen und des gewaltbereiten religiösen Dogmatismus glauben, tatsächlich *wahr* ist, um zu klären, welche Konsequenzen sich daraus ergeben.

Warum nicht? Das trägt vielleicht dazu bei, dass Sie doch noch auf den rechten Weg gelangen.

8.1 Allgemeines zur Rechtfertigung von Gewalt (S. Schnelle)

Aus dem Ansatz der kognitiven Weltanschauungsanalyse ergibt sich, dass die Frage, „was eine legitime Gewaltrechtfertigung ausmacht“ (Schnelle 2013: 9), nicht direkt beantwortet werden sollte. Menschen sind weltanschauungsgebundene Lebewesen, und vom jeweiligen weltanschaulichen Rahmen hängt es ab, welche Art der Gewaltrechtfertigung bei Bedarf verwendet wird. Hinzu kommt die Kritik des Dogmatismus: Alle vorliegenden Versuche, eine bestimmte Weltanschauung religiöser oder areligiöser Art mit einer Letztbegründung auszustatten, welche sie als die definitiv gültige erweist, sind gescheitert, und es ist ernsthaft zu erwägen, zur undogmatischen Einstellung überzugehen. Dann aber sollte eine (begrenzte) Rechtfertigung von Gewaltanwendung im Rahmen der undogmatischen Einstellung erfolgen. Jede konkrete Rechtfertigung von Gewalt erfolgt also erstens in einem bestimmten weltanschaulichen Rahmen, über den man diskutieren kann, und zweitens innerhalb der dogmatischen oder der undogmatischen Einstellung.

„Nach den Rechtfertigungsgründen für sein Handeln befragt, kann ein religiöser Gewalttäter reklamieren, dass es sich bei seiner Handlung um den Willen seiner Gottheit gehandelt hat, den er lediglich umgesetzt hat. Die Überzeugung im Auftrag der eigenen Gottheit zu handeln, dient dann gleichermaßen als psychologischer Motivator für die Tat als auch als moralischer Rechtfertigungsgrund.“ (17) Er tut eben das, was er für „das moralisch Richtige und Gebotene“ (9) hält.

Die religiös-theologische Gewaltrechtfertigung weist die folgende Struktur auf:³⁰

- Es ist der Wille Gottes – die polytheistische Variante klammere ich hier aus –, dass Ziel X erreicht wird. Gott gibt, so wird angenommen, den Menschen *mehrere* Ziele vor, die unterschiedlicher Art sein können, z.B. „Unterstütze die Notleidenden“ und „Errichte einen mit den göttlichen Vorgaben im Einklang stehenden Staat“.
- Bei einigen Zielen ist es der Wille Gottes, dass Ziel X *anf jeden Fall* erreicht wird, notfalls mit Gewalt. Demnach ist es „moralisch legitim, Ziel X (notfalls) mit Gewalt zu erreichen“ (17).

Schnelle weist richtig darauf hin, dass jede konkrete Form der religiös-theologischen Gewaltrechtfertigung „Nicht- und Andersgläubige[]“ (17) nicht zu überzeugen vermag; sie wird daher in der Regel nur von Vertretern der jeweiligen Religion akzeptiert. So wird „die Existenz einer bestimmten Gottheit vorausgesetzt“ (17): Vertreter anderer Religionen bestimmen die übernatürlichen Entitäten aber auf andere Weise, und Vertreter einer areligiösen Weltanschauung bestreiten deren Existenz. Es liegt auf der Hand, „dass bei Nichtexistenz dieser Gottheit die Möglichkeit der theologischen Gewaltrechtfertigung nicht mehr besteht“ (18).

Hier kommt auch die dogmatische Einstellung ins Spiel: „Gläubige, auch solcher kleinster Religionsgemeinschaften“, sehen sich „als diejenigen [...], die entgegen dem Rest der Welt die Wahrheit geschaut haben und zum wahren Wesen der Religion vorgedrungen sind“ (18). Da „[d]er Schluss von der Zahl der Gläubigen auf die Existenzwahrscheinlichkeit einer bestimmten Gottheit [...] offensichtlich nicht zulässig ist“, kann sich die jeweilige Religionsgemeinschaft „auf den Standpunkt stellen, dass die Mehrheit der Weltbevölkerung schlicht falsch liegt“ (18).

Wie in vielen anderen Fällen, so besteht auch in Sachen Gewaltrechtfertigung zwischen religiösen und areligiösen Weltanschauungen „eine Pattsituation, in der keine der beiden Parteien in der Lage sein wird, die andere zu überzeugen, da ein hieb- und stichfester Beweis weder für noch gegen die Existenz von Gottheiten geführt werden kann“ (18), oder anders formuliert: da ein definitives, endgültiges Wissen über die übernatürliche Dimension nicht verfügbar ist. Aus der Kritik am Dogmatismus ergibt sich, dass eine bestimmte religiös-theologische Gewaltrechtfertigungsstrategie nie *allgemein akzeptiert* werden wird – zumindest so lange nicht, wie es noch Menschen gibt, die einer anderen Religion anhängen oder einer areligiösen Weltanschauung folgen.

³⁰ Hier gehe ich etwas anders vor als Schnelle auf Seite 17 seines Buches.

Innerhalb von Religionen (wie z.B. Christentum, Judentum, Islam), die Varianten eines soziopolitischen Fundamentalismus₂ hervorgebracht haben, überwiegen zumeist die friedlichen Vertreter. Sie bestreiten etwa, „dass es Gottes Wille ist, politische Ziele [...] (notfalls) mit Gewalt zu erreichen“ (19).

Im Licht der Dogmatismuskritik sind diese *innerreligiösen Oppositionen* – zu denen es Entsprechungen im areligiösen Spektrum gibt – folgendermaßen einzuordnen: Eine Form des Glaubens, d.h. des von Wünschen und Hoffnungen geprägten Überzeugtseins von etwas Bestimmtem steht gegen eine andere. Da beide Positionen zumeist in dogmatischer Einstellung vertreten werden, entsteht der irreführende Eindruck, dass die Vertreter der friedlichen Variante bezogen auf den Willen Gottes (dessen Existenz natürlich auch sie voraussetzen) über Wissen, ja über definitives Wissen verfügen würden, aus dem sich ergibt, dass die Vertreter der jeweiligen religiös-theologischen Gewaltrechtfertigungsstrategie *den Willen Gottes falsch interpretieren*, d.h. Ihm z.B. Ziele zuschreiben, die ER gar nicht verfolgt. Demnach befindet sich z.B. ein christlicher Abtreibungsgegner, „der sich von Gott aufgerufen fühlte, dem ‚Morden an Babys‘ ein Ende zu setzen, indem er in den USA Abtreibungsärzte ermordete“ (18), schlicht in einem *religiös-theologischen Irrtum*. In Wahrheit besitzen aber auch die friedlichen Vertreter einer bestimmten Religion kein höheres Wissen, sondern sind nur subjektiv davon überzeugt, dass Gott etwas anderes will und andere Ziele verfolgt als die Fundamentalisten₂ meinen. Absolute Wahrheitsansprüche sind hier genauso unberechtigt wie in den anderen Fällen.

„Eines der Hauptprobleme, das sich bei der Diskussion um den ‚wahren‘ Willen einer Gottheit stellt, ist, dass Religionen komplexe, oft widersprüchliche Gebilde sind. Am Beispiel des Islam lässt sich dies gut veranschaulichen. Der Koran enthält sowohl solche Verse, die zu einer friedlichen Koexistenz aufrufen, wie Sure 2:256: ‚In der Religion gibt es keinen Zwang (d.h. man kann niemand zum (rechten) Glauben zwingen)‘, als auch solche, die schwerlich anders als kriegerisch zu interpretieren sind, wie Sure 9:5: ‚Und wenn nun die heiligen Monate abgelaufen sind, dann tötet die Heiden, wo (immer) ihr sie findet, greift sie, umzingelt sie und lauert ihnen überall auf! Wenn sie sich aber bekehren, das Gebet verrichten und die Almosensteuer geben, dann laßt sie ihres Weges ziehen! Gott ist barmherzig und bereit zu vergeben.‘“ (19)

Die kognitive Ideologietheorie analysiert Konstellationen dieser Art wie folgt: Enthält ein als heilig angesehener Text wie die Bibel oder der Koran Aussagen, die einander logisch ausschließen, so führt das häufig dazu, dass sich mehrere Varianten der jeweiligen Religion herausbilden: Variante a hält die eine Stelle für definitiv wahr und dem Willen Gottes entsprechend, Variante b hingegen die damit in einem logischen Konflikt stehende Stelle usw. Die durch die Dogmatismuskritik angereicherte kognitive Weltanschauungsanalyse antwortet auf Fragen wie „Handelt es sich bei ‚dem Islam‘ um eine friedliche oder eine kriegerische Religion?“ (19) nicht direkt, sondern geht einen Umweg: Es gibt *mehrere Varianten* des Islams, die sich zum Teil auf unterschiedliche Stellen des Korans beziehen und die damit in logischem Konflikt stehenden ausklammern. Da alle oder nahezu alle Varianten in dogmatischer Einstellung vertreten werden, kommt es dazu, dass die einen *den Islam* als insgesamt friedlich betrachten, während die anderen ihn auch als kriegerisch verstehen. Wie Schnelle vertrete ich die Auffassung, „dass es ‚den Islam‘ ebenso weniger gibt wie ‚das Christentum‘“ (19). Religionen wie diese treten stets in mehreren Varianten auf: Es gibt die ursprüngliche Gestalt; es gibt mehrere Versionen, die sich in der Zeit danach herausgebildet haben; es gibt mehr oder weniger radikale Modernisierungsversuche; den friedlichen stehen kriegerische Varianten gegenüber.

Auf der anderen Seite ist es jedoch unmöglich, dem Anhänger einer religiös-theologischen Gewaltrechtfertigungsstrategie „zu beweisen, dass er [definitiv] falsch liegt“ (20). „Der Befürworter einer kriegerischen Interpretation heiliger Schriften kann daher wiederum den Standpunkt einnehmen, dass er richtig liegt und der Rest der Weltbevölkerung inklusive seiner weniger radikalen Glaubensbrüder und -schwestern irrt.“ (20)

Aus undogmatischer Perspektive ist jedoch hinzuzufügen, dass der Besitz höheren bzw. absoluten Wissens nur behauptet wird, sodass eine andere Form religiösen Glaubens vorliegt. Es ist denkbar, dass der Fundamentalist₂ im Recht ist und den göttlichen Willen korrekt erfasst. Im Kontext der Konkurrenzsituation, in der sich die verschiedenen Weltanschauungen befinden, reicht jedoch die bloße Behauptung ebenso wenig aus wie das Gewissheitsgefühl. Es bedarf des auch für die anderen Positionen nachvollziehbaren Nachweises, dass es sich tatsächlich so verhält, wie behauptet wird. Solche Nachweise fehlen jedoch. Die kognitive Ideologietheorie vertritt in ihrem erkenntniskritischen Teil die These, dass sich Weltanschauungen zwar nicht als *definitiv falsch* widerlegen lassen, dass es aber sehr wohl möglich ist, z.B. Weltbildannahmen mit empirisch-rationalen Argumenten zu stärken oder zu schwächen.

8.2 Ein Gedankenexperiment: Welche Konsequenzen hätte es, wenn bestimmte religiöse Überzeugungen definitiv wahr wären?

Wie wollen Sie hier vorgehen?

Im Gedankenexperiment werden die folgenden Annahmen als *definitiv wahr* behandelt:

Annahme 1: Es gibt den einen Gott.

Annahme 2: Gott hat sich einem von ihm auserwählten Individuum offenbart und ihm die moralischen Regeln, welche die Menschen befolgen sollen, sowie weitere Gebote mitgeteilt.

Annahme 3: Gott hat dem von ihm auserwählten Individuum auch dargelegt, dass es sowohl ein himmlisches Paradies als auch eine Hölle gibt und dass er die *Guten* – diejenigen, welche an ihn glauben und seine Gebote befolgen – nach ihrem irdischen Tod ins Paradies holen wird, während die *Bösen* – diejenigen, welche nicht an ihn glauben und seine Gebote nicht befolgen – in die Hölle kommen.

Annahme 4: Gott hat seine Kontaktperson darüber informiert, dass es neben Ihm eine weitere übernatürliche Macht gibt, die in höchstem Maß böse ist – den Teufel bzw. Satan. Gott (die übernatürliche gute Macht) und Satan (die übernatürliche böse Macht) befinden sich in einem Krieg; sie kämpfen um jede Seele; Gott steht den wahrhaft Gläubigen auch gegen die Anwerbungsversuche des metaphysisch Bösen bei. Diejenigen, die sich gegen Gott und seine Gebote wenden, sind nach göttlicher Auskunft direkt oder indirekt mit Satan verbunden.

Diese Annahmen stimmen weitgehend mit den Grundüberzeugungen meiner Religion überein.

Die *Annahmen 1–4* treten im religiösen Dogmatismus monotheistischer Art, der sich auf eine Offenbarung beruft, in mehreren Variationen – die an dieser Stelle nicht näher behandelt zu werden brauchen – auf. Zunächst erläutere ich den Status der angeführten Annahmen im Gedankenexperiment. Dass sie definitiv wahr sind, besagt, dass sie als hinlänglich gesichert gelten können. Dabei kann offen bleiben, auf welche Weise die Begründung erfolgt ist bzw. wie die Verwandlung des subjektiven Für-wahr-Haltens in ein Wissen stattgefunden hat. Im Experiment wird also unterstellt, dass Zweifel an der Existenz Gottes und daran, dass die Offenbarung auf die von dem beteiligten Menschen geschilderte Weise und mit den mitgeteilten Inhalten tatsächlich stattgefunden hat, auf überzeugende Weise ausgeräumt worden sind. Das bedeutet auf der anderen Seite: Alle Weltanschauungen, die davon abweichende Überzeugungen vertreten, liegen *definitiv falsch*.

Ich frage Sie nun, was unter diesen Voraussetzungen dem Andersdenkenden und -wollenden zu empfehlen ist?

Das liegt doch auf der Hand. Die Empfehlung lautet: „Gehe so schnell wie möglich zur wahren Lehre über und akzeptiere die vier Lehrstücke, sonst wird es dir schlecht ergehen“.

Ich buchstabiere das noch etwas weiter aus. Bezogen auf *Annahme 3* gilt: „Nur dann, wenn du zur wahren Lehre übergehst, was möglichst rasch erfolgen sollte, kannst du zu den *Guten* gehören und ins Paradies kommen. Du solltest bestrebt sein, ewige Höllenstrafen auf jeden Fall zu vermeiden“. Und bezogen auf *Annahme 4* gilt: „Werde dir darüber klar, dass du nicht einfach eine andere Meinung vertrittst, sondern dass jeder, der die absolute Wahrheit leugnet, die Sache Satans unterstützt und Gott bekämpft“, „Löst euch von Satan, der euch Falsches einflüstert und vom rechten Weg abbringen will“. Die *Annahmen 1–4* führen zur Forderung der Abkehr von allen anderen Religionen, sofern diese abweichende Lehren vertreten, und der *totalen* Abkehr von allen areligiösen Weltanschauungen.

Diesen Empfehlungen sollten auch Sie folgen.

Bleiben wir erst einmal im Rahmen des Gedankenexperiments. Die *Annahmen 1* und *3* forme ich noch etwas weiter aus:

Annahme 5: Der eine Gott ist allmächtig oder verfügt zumindest über sehr große Macht, und seine Macht zeigt sich unter anderem darin, dass er am Jüngsten Tag – dem Tag des göttlichen Gerichts – die Guten großzügig belohnen, die Bösen dagegen hart bestrafen wird. Es handelt sich um einen richtenden Gott, der gütig *und* zornig sein kann.

Für diejenigen, welche nicht an den einen Gott glauben und seine Gebote gar nicht oder nicht in hinlänglichem Maß befolgen, kann es bereits in dieser Welt schlecht aussehen, denn es gilt

Annahme 6: Gott hat auch die Möglichkeit, bereits *in dieser Welt* die Guten zu belohnen und die Bösen zu bestrafen; seine Güte und sein Zorn zeigen sich nicht erst am Ende des irdischen Lebens eines Individuums oder am Jüngsten Tag. Solche Eingriffe in das irdische Leben nimmt Er aber nur in einigen Fällen vor.

Wollen Sie nicht vor allem untersuchen, unter welchen Voraussetzungen der Übergang vom einfachen zum gewaltbereiten Dogmatismus erfolgt?

Genau. Zu diesem Zweck spiele ich nun einige zusätzliche Annahmen in Alternativform durch. Ich beginne mit *Annahme 6:*

Annahme 6a: Gott übernimmt die innerweltliche Belohnung der Guten und Bestrafung der Bösen selbst.

Unter dieser Voraussetzung können die Andersdenkenden und -wollenden in dieser Welt relativ unbehelligt leben. Die wahrhaft Gläubigen, die zugleich die wahrhaft Wissenden sind, rechnen nur damit, dass die Andersgläubigen bereits in dieser Welt *in einigen Fällen* durch Gott bestraft werden.

Annahme 6b: Gott übernimmt die innerweltliche Belohnung der Guten und Bestrafung der Bösen nur zum Teil oder gar nicht selbst, er fordert die wahrhaft Gläubigen dazu auf, daran *mitzuwirken*.³¹

³¹ Der Unterschied zwischen den *Annahmen 6a* und *6b* lässt sich durch ein Beispiel verdeutlichen. „Ein islamkritischer Autor wurde mit der Drohung ‚Möge Gott dich strafen‘ im Internet bedroht, Muslime wurden aufgefordert, dafür zu beten, dass Gott ihn gerecht bestrafe.“ (Schirrmacher 2010: 70) In diesem Fall handelt es

Ist *Annahme 6b* definitiv wahr, so ist der Übergang vom einfachen zum gewaltbereiten Dogmatismus (Fundamentalismus₂) vollzogen. Hat Gott seinen Willen, dass die wahrhaft Gläubigen an der innerweltlichen Bestrafung der Bösen *mitwirken*, per Offenbarung nur in allgemeiner Form mitgeteilt, so stehen für das Andersdenken, -wollen und -handeln mehrere Bestrafungsformen zur Diskussion, die von den religiösen Meinungsführern entschieden wird. Denkbar ist aber auch, dass Gott seinen Willen unmissverständlich mitteilt, z.B. so:

Annahme 6c: Gott fordert von den wahrhaft Gläubigen, an der innerweltlichen Bestrafung der Bösen, die zugleich die Andersgläubigen sind, dergestalt mitzuwirken, dass die ‚Ungläubigen‘ getötet werden.

Gott teilt demnach per Offenbarung nicht nur mit, dass er diejenigen, welche nicht an ihn glauben und seine Gebote nicht befolgen, nach ihrem irdischen Tod in die Hölle verfrachten wird, sondern er ermächtigt die wahrhaft Gläubigen auch, *die Ungläubigen bereits in dieser Welt zu vernichten*. Gott folgt hier dem Prinzip „Wer sich gegen mich und meine Gebote richtet, hat sein von mir gegebenes Lebensrecht verwirkt und sollte zügig getötet werden, damit er so schnell wie möglich in die Hölle kommen kann“. Hier liegt ein Fundamentalismus₂ in Reinform vor.

Lässt sich diese Radikalisierung nicht auch mit Annahme 4 in Verbindung bringen? Dass Gott von den wahrhaft Gläubigen per Offenbarung die physische Vernichtung der Andersgläubigen fordert, könnte auch mit der folgenden Überlegung Gottes zusammenhängen: „Mein Ziel ist es, bereits in dieser Welt die Macht Satans so weit wie möglich einzuschränken. Dies aber geschieht am besten dadurch, dass diejenigen Menschen, welche direkt oder indirekt, bewusst oder unbewusst Satan zuarbeiten bzw. in seinem Dienst stehen, eliminiert werden.“

Annahme 6c besagt dann: Gott fordert von den wahrhaft Gläubigen, an der innerweltlichen Einschränkung der Macht Satans durch Tötung derer mitzuwirken, die direkt oder indirekt im Dienst Satans stehen; diese Menschen haben ihr Lebensrecht verwirkt und sollten schnellstmöglich in die Hölle kommen.

Die bisherigen Überlegungen zusammenfassend, halte ich fest: Ist die dargelegte Form des religiösen Dogmatismus definitiv wahr, so kommen die Andersgläubigen, die im Jenseits hart bestraft werden, im Diesseits manchmal ungeschoren davon – wenn *Annahme 6a* gilt. Gilt hingegen *Annahme 6b* oder *Annahme 6c*, so müssen die Andersgläubigen in dieser Welt mit harten Bestrafungen durch die wahrhaft Gläubigen bis hin zur Tötung rechnen. Der gewaltbereite religiöse Dogmatismus geht in diesem Fall *durch eine einzige Zusatzannahme* aus dem einfachen religiösen Dogmatismus hervor.

Sie halten also die von vielen akzeptierte wertende Opposition zwischen der guten Religion, die an sich friedlich ist, und dem schlechten Fundamentalismus₂ für verfehlt.

Sie bedarf zumindest der Differenzierung. Im Rahmen des Gedankenexperiments hängt nämlich alles vom – durch Offenbarung mitgeteilten – Willen Gottes ab: Wenn Gott will, dass die wahrhaft Gläubigen die Andersgläubigen töten, damit Er so rasch wie möglich die gerechte Höllenstrafe verhängen und/oder die Macht Satans in dieser Welt wirksam einschränken kann, so ist der Fundamentalismus₂ *die von Gott für die wahrhaft Gläubigen vorgesehene Position*; wer meint, Religion als solche sei auf Friede–Freude–Eierkuchen programmiert, befindet sich dann auf dem Irrweg.

Vielleicht hat die fundamentalistische₂ Variante meiner Religion doch Recht; darüber muss ich mit meinen Leuten noch einmal nachdenken.

Das lässt sich wohl kaum verhindern. Ich führe jetzt aber das Gedankenexperiment fort.

Annahme 7: Gott geht es primär um das Jenseits. Er hat keinen soziopolitischen Plan für die Gestaltung des Diesseits.

Der wahrhaft Gläubige erfüllt hier den Willen Gottes z.B. dadurch, dass er sich von den anderen Menschen absondert und sich um *individuelle Erleuchtung und Nähe zu Gott* bemüht. Denkbar ist aber auch die alternative

Annahme 8: Gott geht es *auch* um das Diesseits. Er hat einen soziopolitischen Plan für die Gestaltung dieser Welt – für einen *Gottesstaat*, d.h. für einen Staat, der gemäß dem göttlichen Willen organisiert ist.

Dieses Lehrstück kann, wenn ich recht sehe, auf zweierlei Weise ausgeformt werden:

Annahme 8a: *Gott sorgt durch zielgerichtete Eingriffe selbst dafür, dass der Gottesstaat zu dem von ihm vorgesehenen Zeitpunkt verwirklicht wird.*

Annahme 8b: *Gott hat per Offenbarung mitgeteilt, dass die Menschen aktiv werden müssen, damit der göttliche Wille realisiert wird.*

Wird der von Gott gewollte Staat zu einem bestimmten Zeitpunkt durch das direkte Eingreifen Gottes verwirklicht, so können die Menschen auf bestimmte Formen der Gewaltanwendung verzichten. Hängt hingegen alles oder sehr viel von den Menschen ab, so liegt es nahe, ein hohes Maß an Gewaltanwendung zu praktizieren, um den Gottesstaat möglichst rasch realisieren zu können. Ist *Annahme 8b* definitiv wahr ist, so läuft dies also auf

sich „nicht um eine Morddrohung“, da die Gruppe „die Bestrafung Allah überläßt und ihre Anhänger *nur* zum Gebet auffordert“ (70); das entspricht *Annahme 6a*. „[D]ie iranischen Fatwas gegen Salman Rushdie, die unmittelbar zum Handeln auffordern und die Sache nicht Gott überlassen“ (70), entsprechen hingegen *Annahme 6b*.

einen weiteren Übergang vom einfachen religiösen Dogmatismus (Fundamentalismus₁) zu einer gewaltbereiten Form (Fundamentalismus₂) hinaus – insbesondere dann, wenn das Lehrstück so akzentuiert wird:

Annahme 8c: Gott will, dass der von ihm entworfene Gottesstaat *so schnell wie möglich* realisiert wird, und er fordert von den wahrhaft Gläubigen, dass sie *mit allen zur Verfügung stehenden Mitteln für den Gottesstaat kämpfen* – der von Gott selbst gesetzte Zweck heiligt die Mittel.³²

*Die Konsequenzen unter den wahrhaft Gläubigen (die Fundamentalisten₂) ziehen demnach in den Krieg gegen die dem Satan zuarbeitenden Mächte, um den göttlichen Willen zu erfüllen – und sich einen Platz im Paradies zu verdienen.*³³

Hier erfolgt der Übergang vom einfachen zum gewaltbereiten Dogmatismus durch *Annahme 8c*. Diese erscheint im Kontext des Gedankenexperiments aber keineswegs als willkürlich: Wenn der eine Gott existiert (*Annahme 1*) und einem von ihm erwählten Menschen seine Gebote bzw. seinen Willen mitteilt (*Annahme 2*), diesen auch über die Perspektiven nach dem innerweltlichen Tod – Himmel oder Hölle – informiert (*Annahme 3*) und über das Wirken der negativen übernatürlichen Macht aufklärt (*Annahme 4*), wenn er ferner einen Gottesstaat entwirft (*Annahme 8*), so liegt es durchaus nahe, dass er die wahrhaft Gläubigen dazu auffordert, den soziopolitischen Willen Gottes zu verwirklichen (*Annahme 8b*) und dass er speziell will, dass die wahrhaft Gläubigen mit allen zur Verfügung stehenden Mitteln für den Gottesstaat kämpfen (*Annahme 8c*) und die dem Teufel dienstbaren Formen der Zivilisation besiegen. Müssen die Offenbarungen Gottes an den von ihm auserwählten Menschen generell als hinlänglich gesichert betrachtet werden, so ist auch eine Offenbarung mit dem Inhalt der *Annahme 8c* als verlässlich zu betrachten.

Das gilt auch, wenn bestimmte apokalyptische Vorstellungen im Gedankenexperiment als definitiv wahr behandelt werden. Dann kann *Annahme 8c* die folgende Form annehmen:

Annahme 8c': Gott will, dass die Entscheidungsschlacht zwischen den Mächten des Guten und des Bösen *so schnell wie möglich* stattfindet, und er fordert von den wahrhaft Gläubigen, dass sie geeignete Anschläge – darunter auch Selbstmordattentate – durchführen, um das Zeitalter der Erlösung beschleunigt einzuleiten. Ein solches Opfer für die göttlichen Ziele wird von Ihm im Jenseits belohnt.³⁴

Gottes Wege sind unerforschlich, und wenn er die von ihm geplanten Höllenstrafen für die Ungläubigen und Widerspenstigen durch von den wahrhaft Gläubigen durchzuführende Tötungen gewissermaßen vorbereiten will, so müssen sich die Menschen diesem Willen fügen.

Im Rahmen des Gedankenexperiments hängt alles letztlich davon ab, was Gott will und den Menschen per Offenbarung als seinen Willen mitteilt.

Im nächsten Schritt lege ich noch weitere Konsequenzen dar, die sich aus dem Gedankenexperiment ergeben. Ist eine bestimmte Weltanschauung die definitiv wahre und eine bestimmte Gesellschafts- und Staatsordnung die von Gott gewollte und somit definitiv richtige, so müssen viele der im Westen lebenden Menschen ihre Überzeugungen schnell und radikal ändern, wenn sie die jenseitige Bestrafung durch Gott und – gemäß den speziellen *Annahmen 6b* und *6c* – die diesseitige Bestrafung durch die wahrhaft Gläubigen vermeiden wollen:

³² „Gott ist der Gesetzgeber, seine Gesetze haben ewige Gültigkeit, sie sind unveränderbar und unverhandelbar. Wer dagegen ist, ist ungläubig und muss beseitigt werden.“ (Abdel-Samad 2014: 153) Die Gesetze dienen nach Khomeini dazu, „Gottes Willen auf Erden zu vollstrecken“ (152).

³³ Bezogen auf Selbstmordattentäter sind vor allem die folgenden Überzeugungen relevant: „Man darf sich [...] selbst töten, wenn man dabei [...] Ungläubige mit in den Tod nimmt.“ „Selbstmordattentate sind zulässig, auch wenn dabei fast nur oder nur Muslime sterben, aber die Ungläubigen beunruhigt werden“ (Schirmmayer 2010: 102f.) In einem Kriminalroman von Zoë Beck werden auch „Propagandavideos des IS“ (Beck 2015: 200) thematisiert. In einem heißt es: „Ihr wisst, was euch erwartet. Wenn ihr sterbt und Allah die Wunden zeigt, die ihr für ihn in Kauf genommen habt, wird er euch belohnen. [...] Und dann entscheidet Allah, wie er uns nach unserem Tod belohnt, und die von uns, die ihm ihre Wunden zeigen können, die sie im Kampf für ihn erhalten haben, werden ungleich mehr belohnt. Habt keine Angst. Es lohnt sich, für Allah zu sterben.“ (203) „Wir brauchen nichts von dieser Welt. Alles hier hält uns nur davon ab, unseren Herrn und Gott zu treffen. Und wenn wir ihn treffen, wollen wir ihm zeigen können, was wir für ihn getan haben. Unsere Körper sind nur eine Brücke zu Allah.“ (204) Die Bereitschaft, sich selbst für einen höheren Zweck zu töten, tritt aber nicht nur im islamischen Kontext auf. So waren „Scharen von Selbstmordfliegern“ in Japan bereit, „ihr Leben für den Kaiser [...] zu opfern und dabei ‚Tenno banzai‘ zu rufen“ (Abdel-Samad 2014: 216).

³⁴ Davon abzugrenzen ist die im Einzugsbereich sowohl religiöser als auch areligiöser Weltanschauungen bei einzelnen Individuen anzutreffende Bereitschaft, „lieber zu sterben, als ihren Glauben [die jeweiligen Überzeugungen] zu verleugnen“, sowie die Bereitschaft, „anderen Menschen zu helfen, auch wenn es das Risiko ihres Lebens einschließt“ (Schirmmayer 2010: 61). In beiden Fällen bedeutet das nicht, „mutwillig den Tod zu suchen“ (61). Liegt eine religiöse Weltanschauung vor, so ist mit beiden Konstellationen häufig die Überzeugung verbunden, ein solches Opfer des eigenen Lebens für ein als höherwertig angesehenes Ziel werde von Gott im Jenseits belohnt.

Die Religions- und allgemein die Weltanschauungsfreiheit etwa wird vielfach als ein hohes Gut geschätzt. Gibt es aber die auf Gott und seine Offenbarung zurückzuführende definitiv wahre Weltanschauung, so muss das als *verfehlt* gelten. Diese Wertschätzung läuft ja darauf hinaus, dass das Ignorieren des göttlichen Willens, der Abfall von Gott *begünstigt* wird. Gibt es die definitiv wahre Weltanschauung, so stellt die Weltanschauungsfreiheit keinen *echten* Wert dar, an dem man festhalten sollte – sie ist vielmehr zu überwinden. Ziel kann es nach den Prämissen des Gedankenexperiments nur sein, die wahre Lehre so weit wie möglich durchzusetzen und für alle verbindlich zu machen. Die Andersdenkenden sind *nicht* zu respektieren und zu tolerieren, sondern als *Verstocckte* zu betrachten, die vielleicht unter günstigen Bedingungen therapierbar, in vielen Fällen aber zu eliminieren sind.

Das über die Weltanschauungsfreiheit Gesagte gilt auch für die Presse- bzw. Medienfreiheit als weiteren Teil der allgemeinen Meinungsfreiheit. Auch die Pressefreiheit stellt dann keinen echten Wert dar. Aufgabe der Presse und allgemein der Medien muss es vielmehr sein, den Menschen die definitiv wahre Lehre – und damit den göttlichen Willen – mitzuteilen und es ihnen so zu erleichtern, den rechten Weg zu gehen und Höllenstrafen zu vermeiden.

Abzulehnen ist auch die Demokratie, die viele als die bestmögliche Regierungsform ansehen; zu ihren wesentlichen Bestandteilen gehört das Mehrparteiensystem. Gibt es aber das auf Gott selbst zurückzuführende definitiv richtige soziopolitische Programm, so muss diese verbreitete Einschätzung als *verfehlt* gelten. In einem Gottesstaat kann es im Prinzip nur *eine* politische Partei geben, die sich an den von Gott selbst stammenden politischen Weisungen orientiert. Demokraten arbeiten demgegenüber bewusst oder unbewusst dem Satan zu, der Gott bekämpft. Die Demokratie ist ebenso wie die gesamte Säkularisierung der Gesellschaft Teufelswerk.

Die Menschenrechte verfallen nach den Prämissen des Gedankenexperiments ebenfalls der Kritik: Der eine Gott hat den Menschen die Wahl gelassen, sich für oder gegen ihn zu entscheiden. Entscheidet er sich für ihn und gegen Satan, so wird er im Jenseits von Gott belohnt (und möglicherweise auch innerweltlich von den menschlichen Repräsentanten des göttlichen Willens); entscheidet er sich jedoch gegen ihn, so wird er im Jenseits von Gott (und möglicherweise auch innerweltlich von den menschlichen Repräsentanten des göttlichen Willens) hart bestraft. Die Menschenrechte erscheinen hier als Erfindungen des sich von Gott fälschlicherweise weitgehend oder vollständig unabhängig denkenden Menschen – als Illusionen eines Lebewesens, das glaubt, seinen eigenen Weg gehen zu können. Auch in diesem Fall handelt es sich somit nicht um echte Werte. Die wahrhaft Gläubigen dürfen sich nicht auf die falsche Seite hinüberziehen und von den Werten der mit Satan kooperierenden Andersgläubigen verführen lassen.

Die vorstehenden Überlegungen zeigen, dass es keineswegs selbstverständlich oder evident ist, z.B. Menschenrechte, Pluralismus und Demokratie als positive Werte zu betrachten. Erstens gibt es im Umkreis des Fundamentalismus_{1/2} andersartige Wertsysteme, und zweitens müsste diesen Werten der Status der *echten* Werte abgesprochen werden, falls der von den fundamentalistischen_{1/2} Positionen erhobene Wahrheitsanspruch als berechtigt gelten könnte. Ob man z.B. für oder gegen die Demokratie ist, hängt immer auch mit weltanschaulichen Überzeugungen zusammen. Wären die Prämissen des Gedankenexperiments zutreffend, so würde die Demokratie zu den *definitiv falschen* Regierungsformen gehören. Steht fest, was Gott von den Menschen fordert, so haben diese den göttlichen Willen konsequent umzusetzen und nicht eigenmächtig darüber zu verhandeln, welchen Weg sie gehen wollen und dabei faule Kompromisse zu schließen; die bedingungslose Unterwerfung unter den göttlichen Willen ist gefordert. Auf einem anderen Blatt steht, dass die wahrhaft Gläubigen natürlich die in einer *etablierten* Demokratie bestehenden Mittel nutzen sollten, um der definitiven Wahrheit zum Sieg zu verhelfen, was in soziopolitischer Hinsicht letztlich auf die Abschaffung der Demokratie hinausläuft.

Zum Abschluss des Gedankenexperiments weise ich darauf hin, dass es auf entsprechende Weise bezogen auf areligiöse Weltanschauungen und daraus erwachsende soziopolitische Programme, die in dogmatischer Einstellung vertreten werden, durchführbar ist.

8.3 Anwendung der allgemeinen Dogmatismuskritik

Nach dem Gedankenexperiment, das mir einige Überzeugungen, auf denen meine religiöse Weltanschauung beruht, wieder bewusst gemacht hat, sollen Sie jetzt Gelegenheit haben, Ihre Kritik des gewaltbereiten Dogmatismus (Fundamentalismus₂) vorzutragen.

Die in der ersten Gesprächsrunde entfaltete allgemeine Dogmatismuskritik trifft auch den gewaltbereiten Dogmatismus, den Fundamentalismus₂. Demnach sind alle Formen des religiösen Dogmatismus fehlerhaft, sofern sie den erhobenen absoluten Wahrheitsanspruch als begründet *voraussetzen*. Auch die Fundamentalisten₂ erkennen nicht, dass es in der Konkurrenzsituation mit anderen Weltanschauungen nicht ausreicht, einen absoluten Wahrheits- bzw. Wissensanspruch nur zu erheben. Der gewaltbereite unterscheidet sich vom einfachen religiösen Dogmatismus nur dadurch, dass er – wie das Gedankenexperiment gezeigt hat – *bestimmte* religiöse Annahmen, die eine Gewaltentfaltung zur Konsequenz haben, als definitiv gültig ansieht. Diese treten im einfachen Dogmatismus nicht auf, z.B. „Die von Gott selbst geforderte Staatsform ist unter Anwendung aller Mittel so schnell wie möglich zu verwirklichen; dabei ist es legitim, die Ungläubigen zu töten“ oder „Selbstmordattentate sind von Gott gewollt und werden von ihm belohnt“.

Sie meinen also, dass auch der Fundamentalismus₂ zwar als (höheres) Wissen auftritt, de facto aber nur den Status des subjektiven Für-wahr-Haltens hat.

Ja. Die Kritik bleibt dieselbe, doch sie gewinnt angesichts des gewaltbereiten religiösen Dogmatismus eine besondere Relevanz. Für den Fundamentalismus₂ ist ja die Überzeugung charakteristisch, dass die Andersdenkenden und -wollenden ihr Lebensrecht verwirkt haben und getötet werden dürfen. Eine solche Auffassung würde nur Sinn machen, wenn es sich um ein *absolutes Wissen* handeln würde; das ist aber nicht der Fall. Erweist sich der Anspruch auf derartiges Wissen jedoch als unbegründet, so darf eine solche Konsequenz nicht mehr gezogen werden. Wird das subjektive Überzeugtsein von etwas Bestimmtem mit der Annahme verbunden, dass die eigene Überzeugung auch verfehlt sein kann, so ist der Tötung der Andersgläubigen jede Grundlage entzogen. Der konsequente Vertreter eines einfachen religiösen Glaubens wird diesen Schritt nicht tun.

Wie stehen Sie zu denen, die den positiv bewerteten friedlichen Islam vom negativ bewerteten gewaltbereiten Islamismus abgrenzen? Entsprechende wertende Oppositionen werden ja auch bezogen auf das Christentum, den Hinduismus usw. verwendet.

Ich bestreite nicht, dass viele Anhänger des Islams und anderer Religionen friedlich eingestellt sind und die fundamentalistischen₂ Varianten der eigenen Religion ablehnen. Meine Kritikstrategie bleibt jedoch nicht bei diesem Ausgangsbefund stehen, sondern gelangt darüber hinaus zu den folgenden Resultaten:

1. Auch diejenigen Anhänger, welche ihre Religion als im Kern friedlich betrachten, vertreten ihre Weltanschauung zumeist in dogmatischer Einstellung. Diese Positionen werden daher ebenfalls von der allgemeinen Kritik des weltanschaulichen Dogmatismus getroffen. Da es an überzeugenden Begründungen für den absoluten Wahrheitsanspruch fehlt bzw. da es nicht gelingt, den Glauben in höheres bzw. absolutes Wissen zu verwandeln, haben sowohl die friedlichen als auch die gewaltbereiten Formen des religiösen Dogmatismus nur den Status des subjektiven Überzeugtseins von etwas Bestimmtem. All diese Formen des Glaubens sollten sich nicht länger als Wissen missverstehen.

2. Durch *Dogmatisierung* kann jedes subjektive Für-wahr-Halten auf scheinhafte Weise als absolutes Wissen ausgegeben werden. Die Dogmatisierung eines friedlichen religiösen Glaubens ist zwar menschenfreundlicher als die eines gewaltbereiten religiösen Glaubens, aber sie nicht *besser begründet* – es variieren nur bestimmte Glaubensinhalte.

Was bedeutet das für die herkömmliche Kritik des Islamismus aus der Sicht eines friedlichen Islams?

Es handelt sich um eine Kritik, die im Rahmen des religiösen Dogmatismus verbleibt: Die eine Variante wird *als die definitiv wahre religiöse Weltanschauung behauptet* und gegen die andere ausgespielt. Dabei wird das eigene Für-wahr-Halten zum definitiv wahren Islam hypostasiert. Aus „Ich kann nur einen friedlichen Islam akzeptieren“ wird „Der Islam ist seinem Wesen nach friedlich, und die gewaltbereiten Islamisten haben den im Kern friedlichen Islam missverstanden“. Die Gegenseite geht indes genauso vor: Sie hypostasiert bzw. dogmatisiert ihr subjektives Überzeugtsein von etwas Bestimmtem und wirft den anderen eine Verkennung des wahren Islams vor. Wir haben mehrfach gesehen, dass man von allem Möglichen fest überzeugt sein kann.

Die den Fundamentalismus₂ kennzeichnende Gewaltbereitschaft stellt, darauf kommt es mir an, kein „Bakterium“ dar, das über die an sich friedliche „Religion herfällt und sie infiziert“ (Schneeberger 2010: 39). Es ist nicht sinnvoll, zu sagen, dass „die eigentlichen Inhalte von Religion Liebe und Frieden“ (39) sind; die Beschaffenheit einer bestimmten Religion hängt vielmehr davon ab, welche religiösen Annahmen akzeptiert und ob sie in dogmatischer oder undogmatischer Einstellung vertreten werden. Die verbreitete Einordnung „des religiösen Extremismus als missbrauchter Religion“ (55) macht sich die Sache zu einfach.

Können Sie noch einmal zusammenfassend sagen, wie es zum Übergang vom Fundamentalismus₁ zum Fundamentalismus₂ kommt.

Das Gedankenexperiment hat gezeigt, dass eine einzige zusätzliche Annahme ausreichen kann, um eine Gewaltbereitschaft gegenüber Andersdenkenden zu erzeugen. Der Fundamentalismus₂ zieht insofern nur Register, die im einfachen Dogmatismus bereits angelegt sind. Das zeigt sich auch darin, dass die Intoleranz gegenüber Andersgläubigen keineswegs erst beim Fundamentalismus₂ auftritt, sondern in vielen Fällen bereits zum Fundamentalismus₁ gehört. Wer über die definitiv wahre Weltanschauung zu verfügen meint, betrachtet den Andersgläubigen implizit oder explizit als einen in der definitiven Unwahrheit lebenden Menschen. Nicht alle Vertreter eines religiösen Dogmatismus meinen jedoch, dass die Andersgläubigen den Tod verdient haben. Wäre die definitive Wahrheit *erkennbar*, so wäre die Toleranzforderung sinnlos; sie macht erst dort Sinn, wo man eingesehen hat, dass mehrere Formen des subjektiven Überzeugtseins von etwas Bestimmtem einander gegenüberstehen, die *zu Unrecht* mit einem absoluten Wahrheitsanspruch auftreten.

Unterstützt der Glaube an eine metaphysische Gegenmacht diese Tendenz?

Ja. Dann besteht nämlich die häufig auch genutzte Option, die Andersdenkenden und -wollenden mit Satan in Verbindung zu bringen. Wird diese Verbindung tatsächlich hergestellt, so gewinnt das Verfolgen der eigenen Ziele eine metaphysische Bedeutung – es wird mit der Feindschaft zwischen Gott und Satan aufgeladen. Mit jemandem, von dem man annimmt, dass er direkt oder indirekt Satan zuarbeitet, *muss* man hart umspringen.

Ihre Kritik geht davon aus, dass verschiedene Formen der religiösen Weltanschauung monotheistischer Art jeweils ein bestimmtes subjektives Für-wahr-Halten dogmatisieren.

Die Dogmatisierung religiöser Glaubensvorstellungen – und dazu gehört der Einsatz von Formulierungen wie „Das musst du einfach glauben, daran darfst du nicht zweifeln“ – ist ein beliebig anwendbares und darum kognitiv wertloses Mittel. Das aber bedeutet: Die religiösen Meinungsführer können das, wovon sie subjektiv fest überzeugt sind, immer mit höheren Weihen ausstatten und von „Ich glaube, dass Gott von uns das und das fordert“ übergehen zu „Gott fordert *tatsächlich* von uns, dass wir das und das tun“ – oder von „Ich glaube, dass eine Offenbarung stattgefunden hat“ zu „Eine Offenbarung hat *tatsächlich* stattgefunden“ oder von „Ich glaube, dass ich im Jenseits für alles Leiden im Diesseits entschädigt werde“ zu „Im Jenseits wirst du *tatsächlich* für alles Leiden im Diesseits entschädigt werden“ usw. Alles, was sie subjektiv für richtig halten, können die religiösen Vordenker auf scheinhafte Weise legitimieren und durch Dogmatisierung vor Kritik schützen. „Gegen das ‚Gott will es‘ der Bauernkriege Thomas Müntzers im 16. Jahrhundert setzten katholische Fürsten und Martin Luther das ‚Gott will es‘ der Armeen gegen die Bauern.“ (Schirmmacher 2010: 20)

Ihre Theorie arbeitet mit der Opposition zwischen Glauben (verstanden als subjektives Überzeugtsein von etwas Bestimmtem) und Wissen (nach empirisch-rationalen Wissenskriterien). Sie ordnen die Religionen der Sphäre des Glaubens zu und behaupten, dass diese in vielen Fällen mit einem unbegründeten Anspruch auf definitives bzw. absolutes Wissen verbunden sind, der preisgegeben werden sollte. Religionen sind demnach in undogmatischer Einstellung bzw. in weicher Form zu vertreten: „Ich bin zwar fest von bestimmten übernatürlichen Zusammenhängen überzeugt, aber mir ist klar, dass es sich dabei nicht um absolutes und auch nicht um empirisch-rationales Wissen handelt; ich bin mir außerdem dessen bewusst, dass meine Überzeugungen auch unzutreffend sein können“. Eine in undogmatischer Einstellung vertretene Religion respektiert und toleriert andere Weltanschauungen religiöser und areligiöser Art; das schließt jedoch eine kritische Auseinandersetzung mit ihnen nicht aus – diese ist bestrebt, die eigene Position als in kognitiver und in werthhaft-normativer Hinsicht überlegen zu erweisen.

Ihre Kurzdarstellung ist zutreffend. Wird ein religiöser Glaube in undogmatischer Einstellung vertreten, so versteht er sich als Artikulation von Hoffnungen ohne vermeintliche Gewissheitsgarantie. Man hofft, dass es eine übernatürliche Dimension gibt, dass Gott existiert, dass der physische Tod in dieser Welt nicht das Ende des individuellen Lebens ist usw.; man beansprucht aber nicht mehr zu wissen, dass es sich so verhält. Man setzt nicht mehr darauf, dies auf rein rationale Weise nachweisen zu können; man ist sich auch dessen bewusst, dass der Rückgriff auf Offenbarung in der weltanschaulichen Konkurrenzsituation ein beliebig anwendbares Mittel darstellt. Auf der anderen Seite heißt das: Wenn man mehr will als den einfachen, diese oder jene Hoffnung artikulierenden Glauben, dann versucht man, ihn durch den Gewinn spezifischen empirischen Wissens zu stützen.

Vor diesem Hintergrund würde ich gern das Problem der Gewalt innerhalb der Religion noch etwas genauer beleuchten. Juergensmeyer erinnert „daran, dass das Christentum trotz der zentralen Grundwerte wie Liebe und Friedfertigkeit schon immer auch eine gewalttätige Seite hatte – wie übrigens die meisten religiösen Traditionen“ (Juergensmeyer 2004: 40). „Seit Menschen an Religionen glauben, rechtfertigen sie mit ihnen auch Kriege gegen die vermeintlich Ungläubigen.“ (Schänble 2011: 7) Wie erklären Sie diese gewalttätigen Tendenzen in den Religionen?

Wäre der religiöse Glaube zumindest in einem Fall mit einem absoluten Wissen über das, was Gott tatsächlich will, verbunden, und würde Gott klar erkennbar werden lassen, dass es Ihm um Liebe und Friedfertigkeit, nicht aber um Krieg und andere mit Gewalt zusammenhängende Dinge geht, so wäre es nur schwer zu erklären, dass viele Religionen eine gewalttätige und Gewalt rechtfertigende Seite aufweisen. Deutlich leichter fällt die Erklärung hingegen, wenn Religionen trotz gegenteiliger Ansprüche nur der Status des Glaubens, des von einer Hoffnung bestimmten subjektiven Überzeugtseins von etwas Bestimmtem zukommt.

Wieso?

Nun, Menschen haben sehr unterschiedliche Werte, Ziele, Wünsche, Bedürfnisse, Interessen. Im Prinzip kann sich jede Konstellation dieser Art in der Dimension der religiösen Weltanschauung artikulieren und zu einer zu ihr passenden Form des religiösen Überzeugtseins von etwas Bestimmten führen. Ein religiöser Mensch, dem es primär um harmonische Beziehungen zu anderen Menschen und um Unterstützung der Benachteiligten geht, wird dazu neigen, die zugehörigen Werte als die von Gott geforderten zu denken. Hingegen wird jemand, der bei der Verfolgung seiner Ziele die Anwendung von Gewalt befürwortet, dazu tendieren, genau dieses Vorgehen als von Gott gefordert vorzustellen.

Welche Rolle spielt dabei die dogmatische Einstellung?

Die auf die religiöse Dimension bezogene dogmatische Einstellung erlaubt es, alle Wünsche, Bedürfnisse, Interessen, Ziele, Werte mit höheren Weihen auszustatten und sie als die definitiv gültigen, mit dem göttlichen Willen im Einklang stehenden auszugeben. Daher ist es nicht verwunderlich, dass der religiöse Weltanschauungstyp auch dazu benutzt wird, Gewalt dieser oder jener Art zu rechtfertigen, sie als dem göttlichen Willen und Handeln entsprechend darzustellen. Entsprechendes gilt jedoch auch für den areligiösen Weltanschauungstyp. Psychologisch gewendet: Ein Mensch, zu dessen Verhaltensspektrum die Gewaltanwendung dieser oder jener Art gehört, wird häufig eine Weltanschauung wählen, welche Gewaltanwendung dieser Art zulässt oder sogar

fordert. Generell ist festzuhalten: Im weltanschaulichen Dogmatismus religiöser oder areligiöser Art lässt sich *alles* legitimieren, aber eben nur auf scheinbare Weise.

Demnach ist es kein Zufall, dass sich „Bilder göttlich sanktionierter Kriege durch den religiösen Aktivismus“ hindurch ziehen, dass „die heiligen Schriften verschiedener Religionen [...] Beispiele von Kriegen im Überfluss“ (Juergensmeyer 2004: 202) liefern. „[D]ie ersten Bücher der hebräischen Bibel enthalten Szenen vollständiger Verwüstung durch göttliches Eingreifen“ (86).

So ist es. Eine Variante besagt: „Da Gott ‚ein rechter Kriegsmann‘ sei (2. Mose 15.3) und sich an seinen Feinden räche, sei es nur angebracht, dass seine Anhänger dasselbe täten.“ (203)

8.4 Der metaphysische Krieg (M. Juergensmeyer)

Das zuletzt behandelte Thema würde ich gern noch weiter vertiefen.

Wir können in Anlehnung an Juergensmeyer herausarbeiten, welche Konsequenzen die mehrere Formen des Monotheismus kennzeichnende Opposition zwischen der positiven und der negativen übernatürlichen Macht in weltanschaulicher und soziopolitischer Hinsicht haben kann. Insbesondere geht es mir um solche Formen der religiösen Weltanschauung, die mit einem metaphysischen bzw. kosmischen Krieg zwischen der guten metaphysischen Macht (Gott) und der bösen metaphysischen Macht (Satan) rechnen, in den die Menschen zwangsläufig einbezogen sind. Zu den Zielen der wertneutral verfahrenen kognitiven Weltanschauungsanalyse gehört es, die Denkweise von religiösen Fundamentalisten₂ möglichst tiefgreifend zu verstehen. Mehrere Formen des Terrorismus (im deskriptiven Sinn des Wortes) haben einen weltanschaulichen Hintergrund der genannten Art.

Bei Juergensmeyer heißt es: „‚Kosmisch‘ ist ein solcher Krieg, weil all diesen Vorstellungen etwas Übernatürliches zugrunde liegt. (Juergensmeyer 2004: 203) Geglaut wird an „metaphysische Konflikte zwischen Gut und Böse“ (203) – zwischen den der übernatürlichen Dimension zuzuordnenden Mächten des Lichts und der Finsternis, der Wahrheit und der Lüge. Diese Weltbildtheorie wird als überzeugend empfunden und für definitiv wahr gehalten. Das Bild wird immer weiter ausgemalt.

Ich rekonstruiere zunächst die allgemeine Sichtweise:

1. Auf der Erde (und darüber hinaus) befinden sich die gute und die böse metaphysische Macht in einem Krieg, in dem es um das Schicksal des gesamten Kosmos geht.

2. Der letzte, häufig als Armageddon bezeichnete Kampf zwischen dem metaphysisch Guten und dem metaphysisch Bösen, in den auch die Menschen einbezogen sind, steht in Kürze bevor oder hat bereits begonnen.

3. Die Menschen sind in den kosmischen Konflikt einbezogen, auch wenn sie sich dessen nicht bewusst sind; sie stehen *objektiv* entweder auf der Seite Gottes oder Satans. Man hat es daher nicht einfach mit menschlichen Gegnern zu tun, die anderen Weltbildannahmen und Wertüberzeugungen folgen sowie andere Interessen haben, sondern mit „kosmischen Todfeinden“ (225). Den „satanischen Feind [...] kann man nur zerstören“ (297), er gilt als nicht belehrbar; mit ihm kann und darf man keine Kompromisse eingehen.

Der wahrhaft Wissende begreift alles, was auf der Welt geschieht, als Teil des metaphysischen Krieges. Ziel ist es, den Menschen, den großen metaphysischen Zusammenhang bewusst zu machen und sie zum Kampf gegen das metaphysisch Böse und seine willentlichen oder unwillentlichen menschlichen Mitstreiter zu bewegen.

Auf dieser Grundlage kann es innerhalb unterschiedlicher Religionen mehrere Fortsetzungen geben, z.B. die folgende:

4. Variante a: Den objektiv dem Satan zuarbeitenden Menschen ist es gelungen, die Gesellschaft immer stärker nach den Prinzipien der bösen Macht zu gestalten. Dazu gehört unter anderem die Legalisierung der Abtreibung. Der Gläubige denkt etwa so: „Es ist definitiv wahr, dass Abtreibungen gegen den Willen Gottes verstoßen und somit in einem höheren Sinn unzulässig sind, auch wenn sie in der bestehenden Gesellschaft als legal behandelt werden“, „Der Kampf für und gegen die Legalisierung der Abtreibung ist ein wesentlicher Teil des metaphysischen Krieges“, „Diejenigen, welche dafür sind und insbesondere diejenigen, welche Abtreibungen vornehmen, stehen bewusst oder unbewusst auf der Seite Satans“.

5. Variante a: Der wahrhaft Gläubige ist in einer solchen Situation, die zum Endsieg Satans auf Erden führen könnte, verpflichtet, etwas dagegen zu tun – ein Zeichen zu setzen. Die Setzung eines Zeichens dient dazu, den Menschen erstens den metaphysischen Krieg zwischen der guten und der bösen Macht und dessen Folgen für die menschliche Gesellschaft bewusst zu machen sowie zweitens die Gutartigen dazu zu bewegen, sich explizit auf die Seite Gottes zu stellen und die dem Satan dienenden Menschen und Institutionen *aktiv zu bekämpfen*. Vielfach ist die Überzeugung wirksam, das Vordringen der bösen Macht und ihrer Verbündeten vollziehe sich „so unauffällig, dass die meisten es gar nicht bemerkten“ (209).

„Michael Bray, der einen „Kreuzzug gegen die Abtreibung“ führte, sah „die amerikanische Gesellschaft im Zustand äußerster Verderbtheit, wobei sie von ihren gewählte Vertretern mit geradezu teuflischer Missachtung für die Wahrheit und das menschliche Leben regiert wurde“ (44f.).

Die kognitive Weltanschauungsanalyse strebt unter anderem an, die Sichtweise derer, die Abtreibungsärzte ermorden, möglichst tiefgreifend und wertneutral zu verstehen. Die zuletzt genannten Annahmen können im Einzelfall die Entscheidung für eine solche Tat erklären. Dabei sind auch die folgenden Überlegungen im Spiel: „Der ‚wahre‘ Christ sollte sich des kosmischen Krieges bewusst werden und an der Seite des metaphysisch Guten aktiv in den Kampf eingreifen“, „Er hat die Aufgabe, die Menschheit, insbesondere die Christen aufzurütteln und sie über den großen Zusammenhang zu informieren“, „Die Zerstörung von Abtreibungskliniken und die Tötung von Abtreibungsärzten sind geeignete Mittel, um ein weithin wahrnehmbares Zeichen zu setzen, das den Menschen den großen Zusammenhang zu Bewusstsein bringt“, „Diejenigen, die ein solches Zeichen setzen, werden von den weltlichen Gerichten zwar wahrscheinlich hart bestraft werden (eventuell wird sogar die Todesstrafe verhängt), von Gott werden sie im Jenseits aber für ihre die Macht Satans einschränkende Tat belohnt werden“.

Ich setze jetzt meine Auflistung fort:

6. Variante a: Im metaphysischen Krieg, in den die menschlichen Belange einbezogen sind, ist die Anwendung von Gewalt gegen die objektiv auf der Seite Satans stehenden Menschen und Institutionen legitim:

a) Sie ist ein geeignetes Mittel, um das von Gott Gewollte letztlich durchzusetzen – z.B. die Beendigung einer Legalisierung der Abtreibung. Es wird als definitiv wahr angesehen, dass Gott selbst bestimmte Menschen dazu aufruft, die Satans-Diener, welche die göttlichen Gebote aushebeln wollen, durch Anwendung von Gewalt zu bekämpfen.

b) Satan und die ihm zuarbeitenden Menschen ziehen nach dieser Weltbildtheorie im metaphysischen Krieg alle Register der Gewalt. Daher ist es nicht nur legitim, sondern auch notwendig, dass diejenigen, welche sich aktiv für die Belange Gottes einsetzen, ebenfalls alle Register ziehen: Würden sie das nicht tun, so würden sie im Endkampf verlieren. Das einzelne Menschenleben hat für die Theorie des metaphysischen Krieges nur eine geringe Bedeutung.

Stellt die Legalisierung der Abtreibung einen Sieg des metaphysisch Bösen dar und sind Abtreibungsärzte bewusst oder unbewusst Satansdiener, so erscheint es als religiöse Pflicht, etwas dagegen zu tun und das metaphysisch Böse exemplarisch zu bekämpfen.

Lässt sich der 9/11-Komplex nach demselben Argumentationsmuster analysieren?

Ja. Die Fortsetzung der Punkte 1–3 sieht dann allerdings etwas anders aus:

4. Variante b: Der Islam ist die einzig wahre Religion.

5. Variante b: Die USA und andere westliche Nationen stehen objektiv im Dienst Satans.

6. Variante b: Der wahrhaft Gläubige ist in einer solchen Situation, die zum Endsieg Satans auf Erden führen könnte, verpflichtet, etwas dagegen zu tun.

7. Variante b: Im metaphysischen Krieg, in den die menschlichen Belange einbezogen sind, ist die Anwendung von Gewalt gegen die objektiv auf der Seite Satans stehenden Menschen und Institutionen legitim.

Wer einen Anschlag auf das World Trade Center verübt, trägt somit auf weithin sichtbare Weise dazu bei, das von Gott Gewollte durchzusetzen. Es wird als definitiv wahr angesehen, dass Gott selbst bestimmte Menschen dazu aufruft, ein solches Attentat zu begehen, das sich gegen „satanische Widersacher“ (173) richtet.

Nach der rekonstruierten Denkweise haben die Satan zuarbeitenden Menschen, Institutionen, Staaten zwar gegenwärtig in der Welt das Übergewicht (sodass die Gefahr eines Endsiegs der bösen Macht besteht), aber der gelungene Anschlag zeigt, dass die von der bösen metaphysischen Macht stammenden Strukturen verwundbar und prinzipiell besiegt sind. Der Einsturz der Zwillingstürme verleiht daher den wahrhaft Gläubigen Mut; er zeigt, dass die auf der Seite Gottes stehenden im Endkampf siegen können und siegen werden. „Laut Abouhalima kann uns ein Bombenanschlag auf ein öffentliches Gebäude sehr drastisch demonstrieren, dass es sich bei den durch das Gebäude repräsentierten Regierungen oder Wirtschaftsmächten um Feinde handelt, die als satanische Widersacher angegriffen werden.“ (173)

Es ist also bei bestimmten Anschlügen, die von den Betroffenen als Terroranschläge bezeichnet werden, nicht einfach darum zu tun, Angst und Schrecken zu verbreiten, sondern darum, mit einer höheren Legitimation auf der Seite Satans Angst und Schrecken zu verbreiten, auf der Seite Gottes aber Hoffnung und Zuversicht, dass am Ende doch die gute metaphysische Macht siegreich sein wird. Ziel ist es, durch bestimmte militante Bemühungen „das herrschende System des Bösen [zu] erschüttern und die freiheitsliebenden Massen wach[zu]rütteln“ (58).

Für die Weltbildtheorie des metaphysischen Krieges ist in der Regel nicht jede Gewaltanwendung legitim, aber es gibt Formen von Gewalt, deren Anwendung im Rahmen eines solchen Krieges unerlässlich ist. Dieser Weltsicht zufolge ist es eine Illusion, zu glauben, die Welt sei im Kern ein friedlicher Ort, von dem sich Gewalttaten weitgehend fernhalten lassen; die Welt gilt vielmehr als auf lange Zeit in einem permanenten metaphysischen Kriegszustand befindlich, der erst nach dem metaphysischen Endkampf beendet werden kann. Bildet die Theorie des metaphysischen Krieges das Zentrum eines religiösen Glaubens, so nimmt die Religion also eine andere Gestalt an als unter den Vorzeichen des einfachen Dogmatismus, der in vielen Fällen friedlich gestimmt ist.

„Die Gläubigen gehen davon aus, dass der kosmische Krieg in dieser [...] Welt spielt; sie identifizieren sich persönlich mit dem Kampf; und der Kampf hat einen kritischen Punkt erreicht, an dem die Tat eines Einzelnen alles entscheidend sein kann.“ (223)

Die vorgetragene Rekonstruktion ermöglicht es, die Handlungen eines Individuums zu verstehen, welches z.B. einen Bombenanschlag auf eine Abtreibungsklinik begeht und/oder einen Abtreibungen vornehmenden Arzt tötet. Von außen betrachtet erscheint dies zunächst als *unverständliche* Tat. Liegt aber die dargelegte Denkweise zugrunde, so wird eine verstehende Erklärung solcher Handlungen möglich. Aus der Sicht des Attentäters handelt es sich nämlich um ein positiv zu bewertendes Eintreten für die Belange Gottes im metaphysischen Krieg. Gleichgesinnte betrachten ihn als deshalb als *Helden*, der sich aktiv und unter hohen Risiken für Leib und Leben für das definitiv Gute eingesetzt hat. Während andere Gläubige zwar den metaphysischen Krieg und seine Konsequenzen zu erkennen glauben, sich aber nicht dazu durchringen können, das zu tun, was man als notwendig eingesehen hat, verhält sich der Held konsequent – er ist ein Fundamentalist⁷. Die anderen reden nur, er aber handelt. Befindet „sich die amerikanische Gesellschaft im Zustand äußerster Verderbtheit, wobei sie von ihren Vertretern mit geradezu teuflischer Missachtung für die Wahrheit und das menschliche Leben regiert“ (45) wird, so hat der wahrhaft Gläubige die Aufgabe, ein Zeichen für Gott zu setzen. Die amerikanische Bevölkerung ist Michael Bray zufolge „von den Annehmlichkeiten der modernen Gesellschaft so eingullt [...], dass sie ihre wirkliche Situation gar nicht wahrnehme“ (45) – ihr Hineingezogensein in den metaphysischen Krieg und den drohenden Endsieg Satans.

Als soziopolitisches Programm verfolgt Bray das Ziel der „Einführung einer neuen moralischen Ordnung in Amerika [...], basierend auf biblischen Gesetzen und dem göttlichen statt einem weltlichen Recht“ (45). „Unter günstigen Umständen hält er es für möglich, dass die USA von einer revolutionären Welle erfasst werden, die zu Verfassungsänderungen führt, in denen das biblische Gesetz zur Basis der amerikanischen Sozialgesetzgebung wird.“ (53)

Das ist eine christliche Variante des Gottesstaatsprogramms.

Die einem soziopolitischen Fundamentalismus₂ verpflichteten Attentäter sind häufig Menschen, die „von dem intensiven Gefühl der Verpflichtung gegenüber einer religiösen Vision übermannt“ (30) werden, welche von vielen Mitgliedern der jeweiligen Glaubensgemeinschaft geteilt wird – eben von der Vision des metaphysischen Krieges, die in mehreren Varianten auftritt, welche sich inhaltlich stark unterscheiden..

Sie erleben sich als von Gott beauftragt, Anschläge bestimmter Art zu begehen. Gott selbst gibt demnach z.B. den Auftrag, „unschuldige ,ungeborene Kinder‘ zu verteidigen, wenn nötig mit Gewalt, auch wenn dies ‚die Zerstörung der Einrichtungen bedeute, in denen regelmäßig Tötungen vorgenommen werden, oder das Töten derer, die die Morde begehen“ (45) – der Abtreibungsärzte. Das erscheint dem Attentäter auf die bereits – auch in kritischer Hinsicht – behandelte Weise als definitiv wahr. „Der Herr hat mich gerufen und er hat mir den Weg gezeigt“, schrieb Hill nach dem Mord an Bray und andere Weggefährten.“ (190)

„Auf einem der Videobänder, die vom Fernsehsender al-Dschazira im Anschluss an den 11. September ausgestrahlt worden sind, lobt Osama bin Laden Gott und erklärt, der Einsturz des World Trade Center sei Sein Wille gewesen.“ (296)

Auch er ist offenbar fest davon überzeugt, einem höheren Auftrag zu folgen und im metaphysischen Krieg für die Seite Gottes tätig zu sein. Die inhaltliche Charakterisierung der Satan dienenden Feinde ändert sich von einem Fundamentalismus₂ zum anderen, die *Denkform* aber bleibt dieselbe.

Die Überzeugung, sich in einem metaphysischen Krieg zu befinden und in diesem aktiv für die gute metaphysische Macht tätig werden zu müssen, scheint durch bestimmte religiöse Weltbildannahmen besonders gefördert zu werden. So meinen etwa Theologen der sogenannten Rekonstruktion wie Gary North, „die Christen seien als das neue auserwählte Volk Gottes dazu bestimmt, über die Welt zu herrschen. Sie vertreten ein ‚postmillenniales‘ Geschichtsbild und glauben, dass Christus, im Sinne des Tausendjährigen Reiches der Bibel, erst nach tausend Jahren religiöser Herrschaft auf die Erde zurückkehren wird. Deshalb sehen sie es als ihre christliche Pflicht an, die politischen und gesellschaftlichen Voraussetzungen für die Rückkehr Christi zu schaffen.“ (52)

Aus der Grundannahme des Postmillennialismus ergibt sich die Aufgabe, alles für die Errichtung eines „christliche[n] Königreich[s]“ (52) auf Erden zu tun, um so die herbeigesehnte Rückkehr Christi zu *beschleunigen*.

Damit nimmt auch die Bereitschaft zu, zu diesem Zweck Anschläge zu begehen.

„Prämillennialisten‘ hingegen glauben, dass das Tausendjährige Reich erst nach der Rückkehr Christi kommen wird, in einem alles umstürzenden Augenblick der Weltgeschichte. Deshalb sind sie politisch weit weniger aktiv.“ (52)

Damit ist auch die Bereitschaft zu Attentaten geringer als in dem anderen Fall – sofern angenommen wird, dass Christus *nach eigenem, vom menschlichen Handeln weitgehend unabhängigen Entschluss* auf die Welt zurückkehren wird. Wird hingegen geglaubt, dass man die Rückkehr Christi *beschleunigen* könne, so verhält es sich anders. Dann wird z.B. angenommen, dass Christus in einer Phase des extremen Chaos auf die Welt zurückkehren wird, um diese zu retten; der wahrhaft Gläubige kann sich dann verpflichtet fühlen, *dieses heilsame Chaos durch Attentate zu erzeugen*.

„Über hundert Christen waren 1999 nach Jerusalem gezogen, um dort das Kommen des Messias miterleben. Die israelischen Behörden befürchteten, dass manche von ihnen [...] Armageddon mittels Terroranschlägen [...] herbeiführen wollten.“ (192)

Eine damit verwandte Denkweise findet sich bei Shoko Asahara, dem Führer der Aum-Shinrikyo-Bewegung, der für den „Nervengasanschlag auf die Tokioter U-Bahn“ verantwortlich ist: „Einer endzeitlichen Vision der Weltgeschichte wegen wurde ein gigantisches Ereignis veranstaltet, wobei zum ersten Mal

Massenvernichtungswaffen eingesetzt wurden.“ (147) Dabei wurde den Anhängern der Bewegung suggeriert, dass man nicht selbst für den Anschlag verantwortlich sei, sondern dass es sich um den von den Mächten des Bösen verursachten Beginn von Armageddon handle.

„Asabaras zentrale Prophezeiung war die einer großen Wolke, die ihren Schatten über die Zukunft werfe: das Schreckgespenst einer Weltkatastrophe ungeahnten Ausmaßes.“ (153f.) „Wenn Armageddon gekommen sei, würden die Kräfte des Bösen mit den schlimmsten nur vorstellbaren Waffen zuschlagen“ (154). „Wenn man in einen kosmischen Krieg verwickelt ist, so Asabara, sind normale Verhaltensregeln außer Kraft gesetzt.“ (162) Den Giftgasanschlag nahmen viele Anhänger Asabaras „voller Aufregung und Erleichterung wahr. Sie sahen die Prophezeiungen des Meisters bestätigt und meinten, endlich kündige sich Armageddon an“ (191). „Asabara muss klar gewesen sein, dass nur die loyalsten seiner Anhänger diese Prophezeiungen langfristig ohne einen Beweis für den einsetzenden Dritten Weltkrieg glauben würden. Also musste der Nervengasanschlag in der Tokioter U-Bahn als Beweis für die Prophezeiungen dienen – wenigstens für seine Anhänger, und auch nur so lange, bis herauskam, dass Asabara selbst dahinter steckte.“ (209)

Es sind verschiedene religiöse Weltbildvarianten zu unterscheiden, die vergleichbare Formen der Gewaltrechtfertigung hervorbringen. Meir Kahane z.B. ist davon überzeugt, „der Messias werde im Zuge eines großen Konflikts erscheinen, aus dem die Juden triumphierend hervorgehen“ (83) werden. „Kahane glaubte, die Errichtung des biblischen Israel stehe unmittelbar bevor, und an seinen Anhängern liege es, dieses messianische Ereignis herbeizuführen“ (84). „Die Befürworter des weltlichen Staats“ werden der satanischen Seite zugeordnet; sie stellen „ein ernstes Hindernis für das Kommen des Messias dar“ (85), was einen harten Umgang mit ihnen bis hin zur Tötung legitimiert. Die „Bedingungen für einen erlaubten Krieg“ (86) sind für denjenigen, der an den metaphysischen Krieg zwischen der guten und der bösen Macht glaubt, eigentlich immer gegeben, da es sich um einen langfristigen Konflikt handelt, der erst nach dem Austragen des Endkampfes beendet sein wird. Der Krieg gegen die vermeintlichen Feinde Gottes erscheint *stets* als gerechter Krieg.

Juergensmeyer behandelt auch – am Beispiel von Yitzhak Rabin – die religiöse Rechtfertigung für die Ermordung missliebiger Politiker.

Die „religiöse Rechtfertigung von politischen Morden“ (74) sieht im Rahmen des soziopolitischen Fundamentalismus₂ so aus: „Dieser Politiker tut das, was definitiv falsch ist“, „Er steht objektiv auf der Seite Satans“, „Gott befiehlt, dass diejenigen, welche das definitiv Falsche tun und auf der Seite Satans stehen, auszumerzen sind – es handelt sich um ruchlose Menschen, die den Tod verdient haben“.

Yigal Amir, der den Anschlag auf Rabin verübte, „sagte, er ‚berene nichts‘ und habe ‚allein nach den Befehlen Gottes gehandelt‘“ (75).

Wer nach der Weltbildtheorie des metaphysischen Krieges der Seite Satans zugeordnet wird, gilt damit als tödliche Gefahr für die Seite Gottes, welche aus dem Weg zu räumen ist.

Wenden wir uns jetzt dem Islam zu. „Die Lehre des Islam unterstützt Gewalt nicht prinzipiell. Wie alle Religionen, erlaubt der Islam zwar die Gewaltanwendung in bestimmten Fällen, vertritt aber Gewaltlosigkeit und Frieden als wichtigste religiöse Ziele. Der Koran enthält eine Vorschrift, die dem biblischen Gebot ‚Du sollst nicht töten‘ entspricht und dem Gläubigen gebietet: ‚Morde nicht das Leben, das Gott heilig gemacht hat.‘“ (115)

Die meisten Varianten einer Religion wie Christentum oder Islam verfolgen zwar „Gewaltlosigkeit und Frieden als wichtigste religiöse Ziele“, aber die Betonung der Theorie des metaphysischen Krieges, die ebenfalls in vielen Religionen zu finden ist, führt zu einer signifikanten Einschränkung dieser Leitwerte: „Jetzt befinden wir uns im Krieg zwischen der guten und der bösen metaphysischen Macht, und in diesem Stadium ist die Gewaltanwendung gegenüber denen, die Satan zuarbeiten, legitim; erst *nach* dem großen Endkampf und dem Sieg über die satanischen Mächte bricht die Zeit der Gewaltlosigkeit und des Friedens an“, „Werden wir von mit Satan im Bunde stehenden Mächten angegriffen, so müssen wir uns gegen die Angreifer mit allen Mitteln wehren“.

Der Kampf zwischen der guten und der bösen metaphysischen Macht wird manchmal mit dem Kampf „zwischen Wahrheit und Lüge“ (119) gleichgesetzt.

Dabei geht es nicht um Lügen im alltagssprachlichen Sinn, sondern darum, dass den Vertretern der definitiven Wahrheit die Vertreter des *definitiv Bösen und Lügenhaften* gegenüberstehen. In diesem Sinn ist es zu verstehen, wenn etwa behauptet wird, „die satanischen Vertreter der Lüge saßen in der ägyptischen Regierung fest im Sattel“ (119).

Bei einigen Anschlägen z.B. von „ *Hamas-Selbstmordattentäter[n]* “ wird direkt angestrebt, „die Opfer möglichst stark zu verstümmeln“ (169). „Viele Terroranschläge zielen bewusst auf ein Maximum an Opfern.“ (170)

Diese Ausrichtung macht im Kontext eines metaphysischen Krieges, der mit menschlicher Beteiligung geführt wird, Sinn. Anzustreben ist die maximale Verunsicherung der Partei der Finsternis und die maximale Motivierung der Partei des Lichts. Die Kräfte des Bösen, von denen man meint, dass sie vor nichts zurückschrecken, kann man im Großen Krieg nur beeindrucken, wenn man gegen sie selbst alle Register der Gewaltanwendung zieht. So trat etwa „Robert Matthews, Anführer von The Order, einer Splittergruppe der Aryan Nations“, dafür ein, „Schwarze und Latinos [...] und die ‚sogenannt weißrassischen Verräter‘ – also Weiße, die die Schwarzen unterstützen, – in einem ‚rassischen und religiösen Armageddon auszulöschen‘“ (238). Mit dieser von der Christian Identity-Bewegung vertretenen Weltbildtheorie ist eine spezielle Form des Antisemitismus verbunden,

derzufolge „die Juden die Lehren der Bibel von Anfang an [...] untergraben“ haben, indem sie behaupteten, „die Erben des Reiches Gottes“ zu tun, während sie in Wahrheit „die Kinder Satans“ (238f.) seien. In den Juden liege „der Ursprung allen Übels“ (239). „Kerry Noble, ein Anführer von The Covenant, The Sword and the Arm of the Lord“ behauptet, die Juden „seien das Ergebnis des Geschlechtsakts zwischen Eva und dem Teufel“ (263).

Bei vielen Anschlägen kommen Frauen und Kinder ums Leben, aber auch Vertreter des auch vom Attentäter akzeptierten Glaubens. Wie verhält sich die Weltbildtheorie des metaphysischen Krieges zu solchen Konsequenzen?

Für diese Theorie gibt es, wenn ich recht sehe, gar keine *völlig unschuldigen* Opfer von Anschlägen, die man eigentlich hätte schützen müssen. Wenn gilt „Alle Menschen stehen im metaphysischen Krieg objektiv, auch wenn sie kein Bewusstsein davon haben, auf der Seite Gottes oder Satans“, dann liegt es nahe, z.B. die Kinder, die bei einem Anschlag getötet werden, folgendermaßen zu betrachten:

1. Die Kinder von Satans-Dienern werden mit der Zeit selbst zu Satans-Dienern, sie stehen *ansatzweise* bereits auf der Seite der bösen Macht. Daher gehören sie ebenfalls zu den Feinden Gottes, die den Tod verdient haben. Der Sieg Gottes im Endkampf wäre gefährdet, wenn man die zukünftigen Satans-Diener schonen würde, weil sie noch Kinder sind.

2. Bei einem großen Anschlag, der ein Zeichen setzt, können auch Menschen getötet werden, die nach der Einschätzung des Attentäters auf der guten Seite, der Seite Gottes stehen. Da diese Möglichkeit schon vor dem Anschlag absehbar ist, kann dies zu Gewissenskonflikten führen. Diese lassen sich jedoch durch zusätzliche Weltbildannahmen verringern oder sogar ganz ausschalten. So können die religiösen Vordenker, auf die sich der Attentäter beruft, verkünden, dass die auf der Seite Gottes stehenden Anschlagsoffer *Märtyrer* sind, *die von Gott selbst direkt ins Paradies befördert werden*. Sie sind für eine gute Sache von übergeordneter Bedeutung gestorben und werden dafür von der guten metaphysischen Macht *unmittelbar* belohnt.

Das Ausgeführte scheint mir auch auf den Israel-Palästina-Konflikt und vergleichbare Konstellationen anwendbar zu sein.

Im wertneutralen weltanschauungsanalytischen Zusammenhang geht es mir nicht darum, eine eigene politische Einschätzung des Konflikts zu formulieren und Vorschläge zu seiner Bewältigung zu unterbreiten. Ich versuche nur, die unterschiedlichen Sichtweisen des Konflikts zu ordnen. Zwei Sichtweisen lassen sich unterscheiden:

Sichtweise 1: Es handelt sich um einen menschlichen Konflikt, der zum Teil mit militärischen Mitteln ausgetragen wird.

Sichtweise 2: Es handelt sich *nicht nur* um einen menschlichen Konflikt dieser Art, sondern in der Hauptsache um ein Geschehen, das Teil des metaphysischen Krieges ist.

Nach Sichtweise 1 ist eine Konfliktlösung durch Erzeugung eines von beiden Seiten getragenen Kompromisses möglich und auch wünschenswert. Vertreter dieser Position planen daher eine Zwei-Staaten-Lösung, welche zu einer dauerhaften Befriedung der Region führen könnte.

Nach *Sichtweise 2* verhält es sich anders. Hängt der Israel-Palästina-Konflikt direkt mit dem metaphysischen Krieg zusammen, so erscheint die realpolitische Suche nach einer Kompromisslösung, die von beiden Konfliktparteien akzeptiert werden kann, als grundsätzlich verfehlt. Hier geht man nämlich davon aus, dass die jeweils eigene Partei auf der Seite Gottes steht, die andere hingegen auf der Seite Satans. Mit Satans-Dienern aber darf es nach Auffassung des wahrhaft Gläubigen keinen Kompromiss geben.

Dominiert nun auf beiden Seiten Sichtweise 2, so ist die Fortsetzung der Gewaltspirale programmiert.

Auf beiden Seiten entwickelt sich dann ein spezifischer soziopolitischer Fundamentalismus₂, der es als definitiv wahr betrachtet, dass man sich im Einklang mit dem göttlichen Willen befindet. Man sieht sich eben als Gottes-Diener, welcher die Satans-Diener bekämpft.

„Mit seiner Vision einer Welt, die kurz vor der endzeitlichen Konfrontation zwischen den guten und den bösen Mächten auf dem Schlachtfeld der Politik steht, ist Bray nicht allein. Ähnliche Ideen werden vertreten von den militanten Sikhs in Indien, Aum Shinrikyo in Japan, Kabanes Kach-Partei in Israel, Scheich Omar Abdul Rahmans Gefolgschaft in Ägypten und New Jersey und von anderen Gruppen, die im Zusammenhang mit jüngeren Terroranschlägen stehen.“ (208)

Wegen der strukturellen Identität der Varianten des soziopolitischen Fundamentalismus₂ ist eine generelle Kritikstrategie, welche alle Varianten trifft, von großer Bedeutung. Für alle Spielarten gilt, dass sie ein von dieser oder jener Hoffnung getragenes subjektives Überzeugtsein von bestimmten Zusammenhängen in der übernatürlichen Sphäre *unbegründeterweise* als ein Wissen, mehr noch: als ein höheres Wissen behandeln. Transformiert man einen solchen dogmatisierten in einen einfachen Glauben, so führt dies über kurz oder lang dazu, dass sich die Denkweise ändert. Ist man sich dessen bewusst, dass die eigenen religiös-apokalyptischen Vorstellungen auch unzutreffend sein können, so wird man sie nicht mehr einfach als gültig *voraussetzen*, sondern sie einer kritischen Prüfung nach Standards empirisch-rationalen Denkens unterziehen – und sie aufgeben, wenn sie sich auf diese Weise nicht hinlänglich stützen lassen.

Im Rahmen der dogmatischen Einstellung wird demgegenüber der Übergang zur Weltbildtheorie des metaphysischen Krieges als große Erleuchtung erlebt: Richard Butler, „der Dekan der Identity-Bewegung“, erklärte, „das Wissen um ‚einen seit sechstausend Jahren andauernden Krieg zwischen den Söhnen Kains und den Söhnen Gottes‘ sei eine läuternde Erfahrung für ihn gewesen, die mir eröffnete,

wer wir sind, woher wir kommen und warum wir existieren'. Er fügte hinzu, diese Erleuchtung sei das Packendste gewesen, was er je erlebt habe, und von diesem Moment an sei ihm seine ‚Mission klar gewesen‘.“ (215)

Der Übergang zu einer mit den eigenen Wünschen und Hoffnungen, aber auch Befürchtungen im Einklang stehenden Weltbildtheorie wird als höhere Erkenntnis missdeutet. Die Sichtweise des metaphysischen Krieges führt – betrachtet man sie vor dem Hintergrund der Dogmatismuskritik – zur Dämonisierung des Gegners und zur Deifizierung der eigenen Position. Der Gegner erscheint als jemand, der mit Satan im Bunde steht und die legitime Herrschaft der positiven metaphysischen Macht gefährdet.

Ich fasse zusammen: Im Einzugsbereich des weltanschaulichen Dogmatismus religiöser oder areligiöser Art erscheint der gewaltbereite Fundamentalist₂ häufig als derjenige, der das Richtige tut und nicht bloß davon redet. Das ist insbesondere dann der Fall, wenn die Theorie vom metaphysischen Krieg zu den zentralen Lehrstücken einer Religion gehört. Die generelle Dogmatismuskritik führt zu einer Veränderung der Sichtweise, nämlich zu der Einschätzung, dass sich hier die den Dogmatismus allgemein kennzeichnenden Fehler in besonders drastischer Form zeigen.

Ich würde jetzt gern auf die Faktoren zu sprechen kommen, welche Menschen dazu bringen können, diese oder jene Variante des Fundamentalismus₂ und speziell der Theorie des metaphysischen Krieges zu akzeptieren. Dazu gehört sicherlich die „[w]irtschaftliche Hoffnungslosigkeit“ (262).

Menschen, deren Situation in wirtschaftlicher Hinsicht schlecht ist, die also z.B. dauerhaft hungern müssen, vertrauen vielleicht zunächst einmal den Reformversprechen der jeweiligen politischen und wirtschaftlichen Führung. Haben aber mehrere Reformvorhaben nicht zu einer nennenswerten Verbesserung der materiellen Lage geführt, so liegt es nahe anzunehmen, dass nur eine *grundsätzliche Änderung* helfen könne. Viele sind aufgrund solcher Erfahrungen bereit, denen zu folgen, die für einen radikalen Weg plädieren.

So *verständlich* eine solche Radikalisierung auch sein mag, es ist keineswegs gesichert, dass die propagierte grundsätzliche Änderung *tatsächlich* zu einer nachhaltigen Verbesserung der materiellen Lage führt. Die Betroffenen können diese Zusammenhänge häufig nicht sachgerecht beurteilen. Sie lassen sich von den Versprechungen radikaler Gruppierungen überzeugen, weil sie schlechte Erfahrungen mit den bislang verfolgten Reformstrategien gemacht haben und weil ihnen eine Besserung der Lage auf rhetorisch geschickte Weise *in Aussicht gestellt* wird. Das schließt nicht aus, dass eine grundsätzliche Änderung bestimmter Art sich tatsächlich als wirtschaftlich erfolgreich erweisen kann.

Der zweite Faktor, der zur fundamentalistischen₂ Radikalisierung eines Individuums führen kann, ist die soziale Unzufriedenheit.

Menschen, z.B. solche mit akademischer Ausbildung, die beruflich oder allgemein vom sozialen Status her nicht das erreicht haben, was sie erreichen möchten, gehen manchmal zu einer radikalen Position über, wenn deren Vertreter ihnen versprechen, dass sie nach der grundsätzlichen Änderung das erreichen werden, was sie erreichen möchten, z.B. eine führende Rolle in der Gesellschaft zu spielen. Auch hier gilt: Es ist verständlich, wenn sozial unzufriedene Menschen einer solchen Versprechung folgen, aber das besagt keineswegs, dass die Zusagen auch erfüllt werden. Häufig fehlt es den Betroffenen an empirischem Wissen, um das beurteilen zu können.

Dabei ist allerdings zu berücksichtigen, dass der Wunsch nach sozialem Aufstieg und Anerkennung zumindest teilweise erfüllt werden kann, wenn ein bestimmter soziopolitischer Fundamentalismus₂ in einem Land oder einer Region an die Macht gelangt: War man zuvor nur ein Rädchen im Getriebe, so gehört man nun zur ‚herrschenden Klasse‘. Der Islamische Staat ist ein gutes Beispiel dafür.

Der dritte Faktor, der zur fundamentalistischen₂ Radikalisierung eines Individuums führen kann, ist das Leiden unter sozialer Demütigung. Menschen, die z.B. aufgrund ihrer Herkunft gedemütigt werden oder sich zumindest als gedemütigt empfinden, wollen sich in vielen Fällen dafür rächen. Das gilt für soziale und für individuelle Demütigungen gleichermaßen. Man will es tatsächlichen oder vermeintlichen Demütigern heimzahlen.

Der vierte Faktor, der zur fundamentalistischen₂ Radikalisierung eines Individuums führen kann, scheint die weltanschauliche Verunsicherung zu sein.

Menschen, die in weltanschaulicher Hinsicht unter Orientierungslosigkeit leiden, gehen manchmal zu einem weltanschaulichen und/oder soziopolitischen Fundamentalismus₂ über, weil dieser ihnen die Lösung ihrer Probleme verspricht. Wiederum gilt: Es ist verständlich, wenn weltanschaulich verunsicherte Menschen einer solchen Versprechung folgen, aber das besagt keineswegs, dass die Zusagen auch erfüllt werden. Häufig fehlt es den Betroffenen an theoretischem und empirischem Wissen, um das beurteilen zu können.

Sie nehmen offenbar an, dass die Formen des Fundamentalismus₂ auf bestimmte Bedürfnisse zugeschnitten sind. Ich bitte Sie, das an dem folgenden Beispiel etwas genauer anzuführen: „Ein junger Mann, der sich als Selbstmordattentäter aufgestellt hatte, sagte, ihm sei versprochen worden, dass er, nachdem die Explosion ihn zu Gottes Märtyrer gemacht habe, für sich und seine Familie einen Platz im Paradies bekomme, 72 Jungfrauen und eine Barabfindung von 6000 Dollar für seine Familie. Die Jungfrauen schienen den jungen Mann am meisten zu interessieren.“ (271)

Die Bedürfnislage eines solchen Mannes weist mehrere Facetten auf. „Mir ist wichtig, dass es meiner Familie gut geht“, „Das Beste, was ich für meine Familie tun kann, ist, ihr einen Platz im Paradies zu verschaffen, das letztlich wichtiger ist als das Leben im Diesseits“, „Im Diesseits helfen meiner Familie die 6000 Dollar weiter“.

Die sexuell-erotische Komponente lässt sich so fassen: „Ich habe starke sexuelle Bedürfnisse, die aber aufgrund der gesellschaftlichen Strukturen längere Zeit unbefriedigt bleiben“, „Ich hätte gern mehrere Frauen, die mir zur Verfügung stehen“, „Im Paradies werde ich 72 Jungfrauen haben, also in sexueller bzw. erotischer Hinsicht in einem Idealzustand leben“. Männer, die ihre sexuellen Bedürfnisse nicht für lange Zeit unterdrücken müssen, werden für das Jungfrauen-Versprechen weniger anfällig sein als sexuell Frustrierte. Im Paradies findet „die totale Entfesselung und Befriedigung des männlichen Sexualtriebes [statt]. Alle im Diesseits geltenden Tabus und Einschränkungen werden aufgehoben, jedoch nicht für Frauen, die auch im Paradies Objekte der männlichen Sexualität bleiben. Die allzeit einsatzbereiten Liebesdienerinnen profitieren nur insofern, als sie im Paradies von der Last der Periode, der Empfängnis und des Gebärens befreit sind.“ (Abdel-Samad 2014: 130).

Die Theorie des bedürfniskonformen Denkens, die zur kognitiven Ideologietheorie gehört, geht bei religiösen Vorstellungen wie der Annahme, Gott werde das Selbstmordattentat im Jenseits auf die dargelegte Weise belohnen, in zwei Schritten vor. Im *ersten Schritt* wird geprüft, ob es sich nur eine subjektive Überzeugung handelt oder ob auch versucht wird, nachzuweisen, dass es sich tatsächlich so verhält. Liegt eine solche Argumentation vor, so wird sie kritisch auf ihre Beweiskraft geprüft. Zeigt sich im ersten Schritt, dass es sich um eine bloße Behauptung handelt oder dass eine Argumentation ohne Beweiskraft vorliegt, so geht es im *zweiten Schritt* darum, das Zustandekommen des festgestellten kognitiven Defizits zu erklären. Dabei wird untersucht, ob das jeweilige Individuum andere Wünsche, Bedürfnisse, Interessen sowie spezifische Überzeugungen hat, welche dazu führen, dass eine in kognitiver Hinsicht defizitäre Annahme als wahr akzeptiert wird.

Verhält es sich nicht einfach so, dass der junge Mann dem religiösen Führer vertraut, der ihm den Eindruck vermittelt, er verfüge hinsichtlich der zur Diskussion stehenden übernatürlichen Zusammenhänge über verlässliches, ja über absolutes Wissen?

Es ist noch mehr im Spiel: Er akzeptiert diese religiöse Vorstellung, weil sie die dargelegten Bedürfnisse befriedigt: „Wenn es stimmt, was mir der religiöse Führer sagt, dann tue ich meiner Familie etwas Gutes, wenn ich das Attentat ausführe“, „Wenn es stimmt, was mir der religiöse Führer sagt, dann gelange ich rasch zur dauerhaften Erfüllung meiner sexuell-erotischen Wünsche, wenn ich das Attentat ausführe“.

Ich möchte mich nun der Frage des Lebensstils zuwenden. Der Attentäter Mahmoud Abouhalima spricht davon, dass der Islam ein „harte[s] und disziplinierte[s] Leben“ von den Gläubigen fordere; er wendet sich gegen die „stupiden Bequemlichkeiten einer säkularen Moderne“ (Juergensmeyer 2004: 306).

Die Theorie des metaphysischen Krieges fordert von den Gläubigen in der Tat eine spezifische Art von Härte und Disziplin. Hier ist jedoch zu berücksichtigen, dass z.B. die Bejahung bestimmter Formen von Disziplin und die Ablehnung der Vorstellung, das primäre Ziel sei ein möglichst bequemes Leben, nicht *exklusiv* den Varianten des Fundamentalismus₂ vorbehalten sind. Sie finden sich auch in anderen weltanschaulichen Konstellationen. Ich weise nur beispielhaft auf zwei individuelle Lebensformen hin, die mit einem hohen Maß an Selbstdisziplin verbunden sind: die des engagierten Wissenschaftlers und die des Leistungssportlers. Höhere Ziele als exzessiven Konsum und maximale Bequemlichkeit auf der einen Seite und „die schlichte Anhäufung von Macht und Besitz“ (334) auf der anderen Seite gibt es somit für eine ganze Reihe von Positionen. Es ist ein Irrtum, zu glauben, *nur* Fundamentalisten₂ würden, wie Abouhalima meint, ein „Leben voller Würde und bescheidenem Stolz“ anstreben, „nach Vitalität und Sinn im Leben“ suchen, nicht „wie Schafe“ (332) leben wollen.

Es trifft auch nicht zu, dass „weltliche Politik“ *generell* „keine Moral habe“ (331). Sieht man von korrupten Politikern einmal ab, so gilt, dass weltliche Politik *von anderen ethischen Wertsystemen* getragen wird als die einem religiösen Fundamentalismus₂ verpflichtete Politik.

„Ein kriegslüsterner weltlicher Feind ist oft genau das, worauf religiöse Aktivisten hoffen.“ (318) „Der große Zulauf von Freiwilligen, den al-Qaida zu dieser Zeit erfuhr, deutet darauf hin, dass die amerikanischen Vergeltungsschläge die Rekrutierung für die Ziele des Terror-Netzwerks erleichterte.“ (318)

Zu berücksichtigen ist aber auch, dass ein in den Kategorien des metaphysischen Krieges denkender Gegner die Aktivitäten der anderen Seite sozusagen *automatisch* als satanisch verbucht – nicht erst dann, wenn diese besonders harte Maßnahmen ergreift. „Aus ihrer Perspektive herrscht sowieso schon Krieg, und von Anfang an haben sie damit gerechnet, dass der Gegner zu harten Maßnahmen greifen wird.“ (321)

8.5 Metaphysische Kriege und andere Kämpfe

Wie unterscheiden sich Kämpfe, die vor dem Hintergrund der Weltbildtheorie des metaphysischen Krieges ausgetragen werden, von anderen Kämpfen?

Die Weltbildtheorie des metaphysischen Krieges ist ein Glaube (ein subjektives Überzeugtsein von bestimmten Zusammenhängen in der übernatürlichen Dimension), der *zu Unrecht* mit einem Anspruch auf absolutes Wissen auftritt. Es handelt sich auch nicht um ein gut gestütztes Wissen empirisch-rationaler Art. Diese Theorie weist jedoch einige Elemente auf, die auch bei einer Analyse von Kämpfen, die zumindest in einigen Fällen ohne Rückgriff auf die übernatürliche Dimension erfolgen, zu berücksichtigen sind. Ich spreche hier – die Rede vom *einfachen* Glauben variierend – von *einfachen* Kämpfen.

Worauf wollen Sie hinaus?

Ich gebe zunächst ein fiktives Beispiel. Im Land a, in dem die A leben, ist eine soziopolitische Bewegung, die gewisse Ähnlichkeiten mit dem Nationalsozialismus aufweist, zur Herrschaft gelangt. Danach ist durch eine militärische Aktion Land b besetzt worden, in dem die B leben – vor allem um über die Bodenschätze der B verfügen und die B als billige Arbeitskräfte, als eine Art Sklaven benutzen zu können. Diese *Unterdrückung* der B durch die A, die auch als *Fremdherrschaft* bezeichnet werden kann, dauert nun schon 20 Jahre. Während einige B mittlerweile mit der Besatzungsmacht kooperieren, hat sich auch eine *Widerstandsbewegung* herausgebildet, die aus mehreren Gruppen besteht. Ziel der Widerstandsbewegung ist es, sich von der Fremdherrschaft zu befreien, um die Belange des Landes b wieder eigenständig regeln zu können – wie in früheren Zeiten. Die Mitglieder riskieren ihr Leben für eine Sache, die sie (und nicht nur sie) als gerecht betrachten. Bei einer offenen militärischen Auseinandersetzung würden die Widerstandskämpfer, da sie nicht einmal annäherungsweise über vergleichbare Kampfmittel verfügen, zwangsläufig unterliegen. Einige Gruppen gehen daher zu einer Guerillataktik über, zu der auch Anschläge auf Einrichtungen gehören, die für die Besatzungsmacht aus diesem oder jenem Grund wichtig sind. Der Kampf für die Befreiung von einer Fremdherrschaft, unter der große Teile der Bevölkerung leidet, führt bei extrem ungleichen Kräfteverhältnissen und in Situationen, in denen es keine realistische Chance auf Besserung der Lage gibt, manchmal dazu, dass, um den Widerstand zu signalisieren, Anschläge verübt werden, um das Leiden unter der Unterdrückung sowie den Willen zur Befreiung von der Fremdherrschaft zu artikulieren. Die Schwachen, die sich von der Besatzungsmacht befreien wollen, wehren sich gegen die Mächtigen und wenden dabei auch Gewalt an; man will sich mit der Besatzungssituation nicht abfinden und artikuliert seinen Unmut, der mit dem Wunsch gepaart sein kann, es den Unterdrückern zu zeigen. Solche aus der Erfahrung der Demütigung und des Leidens resultierenden Protestaktionen zeigen der Bevölkerung der B, dass man nicht *völlig* machtlos ist und dem Unterdrücker schaden kann. In einigen Fällen wird vielleicht auch angestrebt, die Besatzungsmacht durch Zufügung massiven Schadens zum Rückzug zu bewegen.

Ich beteilige mich an der Konstruktion des Beispiels: Aus der Sicht der Widerstandsbewegung – und mehrere andere Wertsysteme würden dem zustimmen – handelt es sich um einen legitimen Befreiungskampf, in dem auch die Anwendung von Gewalt unter bestimmten Umständen gerechtfertigt ist. Aus der Sicht der Besatzungsmacht (die ihre Herrschaft über das Land b auf problematische Weise zu rechtfertigen versucht), handelt es sich hingegen um illegitime Aktionen, die im negativen Sinn des Wortes als terroristisch bezeichnet werden.

Ich analysiere diese Situation etwas genauer – und verwende dabei das auf die Theorie des metaphysischen Krieges bezogene Muster in einer neuen Bedeutung:

1. Die Widerstandsbewegung befindet sich einem Kampf mit der Besatzungsmacht, in dem es um das Schicksal des Landes b (und vielleicht auch weiterer Länder) geht.
2. Ein Friedensschluss durch einen Kompromiss, mit dem beide Seiten leben können, ist gegenwärtig nicht in Sicht: Entweder gewinnt die Widerstandsbewegung oder die Besatzungsmacht.
3. Die B sind in diesen Krieg auch dann einbezogen, wenn sie sich dessen nicht bewusst sind. So tragen vielfältige Aktivitäten ungewollt zur Stabilisierung der Fremdherrschaft bei. In gewisser, theoretisch noch genauer zu explizierender Hinsicht kann man daher sagen, dass viele Aktivitäten der Bewohner des Landes b *objektiv* der Widerstandsbewegung oder der Besatzungsmacht nützen.
4. Der Besatzungsmacht ist es gelungen, die gesellschaftlichen Strukturen des Landes b in zunehmendem Maß nach ihren Prinzipien zu gestalten.
5. Die Widerstandskämpfer betrachten sich in einer solchen Situation, die zur dauerhaften Einverleibung des Landes b in a zu führen scheint, verpflichtet, etwas dagegen zu tun – ein Zeichen zu setzen. Die Setzung eines Zeichens dient dazu, den Menschen erstens den Krieg zwischen der Widerstandsbewegung und der Besatzungsmacht bewusst zu machen sowie zweitens möglichst viele B dazu zu bewegen, sich explizit auf die Seite der Widerstandsbewegung zu stellen und die Besatzungsmacht *aktiv zu bekämpfen*.
6. In diesem Krieg gilt die Anwendung von Gewalt gegen die Institutionen der Besatzungsmacht und gegen die objektiv auf ihrer Seite stehenden Menschen als legitim:
 - a) Sie ist ein geeignetes Mittel, um letztlich die Befreiung von der Fremdherrschaft zu erreichen.
 - b) Die Besatzungsmacht zieht die ihr zur Verfügung stehenden Gewaltregister, um die Widerstandsbewegung niederzuschlagen. Daher ist es nicht nur legitim, sondern auch notwendig, dass diejenigen, welche sich aktiv für die Befreiung des Landes b einsetzen, dieselben oder vergleichbare Mittel einsetzen: Würden sie das nicht tun, so würden sie verlieren.

Wenn ich sie richtig verstehe, ist die zuvor behandelte Theorie des metaphysischen Krieges demnach keine rein spekulative Konstruktion, die völlig in der Luft hängt, sondern die supranaturalistische Dramatisierung von Zusammenhängen, die bei einfachen Kämpfen der skizzierten Art tatsächlich auftreten.

Das ist in der Tat meine These. Ich meine, dass die Weltbildtheorie des metaphysischen Krieges nicht zuletzt aufgrund dieser inneren Zusammenhänge, deren man sich zumeist nicht bewusst ist, auf viele Menschen überzeugend wirkt. Die Widerstandskämpfer betrachten sich als die Guten und die Vertreter der

Besatzungsmacht als die Bösen – wobei die eigene Position häufig in dogmatischer Einstellung als die definitiv richtige angesehen wird; die Gegenseite sieht das natürlich genau umgekehrt. Die Theorie des metaphysischen Krieges fügt dem noch hinzu, dass die menschlichen Vertreter des Guten auf der Seite des *metaphysisch* Guten (Gottes) stehen, um es im der übernatürlichen Dimension zugehörigen Kampf gegen das *metaphysisch* Böse (Satan) zu unterstützen.

Dieser Zusatz ist jedoch im einfachen religiösen Dogmatismus bereits angelegt.

So ist es. Reale einfache Kämpfe – z.B. der gegen eine Besatzungsmacht – werden in vielen Fällen zu metaphysischen Kämpfen hochstilisiert, bei denen fraglich ist, ob sie überhaupt existieren. Im Kontext des religiösen (und dann auch des areligiösen) Dogmatismus fällt es vielen schwer, der Versuchung zu widerstehen, der eigenen Position solche höheren Weihen zu verschaffen.

„In einem Kampf, der sich in göttlichen Zeitdimensionen bewegt [...], gibt es keinen Grund, Kompromisse einzugehen.“ (Juergensmeyer 2004: 298)

Das gilt aber *in abgeschwächter Form* auch für den Befreiungskampf gegen eine Besatzungsmacht. Ein Kompromiss mit dieser würde darauf hinauslaufen, dass man sich mit der Verbesserung einer bestimmten Form der Fremdherrschaft zufrieden geben würde. Dem gemäßigten Flügel der Widerstandsbewegung mag das reichen, das Ziel der Befreiung reicht jedoch weiter.

Hier stellt sich mir die Frage, welche weltanschaulichen Konstellationen nach Ihrer Auffassung dazu führen, dass jemand sich z.B. „an einem Mordkomplott gegen Hitler“ (47) beteiligt?

Denkbar ist ein soziopolitischer Fundamentalismus₂, der in Hitler einen Satans-Diener sieht, aber es können auch andere religiöse und areligiöse Hintergrundüberzeugungen im Spiel sein; das ist in Einzelstudien zu klären. Alle Positionen dieser Art gehen davon aus, dass es in diesem Fall erlaubt ist, „für eine gerechte Sache Gewalt anzuwenden“ (47). Dem stehen aber andere Wertsysteme, z.B. solche pazifistischer Art, gegenüber, die das anders sehen. Die Widerstandskämpfer in unserem Beispiel erachten es jedoch als legitim, einige der aktuell geltenden, von der Besatzungsmacht installierten Gesetze zu brechen, um das höhere Ziel der Befreiung von der Fremdherrschaft zu erreichen.

Gerechte Kriege gibt es somit für viele, aber nicht für alle weltanschaulichen Positionen.

Die Kritik am Dogmatismus im Allgemeinen und am gewaltbereiten Dogmatismus im Besonderen führt hier nun zu einer Differenzierung: Eine Gewaltanwendung, die sich *nur* auf eine bestimmte Variante der Weltbildtheorie vom metaphysischen Krieg stützt, sich also nicht zusätzlich auf eine *empirisch konstatierbare* Besatzung oder vergleichbare Konstellationen bezieht, ist als illegitim zu betrachten. *Alle* normativ-ethischen Positionen, die unter dem Verdacht stehen, einen Glauben als *höheres Wissen* auszugeben, bedürfen ja einer kritischen Prüfung.

Hier kommt auch die Anwerbsproblematik ins Spiel. Die Widerstandsbewegung in Ihrem Beispiel wird bestrebt sein, möglichst viele B für ihre Ziele zu gewinnen. Dazu gehört es auch, sie von der Notwendigkeit, in gewissen Situationen Gewalt anzuwenden, zu überzeugen. Wer sich aber der Widerstandsbewegung anschließt, nimmt ein hohes Risiko für Leib und Leben auf sich; die Besatzungsmacht kann ihn z.B. als Terroristen zum Tod verurteilen und hängen.

Bei der Analyse von Versuchen, Menschen für die Ziele einer Widerstandsbewegung zu gewinnen, sind stets die wirksamen Hintergrundüberzeugungen zu berücksichtigen. Im soziopolitischen Fundamentalismus₂ islamischer Art wird bekanntlich mit der Annahme gearbeitet, der Tod bei einem als legitim angesehenen Anschlag werde von Gott mit einem Platz im Paradies belohnt. Die Täter unterstellen zumeist, dass die religiösen Führer in diesem Punkt über ein definitives Wissen verfügen, während de facto nur ein subjektives, von einer Hoffnung getragenes Überzeugtsein von einem solchen Zusammenhang vorliegt – wenn man von der Möglichkeit des *Priestertrugs* absieht. Dieser liegt vor, wenn ein religiöser Führer Selbstmordattentäter mit dem Versprechen einer Belohnung im Jenseits anwirbt, selbst aber nicht daran glaubt, sondern die Argumentation nur einsetzt, weil er aus diesem oder jenem Grund an einem Sieg über den Feind interessiert ist.

Was versprechen Sie sich sonst noch vom Übergang vom dogmatisierten zum einfachen Glauben, von der harten zur weichen Weltanschauungsvariante?

Er kann mittel- und langfristig dazu beitragen, dass bestimmte soziopolitische Konflikte sich besser als vorher bewältigen lassen. Wenn die A fest daran glauben, dass die B Satans-Diener sind (und/oder umgekehrt), dann ist kaum etwas zu machen. Werden hingegen die dogmatisierten Glaubensbestände zurückgefahren und erfolgt eine Konzentration auf die empirisch konstatierbaren Wert- und Interessenkonflikte, so verhält es sich anders.

Grundsätzlich ist allerdings festzuhalten, dass eine Widerstandsbewegung sowohl mit als auch ohne Dämonisierung des Gegners gegen die Besatzungsmacht unter verschiedenen Umständen gewinnen kann, z.B. wenn diese noch an weiteren Fronten kämpft und ihre Truppen aus dem Land b wegen Niederlagen an anderer Stelle weitgehend abziehen muss oder wenn es der Widerstandsbewegung gelingt, die Regierungen anderer Länder, welche die Selbstbestimmung der Völker auf ihre Fahnen geschrieben haben, zu einem aktiven Eingreifen in den Konflikt zu bewegen. Findet nach der Niederlage der A eine Umorientierung im Land a statt, so kann es später sogar zu einer Kooperation zwischen den A und den B kommen.

Würde hingegen zumindest von einer Seite dauerhaft und primär mit der Theorie vom metaphysischen Krieg gearbeitet, so wäre eine solche Entwicklung nicht möglich.

Das zeigt, worauf es mittel- und langfristig ankommt, nämlich darauf, den Übergang vom dogmatisierten zum einfachen Glauben zu vollziehen. Der Vertreter eines einfachen religiösen Glaubens ist sich dessen bewusst, dass seine Ausgangsüberzeugung (hier die des metaphysischen Krieges) mit anderen weltanschaulichen Überzeugungen konkurriert und dass der Anspruch auf absolutes Wissen stets einer auch für andere Positionen anschlussfähigen Begründung bedarf, die – da z.B. alle rein rationalen Begründungsversuche scheitern – letztlich nur empirisch-rationaler Art sein kann. Begibt man sich aber auf dieses Terrain, so wird man über kurz oder lang erkennen, dass die Analyse des jeweiligen realen Konflikts ungeeignet ist, die starke These vom metaphysischen Krieg zu stützen. Bei vielen Konflikten ist eine befriedigende Lösung erst dann erreichbar, wenn die Verantwortlichen nicht mehr primär in Kategorien des metaphysischen Krieges, sondern in Kategorien realer Wert- und Interessenkonflikte, in Kategorien realer Auseinandersetzungen denken.

Es wäre gut, wenn Sie einen bereits behandelten Fall unter dem Gesichtspunkt der Umorientierung etwas genauer beleuchten würden. In den Augen von Bray „befindet sich die amerikanische Gesellschaft seit einiger Zeit fest im Griff dämonischer Kräfte, und der Befreiungskampf habe gerade erst begonnen. Ein großer Krieg herrsche, der jedoch aufgrund des bedächtigen und raffinierten Vorgehens des Feindes kaum wahrgenommen werde.“ (207)

Für den dogmatisierten Glauben ist die Sache von vornherein klar: Gott ist gegen Abtreibung, und die Legalisierung der Abtreibung ist daher mit allen Mitteln zu bekämpfen. Erkennt man nun, dass diese Auffassung den Status einer bloßen Behauptung hat, so wird man auf Gewaltanwendung gegenüber bestimmten Kliniken und Ärzten verzichten und die eigene Überzeugung in den sozialpolitischen Diskurs einbringen. Dazu gehört auch der Versuch, die eigene Überzeugung durch empirisch-rationale Argumente zu stützen. Man wird dann darauf verzichten, die Existenz des metaphysischen Krieges *als gesichert vorauszusetzen* und die Ereignisse dogmatisch im Licht dieser Theorie zu deuten.

Was ist dann mit der Widerstandsbewegung und der Besatzungsmacht in unserem Beispiel?

Viele Positionen kennen „eine ethische Unterscheidung zwischen dem, was in einer friedlichen Gesellschaft und was in einer Kriegssituation legal ist“ (214). Diese Unterscheidung kann aber auf einen metaphysischen Krieg, *bei dem strittig ist, ob er überhaupt existiert*, nicht sinnvoll angewandt werden.

Nehmen wir an, dass die Führer der Widerstandsbewegung sich entscheiden, Anschläge auf zentrale militärische Einrichtungen der Besatzungsmacht zu unternehmen, um den Befreiungskampf voranzutreiben. Dabei können auch Zivilisten verletzt und getötet werden. Wie ist das aus Ihrer Sicht einzuschätzen?

Ich beschränke mich darauf, Konsequenzen des dogmatisierten und des einfachen Glaubens aufzuzeigen. Die Widerstandskämpfer können bestrebt sein, die für erforderlich gehaltenen Anschläge so zu planen, dass z.B. Frauen und Kinder so weit wie möglich geschützt werden. Das wird insbesondere dann der Fall sein, wenn die Widerstandsbewegung einer undogmatischen Einstellung verpflichtet ist. Folgt sie hingegen einer Variante der Weltbildtheorie des metaphysischen Krieges, so ändert sich die Lage auf signifikante Weise. Diese Sichtweise kennt eigentlich keine unschuldigen Opfer. Wird unterstellt, dass die Besatzungsmacht auf der Seite Satans steht, so liegt es nahe anzunehmen, dass auch die Frauen und Kinder der Besatzer objektiv Satan dienen sowie dass alle Menschen, welche nicht aktiv im Widerstand tätig sind, zur Stabilisierung des satanischen Systems beitragen und deshalb getötet werden dürfen. Der Übergang vom dogmatisierten zum einfachen Glauben bedeutet daher auch, dass bestimmte *Entmenschlichungstendenzen*, die im Dogmatismus angelegt sind (aber nicht in jeder Form des Dogmatismus auch zur Realisierung kommen), zurückgefahren werden – gerade dort, wo die Gewaltanwendung als legitim angesehen wird.

Eine undogmatisch eingestellte Widerstandsbewegung wirbt nach Ihrer Auffassung wohl auch keine Selbstmordattentäter mehr mit dem Versprechen auf jenseitige Belohnung an.

Konzediert man, dass es ethisch gerechtfertigt ist, sich von einer Fremdherrschaft wieder befreien zu wollen (was nicht bei allen ethischen Positionen der Fall ist), so kann man zu einer begrenzten Rechtfertigung der Gewaltanwendung gegenüber der Besatzungsmacht gelangen. Kommt man nämlich zu der (möglicherweise falschen) Einschätzung, dass es ohne spezifische Formen von Gewalt nicht möglich ist, die Besatzungsmacht wieder loszuwerden, so kann der Kampf gegen das Besatzungssystem sich nicht auf den friedlichen Weg beschränken. Dann aber sind auch die unschuldigen Opfer in Kauf zu nehmen, die mit dieser Form der Gewaltanwendung verbunden sind. Das ist jedoch von der Legitimation der exzessiven Gewaltanwendung, die sich aus der Theorie des metaphysischen Krieges ergibt, zu unterscheiden.

Generell kann man vom soziopolitischen Fundamentalismus₂ sagen, dass er reale Gegner „zu kosmischen Widersachern“ (250) macht.

Gewiss, es *könnte* einen metaphysischen Krieg zwischen einer guten und einer bösen höheren Macht geben; um diese Theorie zu stützen, reichen im Konkurrenzkampf der Weltanschauungen jedoch bloße Behauptungen und Berufungen auf Autoritäten nicht aus. Man muss versuchen, empirische Belege für diese Theorie zu liefern. Der dogmatische Anhänger einer solchen Weltbildtheorie betrachtet sie hingegen fälschlich als evident.

„Als Osama bin Laden Amerika die Verkörperung der ‚Mächte der Finsternis‘ nannte, wollte er damit nicht auf ein bestimmtes Problem hinweisen; vielmehr galt es ein mythisches Monster zu beschwören, das zu bekämpfen sei und letztlich nur von einer göttlichen Macht gebändigt werden könne.“ (250)

Der Denkfehler besteht auch in diesem Fall darin, dass ein realer Gegner (wie z.B. eine Besatzungsmacht oder eine Weltmacht, die andere Werte, Ziele und Interessen verfolgt) „zum dauerhaft gehassten satanischen Wesen“ (250) wird.

„Die Konstruktion dämonischer oder satanischer Feinde ist Teil der Komposition eines kosmischen Krieges“ (250).

Solange eine solche Dämonisierung stattfindet, ist keine echte Problemlösung möglich. Mit einem *satanischen* Gegner handelt man in einer bestimmten Phase der kriegerischen Auseinandersetzung keinen Friedensvertrag aus; die Aufgabe besteht vielmehr darin, ihn *auszumerzen*. Die Dämonisierung des realen Gegners führt so notwendigerweise zu dem Bestreben, ihn mit allen Mitteln auszuschalten, wobei die Tötung die konsequenteste Vorgehensweise ist: „Du bist nicht einfach nur ein Gegner in einem Wert- und Interessenkonflikt, sondern ein mit Satan verbündeter Gegner“.

Korrespondiert nicht mit der Unterscheidung zwischen einem metaphysischen Krieg und anderen Formen des Kampfes auch diejenige zwischen einem metaphysischen Helden und anderen Formen des Helden?

Das ist ein wichtiger Hinweis. Für jedes Überzeugungssystem gibt es Menschen, die besondere Bewunderung und Verehrung erfahren, weil sie den jeweiligen Überzeugungen konsequent und hohe Risiken eingehend folgen; vgl. die Ausführungen zum Fundamentalismus₇ in Kapitel 2.4.8. Häufig werden sie als Helden bezeichnet.

Wie wirkt sich die Kritik des Dogmatismus in diesem Bereich aus?

Beruhend die Varianten des weltanschaulichen und des soziopolitischen Fundamentalismus₂ darauf, dass ein subjektives Überzeugtsein mit einem höheren Wissen verwechselt wird, so sind die daraus erwachsenden Formen des Heldentums als problematisch zu betrachten. Das Eintreten für die Belange Gottes im metaphysischen Krieg ist abzugrenzen von der einfachen Verteidigung des eigenen Landes gegen einen Angriff von außen und dem Kampf gegen eine Besatzungsmacht – um nur militärische Formen des Heldentums anzusprechen. Die Kritik des Dogmatismus führt zur Ablehnung der darauf zugeschnittenen Formen des Helden und der Heldenverehrung.

Hier sollten Sie die früheren Überlegungen zum Konsequenzideal in Kapitel 2.4.8 berücksichtigen und diese auf den Widerstandskampf in einer Besatzungssituation beziehen.

Während viele B zwar die Einschätzung teilen, dass es ein sinnvolles Ziel ist, sich von der Besatzungsmacht wieder befreien zu wollen, können sich nur relativ wenige B dazu durchringen, sich aktiv am Befreiungskampf zu beteiligen. Entsprechendes gilt auch für andere Lebensbereiche: Das konsequente Eintreten für die als richtig angesehenen Werte und Ziele unterbleibt – aus Angst vor negativen Folgen, aus Bequemlichkeit und anderen Gründen.

Bei der Erklärung des Übergangs eines Individuums zu einem Fundamentalismus₂ wird häufig in impliziter oder expliziter Form so argumentiert: Man ordnet die Entscheidung von vornherein wertend als *Fehlentscheidung* ein und betrachtet z.B. die wirtschaftliche Not, die fehlende soziale Anerkennung und die weltanschauliche Verunsicherung als *Faktoren, welche eine solche Fehlentscheidung begünstigen*. Diese Vorgehensweise ist im kritischen Diskurs legitim, aber dort, wo es um das Befolgen des Konsequenzideals geht, nicht sinnvoll anwendbar. Im Einzugsbereich eines bestimmten Wertsystems ethischer, ästhetischer, politischer, wissenschaftlicher und anderer Art sollte zunächst versucht werden, die Faktoren zu bestimmen, *welche die Entscheidung für die als richtig angesehenen Werte und Ziele begünstigen oder erschweren bzw. verhindern*. Das ist eine andere Fragestellung.

Nehmen wir wieder den Fall der Entscheidung, der Widerstandsgruppe beizutreten. Hier gilt: Denjenigen, die außer ihrem Leben noch viel zu verlieren haben (die Familie, den hohen sozialen Status, den Besitz usw.), fällt es *schwerer* als denjenigen, die außer ihrem Leben nicht viel zu verlieren haben, die Entscheidung zu treffen, der Widerstandsgruppe beizutreten und die Besatzungsmacht aktiv zu bekämpfen. Die wirtschaftliche Not etwa wirkt hier nicht als Faktor, der eine *Fehlentscheidung* begünstigt, sondern als einer, *der eine richtige Entscheidung begünstigt*. Menschen, die wenig zu verlieren, aber viel zu gewinnen haben, folgen häufiger dem auf eine bestimmte Situation bezogenen Konsequenzideal als die anderen. Das gilt mit den entsprechenden Modifikationen auch für diejenigen, die in anderen Bereichen *ein großes Engagement entfalten*, als Sportler, als Wissenschaftler, als Künstler usw. Die Mangelenerfahrung dieser oder jener Art begünstigt eine solche Motivation.

Entsprechendes gilt wohl auch für die weltanschauliche Verunsicherung. Diese kann ein Antrieb sein, eine Weltanschauung zu finden oder auch zu erzeugen, welche die Schwächen der von den meisten Menschen akzeptierten Überzeugungssysteme vermeidet. Demgegenüber bemerken die anderen die kognitiven Defizite häufig gar nicht, aus welchem Grund auch immer.

Um der verbreiteten weltanschaulichen Verunsicherung zu begegnen, ist es erforderlich, sinnvolle Lebensperspektiven zu formulieren, die an eine undogmatische Einstellung gebunden sind, wobei sowohl die religiöse als auch die areligiöse Option legitim ist. Es geht dabei nicht primär um die Berufswahl und dergleichen, obwohl auch das wichtig ist, sondern um Werte, die als richtig gelten können, und um daraus abgeleitete anspruchsvolle Projekte allgemeiner Art, für die es sich zu engagieren lohnt. Zur Debatte steht die Frage, welche

weltanschauliche Orientierung als vernünftig gelten, welche Art des Engagements in diesem oder jenem Lebensbereich als sinnvoll angesehen werden kann.

Ich komme noch einmal auf Ihre These zurück, dass die Theorie des metaphysischen Krieges als supranaturalistische Dramatisierung von Zusammenhängen gelten kann, die bei einfachen Kämpfen auftreten. Zunächst frage ich Sie, welche Konstellationen Sie im Auge haben außer der Fremdherrschaft der A über die B, von der sich einige B, die sich zu einer Widerstandsgruppe zusammengeschlossen haben, wieder befreien wollen.

Ich wiederhole noch einmal, dass es mir in diesem Zusammenhang nicht darum geht, für eine ganz bestimmte ethische Position zu plädieren, sondern nur darum, einen *gemeinsamen Nenner mehrerer Wertsysteme* zu artikulieren. Einige, aber nicht alle Positionen vertreten die Auffassung, dass es legitim ist, sich gegen eine Besatzungsmacht, die eine Fremdherrschaft installiert hat, zur Wehr zu setzen und, wenn diese sich nicht auf gewaltlose Weise zum Rückzug bewegen lässt, dabei auch Gewalt anzuwenden. Die Formen der *Kolonialherrschaft* können als Varianten einer solchen Besatzung eingeordnet werden. Eine besondere Form der Fremdherrschaft der A über die B stellt die *Versklavung* der B dar. Weitere Konstellationen kommen hinzu. Der Kampf gegen eine Besatzungsmacht, eine Kolonialmacht usw. fordert häufig viele Menschenleben.

Können Sie die Unterscheidung zwischen einfachen Helden und metaphysisch aufgeladenen Helden noch näher erläutern?

Im Kampf der B gegen die Fremdherrschaft der A wird man zum *einfachen Helden militärischer Art*, wenn man bereit ist, unter Einsatz des eigenen Lebens gegen die Besatzungsmacht zu kämpfen; das ist eine Form des Fundamentalismus⁷. Ihnen stehen diejenigen gegenüber, welche aus Bequemlichkeit und anderen Gründen zu Hause bleiben und keine Risiken eingehen. Im Licht der Weltbildtheorie des metaphysischen Krieges hingegen erscheinen bestimmte einfache Helden zugleich als *metaphysische Helden militärischer Art*. Sie werden als Menschen begriffen, die im Endkampf zwischen der guten und der bösen metaphysischen Macht bewusst auf der Seite des metaphysisch Guten kämpfen und ihr zum Sieg verhelfen. Eine wichtige Variante ist die folgende, die auf der Annahme beruht, dass es Menschen möglich ist, „das Erscheinen von Armageddon [zu] beschleunigen“ (191f.): Man kann derjenige sein wollen, der – z.B. durch einen großen Anschlag – die Endphase des metaphysischen Krieges, in dem am Ende die gute Macht siegen wird, einleitet und so zum metaphysischen Helden wird. Eine Weltanschauung, die es ermöglicht, dass man selbst, das eigene Kind usw. den Status des metaphysischen Helden erlangt und so zu einer besonders wichtigen Person wird, wird häufig aufgrund dieses Versprechens akzeptiert – und dabei werden kognitive Schwächen übersehen oder unter den Tisch gekehrt.

Kurzum, die „Vision einer Welt, die kurz vor der endzeitlichen Konfrontation zwischen den guten und den bösen Mächten steht“ (208), hat für die Selbsteinschätzung des Anhängers einer solchen Weltanschauung viele Vorteile.

Der wertneutrale Begriff des einfachen Helden kann auch auf andere Lebensbereiche angewandt werden, z.B. auf die Wissenschaft. Der einfache Held wissenschaftlicher Art geht relativ hohe Risiken ein, um gegen die Vorherrschaft bestimmter Theorien, die für verfehlt gehalten werden, zu kämpfen; auch das ist eine Form des Fundamentalismus⁷.

Sind diejenigen, welche aufgrund von Verarmung, Arbeitslosigkeit, Nichtanerkennung unter dem Gefühl der Erniedrigung leiden, Ihrer Ansicht nach besonders anfällig dafür, den Status des metaphysischen Helden anzustreben?

Wer erniedrigt und benachteiligt ist oder sich zumindest so fühlt, neigt dazu, eine Weltanschauung und/oder ein soziopolitisches Programm zu akzeptieren, wenn diese Ideen ihm nicht nur ein baldiges Ende der Benachteiligung versprechen, sondern vor allem eine Umkehrung nach dem Motto „Die Letzten werden die Ersten sein“ – und dabei werden kognitive Schwächen übersehen oder unter den Tisch gekehrt. Der Selbstmordattentäter, der glaubt, von Gott im Jenseits vielfältig belohnt zu werden, sodass er in der Paradies-Gesellschaft, die letztlich wichtiger als die irdische Gesellschaft ist, hohe Anerkennung erfährt, ist eine wichtige Variante: „Ich gehöre zu den Benachteiligten/Erniedrigten; der Übergang zum islamischen Fundamentalismus² eröffnet mir die Möglichkeit, aus dieser Situation auf grandiose Weise herauszukommen – das ist doch deutlich besser als in der Bezugsgesellschaft weiterhin *ganz unten* zu leben“. Davon ist die Situation des einfachen Helden militärischer Art im Befreiungskampf, der ohne religiös-metaphysische Überhöhung auskommt, zu unterscheiden.

Bei Schnelle habe ich die folgende Passage über Sayyid Qutb, einen Vordenker des modernen Islamismus, gefunden: „Besonders vom Westen und dessen ursprünglichen Fortschrittsversprechen fühlte sich Qutb betrogen. Von nun an war es in seinen Augen Zeit für ‚die Ägypter und alle Araber‘, das Heft selbst in die Hand zu nehmen. Am ursprünglich positiv besetzten Westen lässt Qutb zu dieser Zeit kein gutes Haar mehr, wobei besonders die Briten von ihm angeprangert werden. Er schreibt zum Beispiel: ‚Die Briten berauben unser Land und seine Menschlichkeit. Sie machen es so arm, dass die Bauern einen geringeren Lebensstandard als das Vieh haben und bestehen es durch die Suezkanal-Aktien, die Preise für Baumwolle und seine Exporte sowie durch Geschäfte bei öffentlichen Ausschreibungen. In Kriegszeiten erschöpfen sie seine Vorräte an Nahrungsmitteln, Früchten und Kleidung, ohne etwas dafür zu geben und verbreiten Schwindsucht und die verschiedenen Ernährungskrankheiten.“ (Schnelle 2013: 100) Wie stehen Sie dazu?

Mehrere Wertsysteme (darunter auch das von mir vertretene) halten es für legitim, den von westlichen Nationen über lange Zeit praktizierten *Kolonialismus* zu überwinden zu wollen, um „das Heft selbst in die Hand [...] nehmen“ zu können. Prinzipiell gibt es jedoch mehrere Alternativen zum jeweiligen Kolonialsystem bzw. dem,

was von ihm übrig geblieben ist. Ist nun in einem vom Kolonialismus betroffenen Land ein religiöser Dogmatismus weit verbreitet, so liegt es nahe, das Problem, wie die Gestaltung der eigenen Gesellschaft nach dem Ende des Kolonialismus anzugehen sei, mithilfe eines *soziopolitischen Dogmatismus*, der zu den eigenen weltanschaulichen Prämissen passt, lösen zu wollen. Ein repräsentatives Beispiel ist eben Qutb, der „eine islamische Gesellschaftsordnung [...] als Mittel zur Schaffung sozialer Gerechtigkeit propagiert“ und behauptet, sie sei im „goldene[n] Zeitalter‘ des Frühislam“ (100) bereits verwirklicht gewesen. Der religiöse Dogmatismus wird hier zu einem soziopolitischen Dogmatismus ausgeformt, der ebenfalls unter die generelle Dogmatismuskritik fällt.

Welche Register ziehen Sie bei der kritischen Diskussion der These vom „goldene[n] Zeitalter‘ des Frühislam“?

Zu fragen ist z.B., wie die vom Frühislam gestaltete Gesellschaft in ökonomischer und politischer Hinsicht tatsächlich aussah, sofern das aus vorliegenden Quellen rekonstruierbar ist. Handelt es sich um ein ‚goldenes Zeitalter‘, und wenn ja, nach welchen Kriterien? Dass eine Gesellschaft mehr oder weniger konsequent nach den Prinzipien der als absolut wahr geltenden Lehre organisiert werden kann, ist klar. Nachvollziehbar ist auch, dass der Anhänger einer solchen Lehre einen solchen Gesellschaftszustand für wünschenswert hält; auf einer anderen Ebene liegt jedoch die Frage, wie die Gesellschaftsstruktur im Einzelnen beschaffen ist und wie sie von den betroffenen Menschen eingeschätzt wird. Ein Beispiel: Zu einer idealen Gesellschaft gehört zweifellos auch, dass zumindest die grundlegenden materiellen Bedürfnisse der Bevölkerung befriedigt werden; das ist auch ein Teil des Programms einer islamischen Gesellschaftsordnung. Es kann aber vorkommen, dass es nicht gelingt, diese Versprechen auch *einzulösen*. Würde sich in der empirischen historischen Forschung herausstellen, dass die vom Frühislam gestaltete Gesellschaft trotz aller weltanschaulichen Homogenität auch nach den eigenen Wertungskriterien mehrere gravierende Defizite aufweist, so spricht das gegen die Einordnung als ‚goldenes Zeitalter‘.

Nach einem Studienaufenthalt in den USA „verschlechterte sich Qutbs Sicht auf den Westen noch. Der Kulturschock, den er erlebte, im Zuge dessen er sexuelle Promiskuität, nackte Frauenkörper, Materialismus und zerfallende Familien auszumachen glaubte, führte schließlich dazu, dass Qutb den Westen nicht mehr nur als Feind der arabischen Welt, sondern der Menschheit schlechthin ansah.“ (101)

Wer einen religiösen und soziopolitischen Dogmatismus islamischer Art vertritt *und die Welt entsprechend erfährt*, erlebt Gesellschaften, die nach anderen Prinzipien organisiert sind, als Orte, an denen man sich von den ‚wahren‘ Werten völlig abgewandt hat. Auf diese Weise kann der Westen den Status des Feindes „der Menschheit schlechthin“ gewinnen.

Bei Qutb heißt es: „Der weiße Mann tritt uns mit Füßen, während wir unseren Kindern in der Schule von seiner Zivilisation, seinen höheren Prinzipien und seinem edlen Vorbild erzählen. In den Herzen unserer Kinder säen wir Gefühle der Bewunderung und Achtung vor dem Herrn, der unsere Achtung mit Füßen tritt und uns versklavt.“ (101)

Qutb formuliert eine durchaus berechtigte Kritik des „westlichen Kolonialismus“ (101). Dass sie zu einer generellen Kritik ‚des Westens‘ hochstilisiert wird, mag aus der Sicht eines vom Kolonialismus betroffenen Landes verständlich sein, aber theoretisch ist dieser Schritt fehlerhaft. Der Kolonialismus ist zwar ein Produkt westlicher Kultur, aber diese ist auch in der Lage, den Kolonialismus zu überwinden und als Fehlentwicklung zu erkennen; das aber besagt, dass der Kolonialismus nicht zum *unveränderlichen Wesen des Westens* gehört. Auf diesem Denkfehler beruht Qutbs Konzept. Sofern es um den Kampf *gegen den Kolonialismus* im Allgemeinen und gegen das Auftreten der Briten in Ägypten im Besondern geht, hat es eine gewisse Berechtigung, wenn Qutb dazu aufruft, „den Samen der Abneigung, des Hasses und der Rache in den Herzen unsrer Millionen Kinder zu säen“ (101) – unberechtigt ist dies hingegen, sofern es um den Kampf *gegen den Westen* geht, denn zu diesem gehört auch die *im Westen formulierte Kritik des Kolonialismus*. Wer es für berechtigt hält, den Kolonialismus – notfalls auch mit Gewalt – zu bekämpfen und zu überwinden, kann den Kolonialherrn (und den Theoretiker, welcher den Kolonialismus rechtfertigt) als „Feind der Menschheit“ brandmarken und lehren, dass man ihn „bei der ersten Gelegenheit [...] zerschmettern“ (101) sollte. Der „weiße Mann“, *der als Kolonialherr auftritt*, fällt aber nicht mit dem *Vertreter westlicher Kultur* zusammen – er stellt nur eine Variante dieser Kultur dar. Es gibt ja innerhalb westlicher Denk- und Politiktraditionen auch diverse Alternativen zu einem solchen *ausbeuterischen* Vorgehen. Der Westen ist kein „monolithische[r] Block“ (100), und es ist daher nicht sinnvoll, eine *Totalalternative* zu ihm zu konstruieren.

Qutbs Einschätzungen des Westens sind denn auch keine Ergebnisse eines nach Prinzipien empirisch-rationalen Denkens erstellten Kulturvergleichs, sondern werden bereits von seinem Fundamentalismus^{1/2} gesteuert und gelangen zu positionskonformen Resultaten. Wer z.B. ein bestimmtes Frauenbild als das definitiv richtige, von Gott selbst eingesetzte ansieht, wird eine Kultur, in der ein anderes Frauenbild wirksam ist, das z.B. in bestimmten Bereichen „nackte Frauenkörper“ zulässt, als definitiv falsch, als Abkehr vom Gottgewollten empfinden und einordnen. Die unzulässige Verallgemeinerung dieses Vorgehens führt dann dazu, die Kultur des Westens *insgesamt* als definitiv falsch und als Abkehr vom Gottgewollten zu denken.

Schnelle arbeitet heraus, dass „das Volk in Qutbs System nicht der Souverän [ist], da die Legislative und die höchste Staatsgewalt bei Gott liegt und von der Exekutive nur noch ausgeführt und interpretiert werden kann“ (126).

Das ergibt sich daraus, dass Qutb das von ihm verfolgte soziopolitische Programm als das definitiv richtige, weil von Gott selbst herstammende denkt. Dann gilt: „Eine Änderung an den gottgegebenen Gesetzen ist nicht möglich.“ (126)

„Qutb sieht den Islam als Welt umspannendes Konzept der Befreiung der Menschheit mit universellem Wahrheitsanspruch.“ (128)

Er vertritt einen soziopolitischen Fundamentalismus₂, der explizit das Ziel formuliert, die definitiv richtige Staatsform auf der gesamten Welt durchzusetzen, um der definitiv wahren religiösen Weltanschauung des Islams zur Alleinherrschaft zu verhelfen.

„This religion [...] addresses itself to the whole of mankind, and its sphere of work is the whole earth“ (128). „Islam [...] is God's religion and it is for the whole world. It has the right to destroy all obstacles in the form of institutions and traditions which limit man's freedom of choice.“ (129)

Es wird dazu aufgerufen, „die politischen und ökonomischen Strukturen eines Landes zu zerschlagen, die eine freie Glaubensausübung von Muslimen behindern“ (129); das aber läuft darauf hinaus, alles zu zerstören, was nicht mit dem vermeintlich definitiv richtigen soziopolitischen Programm im Einklang steht. Das ist eine Variante der für den soziopolitischen Fundamentalismus₂ typischen Gewaltrechtfertigung, die in der Regel mit dem Konzept des metaphysischen Krieges verbunden ist.

„Eine westliche Sicht, die davon ausgeht, dass schon die freie Religionsausübung ausreicht, um dem Islam alle Entfaltungsmöglichkeiten zu bieten, wird von Qutb deszidiert abgelehnt. [...] Ausschließlich eine ‚pax islamica‘ kann als letztes Ziel Qutbs gelten.“ (130)

Auch hier zieht Qutb wieder die logischen Konsequenzen aus bestimmten Prämissen: Wenn eine bestimmte Weltanschauung die definitiv wahre ist und sich als solche erweisen lässt, dann ist es nicht sinnvoll, „die freie Religionsausübung“ zuzulassen, denn das läuft darauf hinaus, dass der definitiv wahren Lehre derselbe Status zugebilligt wird wie allen definitiv falschen Auffassungen. Entsprechend gilt: Wenn das soziopolitische Programm des Islamismus das definitiv richtige ist, dann sind „alle nichtislamischen Sozialordnungen [zu] bekämpfen“ (130), weil sie es verhindern oder erschweren, dass die Menschen gemäß der definitiv wahren Weltanschauung leben können. „Eine pluralistische Weltordnung“ ist „nicht erwünscht“ (130), weil sie als widertöchtig gilt.

Entsprechendes gilt für die Religionsfreiheit. Sie zu propagieren, bedeutet zu leugnen, dass es nur eine definitiv wahre Religion gibt. Die Geltung des Menschenrechts der Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit ist also keineswegs unbestritten. Vor dem Hintergrund der Behauptung, es gebe eine und nur eine definitiv wahre Weltanschauung, ist die auch in anderen Religionen auftretende Auffassung zu sehen, dass derjenige, welcher von der wahren Lehre abfalle, mit dem Tod zu bestrafen sei.

Ich komme noch einmal auf den Unterschied zwischen dem metaphysischen Krieg und anderen Formen des Kampfes zurück. Ihr Ansatz führt zur Unterscheidung von zwei Analyseebenen.

Auf Ebene 1 wird eine konkrete Auseinandersetzung als einfacher Kampf zwischen den A und den B analysiert, in dem es z.B. darum geht, dass eine aus mehreren B bestehende Widerstandsgruppe versucht, die von den A etablierte Fremdherrschaft zu überwinden. Auf Ebene 2 wird dann untersucht, ob und, wenn ja, wie das Konzept des metaphysischen Krieges – das in modifizierter Form auch im areligiösen Kontext auftreten kann – verwendet wird, um den einfachen Kampf religiös aufzuladen. Wird die mächtige Besatzungsmacht mit der noch mächtigeren bösen metaphysischen Macht in Verbindung gebracht, so erscheint jedes Kampfmittel als erlaubt. Ist jeder A objektiv ein Diener Satans, so gilt es als sinnvoll und legitim, ihn zu töten. Auf Konsens und Kompromiss ausgerichtete Praktiken sind dort, wo die Satans-Freunde bekämpft werden müssen, fehl am Platz. Jeder, der nicht voll auf Linie ist, stellt eine Gefahr für die Gottes-Freunde dar.

Der von Ihnen propagierte Übergang vom dogmatisierten zum einfachen Glauben hat auch zur Folge, dass die Weltbildtheorie des metaphysischen Krieges den Status des verlässlichen höheren Wissens einbüßt.

Die Auflösung der religiösen Aufladung führt zu einer Veränderung der Kampfform und in einigen Fällen auch dazu, dass konstruktive Problemlösungen gefunden und realisiert werden. Manchmal wird ein Konflikt, der zumindest im Prinzip mit friedlichen Mitteln lösbar wäre, durch die religiöse Aufladung zu einem unlösbaren Konflikt.

Die erkenntniskritische Aufklärung führt außerdem generell zum Zweifel, der das Entstehen der undogmatischen Einstellung begünstigt: „Es ist möglich, dass Gott mich gerufen hat, aber das ist kein Wissen; es kann auch sein, dass es nicht zutrifft“.

8.6 Wie wird man zum Attentäter? (M. Schäuble)

Martin Schäuble rekonstruiert die Entwicklung von zwei dem Islamismus verpflichteten Attentätern. „Der eine kam aus einer deutschen Kleinstadt. [...] Der andere lebte in Nablus, einer Großstadt in den Palästinensergebieten.“ (Schäuble 2011: 7) Gefragt wird: „Was bewegte Daniel und Sa’ed dazu, den Weg des Dschihad einzuschlagen? Und: Was sind das für Ideen, die zwei so unterschiedliche Menschen anziehen?“ (7)

Das sind wichtige Fragen, die Schäuble auf der Basis von „Gesprächen mit Personen, die entweder einen der beiden Dschihadisten persönlich kannten oder sich intensiv mit einem von ihnen beschäftigten“, zu beantworten versucht – ohne zu unterstellen, dass es die „eine Erklärung [gibt], die für alle Gotteskrieger gilt“ (7). Das entspricht der Vorgehensweise der kognitiven Weltanschauungsanalyse.

Diese grenze ich von einer weit verbreiteten Vorgehensweise ab: Oft wird die Frage „Wie ist A zum Dschihadisten geworden?“ von vornherein als Frage nach den Gründen bzw. Ursachen des Übergangs zu einer *verfehlten* Position, zu einer *Irrlehre* aufgefasst: „Wie konnte A dazu gelangen, diesen *Unsinn* zu glauben?“ Die Rekonstruktion der Entwicklung erfolgt hier *auf der Basis einer Kritik*, während ich für eine strikte Trennung zwischen wert- und kritikneutraler Rekonstruktion und (stets positionsgebundener) Kritik plädiere. Nur diese Trennung erlaubt es, das, was bei einem individuellen Übergang zu einer mit absolutem Wahrheitsanspruch auftretenden Weltanschauung geschieht, angemessen zu erfassen. Das schließt eine davon getrennte Kritik nicht aus.

Zunächst einige Informationen zu Sa’ed: Seine „Eltern glaubten zwar an Gott, aber praktizierten den Glauben nicht, beteten nicht fünfmal am Tag, wie es manch andere taten“ (64). „Sa’ed begann mit anderen Mitarbeitern in der Süßwarenbackerei, die Gebetszeiten einzubalten. Er betete mit ihnen morgens, mittags, nachmittags.“ (65) „Ende der 90er-Jahre fing Sa’ed an, freitags die Moschee zu besuchen – als Einziger in seiner Familie.“ (65)

Die mit der Pubertät verbundenen Abgrenzungstendenzen gegenüber den Eltern können dazu führen, dass ein Jugendlicher selbst *strikt religiös* leben möchte.

Sa’ed war mit Taissier befreundet, der von israelischen Soldaten erschossen wurde (vgl. 102).

Werden im sozialen Umfeld die im Kampf gegen Israel Gefallenen als Märtyrer verehrt, so kann die Übernahme dieser Sichtweise bei einem Menschen dazu führen, dass er selbst zum von den anderen verehrten Märtyrer werden möchte. Einschneidende Ereignisse wie der Tod eines Freundes führen häufig zu weltanschaulichen und soziopolitischen Radikalisierungen. Das gilt auch für die zu einem späteren Zeitpunkt erfolgende Zerstörung des Hauses der Familie durch die israelische Armee (vgl. 105f.).

Taissiers Eltern ließen Plakate drucken, auf denen „die Familie ihren Sohn einen ‚heldenhaften Dschihad-Märtyrer [nennt], der sich der Karawane der heldenhaften Märtyrer angeschlossen hat‘. Über Taissiers Foto wird ein Vers aus dem Koran zitiert: ‚Unter den Gläubigen gibt es Männer, die wahrgemacht haben, wozu sie sich Gott gegenüber verpflichtet hatten. Die einen von ihnen haben schon das Zeitliche gesegnet, die anderen haben noch zu warten. Und sie haben nichts verfälscht‘ (Sure 33, Vers 23). Auch solche Plakate waren üblich, egal ob die betreffende Person wirklich gekämpft hatte oder ohne eigenes Zutun ums Leben gekommen war.“ (103) „Mein Freund ist, sagte Sa’ed“ (103).

Wird der beste Freund als verehrungswürdiger Märtyrer eingeordnet, so liegt es nahe, ihm nachzueifern und selbst im „Kampf gegen Israel und für ein unabhängiges Palästina“ (103) zum verehrungswürdigen Märtyrer werden zu wollen.

Nach dem Tod eines „weiteren Jungen aus seinem Bekanntenkreis“ schwor Sa’ed, „dass er sein Blut zurückholt“ (106).

Hier scheint der entscheidende mentale Schritt bereits erfolgt zu sein.

„Spätestens seit der Zerstörung des Hauses und dem Tod von Ramis Bruder sprach Sa’ed mit seinem Cousin öfters über die jungen Männer im Widerstand. ‚Ich will irgendetwas machen‘, soll er gesagt haben. Er zeigte sich beeindruckt von den Kämpfern, die als Märtyrer starben.“ (107) Er „war glücklich über die Anschläge“ (107). „Er suchte engeren Kontakt zu den Aqsa-Märtyrer-Brigaden“ (108). Kinder und Jugendliche „sahen in ihnen die Beschützer und Kämpfer gegen die israelische Besatzung“ (109). Zu dieser Zeit sprach Sa’ed auch „häufiger von Huris, wie der Koran die Jungfrauen im Paradies nennt. ‚Wenn Mädchen vor ihm liefen, erklärte er nur, dass er sich wünschte, die Huris im Paradies zu haben.‘ [...] 72 von ihnen erwarten den Märtyrer laut eines Hadiths, wie die schriftlichen Überlieferungen der Aussprüche und Taten Mohammeds genannt werden. [...] Auch eine höhere Stellung im Paradies erwarte laut den Hadithen den Märtyrer. Einer bestimmten Anzahl von Verwandten dürfte er zudem Zugang dorthin verschaffen.“ (108)

Es dürfte selten vorkommen, dass jemand *allein* aufgrund der von religiösen Führerfiguren versprochenen Jungfrauen-Belohnung zum Attentäter wird. Wird dieses Versprechen aber als definitiv wahr betrachtet, so kann diese jenseitsbezogene religiöse Überzeugung den Entschluss, im Kampf gegen Israel ein Selbstmordattentat zu begehen, *erheblich verstärken*: „Ich tue nicht nur das von Gott Gebotene, sondern gelange dadurch erstens zur perfekten Verwirklichung meiner sexuell-erotischen Wünsche, zweitens zur Erfüllung des Wunsches nach einer ‚höhere[n] Stellung im Paradies‘ und drittens helfe ich meiner Familie, indem ich ‚[e]iner bestimmten Anzahl von Verwandten [...] Zugang dorthin verschaffe[]‘“. Grundsätzlich wird dem Leben im Jenseits ein höherer Wert gegenüber dem Leben im Diesseits zugesprochen. Nach diesem Überzeugungssystem spricht eigentlich alles für

den folgenden Entschluss: „Ich begehe das gute Werk des Anschlags, das dem Befreiungskampf dient, und erlange so schneller als andere Gläubige die zentralen Jenseits-Vorteile“.

In diesem Zusammenhang weist Schäuble auch auf die in Nablus zu dieser Zeit kursierenden allgemeinen Paradiesvorstellungen hin: „Es gebe im Paradies keine Krankheiten, heißt es, keine Wunden, keine Probleme, keine Armut, keine Trauer. Alle Bewohner des Paradieses seien etwa dreißig Jahre alt. Es gebe Essen, so viel man wolle, und süßen Wein, der nicht betrunken mache. Man müsse sich um nichts kümmern, alles würde gebracht. Die Bewohner des Paradieses lebten in riesigen Palästen, ruhten auf den besten Stoffen und hätten keinerlei Sorgen. Vieles deuten so auch Suren im Koran an. Von ‚Gärten‘ ist zum Beispiel zu lesen, in deren Niederungen Bäche fließen‘ (Sure 3, Vers 15), von ‚Ruhebetten‘, ‚Kissen‘ und ‚Teppichen‘ (Sure 88, Verse 13, 15, 16).“ (108)

Allgemeine Paradiesvorstellungen dieser Art begünstigen die Zielsetzung, *so schnell wie möglich in diese vollkommene Welt zu gelangen*, und der kürzeste Weg ist eben das Märtyrertum. Im Iran-Irak-Krieg trugen viele iranische Kinder „einen Schlüssel um den Hals. Der sei wichtig für den Eintritt ins Paradies, sagte man ihnen. Sie hörten, was sie im Jenseits erwarteten: Im Paradies gibt es Obst, das es hier nicht gibt. Engel warten dort. Und Wasser, ganz klares Wasser. Das Leben hier ist nur für heute und morgen. Alles, was wichtig ist, ist im Paradies.“ So erklärten es ihnen die erwachsenen Soldaten.“ (144f.)

Zurück zu Sa'ed: „Sein eigenes Leben aufzugeben und andere mit sich selbst in die Luft zu sprengen, dazu benötigte es [...] eine feste Überzeugung, das Richtige zu tun. Er sah sich in der Pflicht, mit dem Angriff sein Land zu verteidigen“ (165) „Die Unruhen der letzten Jahre hatten sein ganz persönliches Umfeld und seine Stadt radikalisiert.“ (165) „Am Ende von Sa'eds Ausbildung stand der Anschlag. Dazwischen durfte es keine Pause geben. Er sollte durch das Warten nicht in Versuchung geführt werden, jemandem von der geplanten Tat zu erzählen.“ (168) „Er war entschlossen und er wollte sich in die Luft sprengen.“ (168)

Die Strategie des Selbstmordattentats wird sich bei allen Formen des soziopolitischen Fundamentalismus₂, die mit einer Belohnung im Paradies werben, verbreiten. Bei einem anderen weltanschaulichen Hintergrund, zu dem Zweifel gegenüber solchen Versprechungen gehören, werden hingegen andere Formen des Anschlags gewählt. *„Am letzten Tag der Ausbildung, einen Tag vor seiner Tat, verfasste Sa'ed sein Testament“ (169) – wahrscheinlich unter Anleitung seines Betreuers. „Der ‚Pfad des Dschihad und des Martyriums‘ endet nach Sa'eds Glauben im Paradies. [...] Er zitiert Vers 169 der dritten Sure: „Und du darfst ja nicht meinen, dass diejenigen, die um Gottes wegen getötet worden sind, tot sind. Nein, sie sind lebendig und werden bei ihrem Herrn versorgt.“ Weiter richtete er sich an seine Mutter: „Wenn du die Nachricht von meinem Martyrium hörst, steh auf und fang an zu trillern und sage der Gemeinschaft Mohammads, Gott segne ihn und schenke ihm Heil: Dies ist ein Bräutigam: Dies ist der Hochzeitstag meines Sohnes.“ Das Todesdatum eines Märtyrers mit seinem Hochzeitstag gleichzusetzen und den Verstorbenen als Bräutigam zu bezeichnen, ist bei vielen Muslimen in den Palästinensergebieten nichts Ungewöhnliches. Auch Sa'ed kannte die Geschichte von den Märtyrern, von denen es heißt, sie seien mit einem Lächeln in den Tod gegangen. [...] Es sei das Lächeln des Bräutigams in seiner Hochzeitsnacht, so die Erklärung derjenigen, die diese Aufnahmen verbreiten. Der Märtyrer werde unmittelbar nach der Tat mit den Paradiesfrauen vermählt.“ (172) Außerdem heißt es: „Als Märtyrer [...] stünden ihm bestimmte Rechte im Paradies zu. Unter anderem könne er für seine Verwandten ein gutes Wort einlegen und ihnen die Aufnahme ins Paradies ermöglichen.“ (173)*

Sind im sozialen Umfeld religiöse Vorstellungen dieser Art verbreitet, so kann ein solches Testament andere dazu motivieren, Sa'ed nachzuzufolgen.

Das gilt wohl auch für Aktivitäten der folgenden Art: „Der Scheich, dessen Predigten Sa'ed in der Moschee oft angehört hat, hält eine Rede. „Glückwunsch euch, Familie von Sa'ed, ob ihr, die hervorgebracht habt den Helden Sa'ed“ (199).

Ich erinnere hier an die in Kapitel 8.5 vorgenommene Unterscheidung zwischen dem *einfachen* und dem *metaphysischen* Helden. Vom letzteren wird angenommen, dass er mit höheren Weihen und in höherem Auftrag z.B. gegen eine Fremdherrschaft kämpft. Der Stolz auf einen einfachen Helden ist vom Stolz auf einen metaphysischen Helden zu unterscheiden. „Du musst auf Sa'ed stolz sein. Und du musst geduldig sein, weil er jetzt im Paradies ist.“ (201)

Nun zu Daniel: Er setzt sich in einer bestimmten Entwicklungsphase „mit der Geschichte Nordamerikas auseinander. Mit der Vertreibung und Ermordung der Ureinwohner. Mit der Versklavung von Afrikanern. Mit der anhaltenden Diskriminierung danach. Und mit dem aufkommenden Widerstand der afroamerikanischen Bevölkerung.“ (50) „„Mein Herz ist schwarz.“ Das sagte er immer wieder.“ (51)

Eine solche Identifikation mit den Schwarzen kann zu einem späteren Zeitpunkt die Akzeptanz einer Weltanschauung begünstigen, die sich auf andere Weise gegen Versklavung und Diskriminierung wendet.

Freunde können weltanschauliche Entwicklungen beeinflussen. „Nidal tat so, als ob er auf alles die richtige Antwort hätte. Er ließ sich von keinem etwas sagen und strahlte Autorität aus – zumindest auf Daniel. Der fühlte sich von ihm angezogen“ (70).

Die Bewunderung für Nidal verweist auf eine latente dogmatische Einstellung, die nach einer Lehre *verlangt*, welche „auf alles die richtige Antwort“ hat. Das kann den späteren Übergang zum Islamismus begünstigen. *„Nidal war ‚ein hübscher junger Mann‘“ (71), auf den die Mädchen flogen.*

Das „Ich möchte so sein wie A“ kann die Übernahme der von A verkörperten *Lebenshaltung* begünstigen.

Daniel kam später in Kontakt mit dem gebürtigen Libanesen Hussein. „Erst nach Daniels Brasilienreise kam es zu intensiveren Gesprächen. [...] Daniel hatte die Schule in Neunkirchen abgebrochen und war frustriert vom Amazonas zurückgekehrt. Der Ausstieg war misslungen“ (112).

Die bittere Erfahrung, mit den eigenen Lebensplänen gescheitert zu sein und sich in einer gravierenden weltanschaulichen Orientierungskrise zu befinden, kann, wenn die dogmatische Einstellung latent wirksam ist, zum Übergang zu einem bestimmten weltanschaulichen Dogmatismus führen. Welche Position in einem solchen Fall tatsächlich gewählt wird, hängt von den persönlichen Kontakten und den von anderen unternommenen Anwerbungsversuchen ab.

Bei Daniel wirkte sich das so aus, dass er mehr über die Religion erfahren wollte, „von der Hussein so begeistert berichtete“ (113). „Hussein wollte ihn für den Islam gewinnen, zu einer Konversion bewegen“ (113). „Im Juni 2004, nur wenige Monate nach den ersten intensiven Diskussionen mit Hussein, konvertierte Daniel zum Islam.“ (119) „Der schönste Tag meines Lebens‘ wird er den Tag der Konversion auch noch lange nach seiner Verhaftung nennen. [...] Für all seine Fragen habe er im Islam eine Antwort gefunden.“ (120) „Der Befreiungskampf der Muslime gegen westliche Besatzer war Husseins Thema.“ (129) Irgendwann gelangte Daniel dann zu der Überzeugung, „dass es seine Pflicht als Muslim sei, am Dschihad teilzunehmen. Nach der Armeezeit, Anfang 2006, wollte Daniel die arabische Sprache erlernen. Er bereitete sich auf eine Reise nach Ägypten vor und flog schon im Februar desselben Jahres dorthin.“ (129) Später folgt die militärische Ausbildung ...

Sucht ein Individuum insgeheim in dogmatischer Einstellung nach der definitiv wahren Weltanschauung und wird ihm auf geschickte Weise ein konkretes Angebot dieser Art unterbreitet, so kommt es in einigen Fällen zu einer Konversion. Da der Konvertierte damit die lange Phase der weltanschaulichen Verunsicherung beendet hat, liegt es nahe, den Tag der Konversion, der ihm die vermeintlich absolute Gewissheit gebracht hat, als den schönsten Tag seines Lebens zu betrachten.

Wer auf die Hingabe an die als absolut wahr angesehene Weltanschauung programmiert ist, wird häufig auch bereit sein, alles zu tun, was die jeweiligen Vordenker von ihm fordern.

„Alle Ungläubigen müssen getötet werden. ‘,Dann würdest du auch mich töten?‘, fragte der Onkel. ‚Ja‘, antwortete Daniel.“ (182)

8.7 Weitere Vertiefungen

Zur Vertiefung der vorgetragenen Kritik am Fundamentalismus₂ würde ich gern wieder über einige Stellen aus der von mir gelesenen Fundamentalismus-Literatur diskutieren.

Dann mal los.

Bei Marty/Appleby habe ich gelesen, dass ein religiöser Führer der Revolution im Iran 1979 behauptete, der eigentliche Zweck der Geiselnahme der amerikanischen Botschaftsangehörigen „liege darin, die Verräter in den eigenen Reihen der neuen iranischen Regierung auszuräuchern, indem sich diese durch ihre oppositionelle Haltung gegenüber der Politik der Geiselnahme sozusagen von selbst enttarnen“ (Marty/Appleby 1996: 26). Wie lässt sich ein solches Vorgehen einordnen?

Wähnt man sich in der weltanschaulichen und der soziopolitischen Dimension im Besitz der absoluten Wahrheit, so liegt es nahe, die Moderaten auf die Probe zu stellen, sie mit einem Entweder-oder zu konfrontieren, damit sie Farbe bekennen bzw. der Spreu vom Weizen geschieden wird. Ist „revolutionäre[] Begeisterung“ (26) gefordert, so erscheint es angemessen, die Gefolgsleute auf eine harte Probe zu stellen, um herauszubekommen, wer der wahren Lehre konsequent und wer ihr nur halbherzig folgt – die Fundamentalisten₇ sollen herausgefunden werden.

Meyer weist auf Krisenerfahrungen hin, welche den Übergang zu einer Variante des religiösen Fundamentalismus₂ begünstigen. Dazu gehören „[s]ozioökulturelle Kränkungsverfahren“, „[s]oziale Abstiegsverfahren“, „[w]irtschaftliche Not ohne glaubwürdige Aussicht auf Besserung“ und „[v]ölliger Vertrauensverlust in die herrschenden politischen Eliten“ (Meyer 1998: 65).

Das sehe ich genauso. Aus der vorgestellten Kritik des Dogmatismus im Allgemeinen und des gewaltbereiten Dogmatismus im Besonderen ergibt sich, dass es, wenn man den Fundamentalismus₂ bekämpfen will, darauf ankommt, konkurrierende weltanschauliche und soziopolitische Angebote zu erarbeiten, die gerade auch für große Menge der unreflektiert Gläubigen anschlussfähig sind. Der Übergang vom dogmatisierten zum einfachen Glauben, der zu einer in kognitiver Hinsicht überlegenen Position führt, kann sich dabei als wichtiger Faktor erweisen. Hinzu kommt, dass die Vertreter dieser Position, die inhaltlich von Kultur zu Kultur variieren wird, bereit sind sollten, soziale Netzwerke aufzubauen, um denen, die unter den angesprochenen Krisenerfahrungen leiden, eine wirksame Unterstützung zukommen zu lassen. Überlässt man den Fundamentalisten₂ dieses Feld, so wird man keinen Erfolg haben.

Sie treten also nicht für die Gleichberechtigung der Weltanschauungen und der soziopolitischen Programme ein, sondern setzen dem aus der dogmatischen Haltung erwachsenden Überlegenheitsanspruch einen anderen, aus der undogmatischen Haltung abgeleiteten entgegen.

So ist es. Generell ermöglicht das Überlegenheitsbewusstsein es, unerschrocken den jeweiligen Gegnern gegenüberzutreten; dieses nimmt jedoch unter undogmatischen Vorzeichen eine neue Form an.

Nach Schirmmacher gehört zum Fundamentalismus nicht nur die Gewalt nach außen, sondern auch „nach innen. Gegenüber den eigenen Mitgliedern, damit diese Linientreue halten, oder gegenüber Aussteigern, sei es, um diese zu bestrafen oder zu ächten, sei es, um dadurch andere vom Ausstieg abzuhalten.“ (Schirmmacher 2010: 16)

Die kognitive Fundamentalismustheorie behauptet, dass die Gewalt nach innen stets aus der dogmatischen Einstellung erwächst und manchmal bereits beim einfachen Dogmatismus, sei dieser nun religiöser oder areligiöser Art, zu finden ist. Aus der Überzeugung, z.B. in weltanschaulicher Hinsicht über die definitive Wahrheit zu verfügen, ergibt sich bei *konsequenter* Umsetzung erstens, dass bei den Mitgliedern der eigenen Bewegung auf *Linientreue* zu achten ist – ein partielles Abweichen von der definitiven Wahrheit wird als *Abgleiten in die definitive Unwahrheit* gewertet. Zweitens gilt es als legitim, Aussteiger „zu bestrafen oder zu ächten“ – bis hin zur Tötung. Wird angenommen, dass der Aussteiger wegen seiner Abkehr von der weltanschaulichen Wahrheit den Tod verdient hat, so ist ein Übergang zum Fundamentalismus₂ erfolgt. „[D]ie Haltung der mittelalterlichen Kirche, dass man sie ohne bürgerliche Konsequenzen nicht verlassen konnte“ (16), stellt eine Zwischenform dar. Ein ausgewachsener Fundamentalismus₂ liegt bezogen auf diesen Punkt „in islamischen Staaten überall dort [vor], wo der Abfall vom Islam weiterhin mit dem Tod [...] bedroht“ (16) wird.

Schirmmacher weist darauf hin, „dass in etlichen islamischen Ländern nach wie vor auf praktizierte Homosexualität die Todesstrafe (z.B. Jemen, Irak, Saudi Arabien, Sudan, Mauretanien) oder wenigstens lange Gefängnisstrafen steht.“ (49)

Hier argumentiere ich genauso wie eben. Der Übergang vom dogmatisierten zum einfachen Glauben führt über kurz oder lang zu Veränderungen im Umgang mit Weltanschauungswechslern, mit Homosexuellen usw. Wenn man sich mit dem subjektiven Überzeugtsein von etwas Bestimmtem begnügt und dessen Irrtumsanfälligkeit einräumt, wird man in solchen Fällen keine harte Bestrafung, geschweige denn die Todesstrafe vorsehen.

Von denjenigen islamischen Gelehrten, die „für eine Abschaffung des Verbotes des mit einer Todesstrafe bedrohten Abfalls vom Islam eintreten“ (27), würde dann gelten, dass sie in diesem Punkt zu einer undogmatischen Haltung übergegangen sind.

Das schließt jedoch nicht aus, dass sie *in anderen Punkten* am religiösen Dogmatismus festhalten. Die individuelle weltanschauliche Position stellt manchmal einen Kompromiss zwischen dogmatischen und undogmatischen Anteilen dar.

Schirmmacher erwähnt einen Korankommentator, der die These vertritt, „dass man die Abwendung vom Islam zulassen könne ohne eine Grundlehre des Islam antasten zu müssen“ (27).

Das wirft eine weitere Frage auf, nämlich ob sich anhand von „Koran und Hadith“ klären lässt, dass die – als definitiv wahr betrachtete – „Grundlehre des Islam“ eine „Abwendung vom Islam“ (27) zulässt. In diesem Fall würde das Verbot einer Abwendung vom Islam eine *nachträgliche Hinzufügung zur Grundlehre* darstellen, die zu Unrecht ebenfalls mit einem Absolutheitsanspruch auftritt. Dieses Verbot wäre dann aus dem Kernbestand des Islams zu entfernen.

Schirmmacher weist auch auf den Unterschied zwischen radikaler Rhetorik und praktischer Umsetzung hin: „Der Freimaurereid bei der Aufnahme warnt in dramatischer Weise mit Androhung für Leib und Leben davor, irgendwelche Geheimnisse der Freimaurer oder die Freimaurerloge zu verlassen. Er wird heute in der Regel unverändert verwendet. In der Realität sind diese Geheimnisse schon lange keine mehr und es gibt kaum Belege für die Vergangenheit und gar keine für die Gegenwart, dass Aussteiger verfolgt worden wären.“ (62f.)

Hier besteht – wie in vielen anderen Fällen – eine Diskrepanz zwischen radikaler Rhetorik und (mehr oder weniger) liberaler Praxis. Das betrifft aber zunächst einmal nur den Punkt „Umgang mit Aussteigern“ und schließt nicht aus, dass die jeweilige Lehre ansonsten in dogmatischer Einstellung vertreten wird.

Was halten Sie von der These, „der Islamismus und der von ihm ausgehende Terror“ richte sich nicht „vor allem gegen westliche Länder“, sondern „gegen die Regierungen islamischer Länder, denen vorgeworfen wird, den wahren Islam aufgegeben zu haben“ (52)?

Das mag bezogen auf die *Entstehung* des islamischen Fundamentalismus₂ richtig sein. Sobald jedoch angestrebt wird, das fundamentalistische₂ Projekt des Gottesstaates auch im Westen – und letztlich überall auf der Welt – zu verwirklichen, handelt es sich sehr wohl um einen „Krieg [...] gegen den Westen“ (52). Einige islamische Fundamentalisten₂ verfolgen das Ziel, „mit Feuer und Schwert“ die „Etablierung einer islamisch dominierten Weltordnung“ (Prutsch 2008: 67) voranzutreiben.

Bemerkenswert finde ich die folgende Passage: „Oft sind es die Freunde der Fundamentalisten, die am ehesten Einfluss auf sie haben. Wirft man diese mit Fundamentalisten oder gar mit Terroristen in einen Topf, erreicht man genau das Gegenteil von dem, was man erreichen möchte.“ (Schirmmacher 2010: 71)

Damit kann ich mich anfreunden, ziehe aber bezogen auf das Problem „Wie lässt sich jemand, der zum Fundamentalismus₂ übergegangen ist und sich z.B. dem Islamischen Staat anschließen will, von seiner Überzeugung abbringen?“ eine andere Formulierung vor. Ein solcher Fundamentalist₂ lässt sich von seinen Überzeugungen nur schwer abbringen; die größten Chancen haben Vertreter des religiösen Dogmatismus (Fundamentalismus₁), welche ebenfalls dem Islam anhängen. Wer Aktivitäten dieser Art unterstützen will, sollte daher die Vertreter des einfachen religiösen Dogmatismus nicht mit den Fundamentalisten₂ in einen Topf werfen.

In der letzten Phase unseres Gesprächs würde ich gern Ihre eigene weltanschauliche und soziopolitische Position noch etwas genauer beleuchten.

Wenn es denn sein muss.

Ich habe den Eindruck, dass Sie im Prinzip bereit, in einen Dialog mit dem Dogmatismus (Fundamentalismus₁) und auch mit dem Fundamentalismus₂ einzutreten.

Das ist richtig. Im Einzelnen treten hier unter anderem Zeitprobleme auf. Ich folge dem Prinzip „Erst verstehen, dann kritisieren“ und engagiere mich dann hauptsächlich in der erkenntniskritischen Reflexion, wo ich für ein Umdenken in der weltanschaulichen und der soziopolitischen Dimension plädiere. Da sie in allen bekannten Fällen unbegründet sind, sollte man sich von absoluten Wahrheitsansprüchen verabschieden. Den Vordenkern in den Religionen etwa gebe ich zu erwägen, ob sie sich nicht im ersten Schritt mit Artikulationen des subjektiven Überzeugtseins von etwas Bestimmten begnügen und in einem zweiten Schritt dann den Prinzipien des Pluralismus, der Toleranz und der Konkurrenz folgen können.

Sind aber gerade Fundamentalisten₂ nicht vernünftigen Argumenten unzugänglich?

Es ist sicherlich schwierig, in einen Dialog einzutreten, aber es ist nicht unmöglich. Eine Einlassstelle ist die wertneutrale Rekonstruktion. Fundamentalisten₂ werben für ihre Position und haben daher ein Interesse daran, dass ihre Auffassungen richtig verstanden werden; sie können daher mit denen zusammenarbeiten, die ihre Weltanschauung wertneutral rekonstruieren wollen. Ob sie darüber hinaus bereit sind, sich auf die vorgetragene erkenntniskritische Reflexion einzulassen, bleibt abzuwarten.

Würden sie das tun, so würden Zweifel daran aufkommen, dass sie tatsächlich über die definitiv wahre Weltanschauung verfügen.

Damit wäre schon viel erreicht, denn die Bereitschaft, Andersdenkende und -wollende zu töten, macht nur Sinn, wenn man über das Wissen verfügt, dass der andere erstens definitiv falsch liegt und zweitens im Dienst Satans steht. Erkennt man hingegen, dass man nicht mehr in der Hand hat, als das subjektive Überzeugtsein von etwas Bestimmtem, so ist diese vermeintliche Gewissheit verschwunden – es kommt zu einer produktiven Verunsicherung.

Sie streben aber eine friedliche Koexistenz der Weltanschauungen – nicht nur der Religionen – an.

Hinzu kommen muss jedoch die friedlich ausgetragene Konkurrenz, die argumentative Auseinandersetzung zwischen Überzeugungssystemen nach Aufgabe des Absolutheitsanspruchs. Das kann z.B. zu dem Ergebnis führen, dass die Wertsysteme a und b beide ihre Berechtigung haben, aber jeweils für die Lösung unterschiedliche Probleme, die unter bestimmten soziokulturellen Bedingungen auftreten, am besten geeignet sind.

Reicht es nicht aus, „wenn die Religionen statt der gegenseitigen Unterschiede das ihnen Gemeinsame suchen“ (Boff 2007: 48)?

Das ist nur eine Teillösung. Erstens bleiben die areligiösen Weltanschauungen außen vor, und zweitens bestehen die sich aus dem absoluten Wahrheitsanspruch ergebenden Probleme weiterhin. Das bedeutet auch, dass das, was mehrere Weltanschauungen miteinander verbindet, nicht der Kern der als definitiv wahr auftretenden Position sein kann, denn der absolute Wahrheits- ist ja auch ein *Exklusivitätsanspruch*.

Stehen die in der weltanschaulichen Dimension erhobenen absoluten Wahrheitsansprüche immer in Verbindung mit politischen Herrschaftsansprüchen?

Wird aus der jeweiligen religiösen oder areligiösen Weltanschauung auch ein soziopolitisches Programm gewonnen, was nicht immer der Fall ist, so hält man sich unter dem Vorzeichen des absoluten Wahrheitsanspruchs für berechtigt, die definitiv richtige Ordnung gewaltsam durchzusetzen – zunächst im eigenen Umfeld und letztlich in der ganzen Welt. Die Grundidee des Kolonialismus, die zu unterschiedlichen Programmen ausbuchstabiert werden kann, gründet im *weltanschaulichen Absolutismus*: Verfügt man über die definitiv wahre Weltanschauung, so hält man sich für berechtigt, diese allen, die bislang anders denken, aufzuzwingen; gibt es darüber hinaus das definitiv richtige soziopolitische Programm, so hält man sich auch für berechtigt, dies allen, die bislang anders leben, aufzuzwingen. Hier zeigt sich die Gefährlichkeit des Dogmatismus besonders deutlich.

Im Rahmen des Gedankenexperiments haben Sie darauf hingewiesen, dass häufig eine Überzeugung genügt, um den Übergang vom Fundamentalismus₁ zum Fundamentalismus₂ zu vollziehen. Dabei ist jedoch, wie sich nun zeigt, nicht nur an die anderen zu denken, die Selbstmordattentate und dergleichen begehen, sondern auch an die eigene Tradition, in der man sich berechtigt glaubte, andere Völker und Kulturen zu unterdrücken und wirtschaftlich auszubeuten.

Der religiöse Fundamentalismus₂ ist tief in der westlichen Tradition verankert, und er speist sich aus der Überzeugung, der „ausschließliche Träger der Offenbarung des einzig wahren Gottes zu sein“ (21). Während im Westen jedoch eine genauer zu analysierende Zurückdrängung dieser Tendenz stattgefunden hat, kommt sie im islamischen Fundamentalismus₂ erneut zur Geltung – mit allen Gefahren, die damit verbunden sind. Das Endziel wäre ein islamischer Kolonialismus, welcher die restliche Welt militärisch besetzt, wirtschaftlich ausbeutet und ihr die eigene Kultur und Religion aufzwingt.

In historischer Hinsicht stellen viele in der Gegenwart praktizierte Formen der Gewaltanwendung „eine Form der Selbstverteidigung und der Gegenoffensive der Schwachen gegen die Mächtigen“ dar, „und zwar unter Verwendung extrem destruktiver Methoden“ (30).

Das zeigt, wie wichtig es ist, den Teufelskreis zu durchbrechen. Langfristig ist das durch den Übergang zur undogmatischen Einstellung möglich, von deren Überlegenheit sich jedes Individuum schon jetzt überzeugen kann.

Welche Rolle spielen wirtschaftliche Interessen in diesem Zusammenhang?

Die vermeintlich absolut wahre Weltanschauung und das vermeintlich definitiv richtige soziopolitische Programm werden immer auch dazu verwendet, die eigenen wirtschaftlichen Interessen mit höheren Weihen zu versehen, um ihnen dann ungehemmt nachgehen zu können.

Boff betrachtet sowohl Osama Bin Laden als auch George W. Bush als Vertreter des „politischen Fundamentalismus“ (35). Wie stehen Sie dazu?

Ich nutze die Gelegenheit, um bezogen auf den Fundamentalismus₂ zwei Möglichkeiten der Reaktion auf die Anschläge vom 11.9.2001 zu unterscheiden:

Option 1: Man setzt dem religiösen Dogmatismus von Bin Laden eine andere Form des religiösen Dogmatismus entgegen und reagiert in deren Rahmen.

Option 2: Man setzt dem religiösen Dogmatismus von Bin Laden eine undogmatische Einstellung religiöser oder areligiöser Art entgegen und reagiert in deren Rahmen.

Bei *Option 1* besteht die Gefahr, dass der Fundamentalismus₁ des Betroffenen über weite Strecken in einen Fundamentalismus₂ umschlägt, welcher der enthemmten Gewaltanwendung (dem Terror) mit enthemmter Gewaltanwendung begegnet. *Option 2* bemüht sich hingegen, die strukturelle Imitation des Gegners zu vermeiden und die Bekämpfung des Terrors nach Kriterien empirisch-rationalen Denkens zu vollziehen. Die Politik Bushs hat *Option 1* gewählt, was sich bereits in der Sprache zeigt, die den Kampf des definitiv Guten gegen den definitiv Bösen beschwört (vgl. 35ff.).

„Jeder gilt bis auf gegenteiligen Beweis als mutmaßlicher Terrorist. Die unausweichliche Folge davon sind die Schaffung von Überwachungs- und Repressionsdiensten, Bespitzelung, systematisches Abhören, Festnahmen für Verhöre, Gewaltanwendung und Folter seitens der Sicherheitsdienste. Verdächtigung, Angst und Misstrauen legen sich auf die Bevölkerung.“ (51)

Einiges davon muss auch im Rahmen von *Option 2* getan werden, aber hier bemüht man sich darum, den Terror im Rahmen einer Wahrung der Freiheitsrechte zu bekämpfen und rechtsstaatliche Prinzipien nicht unnötig zu opfern. Zu vermeiden ist, dass die Logik des islamischen Fundamentalismus₂ „bloß mit umgekehrtem Vorzeichen“ (53) übernommen wird.

Teil III: Weiterer Ausbau der kognitiven Fundamentalismustheorie unter Einbeziehung der Dogmatismuskritik

In der ersten Phase des Ausbaus der kognitiven Fundamentalismustheorie in Auseinandersetzung mit ausgewählter Fachliteratur in Kapitel 3 blieb die in Teil II ausgeführte Kritik des Dogmatismus im Allgemeinen und des gewaltbereiten Dogmatismus im Besonderen unberücksichtigt; in der zweiten Phase wird sie nun ins Spiel gebracht, was zur Erweiterung des theoretischen Spektrums führt.

Kapitel 9 ordnet den modernen islamischen Fundamentalismus₂ in die Geschichte der Weltanschauungen und der soziopolitischen Programme ein: als neue Variante der religiösen Grundform des modernen soziopolitischen Fundamentalismus₂, welche einen Wechsel des religiösen Bezugssystems vornimmt. Kapitel 10 arbeitet heraus, dass sich die Fragestellungen der sozialen Erkenntnistheorie und der kognitiven Analyse der Weltanschauungen bzw. der soziopolitischen Programme auf zwanglose Weise ergänzen; kritisiert wird allerdings ein Modell, das die Besonderheiten der weltanschaulichen Dimension nicht genügend in Rechnung stellt. Kapitel 11 wendet sich einerseits gegen die These, der Islamismus sei als *Variante des Faschismus* zu denken, schließt sich andererseits aber der Auffassung an, dass der moderne islamische Fundamentalismus₂ in wesentlichen Punkten auf Mohammed selbst – und speziell auf die zweite Phase seines Denkens – berufen kann; er lässt sich als Erneuerung der militaristischen Variante des Früh-Islams einordnen. Kapitel 12 befasst sich mit den wirtschaftspolitischen Konzepten und den fürsorglichen Aktivitäten der Hizbollah, der Hamas und der Muslimbrüder, um die Bindung an den islamischen Fundamentalismus_{1/2} herauszuarbeiten. In Kapitel 13 geht es um die Position Mynareks, der eine überzeugende Kritik am Dogmatismus (Fundamentalismus₁) und seinen Folgen mit mehreren Annahmen verbindet, die aus der Sicht der kognitiven Fundamentalismustheorie problematisch sind. Theologen arbeiten – wie in Kapitel 14 an einem Beispiel gezeigt wird – häufig mit der wertenden Opposition gute Religion /schlechter Fundamentalismus; das bringt die Folgelast mit sich, den Kern der Religion als fundamentalismusfrei nachweisen zu müssen. Der Fundamentalismus₁ gehört aber zum Kernbestand der meisten Religionen, und er kann leicht in den Fundamentalismus₂ umschlagen.

9. Fundamentalismus₂ in der Geschichte der Weltanschauungen und der soziopolitischen Programme (M. J. Prutsch)

Prutsch unternimmt in seinem Buch *Fundamentalismus. Das „Projekt der Moderne“ und die Politisierung des Religiösen* den Versuch, den „Fundamentalismus₂ als politisch-religiöse Bewegung der Moderne menschheitsgeschichtlich“ (Prutsch 2008: 69) zu verorten, ihn „in einen übergeordneten Zusammenhang zu stellen“ (119). Im Rahmen der kognitiven Ideologietheorie ist damit die *kognitive Weltanschauungsgeschichte* angesprochen.

Ich vernachlässige hier Prutschs Ausführungen zum „Übergang von polytheistischen zu monotheistischen Formen der Religiosität“ (74) – vgl. dazu aber Tepe 2015a: Teil I – und wende mich gleich bestimmten Folgen dieses Übergangs zu, nämlich den „Anstrengungen, den Bruch zwischen kosmischer und weltlicher Ordnung zu überbrücken“ (76). Prutsch stützt sich vor allem auf „Arbeiten Eric Voegelins zur neuzeitlichen gnostischen Bewegung“ (25). Voegelin sieht die (westliche) Moderne gekennzeichnet durch „die Immanentisierung der Heilserwartung vermittelt innerweltlicher Gnosis“ (77). Meine sich auf denselben Zusammenhang beziehende weltanschauungsanalytische und -geschichtliche These verzichtet auf den Begriff der Gnosis bzw. des Gnostizismus: *Einige religiöse und dann auch einige areligiöse Weltanschauungen entwickeln ein soziopolitisches Programm, das die Herstellung einer perfekten Gesellschaft in dieser Welt anstrebt. Diese lassen*

sich teils als vormoderne, teils als moderne Formen des soziopolitischen Fundamentalismus₂ einordnen.³⁵ „[D]ie Verlagerung von Heils- und Erlösungsfragen aus dem transzendenten, außerweltlichen Bereich in die mundane Geschichte selbst“ (77) bestimme ich somit als *Streben nach einem vollkommenen Zustand in dieser Welt, das sowohl in einem religiösen als auch in einem areligiösen Überzeugungssystem verortet sein kann*.

Innerhalb der christlichen Denktradition stellt das eine folgenreiche Wende dar: „Der christliche Eschaton, wie er idealtypisch in Augustinus‘ transzendentaler Heilsgeschichte der *civitas dei* ausgeführt ist, sieht die Erlösung des Menschen aus dem Drama der irdischen Geschichte [...] als ein Ereignis außerhalb der weltlich-politischen Sphäre.“ (77) Das innerweltliche Vollkommenheitsstreben vollzieht hier eine Kehrtwende: „Die Unterscheidung zwischen einer *historia profana* und einer *historia sacra* wird aufgehoben und die Erlösung des Menschen von der Ungewissheit und dem Leid seiner Existenz zu einem historisch erreichbaren Phänomen erklärt, das gerade deshalb des politischen Aktivismus und vielfach auch Aktionismus bedarf.“ (78) Voegelins Beschreibung des „Wesen[s] der innerweltlichen gnostischen Haltung“ erfasst zentrale Aspekte des innerweltlichen Vollkommenheitsstrebens: Bei denen, die zu einem innerweltlichen Vollkommenheitsstreben gelangen, besteht ein großes „Unzufriedenheitspotential“³⁶, und man führt „die Übelstände der Situation darauf zurück“, dass die Welt bzw. die Gesellschaft „schlecht organisiert ist“ (78). Eine Überwindung dieser Übelstände gilt als möglich. Ferner schreibt man sich selbst die – hier religiös, dort areligiös begründete – Aufgabe zu, „die ‚schlechte Welt‘ historisch zu einer ‚guten‘ werden“ zu lassen; das setzt die Überzeugung voraus, „dass eine Änderung der Seinsordnung [...] im menschlichen Handlungsbereich liegt“ (78). Die Vordenker eines solchen soziopolitischen Programms, so formuliere ich etwas von Voegelin abweichend, treten mit einem Anspruch auf *höheres Wissen* auf, das „der Menschheit verkündet“ (78) wird. Im religiösen Kontext handelt es sich dabei meist um vermeintliches *Offenbarungswissen*, das in der Einstellung des *Propheten* verkündet wird, im areligiösen Kontext demgegenüber um vermeintliches *Wissen über das Grundgesetz der Natur oder der geschichtlichen Entwicklung*, das in der Einstellung eines *Wissenden* den Menschen vermittelt wird. In beiden Fällen benutzt Voegelin den Begriff des Erlösungswissens, während ich es vorziehe, diesen Begriff nur auf die religiösen Varianten anzuwenden. Das Grundmuster des innerweltlichen Vollkommenheitsstrebens besteht somit darin, dass der gegenwärtige Zustand der Welt bzw. der Gesellschaft einerseits als *extrem schlecht* erfahren, andererseits aber angenommen wird, dass es möglich sei, ihn in einen *definitiv guten*, zumindest in wesentlichen Punkten vollkommenen Zustand zu überführen.

Bei der Herausbildung dieses Typs der Weltanschauung und des soziopolitischen Programms spielt die „Geschichtsspekulation von Joachim von Floris (Fiore)“ eine entscheidende Rolle, „dessen trinitarische Eschatologie [...] zum Modell eines Denkens wird, in dem die Geschichte als ein zielgerichteter, auf innerweltliche Erfüllung drängender Prozess verstanden wird“ (78f.). Darüber hinaus liefert sie „zentrale[] Kategorien und Symbole“ (79), die in mehreren späteren Varianten dieser Denkweise wirksam werden. Bei Voegelin heißt es:

Das erste dieser Symbole ist die Auffassung der Geschichte als einer Folge dreier sich ablösender Zeitalter, deren letztes das abschließende Dritte Reich ist. [...] Das zweite Symbol ist das des Führers. [...] Das dritte Symbol, das bisweilen in das zweite übergeht, ist das des Propheten des neuen Zeitalters. Um der Idee eines abschließenden Dritten Reiches Gültigkeit und Überzeugungskraft zu verleihen, muß angenommen werden, daß der Ablauf der Geschichte als ein verstehbares, sinnvolles Ganzes der menschlichen Erkenntnis zugänglich sei [...]. Das vierte Symbol ist das der Bruderschaft autonomer Personen [...], die Idee einer Gemeinschaft der im Geiste Vollendeten, die ohne institutionelle Autorität zusammen leben können. (79)

³⁵ Da meine Theorie den soziopolitischen Fundamentalismus₂ nicht auf seine modernen Varianten reduziert, benötigt sie auch nicht den von Shmuel N. Eisenstadt eingeführten Begriff der „profundamentalistischen Bewegungen“ (76).

Mit Voegelin und Prutsch nehme ich an, dass „die Vorstellung einer vollständigen immanenten Erfüllung der Geschichte“ sich „in einem über mehrere Jahrhunderte allmählich anwachsenden Prozess“ (80) herausbildete. Ich *ergänze* die wert- und kritikneutral verfahrenende Weltanschauungsgeschichte aber durch eine *Kritik* dieses Weltanschauungstyps, welche die allgemeine Kritik des Dogmatismus (Fundamentalismus₁) und speziell die des Fundamentalismus₂ zur Anwendung bringt; die exemplarische Anwendung auf den klassischen Marxismus findet sich in Tepe 2012b: Kapitel 22. Diese Kritik arbeitet die Denkfehler heraus, auf denen bestimmte Varianten des innerweltlichen Vollkommenheitsstrebens beruhen.

Spezifisch für die Formen des neuzeitlich-modernen soziopolitischen Fundamentalismus₂ ist es, dass sie das Grundmotiv eines mit einem vermeintlich höheren Wissen verbundenen „Dualismus zwischen Gut und Böse auf die Geschichte zu übertragen suchen“, wobei die ‚wahrhaft Wissenden‘ sich „ermächtigt fühlen, durch Politik das Zeitalter des Bösen zu überwinden und paradiesische Zustände – das ‚Reich der Freiheit‘ oder ‚Das Dritte Reich‘ – herbeizuführen“ (80). Dabei lassen sich drei Varianten unterscheiden: Die *Utopisten* begnügen sich mit der „spekulativen Ausmalung einer vollkommenen Gesellschaft“; die *Fortschrittstheoretiker* beanspruchen, über Wissen zu verfügen, das „den Weg in die immanente Vollendung weist“, und der *revolutionäre Aktivismus* entwirft „Strategien für die Schaffung der vollkommenen Gesellschaft und die Schöpfung des vollkommenen Menschen“ (81) und setzt sie in die Tat um. Einige der „Großen Revolutionen“ (81) stellen die Umsetzung dieser Strategien dar.

Wie bereits in älteren Protestbewegungen kam auch in den ‚Großen Revolutionen‘ – neben der bloßen Ambition von Machterwerb – der Versuch zum Ausdruck, das Staatswesen zu erneuern auf der Basis von Vorstellungen einer „gleichen“, „gerechten“ und „freiheitlichen“ Ordnung, die die Partizipation der Gemeinschaft am (politischen) Zentrum gewährleisten sollte. Neu war indes die Kombination dieser immer wiederkehrenden Protestthemen mit spezifisch „modernen“, wie etwa dem bestimmenden Glauben an den Fortschritt oder der Forderung nach uneingeschränktem Zugang zum politischen Zentrum. [...] Einher gingen diese zukunftsorientierten Visionen vielfach mit der Betonung des Bruches gegenüber der vorangegangenen Geschichte [...] und der Behauptung eines neuen Anfangs. [...] In voller Wucht zum Durchbruch gelangte der Anspruch eines gänzlichen Neubeginns schließlich in der Französischen Revolution, die denn auch als der Prototyp der modernen Revolutionen schlechthin gelten kann. (81f.)

Das Streben nach einem vollkommenen Zustand in dieser Welt ist *immer* verbunden mit dem Anspruch, über die absolut wahre Weltanschauung und das definitiv richtige soziopolitische Programm zu verfügen. Auf die im Gedankenexperiment in Kapitel 8.2 dargelegte Weise reichen wenige Annahmen aus, um aus einem einfachen einen gewaltbereiten Dogmatismus zu machen. Ich weise nur auf ein Scharnier hin: Ist man überzeugt, dass der innerweltliche Vollkommenheitszustand zum Greifen nah ist, so erscheint es legitim, alle Mittel anzuwenden, die geeignet sind, im Endkampf den entscheidenden Schritt zu tun – der Verzicht auf die Anwendung von Gewalt wäre moralisch verwerflich. „Für den Sieg der Revolution konnten und durften fortan die bisherigen Grenzen überschritten werden, wie gerade auch die Großen Revolutionen mit dem Anspruch angetreten waren, die Grenzen des Überkommenen hinter sich zu lassen und das Tor zu einer neuen Zukunft aufzustoßen.“ (83)

Mehrere Formen des modernen soziopolitischen Fundamentalismus_{1/2} – wie z.B. der Positivismus und der Marxismus – beruhen auf areligiösen weltanschaulichen Überzeugungen. Den Unterschied zu den religiösen Varianten arbeitet Prutsch treffend heraus: Während die religiösen Varianten die Möglichkeit haben, „Ungerechtigkeiten und Mühen mit Verweis auf den göttlichen Willen in Kauf nehmen oder ein besseres Dasein für die Zeit nach dem Leben erhoffen zu können“, entfällt diese Möglichkeit für die areligiösen Varianten, die sich gemäß ihren ontologischen Voraussetzungen ganz auf diese Welt konzentrieren und *ausschließlich* ein „Paradies auf Erden“ (85) anvisieren.

In den areligiösen Varianten treten spezifische „charismatische Führergestalten“ auf: „Voll utopisch-visionären Elans versinnbildlichten sie die Chancen der ‚neuen Zeit‘, die scheinbar

grenzenlos waren“ (85). Seinen bisherigen Höhepunkt fand der moderne soziopolitische Fundamentalismus₂ in den „Massenbewegungen und Ideologien_[2/3], die das 20. Jahrhundert in ihren Bann zogen: dem Kommunismus, Faschismus und Nationalsozialismus“ (85). Bedenken habe ich jedoch gegen die von Voegelin und Prutsch in diesem Zusammenhang verwendete Theoriesprache: Zum im Rahmen einer areligiösen Weltanschauung agierenden Führer spricht nicht „der innerweltliche Gott wie der überweltliche zu Abraham“ (85), sondern man beansprucht, eine naturalistisch verstandene absolute Instanz wie z.B. das Grundgesetz der Natur oder das Gesetz der geschichtlichen Entwicklung zu erkennen. Der Führer dieses Typs formt nicht „die Gottesworte um zum Befehl an die engere Gefolgschaft und an das Volk“ (85), sondern die – nach einem naturalistischen Offenbarungsmodell gedachte – Erkenntnis dieser absoluten Instanz. Der moderne soziopolitische Fundamentalismus₂ ist der Struktur nach totalitär und führt daher bei konsequenter Umsetzung auch zu einer totalitären Gesellschaft; vgl. Tepe 2012a: Kapitel 5.5.

Mit Prutsch wende ich mich nun dem Fundamentalismus₂ der Gegenwart zu, wobei ich die Aussagen hauptsächlich auf die islamische Variante beziehe. Sie lässt sich als Alternative z.B. zu den sich auf den Marxismus berufenden Formen des modernen soziopolitischen Fundamentalismus₂ – vor allem im Leninismus und im Maoismus – begreifen. Während diese *areligiös* eingestellt sind, kehrt der islamische Fundamentalismus₂ zur von Joachim von Floris ausgeformten und danach in mehreren Varianten zumindest theoretisch durchgespielten (vgl. 79f.) *religiösen* Grundform zurück, die das innerweltliche Vollkommenheitsstreben mit der Erwartung einer zusätzlichen jenseitigen Erlösung verbindet.³⁶ In die Geschichte der Weltanschauungen und der soziopolitischen Programme ist der islamische Fundamentalismus₂ somit als neue Variante der religiösen Grundform des modernen soziopolitischen Fundamentalismus₂ einzuordnen, welche einen Wechsel des religiösen Bezugssystems vornimmt – die jüdisch-christliche wird durch die islamische Denktradition ersetzt. Das bedeutet auch: Der islamische Fundamentalismus₂ stellt zwar *inhaltlich* ein neues Phänomen dar, setzt *strukturell* aber eine vor allem im Westen entwickelte Linie fort; er füllt neuen Wein in alte Schläuche.

Daraus ergibt sich, dass gängige Einschätzungen etwa von Al-Kaida und dem Islamischen Staat verfehlt sind. Dschihadisten, die Andersdenkenden nach Belieben die Köpfe abschlagen und andere Greuelthaten begehen, sind keineswegs etwas *radikal Fremdes und Anderes, das über den zivilisierten Westen hereinbricht* – sie setzen vielmehr eine hauptsächlich im Westen entwickelte und dort auch mit Abermillionen von Toten praktisch durchgespielte Linie des innerweltlichen Vollkommenheitsstrebens unter religiösen und speziell islamischen Vorzeichen fort.

Nun zur Argumentation von Prutsch. Er arbeitet zunächst Merkmale des (islamischen) Fundamentalismus₂ heraus, welche sich auch bei mehreren Formen des Dogmatismus (Fundamentalismus₁) finden. Diese Bewegungen „ziehen scharfe Grenzen zwischen dem ‚reinen‘ Inneren und dem verderbten Außen und verstehen sich selbst als ‚Auserwählte‘. Parallel hierzu werden klare Feindbilder gepflegt und unterstellt, dass ihre Gegner sie vernichten beziehungsweise [...] ‚verderben‘ wollen.“ (87) In organisatorischer Hinsicht spielt die Disziplin im religiösen soziopolitischen Fundamentalismus₂ eine zentrale Rolle – „sei es in Form von Parteidisziplin oder als Gehorsam gegenüber einem beinahe geheiligten ‚Führer‘“, darüber hinaus ist an „den Gebrauch moderner Kommunikationstechnologien und Propagandatechniken [zu] denken, die in ihrer subtilen Überzeugungswirkung in keiner Weise hinter jener des Stalinismus oder Nationalsozialismus zurückstehen“ (87).

Der islamische Fundamentalismus₂ ist einerseits *inhaltlich* „antimodern“ beziehungsweise ‚antiaufklärerisch‘ und stellt eine Negation der Grundsätze der Moderne als Kultur dar“,

³⁶ Der Nationalsozialismus stellt demgegenüber ein ambivalentes Phänomen dar: Einerseits stützt er sich auf eine naturalistisch verstandene Rassentheorie, andererseits berufen sich führende Vertreter wie Adolf Hitler auf die Vorsehung und andere supranaturalistische Instanzen.

andererseits weist er strukturell „einige sehr spezifische moderne Eigenschaften auf“: Die unterschiedlichen Bewegungen zeichnen sich

nicht nur durch ein totalistisches Weltbild und eine für viele traditionelle Sekten [...] charakteristische Organisationsform aus, sondern auch dadurch, übergreifende und allumfassende totalitäre Ideologien^[2/3] zu entwickeln, die eine völlige Neugestaltung der sozialen Ordnung durch organisiertes politisches Handeln anstreben und hierbei von einem rigiden missionarischen Eifer getragen werden. Gerade in dieser Hinsicht sind Parallelen zu den Großen Revolutionen und den ih[nen] folgenden nachrevolutionären Regimen unverkennbar [...]. Die totalitären jakobinischen Komponenten [...] zeigen sich in mehrfacher Hinsicht. Zum einen bemühen sich die fundamentalistischen^[2] Bewegungen darum, die Zentren der jeweiligen Gesellschaften gänzlich zu erneuern und die Unterschiede zwischen Zentrum und Peripherie fast vollständig aufzuheben, indem sie die Existenz intermediärer Institutionen und Vereinigungen – namentlich der „Zivilgesellschaft“ – ablehnen und an Stelle dessen die Vorstellung von einer „umfassenden Gemeinschaft“ setzen. Zum anderen ist das jakobinische Element in der Tendenz zu finden, mit der Auseinandersetzung um die Erneuerung des Zentrums einen Bereich der beständigen „Grenzüberschreitung“ zu rechtfertigen, was oft mit ritueller Gewalt und Terror verbunden ist. (88f.)

Im islamischen Fundamentalismus₂ ist eine „totalistische[] religiöse[] Vision einer erneuerten Gesellschaft“ leitend, eine neue Variante des Bestrebens, „das Gottesreich auf Erden zu errichten“ (89) bzw. eine in dieser oder jener Hinsicht vollkommene Gesellschaft zu schaffen.³⁷ Die verschiedenen Formen des soziopolitischen Fundamentalismus₂ sind *strukturell* weitgehend identisch; die Unterschiede zwischen ihnen lassen sich auf die jeweiligen *Inhalte* der Weltanschauungen und der soziopolitischen Programme zurückführen. Davon sind solche Strömungen des religiösen Fundamentalismus₁ zu unterscheiden, die sich mit „einer Erneuerung ihres inneren Lebens“ (89) begnügen. Im soziopolitischen Fundamentalismus₂ hingegen gilt „die innere Vervollkommnung“ immer nur als Etappe auf dem Weg zur *renovatio mundi*“ (89).

Am Beispiel der Islamischen Revolution im Iran verdeutlicht Prutsch eine weitere Übereinstimmung des islamischen mit einigen anderen Formen des modernen soziopolitischen Fundamentalismus₂. Es kam hier zur „Wiedereinführung von Parlament und Wahl in islamischem Gewande mit starken jakobinischen Elementen“, was auf die vielfach wirksame Grundtendenz verweist,

vermittels pseudodemokratischer Elemente den Anschein von „freiem Willen“ zu wahren [...]. Die Abstimmung soll allein die Übereinstimmung zwischen dem in der Führungselite verkörperten „objektiven Willen“ der Bewegung und der subjektiven Überzeugung ihrer Mitglieder nach außen zeigen und bekräftigen, womit sie im Kerne nur ein Bekenntnis zur Führung, nicht die Kundgabe eines eigenen politischen Willens repräsentiert. Entsprechend sind auch die Wahlgänge gestaltet, die in manipulativer Weise allein Raum für das gewünschte Ergebnis lassen, sei es, dass bereits die Wahlalternativen entsprechend selektiv sind, sei es, dass offener Wahlbetrug betrieben wird. Auch in dieser Hinsicht lassen sich klare Parallelen zu den totalitären Systemen des 20. Jahrhunderts herstellen, die insgesamt für die zeitgenössischen fundamentalistischen^[2] Bewegungen vorbildhaft gewirkt haben. (90)

Der letzte Satz bedarf der Differenzierung. Die Rede von der vorbildhaften Wirkung kann einerseits besagen, dass sich zumindest einige Vordenker des islamischen Fundamentalismus₂ an anderen Formen des modernen soziopolitischen Fundamentalismus₂ und den daraus erwachsenen „totalitären Systemen des 20. Jahrhunderts“ orientiert haben – das wäre dann (z.B. durch Analyse relevanter Texte) nachzuweisen. Andererseits kann diese Redeweise aber auch bedeuten, dass die religiösen Meinungsführer, *ohne sich der strukturellen Zusammenhänge bewusst zu*

³⁷ Bei Prutsch heißt es: „Es geht weit weniger um religiöse Umkehr als politische Erneuerung, mehr um weltliche Reaktion als geistige Reaktion, was Religion eher Mittel zum Zwecke der Realisierung neuer Vorstellungen visionärer Gesellschaftsordnungen denn Ziel per se werden läßt.“ (124) Die hier aufgemachte Opposition halte ich nicht für sinnvoll: Es handelt sich vielmehr um eine spezifische *Verbindung* der religiösen Umkehr mit politischer Erneuerung. Der islamische Fundamentalismus₂ ist meiner Ansicht nach keine „religiös verbrämte politische Radikalideologie^[3]“, sondern ein *von einer bestimmten Auslegung des Islams getragenes soziopolitisches Programm*.

sein, Konzepte entwickelt haben, die mit denen der anderen Formen des modernen soziopolitischen Fundamentalismus₂ verwandt sind.

Die Spielarten des islamischen Fundamentalismus₂ *reagieren* auf bestimmte gesellschaftliche Veränderungen, aber sie tun dies auf spezifische Weise, indem sie das Programm eines Gottesreichs auf Erden verfolgen, das als vollkommener, weil mit dem Willen Gottes im Einklang stehender Gesellschaftszustand gedacht wird. Dieses soziopolitische Programm ist wie seine überwiegend areligiösen Vorläufer „in moderner Sprache abgefasst und auf die Mobilisierung großer Massen gerichtet“ (91). An dieser Stelle ist es sinnvoll, an das in Kapitel 8.2 vorgenommene Gedankenexperiment anzuknüpfen: Wäre die Auffassung, der eine Gott habe dem von ihm auserwählten Menschen mitgeteilt, wie der seinem Willen entsprechende und von den Menschen möglichst rasch zu realisierende Gottesstaat auszusehen hat, definitiv wahr, so wäre die Beibehaltung der „soziale[n] und institutionelle[n] Differenzierung der modernen Gesellschaft“ (91) der *definitiv falsche Weg*. Man ist überzeugt, dass die „Diversität der Lebensstile und Organisationsformen des Lebens“ im Widerspruch zum Willen Gottes steht und dass „Kriterien wie ‚Vernunft‘, ‚Rationalität‘ oder ‚Selbstbestimmung‘“ (95) *religionsfremd* sind.

Der islamische Fundamentalismus₂ ist „nicht ausschließlich antimodernistischen Charakters“, sondern enthält auch „antitraditionale Elemente“: Die Anhänger grenzen sich

deutlich von traditionalistischen Lebensformen ihrer Vorfahren und selbst Eltern ab [...], die als ‚fauler Kompromiss‘ mit der säkularen Gesellschaft erkannt werden. Die meisten fundamentalistischen Gruppen₂ neigen dazu, eine anhaltende Weiterentwicklung und Interpretation der Tradition, wie es in historischer Tradition so gut wie immer der Fall war, prinzipiell abzulehnen. An Stelle der Anerkennung von Innovation als Bestandteil der Tradition tritt der Versuch der Konservierung einer willkürlich bestimmten Tradition, die als wahr erkannt und mit religiösem Eifer zu verteidigen gesucht wird. (91)

Die kognitive Fundamentalismustheorie unterscheidet hier strikt zwischen wertneutraler Rekonstruktion und Kritik des Fundamentalismus₂. Die Feststellung, dass die Anhänger sich vom religiösen Traditionalismus, der ein einfacher Dogmatismus ist, abgrenzen, gehört zur wertneutralen Rekonstruktion. Der Hauptgrund für diese Abweichung vom weichen Weg der „anhaltende[n] Weiterentwicklung und Interpretation der Tradition“ ist, dass man über höheres Wissen bezüglich des göttlichen Willens zu verfügen glaubt. Die Rede vom „Versuch der Konservierung einer willkürlich bestimmten Tradition“ gehört demgegenüber in den kritischen Diskurs – die Fundamentalisten₂ würden ja bestreiten, dass es sich um eine willkürliche Festlegung handelt. Die Kritik mag berechtigt sein, sie sollte aber klar von der wertneutralen Rekonstruktion abgegrenzt werden. Zu Letzterer gehört die Aussage, dass die Gläubigen annehmen, zu einem bestimmten Zeitpunkt sei die dem göttlichen Willen entsprechende Gesellschaftsordnung *bereits verwirklicht gewesen*, und in der Gegenwart komme es darauf an, dieses Gottesreich auf Erden durch eine große Revolution *wiederherzustellen* und damit die Prozesse geschichtlicher Entwicklung in der Hauptsache zu beenden.³⁸ Das muss nicht die Erlaubnis ausschließen, *einige* Anpassungen an das, was nach dem Untergang des ersten Gottesreichs geschehen ist, vorzunehmen. Die Auskunft, es handle sich um „durch und durch *imagined communities*“ (92), gehört demgegenüber in den kritischen Diskurs, denn sie setzt die Annahme voraus, dass der absolute Wahrheitsanspruch *unbegründet* ist.

Der Kampf der revolutionären Fundamentalisten₂ gegen die Traditionalisten, die immer auch Fundamentalisten₁ sind, wird von Prutsch noch genauer beleuchtet:

Der fundamentalistische₂ Kampf beginnt im Herzen der eigenen Gesellschaften und richtet sich keineswegs nur gegen die säkularen Eliten dieser Gesellschaften, sondern auch gegen die orthodoxen Religionsgelehrten und deren Interpretation der Tradition. In gewisser Weise erscheint das religiöse Establishment für die

³⁸ Es wird unterstellt, „dass es eine zeitlos gültige Ordnung der Welt sowie eine darauf beruhende verbindliche Lebensführung gibt, die einst in einer exemplarischen Gemeinschaft verwirklicht waren“ (71).

fundamentalistischen₂ Bewegungen sogar gefährlicher als das säkulare: Während letzteres als „gottloses“ und „verdorbenes“ Feindbild ohnedies feststeht, stehen die Fundamentalisten₂ mit der bisherigen religiösen Elite in Konflikt um die religiöse Deutungsmacht und damit um das Reservoir der durch fundamentalistischreligiöse Botschaften überhaupt erreichbaren Bevölkerung. (93)

Hier besteht eine strukturelle Verwandtschaft mit Formen des Judentums, des Christentums und anderer Religionen, die, vom jeweiligen religiösen Establishment abweichend, bestimmte religiöse Überzeugungen mit einem *revolutionären* soziopolitischen Programm verbinden.

Die Vertreter des islamischen Fundamentalismus₂ stellen sich „als die ‚wahren‘, ‚unverfälschten‘ Orthodoxien“ (93) dar. Ansprüche dieser Art ergeben sich aus der dogmatischen Einstellung: Wer eine bestimmte Variante einer religiösen Weltanschauung als die definitiv wahre betrachtet, muss die konkurrierenden Varianten trotz aller Übereinstimmungen *grundsätzlich ablehnen*; das gilt für Traditionalisten ebenso wie für Revolutionäre.

Der religiöse soziopolitische Fundamentalismus₂ tritt ferner „in den einzelnen Religionen und Kulturen keineswegs als eine homogene Strömung auf“, sondern zeigt sich „in höchstem Maß fragmentiert“ – meist buhlen „mehrere Bewegungen um Anhänger“ (93). Auch hierzu gibt es Entsprechungen in areligiösen Weltanschauungen wie dem Marxismus. Im Einzugsbereich der dogmatischen Einstellung wird jede Meinungsverschiedenheit, die im Rahmen einer bestimmten Weltanschauung ausgetragen wird, zum Kampf um die wahre, unverfälschte Lehre.

Kooperationen zwischen mehreren Varianten des soziopolitischen Fundamentalismus₂ haben „meist nur den Charakter von zeitlich befristeten Zweckpartnerschaften“ (94) gegen einen gemeinsamen äußeren Feind, wie Prutsch am Beispiel des Kampfes gegen das Schah-Regime darlegt.

Sobald der Schah aber gestürzt und der Sieg der revolutionären Kräfte erfochten war, setzten die Grabenkämpfe unmittelbar wieder ein, in denen sich erst nach langen und durchaus blutigen Auseinandersetzungen die heute bestimmende Führungselite durchzusetzen vermochte. Bezeichnend genug, kosteten die Auseinandersetzungen im Gefolge der Revolution von 1979 mehr Menschenleben als der Systemwechsel selbst. (94)

Vergleichbare Phänomene treten überall dort auf, wo das Streben nach einem innerweltlichen Vollkommenheitszustand *in mehreren Varianten auftritt, die miteinander konkurrieren*.

Geeint allein im Hass und Kampf gegen die bestehende Ordnung, repräsentierten diese Strömungen weitaus mehr Gegner denn Verbündete, deren Gegensätze so schnell wieder aufbrachen, wie die Auseinandersetzung mit dem bisherigen politischen Establishment entschieden war. Verdeutlichen lässt sich dies an der Französischen Revolution von 1789 und den sie tragenden Klubs, deren Richtungskämpfe im jakobinischen Terror eine dramatische Zuspitzung erfahren sollten, ebenso wie an der Russischen Revolution von 1917, die nur kurz ein Bündnis zwischen den einzelnen radikalen Linksbewegungen [...] zeitigte. (94f.)

An dieser Stelle komme ich auf die terminologischen Probleme zurück: Gerade aufgrund der von Prutsch angeführten strukturellen Verwandtschaften ist es sinnvoll, hier von *älteren (vormodernen) und neueren (modernen) Formen des soziopolitischen Fundamentalismus₂* zu sprechen, den Begriff des Fundamentalismus also nicht von vornherein auf bestimmte religiöse Bewegungen der neueren Zeit zu beschränken.

Die Attraktivität des modernen soziopolitischen Fundamentalismus₂ islamischer Art entspricht der anderer sozialrevolutionärer Bewegungen, die einen ‚Himmel auf Erden‘ versprechen: Diese Lehre wenden sich an diejenigen, welche aufgrund vielfältiger negativer Erfahrungen nicht mehr an eine Verbesserung der bestehenden Gesellschaft durch Reformen glauben. Von „den sozialen Gruppen, welche die verschiedenen fundamentalistischen₂ Visionen verbreiten“ oder „sich davon angesprochen fühlen“ (96), war bereits in der Auseinandersetzung mit Riesebrodt in Kapitel 3.3 die Rede. Mit Prutsch können nun einige Aspekte präzisiert werden. Für den soziopolitischen Fundamentalismus₂ im Allgemeinen sind besonders solche Gruppen anfällig, die „eine soziale, kulturelle und ökonomische ‚Entwurzelung‘ durchgemacht haben“, bei denen eine „Verdrängung aus dem kulturellen und politischen Zentrum der Gesellschaft oder

einer relativ stabilen sozialen und ökonomischen Nische“ (96) tatsächlich oder zumindest gefühlsmäßig erfolgt ist. In den modernen Varianten spielen häufig „Universitätsabsolventen, Angehörige akademischer Berufe, ‚Intellektuelle‘ im Allgemeinen“ eine führende Rolle, sofern sie sich „vom Zentrum ihrer Gesellschaft und deren kulturellem Programm ausgeschlossen“ (96f.) fühlen. Weltanschauungsanalytisch ist hinzuzufügen, dass z.B. viele der unter dem Schah-Regime Lebenden zu der – in dogmatischer Einstellung vertretenen – Überzeugung gelangt sind, dass die an westlichen Modellen orientierten Modernisierungsversuche *definitiv gescheitert* seien; dort, wo man vor einem religiösen Hintergrund zu dieser Einschätzung gelangt, liegt es nahe, aus dem Islam ein alternatives soziopolitisches Programm abzuleiten, das ebenfalls mit großen Versprechungen verbunden ist.

Anfällig für den Fundamentalismus₂, vor allem islamischer Art sind auch die „muslimischen Einwanderermilieus, vor allem in Europa“ (98). Die Bindung an einen strikten religiösen Fundamentalismus₁ schlägt unter Bedingungen der Entwurzelungserfahrung und – bezogen auf die frühere soziale Stellung – der Verdrängungserfahrung leicht in einen Fundamentalismus₂ um – auch dann, wenn die Migration „mit substantiellen ökonomischen Verbesserungen einherging“ (98). Der Übergang erfolgt einstellungsmäßig so, dass der *konsequent vertretene* religiöse Dogmatismus als weltanschauliche Heimat fungiert und nach einer Klärungsphase die revolutionäre der traditionalistischen Variante vorgezogen wird, weil sie mit der attraktiven Erwartung verbunden ist, bereits in naher Zukunft selbst zu den Privilegierten zu gehören: „Die Letzten werden die Ersten sein“.

In weltanschauungsanalytischer Hinsicht gilt, dass die verschiedenen Religionen das Streben nach einem ‚Paradies auf Erden‘ in unterschiedlichem Maß begünstigen. Der soziopolitische Fundamentalismus₂ entwickelt sich vor allem

in jenen Religionen und Hochkulturen, in denen die diesseitige Welt einen Hauptbereich für die Durchsetzung einer transzendentalen Vision mit starken außerweltlichen Komponenten darstellt: im Judentum, Christentum und Islam. Dort schließt die grundlegende Erlösungsvorstellung eine starke Diesseitsorientierung ein, die ihrerseits aber nicht ausschließlich innerweltlich orientiert ist. (102)

Judentum, Christentum und Islam [...] unterstellen, dass die Welt als solche gemäß religiöser Visionen gestalt- und veränderbar sei, sie sogar transformiert werden müsse, um Erlösung zu erreichen. Die „eine“ Religion avanciert so zur Heil versprechenden Richtschnur für politisches Handeln. (103)

Der Umschlag in den soziopolitischen Fundamentalismus₂ erfolgt dann besonders leicht, wenn eine religiöse Bewegung „von millenaristischen Vorstellungen geprägt“ ist: Hier knüpft man „den irdischen beziehungsweise jenseitigen paradiesischen Endzustand der Geschichte an die Bedingung einer vorherigen revolutionären Umgestaltung der Welt“ (103). Später entstehen dann auch areligiöse Varianten. Und in der Gegenwart bilden sich auch im Hinduismus und Buddhismus Formen des soziopolitischen Fundamentalismus₂ heraus; alle Religionen sehen sich „mit der ‚fundamentalistischen₂‘ Versuchung‘ konfrontiert“ (123).

Nach Prutsch wird das Entstehen eines soziopolitischen Fundamentalismus₂ begünstigt, wenn es sich verhältnismäßig einfach darstellt, eine klare, eindeutige Fassung der Glaubensdoktrin zu finden. Auch in dieser Hinsicht erscheinen die abrahamitischen Religionen als eine besonders anfällige Gruppe, zumal sie alle auf ‚Heiligen Schriften‘ als Ausdrucksformen schriftlicher Offenbarung beruhen, die einen besonderen Bestandsschutz genießen. Nichtsdestoweniger sind hierbei aber deutliche Unterschiede zu konstatieren. (104)

Als weiterer begünstigender Faktor erweist es sich, „wenn der Zugang zu allem Geistlichen und dessen gültiger Interpretation nicht einer einzelnen Gruppe oder Institution vorbehalten bleibt“; damit wachsen „die Möglichkeiten der einzelnen fundamentalistischen₂ Gruppierungen, sich selbst als Opposition zu den existierenden religiösen Autoritäten und ihrer Interpretation der Religion sowie zugleich als Verkörperung der ‚wahren Vision‘ ihrer Religion darzustellen“ (104).

Im „nicht-westlichen und vor allem orientalischen Kulturkreis“ wird das Aufkommen eines soziopolitischen Fundamentalismus₂ auch dadurch erleichtert, dass „die Herrschaftsform der

Despotie [...] bis in das letzte Jahrhundert hinein bestimmend“ (106) blieb. Auf weltanschauungsanalytischer Ebene ist hier allerdings der im Gedankenexperiment dargelegte Zusammenhang zu beachten: Wären die Annahmen des islamischen Fundamentalismus₂ *definitiv wahr*, so wäre eine von einem ‚wahrhaft Wissenden‘ gelenkte Despotie die angemessene Herrschaftsform, um den soziopolitischen Willen Gottes zu verwirklichen. Eine „kritische[] Öffentlichkeit“ (107) hingegen würde diesen Prozess nur behindern.

Verstärkt wurde Anfälligkeit nicht-westlicher Kulturen für den soziopolitischen Fundamentalismus₂ ferner

durch die Tatsache einer nur partiellen Aneignung des historischen und kulturellen „Moderne“-Projekts. Im Westen war das Verständnis dieses Projektes ein umfassendes, wurzelnd in den Ideen der Aufklärung, des Fortschritts, der Vernunft und Selbstbestimmung der Individuen sowie der sozialen und individuellen Emanzipation. In vielen nicht-westlichen Gesellschaften wurden demgegenüber – neben den materiellen Errungenschaften der Modernisierung – nur gewisse Dimensionen der „Moderne“ akzeptiert, allen voran die Ideologie^[3] der Gleichheit und politischen Partizipation. Tendenziell Ablehnung fanden demgegenüber allen voran Auffassungen von sozialer und individueller Emanzipation beziehungsweise individueller Autonomie (107).

Die angeführten Gegebenheiten erhöhten in früheren „Perioden der Auseinandersetzung mit dem expandierenden Westmodell ‚Moderne‘ [...] die Anziehungskraft säkularer, vorrangig sozialistischer beziehungsweise kommunistischer, Symbole und Ideologien_[2/3]“ (107), da diese an die vorliegenden weltanschaulichen Konstellationen leichter anzuschließen waren.

Darüber hinaus büßte „der Westen seine Vormachtstellung in Wirtschaft und Politik zusehends ein“, wie sich etwa im „Prozess der Dekolonialisierung“ (108) zeigt. Das begünstigte wiederum das Bestreben, eine Alternative zum in die Defensive geratenen westlichen Modell zu entwickeln. An die Stelle der „Suche nicht-westlicher Eliten nach Bewahrung ihrer Traditionen bei gleichzeitiger Einbeziehung in die hegemonial auftretende westliche Kultur“ (108) trat nun die generelle Ablehnung des westlichen Modells.

Das Scheitern der zumeist von areligiösen Weltanschauungen getragenen Versuche, ein Paradies auf Erden zu begründen, führte zu einer weiteren Schwächung des westlichen Modells: Das „Trauma der nationalsozialistischen Herrschaft und der ‚Auschwitz-Erfahrung‘“ ließ „Zweifel an der Zielrichtigkeit des seit der Aufklärung bestimmenden Rationalitätsdogmas aufkommen“ (109).

Umso schlimmer wog die Erschütterung des westlichen Selbstbewusstseins, als auch die sozialistisch-kommunistischen Radikalutopien die in sie gesetzten Hoffnungen zusehends enttäuschten und sich in rückschauender Perspektive selbst als grandiose, mit Entgrenzung von Gewalt, Terror und Leid einhergehende zivilisatorische Irrwege deuten lassen. (109)

Ich nutze die Gelegenheit, um meine Sicht dieser Entwicklungen, die mit einer Differenzierung des Aufklärungsbegriffs verbunden ist, zu skizzieren. Ich unterscheide zwei Grundformen der Aufklärung: die dogmatische und die undogmatische. Werden die jeweiligen Weltanschauungen und Theorien in dogmatischer Einstellung vertreten, so liegt es insbesondere im areligiösen Kontext nahe, auch Formen des soziopolitischen Fundamentalismus₂ zu entwickeln, die einen innerweltlichen Vollkommenheitszustand zu realisieren versuchen. Wer glaubt, über die definitiv wahre Weltanschauung zu verfügen, welche die Illusionen der religiösen Überzeugungssysteme durchschaut hat, der glaubt auch leicht, das definitiv richtige soziopolitische Programm zu besitzen, das es erlaubt, den irrümlicherweise ins Jenseits projizierten Vollkommenheitszustand im Diesseits zu verwirklichen. Kurzum, die dogmatische Aufklärung, der aufklärerische Fundamentalismus₁ *kann* in Formen des gewaltbereiten soziopolitischen Fundamentalismus₂ umschlagen – und das ist auf äußerst folgenreiche Weise auch tatsächlich geschehen.

Von dieser dogmatischen Denktradition ist jedoch das auf die undogmatische Einstellung setzende aufklärerische Denken zu unterscheiden, das gegen die Versuchungen des soziopolitischen Fundamentalismus₂ der ansatzweise immer auch ein Totalitarismus ist, gefeit ist. Für

Vertreter dieser Denkrichtung, zu denen ich gehöre, sind die historischen Entwicklungen des 20. Jahrhunderts kein Anlass zu einer generellen Distanzierung von *der* Aufklärung; es wird vielmehr – vereinfacht gesagt – zwischen *guter* und *schlechter* Aufklärungstradition, zwischen einem *guten* und einem *schlechten* Projekt der Moderne unterschieden. Zur undogmatischen Aufklärung gehört das Denken in Alternativen, das Zulassen mehrerer Entwicklungswege, sofern sie nach kritischer Prüfung geeignet erscheinen, die jeweiligen praktischen Probleme zu bewältigen. Durch die im Westen etablierten Totalitarismen werden nicht „die geistigen Grundlagen des Westens“ (109) zerstört, sondern die geistigen Grundlagen bestimmter dogmatischer Denktraditionen. Ich halte es daher auch nicht für ausgemacht, dass „der Westen nach dem Scheitern seiner politisch-gesellschaftlichen Radikalutopien im 20. Jahrhundert keine innovativen zivilisatorischen Neuangebote mehr offerieren“ (121) kann.

Diese Diagnose hat auch eine spezifische Einordnung des islamischen Fundamentalismus₂ zur Folge: Dieser setzt die dogmatische Denktradition auf neue Weise fort. Das führt zu Einschätzungen des folgenden Typs: „Der Westen hat den definitiv falschen Weg eingeschlagen, und das Scheitern des Kommunismus und des Nationalsozialismus *beweist*, dass dies der definitiv falsche Weg ist“. Ohne dies zu erkennen, verfängt man sich weiterhin in den Fallen des soziopolitischen Fundamentalismus₂: Man tauscht nur die Inhalte aus, behält aber die defizitäre Struktur bei. So entsteht – wie etwa der Islamische Staat zeigt – eine neue Form des Totalitarismus, die „mit Entgrenzung von Gewalt, Terror und Leid“ einhergeht und einen weiteren zivilisatorischen Irrweg darstellt. Das Ziel der „Schaffung einer eigenen Kultur“ (110) und der „Verteidigung der eigenen Werte und Traditionen“ (112) nimmt aber nicht *zwangsläufig* totalitäre Züge an.

Entsprechend differenziere ich zwischen den problematischen und stets mit massiver Gewaltanwendung verbundenen Versuchen, unter religiösen oder areligiösen Vorzeichen ein Paradies auf Erden zu verwirklichen, und dem legitimen Ziel, durch menschliche Aktivitäten die Lebensbedingungen zu verbessern – am besten im Rahmen der undogmatischen Einstellung. In beiden Fällen vermag der Glaube, die Gesellschaftsordnung könne „nach Rezepten geändert werden, die im menschlichen Handlungsbereich liegen, [...] ungeahnte zivilisatorische Kräfte freizusetzen“ (120). Am recht verstandenen „Glaube[n], dass die Verbesserung der Welt in den eigenen Hände liege“ (125), ist festzuhalten.³⁹

Der soziopolitische und der ihm zugrunde liegende weltanschauliche Fundamentalismus₂ stellt aus undogmatischer Sicht die größte Bedrohung der Gegenwart dar, die – ähnlich wie der Nationalsozialismus – nur durch gemeinsame Anstrengungen besiegt werden kann. Dabei sind nicht nur politische und militärische Aktivitäten erforderlich, sondern es bedarf nicht zuletzt auch einer argumentativen kritischen Auseinandersetzung, die primär auf der weltanschaulichen Ebene interveniert. Insbesondere die auf imperiale Herrschaft angelegten Formen des islamischen Fundamentalismus₂ werden sich nicht von selbst erledigen. „Akzeptanz und Toleranz selbst gegenüber jenen zu üben“ (127), die sich der Vernichtung der Moderne verschrieben haben, ist der falsche Weg; unerlässlich hingegen ist das Bestreben, den soziopolitischen Fundamentalismus₂ auf wertneutrale Weise zu *verstehen*.

Während die *Kritik* des Fundamentalismus_{1/2} ein Kernbestandteil der kognitiven Fundamentalismustheorie ist, ist sie bei Prutsch nur angedeutet. Die in Teil II vorgetragene Kritik des Dogmatismus im Allgemeinen und des gewaltbereiten Dogmatismus im Besonderen ist ohne Einschränkungen auch auf den islamischen Fundamentalismus₂ anwendbar.

³⁹ „Traditionale Elemente, die Vorstellung von einer ‚Autorität der Vergangenheit‘, hatten die Vormoderne geprägt und gleichsam als Regulator für gesellschaftlichen Wandel fungiert. In der Moderne mit ihrer erklärten Zukunftsorientierung war dem nicht länger so: ‚Tradition‘ begann der Akzeptanz von ‚Erneuerung‘ als einer kulturellen Orientierung und der entscheidenden Komponente von Legitimität Platz zu machen.“ (84)

10. Kognitive Fundamentalismustheorie und soziale Erkenntnistheorie (M. Baurmann)

Baurmann befasst sich in seinem Aufsatz *Soziologie des Fundamentalismus: Der Ansatz der sozialen Erkenntnistheorie*⁴⁰ mit dem, was ich als Fundamentalismus_{1/2} bezeichne, wobei er offenbar vor allem solche Formen des religiösen soziopolitischen Fundamentalismus₂ im Blick hat, die „die prinzipielle Höherwertigkeit von ‚Heilsgütern‘ gegenüber weltlichen Gütern“ (Baurmann 2008: 301) propagieren. Bezogen auf diese Konstellation fragt die soziale Erkenntnistheorie nach den „sozialen Mechanismen und Prozesse[n], die dazu führen“, dass Menschen fundamentalistische₂ „Sichtweisen und Überzeugungen erwerben, an denen sie sich orientieren und mit denen sie ihr Handeln rechtfertigen“ (301). Die kognitive Analyse der Weltanschauungen und der soziopolitischen Programme bemüht sich demgegenüber darum, das soziopolitische Programm und den weltanschaulichen Hintergrund des jeweiligen Fundamentalismus₂ auf wertneutrale Weise zu rekonstruieren. Beide Perspektiven ergänzen einander; das Verhältnis zwischen der kognitiven Fundamentalismustheorie und der sozialen Erkenntnistheorie lässt sich daher nach dem Prinzip *Arbeitsteilung und Kooperation* organisieren.

Die grundsätzliche Vereinbarkeit der Fragestellungen bzw. Perspektiven der kognitiven Analyse der Weltanschauungen und der soziopolitischen Programme, die ein wesentlicher Bestandteil der kognitiven Fundamentalismustheorie ist, und der sozialen Erkenntnistheorie herauszustellen, ist jedoch nicht das Hauptziel dieses Kapitels. In diesem geht es vielmehr vorrangig darum, darzulegen, welche auf den *Erwerb* fundamentalistischer₂ Überzeugungen bezogenen Annahmen sich aus dem Ansatz der kognitiven Fundamentalismustheorie ergeben und wie das von Baurmann vorgeschlagene Modell aus dieser Sicht einzuschätzen ist. Seine Hauptthese besagt, dass der Übergang zu „fundamentalistische[n]“₂ Ideen als Ergebnis eines individuell rationalen Verhaltens innerhalb einer defizienten epistemischen Umwelt erklärt werden“ (303) kann.

Folgt man dem Prinzip „Erst verstehen, dann kritisieren“, so ist es unzulässig, etwa einen soziopolitischen Fundamentalismus₂ *direkt* als Verkörperung von „Irrationalität und Unvernunft“ zu kritisieren und dessen Vertreter als „Verrückte oder hilflose Opfer von Gehirnwäsche und Manipulation“ (302) zu behandeln. Mit Baurmann meine ich daher, dass man „sowohl theoretisch wie praktisch gut beraten [ist], auch den Anhängern fundamentalistischer_{1/2} Weltanschauungen nicht zu schnell Rationalität und Einsichtsfähigkeit abzusprechen“ (302). Die kognitive Analyse der Weltanschauungen und der soziopolitischen Programme rekonstruiert einen bestimmten Fundamentalismus₂ als ein mehr oder weniger kohärentes System von Überzeugungen, zu denen auch ein spezifisches Verständnis von Rationalität und Vernunft gehören kann. Und Baurmanns soziale Erkenntnistheorie begreift die *Übernahme* eines bestimmten Fundamentalismus₂ „als rational nachvollziehbare Reaktion auf extreme Lebensbedingungen und als Folge faktischer Restriktionen von Erkenntnismöglichkeiten“ (302). Ich diskutiere zunächst nur den ersten Punkt.

Der These, dass der Übergang zu einem bestimmten soziopolitischen Fundamentalismus₂ – in der Form des Islamismus, des Nationalsozialismus usw. – in einer als bedrohlich erfahrenen Krise zumindest in vielen Fällen eine „rational nachvollziehbare Reaktion“ darstellt, ist zuzustimmen. Zum jeweiligen Fundamentalismus₂ gehört ja das Versprechen, diese Krise bewältigen zu können, und das sich fundamentalistische₂ Überzeugungen aneignende Individuum *glaubt* dem Krisenbewältigungsversprechen; vgl. dazu auch das in Kapitel 3.3 diskutierte Konzept Riesebrodts. Die *Kritik* des jeweiligen Fundamentalismus₂ kann sich demgegenüber bemühen, zu zeigen, dass dieses Versprechen unbegründet und/oder mit extrem negativen Folgen verbunden ist. Dass der Anhänger eines Fundamentalismus₂ „subjektiv rational handeln kann“ (312), ist die eine Seite der Medaille – dass er dabei kognitive Fehler begehen kann, ist die andere. „[D]ie

⁴⁰ Vgl. auch Baurmann 2007.

Möglichkeit eines ‚rationalen Fundamentalismus₂‘“ (302) darf in der Tat nicht von vornherein ausgeschlossen werden. Als Reaktion auf die gegebenen Lebensbedingungen ist es verständlich bzw. rational nachvollziehbar, dass etwa ein in der Weimarer Republik lebendes und unter den konkreten Lebensumständen leidendes Individuum zum Anhänger des Nationalsozialismus wird, also eine bestimmte Weltanschauung für die definitiv wahre und ein bestimmtes soziopolitisches Programm für das definitiv richtige hält; die *Kritik* des Nationalsozialismus steht auf einem anderen Blatt.

Wenn Baurmann nach den Prozessen fragt, die ein Individuum dazu führen, dass es zu einem Fundamentalismus₂ übergeht, so folgt er dabei der Vermutung, dass es „durch die gleichen Faktoren beeinflusst“ wird „wie Menschen, die von der Wahrheit des Christentums oder der modernen Wissenschaft überzeugt sind“ (302). Das ist eine aussichtsreiche Hypothese: Wahrscheinlich werden Weltanschauungen und soziopolitische Programme *unterschiedlicher* Art von den Individuen vielfach oder sogar immer auf *strukturell gleiche* Weise angeeignet. Möglicherweise wirken auch bei der Aneignung wissenschaftlicher Theorien bzw. bei der Entstehung des „Glaube[ns] an Wissenschaft“ (304) dieselben Faktoren. Wer von der fundamentalistischen₂ Weltanschauung a überzeugt ist, verhält sich in diesem Sinne „nicht irrationaler“ (303) als jemand, der die nichtfundamentalistische₂ Weltanschauung b akzeptiert. Kurzum, dass „eine Übernahme auch von extremen oder abwegig erscheinenden Überzeugungen als Ergebnis eines [...] rationalen Anpassungsprozesses verstanden werden kann“ (302), ist für die kognitive Ideologietheorie unstrittig; zu klären ist, ob die soziale Erkenntnistheorie die bei solchen Formen der Krisenbewältigung wirksamen Prozesse angemessen zu bestimmen vermag. „Ausgangspunkt der sozialen Erkenntnistheorie ist die elementare Tatsache, dass nahezu das gesamte Wissen, über das wir als Individuen verfügen, nicht aufgrund unserer eigenen Erkundungen erworben wird, sondern aufgrund von Informationen, die wir von anderen beziehen.“ (303)

Ich fasse gleich den für meine Diskussion zentralen Punkt ins Auge: Ihre weltanschaulichen und soziopolitischen Überzeugungen haben die Individuen in der Regel aufgrund von Informationen erlangt, die sie *von anderen bezogen* haben. Weltanschauliche Überzeugungen – etwa katholischer oder islamischer Art – werden zumeist bereits im familiären Umfeld dem Kind vermittelt, und zwar überwiegend in dogmatischer Einstellung. Nur in wenigen Einzelfällen gelangt jemand dazu, in einer späteren Lebensphase selbst ein neues Konzept dieser Art zu entwickeln oder ein vorhandenes Konzept eigenständig zu modifizieren. Auch das empirische Wissen über Wirklichkeitszusammenhänge und die damit verbundenen Theorien werden zum größten Teil von anderen übernommen; man kann dann aber auch neues Wissen erlangen oder vorliegendes Wissen verbessern. Ferner hat das Individuum auch seine Sprache nicht selbst erfunden, sondern die bereits seit längerer Zeit existierende Sprache *von anderen gelernt* usw. Die Abhängigkeit „von Informationen, die wir von anderen beziehen“, bringe ich auf der anthropologischen Argumentationsebene damit in Verbindung, dass Menschen *immer auch Traditionswesen* sind, also Lebewesen, die sich das in der jeweiligen Tradition Erarbeitete in dieser oder jener Form aneignen müssen. Damit hängt es zusammen, dass bei Menschen eine „grundlegende Abhängigkeit vom Zeugnis anderer“ (305) besteht.

Baurmann geht von der Feststellung der generellen Abhängigkeit „von Informationen, die wir von anderen beziehen“, recht unvermittelt über zur „kollektiven Wissensproduktion“ und zu „Institutionen kollektiven Wissenserwerbs“ (303). Hier halte ich folgende Differenzierung für erforderlich:

1. Von „Institutionen kollektiven Wissenserwerbs“ kann, wie Baurmann danach genauer ausführt, insbesondere im Hinblick auf die modernen Erfahrungswissenschaften gesprochen werden.
2. Bezogen auf das vorwissenschaftliche Erfahrungswissen ist hingegen eher von *informellen Kooperationen* zu sprechen. So teilt etwa der eine Installateur dem anderen bei einem Treffen

neue praxisbezogene Erkenntnisse mit, die vom anderen ausprobiert und dann übernommen werden; der Vater gibt seine handwerklichen Kenntnisse an sein Kind weiter usw.

3. Weltanschauungen treten zwar häufig als Wissen besonderer Art auf, aber das in Kapitel 4 über den Grundkonflikt zwischen religiösen und areligiösen Weltanschauungen Ausgeführte und die in Kapitel 6 vorgetragene allgemeine Kritik des Dogmatismus lassen es sinnvoll erscheinen, hier zunächst nur von *Glaubensvorstellungsvorstellungen* zu sprechen, *mit denen oft ein eigens zu prüfender Wahrheits- bzw. Wissensanspruch verbunden wird*. Es ist daher offen, ob in denjenigen Institutionen, welche Weltanschauungen vermitteln, z.B. den Kirchen, auch kollektive *Wissensproduktion* stattfindet.

Ob individuelle Rationalität bei der Orientierung der Welt in wahren Überzeugungen mündet, ist zum größten Teil abhängig von externen Bedingungen, die der Kontrolle und dem Einfluss des Einzelnen entzogen sind. Aus diesem Grund können Menschen, die unter defizienten Institutionen kollektiven Wissenserwerbs leben, Auffassungen und Sichtweisen übernehmen, die subjektiv gerechtfertigt erscheinen, von einem objektiven Standpunkt aus betrachtet jedoch falsch sind. (303)

Wenn ein Individuum empirisches Wissen gewinnt sowie nach verlässlicher weltanschaulicher und soziopolitischer Orientierung sucht, so finden diese Prozesse *immer* im Kontext von „externen Bedingungen“ statt, „die der Kontrolle und dem Einfluss des Einzelnen [weitgehend] entzogen sind“; dazu gehören etwa soziale Strukturen und sprachliche Voraussetzungen.

Die Rede von „defizienten Institutionen kollektiven Wissenserwerbs“ zeigt an, dass Baurmanns Konzept auch eine *kritische* Komponente enthält und insofern die Dimension wertneutralen Beschreibens und Erklärens überschreitet. Eine solche Verbindung ist grundsätzlich zulässig, in diesem Fall aber mit einem Problem verbunden. Bezogen auf den Gewinn empirischen Wissens kann man sagen, dass sich unter bestimmten Rahmenbedingungen Theorien durchsetzen können, die falsch bzw. konkurrierenden Theorien in kognitiver Hinsicht deutlich unterlegen sind; wird der Gewinn empirischen Wissens z.B. durch weltanschaulichen Druck systematisch behindert, so entsteht eine Diskrepanz zwischen *subjektiver* und *objektiver* Rationalität. Bezogen auf die weltanschauliche (und die soziopolitische) Dimension ist diese Redeweise jedoch unangemessen. So kann man etwa aus areligiöser Sicht zwar Argumente gegen ein religiöses Weltbild vorbringen, aber man kann dieses nicht mit den üblichen Methoden des Wissensgewinns wie eine konkurrierende empirische Theorie als *falsch* erweisen – und schon gar nicht als *definitiv falsch*. Daher ist es problematisch, hinsichtlich der weltanschaulichen Dimension von einer Diskrepanz zwischen subjektiver und objektiver Rationalität zu sprechen. Ich schlage daher vor, Baurmanns Ziel, „die externen Bedingungen möglichst genau zu bestimmen, unter denen fundamentalistische_[2] Ideen als Ergebnis eines individuell rationalen Verhaltens innerhalb einer defizienten epistemischen Umwelt erklärt werden können“ (303), zu modifizieren: Zu unterscheiden ist zwischen der *kritikneutralen Erklärung* der Übernahme fundamentalistischer₂ Ideen und der *Anwendung der Dogmatismuskritik* auf den Fundamentalismus₂. Im ersten Fall wird auf die Komponente „innerhalb einer defizienten epistemischen Umwelt“ verzichtet, während im zweiten Fall eine Variante dieser Komponente verwendet werden kann. Für den ersten Fall gilt mit Baurmann: „Ziel muss dabei die Entwicklung eines ‚idealtypischen‘ Modells sein, denn man kann selbstverständlich nicht davon ausgehen, dass *alle* fundamentalistischen_[2] Überzeugungen rational erklärt werden können.“ (303)

Baurmann analysiert, „[u]m die Grundzüge dieses Modells zu skizzieren“, zunächst den „Glaube[n] an die Wahrheit der modernen Wissenschaft“ (303) und erläutert die Rolle, die das *Vertrauen* bei der Übernahme von Überzeugungen und speziell beim Wissenstransfer spielt. Anthropologisch gewendet: Jede menschliche Kooperation ist auf Vertrauen angewiesen. Ich bringe ein Beispiel, um die Wichtigkeit des Glaubens „an die *Vertrauenswürdigkeit* eines Informanten“ (304) einerseits zu erläutern und andererseits durch einen anderen Gesichtspunkt zu relativieren. Mit der Übernahme einer *Weltanschauung* lässt sich die Übernahme einer *wissenschaftlichen Theorie* vergleichen. Ein Dozent vermittelt in einer universitären

Lehrveranstaltung eine von ihm vertretene Theorie, und eine Studentin übernimmt diese Theorie, macht sie sich zu eigen – sie hält sie für wahr bzw. für anderen Theorien überlegen. Bei einer solchen Übernahme von bestimmten Überzeugungen spielt der Glaube an die Vertrauenswürdigkeit des jeweiligen Informanten zweifellos eine wichtige Rolle: Hält die Studentin den Dozenten für fachlich nur mäßig kompetent und findet ihn zusätzlich noch unsympathisch, so sinkt die Bereitschaft, die von ihm propagierte Theorie zu akzeptieren. Neben dem Glauben an die „*Vertrauenswürdigkeit* eines Informanten“ gibt es aber noch einen weiteren wichtigen Faktor für das Akzeptieren der fraglichen Theorie: Diese muss die Studentin *inhaltlich überzeugen*, d.h., sie muss sie für wissenschaftlich leistungsfähig halten – ihr sind z.B. mehrere Theorien ansatzweise bekannt, die in einem Konkurrenzverhältnis stehen, und *diese* findet sie *am überzeugendsten*, wobei sie auf in der Regel intuitive Weise bestimmte Kriterien zur Anwendung bringt. Das bedeutet: Es kann vorkommen, dass die Studentin zwar den Dozenten im Allgemeinen für fachlich kompetent hält und ihn zudem sympathisch findet, dass sie aber im konkreten Fall die vom Dozenten vertretene Theorie nicht übernimmt, weil sie sie inhaltlich weniger überzeugt als eine andere ihr bekannte Theorie, obwohl sie zum gegenwärtigen Zeitpunkt ihrer Ausbildung noch nicht in der Lage ist, nach allen Regeln der Kunst einen Vergleichstest der Theorien vorzunehmen. Davon ist wiederum die kritische Prüfung einer Theorie durch einen ausgewiesenen Experten zu unterscheiden, der auf explizite Weise alle Register zieht.

Anders gelagert ist die von Baumann ausführlicher behandelte Problematik: „In der modernen Gesellschaft mit einer weitentwickelten epistemischen Arbeitsteilung sind wir existenziell abhängig von den Informationen und dem Wissen von Spezialisten, deren Qualifikationen wir als Laien nicht direkt beurteilen und überprüfen können.“ (304f.) Hier geht es nicht um die Übernahme einer bestimmten wissenschaftlichen Theorie (oder auch einer Weltanschauung), sondern um die *Erzeugung eines Grundvertrauens in die Wissenschaft seitens der Laien* angesichts einer „tiefgreifende[n] Kompetenzasymmetrie“ (305).

In allen Gesellschaften mit entwickelten Wissenschaftssystemen wird auf diese Kompetenzasymmetrie zwischen Experten und Laien mit offiziell lizenzierten Indikatoren reagiert, nach denen vertrauenswürdige wissenschaftliche Experten und akademische Autoritäten auch von Laien identifizierbar sein sollen: wie etwa Zertifikate von anerkannten Ausbildungsinstitutionen oder eine Berufung in professionelle Institutionen. Diese Indikatoren sollen nicht nur akademische Expertise und wissenschaftliche Kompetenz signalisieren, sondern auch persönliche Integrität und Vertrauenswürdigkeit bestätigen. (304f.)

Die Einführung „offiziell lizenzierte[r] Indikatoren“ trägt dazu bei, dass sich bei vielen Menschen ein Grundvertrauen in die Wissenschaft herausbildet. Wird ein bestimmter Wissenschaftler, der z.B. über „Zertifikate von anerkannten Ausbildungsinstitutionen“ verfügt, als Scharlatan entlarvt, so wird dieses Vertrauen dadurch in der Regel nicht erschüttert. Die fragliche Überzeugung lässt sich daher auch so formulieren: Der *großen Mehrheit* der Wissenschaftler, die über solche Zertifikate verfügen, wird von vielen (aber nicht von allen) Laien „akademische Expertise und wissenschaftliche Kompetenz [...] persönliche Integrität und Vertrauenswürdigkeit“ zugeschrieben.

Die Entstehung eines Grundvertrauens in die Wissenschaft bei Laien wird ferner dadurch begünstigt, dass es in den Wissenschaften nicht nur ein Expertenwissen gibt, „das Laien nicht überprüfen können“, sondern auch

Aussagen von Experten, die für Laien verständlich sind und deren Wahrheitswert sie beurteilen können. Wissenschaftliche Disziplinen mit einer direkten Verbindung zur Technik oder anderen praktischen Anwendungen – wie Physik, Chemie oder Medizin – produzieren [...] Aussagen in großer Zahl, die ohne spezielles Fachwissen verifiziert oder falsifiziert werden können: Behauptungen, dass Flugzeuge fliegen, Autos fahren, Computer kalkulieren oder Tabletten heilen, sind in der Alltagspraxis einer modernen Gesellschaft permanent auf dem Prüfstand und erfreuen sich insgesamt einer beeindruckenden Bestätigung. (305)

Aus solchen vom Laien vorgenommenen Beurteilungen folgt allerdings hinsichtlich des wissenschaftlichen Werts einer *bestimmten* Theorie wenig bis nichts, da solche Behauptungen aus *mehreren* miteinander konkurrierenden Theorien ableitbar sind. Das Grundvertrauen kann zu speziellen Überzeugungen führen wie „Das wird schon stimmen, da die Theorie von einem anerkannten Physiker stammt“; diese Theorie kann aber derjenigen eines anderen Physikers unterlegen sein.

Außerdem ist der folgende Zusammenhang zu bedenken: Bei denen, die bereits ansatzweise ein Grundvertrauen in die Wissenschaft entwickelt haben, kann dieses durch die Erfahrung, dass es *funktionierende* Flugzeuge, Autos, Computer, Tabletten usw. gibt, *verstärkt* werden – sofern diesen Individuen klar ist, dass z.B. funktionierende Flugzeuge nur möglich sind, weil sich bestimmte wissenschaftliche Theorien gut bewährt haben.⁴¹ Einigen ist dieser Zusammenhang aber nicht klar, und bei ihnen wirken daher Erfahrungen der genannten Art *nicht* als Verstärker eines Grundvertrauens in die Wissenschaft. Nach der kognitiven Ideologietheorie ist zudem zu berücksichtigen, dass dieses Grundvertrauen sich speziell bei Laien nur herausbilden kann, *wenn bestimmte weltanschauliche Voraussetzungen gegeben sind*. Wer z.B. der Auffassung ist, dass das „neuzzeitliche[] Wissenschaftsparadigma [...] auf Gewaltanwendung gegen die Natur beruht“ (Boff 2007: 33) und dass dieser Typ von Wissenschaft durch einen anderen *ersetzt* werden sollte, wird eben *kein* Grundvertrauen zu denjenigen Wissenschaften herausbilden, welche auf dem „neuzzeitlichen Wissenschaftsparadigma“ beruhen. Ein *Grundmisstrauen* z.B. gegenüber den modernen Erfahrungswissenschaften hängt oft mit religiösen Überzeugungen zusammen, etwa mit der Annahme, die erfahrungswissenschaftliche Vorgehensweise verstoße gegen göttliche Gebote, sie stelle eine Art Hybris dar.

Im nächsten Schritt untersucht Baurmann das *soziale Vertrauen*. Zumindest in den westlichen Gesellschaften wird

epistemische Vertrauenswürdigkeit mehr oder weniger als Normalfall [unterstellt]. Ein Rezipient soll davon ausgehen, dass Informanten in dieser Hinsicht die Wahrheit sagen, es sei denn, es liegen außergewöhnliche und verdächtige Umstände vor. Man kann deshalb sagen, dass in solchen Bereichen ein *generalisiertes soziales Vertrauen* existiert. (Baurmann 2008: 306)

Auch in diesem Punkt halte ich Differenzierungen für erforderlich. Zum allgemeinen Grundvertrauen in die Wissenschaft gehört, dass die „epistemische Vertrauenswürdigkeit“ der Wissenschaftler *als Normalfall unterstellt* wird. Fehlerhaft arbeitende Forscher und speziell Betrüger werden dann als einzelne schwarze Schafe eingeordnet, die das positive Gesamtbild nicht trüben. Dort, wo das Grundvertrauen gegeben ist, ist dem Einzelnen zudem „die Nutzung eines großen Pools an kollektivem Wissen“ (306) möglich. Dieses generalisierte soziale Vertrauen besteht aber nicht *generell* – es fehlt z.B. dort, wo sich ein Grundmisstrauen gegenüber den Wissenschaften im Allgemeinen oder gegenüber einem bestimmten Wissenschaftstyp herausgebildet hat. Zu beachten ist auch die folgende Konstellation: Wird die Bejahung der erfahrungswissenschaftlichen Grundhaltung mit der Kritik an bestimmten Wissenschaften verbunden, welche diesen Standards nicht genügen, so wird *in den problematisierten Wissenschaften* die „epistemische Vertrauenswürdigkeit“ der Wissenschaftler *nicht* als Normalfall unterstellt. Dort, wo man einer bestimmten Disziplin abspricht, den Status einer elaborierten

⁴¹ „If airplanes fly, generating plants produce power, technological systems function properly, and ill persons are cured, then it can hardly be true that the experts behind those achievements are all opportunistically delivering inferior products, that institutional incentives in the system of social knowledge production and implementation all work in the wrong direction or that the majority of experts and scientists are ill wicked and vicious people lacking any personal integrity. (Baurmann 2007: 153)

Erfahrungswissenschaft bereits erreicht zu haben, geht man nicht davon aus, dass Informanten in der Regel „die Wahrheit sagen“ bzw. verlässliches Wissen produzieren.⁴²

Entsprechendes gilt für die Einschätzung der „professionellen Medien“, welche einem breiteren Publikum auch „Informationen über Wissenschaft und Technik“ (306) vermitteln. Diese Medienarbeit *beruht* in der Regel auf einem Grundvertrauen gegenüber der Wissenschaft, und durch entsprechende Berichte über deren Erfolge und Misserfolge wird dieses Grundvertrauen bei den Laien *bestärkt*. Liegt hingegen ein partielles oder totales Misstrauen gegenüber der Wissenschaft im Allgemeinen oder einem bestimmten Wissenschaftstyp vor, so misstraut man auch den Medien, von denen man vermutet, dass sie den Wissenschaften oder bestimmten Wissenschaften *zu viel* Vertrauen entgegenbringen; vgl. dazu auch die aktuelle Diskussion über die *Lügenpresse*.

Baurmann thematisiert ferner „Situationen, in denen sich eine Vertrauensvergabe auf eine rein individuelle Einschätzung anderer Personen stützt [...]. Paradigmatisch für diese Art von Vertrauen sind kontinuierliche und enge soziale Beziehungen, die eine Menge an Informationen über andere Personen vermitteln.“ (307) Ich füge diesen Argumentationsschritt folgendermaßen in die bisherigen Überlegungen ein: Diejenige Individuen, welche ein Grundvertrauen in die Wissenschaft entwickelt haben, bauen in vielen Fällen ein „Netzwerk persönlicher Vertrauensbeziehungen“ zu genauso eingestellten Menschen auf:

Je größer die Reichweite dieser Netzwerke, je öfter sie die Grenzen von Familien, Gruppen, Gemeinschaften, Klassen, Nationen und Rassen überwinden, desto vielfältiger und detaillierter die Informationen, die sie aggregieren, und desto besser die Chancen, Informationen zu erhalten, die ein realistisches und ausgewogenes Bild der Welt vermitteln. (307)

Auch hier ist jedoch die Gegenrechnung aufzumachen: Diejenigen, die – aus welchen Gründen auch immer – kein Grundvertrauen gegenüber den Wissenschaften im Allgemeinen oder gegenüber einem bestimmten Typ von Wissenschaft entwickelt haben, können ebenfalls ein „Netzwerk persönlicher Vertrauensbeziehungen“ zu genauso eingestellten Menschen aufbauen. Generell gilt, dass solche Vertrauensnetzwerke im menschlichen Leben von großer Bedeutung sind, z.B. dann, „wenn sich etwa unter einem despotischen Regime ein allgemeines Misstrauen gegenüber den offiziellen Informationsquellen verbreitet“ (307).

Nach Baurmann „zeigt sich im Verhältnis zwischen wissenschaftlichen Experten letztlich ein zufriedenstellendes Bild“ (308). Ich bin von seiner Einschätzung nicht weit entfernt, gelange aber zu einigen Einschränkungen:

1. Dort, wo Laien ein alle Wissenschaften einbeziehendes Grundvertrauen in die Wissenschaft erworben haben, läuft alles rund: Man vertraut den „Indikatoren für wissenschaftliche Expertise“, welche die „Institutionen wissenschaftlicher Forschung, Ausbildung und technologischer Anwendung“ zur Verfügung stellen; man verstärkt die positive Grundeinstellung angesichts der vielfältigen „erfolgreichen Anwendungen“ der Wissenschaft und Technik, „die aufgrund alltäglicher Erfahrungen mit gesundem Menschenverstand beurteilt werden können“; man baut „persönliche Vertrauensnetzwerke“ (308) auf usw.
2. Dort, wo bei Laien, insbesondere aber bei Wissenschaftlern ein allgemeines Vertrauen in die Wissenschaft mit dem Misstrauen gegenüber einem bestimmten Wissenschaftstyp verbunden ist, ist die Lage komplexer: Hier ist man bezogen auf den problematisierten Wissenschaftstyp eben nicht der „Überzeugung, dass wissenschaftliche Experten und Autoritäten“ dieser Disziplinen „im Normalfall tatsächlich kompetent und vertrauenswürdig sind“ (308).
3. Viele Menschen haben mangels Bildung keinen Zugang zur Wissenschaft und entwickeln kein Grundvertrauen ihr gegenüber; hier ist insbesondere an nichtwestliche Gesellschaften zu

⁴² Vgl. dazu die Kritik der kognitiven Hermeneutik am bestehenden Zustand der Textwissenschaft als Teil der Literaturwissenschaft in Tepe 2007 und Tepe/Rauter/Semlow 2009.

denken. Die Wissenschaften sind diesen Menschen entweder gleichgültig, oder sie entwickeln – häufig aufgrund religiöser Überzeugungen – eine ablehnende Haltung gegenüber der modernen Wissenschaft. Für sie ist daher das unter 1. angesprochene Zusammenspiel mehrerer Faktoren *irrelevant*.

Baurmann stellt bezogen auf die moderne Wissenschaft „die Rationalität der epistemischen Institutionen“ heraus:

In einer offenen Gesellschaft mit einem kompetitiven System der öffentlichen Wissensproduktion werden die Behauptungen von Experten und Autoritäten von anderen Experten und Autoritäten begutachtet und kritisiert. Hypothesen und Theorien werden systematisch getestet und geprüft. Die Errungenschaften und Fehlschläge von Wissenschaft und Technik wie auch die Kontroversen zwischen Wissenschaftlern werden von unabhängigen und professionellen Medien und auch von vielen anderen Beobachtern wahrgenommen und verbreitet. Solche Bedingungen tragen dazu bei, normale Bürger und Laien vor Scharlatanen, falschen Propheten und einseitigen Sichtweisen der Welt zu bewahren. (308)

In einer solchen „epistemischen Umwelt“ (308) bestehen gute Chancen dafür, dass sich die jeweils tragfähigste Theorie im Wettbewerb durchsetzt und dass theoretische Schwächen auch aufgedeckt werden – zumindest auf längere Sicht. Dieses Modell lässt sich in Reinform aber nur auf solche Disziplinen anwenden, welche sich tatsächlich an Standards empirisch-rationalen Denkens orientieren; die systematische kritische Prüfung von Theorien ist ja nicht in *allen* wissenschaftlichen Disziplinen etabliert. Außerdem ist zu berücksichtigen, dass Menschen, die der Wissenschaft gleichgültig oder ablehnend gegenüberstehen, die z.B. durch die Medien vermittelten wissenschaftlichen Erkenntnisse gar nicht rezipieren und daher auch nicht zur Korrektur einseitiger Sichtweisen der Welt nutzen können.

Baurmann wendet sich nun dem „Glaube[n] an Fundamentalismus_[2]“ (309) zu. Gehen z.B. die weltanschaulichen Überzeugungen, die man hat, und die Theorien, die man akzeptiert, zum größten Teil „auf das Zeugnis anderer zurück“, wobei „Experten und epistemische Autoritäten eine zentrale Rolle spielen“, so ist zu untersuchen, durch welche Prozesse fundamentalistische_{1/2} „Überzeugungen von bestimmten Autoritäten und Führungspersonlichkeiten übernommen werden“ (309). Baurmann erläutert sein Modell:

Die Übernahme fundamentalistischer Überzeugungen von Autoritäten ist nicht *per se* ein Indikator für Irrationalität und Unvernunft. Abhängigkeit von epistemischen Autoritäten ist ein unaufhebbarer Bestandteil menschlichen Lebens generell. Daraus folgt freilich nicht, dass Vertrauen in epistemische Autoritäten unter *allen* Bedingungen gerechtfertigt ist. Das idealtypische Modell eines „rationalen Fundamentalismus“ soll aber verdeutlichen, dass der Glaube an die epistemische Vertrauenswürdigkeit „fundamentalistischer Autoritäten“ subjektiv dann gerechtfertigt sein kann, wenn vier Bedingungen erfüllt sind: Wenn Individuen nur ein *partikularistisches Vertrauen* entwickeln können, wenn eine fundamentalistische Weltanschauung angesichts ihrer besonderen Lebensumstände ein gewisses Maß an *Common-Sense-Plausibilität* hat und wenn sie in *epistemischer Abgeschlossenheit* und *sozialer Isolation* leben. (309)

Ich diskutiere dieses Konzept nun Schritt für Schritt anhand der von Baurmann vorgetragenen Argumente. Im ersten Schritt geht es um das partikularistische Vertrauen.

Individuen sind auf ein partikularistisches Vertrauen beschränkt, wenn sie nur den Mitgliedern einer klar abgegrenzten Gruppe vertrauen und den Angehörigen aller anderen Gruppen generell misstrauen. Partikularistisches Vertrauen kann entstehen oder sich verfestigen, wenn eine Gruppe konflikträchtige oder feindselige Beziehungen nach außen hat. In solchen Fällen ist ein generelles Misstrauen gut begründet. (309)

Zwischen den Haltungen „Ich vertraue nur den Angehörigen meiner Gruppe“ und „Ich vertraue auch zumindest einigen Angehörigen anderer Gruppen“ ist zu unterscheiden, und es ist sinnvoll zu klären, unter welchen sozialen Bedingungen diese beiden Formen des Vertrauens sich herausbilden und verfestigen. Aus der Sicht der kognitiven Ideologietheorie ist allerdings ein wichtiger Punkt zu beachten: Während Erfahrungswissenschaftler, die Anhänger unterschiedlicher Weltanschauungen sind, in der empirischen Forschung über weite Strecken miteinander kooperieren können, *weil die weltanschaulichen Überzeugungen im Forschungsprozess*

weitgehend ausgeklammert werden, besteht in der weltanschaulichen Dimension ein Grundkonflikt zwischen religiösen und areligiösen Sichtweisen; vgl. Kapitel 4. Das aber bedeutet, dass sich hier *generell* nur ein partikulares bzw. partikularistisches Vertrauen herausbilden kann. Jede implizite und explizite Weltanschauung ist einem der beiden Hauptlager zuzuordnen und steht in einem konflikthaften Verhältnis zum anderen Hauptlager. Hinzu kommt, dass z.B. das Hauptlager der religiösen Weltanschauung sich wieder in viele einzelne Religionen aufsplittet, die untereinander ebenfalls in einem Konkurrenzverhältnis stehen. Hinsichtlich der Weltbildannahmen kann sich daher in der weltanschaulichen Dimension nur ein partikularistisches Vertrauen herausbilden: Man vertraut den Mitgliedern der eigenen Gruppe, welche die weltanschaulichen Grundüberzeugungen teilen, und steht den Andersdenkenden zumindest mit gewissen Reserven gegenüber. Das gilt für *alle* Weltanschauungen, nicht nur für den weltanschaulichen Fundamentalismus₂. Kurzum, das partikularistische Vertrauen ist in der weltanschaulichen Dimension, da die beiden Grundoptionen hier auf Dauer bestehen, der *Normalfall*. Es handelt sich nicht um einen Sonderfall, der unter günstigeren Rahmenbedingungen beseitigt werden könnte.

Als Folge eines partikularistischen Vertrauens werden persönliche Vertrauensbeziehungen und soziale Netzwerke strikt auf die Grenzen der eigenen Gruppe beschränkt sein – nicht aufgrund irrationaler Vorurteile und Ressentiments, sondern aufgrund der tatsächlichen Erfahrungen. Dass man den Feinden auf dem Schlachtfeld, den Vertretern einer Okkupationsmacht oder öffentlichen Anklägern der eigenen Gruppe besser nicht vertraut, ist ein Gebot der Klugheit und nicht Resultat emotionaler Verblendung. (309)

Bezogen auf weltanschauliche Konflikte, die im Rahmen des Toleranzprinzips ausgetragen werden, ziehe ich etwas weichere Formulierungen vor: „[P]ersönliche Vertrauensbeziehungen und soziale Netzwerke“ bilden sich *hauptsächlich* im Rahmen der eigenen Weltanschauungsgruppe heraus, und es ist „ein Gebot der Klugheit“, Vertretern einer konkurrierenden Weltanschauung nur *mit Einschränkungen* zu vertrauen.

Hinsichtlich des Fundamentalismus₂ greife ich auf das in Kapitel 8.2 vorgenommene Gedankenexperiment zurück. Angenommen, die Lehre eines bestimmten religiösen Dogmatismus sei definitiv wahr und der daraus abgeleitete soziopolitische Fundamentalismus₂ sei das definitiv richtige, weil auf Gott selbst zurückzuführende soziopolitische Programm. Werden diese Überzeugungen nun von anderen weltanschaulichen und soziopolitischen Gruppierungen, die *definitiv falsch* liegen, nicht anerkannt und sogar bekämpft, so kann es als rational gelten, wenn ein Individuum, welches die definitive Wahrheit auf seiner Seite hat, *exklusiv* den Angehörigen der Gruppe vertraut, die ebenfalls die wahre Lehre anerkennt. Das schließt übrigens nicht aus, dass man Andersdenkenden *in anderer Hinsicht* manchmal vertraut, z.B. wenn man sie fragt, wie man in der Stadt am besten an einen bestimmten Ort kommt. Unter den genannten Voraussetzungen ist es rational, „persönliche Vertrauensbeziehungen und soziale Netzwerke“, die sich auf die zentralen Dimensionen beziehen, „strikt auf die Grenzen der eigenen Gruppe“ zu beschränken. Anders verhält es sich demgegenüber, wenn man nur *glaubt*, d.h. subjektiv fest davon überzeugt ist, die definitiv wahre Lehre zu besitzen; das habe ich in Kapitel 6 ausgeführt und braucht jetzt nicht wiederholt zu werden.

Auch im Rahmen der *Wissenschaft* kann es unter bestimmten Umständen sinnvoll sein, ein partikularistisches Vertrauen zu entwickeln. Man stelle sich das folgende Szenario vor: Die Gruppe a vertritt in undogmatischer Einstellung eine bestimmte Theorie und hat zumindest ansatzweise gezeigt, dass diese den vorliegenden Theorien in kognitiver Hinsicht überlegen ist; die anderen in dieser Wissenschaft aktiven Gruppen halten jedoch an den alten Theorien fest; die neue Theorie wird entweder ignoriert oder bekämpft. Es gibt zwischen den Wissenschaftlergruppen somit „konfliktträchtige oder feindselige Beziehungen“; die Mitglieder der anderen Gruppen handeln *tatsächlich* „gegen die Interessen der eigenen Gruppe“ (309). Dann ist es „ein Gebot der Klugheit“, die *für den theoretischen Konflikt relevanten* persönlichen Vertrauensbeziehungen und sozialen Netzwerke *weitgehend* auf die Grenzen der eigenen Gruppe

zu beschränken. Es ist auch „begründetes Misstrauen“ gegenüber den „epistemischen Autoritäten anderer Gruppen“ (309) geboten, da diese häufig eine starke Schwächen aufweisende Theorie in dogmatischer Einstellung vor Kritik schützen. Das heißt aber nicht zwangsläufig, dass man die von der Gegenseite vorgetragenen Thesen und Argumente gar nicht zur Kenntnis nimmt und sich nicht mit ihnen auseinandersetzt; partikularistisches Vertrauen ist nicht zwangsläufig mit Scheuklappen-Denken verbunden.

Der zweite Punkt in Baurmanns Modell ist die „Common-Sense-Plausibilität“:

Es ist nicht grundsätzlich irrational oder unvernünftig, auf die überlegene Kompetenz von Autoritäten und Experten auch in ideologischen^[2/3] Fragen der Religion, Politik oder Ethik zu vertrauen [...]. Unter diesem Gesichtspunkt wird die Proklamation der grundsätzlichen *Höherwertigkeit von Heilsgütern über weltliche Güter* vor allem dann mit dem Common Sense und den Erfahrungen von Menschen korrespondieren, wenn sie faktisch in einer deprivierten sozialen, politischen oder ökonomischen Situation leben und von wichtigen Gütern und Positionen ausgeschlossen bleiben. (310)

Das Denken und Handeln eines Selbstmordattentäters kann unter bestimmten Bedingungen als *subjektiv rational* angesehen werden: Er ist davon überzeugt, dass das soziopolitische Ziel des Gottesstaats das definitiv richtige (weil von Gott selbst vorgegebene) ist; er glaubt ferner, dass er für seine Tat von Gott mit einer „paradiesische[n] Existenz im Jenseits“ (310) belohnt werden wird usw. Bezogen auf das Vertrauen heißt das: Er vertraut bestimmten religiösen Meinungsführern, welche ihm diese und weitere Überzeugungen als definitive Wahrheiten vermitteln. Für jeden Dogmatismus (Fundamentalismus₁) gibt es „wesentliche Unterschiede zwischen Menschen mit der richtigen Einstellung und Menschen mit der falschen Einstellung zur Welt“ (310). Ob die Ansprüche auf absolute Wahrheit berechtigt sind oder nicht, steht auf einem anderen Blatt – das ist im *weltanschauungskritischen* Diskurs zu klären. Das eben Gesagte gilt aber nicht nur für den Fundamentalismus₂, sondern wiederum für *alle* Weltanschauungen: Jeder Anhänger einer bestimmten Weltanschauung ist von etwas Bestimmtem überzeugt, und er hat in der Findungsphase denjenigen vertraut, welche ihm diese Sicht der Dinge vermittelt haben.

Dass der Übergang zu einem soziopolitischen Fundamentalismus₂ vor allem von Menschen vollzogen wird, die „in einer deprivierten sozialen, politischen oder ökonomischen Situation leben und von wichtigen Gütern und Positionen ausgeschlossen bleiben“, trifft zu; im kritischen Diskurs ist zu klären, ob die anvisierten soziopolitischen Maßnahmen überhaupt realisierbar sind oder ob ihre Umsetzung extrem negative Folgen hätte.

In diesem Zusammenhang kommt Baurmann auch auf die dogmatische Einstellung zu sprechen:

Die behauptete *Gewissheit* und *Unfehlbarkeit* fundamentalistischer^[2] Ideen werden als wichtig und wünschenswert erscheinen, wenn Menschen sich in einer Situation befinden, in der gehandelt werden muss und kritische Entscheidungen von großer Tragweite anstehen: ob man einen Krieg oder Aufstand beginnen soll, wie man angesichts von Unterdrückung und Revolten zu reagieren hat, ob man zu terroristischen Attacken bereit sein oder sich vollständig vom normalen Leben zurückziehen soll. (310)

Wiederum nehme ich eine Arbeitsfelddifferenzierung vor: Im Rahmen der wertneutralen Beschreibung und Erklärung wird festgestellt, dass sehr viele Menschen der Vergangenheit und der Gegenwart – keineswegs nur Fundamentalisten₂ – in ihrem Denken und Handeln der dogmatischen Einstellung verhaftet sind, was ihnen insbesondere in *Entscheidungssituationen* psychische Sicherheit verleiht und somit Vorteile gegenüber den Wankelmütigen verschafft. Im weltanschauungskritischen Diskurs wird demgegenüber geprüft, ob der Anspruch auf „*Gewissheit* und *Unfehlbarkeit*“ als berechtigt oder unberechtigt anzusehen ist; dabei wird davon ausgegangen, dass er berechtigt sein *könnte*.

Der dritte Punkt in Baurmanns Modell ist die „[e]pistemische Abgeschlossenheit“:

In einer offenen und pluralen Gesellschaft mit einem freien Wettbewerb zwischen Ideen und Weltanschauungen werden fundamentalistische^[1/2] Überzeugungen herausgefordert und mit alternativen Positionen konfrontiert. Der Glaube an die Autorität fundamentalistischer Prediger wird deshalb

unverbrüchlicher sein, wenn alternative Ansichten und Informationen von anderen Quellen gar nicht erst zur Kenntnis gelangen. Epistemische Abgeschlossenheit charakterisiert eine Situation, in der Individuen systematisch in ihren Möglichkeiten beschnitten sind, abweichende Meinungen und Sichtweisen kennenzulernen. (311)

Epistemische Abgeschlossenheit *sozialer Art* findet sich in vielen traditionellen Gesellschaften: Hier gibt es letztlich nur *eine* kollektive Weltanschauung und nur *ein* die Gesellschaftsgestaltung regelndes soziopolitisches Programm, die beide in dogmatischer Einstellung vertreten werden. Kommen andere Ideen auf, so werden sie auf diese oder jene Weise unterdrückt – bis hin zur Tötung ihrer Vertreter. Hier findet also kein „gruppeninterner Wettbewerb zwischen unterschiedlichen Weltanschauungen“ statt; es existiert „nur eine anerkannte Quelle für ideologische_[2/3] Instruktion“ (311). Damit korrespondiert in traditionellen Gesellschaften bei den meisten Angehörigen die epistemische Abgeschlossenheit *individueller Art*: Einem solchen Individuum ist die jeweilige Form des religiösen Dogmatismus in Fleisch und Blut übergegangen; sollten ihm „alternative Ansichten“ doch irgendwie „zur Kenntnis gelangen“, z.B. durch Kontakt mit einem Fremden, so ist es so „gefestigt“, dass es sie nicht ernsthaft in Erwägung zieht und eine Positionsveränderung erwägt.

In westlichen Gesellschaften, die einen weltanschaulichen Pluralismus zulassen, verhält es sich anders. Ein in Deutschland aufgewachsener Jugendlicher oder junger Erwachsener, der zu einem bestimmten Zeitpunkt die Weltanschauung und das soziopolitische Programm des Salafismus akzeptiert, hat in seiner Entwicklung in der Regel auch „alternative[] Sichtweisen“ (310) kennengelernt; er ist vielleicht in einem katholischen Elternhaus aufgewachsen, hat unter anderen im Religionsunterricht gewisse Kenntnisse über andere Weltanschauungen erlangt usw. Der junge Mann findet den Salafismus nur *überzeugender* als die anderen ihm bekannte Weltanschauungsangebote. Hinsichtlich der kritischen Einwände verhalten sich die religiösen Meinungsführer in der Regel folgendermaßen: Den Anhängern des jeweiligen Variante des religiösen Dogmatismus werden Einwände der Kontrahenten nur in selektiver Form mitgeteilt, wobei häufig falsche Darstellungen zu konstatieren sind; man erfährt hauptsächlich, wie aus der Sicht der definitiv wahren Lehre auf diesen oder jenen Kritikpunkt zu reagieren ist. Darüber hinaus werden oft bestimmte Einwände *gezielt verschwiegen*, um die Gläubigen nicht zu verunsichern. „Für Individuen, die mit einer in sich geschlossenen Weltanschauung konfrontiert werden, die permanent ‚auf den neuesten Stand‘ gebracht und systematisch und umfassend gegen externe Kritik und Angriffe verteidigt wird, muss es kein Zeichen von Irrationalität und pathologischer Leichtgläubigkeit sein, wenn sie sich durch eine solche Strategie beeinflussen lassen.“ (311) Man denke z.B. an den Marxismus-Leninismus in seinen besten Tagen.

Die kognitive Ideologietheorie plädiert bekanntlich dafür, den „Wettbewerb zwischen unterschiedlichen Weltanschauungen“ argumentativ auszutragen, wenn möglich in undogmatischer Einstellung. Ein gewisses Maß an epistemischer Abgeschlossenheit ist in der weltanschaulichen Dimension aus den dargelegten Gründen jedoch *unvermeidlich* – ebenso wie ein gewisses Maß an partikularistischem Vertrauen.

Ein wichtiger Mechanismus, um die epistemische Abgeschlossenheit einer Gruppe zu verstärken, ist die Etablierung einer Exklusionsnorm, durch die Individuen aus einer Gruppe ausgeschlossen werden, wenn sie abweichende Auffassungen entwickeln. Als Ergebnis einer solchen Norm werden Dissidenten und weniger überzeugte Gruppenmitglieder eine Gruppe verlassen und die epistemische Homogenität der Gruppe wird zunehmen. Der Exodus der Wankelmütigen überlässt den Unerschütterlichen die Kontrolle. (311)

Exklusionsnormen für Abweichler sind offenkundig dort wirksam, wo Weltanschauungen, soziopolitische Programme und Theorien in dogmatischer Einstellung vertreten werden. In abgeschwächter Form treten sie aber auch dort auf, wo die undogmatische Einstellung wirksam ist. Man stelle sich undogmatische Vertreter einer bestimmten Theorie vor, die eine Gruppe gebildet haben. Sie tun gut daran, sich – nach einer ausführlichen Diskussion der Argumente – dann von Mitgliedern zu trennen, die in wesentlichen Punkten abweichende Auffassungen

vertreten, wenn sie zu der Überzeugung gelangt sind, dass die von den Dissidenten vorgeschlagene Theorieveränderung auf eine Verwässerung des Ansatzes bzw. auf eine Unterbietung des erreichten Niveaus hinauslaufen würde; diese Anwendung der Exklusionsnorm kann jedoch im Einzelfall auf einer unzutreffenden Diagnose beruhen.

Der vierte und letzte Punkt in Baurmanns Modell ist die „[s]oziale Isolation“: Soziale Kontakte können „dazu beitragen, falsche Wahrnehmungen der Welt und anderer Menschen zu korrigieren. Sie eröffnen ebenso die Chance, Feindschaften und Konflikte, Antipathien und wechselseitigen Haß durch Kooperation und sozialen Austausch zu überwinden.“ (311) Auf der anderen Seite ist jedoch zu beachten, dass im Licht der dogmatischen Einstellung ein gewisses Maß an sozialer Abschottung als *richtig* erscheint: Wenn die anderen in der definitiven Unwahrheit leben, dann sollte man nicht zu viele Kontakte mit ihnen haben, man sollte hauptsächlich oder sogar ausschließlich mit denen umgehen, welche ebenfalls die definitive Wahrheit anerkennen. Im Rahmen des soziopolitischen Fundamentalismus₂ kommen noch weitere Abschottungsgründe hinzu: Bei den brisanten Plänen, die man verfolgt, darf es nur wenige Mitwisser geben. Im Licht der undogmatischen Einstellung gilt hingegen, dass extreme Formen der sozialen Isolation zu vermeiden sind, um die von Baurmann angesprochenen Möglichkeiten zu nutzen: hier ist man daran interessiert, mehr über andere Formen des Denkens und Lebens zu erfahren, von denen man eventuell profitieren kann.

Soziale Isolation kann zusätzlich abgesichert werden, wenn eine soziale ihren Mitgliedern ein „Alles-inklusive-Paket“ von der Wiege bis zur Bahre anbietet. Wenn Kindergärten, Schulen, Krankenhäuser, Arbeitsmöglichkeiten, Altersheime und Friedhöfe alle von einer sozialen Gruppe intern bereitgestellt werden, dann besteht für ihre Mitglieder keine Notwendigkeit, ihre Gemeinschaft zu verlassen, wenn sie sich solcher Einrichtungen und Institutionen erfreuen möchten. (312)

Die verschiedenen Formen des religiösen soziopolitischen Fundamentalismus₂ bieten in mehreren Fällen ein solches „Alles-inklusive-Paket“ an, das nicht zuletzt zur Anwerbung neuer Anhänger dient. Mit der Entwicklung eines solchen Pakets wird die dogmatische Einstellung konsequent umgesetzt: Glaubt man, im Besitz der definitiv wahren Weltanschauung und des definitiv richtigen soziopolitischen Programms zu sein, so ist es ein nahe liegendes Ziel, innerhalb des eigenen Einflussbereichs *alle sozialen Einrichtungen im Sinne der ‚wahren‘ Lehre umzugestalten*: Kindergärten, Schulen usw. Das bedeutet auch, dass ein Kampf gegen einen bestimmten soziopolitischen Fundamentalismus₂ nur dann erfolgreich sein kann, wenn man sich aus der Gestaltung der sozialen Einrichtungen nicht heraushält, sondern der Bevölkerung alternative Angebote zu machen vermag.

Baurmann weist mit Recht darauf hin, dass sich „die Faktoren, die einer Übernahme fundamentalistischer_[2] Überzeugungen förderlich sind, wechselseitig verstärken“ können: „Soziale Isolation einer Gruppe wird das Misstrauen gegenüber Außenstehenden und das partikularistische Vertrauen zu den eigenen Gruppenmitgliedern vertiefen. Sie wird gleichzeitig zu epistemischer Abgeschlossenheit beitragen, die wiederum die fundamentalistische Weltansicht bestätigt.“ (312)

Ich fasse zusammen. Ausgehend von der These, dass sich die Fragestellungen bzw. Perspektiven der sozialen Erkenntnistheorie und der kognitiven Analyse der Weltanschauungen sowie der soziopolitischen Programme auf zwanglose Weise ergänzen, habe ich Baurmanns Modell des Erwerbs fundamentalistischer_[1/2] Überzeugungen genauer analysiert. Dabei sind in vielen Punkten Übereinstimmungen erkennbar geworden. Es gibt aber auch eine zentrale Differenz, die fundamentalismustheoretisch bedeutsam ist; mit dieser hängen dann weitere divergierende Einschätzungen zusammen. Baurmanns Modell stellt die Besonderheiten der weltanschaulichen Dimension nicht genügend in Rechnung. Hier besteht anders als in der Dimension des Erfahrungswissens ein Grundkonflikt zwischen religiösen und areligiösen Weltanschauungen, und hier dominiert auch dann, wenn kein Fundamentalismus₂ vertreten wird, der Dogmatismus (Fundamentalismus₁). Mit Baurmann nehme ich an, dass es zu allen Zeiten und

in allen Kulturen zu den „Mechanismen des individuellen Wissenserwerbs“ gehört, dass die Individuen „sich auf ihre Autoritäten auf der Basis ihres gesunden Menschenverstandes und dem Zeugnis von Personen, denen sie sozial und persönlich vertrauen“ (312), verlassen. Menschen sind Lebewesen, die auf Vertrauen gegenüber anderen Menschen *angewiesen* sind. Hinsichtlich der „externen Bedingungen der sozialen Erkenntnispraxis“ (312) sehe ich jedoch einen grundsätzlichen Unterschied zwischen der weltanschaulichen Dimension und der des Erfahrungswissens, welcher es problematisch erscheinen lässt, bezogen auf Weltanschauungen (und soziopolitische Programme) von „der rationalen Akzeptanz objektiv falscher Auffassungen“ (308) zu sprechen.⁴³ Durch eine Kooperation mit der kognitiven Fundamentalismustheorie könnte die soziale Erkenntnistheorie die gekennzeichnete Schiefstellung überwinden.

11. Ist der Islamismus eine Form des Faschismus? (H. Abdel-Samad)

Hamed Abdel-Samads Studie trägt den provokanten Titel *Der islamische Faschismus*. Welche Thesen stellt er auf? Die Anhänger des Faschismus

glauben, im Besitz der absoluten Wahrheit zu sein. Ganz oben in der Hierarchie steht der charismatische unfehlbare Führer, der mit einem heiligen Auftrag ausgestattet ist, um die Nation zu einen und die Feinde zu besiegen. Die faschistische Ideologie_[1/2/3] vergiftet ihre Anhänger mit Ressentiments und Hass, teilt die Welt in Freund und Feind ein und droht Gegnern mit Vergeltung. Sie richtet sich gegen die Moderne, die Aufklärung, den Marxismus und die Juden und glorifiziert Militarismus und Opferbereitschaft bis in den Tod. All diese Eigenschaften treffen auch auf den modernen Islamismus zu, der zeitgleich mit dem Faschismus in den zwanziger Jahren des letzten Jahrhunderts entstanden ist. Sowohl der Faschismus als auch der Islamismus sind aus einem Gefühl der Niederlage und Erniedrigung hervorgegangen. Beide Strömungen eint das Ziel, ein Imperium zu errichten – die Weltherrschaft als quasi verbrieftes Recht –, dem die totale Vernichtung seiner Feinde vorausgeht. Die eine Bewegung glaubt an die Überlegenheit der arischen Rasse, die andere ist überzeugt von der moralischen Überlegenheit der Muslime gegenüber dem ungläubigen Rest der Menschheit. (Abdel-Samad 2014: 19)

Es gibt mehrere strukturelle und inhaltliche Gemeinsamkeiten zwischen dem Islamismus und dem Faschismus (einschließlich des Nationalsozialismus). In der zitierten Passage begnügt sich Abdel-Samad damit, auf einige hinzuweisen. Im weiteren Verlauf der Argumentation tendiert er jedoch zu einer theoretischen Strategie, die aus der Sicht der kognitiven Fundamentalismustheorie problematisch erscheint: Er verwendet den Begriff des Faschismus als *Oberbegriff* und denkt den Islamismus als *Variante des Faschismus*. Demgegenüber plädiere ich für ein anderes Vorgehen, das in zwei Thesen artikuliert werden kann:

1. Faschismus und Islamismus sind – wie *viele* andere weltanschauliche und soziopolitische Positionen – Formen des Dogmatismus (Fundamentalismus₁).
2. Faschismus und Islamismus sind – wie *einige* andere weltanschauliche und soziopolitische Positionen – Formen des gewaltbereiten und Gewalt tatsächlich anwendenden Dogmatismus (Fundamentalismus₂). „Der politische Islam fühlt sich mit einem Auftrag Gottes versehen, der [...] erfüllt werden muss.“ (21)

Den Fundamentalismus_{1/2} gibt es wie mehrfach betont schon seit Jahrtausenden; daher ist es sinnvoll, diesen Begriff als Oberbegriff zu verwenden und Faschismus sowie Islamismus als

⁴³ Von den Überzeugungen eines religiösen Fundamentalismus_{1/2} kann, da sie sich in der Hauptsache auf eine postulierte übernatürliche Dimension beziehen, deren Nichtexistenz sich mit den Mitteln empirisch-rationalen Denkens nicht beweisen lässt, nicht gesagt werden: „Such convictions are objectively unjustified and irrational from a scientific and enlightened perspective.“ (Baurmann 2007: 158). In diesem Kontext sind auch die folgenden Formulierungen relevant: „[A]lthough experts in religious matters, for example, do produce exoteric statements which can be understood by laypersons – there is an afterlife, the kingdom of Christ will come, God is almighty – there is no reliable and unambiguous method to test statements of this kind and there is no easy way to judge the rightness or wrongness of such claims on the basis of everyday experience and common sense wisdom. There are no exoteric statements that can easily be refuted or confirmed by reference to hard facts.“ (159)

dessen moderne Varianten einzuordnen. Es ist in historischer und in systematischer Hinsicht irreführend, wenn etwa die Forderung des „strikte[n] Befolgen[s] der offenbarten Botschaft“ – in Anlehnung an Umberto Eco – als „Merkmal des Ur-Faschismus“ (21) begriffen wird; sie ergibt sich vielmehr aus den Grundannahmen des sehr viel älteren Fundamentalismus_{1/2}. Der „Kult der Überlieferung“⁴⁴ ist zwar „ein zentraler Aspekt des islamischen Denkens“, zumindest großer Teile davon: „Es gilt die Unantastbarkeit des Koran, in dem alles Wissen enthalten ist“; das aber ist kein „Merkmal des Ur-Faschismus“, sondern ein Merkmal des religiösen Dogmatismus, das sich auch in anderen Religionen findet. Entsprechendes gilt für Aussagen wie die folgende: „Es gilt die eine, die einzig wahre Ideologie_[2/3], Andersdenkende werden als Verräter und Nestbeschmutzer abgestempelt, im schlimmsten Fall liquidiert“ – das gibt es nicht erst dort, „wo Faschisten, Kommunisten oder Islamisten die Macht übernahmen“ (25).⁴⁴

Die „Ablehnung von Moderne und Aufklärung“ ist daher nicht mit Eco als „ein weiteres Merkmal des Ur-Faschismus“ (21) zu denken, sondern als ein Merkmal, das einige, aber nicht alle Formen des *modernen* Fundamentalismus₂ aufweisen; der klassische Marxismus etwa ist zwar ein Fundamentalismus₂, lehnt aber „Moderne und Aufklärung“ keineswegs generell ab. Faschismus und Islamismus – Abdel-Samad führt zusätzlich den Bolschewismus an – wehrten sich

gegen zentrale Eckpfeiler der Aufklärung: Vernunft, persönliche Freiheit und Freiheit des Denkens, Individualität, Menschenrechte, die Autonomie des menschlichen Körpers sowie die Meinungs- und Pressefreiheit wurden von allen drei Bewegungen als Gefahr gesehen. Der Übergang von der ländlichen zur urbanen Gesellschaft schien einherzugehen mit dem Zerfall der Gemeinschaft [...]. Ein antiurbaner Diskurs ist bezeichnend für alle drei Bewegungen. [...] Da, wo Faschisten, Kommunisten oder Islamisten die Macht übernahmen, verwandelten sich die Gesellschaften in Freiluftgefängnisse, deren „Insassen“ – die Bürger – ständig überwacht wurden. Vielfalt wurde und wird als Gefahr betrachtet, ein gesellschaftlicher Konsens durch Gewalt und Einschüchterung künstlich erzwungen. (25)

Es kann ertragreich sein, den Islamismus speziell mit dem annähernd zeitgleich entstandenen Faschismus zu vergleichen; dabei können Elemente in den Blick kommen, die sich bei anderen Varianten des Fundamentalismus₂ nicht finden. Erhellend ist etwa der folgende Hinweis: „Als Benito Mussolini in Italien seine faschistische Bewegung gründete, träumte er davon, an die glorreichen Tage des Römischen Reiches anzuknüpfen“: Er wollte Italien in gewisser Hinsicht wieder einen vergleichbaren Stellenwert verleihen.⁴⁵ Eine „nostalgische Sehnsucht teilte auch Hassan al-Banna, als er die Muslimbruderschaft wenige Jahre nach Mussolinis Aufstieg gründete“: Er wollte den Islam – einschließlich der Umsetzung des zugehörigen soziopolitischen Programms – wieder zur „führende[n] Macht in der Welt“ (19f.) machen.⁴⁶ Beide Konzepte sind von dem Bestreben geleitet, eine frühere Glanzzeit, eine „große Vergangenheit“ (20), die aber inhaltlich verschieden bestimmt wird, zu erneuern.

Aus der Sicht der kognitiven Ideologietheorie ist das kollektive (wie auch das individuelle) Bestreben, an frühere bessere Zeiten anzuknüpfen, grundsätzlich legitim und kann sich als produktiv erweisen; das schließt eine Kritik an fundamentalistischen₂ Varianten nicht aus. Entscheidend ist stets, unter welchen weltanschaulichen und soziopolitischen Vorzeichen derartige Versuche unternommen werden. Bezogen auf den Kampf gegen diese oder jene Form

⁴⁴ Ein weiteres Beispiel: „Linke und Liberale, die bei der Revolution gegen den Schah eine weitaus aktivere Rolle als die Islamisten gespielt hatten und damit Khomeinis Rückkehr überhaupt erst ermöglicht hatten, wurden hingerichtet oder ins Exil geschickt, sofern sie die Richtlinien des islamischen Regimes nicht akzeptierten. Allein in den ersten zwei Jahren nach der Revolution wurden 12000 Menschen hingerichtet.“ (154)

⁴⁵ „Der Nationalsozialismus schien das Versprechen zu sein, der geplatzte imperialistische wilhelminische Traum von einem ‚Platz an der Sonne‘ für Deutschland ließe sich wiederbeleben. Die Schmach der Niederlage im Ersten Weltkrieg könne getilgt, die Nation wiedergeboren werden, um dann auf die zurückzuschlagen, die einen in jüngster Vergangenheit gedemütigt hatten.“ (24)

⁴⁶ Die Muslime brachten „innerhalb eines Jahrhunderts durch Eroberungskriege ein Gebiet von Persien bis Andalusien unter ihre Herrschaft“ (83)

der Kolonialherrschaft kann auf vergleichbare Weise gesagt werden: Für viele (aber natürlich nicht für alle) Wertsysteme ist dieser Kampf grundsätzlich legitim, aber er kann dann unter verschiedenen weltanschaulichen und soziopolitischen Vorzeichen geführt werden, von denen einige zu kritisieren sind. Eine Sache ist es, die Kolonialherrschaft zu überwinden und dabei auf früher praktizierte Organisationsmodelle zurückzugreifen; eine andere Sache ist es, den Kampf gegen die Kolonialherrschaft und/oder andere Formen der Fremdbestimmung mit der Theorie des metaphysischen Krieges zu verknüpfen; vgl. Kapitel 8.4.

Der spezielle Vergleich des Islamismus mit dem Faschismus/Nationalsozialismus macht ferner Sinn, wenn man der Frage folgt, ob es signifikante Einflüsse der Bewegung a auf die Bewegung b gegeben hat oder umgekehrt. „Zweifelsfrei lässt sich [...] belegen, dass Hassan Al-Banna ein großer Bewunderer Mussolinis und Hitlers war. Er sah in ihnen fähige Führer, die ihre Länder in eine neue Zeit geführt hätten.“ (36)

In einem seiner Artikel aus den vierziger Jahren schreibt Al-Banna: „Hitler und Mussolini führten ihre Länder Richtung Einheit, Disziplin, Fortschritt und Macht. Sie setzten Reformen im Inneren durch und verhalfen ihren Ländern zu großem Ansehen nach außen. Sie erweckten Hoffnung in den Seelen und zeigten Mut und Ausdauer. Sie vereinigten die Zerstrittenen unter einer Fahne, unter einem Herrscher. Und wann immer der Führer oder Duce sprach, horchte die Menschheit, ja das Universum, in Ehrfurcht.“ Besonders begeistert war er von Mussolinis und Hitlers Hang zum Militarismus. (36)

Bei anderen Vordenkern des modernen Islamismus scheint jedoch keine vergleichbare Orientierung am Faschismus und Nationalsozialismus, an Mussolini und Hitler vorzuliegen; das bedarf genauerer Untersuchung. Ich mache erneut auf den historisch-systematischen Zusammenhang aufmerksam: Alle Formen des weltanschaulichen Dogmatismus, die ein dazu passendes soziopolitisches Programm hervorbringen und verfolgen, verwerfen implizit oder explizit die Demokratie und setzen auf *Führer*. Daher ist es verfehlt, anzunehmen, dass sich Vertreter eines religiösen Dogmatismus islamischer Art, die sich einen fähigen Führer erhoffen, der sie in eine neue Zeit führt, *an Mussolini und Hitler orientiert haben müssen*.

Abdel-Samad gerät übrigens mit seiner eigenen begrifflichen Strategie in Konflikt, wenn er Al-Bannas – als Korrektur Mussolinis gemeinte – Auffassung referiert,

dass die Idee der totalen Militarisierung einer Gesellschaft nicht erst mit dem Faschismus begonnen habe, sondern bereits vor mehr als 13 Jahrhunderten mit dem Islam eingeführt worden sei! [...] „Es gibt kaum eine Sure im Koran, wo der Muslim nicht aufgefordert wird, Mut, Ausdauer und Kampfgeist zu zeigen und den Dschihad für die Sache Gottes zu führen.“ Im Anschluss zitiert Al-Banna mehrere Verse des Koran und Aussagen des Propheten, um zu belegen, dass der Islam eine militaristische Religion sei. (38)

Seine spätere Argumentation zeigt, dass Abdel-Samad das genauso sieht. Dann aber ist der „in den zwanziger Jahren des letzten Jahrhunderts entstanden[e]“ Faschismus nicht das Modell für den etwa zeitgleich entstandenen „modernen Islamismus“ (19), sondern *der militaristische Früh-Islam ist das oder ein – den Vordenkern des Faschismus möglicherweise gar nicht im Einzelnen bekanntes – Modell für den viel später entstandenen Faschismus*, welcher sich überdies mit der Verfolgung „weltliche[r] Ziele“ begnügt, „während der Islam darauf abzielt, das Erbe Gottes auf Erden zu bewahren“ (38).

Al-Bannas Bewunderung Mussolinis und Hitlers betrifft demnach nur die Oberfläche: Durch das Koran-Studium und die Beschäftigung mit der Frühgeschichte des Islams hätte er auch *direkt* erkennen können, dass der Islam – von einer bestimmten Entwicklungsphase der Lehre an – „eine militaristische Religion“ ist, die darauf ausgerichtet ist, den ansatzweise bereits etablierten Gottesstaat durch Eroberungen möglichst weit zu verbreiten. Mussolini und Hitler sind dann als *säkularisierte Nachahmer* des kriegerischen Islams zu betrachten. In Sure 8 heißt es etwa: „Und rüstet gegen sie [die Ungläubigen] auf, soviel ihr an Streitmacht und Schlachtrossen aufbieten könnt, damit ihr Allahs Feind und euren Feind – und andere außer ihnen, die ihr nicht kennt – abschreckt; Allah kennt sie.“ (38) Kurzum, Abdel-Samad behandelt den modernen Islamismus, wenn man die von mir vorgeschlagene theoretische Korrektur berücksichtigt, als Erneuerung der

militaristischen Variante des Früh-Islams, *die sich zusätzlich von den Organisationsformen des Faschismus und Nationalsozialismus inspirieren lässt.*⁴⁷

Abdel-Samad spielt die Faschismus-Karte auch bezogen auf aktuelle Entwicklungen aus:

Die Wahlen 2011 und 2012 bescherten [den Muslimbrüdern] die Mehrheit in Ägypten und Tunesien. In beiden Ländern versuchten sie in Windeseile, ihre islamistische Agenda umzusetzen. Vor allem in Ägypten trug diese Agenda faschistoide Züge [...]. Durch die Ermächtigungsdekrete von Präsident Mursi sollten die Justiz islamisiert, die Wahlgesetze geändert und die Institutionen des Landes unterwandert werden. Maßnahmen, die auch Hitler nach seinem Wahlerfolg rasch umgesetzt hat. [...] Er trat die Demokratie mit Füßen und erließ Dekrete, die ihm die absolute Macht garantierten. Die Opposition wurde ausgeschlossen, die staatlichen Institutionen wurden unterwandert, kritische Medien juristisch verfolgt. (54f.)

Der Wechsel des theoretischen Rahmens führt auch hier zu Akzentverschiebungen. Mursis Vorgehen kann zwar in gewisser Hinsicht mit dem Hitlers verglichen werden, aber im Kern handelt es sich dabei um Schritte, die *jeder* weltanschauliche Dogmatismus, der ein dazu passendes soziopolitisches Programm entwickelt und zu verwirklichen versucht, anstreben wird: Wenn man ein bestimmtes Land auf die definitiv wahre Weltanschauung verpflichten will, muss man versuchen, die damit nicht im Einklang stehenden Ordnungselemente wie Justiz, Wahlgesetze, Institutionen *programmgemäß zu verändern*.

Auf die Geschichte des Islams geht Abdel-Samad genauer ein. Ich greife das Verhältnis zu den Juden heraus, das angesichts der antisemitischen Tendenzen des modernen Islamismus⁴⁸ von besonderer Bedeutung ist, wie z.B. das folgende Zitat zeigt: „Hassan Al-Banna sorgte mit seiner Zeitschrift dafür, dass der Funke des Antisemitismus am Glühen gehalten wurde.“ (41) Werden hier primär bestimmte antisemitische Lehrstücke aus der nationalsozialistischen Weltanschauung übernommen oder erfolgt in der Hauptsache eine Anknüpfung an antisemitische Komponenten bestimmter Varianten des Früh-Islams, *die zusätzlich einige Elemente des gerade aktuellen Antisemitismus aufgreift?* Abdel-Samad unterscheidet zwei Entwicklungsphasen des Früh-Islams:

In Medina suchte Mohamed zunächst die Nähe der Juden, deren Rituale ihm gefielen; er führte jüdische Gebote und Verbote ein, wie zum Beispiel die Reinigungsrituale, Gebet, Fasten und das Verbot, Schweinefleisch zu verzehren. Er legte sogar Jerusalem als Gebetsrichtung fest. [...] Mohamed ließ sogar eine Verfassung niederschreiben, eine Art Erklärung zum Zusammenleben von Muslimen und Juden in 52 Artikeln. Sie garantierte die Glaubensfreiheit, verletzte aber die jüdische Neutralität in einigen Bereichen. So wurden die Juden dazu verpflichtet, Mohamed militärisch beizustehen und keine Geschäfte mit den heidnischen Mekkanern mehr zu machen. (64)

Zu einem späteren Zeitpunkt – den historischen Rahmen blende ich hier aus – vollzog Mohamed dann

⁴⁷ Die Muslimbruderschaft gründete in den dreißiger Jahren „paramilitärische Einheiten nach dem Modell ihrer faschistischen Vorbilder in Deutschland und Italien. Sie bewaffneten sich und bildeten ihre Jugend in geheimen Lagern aus. Von nun an trug die Jugend der Muslimbrüder (al-gawwala) braune Hemden und rief während des Trainings ‚Kampf, Gehorsam, Schweigen‘ in Anlehnung an die Schwarzhemd-Milizen Mussolinis.“ (41) Stärker begründungsbedürftig ist die These, dass vom Khomeini-Regime „[n]ach dem Vorbild der SA beziehungsweise der SS [...] Milizen gebildet [wurden], die neben Armee und Geheimdienst die Bevölkerung einschüchtern sollten. [...] Sepah und Bassidsch können, was ihre Struktur angeht, mit der Waffen-SS verglichen werden.“ (154) Hier wäre nachzuweisen, dass die Begründer dieser Milizen sich *tatsächlich* an der SA bzw. der SS orientiert haben. Wiederum gilt: Wer ein soziopolitisches Programm zur Durchsetzung der als definitiv wahr geltenden Weltanschauung nach einer Revolution realisiert, benötigt Organisationen, welche „die Bevölkerung einschüchtern“ (154) und Kritik am Regime unterbinden; eine Orientierung an den genannten Vorbildern liegt dabei nicht in allen Fällen vor. Das gilt auch für die Auswahl der „Sepah-Mitglieder nach ihrer Weltanschauung und Loyalität zum Führer“ (155).

⁴⁸ „‚Mein Kampf‘ und ‚Die Protokolle der Weisen von Zion‘ [...] sind seit Jahrzehnten Dauerbestseller in der arabischen Welt. Auf der Webseite der Hamas wird aus den ‚Protokollen‘ zitiert, als handle es sich bei diesem antijüdischen Pamphlet nicht um eine Fälschung, sondern um den tatsächlichen Beleg für eine jüdische Weltverschwörung.“ (82)

eine Kehrtwende. Wer sich nicht mit Worten überzeugen ließ, musste eben mit Gewalt auf den rechten Weg gebracht werden. Als Mohamed seine Heimatstadt Mekka zurückerobert hatte, sprach er nicht länger von „euch euren Glauben und mir meinen Glauben“. Wie einst Abraham das getan hatte, zerstörte er all die Götzenbilder, die um die Kaaba standen. Alle, die seine Herrschaft über Mekka ablehnten, ließ er hinrichten. [...] Die Stadt Medina ließ er von Juden und Christen vollständig säubern. Er stellte eine Truppe zusammen, die die Aufgabe hatte, Attentate auf Mohameds Gegner zu verüben. Unter den Opfern waren nicht nur Stammesführer, die zum Krieg gegen Mohamed und seine Anhänger rüsteten, sondern auch jüdische Dichter, die ihn kritisierten oder sich über ihn lustig machten. (66)

Mohamed vollzog also den Übergang von einem Fundamentalismus₁ mit Einschluss der Glaubensfreiheit und Elementen, die eine Orientierung an der jüdischen Religion zeigen, zu einem Fundamentalismus₂, der sich für berechtigt hält, Andersdenkende und -handelnde zu töten. Der moderne Islamismus lässt sich als Wiederbelebung der zweiten Phase begreifen: „Mohamed versetzte seine Gegner durch Gewalt in Angst und Schrecken und pflanzte die Saat der Intoleranz in das Herz des Islam. Eine Saat, die aufgegangen ist und bis heute Früchte trägt.“ (66) Aus den genannten Gründen spreche ich jedoch nicht von der „Geburtsstunde des islamischen Ur-Faschismus“ (67), sondern von der Geburtsstunde des islamischen Fundamentalismus₂, an den der moderne Islamismus anknüpft.

In *Phase 2* folgt Mohamed auch dem Konzept des metaphysischen Krieges; vgl. Kapitel 8.4:

Mohamed sah die Auseinandersetzung zwischen Juden und Muslimen nicht als temporäre Episode, weil sich diese gegen ihn und seine Politik wandten. Sondern als einen lang andauernden Schicksalskampf, der erst am Ende der Tage entschieden würde. Er prophezeite: „Das Jüngste Gericht wird nicht kommen, bis die Muslime die Juden bekämpfen und umbringen; bis der Jude sich hinter den Steinen und Bäumen versteckt, und der Stein und der Baum werden sagen: Oh, du Muslim, oh, du Diener Allahs, dies ist ein Jude, der sich hinter mir versteckt, komm und bring ihn um!“ Diese Prophezeiung beflügelt bis heute die „Ausrottungsphantasien“ vieler Islamisten, die den Kampf gegen die Juden als heilige Mission betrachten. [...] Die Juden gelten als ewige Verräter, und der Kampf gegen sie wird zum göttlichen Plan, der erst mit der Vernichtung aller Juden abgeschlossen ist. (84f.)

Am „Ende aller Tage [...] wird die Weltherrschaft stehen, alle Feinde, alle Ungläubigen werden bekehrt oder ausgelöscht sein“ (21).

Islamisten glauben nicht an die Reformierbarkeit ihrer Gesellschaften durch wirtschaftliche und politische Pläne. Die Souveränität liegt bei Gott, nicht beim Volk. Sie glauben an den ewigen Kampf zwischen Gut und Böse, der mit dem Sieg des Guten enden wird. Erst wenn das Reich Gottes auf Erden errichtet ist, erst wenn alle Menschen den Islam angenommen haben, wird es Wohlstand und Frieden geben. Bis dahin gilt der permanente Dschihad. Gleichzeitig ist die Einheit aller Muslime eine Illusion, denn es gibt so viele Glaubensrichtungen und Sekten, die sich sowohl theologisch als auch politisch nicht vertragen. (211)

An dieser Stelle füge ich einen weltanschauungsanalytischen und -historischen Exkurs ein. Wenn zur Entwicklung einer Weltanschauung zwei (oder mehr) Phasen gehören, in denen deutlich verschiedene, einander zum Teil logisch ausschließende Lehrstücke vertreten werden – wie z.B. die Anerkennung der Glaubensfreiheit in *Phase 1* und deren Ablehnung in *Phase 2* –, so bestehen für spätere Anhänger der jeweiligen Weltanschauung zwei Optionen. Ich bleibe beim Islam und beim angeführten Beispiel:

1. Der Muslim späterer Tage kann an der Glaubensfreiheit (hier: der Freiheit, auch anderen *religiösen* Überzeugungen zu folgen) festhalten. Dann hält er es implizit oder explizit für unberechtigt, Andersdenkende zu töten.
2. Der Muslim späterer Tage kann aber auch an dem von Mohamed später vertretenen soziopolitischen Fundamentalismus₂ festhalten. Dann hält er es implizit oder explizit für verfehlt, Religionsfreiheit zu gewähren.

Da beide Positionen in der Regel in dogmatischer Einstellung vertreten werden, entstehen so *zwei Varianten einer Religion, die beide mit einem absoluten Wahrheitsanspruch auftreten und folglich einander bekämpfen*. „Zum wahren Islam gehört das Prinzip der Glaubensfreiheit“ steht gegen „Das Prinzip der Glaubensfreiheit gehört nicht zum wahren Islam“. Aus der Sicht von Variante a zählt der

Anhänger von b, weil er trotz vieler Übereinstimmungen in einem Punkt von der vermeintlichen absoluten Wahrheit abweicht, zu den Ungläubigen und umgekehrt. Liegt ein Fundamentalismus₂ vor, so erscheint es legitim, auch den eine Variante der eigenen Religion vertretenden Ungläubigen zu töten. Auf diese Weise lassen sich die vielfältigen Kriege zwischen unterschiedlichen Varianten einer religiösen oder areligiösen Weltanschauung erklären – und zunächst einmal die Spaltungen innerhalb von Weltanschauungsgemeinschaften wie z.B. die „in Schia und Sunna“ (67).⁴⁹

Mohamed hat prophezeit, dass die Muslime sich in 72 Sekten spalten werden, 71 davon werden einer Irrlehre folgen und in der ewigen Hölle enden. Nur eine wird auf dem richtigen Pfad wandeln. Diese Gruppe nannte Mohamed „die gerettete Sekte“. Jede muslimische Glaubensrichtung und jede Sekte hält sich heute für die auserwählte und gerettete und betrachtet die anderen Muslime als Ungläubige. Hierin liegt der Ursprung des Hasses der Sunniten auf die Schiiten, die Ahmadiyya, Sufis und Aleviten. (211)

Aus solchen Gewaltspiralen kommt man letztlich nur durch den Übergang zur undogmatischen Einstellung heraus, d.h. wenn man die eigenen weltanschaulichen Überzeugungen zunächst einmal als subjektives Überzeugtsein und nicht als (höheres) Wissen begreift; mit diesem Übergang ist das weltanschauliche Toleranzprinzip direkt verbunden.

Ich werfe anhand des Beispiels auch einen Blick auf die *Interpretationsdifferenzen* innerhalb von Weltanschauungen:

1. Wer als Muslim späterer Tage an der Glaubensfreiheit festhält und insgesamt einen friedlichen Islam vertritt, der sich vor allem um Selbstvervollkommnung nach bestimmten ethischen Prinzipien bemüht, wird sich vorrangig auf solche Textstellen (aus dem Koran und den Hadithen) berufen, die *Phase 1* zuzuordnen sind.
2. Wer sich als Muslim späterer Tage an dem von Mohamed in *Phase 2* vertretenen soziopolitischen Fundamentalismus₂ orientiert, wird sich vor allem auf die dazu passenden Textstellen berufen.

Da beide Positionen in der Regel in dogmatischer Einstellung vertreten werden, entstehen so zwei Varianten der Interpretation der als grundlegend angesehenen Texte, die beide mit einem absoluten Wahrheitsanspruch auftreten und folglich einander bekämpfen – häufig ebenfalls mit Gewalt. Aus der Sicht von Variante a gehört der Anhänger von b, weil er trotz vieler interpretatorischer Übereinstimmungen in einem Punkt von der vermeintlichen absoluten Wahrheit abweicht, zu den Ungläubigen und umgekehrt. Liegt ein Fundamentalismus₂ vor, so erscheint es legitim, auch den eine bestimmte Interpretation der eigenen Religion vertretenden Ungläubigen zu töten. Aus dieser Gewaltspirale kommt man ebenfalls nur durch den Übergang zur undogmatischen Einstellung heraus.

Mit den *Phasen 1* und *2* sowie den skizzierten Ausformungen sind auch unterschiedliche Akzentierungen des Gottesbildes verbunden:

1. Für den Anhänger, welcher den Islam für eine im Kern friedliche und menschenfreundliche Religion hält, weist Gott friedliche, menschenfreundliche Züge auf.
2. Der Anhänger, welcher den Islam für eine im Kern kriegerische Religion hält, rechnet demgegenüber mit einem „wütende[n] Gott“ (66), der alle, die von der vorgegebenen Linie abweichen, bestraft. „Ein Gott, der immer diktiert und nie verhandelt, der Abtrünnige mit Höllenqualen bestraft, über Leben und Tod richtet und nie in Frage gestellt werden darf. Ein machtbesessener, eifersüchtiger Gott, der keine Götter neben sich duldet und für den Erhalt seiner Macht über Leichen geht.“ (66)

⁴⁹ „Der wesentliche Unterschied zwischen Schia und Sunna lag darin, dass die Schiiten nur direkte Nachfahren Mohameds als legitime Nachfolger des Propheten akzeptieren wollten, während Sunniten jeden als Anführer annahmen, der einem der zehn Stämme von Mekka entstammte. Der Konflikt zwischen Schiiten und Sunniten mündete in einen brutalen Bürgerkrieg, der die islamische Bewegung wenige Jahre nach dem Tod Mohammeds vor eine Zerreißprobe stellte.“ (67f.) Vergleichbare Folgen hatten und haben die in dogmatischer Einstellung ausgefochtenen Meinungsunterschiede in anderen Weltanschauungen.

Der Übergang von *Phase 1* zu *Phase 2* wirkt sich nicht zuletzt auf das Verhältnis des Islams zu den Juden aus:

Fast die Hälfte der Kriege, die Mohamed auf der arabischen Halbinsel führte, richtete sich gegen jüdische Stämme, die sich ihm nicht unterwerfen wollten. Plötzlich wurde die Sprache des Koran Juden gegenüber sehr polemisch und feindselig. [...] Die Feindseligkeit steigerte sich dermaßen, dass der Koran die Juden „Affen“ und „Schweine“ nannte. Drei jüdische Stämme wurden aus Medina verbannt, der vierte wurde des Hochverrats beschuldigt. Auf Weisung Mohameds wurden alle Männer des Stammes hingerichtet, Frauen und Kinder wurden als Sklaven verkauft. Medina war nun frei von Juden, die Gebetsrichtung wurde von Jerusalem nach Mekka verlegt. Im Koran ist diese Auseinandersetzung mit den Juden in Sure 8 verewigt, der Text beschreibt Juden als Tiere, die zum Verrat verdammt seien. (66f.)

Vordenker des modernen Islamismus wie Qutb sind von der Überzeugung geprägt, es gebe die definitiv wahre Weltanschauung (den auf bestimmte Weise, nämlich gemäß *Phase 2* interpretierten Islam) und das definitiv richtige soziopolitische Programm (des Gottesstaates, wie er in *Phase 2* realisiert war). Die Konsequenzen betreffen zunächst einmal die Einschätzung der Lage in Ägypten. Als „Nasser 1954 nach dem gescheiterten Attentat auf ihn die Muslimbruderschaft verbieten ließ“,

betrachtete Qutb Ägypten nicht länger als ein islamisches Land, das nur einige islamische Reformen brauche, sondern als ein Land des Unglaubens, das eine islamische Erhebung benötige. [...] Qutb forderte alle Muslime auf, sich zunächst von allem Unislamischen zu reinigen. Erst wenn jeder Einzelne den wahren Glauben und die richtige Überzeugung verinnerlicht habe, könne sich eine starke unabhängige Gesellschaft bilden. Qutb hoffte auf einen Ruck, einen Dominoeffekt, der durch die islamische Welt gehen würde; ein Erwachen, das die Umma des Islam in die glorreichen Zeiten zurückkatapultieren sollte. (77)

Konsequenzen hat Qutbs Position aber auch für die Einschätzung der westlichen Gesellschaften, die auf ein Konzept des metaphysischen Krieges hinausläuft. Der Westen erscheint als von Satan gesteuerte Hemisphäre, in der „Dekadenz“ und „Konsumwahn“ (76) vorherrschen. Die

Herrschaft Gottes steht jeder Form von Nationalstaat, Demokratie oder Souveränität eines Volkes entgegen. Laut Qutb kann eine Regierung ihre Souveränität nur auf Allah begründen, indem sie in seinem Namen regiert. Gesetze und Handlungen, die sich nicht von den heiligen Texten des Islam ableiten, seien nicht legitimiert. (78)

Ziel ist es, der definitiv wahren Weltanschauung und dem definitiv richtigen soziopolitischen Programm auch im Westen – und letztlich in der ganzen Welt – zum Sieg zu verhelfen. „Damit die Herrschaft Gottes auf Erden nicht nur ermöglicht, sondern dauerhaft gefestigt werden könne, müsse der Dschihad zur Lebensphilosophie erhoben werden, zur sechsten Säule des Islam, zur Pflicht für jeden Muslim.“ (78)⁵⁰

Qutb knüpft an Mohameds in *Phase 2* praktizierte Judenfeindschaft an. In *Unser Kampf mit den Juden* heißt es:

„Die Juden von heute gleichen ihren Ahnen zur Zeit des Propheten Mohamed: Sie zeigen Feindseligkeit, seitdem der Staat von Medina gegründet wurde. Sie verübten Anschläge gegen die Gemeinschaft der Muslime vom ersten Tag an, an dem diese sich bildete. Die Juden betrieben Machenschaften und waren doppelzünftig, um die ersten Muslime anzugreifen. Und so machten sie immer weiter in ihrer Bosheit, um die Gemeinschaft der Muslime von ihrer Religion zu entfernen und sie dem Koran zu entfremden. Von solchen Kreaturen, die töten, massakrieren und Propheten verleumden, kann man nur eines erwarten: Menschenblut

⁵⁰ „Wenige Monate bevor er zum Präsidenten Ägyptens gewählt wurde, sagte Mohamed Mursi über Sayyid Qutb: ‚Ich habe seine Schriften gelesen und darin den wahren Islam wiedergefunden.‘ Die Mehrzahl der Führungskräfte der Muslimbruderschaft heute sind ‚Qutbisten‘, also Anhänger der Qutb-Dschihad-Schule, dem stärksten und einflussreichsten Flügel der Muslimbruderschaft.“ (79) Auf vergleichbare Weise schätzt Abdel-Samad Erdogan ein: „Man hoffte, dass die politischen und wirtschaftlichen Realitäten Erdogan zu Pragmatismus zwingen würden. Aber ein Islamist gibt sich nur so lange moderat und versöhnlich, solange er die Macht nicht hat. Kaum hat er die Zügel fest in der Hand, fällt die Maske.“ (202) Die Türkei sei „eine Heimat geworden für eine Light-Version des islamischen Faschismus“ (203).

zu vergießen, schmutzige Mittel zu verwenden, um ihre Machenschaften und ihre Botschaft weiter zu treiben. [...] Allah hat Hitler gesandt, um über sie zu herrschen; und Allah möge wieder Leute schicken, um den Juden die schlimmste Art der Strafe zu verpassen; damit wird er sein eindeutiges Versprechen erfüllen.“ Überall in der arabischen Welt wurde der Hass gegen Juden zum Kern auch des Geschichts- und Nationalkundeunterrichts. Später sendete Satellitensender wie Al-Manar, Al-Qasa und Al-Dschazira ihre Hetzbotschaften in die Welt hinaus. Sogar Kindersendungen verbreiteten antisemitische Klischees. (96f.)

Mit Abdel-Samad meine ich, dass „man das Phänomen Islamismus nicht vom Islam trennen“ (127) kann. Die beliebte wertende Opposition *guter (friedlicher) Islam/ schlechter (kriegerischer) Islamismus* hält einer weltanschauungshistorischen Prüfung nicht stand, „denn der Dschihad-Virus schöpft seine Sprengkraft aus der Lehre und Geschichte des Islam“ (127) selbst – speziell aus Phase 2.

Das Konzept des Dschihad haben nicht moderne Islamisten erfunden, es stammt vom Propheten Mohamed. Der Universalitätsanspruch des Islam und die Hetze gegen Ungläubige sind nicht nur in den Schriften von Sayyid Qutb und Maududi zu finden, sondern auch im Koran. Den Islam kann man nicht verstehen, ohne seinen politischen Kern zu begreifen. [...] Mohamed führte Kriege zum Ausbau und zur Festigung seiner Macht und versprach den Muslimen die Weltherrschaft. Diese Kriege und das Streben nach der Islamisierung der Welt werden von vielen Muslimen heute als ein Auftrag Gottes verstanden, der auch 1400 Jahre nach dem Tod des Propheten erfüllt werden muss. (127)

Viele arabische Intellektuelle veröffentlichten nach den Anschlägen apologetische Texte, in denen sie den Islam als Religion des Friedens bezeichneten, die jede Form von Gewalt ablehne. Kaum einer wagte öffentlich zu sagen: Dieser Virus ist sehr alt. Genauso als wie der Islam selbst. Der Dschihad, wie ihn der Prophet verstanden und praktiziert hat, ist das eigentliche Problem. (128)

12. Wirtschaftliche Konzepte der islamischen Bewegungen (I. Mustafa)

Unter dem Begriff „Politischer Islam“ fasst Imad Mustafa diejenigen Organisationen zusammen,

deren ideologische^[2] Basis der Islam ist, die eine Veränderung der politischen Verhältnisse im Sinne einer Islamisierung der Gesellschafts- und Herrschaftsbeziehungen anstreben und dieses Ziel nicht ausschließlich auf gewalttätige Weise verfolgen, sondern Gewalt höchstens punktuell als strategisches Mittel einsetzen, auch wenn sie sie religiös motivieren (Mustafa 2013: 16).

Die kognitive Ideologietheorie spricht hier zunächst einmal von soziopolitischen Programmen, die vor dem Hintergrund einer religiösen Weltanschauung islamischer Art entwickelt worden sind. In einem weiteren Schritt kann dann unterschieden werden zwischen Organisationen bzw. Parteien und Bewegungen wie den Muslimbrüdern, Hamas und Hizbollah, die sich konkret um „eine Veränderung der politischen Verhältnisse im Sinne einer Islamisierung“ bemühen und „Organisationen wie die Al-Qaida“, bei denen die Gewaltbereitschaft „der beherrschende Aspekt ihres Aktivismus“ (16) ist.⁵¹ Mustafa will durch die von ihm gewählte Bezeichnung „Kampfbegriffe wie ‚Islamismus‘ oder ‚Fundamentalismus‘ vermeiden“ (16) und so zur Versachlichung der Diskussion beitragen.

Der Politische Islam

breitete sich von Ägypten ausgehend in weiteren Ländern des Nahen Ostens aus. Immer hatte er eine spezifische regional-historische Färbung, die den Politischen Islam Libanons von dem Palästinas und dem der Arabischen Halbinsel unterschied. [...] Auf der ideologischen^[2/3] Ebene suchte der Politische Islam die Lücke zu füllen, die das Versagen des mancherorts sozialistisch eingefärbten, (pan)arabischen Nationalismus verursacht hatte, der in den meisten Ländern bis Anfang der 1970er Jahre tonangebend war. Auf der Ebene der Gesellschaften des Nahen Ostens war die Sozialstruktur vieler Länder in den 1970er Jahren vor schier unlösbare Aufgaben gestellt: Rapides Bevölkerungswachstum, Landflucht, hohe Arbeitslosigkeit und überbordende Staatsbürokratien, die auf ineffizienten, klientelistischen Strukturen basierten, unfähig, die

⁵¹ Mustafa spricht hier vom „vollständige[n] Primat des Militärischen über das Politische“: „Das Fehlen eines politischen Programms führte dazu, dass [Al-Qaida] sich nicht als Massenbewegung etablieren konnte und nur aufgrund ihrer spektakulären Anschläge eine solch große Aufmerksamkeit erhielt. Ideologisch^[2/3] hat sie schon immer ein Nischendasein gefristet.“ (203)

grundlegenden Dienstleistungen zu erbringen. [...] Weder gab es ausreichende Bildungschancen, noch flächendeckend funktionierende Gesundheitseinrichtungen oder eine funktionierende Infrastruktur [...]. Auch mangelte es an Stellen im öffentlichen Dienst und im unterentwickelten privaten Sektor, um Neuankommlinge auf dem Arbeitsmarkt absorbieren zu können. (44)

Das traf insbesondere „Akademiker, Lehrer, Geistliche und Ingenieure“, die zum Reservoir wurden, „aus dem der Politische Islam seine Kader rekrutierte“ (44f.). Junge und gebildete Individuen (hier vor allem Männer), die innerhalb der bestehenden Gesellschaftsstrukturen für sich und ihre Familien keine echten Chancen sehen, sind häufig bereit, sich für größere Veränderungen bis hin zu einer Revolution zu engagieren.

Ihre Klientel fanden die Führer des Politischen Islam [...] in den Massen, die der sozialstrukturelle Wandel in die Städte gespült hatte. Ohne große Hoffnung auf ein würdiges Leben und sozialen Aufstieg, zum Teil in elenden Behausungen am Rande der Gesellschaft lebend, konnte hier der Politische Islam prächtig gedeihen und sich ausbreiten. Das Versprechen, die Würde der Armen wiederherstellen zu wollen, ihnen eine Perspektive jenseits von bitterster Armut zu bieten, auch wenn diese erst im Jenseits realisiert werde, reichte aus, um ihn zu einer Massenbewegung in vielen Ländern des Vorderen Orients werden zu lassen. (45)

Verarmte, mühsam um ihr Überleben kämpfende Bevölkerungsschichten sind empfänglich für das Versprechen, „ihnen eine Perspektive jenseits von bitterster Armut zu bieten“. Sie glauben den Zukunftsaussichten manchmal auch dann, wenn die konkreten Projekte aus empirisch-rationaler Sicht – die den am Rande der Gesellschaft Lebenden gar nicht vertraut ist – als wenig aussichtsreich erscheinen. Im Fall des Politischen Islams gibt es jedoch einen wichtigen Gegenhalt gegen zu große Versprechungen:

Der Erfolg des Politischen Islam liegt auch darin begründet, dass die Organisationen, die sich auf den Islam beziehen, es nicht nur bei Worten belassen, sondern in die vom Staat vernachlässigten Bereiche vorstoßen und den Menschen dringend benötigte Dienstleistungen anbieten. Die jeweiligen Regime wiederum lassen sie in dem Glauben gewähren, die unpolitische Betätigung auf dem Feld der Wohlfahrt stelle keine Gefahr für sie dar und halte die Gruppen davon ab, politische Ambitionen zu entwickeln. (45)

Darauf wird noch zurückzukommen sein. Im Folgenden konzentriere ich mich auf das Kapitel „Sozioökonomische Positionen“ (157), in dem Mustafa die wirtschaftspolitischen Konzepte der genannten islamischen Organisationen und ihre Aktivitäten darstellt. In einem allgemeinen Teil arbeitet er zunächst grundlegende islamische Überzeugungen heraus.

Der Islam kennt ein „Recht auf Privateigentum“:

So wie Gott alleiniger Souverän über Himmel und Erde ist, so ist er auch Eigentümer aller irdischen Güter. Dem Menschen fällt aber ein Nutzungsrecht zu, da er zu den von Gott eingesetzten „Nachfolgern“ auf Erden gehört. Nach diesem Konzept ist es ihm erlaubt, sich irdische Güter in verantwortungsvoller Weise anzueignen. (159)

Das Privateigentum ist somit „integraler Bestandteil islamischer Vorstellungen [...]. Folglich stellt sich der Koran nur gegen betrügerische Machenschaften beim Handel, kommerzieller Gewinn jedoch wird als ‚Gunst Gottes‘ bezeichnet.“ (159).

Das Eigentumsrecht kennt im Islam jedoch zwei Einschränkungen. Aus dem „zentralen Konzept der Nachfolgerschaft des Menschen“ ergibt sich, dass

die Menschen nur von Menschen geschaffene Güter besitzen dürften. Die von Gott geschaffene Erde und darauf befindliche Schätze sind dem Menschen praktisch nur „geliehen“ und unterliegen einer verantwortlichen Nutzung. Dies impliziert sowohl ein Gebot zum Umweltschutz, da die Interessen zukünftiger Generationen berücksichtigt werden müssen und die Umwelt für den eigenen Vorteil nicht zerstört werden dürfe, als auch das Verbot privater Aneignung von Ressourcen, da die Ansprüche zukünftiger Generationen hinsichtlich Gütern, denen „besondere gesellschaftliche Bedeutung“ zukommt, berücksichtigt werden müssen. Aus dieser Denkfigur ergibt sich das für heutige Zeiten relevante Verbot der Privatisierung öffentlicher Dienstleistungen wie Wasser, Elektrizität, Kommunikation etc. (160)

„Die zweite Einschränkung im Eigentumsrecht“ resultiert aus dem islamischen Erbrecht, das „etwa ein Testament mit nur einem Erbpfänger für ein gesamtes Vermögen nicht gestattet. [...]

Moderne Auslegungen haben dies dahingehend interpretiert, dass der Koran somit der Bildung von Monopolen und Kartellen entgegenwirken wollte.“ (160)

Nun zum „Gebot der Fürsorge“:

Eine der sehr wenigen wirtschaftspolitischen Bestimmungen des Koran ist das Gebot der Zakat, die Pflicht also, einen bestimmten Teil der jährlichen Einnahmen zu spenden. Die Zakat gehört sogar zu den sogenannten fünf Säulen des Islam [...]. Sie ist an vielen Stellen im Koran als direktes Gebot Gottes an die Menschen verankert. Somit konstituiert sie nach islamischem Recht einen Anspruch der Empfangsberechtigten gegenüber dem islamischen Staat. [...] Das Gebot der Zakat ist im Koran eng mit der Idee des sozialen Ausgleichs und somit auch mit gesamtgesellschaftlicher Gerechtigkeit verbunden. [...] Ungleichheit wird nach dem Koran sanktioniert. Der Koran hält die Menschen immer wieder auch dazu an, Maß zu halten und nicht verschwenderisch mit ihren Gütern umzugehen sowie Überschüsse wohltätigen Zwecken zukommen zu lassen, so dass die Unterschiede nicht zu groß werden. [...] Da Gott die irdischen Güter allen Menschen zur Verfügung gestellt hat, muss bei Ungleichverteilung eine Umverteilung stattfinden, um diesen als ungerecht beschriebenen Zustand zu beenden. (161)

Die islamischen Bewegungen nehmen diese Bestimmungen

als Grundlage für ihren wohltätigen Aktivismus, aber auch für ihre eher wirtschaftsliberalen Ansichten [...]. Armut ist laut dieser Perspektive nicht Resultat eines bestimmten Wirtschaftssystems oder Ausdruck spezifischer Besitzverhältnisse einer nach Klassen strukturierten Gesellschaft, sondern gottgewollt. Die Zakat ist dazu bestimmt, die schlimmsten Auswüchse zu beseitigen. (162)

Die Organisationen des Politischen Islams berufen sich

in unterschiedlicher Intensität auf Zakat, Privateigentum und individuelle ökonomische Freiheiten, um ihre wirtschafts- und sozialpolitische Agenda zu legitimieren. Dabei setzen die Akteure durchaus unterschiedliche Akzente, um diese Ziele zu erreichen. Zusätzlich stützen sich ihre Aktivitäten auf ein engmaschiges Netz sozialer Einrichtungen, die praktisch alle Bereiche abdecken, vom Kindergarten über Schulen, Hospitäler, Zentren für Erwachsenenbildung, von Waisenhäusern bis hin zu Altersheimen. (162)

Ich diskutiere die referierten Auffassungen nun vor dem Hintergrund der kognitiven Fundamentalismustheorie und speziell der Kritik an der dogmatischen Einstellung. Gibt es die definitiv wahre Weltanschauung (hier religiöser Art) und das definitiv richtige soziopolitische Programm, so gibt es auch die definitiv richtige, mit den göttlichen Geboten in Einklang stehende Wirtschaftsordnung. Haben die weltanschaulichen Überzeugungen aber nur den Status des Glaubens, verstanden als subjektives Überzeugtsein von etwas Bestimmtem, und nicht den des (höheren) Wissens, so kann von einer definitiv richtigen Wirtschaftsordnung keine Rede sein. Im Licht der undogmatischen Einstellung wird angenommen, dass es mehrere miteinander konkurrierende Konzepte einer guten Wirtschaftsordnung gibt, die nach Kriterien empirisch-rationalen Denkens daraufhin überprüft werden können, ob und in welchem Ausmaß sie zur Lösung der jeweiligen praktischen Gestaltungsprobleme geeignet sind. Einem sich aus in dogmatischer Einstellung vertretene weltanschaulichen Überzeugungen ergebenden sozioökonomischen Konzept kommt im Rahmen der mit der undogmatischen Einstellung verbundenen Prinzipien des Pluralismus, der Toleranz und der Konkurrenz bei Weltbildern und Wertsystemen daher keine Sonderstellung zu; vgl. Kapitel 6.8 und 6.9. Vermeidet man den Fehler, einen Glauben mit einem Wissen zu verwechseln, so darf man sich nicht an die aus einer bestimmten Religion abgeleiteten Prinzipien binden. Eine speziell islamische Wirtschaftsordnung ist daher mit der undogmatischen Einstellung nicht vereinbar.

Auf der anderen Seite können sich aber islamische Prinzipien – wie alle anderen, die in der jeweiligen Konkurrenzsituation zu beachten sind – in der Überprüfung nach empirisch-rationalen Prinzipien als *zur Lösung bestimmter Probleme tatsächlich geeignet* erweisen. Dabei ist allerdings zu beachten, dass ein bestimmtes für die Gestaltung der Wirtschaftsordnung relevantes Prinzip nicht *exklusiv* an eine spezifische Weltanschauung gebunden ist, sondern auch aus anderen Wertsystemen gewonnen werden kann. Eine Sache ist es, den von den islamischen Bewegungen implizit oder explizit erhobenen Anspruch auf definitive Wahrheit bzw. Richtigkeit

zurückzuweisen, etwas anderes ist es, z.B. das Prinzip, dass „die Interessen zukünftiger Generationen berücksichtigt werden müssen und die Umwelt für den eigenen Vorteil nicht zerstört werden dürfe“, *das auch von mehreren anderen Wertsystemen vertreten wird*, in einer Wirtschaftsordnung dergestalt zu verankern, dass der fortschreitenden Umweltzerstörung entgegengewirkt wird. Dass einige dieses Prinzip religiös-theologisch begründen, ist unter Bedingungen eines weltanschaulichen Pluralismus von untergeordneter Bedeutung; undogmatisch denkende Muslime können hier mit Vertretern anderer Weltanschauungen zwanglos kooperieren.

Entsprechendes gilt für die „Idee des sozialen Ausgleichs“ und „gesamtgesellschaftlicher Gerechtigkeit“: Mehrere, aber natürlich nicht alle Wertsysteme verfolgen das (unterschiedlich begründete) Ziel, die Unterschiede zwischen Reichen und Armen „nicht zu groß werden“ zu lassen; sie halten die Menschen dazu an, „Maß zu halten und nicht verschwenderisch mit ihren Gütern umzugehen“ usw. Im Kontext der undogmatischen Einstellung werden solche Werte und Ziele zwar nicht als die definitiv richtigen betrachtet, wohl aber als zur Lösung praktischer Probleme tatsächlich geeignet erwiesen.

Zurück zur kritischen Auseinandersetzung mit den sozioökonomischen Konzepten der islamischen Bewegungen. Hier macht es einen erheblichen Unterschied, ob eine bestimmte islamische Organisation einem einfachen Dogmatismus (Fundamentalismus₁) oder einem gewaltbereiten Dogmatismus (Fundamentalismus₂) folgt, der mit dem Konzept eines metaphysischen Krieges verbunden ist. Wird nach dem Sieg in einer militärischen Auseinandersetzung bzw. in einer Revolution das eigene soziopolitische und dann auch wirtschaftliche Programm unter Vorzeichen des einfachen Dogmatismus umgesetzt, so bleiben für die Andersdenkenden und -handelnden bestimmte Freiräume bestehen; diese werden allerdings zubetoniert, sobald ein soziopolitischer Fundamentalismus₂ zum Zuge kommt.

Diese differenzierenden Überlegungen wende ich im Folgenden exemplarisch auf Mustafas Darstellung der sozialen Aktivitäten der Hizbollah an.

Die Hizbollah ist im Libanon die wahrscheinlich größte Wohlfahrtsorganisation, die sich neben ihren politischen und militärischen Aktivitäten auch in unzähligen sozialen Bereichen betätigt und sehr oft Leistungen erbringt, die eigentlich Aufgabe des Staates wären. Unter den Bedingungen einer Bürgerkriegsökonomie, die von Staatszerfall und anhaltender Gewalt gekennzeichnet war, vermochte sie Strukturen aufzubauen, die die Lücken, die der Staat hinterlassen hatte, in vielerlei Hinsicht schlossen. Die Anfänge der wohltätigen Arbeit der Hizbollah liegen in einfachen Spendenaktionen, die in Moscheen durchgeführt und deren Erlöse an arme Familien weitergegeben wurden. Daneben bauten der Hizbollah nahe stehende Geistliche soziale Institutionen auf, die fortan auf professionelle Weise Hilfe leisten sollten. Die Leistungen gingen in den 1980er Jahren im vom Bürgerkrieg zerrissenen Libanon so weit, das die Hizbollah insbesondere im südlichen Beirut, einer Gegend mit schiitischer Bevölkerungsmehrheit, zerstörte Straßen wiederaufbaute, die Wasser- und Abwasserversorgung aufrechterhielt und sogar die Müllabfuhr organisierte. Es sind gewiss diese Aktionen, die zur Popularität der Organisation im gesamten Land beigetragen haben, auch unter Angehörigen anderer Konfessionen, die ebenso von deren Dienstleistungen profitiert haben. (162f.)⁵²

Grundsätzlich ist es zu begrüßen, wenn sich eine soziopolitische Organisation z.B. während eines Bürgerkriegs der Menschen annimmt, „die unter schlimmsten Bedingungen zu überleben versuchten“ (Mustafa 2013: 163).⁵³ Bei der genaueren Analyse sind jedoch die eingeführten Differenzierungen zu berücksichtigen: Wird das soziopolitische Programm in dogmatischer

⁵² Bei Juergensmeyer heißt es entsprechend: „Die Hamas hat Kliniken und Grundschulen finanziell unterstützt. Sie hat Waisen geholfen, Essensausgaben organisiert und notleidenden Menschen Geld gegeben, nicht nur den Familien der Selbstmordattentäter, sondern auch Opfern der israelischen Militärangriffe auf führende Hamasmitglieder.“ (Juergensmeyer 2004: 114)

⁵³ „Zu den bedeutendsten Einrichtungen, die die Hizbollah ins Leben rief, gehört [...] eine Organisation, die sich um die Reparatur und den Aufbau von während des Krieges beschädigten Häusern kümmert und innerhalb der ersten zehn Jahre 17.212 Häuser reparierte.“ (163)

Einstellung verfolgt? Liegt ein Fundamentalismus₂ vor? Wird an einen metaphysischen Krieg geglaubt? Jede soziopolitische Strömung, die in diversen sozialen Bereichen aktiv wird, verfolgt damit immer auch bestimmte Ziele und will möglichst viele Menschen dazu bewegen, sich dieser Richtung anzuschließen. Problematische Konstellationen werden vielleicht durch ein Beispiel deutlicher: Man stelle sich eine dem Nationalsozialismus nahe stehende soziale Bewegung vor, die in einem von Krisen geschüttelten Land „ein engmaschiges Netz sozialer Einrichtungen“ aufbaut. Da diese Aktivitäten vielen Menschen das Überleben erleichtern und ihre Lebensumstände verbessern, tragen sie „zur Popularität der Organisation im gesamten Land bei“. In letzter Instanz dienen die Hilfeleistungen aber als Mittel, um in diesem Land den als definitiv richtig geltenden Führerstaat zu etablieren. Entsprechendes gilt nun für die Hizbollah: Gewiss wollen die Mitglieder leidenden Menschen helfen, *letztlich* geht es ihnen aber darum, einen islamischen Staat, zu dem auch eine nach islamischen Prinzipien funktionierende Wirtschaftsordnung gehört, zu begründen. Viele Menschen, die z.B. den Wiederaufbau zerstörter Straßen und die Sicherung der Wasser- und Abwasserversorgung begrüßen, *erkennen diesen Zusammenhang nicht*. Sie gehen blauäugig davon aus, dass eine Organisation, die in einem bestimmten Bereich Gutes tut, *generell positiv zu bewertende Ziele verfolgt*. Die Mitglieder dieser Organisation handeln daher klug, wenn sie bei ihren Hilfeleistungen die längerfristigen Ambitionen verschweigen oder zumindest marginalisieren. „Die Hizbollah betreibt faktisch einen Staat-im-Staate, der besser ausgerüstet, effizienter und reibungsloser funktioniert als die eigentlichen staatlichen Einrichtungen.“ (168) Solange diese Organisation an einen weltanschaulichen und soziopolitischen Fundamentalismus₂ gebunden bleibt, stellt das immer auch eine Gefahr dar. Dass die „angestrebte Sozialpolitik“ – wie es später bezogen auf die Hamas heißt – „frei von ideologischer_[2/3] Instrumentalisierung oder gar religiöser Missionierung“ (176) sei, ist eine Diagnose, die nur bei *isolierter* Betrachtung der soziopolitischen Zusammenhänge plausibel erscheint. Auf der anderen Seite muss aber auch nicht behauptet werden, „diese Organisationen seien irrational und ausschließlich ideologiegeleitet in ihrem Handeln und Urteilen“ (202).

Nun zur Anwerbung neuer Mitglieder:

Wie andere islamische Bewegungen auch, die wohltätige Zweige errichtet haben, nutzt die Hizbollah diese Arbeit, um Mitglieder zu rekrutieren. Die ihr aus dieser Arbeit erwachsende Loyalität ist sicherlich mehr als willkommen und für ihr Selbstverständnis als Massenbewegung wesentlich. Es würde aber zu weit gehen, Mitgliederrekrutierung und die Schaffung von Abhängigkeiten als ihre einzige Motivation zu betrachten. (169)

Aus meiner Sicht ist es nicht erforderlich, eine „einzige Motivation“ zu postulieren. Selbstverständlich geht es der Hizbollah darum, notleidenden Menschen – insbesondere den Glaubensgenossen, den Schiiten – konkret zu helfen;⁵⁴ man muss aber *auch* berücksichtigen, dass diese Hilfestellungen Teil einer langfristigen, in dogmatischer Einstellung verfolgten Strategie sind. Daher ist es kein Zufall, dass die vielschichtigen, teuren und gut ausgebauten Hilfeleistungen größtenteils vom schiitischen Iran finanziert werden.⁵⁵ Das in der iranischen Revolution umgesetzte soziopolitische Programm soll eben auch im Libanon – unter Berücksichtigung der regionalen Besonderheiten – verwirklicht werden.⁵⁶ Dazu passt die folgende Passage: Der Schwerpunkt der Hizbollah liegt mittlerweile

⁵⁴ „Die von der Hizbollah vorgeschlagenen Maßnahmenpakete adressieren in erster Linie die Verbesserung der Lebensumstände der arbeitenden Bevölkerung als auch der Erwerbslosen und ‚Benachteiligten‘, indem sie die Leistungen des Staates in diesem Bereich ausweiten. Sie fordert eine Krankenversicherung sowie eine Rentenkasse.“ (166) Die „Betätigung auf dem Feld der Wohlfahrt“ ist wohl in den meisten Fällen „als aufrichtige[r] Ausdruck der Empathie und Erfüllung göttlicher Gebote“ (162) zu betrachten.

⁵⁵ „Schätzungen gehen davon aus, dass die Hizbollah mehrere hundert Millionen Dollar pro Jahr für ihre wohltätigen Aktivitäten ausgibt, von denen zwischen 200.000 bis 350.000 Menschen im Land profitieren.“ (164)

⁵⁶ Zur „Entstehung der Hizbollah“ heißt es: „Die sehr jungen und revolutionär gesinnten Anhänger Ayatollah Khomeinis im Beqaa-Tal übernahmen dessen panislamisch-internationalistisch ausgerichtete Ideologie_[2/3] und

auf der militärischen Gefahrenabwehr und Sicherung der Achse Iran-Syrien-Hizbollah. Der praktischen Wohlfahrt kommt aber essentielle Bedeutung auf ihrem Weg des Widerstands zu. Beide Komponenten betrachten sie als Form des Dschihad, als Anstrengung, um Gottes Gesetz auf Erden zur Geltung zu bringen. (168)

Aus der Sicht der undogmatischen Aufklärungsphilosophie gilt, dass in Zukunft auch die der undogmatischen Einstellung verpflichteten Organisationen in krisengeschüttelten Ländern sozial aktiv werden und so eine Alternative zu den Aktivitäten des soziopolitischen Fundamentalismus₂ aufbauen sollten.

Nach der Untersuchung der programmatischen Texte gelangt Mustafa zu dem Ergebnis, dass es hinsichtlich der wirtschaftspolitischen Positionen

einen genuin islamischen ‚Dritten Weg‘ oder gar ein ‚islamisches Wirtschaftssystem‘ [...] nicht gibt. Vielmehr kann man von einem Set von Werten und Prinzipien sprechen, die sich aus Koran und Sunna ergeben und – ähnlich wie bei islamischen Staatskonzepten – eher einen normativen Rahmen für ein islamisches Wirtschaftssystem setzen und ethisches Verhalten, das sich an den Prinzipien der Scharia orientiert, einfordern. (158)

Nach meiner Auffassung verhält es sich anders: Zwar werden in den programmatischen Texten vielfach marktwirtschaftliche Positionen vertreten, aber dadurch dass diese religiös-theologisch durch Rekurs auf den Islam begründet werden, entsteht theoretisch und dann auch praktisch „ein ‚islamisches Wirtschaftssystem‘“. Dass „Islam und Marktwirtschaft [...] vereinbar“ (158) sind, schließt nicht aus, dass eine spezifisch islamische Form der Marktwirtschaft entsteht.

13. Dogmatismuskritik mit anderen Akzenten (H. Mynarek)

In seinem Buch *Denkverbot. Fundamentalismus in Christentum und Islam* vertritt Hubertus Mynarek eine mit meinen Überlegungen in vielen Punkten verwandte Position; bei ihm spielt die Kritik am Dogmatismus (Fundamentalismus,) ebenfalls eine zentrale Rolle. In meiner Auseinandersetzung mit seinen Thesen möchte ich zeigen, dass die kognitive Fundamentalismustheorie als *Weiterentwicklung* von Ansätzen dieses Typs begriffen werden kann.

Mynarek betont zunächst, dass die Suche nach einem Fundament, „etwas Feste[m], an das man sich halten, auf das man aufbauen kann“, „etwas durchaus Positives“ (Mynarek 2005: 23) ist. Ich greife an dieser Stelle auf die in Kapitel 6.2 eingeführte Unterscheidung zweier Wissensformen zurück: Vom gut bewährten und verlässlichen Erfahrungswissen, das aber im Prinzip weiter verbesserungsfähig ist, also in Teilen defizitär sein *kann*, ist das vermeintlich absolute Wissen abzugrenzen. Entsprechend ist auch die gut bewährte und verlässliche Handlungsorientierung, die bezogen auf andere Rahmenbedingungen der Veränderung bedarf, von der vermeintlich definitiv richtigen Handlungsorientierung abzugrenzen. Die undogmatische Aufklärungsphilosophie plädiert dafür, sich auf den Gewinn relativ verlässlichen Wissens und relativ verlässlicher Handlungsorientierung zu konzentrieren und sich von der für die dogmatische Einstellung typischen Sehnsucht und Suche nach absolut wahren Wissen und absolut richtiger Handlungsorientierung zu verabschieden. Bei der für menschliche Lebensformen generell charakteristischen Suche nach einem Fundament sind also zwei Grundformen zu unterscheiden. Daher trifft es nicht zu, dass Menschen *als solche* auf „absolute Wahrheit, absolute[n] Wert, absolutes Glück, perfekte Gemeinschaft, Totalsinn des Lebens“ (33) programmiert sind – es ist auch eine *andere Programmierung* möglich. An diesem Punkt bedürfen Mynareks Ausführungen also der Präzisierung.

formierten sich zu einer Vielzahl kleinerer, militanter Gruppen und propagierten ganz im Sinne der iranischen Revolution die Verteidigung der Muslime weltweit. Ihre ideologische^{2/3} und militärische Ausbildung erhielten sie von Iran, der nach der israelischen Invasion im Sommer 1982 ungefähr eintausend Pasdaran, iranische Revolutionswächter, ins Beqaa-Tal schickte. Damit war der Iran auch das einzige Land, das unmittelbar auf die israelische Invasion in den Libanon reagierte.“ (52)

Ein zu kritisierender Fundamentalismus₁ liegt dann vor, wenn ich

eine These, eine Ansicht, eine Formel, eine Überzeugung, einen Glaubenssatz, einen Wert, ein Phänomen, einen Lebensaspekt absolut setze, für unbedingt wahr erkläre, zum archimedischen Punkt meiner ganzen Existenz erwähle, den ich allem und jedem Zweifel entziehe, vom dem her ich aber die gesamte Wirklichkeit exklusiv und restlos ableite und verstanden wissen will. Mein Denken und Handeln und das Denken und Handeln aller Menschen sollen sich an diesem letzten und letztgültigen Fundament als unhinterfragbarer Leitidee orientieren. (23)

Über die treffende allgemeine Charakterisierung des Dogmatismus (Fundamentalismus₁) hinaus formuliert Mynarek auch eine *Kritik* an diesem: „[E]twas Relatives“ wird „als Absolutes, Unbedingtes, Endgültiges, Unerschütterliches, Ewiges ausgegeben“ (24). Diese Kritik ist jedoch unzureichend, da es denkbar ist, dass es ein „letztgültige[s] Fundament“ *gibt* und dieses auch *erkennbar* ist. Ich rufe daher die Kritikstrategie der kognitiven Fundamentalismustheorie in Erinnerung: In der weltanschaulichen Dimension, um die es gegenwärtig geht, wird von verschiedenen Positionen für unterschiedliche Behauptungen der Anspruch auf absolute bzw. definitive Wahrheit erhoben, während andere Positionen grundsätzlich bestreiten, dass eine solche absolute Wahrheit erreichbar ist. In dieser *Konkurrenzsituation* reicht es nicht aus, einen absoluten Geltungsanspruch nur zu erheben – *er muss durch eine überzeugende Begründung eingelöst werden, die auch für die konkurrierenden Positionen nachvollziehbar ist*. In einigen Fällen muss nachgewiesen werden, dass das, was man in der übernatürlichen Dimension als existierend annimmt (z.B. den einen Gott oder ein Paradies, in dem alles besser ist als im Diesseits), *tatsächlich* existiert – zumindest mit hoher Wahrscheinlichkeit. Für einen solchen Nachweis stehen im Prinzip drei Wege zur Verfügung: die erfahrungsunabhängige Erkenntnis von Wirklichkeitszusammenhängen, das verlässliche Offenbarungswissen und das Erfahrungswissen. Ich habe zu zeigen versucht, dass keiner dieser Wege geeignet ist, zur Einlösung eines absoluten Geltungsanspruchs zu führen. Bis auf Weiteres sind daher alle Behauptungen eines absoluten Wahrheitsanspruchs nicht als (höheres) *Wissen*, sondern als Artikulationen eines *Glaubens*, d.h. eines subjektiven Überzeugtseins von etwas Bestimmtem zu behandeln.

Mynareks kritische These, der Dogmatismus (Fundamentalismus₁) gebe etwas Relatives als Absolutes aus, ist zwar als alleinige Kritik unzureichend, aber sie kann vor dem Hintergrund der skizzierten komplexen Argumentation als *Kurzformel* verwendet werden. Die Kritik an der Behauptung, über die definitive Wahrheit zu verfügen, lässt sich nämlich auch so fassen: Jedes behauptete *Absolute* erweist sich in der kritischen Analyse als ein Glaube, der auch verfehlt sein kann.

Die kognitive Fundamentalismustheorie geht noch in einem weiteren Punkt über Mynarek hinaus: Sie unterscheidet klar zwischen dem einfachen und dem gewaltbereiten Dogmatismus (Fundamentalismus₂). Einige Formen des weltanschaulichen Dogmatismus sind mit der Anerkennung der Weltanschauungsfreiheit und somit mit einem Toleranzprinzip verbunden. Hier wird das Postulat einer absoluten Wahrheit nicht direkt zu „eine[r] Gefahr für all die anderen [...], die dieses für die Anhänger so ‚offensichtliche‘ und ‚selbstverständliche‘ Fundament zu akzeptieren nicht bereit sind“ (24). Ich füge hinzu, dass diese *weiche* Form des weltanschaulichen Dogmatismus *inkonsequent, in sich widersprüchlich* ist: Wenn die eine definitive Wahrheit erkennbar ist, dann gilt nämlich, dass es außerhalb ihrer „nur Blindheit oder Verbohrtheit geben [kann], die sich gegen das Licht sperrt“ (24). Insofern ist der *harte* Fundamentalismus₂ gegenüber dem *weichen* die konsequentere Fassung des Dogmatismus.

Mynarek kommt auch auf die Theorie des metaphysischen Krieges zu sprechen, die ich dem Fundamentalismus₂ zuordne; vgl. Kapitel 8.4: „Es ist der Kampf, notwendigerweise und in höchster und letzter Perspektive zum apokalyptischen Endkampf hochstilisiert, der Kampf zwischen Licht und Finsternis, Gut und Böse, Himmel und Hölle, Auserwählten und Verdammten, Neuer Welt und altem Äon, Neuer Ordnung [...] und alter Ordnung.“ (24) Auch die jeweilige Ausformung der Theorie vom metaphysischen Krieg ist mangels an auch für andere

Sichtweisen akzeptablen Beweisen als *einfacher Glaube* – als subjektives Überzeugtsein – einzuordnen. Wird ein solcher „Heilige[r] Krieg“ tatsächlich geführt, so werden

die menschlichen Untugenden der Intoleranz, des Fanatismus, des blinden Eifers gegen die ‚Feinde‘, der Rache, des Hasses, der Rücksichtslosigkeit und Brutalität, des Missionierungs-, Eroberungs- und notfalls sogar Vernichtungswillens zu Tugenden. Geht es doch hier vermeintlich um die höchsten und heiligsten Werte und Grundsätze, um das erhabene Endziel der Geschichte, für dessen Erreichen kein Opfer zu groß sein kann. (24f.)

Diese Formen des soziopolitischen Fundamentalismus₂ sollten jedoch klar vom einfachen Dogmatismus unterschieden werden.

Sowohl auf den Fundamentalismus₁ als auch auf den Fundamentalismus₂ beziehbar ist Mynareks Hinweis auf

die willkürliche Setzung von Grenzen („Bis hierher und nicht weiter darfst du denken, sonst versündigst du dich gegen ‚Gott‘ oder den ‚Großen Führer‘ oder den ‚Propheten‘ oder die ‚Heilige Schrift‘ oder die ‚Heilige Gemeinschaft‘ oder die ‚Heilige Überlieferung‘ oder die Partei“ usw.). Kein Fundamentalismus_{1/2} also ohne grundlegende Denkverbote, ohne radikales Mißtrauen und Skepsis gegenüber anderen Weltbildern und Lebensentwürfen und deren Anhängern. (25)

Diese Sätze ordne ich als *Konsequenzen der generellen Dogmatismuskritik* ein: Ist diese tragfähig, so müssen alle in dogmatischer Einstellung postulierten Denkverbote „Bis hierher und nicht weiter darfst du denken, sonst versündigst du dich gegen die absolute Instanz“ als *willkürlich gesetzte Grenzen des Denkens* gelten, die nur aufgrund eines subjektiven Überzeugtseins erfolgen. Der Übergang zur undogmatischen Einstellung ist mit der Aufhebung aller Denkverbote und des radikalen Misstrauens „gegenüber anderen Weltbildern und Lebensentwürfen und deren Anhängern“ verbunden, was aber eine Kritik an einzelnen Varianten keineswegs ausschließt.

„Meist sind fundamentalistische_{1/2} Strömungen oder Bewegungen geleitet von einem charismatischen Führer.“ (25) Dieser tritt implizit oder explizit mit dem Anspruch auf, Zugang zu einer absoluten Instanz übernatürlicher oder natürlicher Art zu haben und über definitives Wissen zu verfügen. Muss dieser Anspruch als unbegründet gelten, so ist die Orientierung an einem charismatischen Führer ebenfalls als Folge eines bestimmten subjektiven Überzeugtseins, eines einfachen Glaubens einzuordnen. Im Unterschied zu Mynarek weise ich jedoch darauf hin, dass die Suche „nach ‚leadership‘, nach geistiger Führung“ (26) auch im Kontext der undogmatischen Einstellung auftritt. Unter dogmatischen Vorzeichen zeigt diese Suche an, dass man auf „absolut richtige[] Daseins- und Wertorientierung“ (26) ausgerichtet ist; das führt zur Verehrung derjenigen Person, welche über die definitiv wahre Lehre zu verfügen scheint. Hier kommt es häufig zu „fanatischen Beifallsstürme[n] der Massen“ (25) und vergleichbaren Phänomenen. Unter undogmatischen Vorzeichen zeigt die besagte Suche demgegenüber an, dass man auf den Gewinn einer *verlässlichen und gut begründeten, aber auf einen absoluten Wahrheitsanspruch verzichtenden Lebensorientierung* ausgerichtet ist. Die Verehrung herausragender Vertreter einer solchen Lehre artikuliert sich in der Regel deutlich unterhalb der fanatischen Beifallsstürme. „Der Stalin-Kult, der Hitler-Kult, der Mao-Kult, der Jesus-Kult in der Jesus-People-Bewegung“ (26) und vergleichbare Verehrungsformen bewegen sich im Einzugsbereich der dogmatischen Einstellung, des Fundamentalismus₁.

Mynarek bringt „die Annahme einer Offenbarung“ mit dem *religiösen* Dogmatismus in Verbindung:

Die fundamentalistisch₁ geprägte Masse glaubt zumindest unbewußt, daß ihre charismatischen Führer, ihre Propheten und Gurus eine besondere Verbindung zu den ‚metaphysischen Tiefen‘ des Seins, zum wie auch immer aufgefaßten Übernatürlichen, Übersinnlichen, Überweltlichen haben. Mitunter glauben es diese auch selbst. [...] Die ganze Gestik, die Körpersprache, das Ritual ihrer wohlerwogenen Gesten soll aber auch – in der Intention der charismatischen Führer – die Massen davon überzeugen, daß sie wirklich größeren Kontakt zum Urgrund der Wirklichkeit haben als der Normalsterbliche, daß sie allein über die Fähigkeit verfügen, eine Verbindung zum Übernatürlichen herzustellen. (26f.)

Darüber hinaus treten in bestimmten areligiösen Weltanschauungen Äquivalente zum religiösen Offenbarungsglauben auf: Hier wird eine absolute Instanz *natürlicher* Art (wie etwa das große Gesetz der Natur oder der Geschichte) angenommen, mit welcher der charismatische Führer in einer „besondere[n] Verbindung“ steht.

Zur Kritik der „Annahme einer Offenbarung“ heißt es:

Eine psychologische Betrachtung und eine phänomenologische Analyse religionsgeschichtlich behaupteter ‚Offenbarungen‘ gelangen jedenfalls ohne weiteres zu dem antifundamentalistischen^[1] Schluß, daß es keine Offenbarung, sondern nur Inspirationen, Erleuchtungserlebnisse, Klärungserfahrungen mit besonderer Intensität und Eindringlichkeit gibt. (27)

Diese Überlegung bedarf der Vertiefung; vgl. Kapitel 6.4:

1. In der weltanschaulichen Dimension besteht auch hinsichtlich der Behauptung von Offenbarungen einer übernatürlichen Instanz eine Konkurrenzsituation: Auf der religiösen Seite werden ganz unterschiedliche Ereignisse als Offenbarungen betrachtet, auf der areligiösen Seite wird hingegen generell bestritten, dass es sich dabei um echte Offenbarungen handelt.
2. In dieser Konkurrenzsituation reicht die Behauptung, eine Offenbarung habe stattgefunden, nicht aus; es muss auf eine auch für die konkurrierenden Positionen nachvollziehbare Weise nachgewiesen werden, dass die fragliche Offenbarung *tatsächlich* stattgefunden hat – zumindest mit hoher Wahrscheinlichkeit.
3. Da ein solcher Nachweis bislang in keinem einzigen Fall erbracht worden ist und möglicherweise auch grundsätzlich nicht erbracht werden kann, sind alle Behauptungen von Offenbarungen einer übernatürlichen Instanz bis auf Weiteres nicht als (höheres) *Wissen*, sondern als Artikulationen eines *einfachen Glaubens*, d.h. eines subjektiven Überzeugtseins von etwas Bestimmtem zu behandeln. Die Möglichkeit einer echten Offenbarung wird also nicht von vornherein ausgeschlossen, es wird nur betont, dass die Behauptung, eine solche Offenbarung habe stattgefunden, im Vorfeld des angesprochenen Nachweises nur den Status eines einfachen Glaubens hat, der auch falsch sein kann.
4. *Nach* dieser Kritik kann nun gefragt werden, *wie kognitiv fragwürdige Behauptungen von Offenbarungen einer übernatürlichen Instanz zustande kommen*. Hier bringe ich die Theorie des bedürfniskonformen Denkens ins Spiel; vgl. Tepe 2015a: Teil III. Auf dieser Argumentationsebene greife ich Mynareks Überlegung in der folgenden Form auf:
 - a) Auf menschlicher Ebene treten zuweilen „Inspirationen, Erleuchtungserlebnisse, Klärungserfahrungen“ auf. Man befasst sich z.B. längere Zeit intensiv mit einem bestimmten Problem und gelangt *auf intuitive Weise* plötzlich zur Lösung dieses Problems.
 - b) Unter bestimmten weltanschaulichen Bedingungen wird nun eine intuitiv erlangte Problemlösung als *Eingebung von oben* aufgefasst. Welches sind diese Bedingungen? Bestimmte religiöse Weltbildannahmen (die inhaltlich variieren können) müssen zunächst einmal in dogmatischer Einstellung vertreten werden. Als definitiv wahr gilt, dass es mindestens eine übernatürliche Instanz gibt, die daran interessiert ist, mit mindestens einem von ihr ausgewählten Menschen Kontakt aufzunehmen, um diesem ihren Willen mitzuteilen. Diese Überzeugung erweckt bei vielen Gläubigen den Wunsch „Ich wäre gern ein solcher von Gott erwählter Mensch“. Gelangt ein so gepoltes Individuum nun auf intuitive Weise zur Lösung eines bestimmten Problems, welche in diesem oder jenem Lebensbereich zu Neuerungen führt, so gelangt es leicht dazu, seine Intuition als *Eingebung von oben* zu interpretieren. Demnach ist nicht das Individuum selbst auf intuitive Weise auf eine neue Idee gekommen, sondern die übernatürliche Instanz hat Kontakt mit ihm aufgenommen und ihm die neue Idee, welche mit dem Willen dieser Instanz im Einklang steht, eingegeben. Der Mensch versteht sich dann insbesondere bei der Verwirklichung des Neuen als *ausführendes Organ der*

höheren Instanz: „Vom psychologischen Standpunkt aus kann jemand die [...] Überzeugung besitzen, vom Urgrund der Wirklichkeit selbst inspiriert zu sein.“ (28)

c) Auf diese Weise lässt sich das Zustandekommen der vielfältigen Offenbarungsbehauptungen zwanglos erklären. Ich weise noch einmal darauf hin, dass dadurch die Möglichkeit einer echten Offenbarung nicht ausgeschlossen wird; es geht nur darum, eine Frage zu beantworten, die sich aus dem Befund ergibt, dass Offenbarungsbehauptungen ohne zusätzlichen Nachweis nur der Status eines einfachen Glaubens zukommt. Diese Frage lässt sich wie folgt formulieren: Wenn die subjektive Überzeugung, eine echte Offenbarung habe stattgefunden, unzutreffend sein sollte, wie lässt sich dann das Zustandekommen dieser verfehlten Überzeugung erklären?

Die vorgetragene Überlegung baue ich in Anlehnung an Mynarek noch etwas weiter aus: „Wenn sich ein Mensch von den höchsten Höhen, den tiefsten Tiefen der Wirklichkeit ergriffen fühlt (oder aber sich so verhält, als ob das der Fall ist), dann zieht er das im tiefsten oft abergläubische Volk, dann zieht er die (mangels echter Information) häufig wundergläubige Masse magisch in seinen Bann.“ (27) Vertreter aufklärerischer Positionen sehen solche Zusammenhänge zunächst einmal *kritisch*. Zusätzlich sollte aber auch der *funktionale Nutzen bei der Durchsetzung des Neuen* beachtet werden. Angenommen, ein Individuum hat in einem frühen Stadium der Menschheitsgeschichte eine neue Idee, die zur Verbesserung der Jagd, des Ackerbaus, der Herstellung von Gebrauchsgegenständen führen würde. Ferner nehme ich an, dass in der zugehörigen Gesellschaft eine traditionalistische Einstellung vorherrscht, die sich gegenüber Neuerungsversuchen zunächst einmal ablehnend verhält. Unter diesen Voraussetzungen kann sich nun das Offenbarungsmodell als nützlich zur Durchsetzung einer auf längere Sicht vorteilhaften Neuerung erweisen. Interpretiert das innovative Individuum die Neuerung als *Eingebung von oben* und gelingt es ihm, diese Sichtweise auch seinen Mitmenschen zu vermitteln, so steigen die Durchsetzungschancen erheblich: Die traditionalistisch eingestellten Gesellschaftsmitglieder würden einen rein menschlichen Verbesserungsvorschlag nicht akzeptieren, können sich aber mit einer *im höheren Auftrag erfolgenden Verbesserung* anfreunden. Wenn z.B. im Rahmen einer polytheistischen Weltanschauung geglaubt wird, dass der Gott A einem bestimmten Menschen gezeigt hat, wie es in diesem oder jenem Bereich besser als bisher geht, dann sollte man seiner Weisung folgen. Das gilt für alle Lebensdimensionen. Das vorgestellte Erklärungsmodell ist insbesondere auch auf die Entstehung neuer Varianten der religiösen Weltanschauung anwendbar.

Ich komme noch einmal auf die vorhin eingeführte Unterscheidung zwischen der dogmatischen und der undogmatischen Suche nach „geistiger Führung“ zurück. Unter dogmatischen Vorzeichen verlangt der charismatische Führer auf der Basis des behaupteten absoluten Wissens häufig von seinen Anhängern „absoluten Gehorsam und sogar Ergebenheit, ja Abhängigkeit in allem“; es entsteht der Anschein, dass nur „die sich bedingungslos Unterordnenden die Teilhabe am Auserwähltheitsbewusstsein der Gruppe“ (29) erlangen. „Der unbedingte Gehorsam der Gruppe ist das Mittel, um der Rettung, des Heils teilhaftig zu werden.“ (29) Unter undogmatischen Vorzeichen verhält es sich anders: Die geistige Führung erfolgt hier von beiden Seiten in dem Bewusstsein, dass man in wichtigen Punkten auch falsch liegen könnte und dass weitere Verbesserungen möglich sind. Es wird keine bedingungslose Unterordnung verlangt, sondern gerade die Bereitschaft, aktiv an weiteren Verbesserungen der Lehre mitzuwirken. Ferner gilt die eigene Gruppe nicht als von einer höheren Instanz auserwählt – man tritt nur mit dem (möglicherweise unberechtigten) Anspruch auf, die nach Kriterien empirisch-rationalen Denkens überlegene Position zu vertreten. Während man unter dogmatischen Vorzeichen an bestimmten Punkten „den Verstand abliefern“ (29) und Zweifel unterdrücken muss, wird unter undogmatischen Vorzeichen gerade auf Kritikfähigkeit und produktiven Zweifel gesetzt. Die z.B. in vielen „New-Age-Gruppen“ zu findende Ablehnung der „Verkopfung“ (30) verweist in den meisten Fällen auf eine dogmatische Einstellung.

„Den Kirchen in Westeuropa laufen die Gläubigen davon. Deswegen der etwas neidische, vor allem aber sehnsüchtige Blick zum Islam, wo die Massen noch unerschütterlich an Allah und seinen Propheten glauben.“ (32) In vielen Varianten des Islams hat sich der religiöse Dogmatismus in Reinform erhalten – und das ist wiederum ein Hauptgrund dafür, dass sich auch der soziopolitische Fundamentalismus₂ hier so breit entfalten kann.

Bezogen auf die Ziele „absolute Wahrheit, absoluter Wert, absolutes Glück, perfekte Gemeinschaft, Totalsinn des Lebens“ vertritt Mynarek – wie schon zu Anfang dieses Kapitels diskutiert – die Auffassung, dass sie „vielleicht erstrebenswert, aber sicher unerreichbar“ sind, dass wir in allen Lebensdimensionen „bestenfalls Teilwahrheiten, Teilwerte, teilweises Glück, vorläufige Geborgenheit, provisorischen Sinn, immer also nur Relatives und Kontingentes erreichen können“ (33). Damit bin ich nicht ganz einverstanden. Gibt es gute Gründe für die Annahme, dass z.B. eine über allen Zweifel erhabene absolute Wahrheit nicht erreichbar ist, dann sollte der Wunsch nach einer über allen Zweifel erhabenen Erkenntnis preisgegeben werden, während Mynarek ihn für in der menschlichen Natur verankert und *legitim* hält, was zu der Auskunft führt, dass man sich damit begnügen müsse, das an sich Erstrebenswerte als leider nicht erreichbar zu erkennen. Typisch für seine Position ist die folgende Passage:

Man kann es als erkenntnismäßige Tragik oder als Zwiespalt und Zerrissenheit des Menschen bezeichnen, daß er zum Metaphysischen tendiert, dieses aber nie gültig und endgültig, unfehlbar und irrtumsfrei entschlüsseln und entschleiern kann. Aber damit müssen wir leben, das muß akzeptiert werden, weil sonst ein Bewußtseins- und Erkenntnisfortschritt unmöglich wird. (36)

Nach meiner Auffassung handelt es sich hier nicht um einen Zwiespalt *des Menschen*, sondern um den Zwiespalt *eines bestimmten Menschentyps*, der auf das Ideal endgültigen Wissens und totaler Perfektion fixiert ist. Überwindet man diese Fixierung, so besteht auch keine „erkenntnismäßige Tragik“ mehr.⁵⁷ Ich lehne somit Mynareks anthropologische These von „der Absolutheits- und Unendlichkeitstendenz der menschlichen Natur“ ab: „Der Mensch ist auf Absolutes, Unendliches aus, in seinem Erkennen und Forschen wie in seinem Wollen und Fühlen, in seinem Denken, Vorstellen und Lieben. Er will absolute Wahrheit, perfektes Glück. Aber es ist ebenso wahr und gültig, dass er dies nicht erreichen kann.“ (42) Richtig bleibt allerdings, dass die Fundamentalismen_{1/2} den Eindruck erwecken, „absolute Wahrheit, perfektes Glück“ seien erreichbar. Das ist jedoch in anthropologischer Hinsicht anders zu erklären als es bei Mynarek geschieht.

Noch in einem weiteren Punkt nehme ich eine Akzentverschiebung vor. Mit Mynarek teile ich die Auffassung, „daß unser Erkennen nie zu einem definitiven Endergebnis gelangen kann“ (33), betone aber, dass es in vielen Bereichen gutbewährtes, verlässliches Erfahrungswissen gibt, das in der zugehörigen Praxis und insbesondere auch in den Erfahrungswissenschaften ständig verbessert und erweitert wird. Daher vertrete ich bezogen auf empirisches Wissen eine erkenntnisoptimistische Position. Mynarek tendiert gegenüber zu einer skeptischen Haltung. Worauf ist diese Differenz zurückzuführen? Während ich die Unerreichbarkeit definitiver Endergebnisse auf den *hypothetischen Charakter der menschlichen Erkenntnis* zurückführe, argumentiert Mynarek *ontologisch*: „Jedes Seiende ist endlos hinterfragbar. Das, was wir nicht wissen, wird, so scheint es, immer unermesslich größer sein als das, was wir bereits wissen.“ (33f.) Dass sich im menschlichen Erkenntnisprozess mehrfach Wirklichkeitsbereiche auftun, mit denen man sich zuvor nicht beschäftigt hatte und die neue Erkenntnisprobleme aufwerfen, bedeutet jedoch nicht, dass durch Disziplinen wie die „moderne Atomphysik“ (34) das gutbewährte Wissen über die *anderen* Wirklichkeitsbereiche hinfällig wird. Deshalb bevorzuge ich die folgende Formulierung: Einerseits wird das Erfahrungswissen über die verschiedenen Wirklichkeitsbereiche ständig

⁵⁷ Zustimmungsfähig ist jedoch die folgende Opposition: „Dem Prinzip des blinden, statisch sich verschließenden Glaubens im Fundamentalismus_[1] setzt der Antifundamentalismus [die undogmatische Einstellung] das Prinzip ‚Offenheit und kritische Zuversicht‘ entgegen; der Stagnation wird der Prozeß gegenübergestellt.“ (40)

verbessert und erweitert, andererseits werden in diesem Prozess immer wieder *Wissenslücken* erkennbar, die zuvor nicht bemerkt worden sind. Die quantitative Aussage, dass das, was wir wissen, „immer unermesslich größer sein [wird] als das, was wir bereits wissen“, macht in diesem Zusammenhang keinen Sinn. Darüber hinaus halte ich an einer kritisch-realistischen Erkenntnistheorie fest, die von einem wissenschaftlichen „Modell, das wir uns von der Wirklichkeit machen“, verlangt, „daß es dieser wirklich gerecht werde“ (34). Darunter verstehe ich, dass das theoretische Modell mit den feststellbaren Tatsachen in Einklang steht.

Hinzu kommt eine weitere Akzentverschiebung vor. Mynarek schreibt:

Man kommt nicht daran herum, einzusehen, daß es keinen Sinn gibt, außer dem, den man selbst setzt. Vielleicht gibt es einen übergreifenden Sinn, eine letzte Harmonie und Sinfonie aller Teilelemente und Teilmelodien am Ende aller Welt- und Wirklichkeitsprozesse. Aber er ist für niemanden erkennbar, und derjenige, der behauptet, er habe ihn unfehlbar erkannt, lügt am fundamentalsten. Da aber übergreifender, von uns selbst nicht gesetzter Sinn nicht erkennbar ist, müssen wir faktisch so handeln, als ob es ihn nicht gibt. (36)

Zu den zentralen Thesen der kognitiven Ideologietheorie gehört, dass in der weltanschaulichen Dimension sowohl der religiöse als auch der areligiöse Weg gangbar ist: Es ist denkbar, dass es einen Gott oder mehrere Gottheiten, dass es ein jenseitiges Paradies gibt usw. – das kann nicht definitiv ausgeschlossen werden. Darüber hinaus wird dafür plädiert, vom mit einem Anspruch auf höheres Wissen verbundenen zum einfachen Glauben überzugehen, der subjektiv von etwas Bestimmtem überzeugt ist und einräumt, dass diese Überzeugung auch unzutreffend sein kann. Mit Mynarek stimme ich darin überein, dass ein höherer Sinn, speziell ein von Gott gesetzter übergreifender Sinn nicht verlässlich erkennbar ist. Steht der religiöse Weg aber grundsätzlich offen, so bedeutet das, dass auch ein subjektives Überzeugtsein z.B. von der Existenz des einen Gottes und des jenseitigen Paradieses ohne Wissensanspruch praktiziert werden kann. Man folgt dann bestimmten Geboten, weil man annimmt, dass sie *möglicherweise* von Gott stammen. Diese Form der religiösen Lebenspraxis nimmt daher *nicht* an, „dass es keinen Sinn gibt, außer dem, den man selbst setzt“. Man handelt hier *nicht* so, als ob es Gott und speziell göttliche Gebote nicht gibt, sondern verleiht den eigenen Überzeugungen nur einen anderen Status: „Ich glaube an das und das, doch mir ist klar, dass das kein (höheres) Wissen ist“. Aus der erkenntniskritischen Reflexion, welche den für religiöse Aussagen häufig erhobenen Anspruch auf höheres Wissen problematisiert, folgt also nicht, dass nur noch die *areligiöse* Option ernsthaft zur Debatte steht. Diese Erkenntnis scheint mir angesichts des Befundes, dass die große Mehrheit der Weltbevölkerung nach wie vor religiös denkt, von großer Bedeutung zu sein, da sie den Anhängern religiöser Weltanschauungen einen Ausweg aus der Sackgasse des Dogmatismus eröffnet. Wenn die Vordenker der jeweiligen Religion ihren Anhängern vermitteln, dass ihre Überzeugungen nicht den Status „einer ewigen, unfehlbaren, seligmachenden und letzte Sicherheit spendenden Heilswahrheit“ (38f.) besitzen, so können auch die einfach gestrickten Anhänger dies lernen und in einem langwierigen Prozess eine Einstellungsänderung vollziehen.

Mynarek stellt dann die These auf,

daß jeder Fundamentalismus_[1/2] einen religiösen Charakter hat; daß selbst jene Fundamentalismen, die an sich aus nichtreligiösen, profanen, säkularistischen Quellen und Bereichen stammen, mit innerer Notwendigkeit eine religiöse Färbung, schließlich einen religiösen Charakter annehmen. Warum? Weil den Machthabern, den Herrschenden, den Macht Anstrebenden das religiöse Element innerhalb ihres ideologischen_[1] Fundamentalismus als das erscheint, wodurch sie die Massen im Innersten, im Gewissen, am stärksten und verbindlichsten auf ihren Fundamentalismus verpflichten, an ihn festbinden und festnageln können. (41)

In diesem wichtigen Arbeitsfeld gehe ich anders vor als Mynarek. Grundsätzlich unterscheide ich zwischen religiösen und areligiösen Weltanschauungen und folglich auch zwischen religiösen und areligiösen Fundamentalismen_[1/2]. Bei der Analyse von Phänomenen des Stalinismus, Nationalsozialismus, Maoismus etwa ist stets zu klären, wo sie im Weltanschauungsspektrum zu verorten sind. Das in dogmatischer Einstellung vertretene Überzeugungssystem des Marxismus-

Leninismus(-Stalinismus) z.B. ist dezidiert areligiöser Art, und ich bestreite, dass man sich hier „mit einer religiösen Aureole und Gloriole“ schmückt, um „die negativen Aspekte [des eigenen Gesellschaftssystems] zu verschleiern, mehr Durchschlagskraft zu gewinnen“ (41). Um dieses Ziel zu erreichen, greift man vielmehr auf *areligiöse Denkmuster* zurück, *die ähnlich funktionieren wie bestimmte religiöse*. Man verkündet z.B., dass die negativen Elemente des gegenwärtigen sozialistischen Gesellschaftssystems in absehbarer Zeit überwunden sein werden und dass man dann in einen nahezu perfekten Zustand eintreten werde. Hitlers Weltanschauung enthält demgegenüber religiöse Komponenten, etwa einen bestimmten Vorsehungsglauben, und das gilt zumindest für mehrere Varianten des nationalsozialistischen Fundamentalismus_{1/2}. Diese sind somit nicht als Strömungen einzuordnen, welche *zunächst* aus nichtreligiösen, profanen Quellen stammen, *danach* aber aus Gründen der Machtsicherung und -erweiterung „einen religiösen Charakter annehmen“ – *sie werden vielmehr von Anfang an von bestimmten religiösen Hintergrundüberzeugungen getragen*. Entsprechendes gilt für den „Amerikanismus im Sinne des George W. Bush“ (41) Mynareks These ist verfehlt.

Sein Fehler ist darauf zurückzuführen, dass er den Dogmatismus mit dem *religiösen* Dogmatismus gleichsetzt: „Je massiver auch ein aus nichtreligiösen Quellen entstammender Fundamentalismus_{1/2} wird, je rücksichtsloser er seine Ziele zu erreichen sucht, umso deutlicher werden seine religiösen Züge. Er stellt sich immer mehr dar als das einzig wahre und gute, unfehlbare und alleinseligmachende System.“ (42) Demgegenüber hebe ich hervor, dass die dogmatische Einstellung nichts spezifisch Religiöses ist.⁵⁸ Religiöse und areligiöse Weltanschauungen können ebenso wie soziopolitische Programme und Theorien aller Art auf dogmatische Weise vertreten werden.

Die Versprechen vieler Formen des religiösen Fundamentalismus_{1/2} werden von Mynarek pointiert dargestellt:

„Wenn du dich für mich, für mein System entscheidest, kommst du ins Paradies, erlangst du das vollkommene Heil, berührst, nein, erreichst du das Absolute!“ [...] „Wenn du meine Gebote befolgst, den Willen Jahwes, Allahs oder ‚meines Vaters‘, d.h. des Christengottes, tust, wirst du ewig in paradiesischem Glück leben. Du erreichst dann und damit das, was dir sonst unerreichbar bleibt, das durch nichts begrenzte oder beschränkter Göttlich-Unendliche.“ (43)

Anders als Mynarek sehe ich jedoch einen grundsätzlichen Unterschied zu den Formen des areligiösen Fundamentalismus_{1/2}: Während die religiösen Spielarten die Existenz einer übernatürlichen Dimension annehmen und die Erlangung des *vollkommenen Heils* zum größten Teil auf die jenseitige Existenz verlagern, rechnen die areligiösen Spielarten nur mit der natürlichen Dimension und versprechen deshalb die Erlangung eines zumindest weitgehend *vollkommenen Zustands* auf dieser Welt. Das ist *kein* religiöses Heilsversprechen, aber mit diesem strukturell verwandt.

Aufgrund der vorgetragenen Überlegungen bestimme ich auch die Fehler des Fundamentalismus_{1/2} differenzierter als Mynarek:

⁵⁸ Ein vergleichbarer Fehler unterläuft Mynarek auch an anderer Stelle. Er hält zunächst richtig fest: „Marx spürte, daß die Revolution des Proletariats außer der vorbereitenden kühlen Kopfarbeit und der trockenen Entschlossenheit des Willens zu ihrem Gelingen noch einer weiteren Komponente bedurfte: hinzu kommen mußte die ganze Ladung menschlicher positiver Gefühle“ – das „Moment des Enthusiasmus“ (46), des begeisterten Engagements für eine als groß angesehene Sache. Da ein solches Engagement im Kontext sowohl einer religiösen als auch einer areligiösen Weltanschauung sowie des jeweils zugehörigen soziopolitischen Programms auftreten kann, ist es unzulässig, es als etwas *spezifisch Religiöses* einzuordnen, wie Mynarek es tut. Er versteigt sich zu der These, ein solches begeistertes Engagement für eine bestimmte Sache sei „psychologisch und tiefenpsychologisch betrachtet – mystische Religiosität“ und Marx sei als „Prophet dieser neuen Mystik des Proletariats“ (46) zu sehen. Daher lehne ich auch Erich Fromms These ab, Marx habe „eine ‚gottlose‘ Religiosität vertreten, sich dies allerdings nicht bewußt gemacht“ (47).

1. Der areligiöse soziopolitische Fundamentalismus₂ verspricht einen in verschiedener Hinsicht vollkommenen Gesellschaftszustand, der aus empirischen Gründen nicht realisierbar ist; vgl. Tepe 2012b: Kapitel 22. Das ist eine spezifische Form bedürfniskonformen, von bestimmten Wünschen, Hoffnungen, Bedürfnissen, Interessen *direkt* gesteuerten und diese auf scheinhafte Weise erfüllenden Denkens.
2. Der religiöse Fundamentalismus_{1/2} verspricht die Erfüllung bestimmter Perfektionswünsche vor allem für das Jenseits. Es kann nicht definitiv ausgeschlossen werden, dass es sich so verhält; der Hauptfehler besteht hier darin, dass der falsche Eindruck erweckt wird, man habe mehr in der Hand als ein festes subjektives Überzeugtsein von etwas Bestimmtes, man verfüge über höheres Wissen. Das ist eine weitere Form bedürfniskonformen Denkens: Der Wunsch, die Erfüllung der Versprechungen möge definitiv gesichert sein, steuert das Denken auf direkte Weise, sodass ohne zureichende Begründung herauskommt „Es ist gesichert, dass deine Wünsche erfüllt werden“.
3. Alle Formen des Fundamentalismus_{1/2} beruhen auf der dogmatischen Einstellung. Der Fehler besteht wiederum darin, dass ein einfacher Glaube mit einem (höheren) Wissen verwechselt wird. Auch das ist eine Form des bedürfniskonformen Denkens: Der Wunsch, über endgültiges Wissen zu verfügen, steuert das Denken auf direkte Weise, sodass herauskommt „Du verfügst tatsächlich über absolutes Wissen“.

Mynarek weist später darauf hin, „daß die Wahrheit hart und untröstlich sein kann“ (64). Die Erkenntnisse, zu denen die Theorie des bedürfniskonformen Denkens gelangt, sind von dieser Art, denn sie tragen – zusammen mit der inhaltlichen Kritik der jeweiligen Auffassungen – durch deren Zurückführung auf die direkte Steuerung durch bestimmte Wünsche, Hoffnungen usw. dazu bei, dass ein bislang wirksamer Trost beim aufgeklärten Individuum nicht mehr wirkt. Sie erschüttern damit auch die Annahme, dass die tröstende Kraft eines bestimmten Glaubens ein Beweis für dessen *Wahrheit* sei. „Viele wollen ohnehin nur getröstet werden. Wahr ist, was selig macht! Und einige bescheiden sich schon mit einem vorübergehenden Glücksgefühl.“ (64f.)

Im Unterschied zu Mynarek behaupte ich allerdings nicht, dass jeder Fundamentalismus_{1/2} „ein schwerwiegender Betrug“ ist, „eine seinem Wesen immanente Heuchelei in sich“ (43) trägt. Der Begriff des Betrugs bzw. der Heuchelei ist nur dort anwendbar, wo jemand um bestimmte Denkfehler weiß, den anderen aber trotzdem ein X für ein U vormacht. Ohne hier quantitative Aussagen machen zu wollen, ist festzuhalten, dass viele Fundamentalisten_{1/2} überzeugt sind, dass sie tatsächlich eine unfehlbare Erkenntnis der jeweiligen absoluten Instanz besitzen und dass die großen Wünsche, die sie haben, auch tatsächlich erfüllt werden, sei es nun im Jenseits oder schon im Diesseits. Die kognitive Ideologietheorie unterscheidet daher zwischen Selbst- und Fremdtäuschung; vgl. Tepe 2012a: Kapitel 4.5. Einige Vordenker des jeweiligen Fundamentalismus_{1/2} sind fest von dem überzeugt, was sie offiziell sagen, andere zweifeln oder glauben sogar das Gegenteil von dem, was sie offiziell verkünden. So mag es unter den Meinungsführern des islamischen Fundamentalismus₂, die dazu beitragen, Selbstmordattentäter zur Erreichung bestimmter politischer Ziele anzuwerben, auch solche geben, die keineswegs davon überzeugt sind, dass es überhaupt ein jenseitiges Paradies gibt und dass dort nach vollbrachtem Attentat 72 Jungfrauen als Belohnung zu erwarten sind. Sie machen, um bis zur Tötung reichende Sanktionen zu vermeiden, bei den Anwerbungsaktionen mit, sind aber nicht von dem überzeugt, was als definitive Wahrheit verkündet wird. Mynarek tendiert manchmal dazu, die Fremdtäuschung auf Kosten der Selbsttäuschung zu verabsolutieren.

Richtig ist hingegen, dass Machtpolitiker häufig bedacht sind, eine in der Bevölkerung verbreitete „Religion oder Konfession für [ihre] Ziele einzuspannen“ (42) – auch dann, wenn sie einer anderen Religion anhängen oder sogar areligiös eingestellt sind. Eine Sache ist es, eine solche Instrumentalisierung einer weithin akzeptierten Weltanschauung nachzuweisen; eine andere ist es, zu fragen, ob das soziopolitische Programm des die Instrumentalisierung vornehmenden Machtpolitikers auf religiösen oder auf areligiösen Hintergrundüberzeugungen

beruht. Die Feststellung, „daß der römische Kaiser Konstantin das immer stärker werdende Christentum zur Staatsreligion machte, obwohl er zu dem Zeitpunkt selbst noch kein Christ war“ (42), ist der ersten Untersuchungsebene zuzuordnen; sie macht die zweite Untersuchungsebene jedoch nicht überflüssig.

Akzentverschiebungen nehme ich auch bei der Einschätzung der neuzeitlichen Aufklärung vor. Mynarek spricht von einem „dezidierte[n] Antifundamentalismus_[1/2]“, der dann „in die Fänge religiöser Terminologie und Mythologie“ (47) geriet – was wieder auf seine bereits kritisierte These verweist. Nach meiner Auffassung gibt es hingegen im Gesamtunternehmen Aufklärung *sowohl* dogmatische *als auch* undogmatische Tendenzen; ich unterscheide daher zwischen *dogmatischer* und *undogmatischer Aufklärung*. Von „religiöser Terminologie“ spreche ich nur dort, wo eine Variante der Aufklärung von religiösen Hintergrundübersetzungen gesteuert wird.

Die dogmatische Aufklärung stellt nach meiner begrifflichen Festlegung nicht nur eine Variante des weltanschaulichen Fundamentalismus₁ dar, sie bringt auch ein spezifisches soziopolitisches Programm hervor, das ebenfalls in dogmatischer Einstellung vertreten wird. Man postuliert einen *unaufhaltsamen, als definitiv gesichert geltenden* „Fortschritt der gesellschaftlichen Vernunft“, der notwendigerweise dazu führen wird, dass „auch die universale soziale Gerechtigkeit und Gleichheit sowie das höchstmögliche Glück der höchstmöglichen Zahl von menschlichen Individuen“ (48) eintritt. Dieses soziopolitische Programm kann nun wie viele andere auch leicht in einen Fundamentalismus₂ umschlagen, der sich für berechtigt hält, Gewalt anzuwenden, um das Erreichen des als ideal angesehenen Zustands dadurch zu beschleunigen, dass die den Fortschrittsprozess aufhaltenden Feinde ausgemerzt werden. Viele (und Mynarek gehört zu ihnen) sprechen in diesem Zusammenhang von einer *neuen Religion*; ich habe dargelegt, wie sich diese plakative Redeweise durch Differenzierung vermeiden lässt.

Die undogmatische Aufklärung wird demgegenüber von Mynarek der Sache nach korrekt bestimmt: Sie ist die „stärkste Gegenkraft zu jedem Fundamentalismus_[1/2]“, die sich nur treu bleiben kann,

wenn sie sich als grundsätzlich fallibel (d.h. dem Irrtum als steter eigener Möglichkeit ausgesetzt) versteht; wenn sie [...] jede absolutistische Position weit von sich weist; wenn sie sich ihrer Endlichkeit und Nicht-Absolutheit ständig bewußt bleibt; wenn sie sich durch einen ständig aufrechterhaltenen Dialog mit Andersdenkenden immer wieder korrigiert und kontrolliert (49).

Mynarek fügt hinzu „wenn sie von sich aus keinerlei Herrschaftsansprüche stellt“ (49). In diesem Punkt bedarf es wiederum der Differenzierung. Ist die undogmatische der dogmatischen Einstellung vorzuziehen, so sollte sie in der weltanschaulichen, der soziopolitischen und der theoretischen Dimension *zur Geltung gebracht* werden. Der Überlegenheits- führt zu einem Dominanz- oder Herrschaftsanspruch, der hier aber nicht absolutistischer Art ist. Es wird kein alle Wünsche erfüllender Heilszustand versprochen, sehr wohl aber wird den überschwänglichen Utopien des dogmatischen Denkens eine realistische Utopie entgegengestellt.

„Jeder Fundamentalismus_[1/2] hat religiöse Wurzeln oder nimmt zwangsläufig einen religiösen Charakter an.“ (53) Dem stelle ich entgegen:

1. Nicht jeder Fundamentalismus_[1/2] hat religiöse Wurzeln; es gibt auch Formen des areligiösen Fundamentalismus_[1/2]. Deren Entstehung kann jedoch durch religiöse Denkformen auf diese oder jene Weise *beeinflusst* sein.
2. Die Behauptung, dass jeder Fundamentalismus_[1/2] zwangsläufig einen religiösen Charakter annehme, ist verfehlt; sie beruht wie schon gesagt darauf, dass der Dogmatismus vorschnell mit dem *religiösen* Dogmatismus gleichgesetzt wird. Dogmatisch ist jeder Fundamentalismus_[1/2] allerdings per definitionem.

Im nächsten Schritt fragt Mynarek nun, „ob nicht jede Religion schon in ihrer Wurzel, also von Grund auf fundamentalistisch ist, ob sie nicht – selbst in ihren meist als vollkommen und makellos gepriesenen Uranfängen – von vornherein notwendigerweise und konsequent die

Weichen für ihre fundamentalistische Weiterentwicklung legt“ (53). Ich schlage wiederum Präzisierungen vor:

1. Alle monotheistischen Religionen werden zunächst in dogmatischer Einstellung vertreten, sind also von Grund auf fundamentalistisch₁; innerhalb mehrerer Formen des Monotheismus findet dann ein Umschlag in den gewaltbereiten Dogmatismus (Fundamentalismus₂) statt – diesen kriegerischen stehen aber in der Regel friedliche Religionsvarianten gegenüber. Monotheistische Religionen begnügen sich nicht damit, „nur Hypothesen anzubieten, ohne die Menschen [...] vollständig auf ihre eigenen unerschütterlichen Heilserwartungen zu verpflichten oder durch Unheilsdrohungen vom Verlassen des rechten Pfades abzuhalten“; sie sagen „in bezug auf die Grundlagen ihres Glaubens auch nicht ‚vielleicht‘ oder ‚es könnte (so) sein‘“ (53). Im Unterschied zu Mynarek halte ich es jedoch für möglich und insbesondere angesichts der vom Fundamentalismus₂ ausgehenden Gefahren auch für wünschenswert, dass monotheistische Religionen zukünftig in undogmatischer Einstellung vertreten werden. Die „kein Wenn und Aber zulassende[n] Fundamentalsätze monotheistischer Religionen“ (54) wie „Gott richtet und verdammt“ würden dann ersetzt durch „Ich bin subjektiv davon überzeugt, dass es einen richtenden und verdammenden Gott gibt, mir ist jedoch klar, dass es sich hier nicht um ein (höheres) Wissen handelt; daher respektiere ich es, dass du andere weltanschauliche Überzeugungen hast“. Die in allen monotheistischen Religionen bislang weitgehend akzeptierte Annahme, „in ihrem Kern die absolute Wahrheit und Unfehlbarkeit zu besitzen“ (54), würde dann durch eine andere ersetzt. Das hätte auch zur Folge, dass es zu der Tendenz, „die wichtigsten Gebote [...] in die absolute Soll- und Muß-Form“ zu pressen, „die bereits jeden Zweifel als Sünde, Frevel und Gotteslästerung erscheinen läßt“ (54), eine Gegenteilstendenz geben würde.
2. „Im Polytheismus relativiert schon die Vielzahl der Götter die Befehle, die Gebote und Verbote des einen oder anderen Gottes.“ (55) Es gibt hier nicht den einen Gott, der „alles zu sagen und zu entscheiden hat“ (55). Das bedeutet jedoch nicht, dass die dogmatische Einstellung noch nicht gegeben ist. Vielmehr gilt es in der Regel als *definitiv wahr*, dass es mehrere Gottheiten gibt, denen jeweils ein bestimmter Machtbereich zukommt. Insofern sind auch die Formen des Polytheismus, was häufig übersehen wird, zunächst und zumeist fundamentalistisch₁; ein undogmatischer Polytheismus ist jedoch zumindest denkbar. Die Polytheismen sind allerdings offenere Systeme als die Monotheismen, sie bieten den Individuen *innerhalb des grundlegenden Dogmatismus* mehrere Möglichkeiten des Denkens und Handelns an, sind weniger autoritär als die Monotheismen. Ein Umschlag in den Fundamentalismus₂ kann jedoch auch im Rahmen des Polytheismus erfolgen: So kann dieser Weltanschauung zufolge Gott A, der sich im Konflikt mit der Göttin B befindet, seinen menschlichen Gefolgsleuten befehlen, die als im metaphysischen Sinn böse angesehenen Anhänger des Gottes B zu töten.
3. Jede Mystik neigt nach Mynarek „zum Pantheismus, zur Verschmelzung mit dem göttlichen Gegenüber, wie immer dieses aufgefaßt, ob es nun mehr personalistisch oder eher kosmisch vorgestellt wird. [...] Da bleibt für Befehle und einseitige Erklärungen seitens des Herrn Vaters kaum Raum“ (55). Mystische Tendenzen, die sich innerhalb eines dogmatischen Monotheismus entfalten, geraten daher in Konflikt mit dessen autoritärer Grundstruktur. Das ist aber nur die eine Seite. Die andere Seite besteht darin, dass auch der Mystiker seine Grundüberzeugung in dogmatischer Einstellung vertritt, sei es nun implizit oder explizit. So gilt es z.B. als *definitiv wahr*, dass eine übernatürliche Größe namens Gott existiert (wie auch immer diese im Einzelnen gedacht werden mag), die den wahrhaft Gläubigen zur Verschmelzung mit ihr auffordert. Nach meinem Kenntnisstand hat sich jedoch im Kontext mystischer Religiosität noch nie ein Fundamentalismus₂ herausgebildet.
4. Darüber gibt es nach Mynarek auch „atheistische[] Religionen“; der Buddhismus ist in seiner

ursprünglichen Form durchaus atheistisch gewesen. Denn Buddha erklärt nach seiner grundlegenden Erleuchtungserfahrung, daß Gott, Götter, Geister, Dämonen etc. zur Erscheinungswelt, zur Maya gehören und auf dem Weg zum Nirwana hinter sich gelassen werden. Dementsprechend wendet sich Buddha auch gegen das [...] Doktrinär-Normative der Religion und preist die Vernunft und den Zweifel. (56)

Die kognitive Ideologietheorie unterscheidet zwischen religiösen und areligiösen (bzw. atheistischen) Weltanschauungen. Der Begriff der atheistischen Religion ist demnach nicht sinnvoll: Der ursprüngliche Buddhismus ist *entweder* eine Religion besonderer Art *oder* eine areligiöse Weltanschauung. Nach meiner Auffassung trifft das Erstere zu: Buddha nimmt die Existenz einer übernatürlichen Entität namens Nirwana, von der an den Menschen die Aufforderung ergeht, sich auf den Weg dorthin zu begeben, als *definitiv wahr* an. Die zu seiner Zeit verbreiteten Formen des Glaubens an „Gott, Götter, Geister, Dämonen etc.“ erscheinen als *definitiv falsch*. Sie werden in einem Zwei-Ebenen-Modell der zu überwindenden Erscheinungswelt (Maya) zugeordnet.⁵⁹ Das Preisen der Vernunft und des Zweifels findet *daber im Licht spezifischer religiöser Hintergrundüberzeugungen* statt, d.h. die undogmatische Komponente kommt nicht zur freien Entfaltung. Wenn Buddha etwa sagt „[G]laube nichts auf die bloße Autorität deiner Lehrer und Geistlichen hin“ (57), so läuft das darauf hinaus, dass man nicht den Vordenkern der *etablierten* Religionen, sondern dem Vordenker der *neuen* Religion, der sich auf eine Nirwana-Offenbarung beruft, folgen soll. Der Buddhismus ist für die Versuchungen des Fundamentalismus₂ zwar deutlich weniger anfällig als die Monotheismen, aber die neueren Entwicklungen zeigen, dass es auch einen soziopolitischen Fundamentalismus₂ buddhistischer Art gibt.

Aufgrund der vorgetragenen Überlegungen bestreite ich Mynareks These, dass *nur* die monotheistischen Religionen „von der Wurzel her fundamentalistisch_[1]“ (57) sind. Alle von ihm behandelten Religionstypen werden zunächst und zumeist in dogmatischer Einstellung vertreten – der Monotheismus ist nur *in besonderem Maß für den Fundamentalismus₂ anfällig*. Ein absoluter Wahrheitsanspruch wird in den meisten Religionsvarianten erhoben, aber die in der dogmatischen Einstellung liegenden Möglichkeiten des Denkens und Handelns werden erst in den monotheistischen Religionen systematisch entfaltet. Dabei ist einzuräumen, dass sich ein ausgefeilter *autoritärer* Dogmatismus auch bei den Monotheismen erst mit der Zeit im „Prozeß der Institutionalisierung“ (57) herausbildet.

Mynarek setzt sich dann mit der verbreiteten These auseinander, der Dogmatismus (Fundamentalismus₁) des späteren Christentums sei „als ‚Degeneration‘ des [...] reinen und vollkommenen Ursprungs“ (58) zu werten. Diese Position wird insbesondere von „kritischen, ‚liberalen‘, ‚progressiven‘ und ‚linken‘ Theologen“ vertreten, die im Namen des makellosen „Ursprungs ihrer Religion gegen die ihrer Meinung nach fundamentalistischen_[1/2] Degenerationserscheinungen späterer Religionsphasen an[]kämpfen“ (58). Auch bezogen auf diesen wichtigen Punkt nehme ich Differenzierungen vor.

Bei der Etablierung jeder Weltanschauung, jedes soziopolitischen Programms, jeder Theorie kann es zu Entwicklungen kommen, die von einigen Anhängern als Degeneration, als Verfall angesehen werden. So kann z.B. eine wissenschaftliche Theorie in ihrer ursprünglichen Fassung Komponenten enthalten, die dann im Prozess der Durchsetzung dieser Theorie innerhalb der scientific community zum Verschwinden gebracht worden sind; sie kann sachgerechter und differenzierter sein als die spätere Variante. Entsprechend kann die ursprüngliche Fassung eines soziopolitischen Programms einer späteren Variante überlegen sein. Sowohl bei Theorien als auch bei soziopolitischen Programmen können Back-to-the-Roots-Bewegungen (Fundamentalismen₄), die bestrebt sind, bestimmte Verfallsprozesse durch Rückbesinnung auf

⁵⁹ Entsprechend erscheinen einem Vertreter des Monotheismus die etablierten Formen des Polytheismus als definitiv falsch.

die ursprüngliche Fassung der jeweiligen Sichtweise rückgängig zu machen, *berechtigt* sein, was im Einzelfall zu prüfen ist. Das bleibt bei Mynarek unbeachtet.

Die Annahme eines „reinen und vollkommenen Ursprungs“ mag in diesem Zusammenhang manchmal eine gewisse Rolle spielen, sofern der jeweilige Ansatz auf dogmatische Weise vertreten wird; es ist aber auch möglich, auf sie zu verzichten und z.B. zu sagen „Ich behaupte nicht, dass die ursprüngliche Fassung der Theorie *vollkommen* ist, sondern nur, dass sie nach Kriterien empirisch-rationalen Denkens *besser* ist als die spätere Version“. Entsprechend kann die ursprüngliche Fassung eines soziopolitischen Programms zur Lösung bestimmter praktischer Probleme *besser geeignet* sein als spätere Version.

Bezieht man nun Religionen in die Analyse ein, so ist bezogen auf die Diskussion innerhalb des Christentums die Ausgangssituation zu berücksichtigen, „daß selbst glaubenwollende Christen mit der dogmatisch verkrusteten, moralisch erstarrten Amtskirche keine positiven Gefühle, keine religiösen Erfahrungen mehr zu verbinden vermögen“ und dass „die religiös und spirituell Bewegten zu den esoterischen Kreisen und New-Age-Gruppen hinströmen“ (65). Das führt vielfach zur *Rückbesinnung auf Jesus*; diese und weitere christliche Back-to-the-Roots-Tendenzen können jedoch innerhalb von zwei Perspektiven verortet sein:

Perspektive 1 verfährt auf die eben dargelegte Weise, d.h., sie bringt keine *spezifisch religiösen* Überzeugungen zur Geltung. Sie argumentiert z.B. so: „In der ursprünglichen Version der von mir vertretenen Religion kommen bestimmte wichtige *Werte und Ziele* zur Geltung, die in späteren Versionen vernachlässigt worden sind; daher ist es sinnvoll, sich auf die ursprüngliche Version zurückzubesinnen“. Auch hier ist es nicht zwingend erforderlich, die ursprüngliche Religion als *vollkommen* zu denken; es reicht aus, zu sagen, dass sie nach bestimmten ethischen Kriterien den späteren Versionen vorzuziehen ist. Wird hier Jesus ins Spiel gebracht, so gilt er als Mensch, der z.B. *in ethischer Hinsicht vorbildlich* ist. Im Rahmen von *Perspektive 1* erscheint Jesus etwa als „der exemplarische Mensch, der uns einen Weg zu unserem Selbst zeigt“ (67). Die These von der „Gottessohnschaft Jesu, seine[r] Wesenseinheit mit Gott“ (66) wird entweder aufgegeben oder tritt ganz in den Hintergrund.

Perspektive 2 beruht demgegenüber auf bestimmten *religiösen* Überzeugungen. Es wird nämlich angenommen, dass z.B. am Anfang eines bestimmten Monotheismus eine Offenbarung des einen Gottes stattgefunden hat. Dabei kommt die dogmatische Einstellung zur Geltung, denn dies wird als *definitiv wahr* angesehen. Die Back-to-the-Roots-Bewegung nimmt hier eine Gestalt an, die von der zuvor behandelten grundsätzlich zu unterscheiden ist: Es wird nicht die Rückbesinnung auf frühere *menschliche Leistungen* gefordert, die späteren nach bestimmten Kriterien vorzuziehen sind, sondern vielmehr die Rückbesinnung auf die *göttliche Offenbarung*, von der man annimmt, dass sie tatsächlich stattgefunden hat. *Deshalb* postuliert diese Form der Degenerationstheorie einen vollkommenen Ursprung der jeweiligen Religion. Die Rückbesinnung auf Jesus erfolgt hier unter dem Vorzeichen, dass er tatsächlich der Sohn Gottes und somit definitiv ohne Fehl und Makel ist; die ethische Vorbildlichkeit wird darauf zurückgeführt. Als entscheidend gilt hier die „Grundbotschaft, die vom entscheidenden Offenbarungsereignis zeugt [...]: Jesus ist Christus, Jesus ist der Heilbringer“ (70).

Bei *Perspektive 2* greift wieder die bekannte Kritikstrategie: Eine solche göttliche und deshalb perfekte Offenbarung ist *denkbar*, da die in der weltanschaulichen Konkurrenzsituation erforderliche Begründung aber ausbleibt, kommt der jeweiligen monotheistischen Sichtweise bis auf Weiteres nicht der Status eines (höheren) Wissens, sondern nur der des subjektiven Überzeugtseins von etwas Bestimmtem, das auch unzutreffend sein kann, zu. De facto handelt es sich um einen einfachen Glauben. Diese Überlegung hat zur Folge, dass ich anders argumentiere als Mynarek. Er vernachlässigt, dass die Behauptung des reinen und vollkommenen Ursprungs der jeweils vertretenen Religion als *berechtigt* gelten müsste, wenn der Anspruch auf höheres Wissen über die göttliche Offenbarung, die zu einer bestimmten Zeit stattgefunden haben soll, *hinlänglich begründet* wäre. Da das aber nicht der Fall ist, handelt es sich nur um einen *einfachen*

Glauben an einen vollkommenen Ursprung der eigenen Religion. Mynarek geht hingegen, die Begründungsproblematik überspringend, *direkt* empirisch-rational vor:

Jedes tiefere und gründlichere Nachforschen und Studium der Vergangenheit zeigt wie immer lückenhaft, aber doch deutlich genug, daß kein Anfang einer geschichtlichen Entwicklung jemals so wunderbar, so makellos und perfekt war, wie das die Späteren oder jedenfalls viele von ihnen interpretierten. Kein Beginn innerhalb der Menschheitsgeschichte war über jeden Zweifel erhaben. (59)

Mynarek scheint hier auf dogmatische Weise areligiös zu argumentieren. Sein Gedanke lässt die Überzeugung erkennen, mit rein wissenschaftlichen (hier: geschichtswissenschaftlichen) Mitteln lasse sich nachweisen, dass es den reinen und vollkommenen Ursprung einer bestimmten Religion *gar nicht geben könne*. Mit den Mitteln empirisch-rationalen Denkens kann aber die Existenz des einen Gottes nicht definitiv ausgeschlossen werden. Würde Er aber existieren und wäre Er als ein Wesen zu denken, das freie Entscheidungen treffen kann, so wäre es auch möglich, dass er sich auf spezifische Weise offenbart und so eine bestimmte Religion mit einem vollkommenen Ursprung ausstattet. Entsprechend gilt: Ist Jesu „Wesenseinheit mit Gott Vater“ denkbar, so ist es auch möglich, dass es „den exemplarischen Menschen für alle Zonen und Zeiten“ (66) gibt, was Mynarek bestreitet. Dass der erhobene Anspruch auf definitive Wahrheit unbegründet ist, steht auf einem anderen Blatt.⁶⁰

Mynarek schreibt etwas später: „Vieles, ja fast alles, was Christen als von den Evangelien und der Apostelgeschichte berichtete historische Tatsachen jahrhundertlang geglaubt haben, wird durch die historisch-kritische Methode als nicht-existent, als nicht stattgefunden, als [...] Übernahme aus anderen Religionen oder als Fälschung aufgedeckt.“ (61) Hier wird die Reichweite der wichtigen historisch-kritischen Methode überschätzt: Mit ihrer Hilfe kann nicht gezeigt werden, dass keine göttliche Offenbarung stattgefunden hat oder stattfinden kann; ist jedoch – z.B. durch meine Kritikstrategie – der auf eine solche Offenbarung bezogene Wissensanspruch erschüttert, so kann die historisch-kritische Methode dazu verwendet werden, die Annahme, dass der einfache Glaube möglicherweise unzutreffend ist, durch historische Befunde zu stützen.

Hinsichtlich der religiös-theologischen Degenerationstheorien vor allem christlicher Art vertrete ich somit die folgende Auffassung: Die „Kritischen, Liberalen und Progressiven“ (58) vertreten ihre Überzeugungen in dogmatischer Einstellung. Grundsätzlich besteht jedoch die Möglichkeit, von der eine übernatürliche Macht direkt ins Spiel bringenden zu einer Degenerationstheorie überzugehen, welche nur verschiedene menschliche Leistungen gegeneinander abwägt. Genauer zu untersuchen ist, wo z.B. die von Eugen Drewermann

⁶⁰ Darüber hinaus ist es Sache der historischen Forschung, die vorliegenden Informationen zu nutzen, um „die Praxis Jesu und das ursprüngliche Christentum“ (67) zu rekonstruieren. Diese Forschungsergebnisse könne wiederum genutzt werden, um den Anspruch, in beiden Fällen habe es sich um etwas „unantastbar Ideales“ (67) gehandelt, zu prüfen. Die kognitive Ideologietheorie führt – auf der Basis der kognitiven Hermeneutik – erkenntnismäßig defizitäre Jesusbilder darauf zurück, dass der Wunsch, ein mit den eigenen Überzeugungen im Einklang stehendes Jesusbild hervorzubringen, *direkt* die Denkarbeit steuert und deren Ergebnisse vorab festlegt. Die kognitive Hermeneutik spricht hier von *projektiv-aneignenden* Interpretationen. Durch eine solche Interpretation kann z.B. ein „Jesus für alle Feministinnen“ (68) kreiert werden. Viele religiös-theologische Texte legen solche in kognitiver Hinsicht fragwürdigen *Vereinnahmungsdeutungen* vor. So gelangen religiös denkende Menschen, die ein bestimmtes Ganzheitlichkeitsideal vertreten, leicht dazu, Jesus zuschreiben, dass es ihm gelungen sei, „seine männlichen und weiblichen Anlagen ganzheitlich zu integrieren“ (68). Ob das mit den in der Bibel berichteten Aussagen Jesu in Einklang zu bringen ist, interessiert Interpreten dieses Typs letztlich nicht; sie sind zufrieden, wenn sie einen zu ihren eigenen Überzeugungen passenden Jesus konstruiert haben; dieses Bild sehen sie zudem häufig in dogmatischer Einstellung als definitiv wahr an. Auf dem Weltanschauungsmarkt „kann sich jeder frei bedienen: da wähle jeder den Jesus aus, der ihm paßt, und sehe souverän über die Charakterzüge des geschichtlichen oder wahrscheinlich geschichtlichen Jesus hinweg, die in das gewählte Jesus-Bild nicht passen“ (69). „Das Aufrichtigste wäre, jeder artikuliert das, was er für sein Idealbild hält, und gäbe zu, daß er dieses Bild dann mit dem Jesus-Etikett versieht.“ (81)

vertretene Theorie zu verorten ist. Seine Rede von der „Degeneration der Theologie zu einer Ideologie_[1] der verwalteten Macht, die sich selber als die Wahrheit setzt“ (60), ist mit beiden Perspektiven vereinbar. Dass er „zwischen einer ‚humanitären‘ und einer ‚autoritären‘ Form der Religion“ (60) unterscheidet, deutet eher auf *Perspektive 1* hin. Dann würde nicht behauptet, dass eine göttliche Offenbarung tatsächlich stattgefunden hat, sondern dass bestimmte humanitäre Werte „im Urstadium des Christentums verwirklicht“ (60) waren, von denen man sich später abgewandt hat. Für diese Zuordnung spricht ferner, dass Drewermann mit der Mitteln der „Tiefenpsychologie C.G. Jungs“ (61) argumentiert, um bestimmte christliche Überzeugungen zu retten.

Mynarek sieht richtig, dass die *religiös-theologischen* Degenerationstheorien nicht jenseits des Dogmatismus (Fundamentalismus₁) stehen, sondern *selbst eine bestimmte Variante des religiösen Dogmatismus darstellen*. Er wendet sich dann dem Islam zu:

Auch im Islam gibt es den idealen, absoluten, direkt vom Himmel herabgesandten Anfang in Gestalt des Koran, der vom größten und letzten Propheten Mohammed wahrheits- und buchstabengetreu an die Menschen mitgeteilt wird. Der Grundgedanke [...] lautet: Der Koran ist das Wort Gottes an die Menschen – und es ist nur ein einziger Gott. (82)

Mohammed ist „der Begründer und Gesetzgeber seiner Religion und das absolute Vorbild für den Muslim [...]. Es ist ein unumstößliches Dogma für alle seine Glaubensanhänger, daß jede Handlung Mohammeds nach dem Beginn der Offenbarung durch Allah vor jedem Irrtum bewahrt wurde.“ (83)

Der von Anfang an bestehende Fundamentalismus_[1] des Islam besteht unter anderem darin, daß kein Muslim daran zweifeln darf, daß der Koran göttlichen Ursprungs, einzigartig und unnachahmbar ist; daß er nach vielen von Gott der Menschheit bereits gesandten Propheten, Adam, Abraham, Moses, Jesus eingeschlossen, in Mohammed die Besiegelung aller bisherigen Gesandten und die abschließende Offenbarung in endgültiger, nie mehr vergehender Gestalt ist. (84f.)⁶¹

Die dogmatische Einstellung ist hier ungebrochen wirksam – und die Dogmatismuskritik folglich voll anwendbar. Die imposante Glaubenskraft des Islams steht insofern auf tönernen Füßen. Auch hier ist jedoch der Übergang zu einer undogmatischen Glaubensform möglich.

In einem weiteren Arbeitsgang greift Mynarek einige „Elemente des Neuen Testaments wie des Korans heraus“ (87), die auf eine dogmatische Grundhaltung verweisen. Ich beschränke mich auf wenige Beispiele. „Ein einziger, einzelner ist es, der unmittelbaren (Hör-)Kontakt mit Gott oder seinen Engeln hat. Alle anderen müssen glauben, gehorchen, um an dem, was dieser einzelne mitteilt, partizipieren zu können. Sie dürfen das von dem Auserwählten Gehörte nicht in Zweifel ziehen.“ (88f.) Die Menschen sollen erfahren, „was der Prophet als Willen Gottes verkündet. Moralische Gebote und Verbote, proklamiert als Wille Gottes, stehen bei den prophetischen Religionen [...] hoch im Kurs. Da wissen sie unendlich viel darüber, was Gott will.“ (89f.)

In der Bibel heißt es z.B.: „„Wer seinem Bruder sagt: ‚Du Gottloser!‘, soll der Feuerhölle verfallen sein“ (Mt. 5,22).“ (91) Für die Übertretung bestimmter Verbote wird „immer und immer wieder die Höllenstrafe angedroht“; in den Evangelien finden sich „über siebenzig Höllenandrohungen“, die nicht ins Konzept des „sanften, liberalen Jesus“ (91) passen.

„Wer glaubt und sich taufen läßt, wird gerettet werden – wer nicht glaubt, wird verdammt werden“, spricht der Jesus des Markus-Evangeliums“ (93f.).⁶² Dieser Fundamentalismus₁ kann

⁶¹ „Mohammed hat die göttliche Autorität des Korans damit begründet, daß er ihm aus dem himmlischen Urbuch, der ‚Mutter der Schrift‘ (Sure 43,3), der ‚wohlbehüteten Tafel‘ (Sure 85,22) stückweise durch Gabriel mitgeteilt worden sei.“ (86)

⁶² „Wer an ihn (d.h. an Jesus, den Sohn Gottes) glaubt, wird nicht gerichtet; wer nicht glaubt, ist schon gerichtet“ (Joh. 3,18). Auch der Hinweis auf den Teufel für die, die nicht glauben wollen oder den Glauben wieder verlieren, fehlt selten.“ (98) Wer „die vielen Aussprüche Jesu in den Evangelien und im Neuen Testament zum

leicht in einen Fundamentalismus₂ umschlagen, wenn man annimmt, „das Verdammungsurteil Jesu über die nicht Glaubenden“ dürfe, ja müsse „schon auf Erden“ (94) vorweggenommen und vollzogen werden. Die Kreuzritter fühlten sich legitimiert, „die Moslems samt Frauen und Kindern im Namen Jesu niederzumetzeln“; die Konquistadoren rotteten die Indianer aus, „oft selbst dort, wo sie sich missionieren lassen wollten“; „Millionen Ketzer, die die dogmatische Lehre der Kirche nicht in allem glauben wollten“, wurden verbrannt; „Tausende und Abertausende von Frauen, die vermeintlich dem Teufel mehr vertrauten als den Anweisungen der Kirche“, wurden „gefoltert, vergewaltigt und zum Tode verurteilt“ (94). Als Konsequenz des Verdammungsurteils Jesu kann auch aufgefasst werden,

daß die Kirche eine höchste Kontrollinstanz einrichtete, das Inquisitionsbüro, ‚Heiliges Offizium‘ genannt, das über die Reinheit des Glauben, über die Einhaltung seiner Grundsätze, seiner Dogmen zu wachen und darüber zu entscheiden hatte, wer nun zur verdammten und verdammungswürdigen Schar der nicht Glaubenden gehöre (94).

Kann man die vom ‚wahren‘ Glauben Abweichenden „nicht mehr auf dem Scheiterhaufen verbrennen“, so begnügt man sich mit schwächeren Formen der Verdammung, die natürlich auch im Kontext anderer dogmatischer Weltanschauungen auftreten: „Verfolgungsmechanismen (Rufmord, Verdächtigungen, finanzieller Ruin, Kampagnen gegen unliebsame Autoren, Bücherboykott, Beleidigungsprozesse mit hohen Schmerzensgeldforderungen, ‚Medienabstinenz‘, Rede- und Schreibverbote usw.“ (94f.)

Die Konsequenzen der dogmatischen Einstellung zeigen sich im Koran auf vergleichbare Weise.

Der fundamentalistische^[1] Befehl zu glauben und die Höllenstrafe für die Nichtbefolgung des Befehls dominieren auch im Koran. „Wer aber wider Allah und seinen Gesandten rebelliert und seine Gebote übertritt, den führt er ein in ein Feuer, ewig darinnen zu verweilen, und es trifft ihn schändende Strafe“ (Sure 4,18). [...] Das Neue Testament droht die Höllenstrafen nach dem Tod der Sünder an. Das macht der Koran auch, aber das ist ihm zu wenig. Schon in diesem Leben sollen die Ungläubigen schwerstens bestraft werden. In dieser fundamentalistischen^[2] Hinsicht überbietet der Koran das Neue Testament der Christen, indem er direkt zur Gewalttätigkeit aufruft. [...] „Und so sie (d.h. die Ungläubigen) den Rücken kehren, so ergreift sie und schlägt sie tot, wo immer ihr sie findet; und nehmet keinen von ihnen zum Freund oder Helfer“ (Sure 4,91). Für Ungläubige, die „euch nicht Frieden anbieten und ihre Hände hemmen“, gilt: „Nehmet sie und schlägt sie tot, wo immer ihr auf sie stoßt. Und über sie haben wir (d.h. Allah) euch offenkundige Macht gegeben“ (4,93). (101f.)

Im Koran selbst schlägt also der einfache Dogmatismus (Fundamentalismus₁) bereits in den gewaltbereiten Dogmatismus (Fundamentalismus₂) um. Das geht auch daraus hervor, dass den „für den Glauben Streitenden“ im Jenseits ein höherer Lohn versprochen wird als den anderen Gläubigen: „Allen hat Allah das Gute versprochen; aber den Eifernden hat er vor den (daheim) Sitzenden hohen Lohn verheißen“ (Sure 4,97). Also: Auf zum Krieg gegen den Ungläubigen! Allah sieht und belohnt es! Die so Kämpfenden erwartet ‚gewaltiger Lohn‘ (Sure 4,160) freilich nur, wenn sie den rechten Glauben und die rechte Gottesfurcht haben“ (102f.)

„Selbst für den Haß der Moslems auf die Juden finden sich genügend legitimierende, rechtfertigende Stellen im Koran.“ (103) Die „Juden gehören nach Sure 4,55 zu denen, ‚welche Allah verflucht hat; und wen Allah verflucht hat, wahrlich nimmer findet er einen Helfer‘. Diejenigen Juden, die nicht an Mohammed glauben, landen in den Flammen der Hölle (4,58). Sie sind ‚Satan’s Freunde‘ (4,78).“ (103)

Thema ‚Teufel‘ oder ‚Satan‘ durchgeht, der wird eindeutig sagen müssen, dass [...] Jesus den Teufel als eine personale Wirklichkeit angesehen hat. Wiederum liegen damit die Fundamentalisten^[1] im Vatikan eindeutiger auf der Linie der neutestamentlichen Doktrin als die nur die positiven Stellen in der Heiligen Schrift herauspickenden progressiven Theologen.“ (99) „Im Koran ist es nicht anders. Auch dort sind Engel und Teufel persönliche Mächte.“ (99)

Im Anschluss an den Religionswissenschaftler Gustav Mensching bestimmt Mynarek den Islam als

„die Religion der vollkommenen Ergebung“ gegenüber der unbedingten Mächtigkeit, ja Übermacht Allahs [...]. Gegenüber der Unausweichlichkeit der alles umfassenden, alles durchdringenden Allmacht Allahs blieben dem Menschen als darauf reagierendes Verhalten allein die unbedingte Ergebung und der bedingungslose Gehorsam (106).

Vergleichbare Einstellungen zeigen sich jedoch auch in anderen Formen des weltanschaulichen Dogmatismus. Und in Anlehnung an Mynarek empfehle ich all diesen Formen (nicht nur den religiösen Spielarten),

den Mut aufzubringen, aus den eigentlichen Grundlagen ihres Glaubens das Kategorische, Apodiktische, Imperativische, Autoritäre, Dogmatische, sich absolut sicher Gebende zu entfernen und es durch das Hypothetische, Mögliche, Erwägenswerte und Ähnliches zu ersetzen. Nur so können sie auf eine mündig gewordene Vernunft noch eine gewisse Anziehungskraft ausüben (107).

Der Übergang von der dogmatischen zur undogmatischen Einstellung ist jedoch ein langwieriger und schwieriger Prozess.

Zum Abschluss wende ich mich noch kurz dem ersten Buchkapitel zu. In einer Rede Richard von Weizsäckers heißt es: „Wir leben heute nicht im Zeichen der Aufklärung, sondern weit stärker unter dem allseitigen Einfluss fundamentalistischer Strömungen“, und er fordert von den drei abrahamitischen Religionen, dazu beizutragen,

die durch den Fundamentalismus entstehenden Gefahren zu beseitigen. Aber bedeutet das nicht, den Bock zum Gärtner zu machen? Haben nicht Judentum, Christentum und Islam selbst einen fundamentalistischen Charakter und haben sie nicht zum Teil selbst fundamentalistische Verfolgungen und Religionskriege in Szene gesetzt? (9)

Ich versuche, die hier in Frageform angedeutete These zu präzisieren, wobei ich das Christentum als Beispiel nehme:

1. Die meisten Christen und insbesondere die Vertreter der Kirchen wenden sich heutzutage klar gegen den Fundamentalismus₂.
2. Im christlichen Kontext wird jedoch der Zusammenhang zwischen dem einfachen Dogmatismus (Fundamentalismus₁) und dem gewaltbereiten Dogmatismus (Fundamentalismus₂) nicht hinlänglich erkannt. Die dogmatische Einstellung ist die Wurzel, aus der leicht eine Gewaltbereitschaft erwachsen kann; manchmal reicht eine einzige Annahme aus, um den Übergang zu vollziehen.
3. Bereits für das ursprüngliche Christentum wird in dogmatischer Einstellung ein absoluter Wahrheitsanspruch erhoben. Dieser ist dann im Zuge der Entwicklung des Christentums mehrfach in einen Fundamentalismus₂ umgeschlagen, der sich gegen Andersdenkende richtet; man denke nur an die Hexenverfolgungen.
4. Das Christentum der Gegenwart kann zwar dazu beitragen, den soziopolitischen Fundamentalismus₂ zurückzudrängen, aber es kann dessen Wurzel – den Dogmatismus – nicht überzeugend bekämpfen, da es selbst im Kern dogmatisch ist. Daher wird auch die Gefahr, dass die eigene Position durch Zusatzannahmen erneut die Form des Fundamentalismus₂ annehmen kann, nicht hinlänglich bedacht. Solange die Vertreter des Christentums nicht ihre dogmatische Grundhaltung problematisieren, können sie den „durch den Fundamentalismus_{1/2} entstehenden Gefahren“ somit nur auf eingeschränkte Weise begegnen.

Entsprechendes gilt für die anderen monotheistischen Religionen.

Die hier zusammengefasste Auffassung der kognitiven Fundamentalismustheorie stellt eine Weiterentwicklung der Position Mynareks dar, was ich am Beispiel des römisch-katholischen Christentums demonstrieren möchte.

„Über den ganzen Erdball hinweg fördert das kirchliche Verbot der künstlichen Verhütung mit aller Kraft Unwissenheit, Unterdrückung und das Leid der Menschen. Die konservative Hierarchie der Kirche, unterstützt von der ebenso konservativen Zunft katholischer Ärzte und der politisch rechtsstehenden Organisation Opus Dei, tut alles, um die Verbreitung von Familienplanung und Sexualerziehung aufzuhalten. Durch ihre Bemühungen behindern sie die Versuche, die Bevölkerungsexplosion unter Kontrolle zu bringen. Durch ihr Nein zu Kondomen fördern sie die Verbreitung von Aids. Diese katholische Doktrin verursacht mehr Unglück als die Politik der Apartheid“ (Brenda Maddox). (10)

Mynarek scheint die hier artikulierte Position für *offenkundig richtig* zu halten. Das trifft aber nicht zu; die argumentative Auseinandersetzung wird zumindest an dieser Stelle übersprungen. Die Führung der katholischen Kirche tritt mit dem Anspruch auf, die definitiv richtige, dem Willen Gottes entsprechende Lehre zu verkünden. Dieser Anspruch auf absolutes Wissen *könnte* berechtigt sein. Wäre das der Fall, so wären die von Maddox angesprochenen Folgen *als Nebenfolgen der Umsetzung des göttlichen Willens zu akzeptieren*. „Familienplanung und Sexualerziehung“ wären dann strikt gemäß dem göttlichen Willen vorzunehmen. Aus der allgemeinen Dogmatismuskritik ergibt sich jedoch, dass der Anspruch, den Willen Gottes verlässlich erkannt zu haben, unbegründet ist – das vermeintliche absolute Wissen ist daher auf einen einfachen Glauben zurückzufahren. Erst diese Zwischenschritte machen die von Maddox und vielen anderen vertretene Position plausibel: Ein sich nicht länger als höheres Wissen missverstehender Glaube wird sich bemühen, die *zu erwartenden Folgen* bestimmter Ge- und Verbote zu berücksichtigen und diese bei entsprechenden Befunden zu ändern; der Übergang zum einfachen Glauben läuft über kurz oder lang auch darauf hinaus, dass die autoritäre Struktur des religiösen Dogmatismus aufgelöst wird.

Die kognitive Fundamentalismustheorie ergänzt nicht nur die Position Mynareks durch bestimmte Argumentationsschritte, sie geht auch dezidiert nach dem Prinzip „Erst verstehen, dann kritisieren“ vor. So ist es aus soziologischer Perspektive nicht verwunderlich, dass „[d]ie ‚Herren der Kirche‘ [...] Druck auf alle nur erreichbaren Regierungen, Verwaltungen, Medien und Hochschulen aus[üben], um ihre fundamentalistischen^[1] Denk- und Handlungsverbote durchzusetzen“ (11). *Jede* institutionalisierte Weltanschauung wird bestrebt sein, die erreichte Machtposition zu sichern und wenn möglich noch weiter auszubauen; zumeist werden alle verfügbaren Kanäle genutzt, um die eigenen Auffassungen so weit wie möglich zu verbreiten und durchzusetzen. Wird z.B. das soziopolitische Programm einer „Neuordnung Europas“ auf dem „Fundament des Christentums“ (13) verfolgt, so wird man alle greifbaren Hebel in Bewegung setzen, um diesem Ziel näherzukommen. Der *Grundvorgang* ist somit nicht zu kritisieren; Position a wird es aber kritisieren, wenn Position b alle verfügbaren Kanäle nutzt, um Auffassungen, die *a für verfehlt hält*, durchzusetzen.

14. Ein theologischer Zugang zum Thema Fundamentalismus (K. Kienzler)

Im Licht der im letzten Kapitel präzisierten Position setze ich mich nun exemplarisch mit einem von einem Theologen stammenden Fundamentalismustext auseinander: *Der religiöse Fundamentalismus* von Klaus Kienzler.

Kienzler wirft die Frage auf, ob „alle Religionen im Grunde fundamentalistisch“ sind und antwortet:

Das wäre wohl das schwerste Mißverständnis, das uns begegnen könnte. Es ist ganz deutlich zu sagen, daß weder der Islam als solcher noch das Judentum oder Christentum insgesamt fundamentalistisch sind. Was hier zur Sprache kommt, ist nur ein Bereich, nur eine Randzone dessen, was die Religionen tatsächlich verwirklichen. Es ist zu betonen, daß, was wir hier beschreiben, die dunklen, nicht die hellen Seiten von Religion sind. (Kienzler 1996: 16)

Dem würden sicherlich viele Theologen und Anhänger der verschiedenen Religionen beipflichten. Aus der Sicht der kognitiven Fundamentalismustheorie ist gegen diese Auskunft allerdings einzuwenden, dass nicht zwischen mehreren deskriptiven Fundamentalismusbegriffen

unterschieden wird. Berücksichtigt man die in Kapitel 2.4 eingeführten Begriffe, so ergibt sich Differenzierungsbedarf:

1. Es trifft zu, dass nicht alle Varianten des Islams, des Judentums, des Christentums und anderer Religionen fundamentalistisch₂ sind, aber die verschiedenen Religionen sind nach der in Kapitel 13 skizzierten Analyse zunächst und zumeist fundamentalistisch₁, was aber einen späteren Übergang zur undogmatischen Einstellung nicht ausschließt.
2. In jeder Form des religiösen Dogmatismus ist der gewaltbereite Dogmatismus als Option angelegt, die aber nicht zwangsläufig zur Verwirklichung gelangt. Es handelt sich also um eine Gefahr, die mit dem religiösen Dogmatismus – und allgemein mit dem weltanschaulichen Dogmatismus – generell verbunden ist.
3. In einigen Religionen, vor allem im Islam, ist der Übergang zum Fundamentalismus₂ bereits in der ursprünglichen Fassung vollzogen. Das schließt nicht aus, dass es auch Varianten des Islams gibt, die sich vom Fundamentalismus₂ abgrenzen.

Die von Kienzler aufgeworfene Frage ist somit unpräzise gestellt, und sie begünstigt eine undifferenzierte Herangehensweise an den Gegenstand. Viele Theologen hätten es gern, wenn es beim Thema Fundamentalismus nur „um eine Randzone dessen [gehen würde], was die Religionen tatsächlich verwirklichen“, aber der Dogmatismus (Fundamentalismus₁) gehört zum Kernbestand der meisten Religionen und Religionsvarianten. Ist zudem dessen Übergang zum Fundamentalismus₂ leicht vollziehbar, so ist es nicht möglich, „die hellen Seiten von Religion“ wie gewünscht sauber von den dunklen zu trennen. Vor allem wird nicht erkannt, dass die dogmatische Einstellung das eigentliche Problem ist.

Kienzler wendet sich etwas später den Offenbarungsreligionen zu:

Das Wissen oder der Glaube stammt – theologisch gesprochen – nicht von den religiösen Menschen selbst. Die meisten Religionen berufen sich deshalb auf eine irgendwie beschaffene Kundgabe oder Offenbarung Gottes oder der Götter selbst. Es geht den religiösen Menschen also nicht um irgendeinen Glauben, sondern um den rechten Glauben, der von dem von ihnen verehrten Gott oder den Göttern autorisiert ist. In diesem Zusammenhang spricht man von der „Orthodoxie“ der jeweiligen Religion. Orthodoxie meint dabei [...] die Rechtgläubigkeit der Anhänger in Sachen religiösen Glaubens und Wissens. (19)

In kritischer Absicht ist hinzuzufügen, dass Offenbarungsreligionen zunächst und zumeist in dogmatischer Einstellung vertreten werden; die Anhänger erheben den aus erkenntniskritischer Sicht problematischen Anspruch, sie würden bezogen auf den Inhalt der Offenbarung über *höheres Wissen* verfügen, und man könne es als gesichert betrachten, dass die Offenbarung einer übernatürlichen Macht tatsächlich stattgefunden hat. Der Begriff der Rechtgläubigkeit (Orthodoxie) ist somit unauflöslich an den Fundamentalismus₁ gebunden – und im dogmatischen Begriff der Orthodoxie lauert die Gefahr des Fundamentalismus₂.

Entsprechendes gilt für den Begriff „Orthopraxis“: Die „religiöse Lebenspraxis [...] besteht meist in einer langen und geheiligten Tradition. Bisweilen ist die religiöse Praxis selbst fundamentaler Bestandteil der Offenbarung, bisweilen hat eine jahrhundertealte Tradition diese als authentisch und mit den religiösen Überzeugungen übereinstimmend bestätigt und damit geheiligt.“ (20) Es geht hier um „das rechte und autorisierte Handeln in der religiösen Gemeinschaft“ (20). Diese Lebenspraxis gilt in der Regel in dogmatischer Einstellung als die *definitiv richtige*; in diesen Fällen ist auch der Begriff der Orthopraxis an den Fundamentalismus₁ gebunden.

Kienzlers theologischer Zugang zum Thema Fundamentalismus vernachlässigt, wie bereits erkennbar geworden ist, das aus meiner Sicht zentrale Dogmatismusproblem. Er strebt eine klare Abgrenzung zwischen der im Kern ‚guten‘ – nichtfundamentalistischen – Religion und dem ‚schlechten‘ Fundamentalismus, zwischen der hellen und der dunklen Seite der Religion an. Er möchte die „grundsätzliche[n] Tendenzen und Gefahren von Fundamentalismen“ identifizieren, „die mit Religion und in den Religionen im einzelnen gegeben sind“ (21), um zu ihrer Überwindung beizutragen und so die ‚gute‘ Religion zu stärken.

Religionen sind Systeme gelebter Sinnantworten. Antworten auf Lebenssinn verstehen sich endgültig, sie sind definitiv. Wer die Frage nach Sinn für sich beantwortet hat, der ist überzeugt, daß die Antwort gilt, für ihn endgültig ist. Die Mitglieder von Religionsgemeinschaften sind überzeugt, daß ihre Religion die gültige Sinnantwort auf die Fragen ihres Lebens ist. Der Religiöse oder das Mitglied einer Religionsgemeinschaft lebt aber in der Regel zugleich in einer Welt von Andersgesinnten. Es sind offenbar verschiedene [...] Sinnantworten in dieser Welt möglich. (21)

Hier fällt zunächst auf, dass die Möglichkeit, eine Weltanschauung in undogmatischer Einstellung zu vertreten, unberücksichtigt bleibt. Für meine aktuelle Kritikstrategie ist aber ein weiterer Punkt wichtiger: Kienzlers Kritik der religiösen Fundamentalismen beruht auf einer bestimmten religiös-theologischen Position, die nur indirekt anklingt, aber nicht klar formuliert wird. Für die weitere Auseinandersetzung ist es daher wichtig, seine Position mit den Mitteln der kognitiven Weltanschauungsanalyse möglichst genau zu bestimmen.

Kienzler spricht einerseits von endgültigen, definitiven „Antworten auf Lebenssinn“, andererseits verwendet er Relativierungen wie „für sich beantwortet“, „für ihn endgültig“ und „die Fragen ihres Lebens“ [kursiv von mir]. Das deute ich als Hinweis auf eine Position, die ich in Kapitel 2.4.2 als *radikalen Religions-Pluralismus* bezeichnet habe. Dieser konstatiert nicht nur, dass es eine Vielfalt von Religionen *gibt*, die von deren Anhängern häufig für endgültig bzw. definitiv gehalten werden (das dürfte unstrittig sein), sondern behauptet auf der Geltungsebene, dass mehrere Religionen im Prinzip *gleichermaßen berechtigt* sind. Schematisch ausgedrückt: Religion a wird von den A als „gültige Sinnantwort“ angesehen, Religion b von den B usw. Der Religions-Pluralismus kann in diesem Zusammenhang darauf hinweisen, dass die Fragen des Lebens für die A zum Teil andere sind als für die B usw.: Die auf *diese* Lebensprobleme zugeschnittene Religion ist daher genauso berechtigt wie die sich auf *jene* Probleme beziehende. Diesem Ansatz zufolge gibt es somit nicht die eine religiöse Sinnantwort, die *für alle Menschen* verbindlich ist. Der religiöse Dogmatismus vertritt demgegenüber eine *objektivistische* Position. Angenommen wird, dass die jeweilige Sinnantwort die *objektiv gültige, weil von der übernatürlichen Macht selbst stammende und daher auch für alle Menschen verbindliche* ist.

Der radikale Religions-Pluralismus läuft auf eine massive Veränderung der religiösen Weltanschauung hinaus – auf ein Aufweichen traditioneller Auffassungen und letztlich auf eine Abkehr von ihnen. Hinzu kommen Folgeprobleme wie dieses: Wenn die Gültigkeit der Religion a auf die A beschränkt und dies damit begründet wird, dass die speziellen Lebensprobleme der A sich von denen der B usw. unterscheiden, so ist nicht einzusehen, warum diese „Antworten auf Lebenssinn“ *endgültig, definitiv* sein sollen, denn diese speziellen Lebensprobleme können sich ja verändern. Sind Religionen als auf bestimmte Lebensprobleme zugeschnittene Sinnantworten zu begreifen, so ist es verfehlt, diese als definitiv wahr und endgültig zu betrachten. Der radikale Religions-Pluralismus löst somit den für den objektivistisch angelegten religiösen Dogmatismus charakteristischen absoluten Wahrheitsanspruch tendenziell auf, ohne aber die notwendigen Konsequenzen zu ziehen. Die verwendete Rede von einer endgültigen bzw. definitiven Sinnantwort erweist sich bei genauerer Analyse als bloßer Schein: Wenn Religion a *für mich* und allgemein *für die A* endgültig ist, während die B einer anderen Religion diesen Status verleihen usw., dann ist es angemessener zu sagen, dass die A, die B usw. jeweils eine andere religiöse Antwort auf Lebenssinn *für endgültig bzw. verbindlich halten, während es gar keine objektiv endgültige und damit für alle Menschen verbindliche Sinnantwort gibt*.

Die Vermutung, dass Kienzler den radikalen Relations-Pluralismus vertritt, kann auf der Basis des gebrachten Zitats sicherlich nicht hinlänglich erhärtet werden; schaut man sich dessen Fortsetzung genauer an, so lässt sich die Ausgangsvermutung weiter stützen:

Wie wird [der Religiöse] sich zu diesen anderslautenden Daseinsentwürfen verhalten? Tolerant oder nicht? Der Gläubige ist immer in der Gefahr, die Antwort, von der er überzeugt ist und die er für definitiv hält, nicht nur für sich zu beanspruchen, sondern ihre Geltung auch Andersgläubigen zuzumuten. Religion ist in Gefahr, ihre Antwort zu verabsolutieren. (21)

Diese Gefahr setzt Kienzler mit der des Fundamentalismus gleich. Einige Anmerkungen:

1. Kienzler tritt, wie auch seine weitere Argumentation zeigt, offenkundig für religiöse (und allgemein für weltanschauliche) Toleranz ein; er „übt sich in Toleranz und läßt andere Antworten gelten“ (22).
2. Er wendet sich gegen den von einigen religiös Gläubigen erhobenen Anspruch, die eigene Religion sei die definitiv wahre und für *alle* Menschen verbindliche. Er lehnt daher auch das sich daraus ergebende Ziel ab, die vermeintlich definitiv wahre Religion „auch Andersgläubigen zuzumuten“, sie ihnen möglicherweise sogar mit Gewalt aufzuzwingen. Diese Ablehnung spricht aber für den Hintergrund des radikalen Religions-Pluralismus: Gibt es gar keine definitiv wahre Religion, sondern nur die von den A, den B usw. akzeptierten, für endgültig gehaltenen *unterschiedlichen* Religionen, so kann dem religiösen Dogmatiker vorgeworfen werden, *er verabsolutiere seine (kulturspezifische) Sinnantwort auf unzulässige Weise*.
3. Kienzlers Ziel, die „grundsätzliche[n] Tendenzen und Gefahren von Fundamentalismen“ innerhalb der Religionen zu identifizieren, wird nun auf vertiefte Weise verstehbar: Setzt man den radikalen Religions-Pluralismus als gültig voraus, so erscheint der für den religiösen Dogmatismus charakteristische absolute Wahrheitsanspruch als *zu vermeidender Fundamentalismus*. Die Gläubigen sollten erkennen, dass eine bestimmte Religion hauptsächlich innerhalb einer bestimmten Kultur und von bestimmten Individuen akzeptiert und in diesem Kontext als endgültig bzw. definitiv angesehen wird; dann sind sie dagegen gefeit, „ihre Antwort zu verabsolutieren“ und lassen auch andere Antworten gelten. Das aber heißt: Kienzlers kritischer und damit auch wertender Fundamentalismusbegriff ist *an den radikalen Religions-Pluralismus gebunden* und dient zu dessen Absicherung.
4. Die Dogmatismuskritik der kognitiven Fundamentalismustheorie stimmt mit Kienzler darin überein, dass sie für weltanschauliche Toleranz eintritt und den religiösen Dogmatismus ablehnt. Dann aber trennen sich die Wege: Während ich angesichts eines erhobenen absoluten Wahrheitsanspruchs zu klären versuche, ob er in der weltanschaulichen Konkurrenzsituation als begründet bzw. eingelöst angesehen werden kann, vertritt Kienzler eine Position, die sich auf die zentrale Wahrheitsfrage gar nicht einlässt, sondern *a priori ausschließt*, dass ein für eine bestimmte Religion erhobener absoluter Wahrheitsanspruch berechtigt sein *könnte*. Dieser Apriorismus stellt aus meiner Sicht selbst eine Form des zu kritisierenden Dogmatismus dar; es handelt sich im entscheidenden Punkt also um eine *dogmatische* Fundamentalismuskritik, die abzulehnen ist. Ohne Begründung *setzt* Kienzler den radikalen Religions-Pluralismus einfach als gültig, womöglich sogar in dogmatischer Einstellung als definitiv gültig. Eine bloße Setzung aber ist in kognitiver Hinsicht wertlos, da jede Position eine solche zu ihr passende Setzung vornehmen kann.
5. Bezieht man die Wahrheitsfrage ein, so kompliziert sich freilich das Problem. Wäre der radikale Religions-Pluralismus gültig, so wäre, da ein Toleranzprinzip mit ihm *direkt verbunden* ist, alles ganz einfach. Hat man eingesehen, dass jeder Religion nur eine relative (zumeist kulturspezifische) Geltung zukommt, so wird man auf die Verabsolutierung der eigenen Sinnantwort verzichten und andere Antworten gelten lassen. Zieht man aber auch die Möglichkeit in Betracht, dass ein für eine bestimmte Religion erhobener absoluter Wahrheitsanspruch berechtigt sein *könnte*, so ist die Anerkennung des Toleranzprinzips keineswegs selbstverständlich: Wären bestimmte religiöse Überzeugungen nämlich definitiv wahr, so wäre es geradezu absurd, davon abweichende Sinnantworten zu tolerieren, da diese ja als *definitiv falsch* angesehen werden müssen. Um in der dargelegten Konstellation das weltanschauliche Toleranzprinzip zu befürworten, muss somit zunächst einmal der Anspruch, man verfüge über die absolute weltanschauliche Wahrheit, *entkräftet* werden. Diese Mühe erspart sich Kienzler durch seine Setzung.

Der Autor wendet sich nicht nur gegen das Erheben eines absoluten Wahrheitsanspruchs für eine bestimmte Religion und tritt für das Toleranzprinzip ein, er lehnt offenbar auch „Ideen vom

religiösen Staat oder Gottesstaat“ (22) ab. Sind mehrere Religionen im Prinzip gleichermaßen berechtigt bzw. gültig, wobei diese Gültigkeit als eine *nur für die A, nicht aber für die B* usw. zu denken ist, so liegt es nahe, die Idee eines Gottesstaates abzulehnen, da sie erstens eine bestimmte Sinnantwort unzulässigerweise verabsolutiert und diese zweitens zur Grundlage des Staates machen will. Hier ist aber zu bedenken, dass sich das Konzept des Gottesstaates innerhalb des radikalpluralistischen Ansatzes in eingeschränkter Form verteidigen lässt: Ist Religion a für die A gültig und fordert diese Religion einen Gottesstaat, so besteht die Möglichkeit, diesen als ein für die A, nicht aber für die B usw. gültiges Konzept zu rechtfertigen.

Ich füge noch einen weiteren Kritikpunkt hinzu, der Kienzlers allgemeine Sicht der Religion einbezieht. Der zu vermeidende Fundamentalismus besteht dem radikalen Religions-Pluralismus zufolge darin, dass der Gläubige den Status seiner Sinnantwort *falsch einschätzt*. Dass er eine bestimmte religiöse Sinnantwort „für definitiv hält“, ist so zu verstehen, dass diese nur von ihm und seiner Bezugsgruppe (den A) als endgültig angesehen wird, *nicht aber von den B, den C* usw. Der Gläubige muss es somit lernen, die *nur für die A gültige* nicht mit der *objektiv* und damit für *alle* Menschen gültigen Sinnantwort zu verwechseln. Bezogen auf Kienzlers Unterscheidung zwischen der ‚guten‘ (hellen) und der ‚schlechten‘ (dunklen) Seite der Religion führt das nun zu einer *verfehlten historischen These*. Nach Kienzler sind die drei monotheistischen Religionen nicht „im Grunde fundamentalistisch“ (16), sondern der Fundamentalismus ist der dunklen Randzone der an sich hellen Religion zuzuordnen, die sich – so füge ich hinzu – erst spät als Fehlform der an sich ‚guten‘, im Kern nichtfundamentalistischen Religion herausgebildet hat. De facto sind jedoch – wie insbesondere Kapitel 13 gezeigt hat – alle oder nahezu alle Religionen zunächst und zumeist in dogmatischer Einstellung vertreten worden – der Fundamentalismus₁ gehört zu ihrem Kernbestand. Kienzlers Ansatz läuft demgegenüber auf die verfehlte Behauptung hinaus, die Begründer und die Anhänger z.B. der drei monotheistischen Religionen seien *zunächst nichtfundamentalistische Religions-Pluralisten* gewesen, und der Fundamentalismus = Dogmatismus habe sich *erst später in einer dunklen Randzone der Religion herausgebildet*. Diese Fehleinschätzung kann mit den Mitteln der erkenntniskritischen Ideologietheorie in einem weiteren Schritt als *bedürfniskonforme Fehleinschätzung* (Ideologie₁) analysiert werden: Aus dem mit dem toleranten Religions-Pluralismus verbundenen *Wunsch*, die pluralistische und tolerante Einstellung möge zum Kernbestand der Religionen gehören, wird die verfehlte These, dies sei *historisch tatsächlich so gewesen*. Es ist indes nicht der Dogmatismus, der sich im Kontext der Monotheismen erst relativ spät herausgebildet hat, sondern der ansatzweise undogmatische Religions-Pluralismus. Kienzler begeht den Fehler, einfach zu unterstellen, die Offenbarungsreligionen seien im Kern auf eine friedliche Koexistenz mit anderen Weltanschauungen angelegt und die Verabsolutierung einer bestimmten Sinnantwort sei einer *später entstandenen dunklen Randzone der Religion* zuzuordnen. Der Schuss, der nur die dunkle Randzone des religiösen Fundamentalismus treffen soll, geht somit nach hinten los: Mit den Religionen ist zumeist die implizite oder explizite Ablehnung des Toleranzprinzips verbunden. Dass die eigene Sinnantwort verabsolutiert wird, gehört zum *Wesen des historisch dominanten religiösen Dogmatismus*.

Der tolerante Religions-Pluralismus stellt in der Geschichte der Religion und der Theologie eine relativ neue Position dar, welche mit der ‚klassischen‘ objektivistischen Auffassung bricht. Geht es den religiösen Menschen „um den rechten Glauben, der von dem von ihnen verehrten Gott oder den Göttern autorisiert ist“ (19), so liegt die folgende Fortsetzung nahe: Eine bestimmte Religion ist die definitiv wahre, welche sich auf die *tatsächliche* Offenbarung z.B. des einen Gottes beruft; andere Religionen erheben zwar ebenfalls den absoluten *Anspruch*, von einer übernatürlichen Macht autorisiert zu sein, aber sie sind es nicht wirklich. Gibt es aber die objektiv gültige und daher auch für alle Menschen verbindliche Religion, *so sollte diese auch von allen anerkannt werden*, und es ist sinnvoll, sich dafür einzusetzen, notfalls auch mit gewaltsamen Mitteln.

Wird die Auffassung vertreten, dass man auf absolute Weise wisse, was der Gott (oder einer von mehreren Göttern) will und dass die Offenbarung tatsächlich stattgefunden hat, so erscheint das weltanschauliche Toleranzprinzip ferner *als Erfindung der Gegner* – die wahrscheinlich vom Teufel eingegeben ist –, welche dazu dient, die definitiv wahre Lehre daran zu hindern, die ihr zustehende allgemeine Anerkennung zu finden.

Bei Kienzler bleibt außerdem unberücksichtigt, dass es nach der objektivistischen Sichtweise *vom Inhalt der Offenbarung und somit letztlich von der übernatürlichen Macht abhängt, was der gläubige Mensch zu tun hat*. Die erste Möglichkeit ist, dass Gott in der echten Kundgabe seines Willens mitteilt, dass der ‚wahrhaft‘ Gläubige, *obwohl er im Besitz der definitiv wahren Religion ist*, die Andersdenkenden tolerieren soll. Eine zweite Möglichkeit besteht darin, dass Gott mitteilt, dass der ‚wahrhaft‘ Gläubige mit friedlichen Mitteln für die möglichst weitgehende Verbreitung der definitiv wahren Lehre sorgen soll (und dafür eventuell im Jenseits eine besondere Belohnung erhält). Die dritte Möglichkeit ist, dass Gott zusätzlich dazu auffordert, bei Bedarf auch Zwang gegenüber den Andersdenkenden auszuüben; das kann auch die Berechtigung einschließen, diejenigen, welche sich gegen eine Konvertierung sperren, zu töten; auch für diese Aktivitäten kann eine jenseitige Belohnung in Aussicht gestellt werden.

Auch die „Ideen vom religiösen Staat oder Gottesstaat“ (22) erscheinen dann in einem anderen Licht. Aus der Sicht eines objektivistisch denkenden religiösen Dogmatismus hängt, ob ein Gottesstaat zu verwirklichen ist oder nicht, letztlich vom Willen der übernatürlichen Macht selbst ab; der Mensch kann dieser nicht vorschreiben, was sie zu wollen hat, sondern muss ihren Willen hinnehmen und befolgen. Hat z.B. der eine Gott nachweislich offenbart, dass er von den wahrhaft Gläubigen verlangt, auf Erden einen Gottesstaat zu errichten, so ist es *definitiv richtig*, das zu tun – alle anderen wenden sich gegen den Willen Gottes.

In „der modernen – westlichen – Welt“ hat sich der weltanschauliche Pluralismus etabliert: „Pluralismus meint eine Vielgestaltigkeit von Sinnantworten und Lebensgestalten in einem Bereich oder Staat nebeneinander und zugleich.“ (22) Der tolerante Religions-Pluralismus lässt sich als Versuch begreifen, den in früheren Zeiten dominierenden religiösen Dogmatismus zu überwinden und die Religion an die Rahmenbedingungen des neuzeitlichen weltanschaulichen Pluralismus anzupassen. Gegen diese Modernisierung der Religion setzt sich der *moderne* Fundamentalismus_{1/2/4} zur Wehr, welcher zwar einige Neuerungen bringt, in der Hauptsache aber den *alten, vormodernen* Fundamentalismus_{1/2} *wiederbelebt*. Ich betone noch einmal: Wären bestimmte religiöse Überzeugungen *definitiv wahr*, so würde die „pluralistisch, demokratisch, wissenschaftlich und technisch organisierte[e]“ moderne Welt insgesamt eine Abkehr vom Gottgewollten und somit eine Fehlentwicklung darstellen, die man möglichst rasch korrigieren sollte. Der „Protest gegen die westliche moderne Welt“ (22) wäre dann *berechtigt*.

Zu den „Tendenzen zum Fundamentalismus in den Religionen, die mit ihren Grundlagen gegeben, aber auf sehr unterschiedliche Weise wirksam sind“, zählt Kienzler das „*fundamentalistische*“ *Schriftverständnis*:

Die Quellen der Religion sind im allgemeinen in der sogenannten (göttlichen) Offenbarung niedergelegt. Zwei Offenbarungsquellen sind in den meisten Religionen üblich: eine schriftliche und eine mündliche. [...] Der Koran etwa ist direkter Offenbarungstext, d.h. jedes Wort und jedes Komma sind unmittelbar von Allah selbst geoffenbart und deshalb in jeder Einzelheit geschützt. Man nennt diese Weise der Eingebung unmittelbarer Offenbarungen durch Gott Verbalinspiration, d.h. wortwörtliche und buchstäbliche Offenbarungskundgabe. Ein solches Verständnis der Inspiration [...] ist offenkundig einer besonderen fundamentalistischen Gefahr ausgesetzt. (24)⁶³

⁶³ „In der ‚Chicago-Erklärung zur Irrtumslosigkeit der Bibel‘ von 1978 heißt es im Artikel VI: ‚Wir bekennen, daß die Schrift als Ganzes und in allen ihren Teilen, bis hin zu den einzelnen Wörtern der Originalschriften, von Gott inspiriert wurde.‘“ (41) Die Grundannahme des dogmatischen Offenbarungsglaubens besteht darin, dass „an einem Urtext“ festgehalten wird, „der von Gott selbst stammt“ (41).

Für die kognitive Fundamentalismustheorie ergibt sich die Kritik an der Lehre von der Verbalinspiration aus der allgemeinen Dogmatismuskritik: Diese Lehre tritt zu Unrecht mit einem Anspruch auf absolutes Wissen auf; ihr kommt nur der Status des subjektiven Überzeugtseins von etwas Bestimmtem zu, das unzutreffend sein kann. Kienzle geht anders vor. Er verweist etwa auf „die Tatsache, daß auch Muhammed ein Mensch war, den Koran empfang und niederschrieb – und möglicherweise mit Fehlern“ (24). Auf die Bibel bezogen heißt es, „daß die meisten Bücher der Schrift keine unmittelbaren Äußerungen Gottes darstellen, sondern menschlich und geschichtlich gewordene Texte sind, d.h. sie sind in einer meist langen Geschichte von verschiedenen Redakteuren verfaßt worden“ (25). Eine solche Kritik trifft diese Variante des religiösen Dogmatismus allerdings nicht direkt. Die Gegenposition kann nämlich folgendermaßen argumentieren: Wenn es den einen Gott gibt, der Kontakt mit einem Menschen aufnimmt, um ihm seine Sichtweise und insbesondere seinen Willen mitzuteilen, *und wenn dieser Gott allmächtig ist oder zumindest über große Macht verfügt*, so kann Er auch dafür sorgen, dass bei der Verschriftlichung des Mitgeteilten keine größeren Fehler auftreten; eine korrekte Wiedergabe der Offenbarung liegt ja auch im Interesse Gottes. Die ‚menschliche‘, eine empirisch-rationale Sichtweise anzeigende Erwägung, bei der Niederschrift könnten gravierende Fehler unterlaufen sein, prallt an einem ‚echten‘ religiösen Dogmatiker einfach ab. Wer „von biblischen Urschriften ausgeh[t], die von Gott selbst vorgegeben oder gar niedergeschrieben sind“, kann aber durchaus einräumen, „[d]aß wir es im allgemeinen heute mit späteren Abschriften oder Übersetzungen zu tun haben [...] und daß diese fehlerhaft sein können“ (41). Im Rahmen des religiösen Dogmatismus (Fundamentalismus,) christlicher Art kann es in dieser Sache mehrere Positionen geben: vom Festhalten an der „absolute[n] Verlässlichkeit des Bibeltextes“ (42) bis hin zu der Auffassung, dass z.B. Versuche, „die innere Textgeschichte der Bücher zu erforschen, etwa aus den vorliegenden Büchern interne, ältere Quellen zu erschließen, um damit dem historischen Geschehen noch näherzukommen“ (43), eine *eingeschränkte* Berechtigung besitzen, sofern am Grundvorgang der Offenbarung festgehalten wird.

Die Behauptung, dass die Bibel aus „menschlich und geschichtlich gewordene[n] Texte[n]“ besteht, ordne ich einer erfahrungswissenschaftlichen Perspektive zu, in der die weltanschaulichen Grundfragen *ausgeklammert* werden. Der religiöse Dogmatiker kann hingegen problemlos annehmen, dass Gott sich zu verschiedenen Zeiten unterschiedlichen Individuen offenbart hat – und dass Er aufgrund seiner Machtfülle eben auch dafür gesorgt hat, dass die Offenbarungen zumindest in der Hauptsache korrekt wiedergegeben werden. Sollte Kienzler bestimmte Bücher der Bibel als *rein menschliche* Texte betrachten, die genauso zu behandeln sind wie z.B. wissenschaftliche oder literarische Texte, so hätte er in diesem Punkt die religiöse Sichtweise *einfach preisgegeben*.⁶⁴ Würde er annehmen, dass alle religiösen Texte als *rein menschliche* Texte zu betrachten sind, so würde er zu einer areligiösen Position übergehen, welche generell bestreitet, dass Offenbarungen übernatürlicher Mächte anzunehmen sind. Denkbar ist aber auch die Kompromissposition, dass nur *einige* Teile der Bibel „unmittelbare[] Äußerungen Gottes darstellen“, sodass nur in ihnen „das eigentliche Wort Gottes“ (25) enthalten ist.

„Historisch-kritisch betrachten heißt ja immer auch, einen Text in seine Geschichte zurückzustellen und damit vielleicht zu dem Ergebnis zu kommen, daß er wirklich historisch ist, also aus der damaligen Zeit, also aus der damaligen Zeit und dem damaligen Verstehenshorizont zu begreifen ist.“ (43) In wissenschaftstheoretischer Hinsicht ist jedoch zu unterscheiden zwischen der Verwendung der historisch-kritischen Methode im erfahrungswissenschaftlichen Diskurs, in welchem die weltanschaulichen Fragen *ausgeklammert* werden, und ihrer Anwendung in der weltanschaulichen Dimension, wo sie entweder mit einer bestimmten religiösen oder mit einer bestimmten areligiösen Position *verbunden* wird. Die Auskunft, dass ein wortwörtliches

⁶⁴ Die Warnung „vor der modernen Bibelwissenschaft“ tritt auch in Europa auf, z.B. „in protestantisch-evangelikalen Kreisen“ (36).

Schriftverständnis „in der heutigen christlichen Theologie nicht mehr üblich“ (25) ist, muss daher mit Vorsicht genossen werden. Es handelt sich hier nicht einfach um einen *wissenschaftlichen Erkenntnisfortschritt*, denn auch bei konsequenter Anwendung der historisch-kritischen Methode kann in der weltanschaulichen Dimension nicht ausgeschlossen werden, dass eine Verbalinspiration stattgefunden hat. Auf der anderen Seite handelt es sich aber, wenn man die Dogmatismuskritik berücksichtigt, auch nicht um eine *aufgrund validen höheren Wissens* erfolgende Zurückweisung eines fehlerhaften Anspruchs auf höheres Wissen. Kienzler sieht „das fundamentalistische Schriftverständnis, die Bibel wortwörtlich zu verstehen, also buchstäblich von Gott selbst eingegeben“ (25), als Gefahr auch für das heutige Christentum. Seine Kritik daran steht jedoch auf tönernen Füßen.

In diesem Zusammenhang komme ich kurz auf hermeneutische Probleme zu sprechen und knüpfe damit an die Ausführungen in Kapitel 3.3. an. Bei Texten, die als rein menschlich angesehen werden, bei denen man also annimmt, dass sie ohne Beteiligung einer übernatürlichen Instanz entstanden sind, tritt im Lauf der Zeit folgendes Problem auf: Hält man diesen Text einerseits weiterhin für relevant, hat sich andererseits aber die soziokulturelle Gesamtkonstellation gravierend verändert, so entsteht der Bedarf an einer *aneignend-aktualisierenden* Interpretation, die der Leitfrage folgt „Was hat uns dieser Text heute noch zu sagen?“. Nach der kognitiven Hermeneutik sind Auslegungen dieser Art grundsätzlich von kognitiven Interpretationen zu unterscheiden, welche der Leitfrage „Worauf ist es zurückzuführen, dass der vorliegende Text die festgestellten Eigenschaften aufweist?“ folgt. Aneignende Interpretationen treten *zu Unrecht* mit einem *textwissenschaftlichen* Erkenntnisanspruch auf. Dass „menschlich und geschichtlich gewordene Texte“ immer wieder neu interpretiert werden müssen, sofern man sie als weiterhin relevant betrachtet, trifft zu, aber dabei kommen eben aneignend-aktualisierende Interpretationen heraus, die nicht als wissenschaftliche Erkenntnisse missverstanden werden dürfen. Bei Interpretationen dieses Typs ist es zulässig, *Sinnveränderungen* vorzunehmen (die den Text dann als einen erscheinen lassen, der uns heute noch etwas zu sagen hat), bei kognitiven Interpretationen ist das hingegen unzulässig.

Anders ist hingegen zu argumentieren, wenn – von bestimmten religiös-theologischen Prämissen ausgehend – behauptet wird, ein bestimmter Text sei einerseits ein „menschlich und geschichtlich gewordene[r] Text“, enthalte andererseits aber „das eigentliche Wort Gottes“ (25). Nach meiner Auffassung sind theologische Deutungen bestimmter Teile der Bibel häufig aneignende Interpretationen, welche bestimmte Sätze so auslegen, dass sie *mit den Hintergrundüberzeugungen des in einer anderen soziokulturellen Gesamtsituation lebenden Interpreten vereinbar* sind. Der ‚echte‘ religiösen Dogmatismus erkennt häufig, dass es problematisch ist, die immer wieder neuen aneignend-aktualisierenden Deutungen z.B. der Bibel als religiös-theologische *Erkenntnisse* auszugeben. Hier wird so gedacht: Hat der eine Gott zu einem bestimmten Zeitpunkt mit einem bestimmten Menschen Kontakt aufgenommen und ihm seinen Willen mitgeteilt, so ist diese göttliche Botschaft *für alle Menschen und für alle Zeiten gültig*. Es kommt demnach nicht darauf an, Stellen der jeweiligen Heiligen Schrift *ständig an die sich verändernden menschlichen Überzeugungen und Lebensumstände anzupassen*, sondern vielmehr darauf, *die überzeitlich gültige Wahrheit so zu vermitteln, dass diejenigen, denen sie nicht mehr ohne Weiteres zugänglich ist, sie zu verstehen und zu akzeptieren vermögen*. Durch Anwendung der – zuweilen implizit mit areligiösen Überzeugungen aufgeladenen – „historisch-kritische[n] Erforschung der Bibel“ wird „das Wort Gottes oder die Glaubenswahrheit der Bibel relativiert, d.h. aufgeweicht oder herabgesetzt oder ganz unterdrückt“ (43). Eine aneignend-aktualisierende Deutung, welche bestimmte Stellen z.B. der Bibel auf immer wieder neue Weise an die sich verändernden Hintergrundüberzeugungen der Interpreten anpasst, bringt keine „authentische Glaubenswahrheit zum Sprechen“ (43). Dies wird vielmehr *bloß behauptet* – entsprechend behaupten viele Textwissenschaftler, welche Vereinnahmungsdeutungen hervorbringen, den authentischen Sinn eines z.B. im 18. Jahrhundert entstandenen literarischen Textes erschlossen zu haben.

Religiöse Weltanschauungen werden zunächst und zumeist in dogmatischer Einstellung vertreten; dieser *grundlegende* Fundamentalismus₁ bringt dann mehrere *einzelne* fundamentalistische₁ Lehrstücke hervor, wie z.B. die Lehre von der Verbalinspiration. Dass eine solche Lehre nicht mehr akzeptiert wird, zeigt an, dass weltanschauliche Positionsveränderungen stattgefunden haben. Dazu gehört der Übergang vom ursprünglichen religiösen Dogmatismus zu einem radikalen Religions-Pluralismus, der keine Absolutheitsansprüche mehr erhebt, oder zu einem verkleinerten religiösen Dogmatismus, der nur noch *wenige* Annahmen als definitiv wahr betrachtet.

Kienzler befasst sich auch mit der *fundamentalistischen Moral*. Das Judentum etwa legt großen „Wert auf die Orthopraxie des Glaubens, also auf die religiöse Lebenspraxis bis hin zur skrupulösen Beobachtung der Religionsgesetze. Auch hier lauern fundamentalistische Tendenzen, wenn die Religionsgesetze rigoros behauptet werden und alles nach ihrem Maßstab geregelt werden soll.“ (26) Zunächst einmal weisen solche Aussagen nur darauf hin, dass dem Autor eine solche rigorose, extrem strenge Religiosität *missfällt*. Um sie als Fehlform der im Kern toleranten ‚eigentlichen‘ Religion darstellen zu können, bedarf es jedoch der Argumente, die fehlen; der tolerante Religions-Pluralismus wird als Alternative nur *gesetzt*. Ich weise wiederum auf die Sichtweise des religiösen Dogmatismus hin: Hat der eine Gott konkrete Regeln für die religiöse Lebenspraxis offenbart und zu erkennen gegeben, dass nur diejenigen, welche eine „skrupulöse[] Beobachtung der Religionsgesetze“ praktizieren, zu den wahrhaft Gläubigen zu zählen sind, so kommt es für den Einzelnen darauf an, diesem Beispiel konsequent zu folgen. Äußerungen wie „Diese Forderungen sind mir zu streng; ich befolge sie daher nur teilweise oder gar nicht“ erscheinen dann als Ausdruck einer *Bequemlichkeit, welche die von Gott verlangten Mühen aus rein egoistischen Gründen nicht auf sich zu nehmen bereit ist*. Wenn z.B. die heutige christliche Theologie vielfach darauf verzichtet, strenge Religionsgesetze zu verkünden und ihre Einhaltung zu überprüfen, so wird dies vom ‚echten‘ Dogmatiker als Anzeichen dafür gewertet, dass sie sich von dem, was Gott von den Menschen verlangt, abgewandt hat. Für ihn liegt es überdies nahe, anzunehmen, dass diese Theologen ein Bündnis mit der bössartigen metaphysischen Macht eingegangen sind.

Kienzler vergleicht eine Religion mit einem Orchester, „wo viele Mitwirkende gleichrangig zu einer Symphonie beitragen. Fundamentalisten, so könnte man diesen Vergleich fortführen, versuchen die erste Geige zu spielen, ohne Rücksicht auf die anderen Instrumente zu nehmen.“ (27) Die erste Variante setzt auf „die Schrift ‚allein‘“ (27), die zweite allein auf den Papst, die dritte will alles nach dem Maßstab der jeweiligen Religionsgesetze regeln usw. Man kann hier auch von einem Gleichgewicht zwischen mehreren Faktoren bzw. Momenten sprechen: die Bibel, die christliche Denktradition, die religiöse Praxis. „Fundamentalistische_[1] Gefahren tun sich in der Kirche auf, wenn das Gleichgewicht der Momente zugunsten eines Momentes [...] verschoben wird.“ (56) Als fundamentalistisch bezeichnet Kienzler solche Strömungen, die eines dieser Momente auf Kosten der anderen verabsolutieren. Im Kampf gegen Fundamentalismen geht es somit darum, zum Gleichgewicht der jeweils in Anschlag gebrachten Momente zurückzufinden. Ein fundamentalistisches Denken gilt als *einseitiges* Denken, welches das Gleichgewicht der Momente zerstört.

Aus der Sicht der kognitiven Fundamentalismustheorie ist gegen Gleichgewichtsmodelle grundsätzlich nichts einzuwenden: In vielen Lebensbereichen lässt sich ein Gleichgewicht konstatieren, das aus den Momenten a, b, c usw. besteht; aus verschiedenen Gründen kann es vorteilhaft sein, ein solches Gleichgewicht zu bewahren, d.h. Tendenzen der einseitigen Betonung eines Moments, das auf die Zerstörung des Gleichgewichts hinausläuft, entgegenzuwirken. Meine Kritik richtet sich auf einen anderen Punkt: In der Diskussion über den Fundamentalismus_{1/2} *hilft ein Gleichgewichtsmodell nicht weiter*, ja, es lenkt von den entscheidenden Fragen ab, die da lauten: Liegt dem ursprünglichen Christentum eine dogmatische Einstellung zugrunde? Wird ein ursprünglicher religiöser Dogmatismus in verschiedenen Religionsvarianten

weitergeführt und ausgebaut? Prägt die dogmatische Einstellung auch die traditionellen Formen christlicher Lebenspraxis? Stellt man die Dogmatismuskritik ins Zentrum, so wird klar, dass es nicht ausreicht, ein Gleichgewicht zwischen mehreren *von der dogmatischen Einstellung befallenen* Faktoren zu bewahren oder wiederherzustellen.

Kienzler wendet sich dann dem „klassische[n] religiöse[n] Fundamentalismus_[1] in den USA“ (28) zu. Ich greife einige Aspekte heraus. Diese Variante des religiösen Dogmatismus lässt sich wie folgt erläutern: In der Bibel ist die Rede von der Jungfrauengeburt Jesu; dies wird als Tatsache dargestellt. Entsprechendes gilt z.B. für die „leibliche Auferstehung“ und die „Wiederkunft Christi zur Errichtung seines tausendjährigen Reiches vor dem jüngsten Gericht“ (30). Diese und weitere Aussagen der Bibel sind aus der Sicht des ‚echten‘ religiösen Dogmatikers in ihrer wörtlichen Bedeutung *definitiv wahr* – sie sind nicht als Metaphern zu verstehen, die etwas anderes bedeuten. Daher wird „die Relativierung der Autorität der Bibel aufgrund der historisch kritischen Forschung“ (30) abgelehnt. Insbesondere wendet man sich „gegen die Reduzierung Jesu Christi auf eine rein menschliche Ebene“ (30), denn man sieht es als definitiv wahr an, dass Jesus Gottes Sohn ist.

Von besonderer Wichtigkeit für die Fundamentalismusdebatte ist der folgende Zusammenhang: Ist es definitiv wahr, dass der Mensch durch „Gottes besonderen Schöpfungsakt“ (30) entstanden ist, so ist die Evolutionstheorie in den entscheidenden Punkten definitiv falsch; sie kann höchstens gewisse Teilwahrheiten enthalten. Moderne Theologen, die ein mehr oder weniger positives Verhältnis zur Wissenschaft haben und insbesondere Darwins Evolutionstheorie als Erkenntnisfortschritt schätzen, nutzen häufig die folgende Option: Sie unterziehen die Bibelstellen, in denen von der Erschaffung des Menschen durch Gott die Rede ist, einer metaphorischen bzw. allegorischen Deutung, derzufolge sie zwar wahr sind, nicht aber in einem wörtlichen Sinn. Dann kann an den Annahmen der Evolutionstheorie festgehalten werden. Dieses Manöver läuft jedoch auf die Ersetzung der ursprünglichen und der traditionellen Varianten des Christentums durch eine *neue Religionsvariante* hinaus. Gegen eine solche Entwicklung ist im Prinzip nichts einzuwenden; sie findet in der Ideengeschichte immer wieder statt. Die theoretischen Ansprüche, welche mit einer solchen Ersetzung verbunden werden, können jedoch problematisch sein. So meinen einige Vertreter, ihre Auffassung bilde den Kern des ‚eigentlichen‘ Christentums ab. Hier wird nicht genügend bedacht, dass die Anhänger des ursprünglichen Christentums gerade davon überzeugt sind, dass z.B. die im Wortsinn verstandene Jungfrauengeburt Jesu und seine leibliche Auferstehung *tatsächlich stattgefunden haben*. Das wiederum heißt, dass dieser spezielle Fundamentalismus₁ zum Kernbestand des ursprünglichen Christentums gehört und nicht der dunklen Randzone der Religion zugeordnet werden kann. Angenommen, die „Entstehung des Menschen durch Gottes besonderen Schöpfungsakt“ sei *als verlässliches höheres Wissen erwiesen*, so könnte die bloß empirische Erkenntnisse liefernde Wissenschaft nicht dagegen anstinken. Wissenschaftliche Ergebnisse, die mit dem verlässlichen höheren Wissen nicht übereinstimmen, wären dann als definitiv falsch zu verwerfen, und es läge nahe, sie als Teufelswerk zu betrachten und darauf hinzuweisen, dass die wahrhaft Wissenden von ihren Gegnern schon immer gern als rückständig bezeichnet worden sind. Die Auskunft, die Gegenseite vertrete einen *wissenschaftlich überholten* „biblischen Buchstabenglauben“ (30), wäre dann unerheblich. Die empirisch-rational verfahrenen Wissenschaften würden in wesentlichen Teilen eine gottvergessene Fehlentwicklung darstellen.

Für einen erfahrungswissenschaftlich denkenden Menschen ist ein strikter religiöser Dogmatismus inakzeptabel, da dieser in die wissenschaftlichen Belange hineinregiert, indem z.B. behauptet wird, „daß Gott die Welt in buchstäblich 6 Tagen à 24 Stunden erschaffen habe“ (31); er wird daher, sofern er religiös eingestellt ist, eine andere Form von Religion vorziehen, welche der empirisch-rationalen Erkenntnis ein eigenes Recht zugesteht.

Unter Kreationismus versteht Kienzler „die Überzeugung von der Glaubwürdigkeit der biblischen Schöpfungsgeschichte im wortwörtlichen Sinne, also bis hin zu

naturwissenschaftlichen Details. Darwin und eine Evolution werden dabei abgelehnt.“ (44) Die kognitive Fundamentalismustheorie unterscheidet zwischen dem *vormodernen* und dem *modernen* Kreationismus; beides sind Formen des religiösen Dogmatismus. Die Anhänger des ursprünglichen Christentums und des traditionellen christlichen Glaubens sind in der Regel als *vormoderne* Kreationisten einzuordnen: Sie sind „von der Glaubwürdigkeit der biblischen Schöpfungsgeschichte im wortwörtlichen Sinne“ überzeugt. Davon ist der *moderne* Kreationismus abzugrenzen, der mit entwickelten Erfahrungswissenschaften und speziell mit der Evolutionstheorie Darwins konfrontiert ist. Der moderne Kreationismus reagiert aber nicht nur auf bestimmte wissenschaftliche Theorien, die als für die eigene religiöse Identität bedrohlich empfunden werden, sondern auch auf den Positivismus als *areligiöse* Weltanschauung, „in der weder für das Geheimnis noch für die Religion Platz war und in der die sogenannten wissenschaftlichen Tatsachen bestimmten, was Realität und was Aberglaube war“ (45). In diesem Zusammenhang spreche ich auch von einem unreflektierten *Wissenschaftsglauben*, der nicht erkennt, dass in der weltanschaulichen Dimension die religiöse Option *immer* genutzt werden kann. So kann z.B. postuliert werden, dass hinter dem aus empirisch-rationaler Sicht wahrscheinlichen Urknall eine übernatürliche Macht steht, die ihn aus bestimmten Gründen hervorgerufen hat. Das Anliegen eines sich auf wissenschaftliche Erkenntnisse stützenden areligiösen Weltbilds wird dadurch nicht unberechtigt – dieses konkurriert aber stets mit Varianten eines religiösen Weltbilds, das sich gar nicht oder nur in eingeschränktem Maß auf die Wissenschaften beruft.

Bei der Analyse einer neuen Religionsvariante ist die Beschaffenheit der neuen Position möglichst genau zu bestimmen. Einige sind vielleicht unter dem Deckmantel der Religion, den sie wegen bestimmter Vorteile nur ungern ablegen würden, zu einer *areligiösen* Weltanschauung übergegangen. Andere hingegen vertreten einen *verkleinerten* religiösen Dogmatismus, der nur noch wenige religiöse Überzeugungen als definitiv wahr betrachtet; diese Einschränkung erlaubt es dann, sich mit bestimmten Ergebnissen wissenschaftlicher Forschung anzufreunden. Diese Position ist dort, wo eine positive Grundeinstellung zur Wissenschaft oder zumindest zu einigen Wissenschaften vorliegt, für viele Gläubige attraktiv. Im Licht einer von wissenschaftlichen Forschungsergebnissen mitgeprägten religiösen Weltanschauung glauben sie z.B. nicht mehr an eine leibliche Auferstehung und befürworten daher eine Streichung dieses Lehrstücks. Auf der anderen Seite verstehen sie sich aber weiterhin als Christen. Hier ist mit weltanschauungsanalytischen Mitteln zu klären, an welchen religiösen Überzeugungen noch festgehalten wird und ob diese in dogmatischer oder in undogmatischer Einstellung vertreten werden.⁶⁵ Liegt ein verkleinerter religiöser und speziell christlicher Dogmatismus vor, so ist wiederum zu fragen, ob die zentralen Thesen den Status bloßer Behauptungen haben oder ob Begründungen versucht werden, die dann im Licht der Dogmatismuskritik zu prüfen sind.

Ich wende das auf Kienzlers Kritik an fundamentalistischen Moralvorstellungen an. Dazu rechnet er z.B. die offizielle „katholische Sexuallehre“ (63). Die zentrale Frage ist hier: Erfolgt diese Kritik von einer Position im areligiösen Weltanschauungsspektrum aus (die z.B. auf negative Folgen der Anwendung dieser Sexuallehre, die abgelehnt werden, hinweist) oder liegt ein verkleinerter religiöser Dogmatismus zugrunde, der meint, die Sichtweise Gottes und seine Gebote hinsichtlich der Sexualmoral *angemessener erkannt zu haben* als die offizielle katholische Lehre? Liegt ein Anspruch auf höheres Wissen (hier über das, was Gott eigentlich in diesem oder jenem Punkt will) vor, so kommt die allgemeine Dogmatismuskritik zur Anwendung, die zu dem Ergebnis gelangt, dass der Anspruch auf höheres Wissen mangels einer auch für Vertreter anderer weltanschaulichen Positionen akzeptablen Begründung als nicht eingelöst gelten muss, sodass der jeweiligen Auffassung nur der Status des subjektiven Überzeugtseins von etwas Bestimmtem zukommt. Das bedeutet aus meiner Sicht, dass die *innerreligiöse* Kritik an der

⁶⁵ Vgl. Körner/Kraiger/Tepe 2015.

offiziellen katholischen Sexuallehre nur *ein Dogma gegen ein anderes* setzt, nach dem Muster „Der Wille Gottes wird falsch verstanden, wenn man meint, dass Gott a will; (definitiv) richtig ist, dass Gott b will“. Bei Licht besehen läuft das darauf hinaus, dass eine subjektive religiöse Überzeugung gegen eine andere ausgespielt wird; keiner von beiden aber kommt der Status *ausweisbaren höheren Wissens* zu. In kognitiver bzw. erkenntnismäßiger Hinsicht ist die Debatte somit wertlos; man erweckt nur aus verständlichen Gründen, mit denen auch handfeste Interessen zusammenhängen, den Eindruck, man verfüge bezogen auf den göttlichen Willen über höheres Wissen. Andererseits gilt wie in den anderen Fällen: Wäre die katholische Sexuallehre definitiv wahr, d.h. würde sie nachweislich dem Willen Gottes entsprechen, so wären deren Vertreter im Recht und deren Gegner definitiv im Unrecht. Dass die definitiv wahre Lehre gegenwärtig nicht von allen Katholiken anerkannt wird, weil sie bestimmten Tendenzen des Zeitgeistes zuwiderläuft, wäre dann als Befund zu akzeptieren und zu korrigieren. Carla Carrara etwa vergleicht „diejenigen, welche Empfängnis verhüten, mit Mördern“ (63). Es ist *denkbar*, dass genau dies auch die Sichtweise Gottes ist – aber *nachweisbar* ist das (zumindest bislang) nicht.

Aus der Sicht der kognitiven Fundamentalismustheorie ist *die Theologie insgesamt* keine Wissenschaft, die Prinzipien empirisch-rationalen Denkens folgt, obwohl sie sich einzelner Methoden dieser Art – wie der historisch-kritischen Methode – bedienen kann. Theologie ist im Kern *die Explikation und Systematisierung von religiösen Überzeugungen, die nicht den Status eines höheren Wissens, sondern nur den des subjektiven Überzeugtseins von etwas Bestimmtem besitzen, das auch unzutreffend sein kann*. Die allgemeine Kritik des Dogmatismus trifft alle Formen der als Wissenschaft auftretenden Theologie. Das gilt dann für den Katholizismus, demzufolge „das Papstamt [...] in der Kirche die zentrale Lehrinstanz repräsentiert“ (56), den Protestantismus, sofern er zumindest an einigen Beständen des religiösen Dogmatismus festhält, usw. Im Unterschied zur Theologie kann jedoch die Religionsgeschichte als empirisch-rationale Disziplin betrieben werden.

Wenn Theologen sich mit dem Fundamentalismus auseinandersetzen, so arbeiten sie häufig mit der wertenden Opposition *gute Religion /schlechter Fundamentalismus*. Das bringt die Folgelast mit sich, den Kern der Religion als fundamentalismusfrei nachweisen zu müssen. Der Fundamentalismus₁ gehört aber zum historischen Kernbestand der Religionen, und er kann leicht in den Fundamentalismus₂ umschlagen.

Schluss: Zur Lage in der weltanschaulichen Dimension

Weltanschauungen als letzte Steuerungsinstanzen

Die weltweite Konjunktur des religiösen Fundamentalismus_{1/2} zeigt, dass die Säkularisierung keineswegs eine nicht mehr umkehrbare Entwicklung ist. Ich fasse den Befund nun allgemeiner, sodass auch areligiöse Weltanschauungen einbezogen sind:

1. Die Auffassung, dass die Weltanschauungen sukzessiv an Bedeutung verlieren, ihre frühere zentrale Rolle einbüßen und nur noch für die private Lebensgestaltung eine Rolle spielen, ist verfehlt. Zwar findet in mehreren Lebensbereichen eine Verselbstständigung statt, z.B. in der erfahrungswissenschaftlichen Erkenntnis: Die *direkte Einwirkung* einer Weltanschauung wird hier so weit wie möglich vermieden. Die Steuerungsfunktion der übergreifenden Überzeugungssysteme bleibt jedoch erhalten. Entsprechendes gilt für andere Bereiche, die sich von der Direkteinwirkung der weltanschaulichen Dimension emanzipiert haben.
2. Soziopolitische Programme haben immer eine Grundlage in bestimmten Weltbildannahmen und Wertüberzeugungen, die der weltanschaulichen Dimension zuzuordnen sind – auch dort, wo z.B. in einem Parteiprogramm vermieden wird, eine direkte Verbindung zu einer *bestimmten* Weltanschauung herzustellen. Diese Vermeidung hängt mit dem Bestreben zusammen, möglichst viele Wähler anzusprechen – nicht nur die Anhänger einer bestimmten Weltanschauung.

Kurzum, die These von der sukzessiven Entwertung der Weltanschauungen und ihrer Abdrängung in den privaten Bereich hat nur eine eingeschränkte Berechtigung. De facto wirken Weltanschauungen weiterhin als letzte Steuerungsinstanzen; man ist sich dessen aber zumeist nicht bewusst.

Gerät die Steuerungsfunktion der übergreifenden Überzeugungssysteme aus dem Blick, so führt das dazu, dass man weltanschaulichen Überzeugungen folgt, die *der Problematisierung entzogen* sind, sodass deren Schwächen nicht erkennbar werden. Man fällt den etablierten Weltanschauungen, die häufig nur implizit wirksam sind, zum Opfer: Menschen akzeptieren vielfach problematische Angebote, da sie nicht über diese Dimension nachdenken und daher auch keine Alternativen berücksichtigen. Hier erweist sich die kognitive Weltanschauungsanalyse als nützlich, da sie die weltanschaulichen Implikationen menschlicher Aktivitäten wertneutral herausarbeitet. Es muss wieder mehr über die Rolle, die Weltanschauungen im menschlichen Leben spielen und spielen sollten, nachgedacht werden. Darüber hinaus sollte die jeweils eigene Position geklärt und die vorliegende Kritik daran berücksichtigt werden. Meine Position ist bekannt: In der weltanschaulichen Dimensionen können die religiöse und die areligiöse Grundoption auf Dauer gewählt werden. Plädiert wird dafür, die eigene Weltanschauung nicht mehr in dogmatischer, sondern in undogmatischer Einstellung zu vertreten. Damit ist das Projekt einer Weltanschauungskritik verbunden, die nach allgemeinen Prinzipien empirisch-rationalen Denkens verfährt.

Weltanschauungen sind nur in dem Sinne Privatsache, dass keine Instanz dem Individuum vorschreiben darf, welchem übergreifenden Überzeugungssystem es zu folgen hat. Ansonsten aber kann man über Weltbildtheorien und Wertsysteme rational diskutieren; die verschiedenen Ansätze sind zur Lösung der kognitiven und praktischen Probleme in unterschiedlichem Maß geeignet. Die Vergleichsgültigkeit der für die weltanschauliche Dimension charakteristischen Fragen zu *Geschmacksfragen*, in denen jeder nach seinem Gefühl entscheidet, ist zu überwinden; vgl. Kapitel 6.6. Es geht nicht nur darum, ob ein bestimmter Lebensentwurf *zu mir passt*, sondern auch darum, ob es sich um einen *tragfähigen, bestimmten allgemeinen Kriterien genügenden* Entwurf handelt. Das aber zeigt sich auf der Ebene der Weltanschauungskritik. Betritt man sie, so begnügt man sich nicht mehr damit, nur *zur Kenntnis zu nehmen*, dass jemand eine andere Weltbildannahme vertritt, man fragt vielmehr, ob diese argumentativ besser gestützt ist als die eigene. Solche

Überlegungen werden „die sich ins Schweigen, Konsumieren und Sichvergnügen zurückziehende Mehrheit“ (Mynarek 2005: 38) zunächst einmal nicht erreichen, aber durch die weltanschaulichen Meinungsführer können sie unter Volk gebracht werden.

Unter marktwirtschaftlichen Rahmenbedingungen steht auch die weltanschauliche Dimension in der Gefahr, primär nach Marktgesichtspunkten organisiert zu werden: Jeder kann unter den vielen angebotenen Überzeugungssystemen wählen, und die Wahl erfolgt häufig nach subjektiven Passungsgesichtspunkten. Dabei wird den anderen ‚Weltanschauungskonsumenten‘ eingeräumt, sich für andere Produkte entscheiden zu können. „Verbindlich-normativ scheint für die meisten nur, daß man sein Konsum-Niveau hält, womöglich erhöht und sich den die eigene Wichtigkeit unterstreichenden Luxus einer Weltanschauung leistet.“ (69)

Zur Entstehung neuer Weltanschauungsvarianten

Ich komme noch einmal auf die bereits behandelten Traditionalismus-Modernismus-Konflikte in den verschiedenen Religionen zurück, um eine vertiefte Analyse vorzunehmen. Der Glaube an die wörtliche Wahrheit und göttliche Herkunft bestimmter religiöser Aussagen kennzeichnet in vielen Fällen die ursprüngliche Form einer Religion, die in einer weit zurückliegenden Zeit entstanden ist. Die Modernisierung einer solchen Religion ist aus weltanschauungsanalytischer Sicht als *Begründung einer neuen Variante der früher entstandenen Religion* einzuordnen. Dabei ist zu untersuchen, welche Gemeinsamkeiten und welche Unterschiede es gibt. Die Modernisierer meinen häufig, ihre Religion müsse im Lauf der Zeit immer wieder verändert, an die neuen Rahmenbedingungen angepasst werden. Gilt z.B. die Evolutionstheorie als wissenschaftlich hinlänglich abgesichert, so sollte versucht werden, den biblischen Schöpfungsbericht so zu deuten bzw. umzudeuten, dass er mit der als verlässlich geltenden wissenschaftlichen Erkenntnis nicht in Konflikt gerät. Das ist aber gleichbedeutend mit einer *massiven Abkehr von der ursprünglichen Form des christlichen Glaubens und einigen später entstandenen Varianten*. Dabei wird häufig das folgende Muster verwendet: „Das und das ist nicht wörtlich zu verstehen, sondern in einem übertragenen Sinn, und dieser steht mit denjenigen neuen Entwicklungen, an deren Ergebnissen wir festhalten wollen (z.B. bestimmten Ergebnissen der Wissenschaften) im Einklang“, „Versteht man diese Aussage wörtlich, so kann man sie heute nicht mehr akzeptieren“. Das bedeutet z.B. innerhalb des Christentums: Man hält nur noch an relativ wenigen Lehrstücken der ursprünglichen Religion und der danach entstandenen Varianten fest und unterzieht die anderen Lehrstücke einer aneignend-aktualisierenden Interpretation. Verschiedene religiös-theologische Positionen gelangen dabei zu unterschiedlichen aneignenden Deutungen.

Die neuen Religionsvarianten werden wie ihre Vorgänger häufig in dogmatischer Einstellung vertreten; von undogmatischen Tendenzen sehe ich an dieser Stelle ab. Die neue Variante z.B. des Christentums tritt dann als das wahre bzw. eigentliche Christentum auf. Dieser Anspruch ist *unberechtigt*.

Zu untersuchen ist, mit welchen theoretischen Mitteln die Anhänger der neuen Religionsvariante ihre Vorgehensweise rechtfertigen. Ein beliebtes Rechtfertigungsinstrument ist die philosophische Hermeneutik Gadamers, aus der die Botschaft abgeleitet wird, jede Zeit müsse z.B. die Bibel auf ihre Weise deuten. Das ist ein Freibrief dafür, alle Elemente der ursprünglichen und der traditionellen Religion, die nicht mehr als zeitgemäß erscheinen, durch neue ersetzen zu dürfen, welche mit den gerade gängigen Vorstellungen in Einklang stehen.

Nach Auffassung der kognitiven Hermeneutik lässt sich, wenn bestimmte Dokumente vorliegen, im Prinzip rekonstruieren, was z.B. die Vertreter des Urchristentums wahrscheinlich geglaubt haben, d.h. welchen weltanschaulichen Annahmen sie gefolgt sind. Veränderungen in den verschiedenen Lebensbereichen (z.B. soziale Umwälzungen, aber auch der Gewinn neuen Erfahrungswissens) führen häufig dazu, dass Vertreter einer bestimmten Religion deren Lehrstücke an die veränderten Rahmenbedingungen anpassen, was auf kleinere oder größere

Veränderungen der jeweiligen Weltanschauung hinausläuft. Entsprechendes kann übrigens auch in der wissenschaftlichen Dimension auftreten: Die ursprüngliche Theorie a wird von einem Nachfolger massiv verändert, in a' verwandelt, aber mit dem Anspruch vertreten, den eigentlichen Sinn der Theorie a bewahrt zu haben.

Die Geschichte der Weltanschauungen ist somit wissenschaftlich anders zu rekonstruieren als dies meistens geschieht – nämlich jenseits der *Kontinuitätsillusion*. Von den Meinungsführern der verschiedenen Weltanschauungen werden ständig neue Weltanschauungsvarianten hervorgebracht. Sie reagieren auf bestimmte Veränderungen in verschiedenen Lebensbereichen durch aneignend-aktualisierende Umdeutung bestimmter Lehrstücke; vgl. Kapitel 3.3. In der Regel sind sie dabei der Kontinuitätsillusion erlegen, was der Analytiker in Rechnung stellen muss.

Dabei ist auch die Wirksamkeit der dogmatischen Einstellung einzukalkulieren: Gilt die neue Variante als definitiv wahr, so führt die Kontinuitätsillusion dazu, dass man meint, die definitive Wahrheit der ursprünglichen Weltanschauung besser erfasst zu haben als die konkurrierenden Varianten.: „Nur wir repräsentieren das wahre Christentum, den wahren Marxismus usw.“. Für die Differenzen zwischen den Varianten einer Weltanschauung bedeutet das: Die dogmatische Einstellung führt zur Verschleierung dessen, was tatsächlich geschieht.

Hat die vorgetragene generelle Kritik des Dogmatismus Hand und Fuß, so stellen die verschiedenen Formen der Religion entgegen dem Selbstverständnis vieler Vertreter kein *Wissen* dar, sondern einen *Glauben*, ein von bestimmten Hoffnungen geleitetes Überzeugtsein von etwas Bestimmtem. Vor diesem Hintergrund lassen sich Veränderungen der religiösen und der areligiösen Weltanschauungen besser analysieren: Hier findet kein Übergang vom Nicht-Wissen zum Wissen statt, sondern ein Übergang vom subjektiven Überzeugtsein a zum subjektiven Überzeugtsein b; dieser Übergang wird vollzogen, weil der Meinungsführer – zumeist in dogmatischer Einstellung – bestimmte Veränderungen in den Lebensbereichen für relevant hält und seine bisherige Weltanschauung so modifiziert, dass diese Faktoren berücksichtigt werden.

Die Veränderungen der dogmatischen Weltanschauung werden von den religiösen Modernisten werden oft *auf problematische Weise* legitimiert. Das Lehrstück von der Jungfrauengeburt Jesu etwa wird nicht aufgrund von *Erkenntnisfortschritten* zu den Akten gelegt wie ein überholtes empirisches Theorem. Vielmehr wird die frühere Religionsvariante an das Überzeugungssystem des Vordenkers angepasst. Dazu gehört vielfach die Annahme eines versteckten Tiefensinns; sie erlaubt es, ein wörtlich verstandenes Theorem, das mit den Überzeugungen des Vordenkers in Konflikt gerät, per Umdeutung in die eigene Weltanschauung zu integrieren. Modernisierer sind immer auch Abweichler von der ursprünglichen Religion; eine solche Abweichung kann jedoch in verschiedener Hinsicht einen Gewinn darstellen.

Im Kontext der undogmatischen Einstellung werden die Karten neu gemischt. Aus dieser Perspektive erscheint es selbstverständlich, dass weltanschauliche Überzeugungen in einem ständigen Veränderungsprozess begriffen sind. Innovation ist im Prinzip positiv besetzt. Gerät eine bislang akzeptierte Weltbildannahme in Konflikt mit neuem Wissen, das gut bestätigt ist, so wird sie dem neuen Wissen angepasst. Auch die neue Weltbildannahme gilt nur auf Zeit: Wahrscheinlich muss sie über kurz oder lang aufgrund neuen Wissens modifiziert werden. Entsprechend werden auch Wertsysteme auf andere Weise als bisher vertreten. Es geht darum, sinnvolle Werte und Ziele zu bestimmen und auf empirischem Weg zu ermitteln, auf welche Weise eine möglichst weitgehende Wertrealisierung am besten erreichbar ist.

Noch einmal zum radikalen Religions-Pluralismus

In Kapitel 14 habe ich die Auffassung diskutiert, dass es zwar nicht die eine definitiv wahre und für alle Menschen verbindliche Religion gebe, wohl aber mehrere Religionen, die jeweils für die

A, die B usw. gültig sind und von ihren Vertretern als definitiv wahr bzw. endgültig betrachtet werden. Die Kritik an dieser Position führe ich im Schlussteil noch etwas weiter aus:

1. Der religiöse Dogmatismus (Fundamentalismus₁) wird *auf argumentfreie Weise* für falsch erklärt. Demgegenüber versuche ich, *nachzuweisen*, dass jeder religiöse (und areligiöse) Dogmatismus auf einem Denkfehler beruht: Ein subjektives Überzeugtsein von etwas Bestimmtem wird mit einem (höheren) Wissen verwechselt.
2. Die Annahme, eine bestimmte Weltanschauung, speziell eine Religion sei *für eine bestimmte Gruppe von Menschen definitiv wahr*, ist entweder ungenau oder falsch:
 - a) Ist eigentlich gemeint, dass eine bestimmte Gruppe von Menschen diese Weltanschauung *für definitiv wahr hält*, so sollte diese Redeweise verwendet werden. Durch sie wird angezeigt, dass es der Klärung bedarf, ob diese Weltanschauung *tatsächlich definitiv wahr ist* – und hier greift wieder die allgemeine Dogmatismuskritik.
 - b) Die Vorstellung, eine bestimmte Überzeugung könne *nur für die A, die B usw.* wahr sein, stellt ein hölzernes Eisen dar: Der Begriff der Wahrheit schließt die Gültigkeit der wahren Aussage für *alle* Menschen ein. Das gilt unabhängig davon, ob der Anspruch auf *endgültige* Wahrheit erhoben wird.
3. Der radikale Religions-Pluralismus wird häufig intuitiv akzeptiert, weil er mit einem Toleranzprinzip verbunden ist, an dem man festhalten möchte. Da der religiöse (und allgemein der weltanschauliche) Dogmatismus aber nicht *entkräftet* wird, hängt auch die tolerante Einstellung in der Luft. Die allgemeine Dogmatismuskritik führt demgegenüber zu einer *Begründung* des Toleranzprinzips.
4. Genauerer Analyse bedarf, worauf der radikale Religions-Pluralismus *hinsichtlich der jeweils vertretenen Religion* hinausläuft. Die tolerante Botschaft lautet: „Wir halten die Religion a zwar für definitiv wahr, verzichten aber darauf, sie als auch für Andersdenkende verbindlich zu erklären“. Berücksichtigt man die vorgetragene Kritik, so können sich dahinter zwei Positionen verbergen:
 - a) Man hält an der dogmatischen Einstellung fest, erkennt aber nicht, dass die eigene Position in sich widersprüchlich ist: Eine definitiv wahre Lehre, die *nur für die A* gilt, kann es nicht geben.
 - b) Man ist insgeheim zum einfachen Glauben – und damit zu einer ansatzweise undogmatischen Sichtweise – übergegangen, verschleiert diesen Tatbestand aber vor anderen und manchmal auch vor sich selbst dadurch, dass man die eigene religiöse Sinnantwort weiterhin als endgültig bzw. definitiv ausgibt.Innerhalb des religiösen Weltanschauungsspektrums sollte daher der mit Resten der dogmatischen Einstellung behaftete radikale Religions-Pluralismus durch den *undogmatischen Weltanschauungs-Pluralismus* ersetzt werden. Dieser begnügt sich damit, einen einfachen Glauben zu vertreten; der Anspruch auf höheres Wissen wird preisgegeben. Damit aber ist das Zugeständnis verbunden, dass andere in der weltanschaulichen Dimension andere subjektive Überzeugungen haben können.
5. Damit ändert sich auch die Art der Fundamentalismuskritik. Der radikale Religions-Pluralismus tendiert dazu, den religiösen Fundamentalismus_{1/2} als dunkle Fehlform der an sich hellen (toleranten, friedlichen usw.) Religion zu begreifen; man arbeitet mit der wertenden Opposition *guter eigener Glaube/schlechter fundamentalistischer_{1/2} Glaube*. Dem ist entgegenzuhalten, dass religiöse (wie auch areligiöse) Weltanschauungen zunächst und zumeist in dogmatischer Einstellung vertreten werden, und ein solcher Fundamentalismus₁ kann bereits durch eine einzige Zusatzannahme in einen Fundamentalismus₂ umkippen. Das verbreitete theologische Bemühen, den verunsicherten Gläubigen Argumente gegen den abgelehnten religiösen Fundamentalismus und für den ‚wahren‘ Glauben an die Hand zu geben, läuft in der Regel darauf hinaus, *dass eine Form des religiösen Dogmatismus gegen eine andere ausgespielt wird, ohne die dogmatische Einstellung als grundsätzlich problematisch zu erkennen*. Das

Missverständnis des eigenen subjektiven Überzeugtseins von etwas Bestimmtem als höheres Wissen bleibt bestehen und wird verwendet, um den innerreligiösen Gegner auf dem weltanschaulichen Schlachtfeld in die Defensive zu bringen. Man *behauptet nur*, den Willen Gottes verlässlich erkannt zu haben, um den religiösen Gegner aufs Abstellgleis stellen zu können. Diejenigen Formen der Fundamentalismuskritik, welche selbst der dogmatischen Einstellung verpflichtet sind, sollten daher durch eine undogmatische Form ersetzt werden. Während der jeweilige religiöse Traditionalismus zugleich ein *uneingeschränkter* Dogmatismus (Fundamentalismus₁) ist, handelt es sich beim diesen kritisierenden Modernismus um einen *eingeschränkten* Dogmatismus: Man hält bestimmte Lehrstücke, welche der Traditionalist für definitiv wahr bzw. richtig hält, für überholt (z.B. das kirchliche Verbot der künstlichen Verhütung), aber bestimmte *andere* gelten weiterhin als definitiv wahr bzw. richtig.

Dem Fundamentalismus_{1/2} mit Argumenten begegnen

Dort, wo sich ein weltanschaulicher und speziell ein soziopolitischer Fundamentalismus₂ entfaltet, wird immer auch versucht, neue Gefolgsleute zu gewinnen. Dazu werden *bestimmte Arten der Argumentation* verwendet, deren Inhalte zwar mit den Positionen variieren, deren Struktur aber weitgehend gleich bleibt. Der radikale Weltanschauungs- (und speziell Religions-)Pluralismus hat dem wenig entgegenzusetzen: Da er über keine ausgearbeitete Dogmatismuskritik verfügt, muss er sich mit der intuitiven Ablehnung des weltanschaulichen Dogmatismus und dem Appell begnügen, dass man die eigene Sinnantwort nicht verabsolutieren und tolerant sein *sollte*. Damit aber kann man keinen Vertreter eines weltanschaulichen Dogmatismus überzeugen: Wer die eigene religiöse oder areligiöse Weltsicht für definitiv wahr hält, betrachtet die intuitive Ablehnung des weltanschaulichen Dogmatismus und den daraus erwachsenden Appell einfach als *verfehlt und durch die eigene Position überholt*. Die radikalpluralistische Reaktion erweist sich somit als kraftlos. Vor dem Hintergrund der generellen Dogmatismuskritik möchte ich demonstrieren, wie man es besser machen kann.

Schäuble zeigt in seinem in Kapitel 8.6 behandelten Buch nicht nur an zwei Beispielen, wie man zum Attentäter werden kann, er rekonstruiert auch „mithilfe eines Aussteigers aus der Islamisten-Szene“, wie ein eventuell aus mehreren Teilen bestehendes Anwerbungsgespräch „zwischen einem radikalisierten Muslim, der Anhänger rekrutiert, und einem bisher im Leben gescheiterten Suchenden“ (Schäuble 2011: 113) typischerweise verläuft. Ich diskutiere hier nur die für die Fundamentalismusdebatte relevanten Teile, um darzulegen, wie man Anfälle zur argumentativen Entgegnung fit machen kann. Dabei setze ich voraus, dass der Angesprochene die Kritik der dogmatischen Einstellung bereits gelernt hat und beherrscht; wie diese Kritik weltanschaulich Verunsicherten nahegebracht werden kann, ist gesondert zu klären.

„Du möchtest dein Leben unter Kontrolle bekommen?“ (113)

Ja, aber ich suche keine Totalkontrolle, die auf einer vermeintlich absolut wahren Weltanschauung beruht.

„Der Sinn des Lebens ist es, Allah zu dienen.“ (114) Mohammed war ein Gesandter Gottes, der „kam, um uns den Weg zu weisen“ (115). Allah zeigt, „was richtig und was falsch ist [...]. Er schenkt den Menschen ein System.“ (115) „Alles, was du erlebt hast, das macht einen Sinn. Das war alles eine Prüfung von Allah. Allah wollte, dass dir das alles geschieht, damit du zu ihm findest. Allah ist allmächtig“ (116). „Allah weiß, was für den Menschen gut ist.“ (117)

Du hast offenbar eine feste religiöse Überzeugung, einen *Glauben*, aber meinst du auch, dass es sich hier um ein absolutes und damit höheres *Wissen* handelt? Wenn ja, bedarf der Anspruch auf absolutes Wissen angesichts der in der weltanschaulichen Dimension bestehenden Konkurrenzsituation der argumentativen Begründung, einschließlich der Entkräftung der Gegenpositionen. Bist du in der Lage, mehr als die angeführten Behauptungen zu liefern?

Dem Anwerber ist bekannt, dass sich „Menschen, die ohne Religion aufgewachsen sind, [...] viel schwerer vom Islam überzeugen“ (114) lassen als andere.

Das lässt sich darauf zurückführen, dass der Wechsel vom religiösen Dogmatismus a zum religiösen Dogmatismus b leichter vollziehbar ist als der Übergang von einer areligiösen Position zu einem religiösen Dogmatismus. „Wer schon einmal jahrelang eine Religion praktiziert hat, wenn auch nur [...] als Kind, hat

zumindest einmal an [Gott] geglaubt. Er ist häufig viel offener für religiöse Gedanken, für eine Konversion.“
(114) Ich präzisiere: Wer schon einmal *in dogmatischer Einstellung* eine Religion praktiziert hat, kann relativ leicht dafür gewonnen werden, den vom Anwerber propagierten religiösen Dogmatismus zu akzeptieren.

„Eure Kirchen sind leer. [...] Unsere Moscheen sind voll. Wir sind alle wie eine große Familie. Wieso ist das so bei uns und nicht bei euch?“ (115)

Das trifft zumindest teilweise zu, aber es beweist nicht, dass der Islam die definitiv wahre Religion ist. Der gute Besuch der Moscheen ist nicht zuletzt darauf zurückzuführen, dass es den Meinungsführern der verschiedenen Varianten des Islams gelungen ist, die Grundhaltung des religiösen Dogmatismus fest in den Köpfen breiter Bevölkerungsschichten zu verankern.

„Im Islam gibt es keine Drogen!“ (115)

Die Ablehnung des Drogenkonsums gehört auch zu anderen ethischen Wertsystemen, die teils religiöser, teils areligiöser Art sind. Sie ist nicht exklusiv einem bestimmten religiösen Dogmatismus vorbehalten.

„Die westliche Gesellschaft ist doch verdorben! Drogen und Prostitution, das nennt ihr Freiheit? Was ist das für eine Freiheit? Schau dir an, wie die Frauen aussehen! [...] Bei uns werden die Frauen respektiert. Sie werden wertgeschätzt. Sie laufen nicht herum wie Schlampen.“ (116) „Im Islam ist die Frau keine Schlampe wie bei euch!“ (116)

Im Licht eines in dogmatischer Einstellung vertretenen ethischen Wertsystems erscheinen davon abweichende Verhaltensweisen als *definitiv falsch und verdorben*. Da es an zureichenden Begründungen fehlt, hängen solche Verurteilungen jedoch in der Luft. Auf der anderen Seite wird auch von anderen ethischen Positionen aus gefordert, z.B. den Drogenkonsum und die Prostitution so weit wie möglich zurückzudrängen.

Entsprechend ist hinsichtlich des Bilds der Frau zu argumentieren: Gilt das zu einem bestimmten religiösen Dogmatismus gehörende Frauenbild als das definitiv richtige, so erscheint ein davon abweichendes Aussehen und Verhalten von Frauen als *definitiv falsch und schlampenhaft*. Aus anderen weltanschaulichen und speziell ethischen Voraussetzungen ergeben sich andere Frauenbilder, die in der Konkurrenzsituation zu diskutieren sind und nicht einfach vom Tisch gefegt werden dürfen.

„Wenn wir in einem islamischen Staat leben, dann gibt es auch keinen Diebstahl.“ (117)

Bei der Reaktion auf solche Aussagen sind zwei Ebenen zu unterscheiden: die der Erwartungen bzw. Hoffnungen und die der Tatsachen. Der soziopolitische Fundamentalismus₂ religiöser und areligiöser Art ist häufig mit der Erwartung verbunden, dass in dem angestrebten Gesellschaftszustand alles besser sein wird als in dem bestehenden. Mit der zitierten Aussage korrespondiert etwa „Wenn wir in einem sozialistischen Staat leben, dann gibt es auch keinen Diebstahl, keinen Drogenkonsum, keine Prostitution mehr“. Daraus, dass jemand bestimmten utopischen Vorstellungen anhängt, folgt jedoch nicht, dass die Umsetzung des zugehörigen soziopolitischen Programms tatsächlich zur Verwirklichung der jeweiligen Hoffnungen führen wird. Hier kommt die Ebene der Tatsachen ins Spiel: Mit den Mitteln empirisch-rationalen Denkens ist zu überprüfen, ob die Umsetzung eines bestimmten soziopolitischen Programms die erhofften Folgen hat. Schäuble weist darauf hin, „dass es Prostituierte, Drogen und Kriminalität in muslimischen Ländern genauso gibt wie überall sonst auf der Welt, wo Menschen leben. Nur dass es dort eher verschwiegen wird als anderswo.“ (117). Der Anwerber begeht den Fehler, eine bloße Hoffnung als gesicherte Tatsache auszugeben.

„Im Koran wird erklärt, wie Berge, Wolken, Meere und das ganze Universum entstanden sind. [...] Es ist wissenschaftlich bewiesen, dass Allah den Menschen erschaffen hat.“ (117) „Wer an Wissenschaft glaubt, der muss an den Islam glauben.“ (118)

Der weltanschauliche Dogmatismus weist der Wissenschaft die Aufgabe zu, die jeweiligen Glaubensüberzeugungen zu stützen. Diese Art der ‚Wissenschaft‘ hat mit der ergebnisoffen nach natürlichen Erklärungen von Wirklichkeitszusammenhängen suchenden Erfahrungswissenschaft nichts zu tun.

„Du glaubst nicht an die Hölle? [...] Dort warten auf die Ungläubigen so starke Schmerzen, wie sie es nicht auf dieser Welt gibt“ (117f.) „Nach deinem Tod wirst du von zwei Engeln am Grab gefragt, ob du den Koran gelesen hast.“ (119) „Wenn du zum einzig wahren Glauben findest, zum Islam, dann steht das Tor zum Paradies für dich offen. Du kommst nicht ins Höllenfeuer, du wirst endlich Deinen inneren Frieden finden, Allah wird dich leiten.“ (119)

Von all dem bist du offenbar fest überzeugt, aber das, wovon man überzeugt ist, muss nicht zutreffend sein. Über einen Nachweis, der auch für Andersdenkende akzeptabel ist, verfügst du nicht.

„Mohammed [...] hat gesagt, dass Konvertiten zum Islam alle vorherigen Sünden getilgt werden. Das ist ein einmaliges Angebot von Allah.“ (119)

Das ist ein – begründungsmäßig ebenfalls in der Luft hängendes – Lockangebot für dogmatisch eingestellte Verunsicherte, die Schuld dieser oder jener Art auf sich geladen haben. Bei jemandem, der dem Sündentilgungsversprechen glaubt, kann dieser Punkt den Ausschlag zur Konversion geben: „Du musst nur das Glaubensbekenntnis sprechen, und alle Sünden sind vergessen. Ein neues Leben beginnt für dich, ein reines Leben.“ (119)

Der Anwerber eröffnete dem weltanschaulich und lebenspraktisch Verunsicherten „eine Möglichkeit, von vorne anzufangen. Er zeigte ihm die Reset-Taste, die man bei einem Computer drückt, wenn nichts mehr funktioniert, alle Programme abgestürzt sind und man neu starten möchte“ (120).

Das kann nur bei Individuen funktionieren, die insgeheim auf absolute Wahrheit programmiert sind und der Behauptung des Anwerbers, er verfüge genau über diese definitiv wahre Weltanschauung, glauben. Anfällig dafür sind vor allem junge Männer, „die einen besonders frommen Weg einschlagen möchten“ (122). Sie lassen sich häufig auch zum „bedingungslose[n] Einsatz für Gott und die Umma, die Gemeinschaft aller Muslime“ (172), bewegen.

Opferst du dein Leben bei einem Anschlag, um das von Allah vorgegebene Ziel zu erreichen, so wird Er dich im Jenseits dafür belohnen.

Würde erkannt, dass es sich nicht um ein Wissen über das, was nach dem physischen Tod geschieht, handelt, sondern nur um ein subjektives Überzeugtsein, so würde dies erhebliche Auswirkungen auf die Anwerbung von Selbstmordattentätern handeln. Ist dem Betroffenen bewusst, dass das durch Belohnungen versüßte Weiterleben nach dem physischen Tod kein gesichertes Faktum, sondern nur eine Denkmöglichkeit ist, welche von religiösen Vordenkern als gesichert *ausgegeben* wird, so wird er kaum bereit sein, sich als Selbstmordattentäter anwerben zu lassen.

Wir geben dir ein großes Ziel.

Wird der dogmatisierte in einen einfachen Glauben verwandelt, so verschwinden die großen Ziele nicht – sie verändern nur ihren Status. Man glaubt nicht mehr an auf verlässlich erkennbare Weise von einer höheren Instanz übernatürlicher oder natürlicher Art vorgegebene Ziele. Mit der undogmatischen Einstellung kann aber z.B. das große Ziel verbunden werden, sich für die möglichst weitgehenden Verbreitung dieser Einstellung in allen Lebensbereichen zu engagieren. Eine „Weltanschauung zum Mitmachen“ (Juergensmeyer 2004: 215) ist auch jenseits des weltanschaulichen Dogmatismus möglich. Auch unter undogmatischen Vorzeichen kann man z.B. Formen der Unterdrückung bekämpfen.

So wichtig die argumentative Reaktion auf von einem religiösen Dogmatismus gesteuerte Anwerbungsversuche auch ist – daneben zeigen sich in solchen Versuchen auch Probleme, die nur durch soziale Reformen zu bewältigen sind. „Wie konnte es geschehen, dass fünf Jugendliche aus Nordrhein-Westfalen zu Dschihad-Kämpfern in Syrien wurden?“ (Abdel-Samad 2014: 182). Keiner von ihnen hatte nach dem Hauptschulabschluss einen Job gefunden. Sie erfüllten diverse Klischees: „Muslim, Ausländer, wohnt in einem bestimmten Stadtviertel, fühlt sich wegen seiner Herkunft und wegen der sozialen Realitäten diskriminiert, ist völlig orientierungs- und haltlos und reagiert dann mit Gewalt.“ (182) „Während unsere Gesellschaft solchen jungen Männern das Gefühl vermittelt, sie seien nutzlos und sogar eine Last“, sagt der – in diesem Fall salafistische – Anwerber „ihnen, dass sie wertvoll seien, dass der Islam sie brauche und dass sie die Welt verändern könnten. Das steigert ihr Selbstwertgefühl und gibt ihrem Leben einen Sinn.“ (182) Hier kommt es zunächst einmal darauf an, einen solchen jungen Mann in ein Arbeitsverhältnis zu bringen und gesellschaftlich zu integrieren, um ihm ein elementares Selbstwertgefühl zu vermitteln, das es ihm ermöglicht, dem auf diesen Schwachpunkt gerichteten Anwerbungsversuch zu widerstehen. Das wiederum ist nicht leicht zu bewerkstelligen.

Nach dem Kolonialismus

Einige Varianten des modernen soziopolitischen Fundamentalismus₂ sind an die Rahmenbedingungen der Befreiung vom Kolonialismus gebunden. Als idealtypisches Beispiel nehme ich ein Land an, das in *Phase 1* unter einer Kolonialherrschaft stand,⁶⁶ die in *Phase 2* – auch durch Anwendung von Gewalt – abgeschüttelt worden ist. Der Kolonialismus stellt eine Form der Fremdherrschaft dar: Die B werden von den A unterdrückt, gedemütigt und ausgebeutet. Das führt bei vielen B zum Hass auf die A und zum Wunsch, sich an ihnen zu rächen.

⁶⁶ „Im 19. und 20. Jahrhundert haben die westlichen Mächte [...] die wichtigsten muslimischen Gebiete in Afrika, im Nahen und Fernen Osten militärisch besetzt, wirtschaftlich ausgebeutet sowie ihnen ihre Kultur und Religion aufgezwungen.“ (Boff 2007: 26) „Das Ende des Ersten Weltkrieges 1918 markierte einen tiefen Einschnitt in Geschichte und Geographie des Vorderen Orients. Das Osmanische Reich war endgültig geschlagen, nachdem es bereits mehrere Jahrzehnte zuvor wiederholte Niederlagen und Gebietsverluste hatte verkraften müssen. Die Siegermächte Frankreich und Großbritannien hingegen befanden sich nach der Aufteilung der ehemaligen Provinzen des Osmanischen Reiches auf dem Höhepunkt ihrer kolonialen Ausdehnung im Vorderen Orient.“ (Mustafa 2013: 17)

Es kann nicht verwundern, dass die überwiegend dogmatisch eingestellten B glauben, eine *neue Variante* des weltanschaulichen und soziopolitischen Dogmatismus sei der beste Weg, um nach dem Ende der Kolonialherrschaft eine neue Orientierung zu finden. Dabei werden mehrere Varianten ausprobiert, z.B. der Panarabismus. Unter dogmatischen Vorzeichen haben diejenigen Gruppen, welche in der jeweiligen Gesellschaft die dominierende Rolle spielen, gute Chancen, ihre Vorrangstellung zu erhalten. Die verschiedenen soziopolitischen Programme führen daher meistens nicht zu substanziellen Reformen, die die Lage der großen Mehrheit der Bevölkerung nachhaltig verbessern würden; in wesentlichen Punkten bleibt alles beim Alten. Viele dogmatische Modernisierer setzen außerdem auf ungeeignete Konzepte, deren Schwächen zum Teil bereits in der Anfangsphase bekannt waren.

Die wachsende Unzufriedenheit begünstigt wiederum die weltanschauliche und soziopolitische Radikalisierung. Formen des Fundamentalismus₁, die zum Fundamentalismus₂ überzugehen bereit sind, haben Konjunktur. Dort, wo der Islam die in einer Gesellschaft vorherrschende Religion ist, entwickelt sich ein islamischer Fundamentalismus₂, der das Ziel des Gottesstaats verfolgt. Auch dessen Umsetzung führt jedoch nicht zur Bewältigung der lebenspraktischen Probleme.

In einem Gedankenexperiment kann man sich vorstellen, dass die Elite des jeweiligen Landes zumindest teilweise dazu übergeht, ihre weltanschaulichen und soziopolitischen Positionen in undogmatischer Einstellung zu vertreten und dass es ihr gelingt, große Teile der Bevölkerung von der Richtigkeit dieses Weges zu überzeugen. Dann könnte es gelingen, nach der bestmöglichen Lösung der dringlichsten Probleme zu suchen und diese auch umzusetzen. Dann könnte es möglich werden, einen auf die eigenen Rahmenbedingungen zugeschnittenen Weg zu finden und dabei die kontraproduktive Ablehnung *des Westens* zu überwinden. In den vom Islam bestimmten Ländern könnte ein undogmatischer Islam zu einem Faktor der Erneuerung werden.

Wird eine Weltanschauung und ein soziopolitisches Programm in undogmatischer Einstellung vertreten, so ist man stark am Gewinn von Erfahrungswissen interessiert, das es ermöglicht, praktische Probleme zu identifizieren und Konzepte zu ihrer Lösung zu entwickeln. Das ist etwas grundsätzlich anderes als den schlechten Zustand eines bestimmten Landes oder einer ganzen Region, wie z.B. al-Banna es tut, auf „die Abwendung vom wahren Weg des Glaubens“ zurückzuführen und auf illusionäre Weise zu erwarten, die Rückkehr zur vermeintlich definitiv wahren Religion, verbunden mit der totalen Abkehr vom „zersetzenden Einfluss der europäischen Zivilisation“ (Mustafa 2013: 32), sei der Schlüssel zur Bewältigung aller praktischen Probleme. Die Umsetzung dieses Konzepts führt vielmehr dazu, dass die koloniale durch eine neue Form der Unterdrückung ersetzt wird.

Beim Versuch der postkolonialen Erneuerung eines Landes ist es ein Fehler, eine in diesem Land verbreitete Weltanschauung, sei diese nun religiöser oder areligiöser Art, völlig ausschalten zu wollen. Das führt regelmäßig zur *Radikalisierung* der jeweiligen Weltanschauung, welche ausgemerzt werden soll, und in den vielen Fällen zu ihrer Stärkung. Bestrebungen dieser Art hängen immer damit zusammen, dass die eigene Position auf dogmatische Weise vertreten wird. Aus undogmatischer Perspektive ist hingegen eine argumentative Auseinandersetzung mit konkurrierenden Auffassungen anzustreben, mit dem Ziel, die besseren Argumente zur Geltung zu bringen. Insbesondere versucht man hier zu zeigen, dass es keine überzeugende Begründung dafür gibt, reale Auseinandersetzungen, in denen es um Werte, Ziele und Interessen von Menschen geht, in Kategorien des metaphysischen Krieges zu denken. Für die undogmatische Einstellung verbietet sich insbesondere die *Eliminierung der Anhänger* konkurrierender Positionen.

Entscheidung für die religiöse oder die areligiöse Sichtweise

Auf der Weltbildebene sollte man sich entweder für die religiöse oder die areligiöse Grundposition entscheiden. Man kann natürlich versuchen, sich aus dem Konflikt zwischen der

religiösen und der areligiösen Grundposition herauszuhalten und eine explizite Entscheidung zu vertagen. Dabei wird jedoch häufig übersehen, dass auf der Ebene der *impliziten* Weltanschauung eine Entscheidung bereits gefallen ist, auch wenn man nie über diese Zusammenhänge nachgedacht hat. Ferner sollte man sich bemühen, innerhalb des gewählten Spektrums eine klare Position zu beziehen und die Prämissen des eigenen Weltbilds so konsequent wie möglich auszuformen; Widersprüche und faule Kompromisse sind also zu erkennen und zu überwinden. Die Konflikte mit den grundsätzlichen Gegnern wie auch mit den konkurrierenden Positionen innerhalb des eigenen Spektrums sollten unter Irrtumsvorbehalt *argumentativ ausgetragen* werden. Damit wird der Zustand überschritten, dass man nur aus Gewohnheit an den im Sozialisationsprozess vermittelten Auffassungen festhält. Entsprechendes gilt auch auf der Ebene des Wertsystems und des soziopolitischen Programms. Hinzu kommen die folgenden Punkte:

- Auf der Ebene des Wertsystems sollte man sich darüber hinaus bemühen, die Gemeinsamkeiten mit anderen Positionen zu betonen, und bereit sein, auf dieser Ebene auch mit Vertretern anderer Ideologien_{2/3} zu kooperieren.
- Die Herausbildung einer prämissenkonformen expliziten Weltanschauung undogmatischer Art ist zu ergänzen durch die eines mit den jeweiligen Hintergrundannahmen im Einklang stehenden *Lebensstils*, der wiederum vielfältige individuelle Variationen zulässt.

Diesen Forderungen Genüge leistend, möchte ich an dieser Stelle Farbe bekennen. Auf der Ebene des Weltbilds halte ich bei allem Respekt für konkurrierende Auffassungen eine bestimmte Form der areligiös-naturalistischen Weltbildtheorie für die beste. Geht man von der kognitiven Hermeneutik und der kognitiven Ideologietheorie aus, die sich am empirisch-rationalen Denkstil orientieren, so liegt es nahe, eine damit *uneingeschränkt* im Einklang stehende Weltbildtheorie zu präferieren. Das ist nach meiner Überzeugung nur eine areligiös-naturalistische Sichtweise. Ich vertrete daher eine bestimmte Position dieser Art und versuche, sie als allen religiösen wie auch als den anderen areligiösen Positionen überlegen zu erweisen.

Die undogmatische Aufklärungsphilosophie areligiösen Typs verfolgt nicht das Ziel, die Religionen generell abzuschaffen und den Menschen areligiöse Auffassungen *aufzuzwingen*. Sie zeigt aber, dass es möglich ist, ein konsistentes areligiöses Überzeugungssystem und einen dazu passenden Lebensstil zu entwickeln. Menschen sind zwar weltanschauungsgebundene Lebewesen, aber ihre Prämissen sind nicht zwangsläufig religiöser Art. Ferner gilt: Die areligiöse Lebensweise ist keineswegs nur wenigen Weisen oder einer Elite vorbehalten, sie kann auch von einfacher gestrickten Menschen praktiziert werden. Angestrebt wird, möglichst viele Menschen für diese Denk- und Lebensweise zu gewinnen.

Auf der Ebene des Wertsystems plädiere ich für bestimmte Werte und Normen und bin bereit, mit den in Fragen des Weltbilds Andersdenkenden – insbesondere mit den undogmatisch Denkenden – in diesem Bereich zu kooperieren. Besonders wichtig ist es mir, einen *Lebensstil* zu umreißen, der auf areligiös-naturalistischen Prinzipien beruht. Hier ist zu zeigen, dass diese Lebensweise tatsächlich praktikabel ist und hohen ethischen Ansprüchen genügt. Seelischen Halt und stabile Orientierung etwa vermögen nicht nur, wie viele fälschlich meinen, *religiöse* Überzeugungssysteme zu geben. Der Verzicht auf höhere Weihen führt keineswegs zwangsläufig zur weltanschaulichen und soziopolitischen *Orientierungslosigkeit*. Das normative Leitbild einer undogmatischen Lebenshaltung areligiös-profaner Art ist auf alle Dimensionen menschlichen Lebens beziehbar. Ziel ist es, diesen Lebensstil möglichst konsequent zu realisieren.⁶⁷

Der Unterschied zur dogmatischen Haltung besteht hier darin, dass man zwar einen auf Erfahrung und Vernunft setzenden Lebensstil wählt, aber gezielt vermeidet, diesem eine *höhere Weibe* zu geben. Ein Beispiel für eine solche *höhere Weibe* areligiöser Art ist die Vorstellung, der Mensch sei *von seiner Natur bzw. seinem Wesen her* auf genau diesen Lebensstil angelegt; durch diese Zusatzannahme erscheint der Vertreter einer religiösen Weltanschauung als einer, der in einer

⁶⁷ Genauere Ausführungen zum areligiösen Lebensstil finden sich in Tepe 2015a: Ergänzung 21.

grundsätzlichen Verkehrung lebt, der dem menschlichen Wesen entfremdet ist. Damit wird das weltanschauliche Toleranzprinzip außer Kraft gesetzt.

Die undogmatische Aufklärungsphilosophie strebt an, die weltanschauliche Auseinandersetzung auf eine Weise zu führen, die der Konkurrenz wissenschaftlicher Theorien entspricht. Wer eine areligiöse Grundhaltung vertritt, arbeitet daher im Bereich des Weltbilds an der *Zurückdrängung* religiöser Denkweisen, ohne deren grundsätzliche Berechtigung zu bestreiten.⁶⁸ Argumentationen, welche die Annahme der Existenz übernatürlicher Wesenheiten dieser oder jener Art stützen wollen, sollen hier geschwächt werden. Dass die Gegenseite auf entsprechende Weise verfährt, wird als legitim angesehen.

Für die undogmatische Aufklärungsphilosophie ist es charakteristisch, dass dogmatische Denkmuster und die sich aus ihnen ergebenden Konsequenzen, z.B. politischer Art, *generell* kritisiert werden – gerade auch innerhalb der *eigenen* Denktradition. Der weltanschauliche Absolutismus und Dogmatismus wird also nicht nur in seinen religiösen, sondern gleichermaßen auch in seinen areligiösen Ausformungen untersucht. Dass weltanschauungsgebundene Lebewesen nur schwer der Versuchung widerstehen können, die ihre Lebenspraxis bestimmenden Hintergrundannahmen für definitiv gesichert zu halten, zeigt sich auf allen Ebenen. Ein Hauptgrund dafür ist, dass die dogmatische Einstellung einen *lebenspraktischen Nutzen* hat: So verleiht der Glaube, über das definitiv wahre bzw. richtige Bewusstsein zu verfügen, einen starken Halt und ein spezifisches Selbstbewusstsein.

Besondere Bedeutung kommt dabei der Kritik an *Dämonisierungen* des grundsätzlichen Gegners zu; vgl. Tepe/Semlow 2011. Im dogmatischen Stadium wird der Vertreter einer konkurrierenden Weltbildtheorie oder eines konkurrierenden soziopolitischen Programms implizit oder explizit als Repräsentant der *definitiven Unwahrheit* gedacht. Dann aber liegt es nahe, diesen Gegner auch als Repräsentanten des *definitiv Bösen* zu begreifen, welcher den Sieg des *definitiv Guten* zu verhindern versucht; er wird dann häufig als letzte Ursache der Übel in der Welt, zumindest der wichtigsten Übel, angesehen. Das alles führt zu gravierenden Benachteiligungen des Andersdenkenden, bis hin zu den extremen Formen der Versklavung und der Ausrottung. Im undogmatischen Stadium entfällt diese *grundsätzliche* Benachteiligung; der Andersdenkende wird ja als solcher geschätzt, und man begnügt sich damit, seine Auffassungen mit friedlichen Mitteln zu bekämpfen.

Aus den Prinzipien des Pluralismus, der Toleranz und der Konkurrenz ergibt sich auch das Ziel, die jeweilige Gesellschaft entsprechend zu organisieren, d.h. jede Gesellschaftsform ist zu überwinden, welche auf irgendeiner Form des – dann auch institutionalisierten – Dogmatismus beruht. Der Kampf um Befreiung von dogmatischer Bevormundung ist auf allen Ebenen zu führen.

Zum allgemeinen undogmatischen Denk- und Lebensstil gehört das bereits behandelte Prinzip „Erst verstehen, dann kritisieren“. Der undogmatisch Denkende praktiziert das Sich-Einlassen auf andersartige Überzeugungssysteme und die von diesen getragenen Lebensformen, das mit einer Haltung der Toleranz und des Respekts gegenüber anderen Menschen und den von ihnen hervorgebrachten Phänomenen verbunden ist; das ist ein *positionsübergreifender* Denk- und Lebensstil⁶⁹, der Wohlwollensprinzipien folgt. Wer ernsthaft versucht, ein menschliches Phänomen und das es hervorbringende Individuum zu verstehen, setzt damit außerdem voraus, dass dieses eine *sinnhaft handelnde Person* ist. Die propagierte Haltung ist also mit einem

⁶⁸ Damit korrespondiert das Bestreben, eine konkurrierende Partei, die ein anderes soziopolitisches Programm verfolgt, im Rahmen des politischen Pluralismus zurückzudrängen, um die politische Sphäre so weit wie möglich nach den eigenen Vorstellungen gestalten zu können.

⁶⁹ Von *zweitrangiger* Bedeutung ist es demgegenüber, wie diese Haltung *innerhalb* des jeweiligen religiösen oder areligiösen Überzeugungssystems *begründet* wird. Aus dem christlichen Konzept der Nächstenliebe kann eine solche Haltung ebenso erwachsen wie z.B. aus einem areligiösen Konzept humanistischer Art. Die unterschiedlichen Begründungen können aber natürlich im weltanschaulich-philosophischen Diskurs diskutiert und problematisiert werden.

bestimmten Menschenbild verbunden. Man lässt sich auf das jeweilige Phänomen zunächst einmal – vorbehaltlich späterer kritischer Auseinandersetzung – ein. Bereits im Alltagsleben und ohne jede wissenschaftliche Vorbildung kann eine Haltung des Respekts praktiziert werden, die sich zunächst einmal um Verständnis bemüht.

Lehnt jemand die Haltung des Sich-Einlassens ab, so ist dies in der Regel darauf zurückzuführen, dass er das eigene Überzeugungssystem in dieser oder jener Hinsicht verabsolutiert bzw. dogmatisiert. Das kann z.B. dazu führen, dass man das vom Andersdenkenden Geäußerte *sogleich* als inkonsistent und logisch fehlerhaft abtut, nur weil es sich den Prinzipien des *eigenen* Denkens nicht fügt. Damit hängt ein weiterer wichtiger Punkt zusammen: Wird eine bestimmte Sicht, auf welcher Ebene auch immer, in dogmatischer Form vertreten, so erscheint es in vielen Fällen *überflüssig*, sich auf die Sichtweise des anderen ernsthaft einzulassen – es steht ja, so meint man, von vornherein fest, dass sie verfehlt ist. Das zeigt wiederum, dass insbesondere das weltanschauliche Toleranzprinzip erst dann Durchsetzungschancen hat, wenn der ‚naturwüchsige‘, das Gewissheitsverlangen direkt befriedigende weltanschauliche Dogmatismus in größere Schwierigkeiten gelangt und brüchig geworden ist, sodass die Suche nach einer alternativen Denkweise attraktiv wird.

Zum allgemeinen undogmatischen Denk- und Lebensstil gehören ferner die empirisch-rationalen Denkprinzipien, die mit dem Ziel verbunden sind, im Vergleichstest der ernsthaft zur Diskussion stehenden Ansätze zur beim gegenwärtigen Entwicklungsstand bestmöglichen Lösung der anstehenden Probleme kognitiver und lebenspraktischer Art zu gelangen. Bereits im Alltagsleben kann das Denken in Alternativen praktiziert werden, das z.B. dazu führt, dass bei der Lösung eines Problems *mehrere* Sichtweisen berücksichtigt werden, insbesondere die der unmittelbar Beteiligten.

Die Abkehr von der These vom baldigen Ende aller Formen der religiösen Weltanschauung wird in der undogmatischen Aufklärungsphilosophie verbunden mit der generellen Kritik an der dogmatischen Einstellung, welche die Überlegenheit der undogmatischen Einstellung demonstriert. Diese Kritik trifft dann auch alle Formen des Dogmatismus im religiösen Weltanschauungsspektrum. Das Plädoyer für die undogmatische Einstellung schließt ein, dass auch religiöse Weltanschauungen in undogmatischer Form vertreten werden sollten. Darüber hinaus wird gezeigt, dass areligiöse Überzeugungssysteme eine ernsthaft zu erwägende Alternative zu den religiösen darstellen; auch sie können auf undogmatische Weise vertreten werden.

Ist eine Veränderung der offenen Gesellschaft erforderlich?

Nach Boff entsteht mit der „fortschreitend[n] Globalisierung der Wirtschaft und des Finanzwesens“

eine stetig wachsende Abhängigkeit von den großen globalen Konzernen und vom Spekulationskapital, welche die Wirtschaft der peripheren Länder beherrschen, ohne sich im mindesten um das Wohlergehen der Völker und um die Nachhaltigkeit des Lebens auf unserem Planeten zu kümmern. Dies geschieht unter Ausschluss vieler Millionen Menschen von einer sinnvollen Teilnahme an den Wirtschaftsprozessen. [...] Der Zustand der Planeten Erde ist alarmierend. Der in Aussicht gestellte dauerhafte Friede hat sich als leeres Versprechen herausgestellt. Die Kultur des Kapitals zeichnet sich durch eine individualistische, nicht-kooperative Logik aus, welche die Solidarität zwischen den Völkern zerstört, den Individualismus vertieft und die Dekonstruktion des Staates versucht. Dieser wird nämlich als ein Hindernis für die Kapitalexpansion angesehen. Ebenso wird die Politik in ihrem Streben nach Gemeinwohl untergraben (Boff 2007: 27f.).

Dazu einige Anmerkungen:

1. Die allgemeine Dogmatismuskritik führt zu der Einsicht, dass an der Anerkennung der Pluralität der Weltanschauungen und der soziopolitischen Programme kein Weg vorbei führt. Es ist jedoch zu fragen, ob angesichts der von Boff und vielen anderen konstatierten Krisen der Gegenwart die etablierten Organisationsformen der offenen Gesellschaft ausreichen.

2. Erkennt man an, dass menschliches Denken und Handeln in letzter Instanz von weltanschaulichen Überzeugungen gesteuert wird, so liegt es nahe, diese aufzuwerten und unter undogmatischen Vorzeichen zu versuchen, sie zur *Steuerung* kapitalistischer Wirtschaftsprozesse zu verwenden, „um das Wohlergehen der Völker und um die Nachhaltigkeit des Lebens auf unserem Planeten“ zu gewährleisten. Wie das konkret geschehen kann, muss hier offen bleiben.
3. Die Säkularisierungsthese und die mit ihr zusammenhängenden gesellschaftlichen Entwicklungen führen nicht nur zu einer Marginalisierung der weltanschaulichen Dimension, sondern auch zur *generellen Vorrangstellung des Ökonomischen*. Aus der Sicht der kognitiven Ideologietheorie stellt dies eine Fehlentwicklung dar. De facto werden menschliche Lebensformen stets von Weltbildannahmen und Wertüberzeugungen gesteuert, auch wenn man sich dessen nicht bewusst ist, und für ein anspruchsvolles Wertesystem ist z.B. das Streben nach materiellem Reichtum immer im Kontext anderer Werte zu sehen, denen ein übergeordneter Stellenwert zukommt. Die radikale Verselbstständigung des Ökonomischen ist daher wieder zurückzufahren.

Literatur

Geplant war, in Teil III auch eine kritische Auseinandersetzung mit den – im Literaturverzeichnis genannten – Texten von Karen Armstrong und Hermann Häring sowie der neueren Einführung von Thomas Meyer zu führen. Das war aus Zeitgründen leider nicht realisierbar, wird aber zu einem späteren Zeitpunkt nachgeholt.

Abdel-Samad, Hamed (2014): *Der islamische Faschismus. Eine Analyse*. München.

Armstrong, Karen (2004): *Im Kampf für Gott. Fundamentalismus in Christentum, Judentum und Islam*. München.

Baurmann, Michael (2007): *Rational Fundamentalism? An Explanatory Model of Fundamentalist Beliefs*. In: *Episteme. A Journal of Social Epistemology* 4/2, S. 150–165.

Baurmann, Michael (2008): *Soziologie des Fundamentalismus: Der Ansatz der sozialen Erkenntnistheorie*. In: Labisch, Alfons (Hrsg.): *Jahrbuch der Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf 2007/2008*. Düsseldorf, S. 301–314.

Beck, Zoë (2015): *Schwarzblende*. München.

Bielefeld, Heiner/Heitmeyer, Wilhelm (Hrsg.) (1998): *Politisierte Religion. Ursachen und Erscheinungsformen des modernen Fundamentalismus*. Frankfurt am Main.

Boff, Leonardo (2007): *Fundamentalismus und Terrorismus*. Göttingen.

Bühler, Axel/Tepe, Peter (2015): *Erklärende Hermeneutik. Aufklärung und Kritik in Sache Interpretation*. In: *Aufklärung und Kritik* 2 (2015), S. 100–110.

Hashemi, Kazem (2002): *Fundamentalismus. Absage an die Moderne*. München.

Marty, Martin E./Appleby, R. Scott (1996): *Herausforderung Fundamentalismus. Radikale Christen, Moslems und Juden im Kampf gegen die Moderne*. Frankfurt/New York.

Häring, Hermann (2013): *Versuchung Fundamentalismus. Glaube und Vernunft in einer säkularen Gesellschaft*. Gütersloh.

Juergensmeyer, Mark (2004): *Terror im Namen Gottes. Ein Blick hinter die Kulissen des gewalttätigen Fundamentalismus*. Freiburg.

Kienzler, Klaus (1996): *Der religiöse Fundamentalismus. Christentum, Judentum, Islam*. München.

Körner, Patrick/Kraiger, Markus/Tepe, Peter (2015): *Gespräche in der Redaktion 1: Religion ohne Gott*, in: *Mythos-Magazin*, online unter http://www.mythos-magazin.de/ideologieforschung/red_gespr1.pdf

Meyer, Thomas (1998): *Die Politisierung kultureller Differenz. Fundamentalismus, Kultur und Politik*. In: Bielefeld/Heitmeyer (Hrsg.): *Politisierte Religion*, S. 37–66.

Meyer, Thomas (2011): *Was ist Fundamentalismus? Eine Einführung*. Wiesbaden.

Mustafa, Imad (2013): *Der Politische Islam. Zwischen Muslimbrüdern, Hamas und Hizbollah*. Wien.

Mynarek, Hubertus (2005): *Denkverbot. Fundamentalismus in Christentum und Islam*. Bad Nauheim.

Pförtner, Stefan H. (1991): *Fundamentalismus. Die Flucht ins Radikale*. Freiburg.

Prutsch, Markus J. (2008): *Fundamentalismus. Das „Projekt der Moderne“ und die Politisierung des Religiösen*. 2. Auflage. Wien.

Riesebrodt, Martin (1998): *Fundamentalismus, Säkularisierung und die Risiken der Moderne*. In: Bielefeld/Heitmeyer (Hrsg.): *Politisierte Religion*, S. 67–90.

- Schäuble, Martin (2011): *Black Box Dschihad. Daniel und Sa'ed auf ihrem Weg ins Paradies*. München.
- Schirrmacher, Thomas (2010): *Fundamentalismus. Wenn Religion zur Gefahr wird*. Holzgerlingen.
- Schneeberger, Simon (2010): *Fundamentalismus für Einsteiger*. Aschaffenburg.
- Schnelle, Sebastian (2013): *Im Namen Allahs? Gewaltrechtfertigungsstrategien islamischer Fundamentalisten aus westlicher Perspektive*. Frankfurt am Main.
- Tepe, Peter (1988): *Theorie der Illusionen*. Essen.
- Tepe, Peter (2005): *Fundamentalismus als Denkform*. in: *Mythos-Magazin*, online unter http://www.mythos-magazin.de/ideologieforschung/pt_fundamentalismus.pdf
- Tepe, Peter (2007): *Kognitive Hermeneutik. Textinterpretation ist als Erfahrungswissenschaft möglich*. Mit einem Ergänzungsband auf CD. Würzburg.
- Tepe, Peter (2012a): *Ideologie*. Berlin/Boston.
- Tepe, Peter (2012b): *Ergänzungen zum Buch Ideologie 1*. in: *Mythos-Magazin*, online unter http://www.mythos-magazin.de/ideologieforschung/pt_ergaenzungen-ideologie1.pdf
- Tepe, Peter (2015a): *Weltanschauungsanalyse – Weltanschauungskritik – Theorie des bedürfniskonformen Denkens. Ergänzungen zum Buch Ideologie 2*. in: *Mythos-Magazin*, online unter http://www.mythos-magazin.de/ideologieforschung/pt_erg2.pdf
- Tepe, Peter (2015b): *Wie lässt sich die philologische Mythosforschung besser organisieren?* In: Tepe, Peter/Semlow, Tanja (Hrsg.): *Mythos No. 4. Zur Lage der philologischen Mythosforschung*. Würzburg; S. 233–246.
- Tepe, Peter/Rauter, Jürgen/Semlow, Tanja (2009): *Interpretationskonflikte am Beispiel von E.T.A. Hoffmanns Der Sandmann. Kognitive Hermeneutik in der praktischen Anwendung*. Mit Ergänzungen auf CD. Würzburg.
- Tepe, Peter/Semlow, Tanja (2011): *Dämonisierung des Gegners: Feindbilder*. In: Dies. (Hrsg.): *Mythos No. 3. Mythos in Medien und Politik*. Würzburg, S. 10–34.