

Heinrich Wilhelm Schäfer
Kampf der Fundamentalisten

Heinrich Wilhelm
Schäfer

Verlag der WELT
RELIGIONEN

Kampf der
Fundamentalismen
Radikales Christentum,
radikaler Islam
und Europas Moderne

Ist Fundamentalismus das Symptom eines »Zusammenpralls der Kulturen«? Wie funktioniert er? In welchem Verhältnis steht er zu den vielfältigen Gestalten der Moderne? Spielt der Bezug auf bestimmte religiöse Inhalte eine Rolle? Was kann überhaupt als »fundamentalistisch« bezeichnet werden?

Heinrich Schäfer entwickelt einen handlungstheoretischen Fundamentalismusbegriff mit zwei formalen Kriterien: Absolutsetzung des Eigenen und gesellschaftliche Dominanzstrategie. Unterschiedliche Fundamentalismen bilden sich heraus unter den spezifischen Anforderungen von jeweils regionalen Modernen. Sie trachten, diese Modernen zu verändern – nicht sie einfach zu negieren. Dazu verwandeln sie, aus der Position sozialer Zwischenschichten, gesellschaftliche Interessenkonflikte in Identitätskonflikte.

Im islamischen Fundamentalismus bringt sich der Protest gegen eine von außen oktroyierte säkulare Moderne zum Ausdruck, der – vermittelt über die religiöse Symbolik der »Einheit Gottes« – nach innen und außen auf gewaltsamen Widerstand hinausläuft. Der US-amerikanische Fundamentalismus ist dem politisch-religiösen Ursprungsmythos der USA verpflichtet. Charismatisch-apokalyptische Religiosität profiliert sich heute folglich u. a. in der Unterstützung hegemonialer Außenpolitik. Weltweit gesehen beobachten wir einen Kampf zwischen selbst gewählten Vertretern globaler Oberschicht und revolutionärer Mittelschicht.

Europa steht dazwischen. Es hat die Chance, aus seiner Tradition reflexiver Moderne heraus Gegenstrategien zu entwickeln.

Heinrich Wilhelm Schäfer, 1955, Dr. theol. habil., Dr. phil. (Soziologie), 1983-86 Feldforschung zu religiösen Bewegungen in Bürgerkriegen Zentralamerikas; 1998-2003 Forschungsgruppe zu Religionen in der Globalisierung, Weltkirchenrat, Genf; 1995-2003 Professor für Systematische Theologie und Soziologie in Lateinamerika; 2003-2006 Lehrauftrag für Religionssoziologie, Hannover; seit 2006 ordentlicher Professor für Systematische Theologie und Religionssoziologie, Bielefeld. Forschungsschwerpunkte: religiöse Identitäten, Strategien und Konflikte; Friedensethik; Bourdieu; transnationale Pfingstbewegung; Fundamentalismus.

VDR

HEINRICH WILHELM
SCHÄFER
KAMPF DER
FUNDAMENTALISMEN

RADIKALES CHRISTENTUM,
RADIKALER ISLAM
UND EUROPAS MODERNE

VERLAG DER
WELTRELIGIONEN

Gefördert durch die
Udo Keller Stiftung Forum Humanum

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische
Daten sind im Internet abrufbar.
<http://dnb.d-nb.de>

© Verlag der Weltreligionen
im Insel Verlag Frankfurt am Main und Leipzig 2008
Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung,
des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung
durch Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert
oder unter Verwendung elektronischer Systeme
verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Einband: Hermann Michels und Regina Göllner

Satz: Hümmer GmbH, Waldbüttelbrunn

Druck: Druckhaus Nomos, Sinzheim

Bindung: Buchbinderei Lachenmaier, Reutlingen

Printed in Germany

Erste Auflage 2008

ISBN 978-3-458-71017-2

KAMPF DER FUNDAMENTALISMEN

für
K

INHALT

Vorwort	11
1 Prämissen	17
Fundamentalismus	18
Religiöse Bewegungen	22
Modernen	27
2 Im Haus des Islams	32
Ungläubige – Moderne als Herrschaft	32
Modernisten	33
Herrschaft und Islamismus	37
Konfliktstrukturen – Moderne als doppelte Unterwerfung	48
Es gibt keinen Gott außer Gott – Theologie	50
Wahrnehmung – doppelte Unterwerfung	51
Sunna – die Einheit der Welt	54
Shī'a – die Geistlichen	71
Apokalyptik – Herrschaft und Zeit	74
Und Muhammad ist sein Prophet – Strategien ...	77
Religiöse Revolution?	78
Das Feld der Ehre – Zivilreligion des Islams? .	87
Fazit	91
3 America! America!	95
God's own Country – Moderne als Freiheit	96
Vorläufer – Die Stadt auf dem Berge	96
Der Kampf um »America« und die Welt	104
Konfliktstrukturen – Moderne als dreifache Chance	120
Praise the Lord – Theologie	122
Wahrnehmung – Konflikt als Chance	123
Wort – Bibel und Prophetie	127
Raum – Geist und Macht	135
Zeit – Apocalypse now?	140

	And Pass the Ammunition! – Strategien	149
	Religiöse Konterrevolution?	153
	Ground Zero – Zivilreligion ›Americas‹?	166
	Fazit	172
4	Kampfzone und Alarm	177
	Macht und Gerechtigkeit – Ressourcen Global ..	179
	Bruch und Untergang – Politische Theologien ...	189
5	Europa	198
	Revolution, Politik und Religion – Zum	
	Sonderstatus Europas	199
	Technokratie und Demokratur – Fundamentalis-	
	mus der Moderne	206
	Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit – Europäische	
	Identitätspolitik	215
	Anmerkungen	233
	Literaturhinweise	240

VORWORT

*Es eifre jeder seiner unbestochenen,
von Vorurteilen freien Liebe nach!
Lessing, Ringparabel*

Die These vom Kampf der Kulturen sei zweifellos richtig, denn der Koran sehe diesen Kampf durchaus vor, und die Idee eines Weltfriedens sei nur ein westliches Märchen, sagte Osama bin Laden im Oktober 2001 in einem Interview mit dem Journalisten Tayseer Allouni.¹ Diese Sicht auf die gegenwärtige Weltlage eint ihn mit Pat Robertson, Jerry Falwell und anderen Angehörigen des fundamentalistischen und »theokonserverativen« Establishments in den USA sowie mit Theoretikern der US-amerikanischen Außenpolitik.

Die Behauptung, es tobe ein Kampf der Kulturen beziehungsweise der Religionen, dient Fundamentalisten hüben und drüben dazu, den Rest der Welt auf ihre Weltsicht einzuschwören. Sie ist eingängig. Wie viele falsche Ansichten reklamiert sie die Evidenz des ersten Eindrucks für sich. Deshalb wird sie leichtfertig in Medien und Politik wiederholt. Liberal denkende Menschen begeben sich damit der Möglichkeit, komplexe Sachlagen differenziert zu bedenken. Fundamentalisten hingegen sind mit der flachen These bestens bedient. Sie eignet sich zur Mobilisierung und Polarisierung. Fundamentalisten brauchen einen Kampf der Kulturen und der Religionen; sie brauchen die Abgrenzung, die Frontlinien. So war in der fundamentalistischen Literatur des Westens schon Anfang der neunziger Jahre, sehr bald nach dem Zusammenbruch des »real existierenden Sozialismus«, der Islam als geborener Feind der westlichen Zivilisation beherrschendes Thema. Ein Kampf der Kulturen ereignet sich, nach fundamentalistischer Sicht, heute vor allem zwischen Islam und Christenheit.

Die These vom Kampf der Kulturen² hat sich in den ein- und halb Jahrzehnten seit ihrer Publikation allerdings auch zu einem starken politikbestimmenden Paradigma entwickelt. Wenn religiöse Fundamentalisten mit diesem Weltmodell operieren, erhöhen sie ihren eigenen politischen Einfluß und radikalisieren zugleich das Modell. Wenn das Modell nicht schon immer fundamentalistisch war,³ so wird es spätestens jetzt zu einem Instrument im Kampf der Fundamentalisten verschiedener Couleur gegeneinander und um die Hegemonie in ihren jeweils eigenen Kulturen. Mit der Rede vom Kampf der Kulturen erwecken Fundamentalisten den Eindruck, *ihr* Kampf sei ein Kampf aller, und sie seien die legitimen Repräsentanten der Zivilisationen, die sie beherbergen – ein alter fundamentalistischer Traum: ganze Gesellschaften für die eigenen Ziele zu mobilisieren.

Als liberal denkender Mensch – gleich ob Muslim, Christ oder Agnostiker – weiß man hingegen: In den »Grenzbereichen« der Kulturen gibt es weniger Bruchlinien und Konflikte als weite Felder toleranten und kooperativen Handelns. Und wer lange im Ausland gelebt hat, weiß auch, daß Fremdheit und Befremden normal sind und noch lange keinen Kampf von Kulturen oder Religionen heraufbeschwören. Je mehr aber geistiger Provinzialismus und/oder Dominanzbestreben die Sicht begrenzen und das Eigene als absolut erscheinen lassen, um so bedrohlicher erscheint das Fremde – ganz gleich, ob das Eigene eine religiöse oder eine nichtreligiöse Überzeugung ist. Je mehr also das Modell des Kampfes der Kulturen handlungsleitend wird für Politik, Gesellschaft und Religion, um so gefährdeter sind diese Felder gemeinsamen Lebens. Um die Spielräume der Freiheit, des Zusammenlebens und der Kooperation offenzuhalten, ist es nützlich, die Logik der Fundamentalisten zu begreifen und ihren Strategien den Boden zu entziehen.

Es ist allerdings auch unerlässlich, einen kritischen Blick auf den Begriff der Moderne zu werfen. Nicht selten hört man, Fundamentalisten führten einen militanten Kampf gegen den modernen Westen und seine Errungenschaften, wie etwa

eine säkulare Legitimation von Politik. Was aber beinhaltet der Begriff der »Moderne«, insbesondere der der »westlichen Moderne«? Werden hier nicht unbedacht normative Inhalte mittransportiert, die sich angesichts der historischen Modernisierungsprozesse im Westen wie überall sonst auf der Welt überhaupt nicht halten lassen? Kommt ein normativer und einzig auf »den Westen« konzentrierter Begriff »der Moderne« nicht allzu leicht in das Fahrwasser der interkulturellen und interreligiösen Kulturkampf-Rhetorik? Es spricht vieles dafür, auch den Begriff der Moderne einer Prüfung zu unterziehen, wenn man ein wirksames Gegengift gegen fundamentalistische Praxis zu entwickeln sucht, ohne sich selbst in den Kampf der Fundamentalismen verwickeln zu lassen.

Dieser Kampf der Fundamentalismen hat mittlerweile die Gestalt weltweiten Terrors und Gegenterrors angenommen – ein Krieg *des* Terrors viel eher als ein »Krieg gegen den Terror«. Die fundamentalistischen Zentren liegen irgendwo im mittleren Osten – vielleicht immer noch im pakistanisch-afghanischen Grenzgebiet – und am Potomac River.⁴ Im Kampf der Fundamentalismen ist Europa zwischen die Fronten geraten – und zwar auch deshalb, weil es in Europa keinen genuinen religiösen Fundamentalismus gibt. Das birgt politische, kulturelle und religiöse Vermittlungschancen für Europa. Diese liegen aber gerade nicht in einem programmatischen Säkularismus, sondern in einem besonderen Selbstverständnis europäischer Kultur sowie in einem spezifischen Verhältnis von Kultur und Religion. Dieses wird in besonderer Weise vom hermeneutischen Strang europäischer Moderne repräsentiert, den ich im letzten Kapitel diskutieren werde.

In diesem Buch – in gewissem Sinne ein Essay – werde ich in knapper Form Überlegungen zu den genannten Fragestellungen vortragen. Zu Beginn möchte ich einige Prämissen meiner Überlegungen darlegen. Die beiden wichtigsten Voraussetzungen sind eine sehr formale Definition dessen, was Fundamentalismus ist, sowie eine Differenzierung des Begriffs der Moderne. Unter diesem Blickwinkel werde ich alles Weitere entwickeln und damit ausprobieren, *essayer*, was eine

solche Definition zum Vorschein bringt. Zunächst werde ich religiöse Bewegungen in der islamischen Welt sowie in den USA skizzieren und fundamentalistische Züge an ihnen aufzeigen. Sodann werde ich einige Bedingungen des Kampfes der Fundamentalismen erörtern. Abschließend werde ich einige Überlegungen zu drei Strömungen der europäischen Moderne in diesem Kontext anstellen.

Der Fokus auf den Kampf der islamischen und US-amerikanischen Fundamentalismen und die Zwischenposition Europas könnte den Eindruck erwecken, daß ich in islamischen Ländern und in den USA keine liberal und tolerant denkenden Menschen vermute. Das Gegenteil ist der Fall. Es gibt sehr viele, von denen ich das Glück habe, ein gerüttelt Maß zu kennen. Nur geht es in diesem Buch eben nicht um Liberalität und Toleranz, sondern um einen ganz besonderen Typ der Gefahr für diese Tugenden. Wenn also im letzten Kapitel von einer hermeneutisch begründeten pluralistischen Einstellung zur Wirklichkeit die Rede ist, dann ist immer auch mitgedacht, daß es rund um den Globus viele Menschen gibt, die – entsprechend den spezifischen Formen ihrer Kulturen – ebenfalls Pluralität für normal halten, kritisch ihre eigene Endlichkeit reflektieren und so über Grenzen hinweg gesprächsfähig sind.

Mit Fundamentalismen beschäftige ich mich seit Anfang der achtziger Jahre. In dieser Zeit der Revolutionen war ich in Mittelamerika zunächst in der Entwicklungszusammenarbeit tätig. Sodann führte ich ein Forschungsprojekt über religiöse Bewegungen in Kriegsgebieten durch. Fundamentalistische Organisationen aus den USA kamen dabei wie selbstverständlich in den Blick und wurden von mir mittels Feldforschung in den USA untersucht. Die iranische Revolution war in doppelter Hinsicht aus der Ferne interessant: Sie war eine Revolution wie andere in der Dritten Welt auch, doch sie war als religiöse Veranstaltung eben auch ganz anders als die anderen. Über die Jahre habe ich mich immer wieder mit dem Thema beschäftigt, zuletzt zwischen 1998 und 2003 am akademischen Zentrum des Weltrates der Kirchen in Bossey (Genf) unter der Leitung von Julio de Santa Ana in einer internationalen Forschungs-

gruppe zu Fragen von Religion und Globalisierung. Die im vorliegenden Buch zur Sprache kommenden Beobachtungen und Überlegungen sind aus den langjährigen Detailstudien all dieser Projekte entstanden.

Es sei noch eine Anmerkung zum Sprachgebrauch gemacht. Das Land ›Vereinigte Staaten von Amerika‹ wird hierzulande oft mit dem Kürzel ›Amerika‹ bezeichnet. Mir fällt das schwer, denn meine Familie und ich haben etwa 15 Jahre in Lateinamerika gelebt – also auch in ›Amerika‹, nur eben nicht in den ›Vereinigten Staaten von . . .‹. Etwas spitzfindig könnte man meinen, daß die Benennung der USA mit ›Amerika‹ dieses eine Land für das Ganze des Kontinents nimmt, daß dieses Pars pro toto sozusagen eine semantische Verdichtung der Monroe-Doktrin darstellt. Ich werde im folgenden hingegen spezifisch zu reden versuchen. Eine höfliche Form scheint mir zu sein, in deutscher Sprache die USA mit dem Eigennamen anzureden, den die dortigen Bürger ihrem Land selbst geben: ›America‹. Diese Selbstbezeichnung konnotiert die dortige Moderne als ein spezifisches zivilisatorisches Projekt – im Unterschied zu anderen amerikanischen Projekten von Moderne, etwa dem von Costa Rica oder dem von Brasilien.

Bevor ich mit meinen Ausführungen zur Sache beginne, möchte ich noch einigen Menschen danken, die zum Gelingen des Buches beigetragen haben. Initial möchte ich dem Bielefelder Kollegen Wilhelm Heitmeyer für den richtigen Tip im richtigen Moment danken. Dann ist es mir ein Vergnügen, dem alten Genfer Kollegen und Freund Ulrich Schoen, den Hannoveraner Kollegen Peter Antes und Ina Wunn (drei Religionswissenschaftlern und Islam-Experten also) sowie Herrn Patrick Hahne, Jens Köhrsen und Leif Seibert für ein kritisches Gegenlesen und nützliche Hinweise zu danken. Meiner New Yorker Kollegin Marcia Pally danke ich für anregende Gespräche über Religion in ›America‹ und die Überlassung eines luziden Vortrags. Und last, but not least möchte ich meinem Team einen herzlichen Dank aussprechen für Unterstützung mit Recherche, Lauferei, arabischen Umschriften, Computerbasteleien und den vielen technischen Tätigkeiten, die

immer in der letzten Minute erledigt werden müssen: Anna Höcker, Kareba Mahmut, Natascha Nemetschek, Elena Rambaks und Axel Stockmeier; und – in letzter Minute – Julia Geisweid und Max Klasen. Meiner Familie sei ganz besonders herzlich dafür gedankt, daß sie mich vier Wochen lang auf tiefer akademischer ›Tauchstation‹ mit mehr als nur Sauerstoff versorgt hat.

Bielefeld, Ostern 2007

1

PRÄMISSEN

Fundamentalisten sind immer die anderen – so jedenfalls in der politischen und religiösen Polemik. Manche Forscher meinen, man solle deshalb besser auf den Begriff verzichten und sich den sozialen Lagen und den sachlichen Interessen der jeweiligen Bewegungen zuwenden.¹ Man kann auch eine andere Schlußfolgerung ziehen. Der Begriff ist in Gebrauch, also sollte man ihn nicht der Polemik überlassen. Mir scheint zweierlei nötig: Wir sollten einen Fundamentalismusbegriff verwenden, den die jeweils anderen auch auf seine Verwender anwenden können. Er sollte darum so formal wie möglich ausfallen. Zudem sollte der Begriff nicht zum Pauschalisieren taugen, sondern zum genauen Hinsehen auf die Lagen und Anliegen von Akteuren anleiten. Marty und Appleby haben schon vor ihrem großen Forschungsprojekt darauf aufmerksam gemacht: Die *Amish*-Familie Yoder lebt religiös klar definiert, traditionell und zurückgezogen – nicht fundamentalistisch. Die Familie Morris, obere Mittelschicht und *Southern Baptist*, ist ebenfalls religiös aktiv – und zwar fundamentalistisch.² Es ist also nicht alles fundamentalistisch, was man aus seiner eigenen Perspektive dafür hält. Nur ein relativ enger Fundamentalismus-Begriff ermöglicht entsprechende Unterscheidungen.

Zudem ist »Fundamentalismus« keine Wesenheit. Begriffe sind nur Modelle – eine spätmoderne Selbstverständlichkeit, die allerdings immer wieder aus dem Blick gerät, wenn von »dem« Islam, »dem« Monotheismus, »dem« Westen usw. die Rede ist. Religion generell wäre falsch verstanden, wenn man sie essentialistisch begriffe, als ein »Phänomen sui generis« zum Beispiel, als ein »Etwas« also, das vollkommen aus sich selbst heraus entstünde und so interpretierbar wäre. Ich begreife Religion, wie ich weiter unten noch skizzieren werde, als prakti-

sche Logik, eine Form »sinnlich menschlicher Tätigkeit« (Marx), wenn man so will, für deren Verständnis die praxeologische Soziologie Pierre Bourdieus sich vorzüglich eignet. Fundamentalisten sind aus dieser Sicht Menschen, die sich in sozialen Bewegungen organisieren und mit bestimmten Problemen ihrer Gesellschaften auseinandersetzen, die für sie wichtig sind. Das Grundproblem für Fundamentalisten, so heißt es häufig, sei »die« Moderne. Doch auch für »die« Moderne trifft zu, was für den Fundamentalismusbegriff zutrifft: Moderne ist keine eindeutige Wesenheit, sondern eine höchst vielgestaltige Form menschlicher Praxis.

Unter diesen Voraussetzungen sei zunächst der Begriff des Fundamentalismus definiert.

FUNDAMENTALISMUS

Im Unterschied zu vielen anderen Forschern schlage ich hier einen strikt formalen Begriff³ des religiösen Fundamentalismus vor: Fundamentalistisch sind solche Bewegungen, die (1) religiöse Überzeugungen (irgendwelche Glaubensinhalte) absolut setzen und (2) daraus eine gesellschaftliche Dominanzstrategie ableiten, die das private und öffentliche Leben dem Diktat ihrer religiösen Überzeugungen zu unterwerfen sucht. Der Kontext (3) für eine solche Strategie ist die grundlegende Politisierung aller Lebensverhältnisse in Modernisierungsprozessen.

Das erste Kriterium zielt auf eine bestimmte Art der Identitätsbildung ab. Die Akteure ziehen unüberwindbare Grenzen gegenüber anderen, indem sie ihrer eigenen Glaubensüberzeugung absolute (und damit auch universale) Geltung zuschreiben. Die Absolutsetzung von Überzeugungen ist – entgegen einem verbreiteten Irrtum – keineswegs allgemeine religiöse Praxis. Religiöser Umgang mit dem Absoluten ist höchst differenziert.⁴ Fundamentalisten setzen sich durch Verabsolutierung zunächst von liberalen Angehörigen ihrer eigenen Religion ab, die zu Häretikern abgestempelt werden. Sodann

heben sie sich religiös-symbolisch aus ihrem jeweiligen gesellschaftlichen Diskurs- und Herrschaftszusammenhang heraus. Der zur Identitätskonstruktion verwendete Glaubensinhalt kann dabei sehr unterschiedlich sein; er ist keineswegs immer eine Schrift (die Bibel oder der Koran), wie das von vielen Autoren betont wird. Fundamentalisten können auch den Mahdī, die Kraft des Heiligen Geistes, das Beispiel der Herrschaft des Propheten in Medina oder sonst etwas favorisieren. In jedem Falle ist mit der Art der Selbstzuschreibung immer eine passende Art der negativen Fremdzuschreibung von Identität auf die Gegner verbunden. Die jeweiligen Glaubensinhalte sind dabei allerdings nicht gleichgültig. Sie sind an religiöse Traditionen gebunden, entsprechen einer spezifischen Wahrnehmung gesellschaftlicher Krisen und sind an den gesellschaftlichen Handlungschancen der Akteure orientiert. Nur so können sie religiösen Sinn stiften, spezifische Identitäten herausbilden, zur gesellschaftlichen Mobilisierung beitragen und über religiöse Identitätsbezeugungen Politik gestalten.

Das zweite Kriterium schränkt den Fundamentalismusbegriff auf Dominanzstrategien ein. Max Weber hat zwischen religiösen Strategien der Weltflucht und der Weltbeherrschung unterschieden. Wenn man *beide* auf den Fundamentalismus anwendet,⁵ wird der Begriff unscharf. Menschen, die sich vor extremer Repression schützen, indem sie sich in eine abgeschlossene Gemeinschaft zurückziehen und die Welt fliehen, ihre Mitmenschen ansonsten aber in Frieden lassen und sie freundlich grüßen, sollten nicht als Fundamentalisten bezeichnet werden. Schon Martin Marty weist mit dem zitierten Beispiel der Amish-Familie Yoder hierauf hin. Ein weiterer Fundamentalismusbegriff würde solche Menschen mit Zeitgenossen zusammenwürfeln, die ihre Existenzberechtigung darin sehen, der Öffentlichkeit durch Identitätspolitik absolute Begriffe von Gut und Böse aufzunötigen oder gar Gewalt zu diesem Zwecke anzuwenden. Mit einer breit angelegten empirischen Untersuchung konnte ich genau dies für die Pfingstbewegung in der jüngeren lateinamerikanischen Moderne nachweisen: Es gibt in ein und derselben religiösen Bewegung Strömun-

gen, die sich in Enklaven zurückziehen, und andere, die aggressive politische und wirtschaftliche Machtstrategien verfolgen. Beide setzen ihre religiösen Überzeugungen absolut, die einen zum Schutz, die anderen zum Machterwerb. Wenn der Fundamentalismusbegriff in religiösen, sozialen und politischen Zusammenhängen trennscharf sein soll, empfiehlt es sich, mit Shmuel Eisenstadt⁶ dem »jakobinischen« Charakter des Fundamentalismus besonderes Gewicht beizumessen. Fundamentalisten versuchen, bestimmte Praxisfelder oder gar ganze Gesellschaften nach ihrem in gesellschaftspolitischen Utopien geronnenen Glauben zu gestalten – notfalls, aber keineswegs immer, mit Gewalt. Genau diese aktive Teilnahme an der grundlegenden Politisierung der Gesellschaft (und nicht der Gebrauch von Medien und Boden-Luft-Raketen) macht Fundamentalismen zu *modernen* sozialen Bewegungen.

Die beiden genannten Kriterien – Absolutsetzung und Dominanzstrategie – sind abhängig voneinander. Eine bestimmte Handlungsweise kann nur dann als fundamentalistisch bezeichnet werden, wenn sie *beiden* Kriterien genügt. Die bloße Absolutsetzung eigener Überzeugungen kann, wie schon gesagt, ein Schutz gegen Repression sein, ohne daß Universalitätsansprüche praktisch geltend gemacht oder wirksam werden. Absolutsetzung der eigenen Überzeugungen ist also nur im Zusammenhang mit Dominanzstrategien fundamentalistisch. Umgekehrt kann man keineswegs jede revolutionäre Bewegung, die etwa gegen einen Diktator rebelliert, um allgemeine politische Beteiligung durchzusetzen, nur deshalb als fundamentalistisch bezeichnen, weil sie von ihrem Recht auf gewaltsamen Widerstand Gebrauch macht. Die Revolution in »America« zum Beispiel wandte Gewalt an, um Demokratie zu etablieren. Gesellschaftliche Dominanzstrategien sind also nur im Zusammenhang mit Absolutsetzung fundamentalistisch.

Zudem wird deutlich, daß es nicht viel Sinn hat, von »dem« Fundamentalismus zu reden. Wenn man annimmt, daß verschiedene Bewegungen mit sehr unterschiedlichen Glaubens-