

Grete Anzengruber, Elke Renner

Religiöser Fundamentalismus

Informationen – Analysen

schulheft 119/2005

StudienVerlag

IMPRESSUM

schulheft, 30. Jahrgang 2005

© 2005 by StudienVerlag Innsbruck-Wien-Bozen

ISBN 3-7065-4130-0

Layout: Sachartschenko & Spreitzer OEG, Wien

Umschlaggestaltung: Josef Seiter

Printed in Austria

Herausgeber: Verein der Förderer der Schulhefte, Rosensteingasse 69/6,
A-1170 Wien

Grete Anzengruber, Barbara Falkinger, Anton Hajek, Norbert Kutalek, Peter Malina, Heidrun Pirchner, Editha Reiterer, Elke Renner, Erich Ribolits, Josef Seiter, Michael Sertl, Karl-Heinz Walter, Reinhard Zeilinger, Johannes Zuber

Redaktionsadresse: schulheft, Rosensteingasse 69/6, A-1170 Wien; Tel.: 0043/1/4858756, Fax: 0043/1/4086707-77; E-Mail: seiter.anzengruber@utanet.at; Internet: www.schulheft.at

Redaktion dieser Ausgabe: Grete Anzengruber, Elke Renner

Verlag: Studienverlag, Erlersstraße 10, A-6020 Innsbruck; Tel.: 0043/512/395045, Fax: 0043/512/395045-15; E-Mail: order@studienverlag.at; Internet: www.studienverlag.at

Bezugsbedingungen: schulheft erscheint viermal jährlich.

Jahresabonnement: € 24,-; Einzelheft: € 9,50

(Preise inkl. MwSt., zuzügl. Versand)

Die Bezugspreise unterliegen der Preisbindung. Abonnement-Abbestellungen müssen spätestens 3 Monate vor Ende des Kalenderjahres schriftlich erfolgen.

Geschäftliche Zuschriften – Abonnement-Bestellungen, Anzeigenaufträge usw. – senden Sie bitte an den Verlag. Redaktionelle Zuschriften – Artikel, Presseaussendungen, Bücherbesprechungen – senden Sie bitte an die Redaktionsadresse.

Die mit dem Verfassernamen gekennzeichneten Beiträge geben nicht in jedem Fall die Meinung der Redaktion oder der Herausgeber wieder. Die Verfasser sind verantwortlich für die Richtigkeit der in ihren Beiträgen mitgeteilten Tatbestände.

Für unverlangt eingesandte Manuskripte übernehmen Redaktion und Verlag keine Haftung. Die Zeitschrift und alle in ihr enthaltenen einzelnen Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig. Das gilt insbesondere für Vervielfältigung, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Offenlegung: laut § 25 Mediengesetz:

Unternehmensgegenstand ist die Herausgabe des schulheft. Der Verein der Förderer der Schulhefte ist zu 100 % Eigentümer des schulheft.

Vorstandsmitglieder des Vereins der Förderer der Schulhefte:

Elke Renner, Barbara Falkinger, Josef Seiter, Grete Anzengruber, Michael Sertl, Hannes Zuber.

Grundlegende Richtung: Kritische Auseinandersetzung mit bildungs- und gesellschaftspolitischen Themenstellungen.

INHALT

Vorwort	5
Clemens Six Religiöser Fundamentalismus – eine internationale Perspektive	11
Alfred Kirchmayr Katholischer Fundamentalismus – sein Machtzentrum in Rom: Das „Opus Dei“ und sein heiliger Gründer Josemaria Escrivá	28
Deen Larsen Amerikanischer Fundamentalismus: Eine Einführung	47
Werner Ruf Feindbild Islam	72
Raoul Kneucker Die Geschichte vom „Kopftuch“. Wie sie ein Jurist erzählt	87
Monika Höglinger Verschleierter Widerstand. Kopftuch erzeugt Widerstand	97
Susanne Heine Islam in Österreich	109
<i>Realität – Entwicklungen – Zukunftsperspektiven</i>	
AutorInnen	125

Vorwort

Die Idee zu diesem schulheft entstand im Laufe einer kontrovers geführten Diskussion unter den HerausgeberInnen über das „Kopftuchverbot“ in Frankreich. Einig waren wir uns darüber, dass fundamentalistische Strömungen in der Öffentlichkeit nur allzu gern allein dem Islam zugeschrieben werden, obwohl sie auch in anderen Religionen großen Einfluss auf Gesellschaft und Politik ausüben.

Bewusst wurde uns bei dieser Diskussion aber der Mangel an Wissen und Information über das komplexe Thema. Zu sehr verstellt eine massenmediale Welle aus Anmaßungen und Projektionen unsere Sicht, die wieder Vorurteile und Wunschvorstellungen festigt.

Dieses schulheft will versuchen, diese Defizite etwas abzubauen. Bestärkt wurden wir in der thematischen Schwerpunktsetzung durch die Ringsvorlesung an der Universität Wien im Wintersemester 2004/05: „Religiöser Fundamentalismus. Vom Kolonialismus zur Globalisierung“. Eingeschränkt wurden wir bei der Themenaufbereitung durch die notwendige Beschränkung auf den Umfang der Ausgabe.

Zentrales Anliegen dieser Nummer ist die Klärung von Begriffen und der historischen Dimension, das Aufzeigen der Ansprüche und Erscheinungsformen des religiösen Fundamentalismus und deren Auswirkungen auf die moderne globale Gesellschaftsordnung, denn – wie Clemens Six betont – „der inflationäre Gebrauch der Etikette ‚religiöser Fundamentalismus‘ für nahezu alle weltweiten Bewegungen und Organisationen, die aus scheinbar religiösen Motiven zur Durchsetzung ihrer gesellschaftspolitischen Ziele auch vor den extremsten Formen von Gewalt nicht zurückschrecken, bringt eine inhaltliche Unschärfe mit sich, die den Unterschied zu bloßem Fanatismus oder dem rückwärtsgewandten Traditionalismus ewig Gestriger zusehends verschwinden lässt.“

In seinem Beitrag „Religiöser Fundamentalismus – eine internationale Perspektive“ erörtert **Clemens Six** die Wesensmerkmale religiöser Fundamentalismen im 20. Jahrhundert auf dem Hintergrund ihrer politischen Aktualität, die Auseinandersetzung des Fundamentalismus mit der Moderne, mit der Umwelt und die Rolle des Individuums in Gemeinschaft und Gesellschaft. Der Autor setzt sich ausführlich mit der aktuellen und weltpolitisch sehr relevanten Frage des Verhältnisses von Fundamentalismus und Gewalt auseinander.

Dass es in der katholischen Kirche totalitäre Richtungen gibt, wird in der Öffentlichkeit kaum wahrgenommen oder zumeist verharmlost. **Alfred Kirchmayr** zeigt in seinem Beitrag „Katholischer Fundamentalismus – sein Machtzentrum in Rom: Das Opus Dei und sein heiliger Gründer Josemaria Escrivá“ sehr deutlich die mächtige Position dieser Organisation innerhalb und außerhalb der Kirche und die Auswirkungen auf den Einzelnen und die Gesellschaft.

Der Einfluss fundamentalistischer Strömungen auf die politischen Entscheidungen ist in den USA seit Jahrzehnten bekannt, besonders offensichtlich wurde dies bei den letzten Präsidentschaftswahlen und in der jüngst wieder entfachten Diskussion, in der christliche Fundamentalisten den biblischen Schöpfungsglauben, getarnt als „intelligent design“, gegen die Evolutionstheorie in Stellung bringen. Dies wird nach einer aktuellen Meinungsumfrage von mehr als der Hälfte der AmerikanerInnen – und zwei Drittel der WählerInnen, die für George W. Bush gestimmt haben – geglaubt. (Die Zeit, Nr. 33, 1. August 2005) Unterstützt werden fundamentalistische Gegner der Evolutionslehre durch die kürzlich in der New York Times erschienene Stellungnahme des Wiener Kardinals Schönborn, auf die auch Alfred Kirchmayr in seinem Beitrag eingeht.

Deen Larsen erklärt in seinem Artikel „Amerikanischer Fundamentalismus: Eine Einführung“ die Entstehung und Auswirkung fundamentalistischer Phänomene in den USA, beschreibt deren Merkmale – die auch für andere Religionen gelten –, zeigt die differenzierten Handlungsfelder und Lebensideale der Fun-

damentalisten auf und beschäftigt sich eingehend mit der politischen Macht der Massenprediger.

„Islam = Gewalt = Terror“ – um diese nur allzu schnell, allzu häufig evozierten Assoziationen und Vor-Urteile zu korrigieren, haben wir dieser Thematik mehrere Beiträge gewidmet.

„Die kulturologische und unhistorische Betrachtungsweise verstellt den Blick auf soziale, ökonomische und v. a. auch auf kulturelle Prozesse, die für den arabischen und den islamischen Raum kennzeichnend sind“, meint Werner Ruf in seinem Beitrag „Feindbild Islam“. Er weist darauf hin, dass eine „rassistische Argumentation geradlinig zu der kulturologischen Weltsicht Huntingtons führt, der den nichtwestlichen Kulturen, v. a. aber dem Islam die Unfähigkeit zur Entwicklung individueller Freiheit, politischer Demokratie, der Rechtsstaatlichkeit und der Menschenrechte zuschreibt.“ Aus diesem Grund geht der Autor sehr informativ auf die politischen Verhältnisse in der arabisch-islamischen Welt ein und zeigt „Die Sicht der Anderen: Von den Anfängen des politische Islam zum ‚internationalen Terrorismus‘“ auf.

Roul Kneucker geht in seiner „Geschichte vom ‚Kopftuch‘. Wie sie ein Jurist erzählt“ auf die „Zusammenhänge von Grundfreiheiten und sozialen, politischen Regulierungen“ ein und erklärt, warum in Frankreich die Debatte um das Kopftuch heftiger als in anderen europäischen Ländern geführt wird. Über die Gesetzeslage, vor allem im Schul- und Bildungswesen informiert der zweite Teil des Beitrages sehr klar und deutlich. „Die Verwendung des Kopftuches an sich verwirklicht entweder die Religionsfreiheit oder das Recht auf Privatheit; sie ist daher nicht nur erlaubt, sondern verfassungsrechtlich geschützt ... eine Beschränkung wäre rechtswidrig.“

Monika Höglinger hat eigene Forschungen unter muslimischen Frauen in Wien durchgeführt mit der zentralen Fragestellung, was die Beweggründe der Frauen sind, Kopftuch zu tragen, bzw. wie sie ihr Leben damit gestalten und welche Probleme sie damit haben. Die Ergebnisse ihrer Untersuchung und die herangezoge-

nen wissenschaftlichen Studien zeigen die Vielschichtigkeit und Komplexität des „Symbols Kopftuch“ – im Widerspruch zur öffentlichen vereinfachten Wahrnehmung von Musliminnen. Zurecht fordert die Autorin am Ende ihrer Ausführungen: „Sowohl die politische, gesellschaftliche als auch die wissenschaftliche Diskussion sollte sich mit dieser Vielfalt auseinandersetzen und versuchen ‚hinter den Schleier zu blicken‘“.

Die Basis für den Beitrag von **Susanne Heine** „Islam in Österreich. Realität – Entwicklungen – Zukunftsperspektiven“ bildet der interreligiöse Dialog mit dem Islam, dem die Verfasserin als christliche, evangelische Theologin seit etwa 20 Jahren, international und in Österreich, verpflichtet ist. Sie zeigt die Entwicklung der rechtlichen Situation der Muslime in Österreich von den Habsburgern bis zur Gegenwart auf.

Stereotype Vorurteile gegenüber dem Islam spiegeln sich auch in den Schulbüchern verschiedener Unterrichtsfächer wider. Im Rahmen eines internationalen Forschungsprojekts hat die Verfasserin als Leiterin der Sektion Österreich eine Schulbuchanalyse durchgeführt, mit dem Ziel, die Schulbücher auf die sachgerechte Darstellung des Islams zu prüfen. Von den Ergebnissen berichtet die Autorin im zweiten Teil ihres Beitrags.

Zwei wichtige Überlegungen seien an den – vorläufigen – Schluss gestellt: „In der Auseinandersetzung mit dem Fundamentalismus muss man darauf achten, dass er nicht dadurch siegt, dass man in der Konfrontation mit ihm nicht selbst fundamentalistisch agiert.“ (Martin Riesebrodt, Siegfried Haas (Hg.): *Religiöser Fundamentalismus. Vom Kolonialismus zur Globalisierung*. Studienverlag, Innsbruck, 2004, S. 31) So fordert Clemens Six in seinem Beitrag: „Eine politische Debatte, die über adäquate Maßnahmen gegen die Radikalisierung von Religion nachdenkt, muss diese Dynamik sowohl auf internationaler wie auch auf innenpolitischer Ebene lokalisieren und entsprechend reagieren. Jede Form der politischen Rhetorik aber, die die Denkkategorien des Fundamentalismus selber widerspiegelt, muss als Etappen-sieg der Krieger Gottes gewertet werden.“

„Vorläufig“ ist dieser Schluss deshalb, weil an die Thematik

des religiösen Fundamentalismus ein *schulheft* anschließen müsste/wird, welches den autoritären/pseudodemokratischen Machtanspruch des Kapitalismus kritisiert, den ökonomischen Fundamentalismus aufzeigt, in einer Gesellschaft, in der Euro und Dollar verhindern, dass „der Groschen fällt“.

Clemens Six

Religiöser Fundamentalismus – eine internationale Perspektive

Jede Art von inhaltlicher Auseinandersetzung und weiterführendem Nachdenken über so genannten religiösen Fundamentalismus, seine möglichen Definitionen, Erscheinungsformen oder Ursachen findet heute in einem ganz besonderen internationalen politischen Rahmen statt, der einerseits unweigerlich Anlass dieses Nachdenkens ist, andererseits aber auch auf die Reflexionen selber einwirkt und deren Ergebnisse mit beeinflusst. Es ist daher zunächst notwendig, sich dieser Aktualität etwas genauer bewusst zu werden, auch und vor allem um den Unterschied zwischen dem politischen Alltagsgebrauch dieses Begriffes und einer theoretischen, akademischen Beschäftigung zu wahren, wie sie hier unternommen werden soll.

Der inflationäre Gebrauch der Etikette „religiöser Fundamentalismus“ für nahezu alle weltweiten Bewegungen und Organisationen, die aus scheinbar religiösen Motiven zur Durchsetzung ihrer gesellschaftspolitischen Ziele auch vor den extremsten Formen von Gewalt nicht zurückschrecken, bringt eine inhaltliche Unschärfe mit sich, die den Unterschied zu bloßem Fanatismus oder dem rückwärtsgewandten Traditionalismus ewig Gestriger zusehends verschwinden lässt. Im wissenschaftlichen Diskurs sind sich heute sowohl die Befürworter als auch Gegner dieses Begriffes einig, dass dieser höchst problematisch ist, erstere jedoch meinen, dass er sehr spezifische Gemeinsamkeiten der damit bezeichneten Gruppierungen beschreibt und daher aufgrund des Fehlens einer besseren Alternative weiterhin verwendet werden sollte. Ich schließe mich hier dieser Meinung an und werde im Folgenden versuchen, die Wesensmerkmale religiöser Fundamentalismen auf dem Hintergrund ihrer politischen Aktualität zu erörtern.

Ein zweiter Aspekt des gegenwärtigen Kontextes dieser Debatte betrifft die Art und Weise der politischen Verwendung des

Begriffs. Eine Person, Bewegung, Organisation oder politische Partei, die als religiös fundamentalistisch gekennzeichnet wird, wird damit keineswegs einfach nur ideologisch charakterisiert, sondern vor allem politisch stigmatisiert bis hin zur Stilisierung als eine Gegenpartei in einem globalen Krieg. Ungeachtet der Frage, ob diese Abwehr- bzw. Angriffshaltung politisch gerechtfertigt oder gar nützlich ist, trägt diese nicht zur sachlichen, inhaltlichen Auseinandersetzung und damit längerfristig zum Verständnis des Gegenübers bei, sondern dient ausschließlich der politischen Mobilisierung. Diese Verwendung des Schlagwortes „religiöser Fundamentalismus“ als Kampfbegriff, die uns praktisch täglich im medialen Diskurs umgibt, muss in einer theoretischen Auseinandersetzung unbedingt vermieden werden, insbesondere weil man damit Gefahr läuft, selbst jenen vereinfachenden und gefährlichen Denkkategorien zu erliegen, die am Fundamentalismus entschieden zurückgewiesen werden müssen, nämlich die stark manichäische, zweigeteilte Weltsicht aus Gut und Böse, Moralisch und Unmoralisch, Gottesfürchtig und Gotteslästerlich, Rein und Unrein, „Für uns“ und „Gegen uns“. Ein profundes Verständnis von Fundamentalismus, das nicht mit Toleranz oder gar Zustimmung gleichzusetzen ist, ist seinerseits aber notwendige und unumgängliche Voraussetzung für eine echte, d.h. produktive und letztlich erfolgreiche politische Opposition. Diesen Beitrag kann und muss eine theoretische, akademische Beschäftigung mit religiösem Fundamentalismus heute leisten.

Obwohl zahlreiche Autoren aus guten Gründen argumentieren, religiöser Fundamentalismus reiche historisch wesentlich weiter zurück, bezeichnet man damit im Allgemeinen den wechselvollen Werdegang entsprechender Bewegungen und Organisationen im 20. Jahrhundert. Nach seinen Anfängen als Selbstbezeichnung extremistischer, protestantischer Gruppierungen in den USA der 1910er- und 1920er-Jahre, die die Auseinandersetzung vor allem um die Kontroverse zwischen Schöpfungsbericht und dem naturwissenschaftlichen Evolutionsmodell bzw. Fragen der öffentlichen und privaten Moral führten, war es zunächst über Jahrzehnte hinweg ruhig um den religiösen Fundamentalismus.

Gesellschaftspolitisch ging man vor allem im Westen von einer zwar schrittweise zunehmenden, in ihrem Wesen aber unwider-rufflichen Säkularisierung aus, die die Religion quasi substanziell aus dem öffentlichen Leben verdrängen würde. Lediglich in manchen ehemaligen Kolonialgebieten wie Ägypten, Britisch-Indien oder Algerien spielten fundamentalistische Bewegungen in der Konstitution von Eigenstaatlichkeit eine lokal beschränkte Rolle. Erst gegen Ende der 70er-Jahre kehrte die Religion im international bedeutsamen Maß in die Politik zurück und initiierte damit jene „Rache Gottes“¹ bzw. seiner selbsternannten eifrigsten Gefolgsleute, die in den Ereignissen vom September 2001 einen vorläufigen Höhepunkt fand. 1977 beendete der neue Premierminister Menachem Begin den bis dahin geltenden säkular-sozialistischen Grundkonsens des israelischen Staates und erlaubte damit den graduellen Aufstieg religiöser Parteien, die bis in die Gegenwart den politischen Diskurs entscheidend prägen. 1978 wurde der Pole Karol Wojtyla zum Papst gewählt, der nicht nur mit dem Anspruch einer neuen Evangelisierung angetreten war, sondern unter dessen Obhut zahlreiche fundamentalistische Bewegungen wie das Opus Dei ins Zentrum kirchlicher Macht rückten. 1979 ereignete sich die islamische Revolution im Iran, ein in jeder Hinsicht folgenreiches Ereignis weit über Persien hinaus, das einen deutlich spürbaren Motivationsschub für ähnliche Bewegungen im gesamten islamischen Raum brachte. Anfang der 1980er-Jahre gewann Ronald Reagan mit entschiedener Unterstützung der neuen, religiösen Rechten den US-Wahlkampf ums Präsidentenamt und erklärte das Jahr 1983 zum „Jahr der Bibel“. Seit damals konnte sich in den USA eine evangelikale, in weiten Teilen fundamentalistisch gesinnte Lobby festigen, die einen immer größeren Einfluss auf die politischen Geschehnisse des Landes nahm. Schließlich verübte die libanesische schiitische Hizbollah 1982 den ersten, islamistisch begründeten Selbstmordanschlag gegen die israelischen Besatzer und eröffnete damit im Nahen Osten jene folgenreiche Epoche der serienmäßigen Selbstmordattentate, die mittlerweile durch ent-

1 Gilles Kepel (1991): *La revanche de Dieu. Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*. Paris.

sprechende Terrornetzwerke globale Reichweite erreicht hat. Die Jahre zwischen 1977 und 1983 bilden so etwas wie eine Achsenzeit auf dem Weg zur gegenwärtigen, neuen Ära der unmittelbaren Verschränkung von Politik und Religion als Hochkonjunktur des religiösen Fundamentalismus, die nach dem Ende des Kalten Krieges ins Zentrum der weltweiten Aufmerksamkeit rückte und nach einer Serie schwerer Terroranschläge in den Zentren der westlichen Welt das im Gegensatz zur Sowjetunion territorial nicht mehr fassbare, neue Reich des Bösen darstellt.

Um vorweg zu einer Arbeitsdefinition zu gelangen, darf religiöser Fundamentalismus jedoch nicht auf politisierte Religion reduziert werden. Neben diesen medial sehr auffälligen und für die internationale Entwicklung relevantesten Formen religiöser Radikalität gibt es auch Fundamentalismen, die quasi im Stillen ihre Mission der neureligiösen Umwandlung als ein vermeintliches Zurück zum Ursprünglichen verfolgen. Der Ausgangspunkt jeglichen Fundamentalismus ist die Wahrnehmung der Gegenwart als profunde gesellschaftliche Krise, deren Ursache monokausal in einem Abfall von den rechten religiösen Lehren gesehen wird.² Obwohl die konkrete Interpretation dieser Krise und vor allem der vom Standpunkt der fundamentalistischen Ideologie aus notwendigen Gegenmaßnahmen stark variieren, ist allen Formen gemeinsam, dass sich die Vergangenheit als moralisch-religiöse Verfallsgeschichte seit einem als Idealzustand gedachten „goldenen Zeitalter“ darstellt, das es in der Zukunft wiederherzustellen oder in seiner Reichweite und Vollkommenheit als endgültige Herrschaft Gottes zu vollenden gilt. Religion bildet dabei den alles entscheidenden Referenz- und Legitimationsrahmen. Im Zentrum steht dabei die Selektion einzelner Traditionselemente schriftlicher wie nicht-schriftlicher Form, deren Immunisierung durch ein inhaltliches Reflexionsverbot und die konsequente gesellschaftliche Umsetzung gegen zweierlei Feindbilder: den vom rechten Glauben Abgefallenen in der eige-

2 Zur Bedeutung von Krisen im Selbstverständnis des F. vgl. Martin Riesebrodt (2000): Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der „Kampf der Kulturen“. München, 52-7.

nen Religion sowie den Andersgläubigen jeglicher religiöser Zugehörigkeit.³

Fundamentalismus als „ideologische Abschließung“⁴ ausgewählter Traditionselemente gibt es daher in allen Religionen.⁵ Auf fatale Weise vermischt der Fundamentalismus unterschiedliche Elemente religiöser Überlieferung und deren verschiedene Wahrheitsformen. Mythen, Gleichnisse und andere sinnstiftende Erzählformen über die Beziehung des Menschen zu Gott werden zu wissenschaftlich exakten, faktisch-rationalen, wörtlich umzusetzenden Instruktionen umgedeutet, deren vermeintliche Kompromiss- und Interpretationslosigkeit in vielen Fällen auch menschliche Opfer einfordert.⁶

Fundamentalismus und Moderne

Die Moderne ist dem Fundamentalisten zunächst ein Skandal, ein Ärgernis (griech. skandalon). Die für ihn ärgerliche Entwicklung begann im Europa des 16. und 17. Jahrhunderts, als sich in der Tradition eines reflexiv gewordenen Glaubens der Reformation spezifische „Felder“⁷ des Wissens und der Künste von der Zuständigkeit der Religion und christlichen Kosmologie zu

-
- 3 Das Verhältnis von Fundamentalismus und Tradition bzw. die fundamentalistische Handhabung von Religion als kulturellem Gedächtnis habe ich näher erörtert in (2004): „Hinduisse all Politics & Militarize Hindudom“. Fundamentalismen im Hinduismus. In: Clemens Six, Martin Riesebrodt, Siegfried Haas (Hg.), Religiöser Fundamentalismus. Vom Kolonialismus zur Globalisierung. Innsbruck u.a., 247-68, besonders 249-54.
 - 4 Thomas Meyer (1989): Fundamentalismus. Die andere Dialektik der Aufklärung. In: Ders. (Hg.), Fundamentalismus in der modernen Welt. Die Internationale der Unvernunft. Frankfurt/Main, 13-22, hier 18.
 - 5 Vgl. auch Wolfgang Reinhard (1995): Einleitung: Fundamentalistische Revolution und kollektive Identität. In: Ders. (Hg.), Die fundamentalistische Revolution. Partikularistische Bewegungen der Gegenwart und ihr Umgang mit der Geschichte. Freiburg/Breisgau, 9-47.
 - 6 Zum Verhältnis von Mythos und rationalem Logos im Fundamentalismus vgl. Karen Armstrong (2004): Im Kampf für Gott. Fundamentalismus in Christentum, Judentum und Islam. München, 14-8.

emanzipieren begannen. Diese Felder der Jurisdiktion, der Medizin, der bildenden und darstellenden Künste entwickelten ihre eigenen „Spielregeln“ und trugen damit zur Differenzierung von Gesellschaft und Wissenschaft bei, die es der Kirche als Institution und damit der Religion nicht mehr erlaubte, die Wissensproduktion in diesen relativ autonomen Feldern entlang religiöser Grundsätze und dogmatischer Festlegungen zu kontrollieren.

Diese Verselbständigung der Felder des Wissens und der Künste übertrug sich auch auf die Wahrnehmung von Zeit und damit auf das Geschichtsbild überhaupt. War in der Vormoderne der Blick zurück in eine klassische, idealisierte Epoche üblich, so transformierte die Moderne Geschichte zu einem linearen Prozess, an deren Spitze die Gegenwart in die Zukunft auf Fortschritt drängt.⁸ Der Mensch selbst ist es nun, der die Dinge geschehen machen kann, der Gott damit als zumindest gedanklich notwendige Letztursache ablöst und das Geschehen selber in die Hand nimmt. Die gleichen Mechanismen der „metaphysischen Revolte“ (Albert Camus) werden in der je individuellen Geschichte als Lebensgeschichte wirksam. Die Identität des Individuums wird aus den religiös sanktionierten Zuordnungen und selbstverständlichen Rollenbildern herausgelöst und zur lebenslangen Baustelle umstilisiert. Auch hier erfährt sich der Mensch als der letztentscheidende Akteur sowie als die einzige Instanz der Beurteilung von Gültigkeit jedweder Autorität, auch derjenigen Gottes.

In Bezug auf diese Grundzüge der Moderne ist der religiöse Fundamentalismus selektiv. Er weist einerseits einzelne zentrale Errungenschaften dieser Moderne wie etwa die Emanzipation der Wissensproduktion und Künste von der Religion zurück, ist aber andererseits selber modern, agiert in der Moderne und nutzt ihre Wesenszüge. Fundamentalismus ist moderner Anti-Modernismus.

7 Pierre Bourdieu (2000): Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens. Konstanz.

8 Vgl. Zygmunt Bauman (2003): Flüchtige Moderne. Frankfurt/Main, 15f.

Anti-modern ist der Fundamentalismus vor allem, weil er das Individuum als Kern von Gesellschaft sowie als alles entscheidende Beurteilungsinstanz von Autorität zurückweist. Nicht der Einzelne, sondern Gott, seine Gebote und diejenigen, die die Berechtigung besitzen, beides zu interpretieren, sind die Inhaber von Autorität. Fundamentalismus reagiert damit auf jene „Dialektik der Moderne“, die eben nicht nur Befreiung, sondern auch Freisetzung, nicht nur Öffnung, sondern auch Schutzlosigkeit, Offenheit und Beliebigkeit, nicht nur Möglichkeit zur Selbst- und Neuorientierung, sondern auch Orientierungslosigkeit bedeutet.⁹ Der methodische Zweifel der Moderne, der sämtliche vor allem religiös überlieferte und damit aus sich selbst heraus legitimierte Normen und Autoritäten zersetzt, stellt den Menschen unter einen zuvor unbekanntem Erfüllungsdruck,¹⁰ da er nun selber Herr und Meister über das Gelingen und Versagen der individuellen und kollektiven Existenz ist. Dieser Freiraum kann auch die Form einer Bedrohung annehmen, wenn dem Verlust der „ontologischen Sicherheiten“,¹¹ zu denen auch die Annahme der Existenz und vor allem Güte Gottes zählt, nichts entgegengesetzt werden kann. Fundamentalismus bietet ein Zurück zur Verlässlichkeit unhinterfragbarer Gewissheiten, zur Entlastung des Individuums durch autoritäre und bevormundende Herrschaftsstrukturen, zur Orientierung der eigenen Lebenspraxis an strengen moralischen Grundsätzen und Geboten.

Anti-modern ist der religiöse Fundamentalismus außerdem, weil er im Hinblick auf die Konstitution von Gesellschaft die Annahme der Moderne nicht teilt, die Existenz Gottes wäre zumindest nicht entscheidbar und daher für diese selbst irrelevant. Moderne Gesellschaften nehmen in ihrer Gestaltung des Gemein-

9 Thomas Meyer (1989): op.cit., 16.

10 Die moderne Freisetzung des Individuums als Erfüllungsdruck ist ein Denkmodell, das ich von Albert Camus übernommen habe; vgl. dazu Clemens Six (2002): Fundamentalismus – Skizze einer Abschließung. *Historische Sozialkunde. Geschichte – Fachdidaktik – Politische Bildung*, Jg. 32, Nr.3 (Juli – September): 2-10.

11 Anthony Giddens (1995): Die Konsequenzen der Moderne. Frankfurt/Main, 117.

wesens nicht unbedingt den Tod Gottes an, wohl aber die Unentscheidbarkeit der Frage seiner Existenz und überführen damit die mögliche Hypothese eines göttlichen Wesens in den Bereich der Irrelevanz für die Organisation des Kollektiven. Fundamentalismus hingegen setzt die Existenz Gottes ins Zentrum der Frage, wie man in der lokalen Gemeinschaft und auch staatlich organisierten Gesellschaft leben soll. Fundamentalistisches Handeln ist bei aller Unterschiedlichkeit des konkreten Bezuges zur Welt immer auch auf Einflussnahme in allen Feldern des Gemeinschaftswesens gerichtet. Glaube ist dabei keine esoterische, innerliche Kategorie, sondern eine veräußerlichte Haltung, die auf entsprechende institutionelle Umsetzung drängt.¹²

Weiters ist der religiöse Fundamentalismus anti-modern, weil er sich am modernen „Faktum des weltanschaulichen Pluralismus“¹³ stößt. Das menschliche Autonomiebewusstsein eröffnet nicht nur Geschichte als vom Menschen gestalteten historischen Prozess, sondern vor allem Zukunft als offenen Raum der Möglichkeiten und unterschiedlichen Utopien. Die Gegenwart wird damit zum Treffpunkt höchst unterschiedlicher Vorstellungen über Politik, Wirtschaft und Gesellschaft. Dazu kommt, dass mit zunehmender Internationalisierung und physischer Migration von Menschen auch Weltanschauungen in Bewegung geraten und sich zuvor räumlich getrennte Sichtweisen zunehmend in unmittelbarer Nähe befinden und zu wechselseitigen Stellungnahmen auffordern. Religion als geographisch abgrenzbares Deutungsmonopol von Welt und Gott wird damit durchlässig und zusehends in Frage gestellt entweder durch konkurrierende Kosmologien oder agnostische bzw. atheistische Weltanschauungen. Dieses Nebeneinander von unterschiedlichen Perspektiven mit seinen relativierenden Konsequenzen bekämpft der Fundamentalismus durch ideologisch-religiöse Abschließung und den

12 Entsprechend schlagen Martin E. Marty und R. Scott Appleby vor, Fundamentalismus sowohl als „Denkhabitus“ als auch als „Verhaltensmuster“ zu definieren. Vgl. Dies. (1996): Herausforderung Fundamentalismus. Radikale Christen, Moslems und Juden im Kampf gegen die Moderne. Frankfurt/Main, New York, 45.

13 Jürgen Habermas (2001): Glauben und Wissen. Frankfurt/Main, 14.

Rückzug auf Gewissheiten, die innerhalb seiner ideologischen Reichweite unhinterfragbar und absolut gelten.

Schließlich muss noch ein Aspekt des fundamentalistischen Anti-Modernismus erwähnt werden, der jedoch nur angedeutet werden kann. Fundamentalismus ist gegenwärtig auch in Gesellschaften relevant und populär, die sich selber durch ihre koloniale Vergangenheit nicht als Autoren, sondern vor allem Empfänger einer originär westlichen Moderne wahrgenommen haben. Fundamentalisten greifen dieses Faktum auf und leiten davon eine grundsätzliche Irrelevanz moderner Errungenschaften für ihre Herkunftsgesellschaft ab, die sie zumeist mit kulturessentialistischen Argumenten legitimieren. Was also für den (christlichen) Westen geeignet erscheint, kann aus kulturell-religiösen Gründen nicht für andere Räume gelten. Universalität von Menschenrechten als Freiheitsrechten wird damit zurückgewiesen und Moderne in diesem Sinn als Verwestlichung abgelehnt.¹⁴

Schwieriger zu beantworten ist die Frage, was denn nun das Moderne am Fundamentalismus ausmacht. Ein erstes modernes Strukturelement des Fundamentalismus findet sich in der Anlage seiner Ideologie. Wie bereits angedeutet, ist der Inhalt dieser Weltbilder zutiefst anti-modern, ihr Anspruch aber, eine totale soziale und politische Erneuerung anzustreben, erinnert an die großen modernen Revolutionen vor allem in den USA und Frankreich sowie die totalitären Ideologien des 20. Jahrhunderts.¹⁵ Genauso wie Faschismus und Kommunismus geht der Fundamentalismus von einer universalen, totalitären und vor allem missionarisch-expansiven Machbarkeit des Gesellschaftlichen aus, in deren Zentrum Politik als Religionspolitik steht, die gleichzeitig aber immer auch Gesellschaftspolitik ist. Die irani-

14 Eine narrative Annäherung an diese komplexe Debatte versucht Amin Maalouf in seinem Aufsatz „Wenn die Moderne vom Anderen kommt“ in ders. (2000): *Mörderische Identitäten*. Frankfurt/Main, 45-77.

15 S. N. Eisenstadt (1998): *Die Antinomien der Moderne. Die jakobinischen Grundzüge der Moderne und des Fundamentalismus. Heterodoxien, Utopismus und Jakobinismus in der Konstitution fundamentalistischer Bewegungen*. Frankfurt/Main, 78f.

sche Revolution von 1979 ist hierfür ein gutes Beispiel und zeigt die enge Verschränkung von modernem Machbarkeitsanspruch und selektiver Anwendung traditioneller Elemente. Ruhollah Khomeini verkörperte dabei eine Personalunion aus traditioneller religiöser Autorität als Groß-Ayatollah und dem zutiefst modernen, von der iranischen Verfassung garantierten Status als Revolutionsführer an der Spitze einer „Islamischen Republik“.

Ein zweites selektiv-modernes Merkmal des Fundamentalismus betrifft seine Denkkategorien selbst. In vielen Fällen kombinieren Fundamentalisten ihre radikalen Botschaften mit aggressivem Nationalismus, wie etwa in Israel oder in den USA. Oder aber sie formulieren ihre Kritik am modernen Fortschritt der Wissenschaften und deren Aufkündigung religiöser Paradigmen selbst mit wissenschaftlich untermauerten, rationalistischen Modellen, wie dies die Kreatianisten in den USA tun, die die Evolutionstheorie bestreiten und auf der Faktizität der Schöpfungsberichte beharren. Natürlich geht im diffusen, anti-modernistischen Taumel dieser Rhetorik unter, dass die Kategorien dieses Denkens wie Nationalismus oder Wissenschaftlichkeit selbst Produkte der Moderne sind und sich damit die Auseinandersetzung mit eben dieser auf genau dem Terrain des Denkens ereignet, das von der Moderne selbst so grundlegend neu definiert wurde.

Ein Drittes betrifft die Methoden des Fundamentalismus. Fundamentalistische Bewegungen weisen in der Regel nicht nur keinerlei Berührungspunkte mit modernsten Techniken sowie Kommunikations- und Organisationsformen auf, sondern erweisen sich bei näherer Betrachtung als ausgesprochen innovativ und kreativ in deren Anwendung im Sinne der eigenen ideologischen Zielsetzungen.¹⁶ Organisationen wie die radikal-islamische al-Qaida, die weltweit operierende Vishwa Hindu Parisha (Welt-Hindu-Gemeinschaft), Opus Dei oder zahlreiche evangelikale Vereinigungen in den USA nutzen zum einen das Internet, Fernsehen und sonstige audio-visuelle Medien zur Propagierung ihrer Anliegen, sind aber andererseits auch mit den Regeln der in-

16 Jean-Louis Schlegel (2003): *La loi de Dieu contre la liberté des hommes. Intégrismes et fondamentalismes*. Édition du Seuil, 114-9.

ternationalen Kapital- und Anlagemärkte bestens vertraut und dementsprechend finanziell weit verzweigt. Zudem weisen ihre internen Strukturen in vielen Fällen Merkmale moderner Administration und Koordination auf, die ihre Effizienz entsprechend steigern.¹⁷

Fundamentalisten sind aus all diesen Gründen keine dem Mittelalter entstiegene Ewiggestrigen, sondern moderne Protagonisten einer ebenso modern adaptierten, radikalisierten Religion, die sich explizit gegen manche Errungenschaften der originär westlichen Moderne richtet. Diese Selektivität ist das Wesen des Fundamentalismus und erlaubt es ihm, in unterschiedlichen Formen unzeitgemäße Antworten auf zeitgemäße Fragen anzubieten.

Fundamentalismus und Welt

Obwohl in vielen Fällen Politik ein zentrales Mittel zur gesellschaftlichen Umsetzung der eigenen Vorhaben darstellt, setzen sich fundamentalistische Bewegungen höchst unterschiedlich mit ihrer Umwelt in Beziehung. Das Chicagoer Projekt zur Untersuchung religiöser Fundamentalismen unterschied als Ergebnis zahlreicher, sehr profunder Fallstudien aus allen Religionen drei hier relevante Typen dieser Beziehung zur Welt, die nach wie vor gültig sind und auch durch unsere eigenen Studien bestätigt wurden.¹⁸

Die erste Gruppe der *Welteroberer* kennzeichnet eine sehr offensive, einnehmende Haltung gegenüber der profanen Welt, die durch entsprechend extrovertierte, hoch politische Strategien umgewandelt und vor dem weiteren moralisch-religiösen Verfall bewahrt werden soll. Der revolutionäre Schiismus im Iran, die radikale Siedlerbewegung Gush Emunim in Israel oder die evange-

17 Vgl. Martin E. Marty, R. Scott Appleby (1991): Conclusion: An Interim Report on a Hypothetical Family. In: Dies. (Hg.), *Fundamentalism Observed*. Chicago, London, 814-42, hier 828f.

18 Gabriel A. Almond, Emmanuel Sivan, R. Scott Appleby (1995): Examining the Cases. In: Martin Marty, R. Scott Appleby (Hg.), *Fundamentalisms Comprehended*. Chicago, London, 445-82.

likalen Neo-Konservativen um Präsident Georg W. Bush in den USA sind Beispiele für diesen Typus.

Die zweite Gruppe setzt ebenso auf die aktive Umgestaltung der Gesellschaft, ist jedoch auf Nischen innerhalb dieser beschränkt und versucht von dort aus, ihre Reichweite schrittweise auszubauen. Die *Weltveränderer* können durch beschränkte Mittel und Anhängerschaft keine hegemoniale Position einnehmen und sind daher auf Verhandlungen und langfristiges Engagement angewiesen. In Indien etwa kann der hindu-fundamentalistische „Nationale Freiwilligenbund (RSS)“ ob der religiösen und sozialen Heterogenität der Gesellschaft nur bedingt Einfluss auf die Geschicke des Landes nehmen. Auch militante Sikh-Gruppen sind auf ähnliche Positionen verwiesen.

Schließlich führen die *Weltentsager* ihren endzeitlichen Kampf zwischen dem Göttlich-Guten und dem Weltlich-Bösen durch die Errichtung einer Enklave, abgeschottet von der zum Untergang geweihten irdischen Umgebung, in der die Gesetze Gottes umgesetzt werden und daher eine Insel der Errettung entsteht. Ein Beispiel für diese von den drei Formen wahrscheinlich am wenigsten beachteten und politisch eindeutig am wenigsten relevanten ist die Haredi-Gemeinschaft ultra-orthodoxer Juden in der Diaspora sowie in Israel. Vorschriften in Bezug auf Ritual, Kleidung, Speisen und Gottesdienst werden mit großer Strenge innerhalb der Gemeinschaft befolgt, um dem erwarteten allgemeinen Verfall der jüdisch-orthodoxen Lebensweise und Gottgefälligkeit Einhalt zu gebieten.¹⁹

Fundamentalismus und Mensch

Wie bereits erwähnt kennzeichnen religiösen Fundamentalismus ganzheitliche Utopien und Gesellschaftsmodelle, die unter anderem auch das Individuum, seine Rolle in Gemeinschaft und

19 Michael Ingber (2004): Fundamentalismus im Judentum und in der jüdisch-israelischen Gesellschaft im Staat Israel. In: Clemens Six, Martin Riesebrodt, Siegfried Haas (Hg.), *Religiöser Fundamentalismus. Vom Kolonialismus zur Globalisierung*. Innsbruck u.a., 91-115, hier 99-102.

Gesellschaft sowie Fragen der Moral, Intimität und Sexualität mit einschließen. Im Kontext der als krisenhaft erfahrenen Gegenwart, die in zentraler Weise von allgemeiner Dekadenz und moralischer Gleichgültigkeit herrührt, sind religiös-moralische Korrekturen von großer Bedeutung. Fundamentalismus setzt dem modernen Individualismus, der in sich auf eine Gleichstellung der Geschlechter hinausläuft, einen Geschlechterdualismus entgegen. Im Unterschied zu traditionalistischen Weltanschauungen kommt dieser Differenz jedoch eine zentrale heilsgeschichtliche Bedeutung zu, d.h. die Erhaltung bzw. Wiederherstellung der patriarchalischen Gesellschaftsordnung und die Kontrolle des weiblichen Körpers und vor allem seiner Wirkung auf männliche Begierde steht im Mittelpunkt der fundamentalistischen Programmatik zur Überwindung der gegenwärtigen Dekadenz und Gottesferne.²⁰ Klassische Rollenbilder von der fürsorglichen Frau im Haushalt und bei den Kindern sowie vom Mann als Oberhaupt und Schutzbefohlenen der Familie sind das Kernstück der patriarchalischen Sozialmoral im fundamentalistischen Selbstverständnis, das eben aufgrund seiner heilsgeschichtlichen Bedeutung keine Kompromisse duldet.

Frauen nehmen in den meisten religiös-fundamentalistischen Ideologien eine zentrale, wenn auch eindeutig untergeordnete Rolle ein. Ihr Rollenbild kreist wie gesagt um Themen der Haushaltsführung, Kinderfürsorge und sexuellen Selbstkontrolle, die allesamt der männlichen Entscheidungshoheit unterstellt sind. Frauen sind also zunächst innerhalb dieser Funktions- und Bedeutungszuweisung anerkannte Mitglieder fundamentalistischer Milieus. In den letzten Jahren war aber an höchst unterschiedlichen Orten festzustellen, dass sich Frauen verstärkt in aktiven Gestaltungspositionen in diesen Milieus etablieren konnten, die

20 Martin Riesebrodt (2004): Was ist „religiöser Fundamentalismus“? In: Clemens Six, Martin Riesebrodt, Siegfried Haas (Hg.), Religiöser Fundamentalismus. Vom Kolonialismus zur Globalisierung. Innsbruck u.a., 13-32, hier 25. Allgemein zur Geschlechterfrage im Fundamentalismus vgl. auch ders. (1990): Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung, Amerikanische Protestanten (1910-1928) und iranische Schiiten (1961-1979) im Vergleich. Tübingen.

die betreffenden Bewegungen nachhaltig verändert haben. Frauen erringen dabei durch persönliches Charisma und den Zugang zu höherer Bildung häufig bedeutende Positionen²¹ oder gründen und leiten parallele, fundamentalistische Frauenorganisationen. Detailstudien zeigen zudem, dass etwa im islamischen Raum junge, gebildete Frauen, die die islamistische Geschlechterideologie im Wesentlichen mittragen und sich etwa für eine bewusste Verschleierung entscheiden, durch die Hinwendung zum politischen Islam eine explizite Ablehnung von westlichen Identitäts- und Emanzipationsmustern betreiben.²² Frauen übernehmen dabei innerhalb der fundamentalistischen Kulturmilieus nicht nur die Rolle einfacher Mitglieder, sondern sind federführend in der Gestaltung des ideologischen Diskurses. All dies deutet darauf hin, dass in manchen fundamentalistischen Milieus vor allem besser gebildete Frauen zunehmend stärker als tragende Personen handeln, die somit ihren Wirkungskreis deutlich über Haus und Kinder hinaus erweitern und neue, in der traditionellen Familienordnung undenkbare Handlungsspielräume auch in der Öffentlichkeit erschließen.

Neben diesem Geschlechterdualismus propagieren Fundamentalisten eine meist einfache bis spartanische Lebensweise mit asketischen Zügen. Anerkannte Autoritäten radikalisierter Religion leben meist selber sehr einfach und verlangen auch von ihren Gefolgsleuten einen entsprechenden Lebensstil. Wohlstand oder gar Vermögen werden nur als Gemeinschaftsbesitz toleriert, soweit dieser im Dienst der Sache selber steht. Die Bilder von den in Höhlen im zentralen Afghanistan hausenden al-Qaida-Führern sind deshalb keineswegs nur Klischee der Einfachheit, sondern Teil des Programms und manifestieren die enge Verbindung aus metaphysischer Ideologie und irdischen sozialen Konflikten,

21 Martin Riesebrodt (1998): Fundamentalismus, Säkularismus und die Risiken der Moderne. In: Heiner Bielefeldt, Wilhelm Heitmeyer (Hg.), *Politisiert Religion. Ursachen und Erscheinungsformen des modernen Fundamentalismus*. Frankfurt/Main, 67-90, hier 85.

22 Renate Kreile (2003): Paradoxien und Widersprüche der Geschlechterpolitik. Islamistische Frauen zwischen patriarchalischer Unterordnung und feministischem Aufbruch. www.oeko-net.de/kommune/kommune03-03/akreile.html (20.8.2005).

in diesem Fall die ungerechte Verteilung von Wohlstand innerhalb der Arabischen Welt.

Fundamentalismus und Gewalt

Die Ereignisse in London im Juni 2005 haben der Weltöffentlichkeit trotz beharrlicher Durchhalteparolen jener, die den „Krieg gegen den Terror“ federführend betreiben, deutlich vor Augen geführt, dass von einem auch nur teilweisen Erfolg dieser Strategie in der Bekämpfung gewaltbereiter Fundamentalismen nicht einmal in Ansätzen die Rede sein kann. Man tut daher gut daran, im Sinne eines profunden Verständnisses dieser Vorfälle die metaphysische Dimension des Terrors, d.h. den Motivationshintergrund der Akteure im Gesamten mit zu berücksichtigen. Die Frage des Verhältnisses von Fundamentalismus und Gewalt ist daher eine aktuelle und weltpolitisch sehr relevante.

Aus der Geschichte des modernen religiösen Fundamentalismus wird deutlich, dass Gewalt in vielen Bewegungen zu jeder Zeit eine sehr bedeutsame Rolle gespielt hat. Der Hang zur Gewalt ergibt sich bereits aus der ideologischen Anlage des Fundamentalismus, für den nicht weniger als die endzeitliche Herrschaft Gottes auf dem Spiel steht und der den Dialog bzw. den Respekt vor Menschenrechten als säkularen Rechten des Individuums im Kern ablehnt. Die quasi methodische Verleugnung von Differenz als Eigenwert schafft bereits die Voraussetzung für die letzte Konsequenz dieser Entwertung von Andersheit, nämlich deren physische Vernichtung. Umgekehrt kann jedoch nicht geschlossen werden, dass alle Formen von Fundamentalismus aktiv gewaltbereit seien oder Gewalt auch nur billigen würden.

Hinsichtlich der Motive für diese Gewalt, die in ihrer extremsten Form zum Terrorakt gegen Zivilisten mutiert, ist es hilfreich, zwischen immanenten oder weltbezogenen Beweggründen und transzendenten, metaphysischen Motivationselementen zu unterscheiden. Gewalt und Terror im Namen Gottes sind zunächst einmal Strategien in einer globalen ideologischen und militärischen Auseinandersetzung, die auch und vor allem medial geführt wird. Gewalt als Terror fungiert dabei als Taktik, in einem grundsätzlich asymmetrischen Konflikt Angst und Schrecken zu

erzeugen, den Gegner als verwundbar darzustellen, „positive“, d.h. loyale Solidaritätsgefühle bei Gleichgesinnten hervorzurufen und gezielt eine Provokation zu setzen, die den Angegriffenen in eine Überreaktion zwingt und damit die Regeln des Handelns diktiert.²³ Diese Funktionen des Terrors sind jedoch kein Spezifikum des religiös motivierten Fundamentalismus. Ihm eigen ist eine zusätzliche, metaphysische, jenseitsorientierte Handlungsdimension, die den Terror als Partizipationsform an einem endzeitlich-apokalyptischen Szenario legitimiert und sogar einfordert. Religiöser Terror ist in eine Kosmologie vom Krieg zwischen Gut und Böse, Gottestreue und Gottesverleugnung eingebettet, die in zahlreichen Fällen an innerweltliche, soziale Konflikte rückgebunden ist.²⁴ Es ist daher verkürzt und wenig hilfreich, anzunehmen, Religion wäre dabei lediglich so etwas wie ein Vehikel eigentlich säkularer, sozialer Konfliktlinien. Die Kombination beider, der Ideologie des religiös-kosmischen Endzeitkampfes und der individuellen sowie kollektiven Brüche und Krisen, bildet den unmittelbaren Handlungshorizont jener, die im Dienste ihrer Sache bis zum Äußersten bereit sind.

Die Bedingung der Möglichkeit religiöser Fundamentalismen liegt in der Dialektik von Religion selbst. Sie ist gemeinschaftsbe gründend, fördert Solidarität und überwindet Differenzen, sie wirkt gleichzeitig aber auch als kulturell „differenzierender Sachverhalt“,²⁵ der sich unter modernen Bedingungen zum religiösen Totalitarismus auswachsen kann, der keine Andersheit duldet oder sogar deren physische Auslöschung betreibt. Die Be-

23 Sabine Damir-Geilsdorf (2004): Fundamentalismus und Terrorismus am Beispiel religiös-politischer Bewegungen im Nahen Osten. In: Clemens Six, Martin Riesebrodt, Siegfried Haas (Hg.), Religiöser Fundamentalismus. Vom Kolonialismus zur Globalisierung. Innsbruck u.a., 201-25, hier 205f.

24 Mark Juergensmeyer (2004): Terror im Namen Gottes. Ein Blick hinter die Kulissen des gewalttätigen Fundamentalismus. Freiburg, Basel, Wien, 32.

25 Eugenio Triás (2001): Die Religion durchdenken (Das Symbol und das Heilige). In: Jacques Derrida, Gianni Vattimo (Hg.), Die Religion. Frankfurt/Main, 125-143, hier 131.

dingungen, unter denen Religion zur Abschließung, Aggression und Gewalt werden kann, sind jedoch eng verknüpft mit individuellen und kollektiven Erfahrungen von Marginalisierung bis hin zu Demütigung sowie dem abrupten Verlust persönlicher Sicherheiten, die den Menschen in seiner Selbstverortung erschüttern. Fundamentalismus rekrutiert seine Anhänger nicht aus einem sozioökonomisch homogenen Milieu, sondern setzt sich in den meisten Fällen sozial sehr unterschiedlich zusammen. Kulturell-religiöse Anliegen werden dabei über Fragen des Materielles gestellt. Dennoch lässt sich in vielen, sehr aktuellen Fällen feststellen, dass ungleiche Chancen- und Ressourcenverteilung die Bereitschaft erhöht, religiösen Fundamentalismus als Ausgang aus Ohnmacht und Unterordnung zu nutzen. Eine politische Debatte, die über adäquate Maßnahmen gegen die Radikalisierung von Religion nachdenkt, muss diese Dynamik sowohl auf internationaler wie auch auf innenpolitischer Ebene lokalisieren und entsprechend reagieren. Jede Form der politischen Rhetorik aber, die die Denkkategorien des Fundamentalismus selber widerspiegelt, muss als Etappensieg der Krieger Gottes gewertet werden.

Alfred Kirchmayr

Katholischer Fundamentalismus – sein Machtzentrum in Rom: Das „Opus Dei“ und sein heiliger Gründer Josemaria Escrivá

*„Denn die Wächter des Volkes sind blind,
sie merken allesamt nichts. Es sind
lauter stumme Hunde. Sie können nicht bellen.
Träumend liegen sie da und
haben gerne ihre Ruhe“ (Jes. 56, 10f.).*

Die folgenden Überlegungen beginne ich mit dem Bericht über meinen Protest gegen die Heiligsprechung des Opus-Dei-Gründers Josemaria Escrivá und mit meinem aufschlussreichen Briefwechsel mit Kardinal Franz König, Dr. Schönborn und Dr. Klaus Küng. Auch das erzbischöfliche Vorspiel, das Kardinal Dr. Schönborn im Juli 2005 durch seine vorwissenschaftlichen und theologisch peinlichen Äußerungen über die Evolutionslehre in den USA geboten hat, wird kurz beleuchtet. Es folgt eine ausführliche Darstellung der mächtigen katholisch – fundamentalistischen Geheimorganisation „Opus Dei“. Die „Spiritualität“ und Ideologie des Gründers dieser „heiligen Mafia“, der trotz eindeutig faschistoider und antichristlicher (!) Tendenzen 2002 heilig gesprochen wurde, wird ausführlich unter die Lupe genommen.

Protest gegen die Heiligsprechung des fundamentalistischen Kriegshetzers Escrivá

Am 25.2.02 protestierte ich in einem „Offenen Brief an den Vorsitzenden der Österreichischen Bischofskonferenz, Kardinal Christoph Schönborn“, gegen die Heiligsprechung eines fundamentalistischen katholischen Kriegshetzers:

„Als praktischer Theologe, der im Geist des Konzils aufgewachsen

ist, und als Psychoanalytiker, der sich seit 30 Jahren für die Entfaltung von psychosozialer Gesundheit einsetzt, muss ich gegen den Ungeist des spirituellen Standardwerkes „Der Weg“ von Josemaria Escrivá und somit gegen die Heiligsprechung des Gründers und totalitären „Führers“ des Opus Dei energisch protestieren!

Ich bin kaum ein Sechsmilliardstel der Menschheit, das sich gemeinsam mit vielen anderen Menschen besonders heute große Sorgen um den Frieden in einer von global wachsendem Militarismus und Raffgierkapitalismus westlich-christlicher Prägung bedrohten Welt macht. Die katholische Kirche hat, durch das Zweite Vatikanische Konzil geläutert, an christlicher Spiritualität, Humanität und Friedensfähigkeit gewonnen. Doch drohen katholizistisch – fundamentalistische, ja faschistoide Tendenzen, diese neu gewonnene Spiritualität zu zersetzen“ (2002, 3).

Eine ausweichende Antwort auf meinen Brief erhielt ich von Bischof Kapellari. Escrivá wurde 2002 trotz weltweiter massiver Proteste prominenter Theologen in den Himmel der Heiligen, Abteilung für faschistoide Katholiken, aufgenommen.

Kardinal Dr. Franz König: „Das Opus Dei ist auch für mich ein schwieriger Fall“

In Sachen „Opus Dei“ wandte ich mich 2002 mit einem Brief an Kardinal Dr. Franz König. Es dauerte mehr als ein Jahr, bis ich – nach mehreren Interventionen – eine Antwort bekam. In seinem Brief vom 19.12.2003 entschuldigte sich der große Kirchenmann für die verspätete Antwort und schrieb: „Das Opus Dei ist auch für mich ein schwieriger Fall, und zum Thema Heiligsprechung Escrivá, s kann man verschiedener Meinung sein“.

Wie in diesem Brief versprochen, rief mich Dr. König am 6.1.2004 in meiner Praxis an. Wir sprachen länger über diese schwierige Materie. Ich erzählte ihm, dass einige meiner Patienten, durchwegs Theologen und Priester, große Schwierigkeiten hatten, die direkt mit einem prominenten Priester des Opus zu tun hatten. Dr. König nahm persönlich betroffenen Anteil an diesen Berichten. Er versprach mir nach einem Kuraufenthalt wegen seines Unfalls ein ausführliches persönliches Gespräch. Dieses konnte wegen seines baldigen Todes nicht mehr stattfinden.

Daher wandte ich mich brieflich am 7. 7.04 an Kardinal Christoph Schönborn. Ich ersuchte ihn dringend um ein Gespräch über alle wesentlichen Aspekte des Opus Dei, legte den Briefverkehr mit Kardinal Dr. Franz König bei und schrieb einleitend, dass es auch *„um sexuellen Missbrauch eines meiner ehemaligen Patienten durch einen führenden und noch lebenden Opus-Dei-Priester der Erzdiözese Wien“* gehe.

Nur auf Letzteres reagierte Dr. Schönborn kurz und postwendend – ganz im Sinne des verlogenen Zeitgeistes. Denn wer ein Bäumchen vergiftet, der wird verfolgt. Aber wer ganze Wälder vernichtet, der wird geschätzt und verehrt! Auf die wesentlich wichtigeren von mir angeführten strukturellen und spirituellen Probleme des Opus ging Dr. Schönborn in erzbischöflicher „olympischer Unbeteiligtheit“ nicht ein.

Dass der heilig gesprochene Escrivá das Zweite Vatikanische Konzil als „Konzil des Teufels“ und Johannes XXIII. abfällig als „Bauern mit Körpergeruch“ bezeichnet hatte, dass das Opus Dei offensichtlich nichts mit dem genuinen Christentum zu tun hat, sondern eine machtlüsterne, fundamentalistische Geheimorganisation ist mit einer schauerlichen, sadomasochistischen und infantilen „Spiritualität“ – kirchlich bemäntelt, das ist offensichtlich nicht von Interesse für Seine Eminenz!

Dass Escrivá den österreichischen Katholiken Adolf Hitler wegen seines militanten Antikommunismus bewundert hatte: *„So schlecht sei Hitler nicht gewesen ... er könne nicht mehr als drei oder vier Millionen Juden getötet haben“* –, das beunruhigt Seine Eminenz offensichtlich nicht (Hutchison, 31f.). Ich wies darauf hin, dass ich telefonisch Drohanrufe bekommen habe, die meine Familie sehr beunruhigt haben – schließlich veröffentlichte ich über das Opus Dei mehrere Artikel und Buchbeiträge und hielt im gesamten deutschen Sprachraum Vorträge. Doch dafür interessiert sich seine Eminenz nicht.

Als Psychoanalytiker, der sich seit 30 Jahren mit dem wirklichen Elend wirklicher Menschen täglich befasst, kann und will ich mir keine „olympische Unbeteiligtheit“ leisten!

Es ist eine Schande für die katholische Kirchenleitung und ihre maßgebenden Vertreter, dass sie, wie damals zum wachsenden Faschismus des österreichischen Katholiken Adolf Hitler in den

Zwanziger- und Dreißigerjahren, feierlich, feige und verlogen schweigt!

Das Faktum der Evolution. Oder: Kardinal Christoph Schönborn – fundamentalistischer Wolf im adeligen Schafspelz

Was ist passiert? Am 7. 7. 05 hat Dr. Schönborn ausgerechnet in der New York Times die wissenschaftlich fundierte Evolutionstheorie und ihre Faktizität angegriffen. Der dadurch ausgelösten Empörung vieler Wissenschaftler in Europa und Amerika versuchte er sich dann mit schönbornierter Unschuldsmiene durch neuscholastische Begriffsakrobatik zu entziehen.

Von besonderer Bedeutung sind die Umstände dieser Schönborn-Thesen. Im „Standard“ vom 13. 7. heißt es dazu in „Himmelschreiende Arroganz“ (S. 27): *„Christoph Schönborn bediente sich in der Tat einer unheiligen Allianz, die, wie berichtet, das amerikanische Discovery Institut, den Think Tank der so genannten Intelligent-Design-Bewegung, mit einschließt, und positioniert damit die katholische Kirche im Lager der Fundamentalisten. Noch dazu just zu einem Zeitpunkt, da in verschiedenen US-Bundesstaaten wieder einmal heftige Auseinandersetzungen über die Rolle der Evolutionstheorie an den Schulen im Gange sind.“*

Darf ich dazu noch anmerken, dass G.W. Bush ein christlicher Fundamentalist ist, der einen heiligen Krieg für die Kapitalismusreligion und gegen den reaktiven Terrorismus führt. Denn letzterer ist offensichtlich die widerliche Antwort auf den global agierenden, strukturellen Terror, der durch neoliberale Kapitalverbrecher und Bushmänner verursacht wird.

Es ist einleuchtend, dass ein fundamentalistischer Theologe, der eine römische Fertigteiltheologie besitzt (be-sitzt – das erinnert an den „Heiligen Stuhl“! – und riecht ja wirklich abgestanden und unappetitlich!), wenig Ahnung vom Werden hat, weder in der Theologie, noch in den Wissenschaften, noch in der Wirklichkeit der Welt. Dr. Schönborn interessiert sich offensichtlich nicht sehr für Fakten. Er weiß nicht, was jeder Volksschüler in Mitteleuropa weiß: Dass Evolution ein Faktum ist und keine bloße Theorie.

„Rom“ hat das Christentum kastriert und wundert sich über seine Impotenz

Ein fundamentalistischer „Römer“ hat kaum eine Ahnung von einer wahrhaft christlichen und spirituellen Theologie des Werdens und der Evolution. Ein römischer Herrschaftstheologe hat eben wenig Ahnung von einer Theologie des Heiligen Geistes, des Geistes der Veränderung und Erneuerung, immer wieder, immer wieder neu. Diese römisch geprägten hochwürdigen Herren sollten einmal bei den großen Theologen des 20. Jh. wie Erich Przywara, Teilhard de Chardin, Hans Urs von Balthasar und Ferdinand Klostermann in die Schule gehen – sie würden Staunen lernen über ihre schwachen Sinne und ihre rationalistisch – fundamentalistischen Kopfgeburten. Und ihre feierlich zelebrierte Arroganz und Prä-Potenz würde einer großen, ehrfürchtigen Bescheidenheit, Offenheit und Menschlichkeit angesichts einer wirklichen und wirksamen christlichen Theologie der Menschwerdung weichen.

Das Zweite Vatikanische Konzil hat ein sonnenklares Programm aufgestellt:

„Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi. Und es gibt nichts wahrhaft Menschliches, das nicht in ihren Herzen ihren Widerhall fände“ (Gaudium et spes 1).

Ob ein römischer Fertigteiltheologiebesitzer diese Botschaft des Konzils wirklich verstehen kann, bleibt fraglich.

Hier zeigt sich die ganze Misere der fast nur für Entmündigung und Herrschaft brauchbaren römisch – katholischen fundamentalistischen Herrschaftstheologie. Diese ist nicht fähig und bereit, von den Wissenschaften zu lernen und sich von den biblischen Quellen des Glaubens inspirieren zu lassen.

Noch weniger ist sie bereit, von den derzeit wirkenden christlichen und katholischen Befreiungstheologien zu lernen, die sie vielmehr verfolgt. Und in der blutigen Verfolgung engagierter Christen und Befreiungstheologen beiderlei Geschlechts, beson-

ders in Süd- und Mittelamerika, hat sich der heilige Krieger Escrivá in Zusammenarbeit mit der CIA und der Mafia große Verdienste erworben. Ist es nicht absurd, dass der christlich engagierte Bischof Erwin Kräutler in Brasilien von katholischen Todesschwadronen bedroht wird – und der von Opusdeisten besetzte Vatikan lässt ihn offensichtlich im Stich. Solche antichristliche römische Kirchenpolitik stinkt wahrlich zum Himmel!

Zur Einstimmung auf das fundamentalistische „Opus Dei“

Der Gründer der machtlüsternden Geheimorganisation „Opus Dei“, der 2002 heilig gesprochene Josemaria Escrivá, hat, wie schon erwähnt, das 2. Vatikanische Konzil als „Konzil des Teufels“ bezeichnet. Und den großen Papst Johannes XXIII., der dieses Konzil einberufen hatte und dem Opus Dei sehr skeptisch gegenüber gestanden war, bezeichnete der neue Heilige verachtungsvoll als „Bauer mit Körpergeruch“ (Hutchison 162f.). Dass dieser Escrivá seine Organisation als „Werk Gottes“ bezeichnet hat, zeugt außerdem von einer unglaublichen Präpotenz!

In Spanien, dem Gründungsland der Inquisition und des Opus Dei, nennt man letzteres die „heilige Mafia“. Johannes Paul II. hat weltweit Sympathisanten oder Mitglieder des Opus zu Bischöfen und Kardinälen ernannt – in Österreich ist Altbischof Kurt Krenn offensichtlich Vertrauensbischof des Opus, Georg Eder und Klaus Küng sind Mitglieder des „Werkes Gottes“. Doch in den Medien wird nur wenig über diese faschistoide und milliardenschwere Geheimorganisation berichtet. Das hat Hintergründe, auf die ich eingehen werde. Das Opus verwaltet derzeit nicht nur die Gelder des Vatikans, sondern es beherrscht auch die römische Kurie (Hertel 2005).

Skandalöse Machtverhältnisse

Als General Franco, der spanisch – katholische Militärdiktator, starb, waren mehr als die Hälfte seiner Minister Opus-Dei-Mitglieder: Ökonomen, Juristen, Architekten. Mindestens seit 1948 arbeitet das Opus mit dem amerikanischen Geheimdienst CIA zusammen, selbstverständlich auch mit der Mafia. Auch der ge-

heimnisumwitterte Tod von Johannes Paul I. steht vermutlich in Zusammenhang mit der Vatikanpolitik des Opus Dei (Hutchison, 280ff.).

In den letzten Jahren haben verschiedene Bankskandale ein wenig Licht auf die geheimnisvollen und weltweiten wirtschaftlichen und machtpolitischen Verflechtungen des Opus geworfen. Aufsehen erregten in der Schweiz, der BRD und auch in Österreich Methoden der Gewinnung von Mitgliedern unter Minderjährigen, die an Gehirnwäsche erinnern. Auf Anfrage durch die Deutsche Bischofskonferenz erklärte der Leiter des Opus, Prälat Alvaro del Portillo, dass die „Prälatur Opus Dei stets im Lichte der Öffentlichkeit“ ihre Tätigkeit ausübe (Hertel 1985, 14). Weiters erklärte er, dass das Opus als Kampftruppe mit straffster Disziplin „mit Gottes Hilfe für eine Generalmobilmachung der Laien“ arbeite (Hertel 1985, 39). Letzterem entspricht die militante Organisation und Sprache des Opus, ersterem widerspricht aber die offensichtliche Geheimhaltepolitik.

Das ehemalige Mitglied des Opus, K. Steigleder, äußert die Vermutung, dass die psychisch und politisch gefährliche Wirklichkeit des Opus von vielen Menschen nicht erkannt wird, auch vom jetzigen Papst nicht, denn: *„Das Gewand scheinbarer Kirchlichkeit, das oftmals verdeckte Auftreten des Opus Dei, die Fülle an Falschinformation und der Mangel an Kenntnis über die Vereinigung bewirkten und bewirken eine verhängnisvolle Sorglosigkeit und ein tragisches Zutrauen gegenüber dem Opus Dei bei Eltern und Seelsorgern. Sie seien eindringlich gewarnt!“* (Steigleder 1985, 281).

Zur Gründung des „Opus Dei“

Das „Werk Gottes“ wurde 1928 von Josemaria Escrivá de Balaguer in Spanien gegründet und bekam eine ausgeprägte Affinität zur Offiziers-Junta General Francos. Während es seit 1947 den kirchenrechtlichen Status eines „Säkularinstitutes“ hatte, wurde das Werk Gottes 1982 von Johannes Paul II. in den Rang einer „Personalprälatur“ erhoben und zur Elitetruppe des heiligen Stuhls erwählt.

Letzteres hat seinen Grund darin, dass der Papst bei der früheren Elitetruppe des Vatikans nicht mehr in ausreichendem Maße

den „vollkommenen und kindlichen Gehorsam“, den jeder Jesuit gegenüber dem Stellvertreter Christi beweisen soll, fand (Krimms 1986, 275ff.).

Das Opus wird zu Recht als Geheimbund bezeichnet und steht in direkter Kontinuität zu den integralistischen Geheimbünden zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Denn die Mitgliedschaft wird ebenso geheim gehalten wie die vielfältigen Geld- und Machtkonzentrationen des Opus. Durch Indiskretion wurde bekannt, dass das Opus Dei 1979 in 87 Nationen verbreitet war und über mehr als 70.000 Mitglieder verfügte, die bevorzugt in gesellschaftspolitischen und ökonomischen Schlüsselpositionen agieren. Vor allem in Spanien und Lateinamerika üben Mitglieder des Opus erheblichen Einfluss auf Wirtschaft und Politik aus. Bevorzugte Arbeitsfelder sind Banken, Universitäten, Presse-Agenturen, Rundfunk- und TV-Anstalten und Regierungen.

Kardinal Hans Urs von Balthasar, der sich kritisch mit dem Opus und seinen Verflechtungen befasst hat, stellte bereits 1963 fest: „Was aber haben im Bereich gewöhnlicher Christen geheime oder halbgeheime Organisationen zu schaffen? Was kann und soll hier überhaupt verborgen werden? Zweifellos doch nur Ballungen weltlicher Macht, die angeblich zum Vorteil des Reiches Gottes lieber im Dunkeln arbeiten wollen“ (1963, 739f.).

Eine fundamentalistische katholische Organisation

Das Opus zählt zweifellos zu den bedrohlich wachsenden fundamentalistischen Systemen unserer Zeit. Es ist geistesgeschichtlich auffällig, dass sowohl der protestantische Fundamentalismus als auch der katholische Integralismus (Antimodernismus) um die Wende zum 20. Jahrhundert entstanden sind. Beide Bewegungen richten sich militant gegen die moderne Welt, gegen liberale Christen und Humanisten, gegen Sozialismus, gegen Mündigkeit und Demokratie, gegen den Geist der wissenschaftlichen Aufklärung.

Beide Bewegungen sichern sich ihre Weltanschauung und Glaubensposition durch ein absolutes Prinzip: der protestantische Fundamentalismus fußt auf der Unfehlbarkeit der Bibel, der

katholische Integralismus und Antimodernismus auf der Unfehlbarkeit des Papstes. Vor diesen Systemen soll alles Fragen halt machen, damit sie absoluten Halt geben können.

Der katholische Integralismus, der nicht nur eine lange kirchliche Tradition der Inquisition hat und als religiös totalitäre Bewegung bezeichnet werden muss, hat im Antimodernismus-Kampf Methoden angewandt, die fatal an die Faschismen dieses Jahrhunderts erinnern. In den Händen dieser Integralisten wurde das Evangelium zu einem Gesetz der Angst und des Zwanges.

Der große Theologe und Kardinal Hans Urs v. Balthasar, der das Opus Dei als „die stärkste integralistische Machtballung in der Kirche“ bezeichnet hat, beschreibt den katholischen Integralismus pointiert: *„Integralismus herrscht überall dort, wo Offenbarung primär als ein System wahrer, zu glaubender Sätze von oben herab vorgestellt und wo infolgedessen die Form über den Inhalt, die Macht über das Kreuz gestellt wird“* (1963, 739). Weiters stellt er fest, dass das Opus Dei keine christliche Spiritualität hat, bestenfalls eine voraussetzt, die sie dann vernichtet. Denn im so genannten spirituellen Standardwerk des Opus „Der Weg“ wird *„nur einexerziert ... im schneidenden Befehlston des Rekrutendrills. Parolen, Devisen, Rüffel, Belobigungen ... ein solches Sammelsurium von barschen, schroffen Marschbefehlen...“* (1963, 740).

Die Analyse der Forderungen des spirituellen Standardwerkes des Opus Dei, nämlich J. Escrivá, s. „Der Weg“ (1967) eröffnet tiefe Einsichten in eine schwer pathologische, sadomasochistische, unchristliche, ja antichristliche Religiosität, die nicht zufällig mit Machtstreben, massiver Destruktivität und einer Vielfalt frommer Rationalisierungen verbunden ist. Dieses Werk, das vom Herausgeber als „Die Nachfolge Christi unserer Zeit“ bezeichnet wird, besteht aus 999 Aphorismen, Parolen und Sätzen (Nr. 1-999). „Der Weg“ war bereits 1967 in 14 Sprachen übersetzt und in mehr als zwei Millionen Exemplaren verbreitet.

Methoden der Mitgliederwerbung

Offiziell betont das Opus Dei immer wieder die Freiheit der Mitglieder. Doch Ideologie, Struktur, Spiritualität und Praxis des Opus widersprechen weithin jeder christlichen Mündigkeit.

Durch das Opus wird „meist derart massiv und gravierend in die Persönlichkeit und Psyche eines Menschen eingegriffen, dass das Zusammenwirken dieser Praktiken in seinem Effekt mit der unter anderem von den so genannten Jugendsekten her bekannten ‚Seelenwäsche‘ vergleichbar ist“ (Steigleder 1985, 270).

So müssen Minderjährige, die in Jugendclubs, Schulen, Universitäten, Studentenheimen, Internaten usw. als Mitglieder umworben und entsprechend dem „Geist des Opus“ geformt werden, einen Brief an den Generalpräsidenten schreiben, in welchem sie um Aufnahme in das Opus Dei bitten. Der jeweilige geistliche Leiter weist dabei ausdrücklich darauf hin, dass das Schreiben eines solchen Briefes Ausdruck einer endgültigen Lebensentscheidung sein muss. Somit wird 15–17-jährigen eine endgültige Entscheidung zu einem Leben in Armut, Ehelosigkeit und Gehorsam zugemutet. Ein nicht selten massiver psychischer Terror suggeriert ihnen auch die dazu nötige Reife. Der Leiter bzw. Seelenführer weiß außerdem genau, was Gott vom Umworbene will (Steigleder 1985, 238). Frühestens mit 21 Jahren kann dann die lebenslange Inkorporation erfolgen.

Gemäß der Forderung Escrivá,s: „Leiten wir die ‚Torheiten der Jugend‘ in die richtigen Bahnen“ (Nr. 851), die offensichtlich in „Der Weg“ vorgezeichnet sind und entsprechend dem Gründerwort, dass die ordentlichen Mitglieder (Numerarier genannt) „ausgepresst wie eine Zitrone“ sterben sollen (Steigleder 1985, 220), wird schon auf Jugendliche eingewirkt. Durch die vom Zeitpunkt des Eintritts an nie endende Seelenführung, Ausbildung und Formung werden die Mitglieder völlig gleichgeschaltet.

Die Begeisterungs- und Hingabebereitschaft Jugendlicher, ihr Bedürfnis nach echter Autorität, Gemeinschaft und Geborgenheit, werden oft ebenso schamlos ausgenutzt, wie ihre Ablösungssituation von den Eltern und ihre Sehnsucht nach Orientierung. Jugendliche werden von den Eltern und vom Freundeskreis isoliert. Regelmäßig wird ihnen aufgetragen, mit niemandem über ihre Beziehung zum Opus Dei zu sprechen.

Von besonderer Bedeutung ist der Missbrauch der narzisstischen Bedürfnisse junger Menschen. Sie betreffen das Selbstwertgefühl und die Sehnsucht danach, etwas Besonderes zu sein und zu werden und das Leben an hohen Idealen zu orientieren.

Das Opus – eine geschlossene Anstalt

Durch die Entwertung und Verhinderung anderer Selbst- und Welt-Erfahrungsmöglichkeiten, durch das konsequente Fernhalten von allen Fremdeinflüssen wird die totale Einbindung in die autoritäre Gruppenmoral der Vereinigung erreicht. Bücher, Zeitschriften, Zeitungen, Fernsehen, Filme und Vorträge werden streng zensuriert. Die Lektüre von Werken moderner Theologen und Philosophen, von Bibelübersetzungen und -kommentaren aus der Zeit nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil (!) und von Autoren wie G. E. Lessing, H. Böll und B. Brecht ist beispielsweise streng verboten (Steigleder 1985, 167ff.).

Dem geistlichen Leiter muss jedes Mitglied alles sagen. Der Leiter muss durch das Mitglied *„wie durch einen Kristall hindurchblicken“* können. Insbesondere muss man dem Leiter sofort alle *„Einflüsterungen des Feindes“* melden. Auch dazu gibt es ein treffendes Wort des heiligen Escrivá: *„Du gewinnst eine große Schlacht, wenn du die Angst überwindest, dich durchschauen zu lassen“* (Nr. 65).

Alle Anweisungen des Leiters müssen völlig zu eigen gemacht und nach außen hin als *„ganz persönlicher Entschluss“* vertreten werden. Die geistliche Aussprache und die Beichte haben für diesen Formungsprozess eine ebenso entscheidende Bedeutung wie eine Vielfalt von religiösen Übungen, insbesondere das dauernde Gebet und Selbstgeißelung.

Pathologischer Narzissmus und Abtötungskult

Besonders in den von Escrivá geforderten Inhalten des Gebetes kommt die Tendenz zu einem schwer pathologischen Narzissmus zum Ausdruck. H. U. v. Balthasar kommentiert dies so: *„Dieses Beten kreist fast ausschließlich um das Ich, „das da groß und stark und mit heldischen Tugenden ausgestattet und napoleonisch werden soll“* (Steigleder 1985, 127).

Sagt doch der Gründer: *„Dutzendmensch werden? Du ... zum großen Haufen gehören, der du zur Führung geboren bist?! ... (Nr.16) ... Führender Mann sein! Vermännliche deinen Willen, damit Gott dich zu einem Führenden macht. Siehst du nicht, wie die gottfeindlichen Geheimbünde vorgehen? (Nr.833). Das Gebet ist das Fundament des geistlichen Gebäudes. Das Gebet ist allmächtig“* (Nr. 83).

Weil das christliche Apostolat als Berufung zum Opfer, zur Sühne und Buße verstanden wird, hat die Abtötung der Sinne und des eigenen Verstandes und Willens eine besonders große Bedeutung. Mit dem Leiter gemeinsam werden jeweils „Abtötungslisten“ erstellt. Bußgürtel und Bußgeißel werden als wertvolle Werkzeuge der Heiligung immer wieder empfohlen und benützt.

Totalitärer Gehorsam

Also schrieb der heilige Escrivá in „Der Weg“: *„Gehorchen – sicherer Weg. Dem Vorgesetzten mit rückhaltlosem Vertrauen gehorchen – Weg der Heiligkeit. Gehorchen in deinem Apostolat – der einzige Weg; denn in einem Werk Gottes muss dies der Geist sein: dass man gehorcht oder geht (Nr. 941) Gehorcht, wie ein Werkzeug in der Hand des Künstlers gehorcht, das sich nicht danach fragt, warum es dies oder jenes tut. Seid überzeugt, dass man euch nie etwas auftragen wird, das nicht gut ist und nicht zur Ehre Gottes gereicht (Nr. 617) ... Ein Führer. Du brauchst ihn. Um dich hinzugeben, um dich zu verschenken, im Gehorsam. Ein Führer, der dein Apostolat kennt und weiß, was Gott will.“ (Nr.62).*

Denn der Wille Gottes äußert sich im Willen der Vorgesetzten, denen blinder Gehorsam, Kadavergehorsam, geschuldet wird. Wie ein Kadaver, also eine Leiche, keine Eigenbewegung, kein Wollen, Fühlen und Denken hat, so sollen die Mitglieder sein! Autonomie wird als Hochmut abqualifiziert, christliche Mündigkeit wird konsequent unterbunden. Vladimir Felzmann, der 22 Jahre lang Mitglied des Opus gewesen ist, fast vier Jahre davon in der Zentrale in Rom, und der das Werk Gottes verließ, weil er „Leben und Wahrheit“ wollte und nicht „Sicherheit und Stabilität“ („SS“), sagte in einem aufschlussreichen Interview mit Peter Hertel: In der Organisation geht es immer nur um die „totale Einheit“: *„Gehorsam war die Hauptsache, Ordnung, Organisation, Verleugnung des Individuums. Das Individuum bedeutet nichts: wir haben uns aufzugeben, völlig aufzugeben“ (Hertel 1985, 192).*

Der Vergleich dieses totalitären Gehorsamsverständnisses mit dem des österreichischen Katholiken Adolf Hitler, den Escrivá wegen seines Antikommunismus und Militarismus bewundert hat (!), legt sich nahe: *„Ebenso wie ich von dem kleinen Musketier ver-*

lange, dass er augenblicklich, blindlings und ohne zu fragen, jeden Befehl ausführt, so muss ich dasselbe auch von meinen Generalen erwarten. ... Man soll endlich lernen, zu parieren, blindlings und ohne mit der Wimper zu zucken. ... Die Verantwortung tragen nicht die Generale, sondern ich, ich ganz allein. Wem das nicht passt, den kann ich nicht brauchen.“ (Bastian 1970, 166).

Infantilität und psychische Enteignung als Ideal

Also schrieb der heilige Escrivá in „Der Weg“: *„Dein eigener Wille, dein eigenes Urteil: die sind es, die dich beunruhigen. (Nr.777) ... Sei Kind. Noch mehr Kind. Aber komme mir nicht in die Pubertätsjahre. (Nr. 854) Sei klein, sehr klein. Sei nicht älter als zwei, höchstens drei Jahre. (Nr. 868) ... Kinder nennen nichts ihr Eigen, alles gehört ihren Eltern. (Nr. 867) ... Suche nicht, ein Erwachsener zu sein. Kind, immer Kind, auch wenn du vor Alter umfällst. (Nr. 870) ... Die geistliche Kindschaft fordert die Unterwerfung des Verstandes. Das ist schwerer als die Unterwerfung des Willens. (Nr. 856) ... Klein sein: die großen Kühnheiten werden immer von Kindern vollbracht. (Nr. 857) ... Du bist nicht nur Kind, du bist Sohn Gottes. Vergiss das nicht. (Nr. 860) ... Wenn du wirklich ein Kind bist, bist du allmächtig.“ (Nr. 863)*

In diesen Texten werden Infantilität, Unreife und damit verbundene infantile Allmachtsphantasien als höchstes Ideal hingestellt. Eine Erziehung zur Selbständigkeit, zur Mündigkeit und Mitverantwortung, zu realistischer Erfahrung des eigenen Selbst und der Umwelt wird systematisch entwertet und unterbunden. Weiters werden damit zusammenhängende narzisstische Größenillusionen und perverse Allmachtsphantasien aufgebaut, die von ihrem Wesen her mit massiver Destruktivität verbunden sind.

Abwehr jeglicher System-Kritik

Jede Kritik am Opus Dei wird immunisiert und zur Verfolgung hochstilisiert, mit „Mangel an übernatürlicher Sicht“ erklärt, als Stolz, Dummheit oder Bosheit abgetan und aggressiv zurückgewiesen. Es gibt außerdem nur Kritik von „oben nach unten“. Hören wir auf die Worte des heiligen Escrivá: *„Schon wieder! Man habe geredet. Man habe geschrieben ... Halbwahrheiten. Verleumdungen ... Du Dummkopf! Du Schwachkopf! Wenn du geradewegs auf*

dein Ziel losgehst, Kopf und Herz berauscht (!) von Gott – was kümmert dich dann ... das Muhen, das Grunzen und das Wiehern ringsum?“ (Nr. 688).

Und ebenso total, wie das Opus Kritik an sich selbst immunisiert, übt es selbst Kritik an allem und jedem, was nicht in ihre fundamentalistische und militante Weltsicht passt, weil das Opus das Wissen um den Willen Gottes im Konkreten beansprucht.

Absolute Welt- und Selbst-Entwertung

Also sprach der heilige Escrivá: *„Die Augen! Durch sie geht viel Böses in dein Inneres ein ... Was musst du herumgucken, wenn du deine Welt in dir trägst? (Nr.183f.) ... Alle Dinge dieser Welt sind nur Erde. Wirf das alles auf einen Haufen unter deine Füße, dann bist du dem Himmel näher (Nr. 676) ... Vergiss nicht, was du bist: ein Kehrrichteimer! ... Demütige dich. (Nr. 592). ... Wenn du dich siehst, wie du bist, muss es dir natürlich erscheinen, dass sie dich verachten (Nr. 593) ... Ich nenne dir die wahren Schätze des Menschen auf dieser Erde, damit du sie dir nicht entgehen lässt: Hunger, Durst, Hitze, Kälte, Schmerz, Schande, Armut, Einsamkeit, Verrat, Verleumdung, Gefängnis. (Nr. 194) ... Wir wollen in dem armen gegenwärtigen Leben den Leidenskelch bis zum letzten Tropfen leeren. Was bedeuten zehn, zwanzig oder fünfzig Jahre Leid, wenn dann die Herrlichkeit kommt, für immer, für immer – immer? (Nr. 182) ... Gesegnet sei der Schmerz. – Geliebt sei der Schmerz. – Geheiligt sei der Schmerz. – Verherrlicht sei der Schmerz!“ (Nr. 208).*

Angesichts der schwer pathologischen sadomasochistischen Tendenzen in diesen Texten erübrigt sich jeder Kommentar: Abtöten, Töten und Heiliger Krieg sind die logische Konsequenz dieser totalen Pervertierung christlicher Spiritualität. Eine derart kriegerische Ideologie ist nur für totalitäre Selbst-Mord-Terroristen brauchbar.

Verachtung des Leibes, der Frauen, der Sexualität

Also spricht der heilige Escrivá: *„Wenn du begriffen hast, dass der Leib dein Feind ist und Feind der Verherrlichung Gottes, weil er deine Heiligung bedroht, warum fasst du ihn da so weich an? (Nr. 227) ... Es bedarf eines Feldzuges für Männlichkeit und Reinheit, um die verheerende Arbeit derjenigen zu durchkreuzen und auszulöschen, die den Menschen für ein Tier halten. Dieser Feldzug ist eure Sache. (Nr. 121)*

... Die Menge tut einem leid. Die Hohen, die Niedrigen, die Mittleren – alle ohne Ideal. Sie machen den Eindruck, als ob sie nicht wüssten, dass sie eine Seele haben. Sie sind wie Rinderherden, Schafherden, Schweineherden. Jesus, mit der Hilfe deiner erbarmenden Liebe wollen wir die Rinderherde in eine Legion verwandeln, die Schafherde in ein Heer – und aus der Schweineherde wollen wir die herausholen, die nicht mehr unrein sein wollen (Nr. 914) ... Lass dich nicht auf eine Zwiesprache mit der Begehrlichkeit ein. Verachte sie. (Nr. 127) ... Um seine Reinheit zu verteidigen, wälzte sich der heilige Franziskus im Schnee. Der heilige Benedikt sprang in ein Dornestrüpp. Der heilige Bernhard stürzte sich in einen eisigen Teich. Und du? Was tust du?“ (Nr. 143).

Immer wieder findet man in den Schriften des Opus Dei das Gegensatzpaar Reinheit und Befleckung. Escrivá sprach oft von den großen Flecken, die die Welt beschmutzen, besonders vom „roten Fleck“ des marxistischen Atheismus, der durch einen heiligen Kreuzzug „ausgelöscht“ werden muss.

Schmutzig ist vor allem die animalische Seite des Menschen, sein Leib, seine Sexualität. Da die Frauen dieser animalischen Seite als näher stehend betrachtet werden, müssen sie spirituell und organisatorisch entsprechend entwertet werden. Schon der kriegerische Männlichkeitskult verlangt die Unterwerfung der Frau unter die männliche Vernunft. Die laikalen Leiter des Opus müssen auch zölibatär leben und von Frauen streng getrennt wohnen, denn: „Die Ehe ist für den Großteil des Heeres Christi, nicht aber für seinen Führungsstab.“ (Nr. 28)

Der starre Dualismus zwischen Natur und Übernatur, zwischen Leib und Geist, zwischen Männlichkeit und Weiblichkeit kommt auch in der rigorosen Askese zum Ausdruck. Bußgürtel und Bußgeißel werden zur Sühne für die eigenen Sünden und die Sünden der Welt, zur Abtötung der bösen Triebe und hochmütigen Neigungen und Gedanken immer wieder empfohlen und verwendet. Der Verdammung aller Lust kontrastiert das Lob jedes Schmerzes.

„Heilige“ Gefühlsverdrängung und Zerstörung der Inkarnation Gottes

Im Interview mit Peter Hertel hat Vladimir Felzmann diese Tendenz so dargestellt: „Und wenn wir über die Sexualität, die ganze Einstellung gegenüber Mann und Frau sprechen: die objektiven Werte

verbinden sich mit dem Mann, die subjektiven dagegen mit der Frau. Denken, Verstand, Intellekt verbinden sich mit dem Mann: Gefühle, Emotionen, Körper mit der Frau. So geht man gegen das Subjektive, gegen die Emotionalität an, und das geschieht im Opus Dei. Und man hebt das Intellektuelle, Objektive und Abstrakte hervor. So ergeben sich Probleme im praktischen Leben: wenn man im Opus Dei ist und Gefühle und Emotionen hat, wird man gepeinigt. Unter den zölibatären Mitgliedern des Opus Dei hat eine erschreckend große Anzahl Verdauungsprobleme, psychosomatische Probleme, Kopfschmerzen, Migräne, Rückenschmerzen usw.. Das kommt daher, dass man die körperliche Seite des Menschen („Inkarnation“) verleugnet. Man predigt zwar die Inkarnation, aber in der Praxis verleugnet man sie“ (Hertel 1985, 196f.).

Heilige Kriegshetzerei der „Soldaten Christi“

Also sprach der heilige Escrivá: „Der Krieg! Der Krieg hat ein übernatürliches Ziel, sagst du, das der Welt verborgen ist: der Krieg ist für uns. Der Krieg ist das größte Hindernis für einen bequemen Weg – Aber schließlich werden wir ihn lieben müssen wie ein Mönch seine Bußgeißeln“ (Nr. 311) ... Mach dir nichts draus, wenn man dir Korpsgeist nachsagt. Was wollen sie? Ein brüchiges Werkzeug, das in Stücke geht, wenn man es anfasst. (Nr. 381) ... Du bist Apostel, der einen gebieterischen Befehl Christi ausführt. (Nr. 942) ... Kämpft, meine Kinder, kämpft. Handelt nicht wie diejenigen, die sagen, dass die Firmung uns nicht zu Soldaten Christi macht.“ (Hertel 1985, 20)

Fundamentalistische Lebensfeindlichkeit

Jedes fundamentalistische religiöse System zeichnet sich durch das infantile Bewusstsein aus, der „heilige Rest“ zu sein, von Gott dazu auserwählt zu sein, in einer feindlichen, von satanischen Mächten beherrschten Welt, das Heil zu wirken. Nach Felzmann werden im Opus Dei „alle individuellen und subjektiven Gefühle dem großen Kreuzzug untergeordnet, der das Christentum in einer wesentlich feindlichen Welt ausbreiten sollte.“ (Hertel 1985, 192)

Felzmann hat die narzisstische Dynamik dieser Kreuzzugsmentalität feinsinnig erkannt: „Wenn man Korpsgeist und einen Feind hat, dann tendiert man nach und nach ... zur Paranoia, die darin

besteht, dass man von der eigenen Größe träumt: du bist der Überlegene, der Beste, du bist einzig, und gleichzeitig hast du einen Feind. Deshalb wirst du von deinem Feind verfolgt, und deshalb gibt es den Argwohn. ... Leute in hohen Positionen in Rom ... formulierten mit großer Überzeugungskraft: „Opus Dei ist von Gott erwählt worden, die Kirche zu retten““ (Hertel 1985, 194f).

Der mit der totalen Polarisierung der Welt verbundene Charakter des Opus legt den Vergleich mit dem mittelalterlichen Orden der Templer nahe. Auch bei ihm war der militaristische, der männliche Aspekt ausgeprägt und somit der heilige Krieg zur Vernichtung aller Feinde Gottes.

Ausblick: Macht zerstört Menschlichkeit

Die gefährlichste Abweichung von der Wahrheit ist sicher nicht die bewusste Lüge, sondern der weithin unbewusste und durch Dressur und Manipulation hergestellte Irrtum. Ich zweifle nicht an der guten Absicht der meisten Mitglieder des Opus Dei, die durch eine gefährliche fundamentalistische Lehre verführt wurden und werden. Tragisch ist, dass sie von so vielen Dingen des Lebens absehen lernen mussten, dass sie so viele innere und äußere Realität entwerten, verdrängen und verleugnen müssen. Denn das hat verheerende psychische, soziale, wirtschaftliche und politische Auswirkungen.

Außerdem wird die befreiende Botschaft Jesu dadurch zur Nekrophilie pervertiert, zur lustvollen Begeisterung für das Töten und Abtöten aller angeblichen Feinde Gottes. Felzmann, der Escrivá persönlich nahe stand, sagte angesichts dieses Phänomens: *„Wie viel Schaden kann durch gute Menschen angerichtet werden, ohne dass sie es wissen! ... Wenn man überhaupt etwas sagen kann, dann: Macht korrumpiert.“* (Hertel 1985, 203)

Denn Machtausübung in destruktiver Weise ist der entscheidende Motor für den Zwang zur Selbstentwertung und Selbstzerstörung. Sie ist die wesentliche Ursache für den Zwang zur Vernichtung aller angeblichen „Feinde Gottes“. Und sie ist die Ursache für die totale Entwertung der irdischen Wirklichkeit, verbunden mit dem Zwang zur Idealisierung infantiler, destruktiver Bedürfnisse und Kräfte. Eine derart perverse Kriegskultur, Tö-

tungs- und Abtötungskultur, bedroht heute weltweit in unterschiedlicher Gestalt unser Leben. Bleibt zu hoffen, dass die Kräfte des „heiligen Eros“ nicht vor diesen Mächten und Gewalten kapitulieren, dass Vernunft und Liebe auf lange Sicht stärker sein werden als diese Todeswütigkeit in religiöser Verbrämung. Der heilige Escrivá wäre als Hofkaplan des derzeit mächtigsten Mannes der Welt, des christlichen Fundamentalisten, Kriegshetzers und Präsidenten – Darstellers der USA, G. W. Bush vermutlich bestens geeignet.

Literatur

- Bastian Hans-Dieter: Theologie der Frage. München 1970
 Balthasar Hans Urs von: Integralismus. In: Wort und Wahrheit 18(1963) 737-744
 Berglar Peter: Opus Dei. Leben und Werk des Gründers Josemaria Escrivá. Salzburg 1984
 Bonhoeffer Dietrich: Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft. Hamburg 1974
 Escrivá Josemaria: Der Weg. Köln 1967
 Escrivá Josemaria: Die Spur des Sämans. Köln 1986
 Hertel Peter: „Ich verspreche euch den Himmel“. Geistlicher Anspruch, gesellschaftliche Ziele und kirchliche Bedeutung des Opus Dei. Düsseldorf 1985
 Hertel Peter: Schleichende Übernahme. Josemaria Escrivá, sein Opus Dei und die Macht im Vatikan. Aktualisierte Neuauflage, Oberursel 2005
 Hutchison Robert: Die heilige Mafia des Papstes. Der wachsende Einfluss des Opus Dei. München 1997
 Kirchmayr Alfred: Das Opus Dei – die „heilige Mafia“. In: Kommentar. Zeitschrift der Arbeitsgemeinschaft Christentum und Sozialismus 11(1989) Nr. 5, 21–25
 Kirchmayr Alfred: Gehorsam – um Gottes Willen. Tendenzen und exemplarische Analysen christlicher Gehorsamspathologie. In: Peter Huemer, Grete Schurz (Hg.): Unterwerfung. Über den destruktiven Gehorsam. Wien 1990, 67–109
 Kirchmayr Alfred: Wider die Dummheit im vollen Ornat. Oder: Alles Gute kommt von unten. In: Kirche Intern 13 (1999) Nr. 2, 10f.
 Kirchmayr Alfred: Vernunft und Liebesfähigkeit. Die beiden Säulen christlicher Ethik. In: Kritisches Christentum Nr. 241 (2000) 20–25
 Kirchmayr Alfred: Christliche Tugenden heute. Phantasie, Sensibilität, Zorn und Widerstandskraft gegen die herrschende Verdummung aller Sinne. In: Kritisches Christentum Nr. 238 (2000) 11–16

- Kirchmayr Alfred: Ich protestiere gegen die christlich verbrämte Kriegshetzerei des „Opus Dei“ – Bischofs Kurt Krenn. In: Kirche Intern 15 (2001) Nr. 12, 18f.
- Kirchmayr Alfred: Protest gegen die Heiligssprechung des Opus-Dei-Gründers. Offener Brief an die Österreichische Bischofskonferenz. In: Kritisches Christentum. 2002, Nr. 256, 3ff.
- Kirchmayr Alfred: Ein Heiliger, der Seelen zerstört. Der Gründer des Opus Dei Josemaria Escrivá und sein „Weg“: ein knechtender, kein befreiender Glaube. In: Publik – Forum Nr. 19, Oberursel 2002, 55
- Kirchmayr Alfred: Protest! Gegen einen katholisch verbrämten Kriegshetzer. In: Kirche In 16 (2002) Nr. 10, 32f.
- Kirchmayr Alfred: „Rom“ hat das Christentum kastriert und wundert sich über seine Impotenz. In: Peter Pawlowsky (Hg.): Maßnahmen gegen den schiefen Turm. Klagenfurt 2004, 92–96
- Krims Adalbert: Karol Wojtyla. Papst und Politiker. Köln 1986
- Krims Adalbert: „Die geheime Welt des Opus Dei“. Zur deutschen Erstausgabe des Buches von Michael Walsh. In: Kritisches Christentum Nr. 155 (1992 / 2) 5–8
- Maria del Carmen Tapia: Hinter der Schwelle. Ein Leben im Opus Dei. Der schockierende Bericht einer Frau. Zürich 1993
- Opus Dei gefährdet Einheit. Deutschsprachige Pastoraltheologen zur Seligsprechung des „Opus-Dei“-Gründers. In: Kritisches Christentum Nr. 155 (1992 / 2) 11f.
- Opus Dei – Stosstrupp Gottes oder „Heilige Mafia“? Herausgeber: Paulus-Akademie. Zürich 1992
- Seligsprechung des Opus-Dei-Gründers wirft Schatten voraus. In: Kritisches Christentum Nr. 155 (1992 / 2) 9f.
- Sommer Norbert (Hg.): Zorn aus Liebe. Die zornigen alten Männer der Kirche. Stuttgart 1983
- Steigleder Klaus: Das Opus Dei – eine Innenansicht. Zürich 1985
- Walsh Michael. Die geheime Welt des Opus Dei. Macht und Einfluss einer Organisation im Schatten der Kirche. München 1992

Deen Larsen

Amerikanischer Fundamentalismus: Eine Einführung

*„The US, in fact, is one of the most extreme religious
fundamentalist cultures in the world, not the state,
but the popular culture.“*
Noam Chomsky, 2001

Auf amerikanischem Boden wird seit Jahrzehnten und in letzter Zeit mit zunehmender Vehemenz die öffentliche Fundamentalismuskommunikation mit polemischer Schärfe geführt. Dass eine Fülle von akademischen Untersuchungen, die aus soziologischer Sicht ideologisch wertungsfreie Analysen anstreben, auf die Meinungsbildung bei politisch engagierten und interessierten Staatsbürgern keinen nennenswerten Einfluss ausübt, darf weder als Konsequenz amerikanischer Intellektfeindlichkeit im Allgemeinen noch als einfache Bestätigung fundamentalistischer Intransparenz verstanden werden. Es ist vielmehr der Fall, dass Auseinandersetzungen über den Fundamentalismus deswegen die Gemüter erregen, weil sie die widersprüchliche Grundlage des amerikanischen Selbstverständnisses ins Licht der Öffentlichkeit rücken. Denn die vorherrschende amerikanische Einstellung zur Autorität an sich ist letztendlich weder unverbindlich theoretisch noch unreflektiert pragmatisch, sondern wirkt fundamental identitätsbestimmend in dem Sinne, dass man nur dann Amerikaner ist, wenn man nach der tradierten Basisideologie lebt und urteilt. So ist es der wichtigste Bildungsauftrag amerikanischer Schulen, Kindern die grundlegende Autorität einer bestimmten demokratischen Moralphilosophie einzuprägen, in der Individualismus, aber auch Sozialverantwortung verankert sind. Nun geht es in den Kontroversen über Fundamentalismus um die konkrete Verwirklichung von unterschiedlichen Basiswerten, indem traditionsbewusste Institutionen und Gemeinschaften rechtliche Ansprüche erheben, die zwangsläufig zur Polarisierung des Gemeinwesens beitragen und eine inhärente Brü-

chigkeit des Nationalideals implizieren. Denn im Kulturkampf zwischen liberalen und konservativen Kräften berufen sich beide Seiten auf die Autorität des nationalen Ursprungs, der gleichermaßen vom Aufklärungsgedankengut, vom protestantischen Christentum und vom weißen Patriarchalismus geprägt wurde, um ihre Ansprüche zu legitimieren. Die latente Brüchigkeit dieses vermischten Ursprungs hat erst dann zu einer aggressiven Politisierung der Religion geführt, als sich die Konservativen in ihrer Autoritätsgrundlage bedroht fühlten (Davison 1991). Jetzt bedienen sich sowohl das fundamentalistische als auch das antifundamentalistische Lager einer Rhetorik der Konfrontation. In der folgenden Erörterung des amerikanischen Fundamentalismus soll man stets beachten, dass die Schlüsselbegriffe nicht wissenschaftlichen Ursprungs sind, sondern in der Primärliteratur oft als polemische Schlagwörter fungieren und eine affektbezogene Wirkung erzielen, die in deutscher Übersetzung verloren geht.

Begriff und Merkmale

Die positive Kernbedeutung des Wortes „fundamentalism“ steckt im Wortfeld „fundament“, also das Fundament oder tragender Grund, die wesentliche und notwendige Basis des Ganzen. Als Bezeichnung für eine konservative religiöse Reformbewegung wurde es erstmals Anfang des 20. Jahrhunderts in den USA verwendet. Besorgt wegen der allgemeinen Tendenz zur Liberalisierung der Heilslehre in den amerikanischen protestantischen Kirchen infolge der modernen Bibelkritik von deutschen Theologen, verfasste eine Gruppe namhafter Geistlicher am Princeton Theological Seminary und am Westminster Theological Seminary in Philadelphia eine weit verbreitete Reihe von Traktaten (Auflage drei Millionen!) mit dem Titel, „The Fundamentals: A Testimony to the Truth“ (1910–1915). Diese überaus bedeutsame Publikation war allerdings keine isolierte Erscheinung. Schon seit 1875 gab es eine schnell anwachsende Anzahl von *Bible Study Centers*, die sich besonders um die Immigranten in den Großstädten bemühten, wie das konservative Moody Bible Institute (Chicago 1886) – noch immer eine führende Ausbil-

dungsstätte für amerikanische Fundamentalisten. 1919 sah den ersten Versuch, einen überregionalen Verband zu gründen, als die World's Christian Fundamentals Association in Philadelphia tagte. Als dann 1920 ein sympathisierender Journalist, Curtis Lee Laws, die Verfechter dieser Richtung als mutige Streiter „in the battle royal for Fundamentals“ lobte und sie „fundamentalists“ nannte, bekam die Bewegung einen klingenden und bleibenden Kampfruf (Furniss 1954; Sandeen 1970; Riesebrodt 1990). Der klassische amerikanische Fundamentalismus war keine Kirche, auch keine geeinte Organisation, sondern das Bestreben von vielen Gleichgesinnten, in ihren verschiedenen protestantischen Kirchen, vornehmlich Baptist, Presbyterian, und Church of Christ, die einzig wesentliche Grundlage zu erneuern. Ihr Programm verlangte die Rückkehr zum Fundament des wahren christlichen Glaubens, nämlich zur Bibel als wortwörtliche Offenbarung göttlicher Wahrheit.

Das erste Merkmal des Fundamentalismus ist also die kompromisslose Gewissheit, dass die Heilige Schrift die einzige Quelle absoluter Wahrheit sei, und zwar buchstäblich, lückenlos und unfehlbar. Jedes biblische Wort sei präzise und richtig in seiner offensichtlichen Bedeutung, nicht nur in Bezug auf theologische und moralische Aussagen, sondern auch auf geschichtliche und wissenschaftliche. Eine neuere nationale Umfrage ergab, dass 47% aller aktiven Protestanten mit der Behauptung einverstanden sind: „Everything in the Bible should be taken literally, word for word“. Weiters sind 48% aller aktiven Protestanten nicht mit der Behauptung einverstanden: „The Bible may contain historical or scientific errors.“ (Wuthnow 1992a) Dieser holistische Exklusivitätsanspruch ist absolut und duldet weder Kritik noch Interpretation. Es gibt nur eine Wahrheit und eine Quelle der Wahrheit, jeglicher Kompromiss und jegliche Kooperation mit Gruppen, die diese Basis nicht akzeptieren, sind irreführend und letztlich böse, da sie zur Verdammung führen. Weiters wird angenommen, dass es jedem Menschen naturgemäß möglich sei, die offenbare Autorität der Bibel zu erkennen. Wer das nicht tut, ist verloren. Somit erklärt sich die auffallende Bemühung, in schier jedem Hotel- und Motelzimmer in Amerika eine Bibel im Nachtkästchen zu deponieren. Demographisch spricht man auch vom „Bib-

le belt“, die Region, die durch die Südstaaten und den Mittelwesten bis zu den nördlichen Rocky Mountains reicht, wo die Mehrheit der Bevölkerung eine bibelfeste Lebensführung anstrebt. Dort wohnen die meisten der ca. 25% aller Amerikaner, die sich selber als Fundamentalisten bezeichnen (Ellingsen 1988; Capps 1990).

Das zweite grundlegende Merkmal des Fundamentalismus – nämlich die Notwendigkeit eines persönlichen Bekehrungs-erlebnisses – teilt er mit den großen so genannten „evangelical“ Kirchen. (Man darf die deutsche „Evangelische Kirche“ – Lutheran Church – nicht mit den amerikanischen „evangelicals“ verwechseln.) Die Tradition der Erweckungsbewegung des 19. Jahrhunderts fortsetzend, versuchen charismatische Prediger solcher „evangelical“ Kirchen, wie etwa Baptisten und Pentacostalisten, Menschen zu einer geistigen Neugeburt in Christus („born again in Christ“) heranzuführen. Da es eine Grundtendenz des Fundamentalismus ist, die protestantische Heilslehre auf ihren wesentlichen Kern zu reduzieren, nämlich das persönliche Bekenntnis zu Jesus Christus als Herr und Heiland, werden alle sonstigen Riten und Dogmen sekundär, ja unwesentlich für das Seelenheil. „Believe in Jesus and you are saved!“ Fundamentalismus kennt weder Dialektik noch Systematik, einzelne Lehren werden einzeln zur Kenntnis genommen und in ihrer Wichtigkeit womöglich gereiht, aber nicht synthetisch in ein System gebracht (Hill 1998). Die Aufgabe des charismatischen Predigers, ob bei Massenversammlungen wie im alten Westen oder bei den Radio- und Fernsehsendungen der Gegenwart, ist es, möglichst viele Menschen durch Einwirkung des Heiligen Geistes zum neuen Leben zu erwecken und zu öffentlichem freudigen Bekenntnis der inneren Bekehrung zu ermutigen. Nur dann gehöre man fundamental zu Christus.

Dieser Weltanschauung zufolge gebe es eine einzige logische Alternative: des Teufels sein. Denn, „Wer nicht für mich ist, ist gegen mich,“ heißt es im Neuen Testament, aber auch bei George W. Bushs Mobilisierungsrhetorik. Wie für die Puritaner in Neuengland im 17. Jahrhundert sowie für amerikanische Katholiken im Allgemeinen gilt für Fundamentalisten ein absolutistischer Exklusivitätsanspruch. Sie leben in einer Welt, die Schauplatz des

kosmischen Kampfes zwischen Gut und Böse ist, und alle Entscheidungen und Werte sind mit nur zwei Alternativen belegt. Diese so genannte manichäische Anschauung tritt prominent zutage, wenn Politiker Ausdrücke wie „Reich des Bösen“ oder „das Böse an sich“ für kommunistische Länder oder islamische Terroristen verwenden, um eine patriotische Kampf Stimmung anzufachen. Aber eine solche theologische Polarisierung ist deswegen politisch wirksam, weil sie in der alltäglichen Denkstruktur großer Bevölkerungsschichten bereits angelegt ist. Gerade diese manichäische Veranlagung ist auch das dritte Merkmal des Fundamentalismus (Hofstadter 1963; Marty/Appleby 1995).

Handlungsfelder

Religiöse Anhänger des Manichäismus können sich entweder passiv oder aktiv verhalten, sie können entweder versuchen, sich abzusondern und aus einer prinzipiell bösen Welt zurückzuziehen, oder aktiv den Kampf gegen das Böse aufzunehmen. Die Haltung amerikanischer Fundamentalisten hat sich diesbezüglich im Laufe ihrer Geschichte gewandelt. Das anfängliche Engagement der zwanziger Jahre blieb hauptsächlich auf den internen Bereich der Gemeinden beschränkt und war eher separatistischer Natur (Marsden 1980). Der einzige große Ausritt in der ersten Hauptphase der Bewegung wurde zur berühmten missglückten Frontalattacke gegen die Darwin'sche Evolutionslehre. Im Jahre 1925 verabschiedete die Landesregierung von Tennessee ein Gesetz, das es verbot, in öffentlichen Schulen und Universitäten Theorien zu unterrichten, die der biblischen Schöpfungsgeschichte widersprachen, insbesondere die Theorie der Abstammung des Menschen vom Tier. Im selben Jahr erklärte sich ein Biologielehrer namens John Thomas Scopes bereit, das Gesetz zu übertreten, damit es vor Gericht debattiert werden könnte. Unter Anwesenheit von mehr als hundert Journalisten wurde diese Gerichtsverhandlung die erste, die in ganz Amerika über Rundfunk übertragen wurde. Zwei prominente Persönlichkeiten aus dem öffentlichen Leben standen einander als Anwälte gegenüber: Clarence Darrow, Agnostiker und erfolgreicher Vertreter progressiver Streitfälle, verteidigte Scopes und mit ihm die

moderne Naturwissenschaft; William Jennings Bryan, ehemaliger Staatssekretär unter Woodrow Wilson, dreimaliger Kandidat für die Präsidentschaft und bekannter Wortführer des jungen Fundamentalismus, fungierte als Staatsanwalt (Hofstadter 1963; Larson 2000). Schließlich wurde Scopes vor Gericht schuldig befunden, aber das Ergebnis des nationalen Medienspektakels schien das Todesurteil für den Fundamentalismus zu bedeuten. Der liberalen Presse war es ein leichtes Spiel bei der Berichterstattung, die Geisteshaltung des Fundamentalismus als rückständig, borniert, wissenschaftsfeindlich und geradezu dummlich darzustellen (Goetz 2000). Wie es in unseren Tagen klar geworden ist, war der scheinbare Sieg des modernen Humanismus – der die gläubige Basis nie berührte – und das Thema Evolutionsunterricht in den Schulen ist heute wieder ein heißes Eisen in der amerikanischen Öffentlichkeit. Zunächst aber machte der „Monkey Trial“ den Fundamentalismus mundtot, und 40 Jahre lang existierte die Bewegung leise, zurückgezogen, abwartend.

In dieser zweiten Phase, die von ca. 1930 bis ca. 1970 dauerte, waren die meisten Anhänger des Fundamentalismus davon überzeugt, dass ein gottgefälliges Leben nur außerhalb der weltlichen Gesellschaft möglich sei. Nachdem die moderne Welt von nichtchristlichen Werten geprägt und die herrschenden Institutionen von satanischen Mächten geführt seien, sahen Fundamentalisten ihren Auftrag darin, sich und ihre Kinder von verderblichen Einflüssen fern zu halten. Die Stillen im Lande mieden in dieser Zeit öffentliche Auseinandersetzungen und strebten keinen politischen Einfluss an. Sie waren vielmehr bemüht, Organisationen zu gründen, die eine glaubensgerechte Ausbildung und ein moralisches Sozialleben in den eigenen Reihen unterstützten. Mit Schulen, Studentenverbindungen, Treffhäusern für Jugendliche und ledige Erwachsene war jungen Menschen die Möglichkeit geboten, in einer an sich bösen und spöttischen Umwelt das lebendige Glaubensgut zu pflegen. In dieser Phase mangelte es zwar nicht an Bemühungen, Proselyten zu gewinnen – konservative Traktate, Radiosender und Erweckungsversammlungen, sowie Vereine für Schüler und Studenten wie der *Campus Crusade for Christ* hatten ihre Wirkung – aber es gab keinen Versuch, vor-

herrschende Gesellschaftsformen zu verändern oder zu beeinflussen. Politisches Engagement war kaum vorhanden (Ellingsen 1988; Hill 1998).

Erst in den späten 1970er-Jahren wurden Fundamentalisten politisch aktiv, errangen dann rasch wesentliche Erfolge auf lokalen und nationalen Ebenen und bilden noch heute einen wichtigen Block in der amerikanischen Wählerschaft. Die Hintergründe zu dem gewaltigen Aufschwung des politischen Fundamentalismus findet man in dem liberalen Kulturaufbruch der 60er-Jahre, als in vielen Bereichen der starre moralische Konformismus der Eisenhower-Ära zusammenbrach (Martin 1996; Carpenter 1997). Zivilrechtskämpfe der Schwarzen, Vietnam-Proteste, alternative Jugendkultur, Frauenemanzipation, Revolution der Sexualität, New Age Religionen u.a.m. – der Zeitgeist war für Fundamentalisten zutiefst abstoßend und beängstigend, zumal solche permissive Bewegungen durch liberale Entscheidungen des Höchstgerichts bedrohliche Schützenhilfe erhielten. Gebete und Bibellektionen wurden in öffentlichen Schulen verboten (1962); Mitbestimmungsrechte der Regierung bei der Führung privater christlicher Akademien wurden definiert (1971); Abtreibung bis zum dritten Monat wurde legalisiert (1973). Es war aber weder selbstverständlich noch vorauszusehen, dass Fundamentalisten auf diese radikale Eskalation von relativistischen und „unmoralischen Kräften“ im nationalen Leben politisch wirkungsvoll reagieren konnten. Die erste Voraussetzung für die Entstehung der christlichen Rechtsfront war der sozioökonomische Aufstieg vieler Anhänger fundamentalistischer Organisationen, die es zunehmend schafften, sich weg von der Peripherie der Gesellschaft zu bewegen und einflussreiche Stellen in der Wirtschaft einzunehmen. so z.B. das Coors Beer Imperium (Berlet/Quigley 1995; Hill 1998) Die zweite Voraussetzung war die neue Bereitschaft der großen Parteien – vornehmlich die Republikaner – Wählergruppen mit fundamentalistischer Gesinnung für sich dienstbar zu machen. So fanden sich konservative Christen aus verschiedenen Gruppen – nicht nur deklarierte Fundamentalisten, sondern auch Mormonen und viele Katholiken – im politischen Kampf gegen „ungöttliche“ Entwicklungen vereint.

In diesem Zusammenhang sei auf ein weiteres Merkmal des

Fundamentalismus hingewiesen, nämlich dass seine Anhänger aus ihrer Erwartung des imminentsen Einbruchs des christlichen Millenniums Kraft schöpfen, um bedrückende Verhältnisse der Gegenwart zu überstehen (Boyer 1992; Marty/Appleby 1995; Diamond 1995). Die Lehre vom „premillennialism“ besagt, dass die bevorstehende leibliche Rückkehr Christi in seiner Herrlichkeit den bisherigen Verlauf der Weltgeschichte beenden wird und dass der Heiland anschließend ein tausendjähriges göttliches Reich auf Erden errichten wird. Stets ein wesentliches Element fundamentalistischer Weltauffassung, tritt der Premillennialismus besonders in internationalen Krisenzeiten in den Vordergrund. So ist die Neigung vieler Amerikaner, die jüngsten Ereignisse im Mittelosten als Erfüllung biblischer Prophezeiungen zu deuten, ja sie gar in Verbindung mit der ultimativen Weltuntergangsschlacht von Armageddon zu sehen, ein ernst zu nehmendes Lebenszeichen des Fundamentalismus.

Charakteristisch sind die prophetenhaften Äußerungen des Erfolgautors Hal Lindsey in Bestsellern wie „The Late Great Planet Earth“ (Auflage 35 Mio.) und „Satan is Alive and Well on Planet Earth“. Lindsey schreibt in Bezug auf den 11. September: „Mehr als nur ein Sieg für Terroristen, ist es ein Sieg für den Geist des Terrorismus, für den Teufel selber, der ein gottloses Amerika jetzt zwingt ihn wahrzunehmen, nachdem es ihn jahrzehntelang geleugnet hat. ... Aber das gottlose Amerika, das in unserer Regierung verkörpert ist, ist für den Kampf in diesem Bereich erbärmlich schlecht gerüstet.“ (Lindsey 2001) Schon zur Zeit des Golfkriegs 1991 gab es ähnlich große Verkaufserfolge für Bücher wie „Armageddon, Oil, and the Middle East Crisis“ von John F. Walvoord oder „The Rise of Babylon: Sign of the End Times“ von Charles Dyer. Geschäftstüchtige Verkünder apokalyptischer Botschaften florieren dann, wenn sie es verstehen, zünftige Bibelzitate mit aktuellen Berichten von Gewalt so zu verknüpfen, dass sich der Leser persönlich betroffen fühlt. Die Breitenwirkung beruht auf der Faszination (vielleicht sado-masochistischen Ursprungs), die von der Vorstellung ausgeht, an einem kosmischen Drama beteiligt zu sein. Sie entspringt einem paranoischen Bedürfnis nach einer Hingabe an den Mythos und der Flucht vor dem Logos, um die latente Existenzangst der Machtlosen in ihrer

unregulierten kapitalistischen Konsumgesellschaft in ein Gefühl der sinnvollen Geborgenheit zu verwandeln.

Die Vermarktung der Lust an apokalyptischen Zerstörungsbildern ist freilich kein Monopol der Fundamentalisten, wie viele Hollywood-Filme bezeugen, aber die religiöse Rechte pflegt diese Richtung in der Unterhaltung mit besonderer Intensität. So produzieren christliche Unternehmen in der Branche „independent cinema“, wie World Wide Pictures (von der Billy Graham Evangelistic Association) oder Cloud Ten (eine Firma von Peter und Paul Lalonde in Toronto), apokalyptische Filme für ein fundamentalistisch gesinntes Publikum. Nach dem erfolgreichen „Omega Code“ (1999) gelang es Cloud Ten, den apokalyptischen „Left Behind“ (2001) in 900 Kinos unterzubringen sowie 2,5 Mio. Exemplare des Videos zu verkaufen. Das streng fundamentalistische Szenario zeigt die UNO als weltbeherrschende Macht des Bösen und soll, wie alle Filme dieser Gattung, gottesfürchtigen Familien eine Alternative zu blasphemischen Werken wie „Harry Potter“, „The Life of Brian“ oder „Dogma“ (wo Gott gar als eine schwarze Frau erscheint) bieten (Campbell 2001). Es gibt im Übrigen bei konservativen Kirchen genug Dienststellen, die gläubige Familien bei der Suche nach unanfechtbaren Filmen beraten (etwa Christiancinemas.com), wobei alles, was man „politically correct“ nennt, naturgemäß nicht „religiously correct“ sein kann.

Lebensideale

Es ist ein weiteres Merkmal des amerikanischen Fundamentalismus, dass sich seine Anhänger als eine belagerte Minderheit innerhalb einer feindlichen, ja bösen Umwelt verstehen. Je deutlicher sie den Sittenverfall ihrer Heimat empfinden, desto stärker wächst ihr biblisches Sendungsbewusstsein, das Salz der Erde oder das Licht in der Finsternis zu sein. Sie sind sich dessen bewusst, dass in der modernen Gesellschaft für ihre puritanische Moral und ihre einfache Denkweise kein Platz ist, finden aber gerade darin eine wichtige Bestätigung für die Echtheit ihres Glaubens. („Denn die göttliche Torheit ist weiser, als die Menschen sind“ I. Kor. 1, 18-25) Gestärkt durch ihre tugendhafte Einfaht, fühlen sich amerikanische Fundamentalisten weniger ver-

folgt als verraten, und gerne tragen sie die Fahne des Skandal-machers, wenn sie die Hauptverräter anprangern – die Naturwissenschaft, die liberale Theologie und die Bundesregierung in Washington –, welche die gottgewollte Ordnung des amerikanischen Ursprungs unterwandern (Marty/Appleby 1991; Armstrong 2000). Denn ihr frommes Modellleben entspricht ihrer Vorstellung eines verlorenen Paradieses, das nicht ohne Nostalgie in der ländlichen Abgeschiedenheit des alten amerikanischen Westens geortet wird.

Das Ideal einer fundamental-christlichen Lebensführung wurzelt in Bildern von selbstständigen, tüchtigen Familien der amerikanischen Gründerzeit, ob Pilgrims, Pioniere oder Kleinstädter. Zu den maßgeblichen Tugenden, die die erfolgreiche Ausdehnung nordeuropäischer Siedler ermöglichten und die das ideale christliche Familienleben noch heute prägen, gehören 1.) unbedingtes Vertrauen in das Wort Gottes, 2.) das so genannte protestantische Arbeitsethos, 3.) der Wille zur Selbstbestimmung und Selbsthilfe, 4.) eine klar definierte Rollenverteilung der Geschlechter. Da Fundamentalisten diese Grundtugenden nicht nur als unerlässlich für ihr eigenes Seelenheil erachten, sondern auch als zentralen Bestandteil des spezifisch amerikanischen Nationalheils („manifest destiny“) verstehen, hat der Kulturkampf der letzten 40 Jahre den Charakter einer Existenzkrise, in der ein Verrat an Amerikas Idealbild und Wirklichkeit gesehen wird. Aus der Sicht der Fundamentalisten haben sich die berufenen Ordnungshüter – Kirche, Staat, Schulen und Universitäten – an materialistische und finanzielle Interessen verkauft. Das offenbarte Ordnungsprinzip, das das Verhältnis von Gott und Mensch, Arbeit und Lust, Familie und Staat, Mann und Frau regeln soll, wird dadurch entstellt und verraten.

Es erscheint zunächst verwunderlich, wenn man liest, dass die patriarchalische Machtstruktur in fundamentalistischen Familien gerade von den Frauen stark unterstützt und verteidigt wird (Riesebrodt 2000). Die breite Frauenemanzipationsbewegung, die seit den 70er-Jahren beachtliche legislative Erfolge erzielen konnte, ist für konservative Christen ein satanischer Versuch, die natürliche Rolle der Frau in der Familie abzuwerten und somit die traditionelle Familie als Institution zu zerstören. Dem paulini-

schen Gebot folgend – so wie Christus das Haupt der Kirche, so sei der Mann das Haupt der Frau – bejahen Fundamentalisten eine von Gott definierte Bestimmung des Frauenlebens. Die hohe Aufgabe der Frau bestehe demnach ausschließlich in der unterstützenden Betreuung ihres Mannes und ihrer Kinder bei ihrer gemeinsamen christlichen Lebensgestaltung. Fundamentalistische Frauen begrüßen diesen Status, weil sie sich mit ihren Männern als gleich an Wert und Würde erachtet fühlen. Die weltliche Emanzipationsbestrebungen betrachten sie als Angriff auf ihre heiligen Rechte, die profane Gleichstellung der Geschlechter als naturwidrig und entwürdigend. Und trotzdem: Im Kampf gegen die vorherrschende pornographische Ausbeutung der Frau als Objekt sexueller Begierde sind fundamentalistische Frauen und Vertreter der Frauenrechtsbewegung unfreiwillige Verbündete. Freilich nur in diesem einen Punkt, denn alle anderen Anliegen, vom Recht auf Abtreibung bis zur Chancengleichheit im Beruf, lehnen Fundamentalisten mit der Begründung ab, dass sie die christliche Familie unterminieren. Darüber hinaus unterstützen viele Frauen fundamentalistische Gruppen, weil sie Druck auf ihre Ehemänner ausüben, mehr Verantwortung für ihre Familien zu übernehmen (Wuthnow 1992b). Denn in der weltlichen Unterhaltungsindustrie und in den Medien im Allgemeinen wird ein Bild der Familie propagiert, das deren traditionellen Stellenwert in Frage stellt. Fundamentalisten beklagen sich darüber, dass etablierte religiöse Bräuche – so zum Beispiel das Tischgebet, das von etwa der Hälfte aller amerikanischen Familien gesprochen wird – fast nie in Darstellungen vom Familienleben im Fernsehen gezeigt werden, außer im satirischen Zusammenhang (Wacker 1997). Genauso verderblich wie glaubensfeindliche Mediendarstellungen sei eine Regierungspolitik, die systematisch die Rolle der christlichen Ehefrau abbaue und die Verbreitung von Abtreibungen, Scheidungen und vaterlosen Familien vorantreibe. In einem wichtigen Fall hat die Christliche Rechte einen Sieg gegen die liberale Strömung errungen, als 1982 der von Liberalen angestrebte Verfassungszusatz zur Sicherung gleicher Rechte für Frauen (Equal Rights Amendment) nach einem erbitterten zehnjährigen Kampf endgültig zu Fall gebracht wurde. In den Augen von zahllosen Frauen hätte der Verfassungszusatz die einzigen

Bande zerstört, die Männer an die Verantwortung für ihre Familien fesseln.

Evolutionsstreit und Kulturkampf

Während das fundamentalistische Bestreben, herkömmliche familiengerechte Moralmaßstäbe in der Medienlandschaft sowie in lokaler und nationaler Gesetzgebung durchzusetzen, viele Sympathisanten findet und nicht wenige Erfolge aufweisen kann, erntet ein anderes Anliegen in der Öffentlichkeit mehr Spott als Verständnis. In den letzten Jahren erhob der totgesagte Evolutionsstreit wieder sein quijotisches Haupt und macht derzeit in internationalen Medien viel von sich reden. Vom 24. bis 27. September 2001 sendete die führende amerikanische Bildungsnetzwerk PBS-TV eine siebenteilige Serie über die darwinische Evolutionslehre. Ziel der Sendung war es, ein breites Publikum über die zentrale Bedeutung der Evolution für die moderne Biologie und für das naturwissenschaftliche Menschenbild aufzuklären. Über die Erläuterung wissenschaftlichen Grundwissens hinaus versuchte die Sendung in besonderen Episoden gängige Ängste und Vorbehalte seitens gläubiger Christen zu zerstreuen und den scheinbaren Konflikt zwischen der wissenschaftlichen Abstammungslehre und der biblischen Schöpfungsgeschichte zu entkräften. Die versöhnliche Absicht ist nicht aufgegangen, und selbst die angesehene moderate Zeitschrift „Christianity Today“ kritisiert die Sendung heftig als ein Machwerk einseitiger Propaganda, dessen eigentlicher Zweck es sei, einen Schöpfergott überflüssig zu machen (Bethell 2001). Hauptkritik an der Sendung ist, dass sie angeblich mehr Gewissheit für die Richtigkeit der Evolutionslehre beanspruche, als wissenschaftlich vertretbar sei. Es wird bemängelt, dass bloße Theorien als erwiesene Tatsachen hingestellt werden. Auch aggressivere Verteidiger der biblischen Schöpfung gegenüber der Evolutionslehre, wie die Mitarbeiter der streng fundamentalistischen Organisation „Answers in Genesis“, gehen scharf mit der Art der Beweisführung in der PBS-Sendung ins Gericht und werfen den in der Sendung zitierten Biologen vor, rabiate Antitheisten zu sein, die die Wissenschaft missbrauchen, um persönliche ideologische

Ziele zu erreichen (Sarfaty 2001). Aber auch der prominente Biologe Stephen Jay Gould, Professor der Harvard University, mahnt manche seiner berühmten Fachkollegen wegen ihres dogmatischen „wissenschaftlichen Fundamentalismus“ und plädiert im Sinne Kants für eine saubere Trennung zwischen belegbarer Erkenntnis und religiösem Glauben. Goulds Stimme der liberalen Vernunft – zuletzt in „Rock of Ages: Science and Religion in the Fullness of Life“ – verhallt in der Wüste und kann die militanten Lager der Theisten und Antitheisten rund um die Autorität der Evolutionslehre nicht versöhnen (Gould 1997; Gould 1999; Lavers 2001).

Es handelt sich beim Evolutionsstreit um empfindliche Grundsatzenfragen, die die Gemüter von einem großen, einflussreichen Teil der amerikanischen Bevölkerung stark erregen. Vordergründig wirkt für fundamentalistische Gläubige die Lehre von der Abstammung des Menschen von anderen Arten als eine unerträgliche Beleidigung der Menschenwürde, aber auch als eine blasphemische Verleugnung der Existenz Gottes und aller höheren religiösen Werte. Das überlieferte christliche Menschenbild als Kind eines liebenden Gottvaters besitzt seine eigene immanente Autorität, und keine nur menschliche Wissenschaft darf es in Frage stellen. Massendemonstrationen in Washington, die Parolen wie „Less science, more faith!“ skandieren, geben einem Wunsch Ausdruck, den vielleicht gar die Mehrheit der Amerikaner im Stillen teilt. Aber eine weitere Grundlage konservativen Denkens spielt wohl eine genauso wichtige Rolle, nämlich die verbindliche existenzielle Identifikation mit einer starren, unwandelbaren Seinsordnung. Wie wir bei der Betrachtung des Milenianismus bereits gesehen haben, lassen sich Fundamentalisten von dem Bedürfnis leiten, historische Begebenheiten als Erfüllung biblischer Prophezeiungen zu verstehen. Das heißt, die Wirklichkeit existiert im Bereich des Seins, nicht des Werdens, und der Mensch erlebt Transzendenz in der Wiederholung mythischer Urbilder. So hat die Schöpfung mit einem Schlag eine komplette ewige Ordnung geschaffen und religiöse Erfahrungen vollziehen sich, indem ein Individuum seine Identifikation mit dieser Ordnung erlebt. Fortschritt und Evolution gehören einer säkularen Zeitordnung an, während Mythos und Schöpfung eine

zeitlose Stabilität implizieren, die der Mensch als zyklisch erleben kann – beispielsweise in den Sakramenten (Armstrong 2000). Das Grundbedürfnis des Fundamentalisten nach einer festgelegten und absolut zuverlässigen Seinsordnung macht die Akzeptanz jeglicher Evolutionslehre unmöglich. Nach dem Glaubensgrundsatz, dass alles in der Schöpfung so ist, wie es sein soll, kann ein Fundamentalist Abweichungen vom „naturbedingten“ Verhalten im Privatleben, wie etwa die Homosexualität oder Frauen, die ihren mütterlichen Auftrag ablehnen, nicht tolerieren. Ebenso lässt sich von dieser dogmatischen Veranlagung aus die latente Bereitschaft zum rassistischen Denken verstehen. Obwohl die meisten christlichen Fundamentalisten in den Vereinigten Staaten keine bewussten Rassisten sind – was ich noch genauer betrachten werde –, stellt ihr unreflektiertes Vertrauen in eine starre Weltordnung die Weichen in diese Richtung. Es ist also nicht verwunderlich, wenn bestimmte „Rassen“, etwa Schwarze oder Juden, mit bestimmten Eigenschaften und bestimmten Rollen in der Schöpfung bedacht werden. „A nigger’s a nigger, boy. That’s the way. We didn’t make the world but that’s the way it is. Everyone has to stay in his place.“ (Poirier 1997) Nicht aus Hass, sondern aus nostalgischer Treue zu mythischen Urbildern fordern Fundamentalisten strikte Trennung des Ungleichartigen – in jedem Bereich.

Der wichtigste Aspekt des Evolutionsstreits hat nichts mit akademischen oder religiösen Inhalten zu tun, sondern primär mit politischen Auseinandersetzungen grundsätzlicher Natur. Höchste Zielsetzung der Evolutionsgegner ist es, die Verbreitung dieser Irrlehre in Amerikas öffentlichen Schulen zu unterbinden. In Fällen, wo ihnen das nicht gelingt, soll zumindest im Regelunterricht ihre eigene Schöpfungslehre als gleichberechtigte Alternative angeboten werden. Auf Lokalebene konnten in den letzten Jahrzehnten Fundamentalisten ihr Vorhaben immer wieder für kurze Zeit durchsetzen, aber ihre Erfolge wurden dann regelmäßig durch negative Richtersprüche vereitelt. Befürworter von „creationism“ können zwar starke Lobbys bei den Gesetzgebern mobilisieren, scheitern aber dann, wenn Gerichte ihre „creation science“ („Schöpfungswissenschaft“) doch als getarnte Religion deklarieren und deren Vortrag in öffentlichen Schulen als verfassungswidrig verbieten.

Im Kulturkampf rund um das Schulwesen macht sich die Basisdemokratie gegen wachsende Bevormundung durch die Bundesregierung stark. Fundamentalisten sehen die Basis ihrer Kultur im lokalen Bereich von „home, school, church“ verankert und erheben den Anspruch, ihren ureigenen Lebensraum autonom zu gestalten (Lawrence 1989; Hill 1998). Damit die Familie sich in eigener Verantwortung innerhalb der eigenen Lokalgemeinschaft entfalten kann, müssen sich externe Autoritäten jeglicher Art dem Prinzip der Selbstbestimmung unterordnen. Der hohe Stellenwert der persönlichen Verantwortlichkeit bei Fundamentalisten erklärt übrigens auch, warum viele von ihnen die Todesstrafe und das Recht auf Waffenbesitz unterstützen.

Eine politische Tradition fortsetzend, die bis Jefferson und Jackson zurückreicht, hegt die überwiegende Mehrheit der amerikanischen Bevölkerung eine skeptische Einstellung zum Intellektualismus und traut dem einfachen ungebildeten „common man“ mehr gesunden Menschenverstand zu als dem Experten oder Akademiker. So genießt auch der mittelmäßige Geist unter den Politikern meistens einen Wählerbonus gegenüber einem Intellektuellen – wie Dwight D. Eisenhower gegenüber Adlai E. Stevenson, oder George W. Bush gegenüber Al Gore. Es ist ein Grundsatz des amerikanischen Demokratieverständnisses, dass jeder gewöhnliche Mensch kraft seiner natürlichen Denkstrukturen moralisch vertretbare politische Entscheidungen treffen könne. Schon 1787 schrieb Thomas Jefferson: „Stelle einem Professor und einem Bauer dieselbe moralische Frage. Der Bauer wird das Problem genauso gut lösen wie der Professor, ja oft sogar besser, weil seine Urteilskraft nicht durch künstliche Regeln verbildet wurde.“ (Hofstadter 1963:155) Dazu kommt aber noch ein weiterer Grundsatz, nämlich, „dass die großen politischen Fragen letztendlich große moralische Fragen sind“, wie William Jennings Bryan es formulierte (Hofstadter 1963:155). Aus dieser Sicht versteht man die Selbstverständlichkeit, mit der Fundamentalisten fordern, dass sie autonom und unabhängig von Expertenkommissionen über die Schulbildung ihrer eigenen Kinder bestimmen dürfen. Wieder William Jennings Bryan: „Lehrer haben kein Recht, ein Gehalt zu verlangen, wenn sie das unterrichten, was die Eltern und die Steuerzahler ausdrücklich nicht wollen. Die

Hand, die den Lohnscheck unterschreibt, regiert die Schule.“ (Hofstadter 1963:129) Bei diesem fundamentalistischen Argument handelt es sich natürlich nicht um Herrschsucht, sondern um Verwirklichung der freien Selbstbestimmung. Denn schließlich liefert der Evolutionsstreit ein treffendes Beispiel für die Verschmelzung von zwei intellektfeindlichen Strömungen in der amerikanischen Geschichte – altmodische evangelisierende Religion und populistische partikularistische Demokratie.

Massenprediger

Die politische Macht der christlichen Rechten, seit 30 Jahren auf nationaler Ebene oft dominierend, wäre ohne die große Tradition der freien Predigerkultur nicht denkbar. So gilt der politische Höhenflug der letzten Jahre als Apotheose einer alten populistischen Ideologie, die drei anscheinend wesensverwandte Elemente erfolgreich vereint: Erweckungsreligion, Patriotismus und Showbusiness. Schon der Gründer der modernen Erweckungsbewegung, Charles Grandison Finney (1792–1875), verstand es, seine charismatische Ausstrahlung und seine rhetorische Gewandtheit (er war gelernter Jurist und erfahrener Verteidiger in Strafsachen, bevor ihn eine mystische Erleuchtung zum Prediger machte) mittels einer perfekt organisierten Vermarktungsmaschinerie an den Mann zu bringen. Mit spektakulären Massenveranstaltungen und theatralischen Unterhaltungsmethoden wollte Finney möglichst vielen Menschen direkten Zugang zum persönlichen Christus-Erlebnis verschaffen. Den Wert weltlicher, aber auch theologischer Bildung für das Seelenheil demonstrativ ablehnend, maß Finney (der paradoxerweise Universitätsprofessor und Präsident von Oberlin College wurde) seinen Erfolg an der reinen Anzahl der Bekehrten zum fundamentalistischen Evangelium (Hofstadter 1963; Marsden 1980).

Finneys Erfolgsrezept machte Schule, und seine Nachfolger – Dwight L. Moody (1837–1899), Billy Sunday (1862–1935) und Billy Graham (geb. 1918) – konnten Massenbekehrungen noch größeren Ausmaßes erzielen. Moderne Entwicklungen in der Kommunikations- und Marketingtechnik stets ausnützend, bemächtigte sich jede neue Generation fundamentalistischer Massenpre-

diger eines größeren Publikums. Mit kommerziellem Scharfsinn steigerten sich Glaubensapostel zu Volkshelden, indem sie Basiswerte über konfessionelle Unterschiede stellten und ihre Botschaft mit professioneller Effizienz inszenierten. Dwight L. Moody, einem gelernten Geschäftsmann, gelang es als Erstem, für die Erweckungsbewegung ertragreiche Verbindungen mit großen Konzernen zu knüpfen sowie Methoden der modernen Wirtschaft in seinen Organisationen zu implementieren (Hofstadter 1963; Marsden 1980).

Bei Billy Sunday wird der populistische Unterhaltungston bombastisch, vulgär, zirkushaft. Mit dem Segen hoher Politiker wie Woodrow Wilson und Theodore Roosevelt wurde der ehemalige Baseballheld Billy Sunday zum beliebtesten Erweckungsprediger seiner Zeit und erreichte ohne elektronische Medien 100 Millionen Hörer. Nach seinem zur Schau gestellten Reichtum gefragt, meinte Billy Sunday, dass eine Vergütung von etwa zwei Dollar pro geretteter Seele untadelhaft sei – und er hat immerhin mehr als eine Million Menschen bekehrt (Hofstadter 1963:115; Marsden 1980). Solche simonistischen Blender sind schon öfters von Schriftstellern wie Mark Twain und Sinclair Lewis („Elmer Gantry“, 1927) satirisch durchleuchtet worden, aber die ungebrochene Breitenwirkung der tradierten Verschmelzung von Fundamentalismus und Showbusiness hat noch immer große Bedeutung für Amerikas politische Landschaft (Kazin 1995).

Auf den Erfolgen seiner Vorgänger aufbauend und ihr Image als moralische Autoritäten der Nation fortsetzend, fiel es Billy Graham zu, das politische Potenzial des fundamentalistischen Massenpredigers im Zeitalter der modernen Medien neu zu gestalten. Volkstnah, aber kultiviert im Vortrag, etablierte sich Graham rasch als bedeutendste Persönlichkeit im religiösen Leben Amerikas nach dem Zweiten Weltkrieg. Seinen Ruhm begründete er zunächst auf herkömmliche Weise mit riesigen Massenveranstaltungen, angefangen 1949 in Los Angeles, dann in New York City und vielen kleineren Städten. Mit Unterstützung von Medienbonzen wie William Randolph Hearst setzte Graham seinen „Kreuzzug für Christus“ in allen großen Zeitungen, ab 1950 mit Rundfunkprogrammen und ab 1957 mit Fernsehkampagnen fort. Seine Popularität, seinen Status als amerikanische Ikone verdank-

te Graham seiner Fähigkeit, aus seiner theologischen Inkonsistenz eine populistische Tugend zu machen. Denn während er die reinste fundamentalistische Heilsbotschaft verkündete, war seine Haltung ungewöhnlich optimistisch und überkonfessionell, so dass er als selbstloser Apologet des universellen christlichen Glaubens auftreten konnte. Graham vermied es, potenzielle Gegner zu provozieren, distanzierte sich von politischen Aktivisten jeglicher Art und fungierte deshalb als moralisches Gütesiegel für etablierte Machtverhältnisse – George Bush nannte ihn „Amerikas Pfarrer“. Angefangen mit Dwight D. Eisenhower unterstrichen alle Republikanischen Präsidenten – vornehmlich Richard Nixon – ihre Gläubigkeit, indem sie Billy Graham als geistlichen Ratgeber ins Weiße Haus baten. Ein denkwürdiger Höhepunkt in diesem Brauch war Grahams dramatischer Auftritt am Anfang des Golfkriegs 1991: Mit seiner Bibel in der einen Hand und George Bush an der anderen stand Billy Graham symbolisch als Bürge dafür, dass Amerikas Kreuzzug gegen Irak bibelkonform sei. In einem Land, wo laut Gallup-Umfragen 96% der Bevölkerung an Gott glauben, 90% beten und 90% glauben, dass Gott sie liebt, dient Graham als zuversichtliche Verkörperung amerikanischer Religiosität, und kein Politiker kann ihn ungestraft kritisieren, auch nicht der freimütige Demokratische Präsident Harry S. Truman. Der urbane Bill Clinton hat Graham eher ignoriert (Ellingsen 1988; Bloom 2001).

Im schroffen Gegensatz zum politisch angepassten Billy Graham ist die Christliche Rechte seit den 70er-Jahren bestrebt, fundamentalistische Anliegen mittels politischem Aktivismus durchzusetzen (Berlet/Quigley 1995; Carpenter 1997). Die Christliche Rechte verwendet im Allgemeinen gewaltfreie Methoden, um ihre Ziele zu erreichen und zählt folgedessen nicht zum Rechtsextrémismus, sondern bildet vielmehr eine konservative Strömung innerhalb des bestehenden demokratischen Systems. Ihre Wertsetzungen und ihre Politik fallen weitgehend mit denen der Republikanischen Partei zusammen und bejahen ein genormtes Modell des amerikanischen Lebens. Nach ihrem Selbstverständnis kann man die Republikanische Partei als Verwalter der öffentlichen Moral, die Demokratische Partei als Verfechter der sozialen Gerechtigkeit charakterisieren. Die traditionelle Politik der

Republikaner trachtet danach, Institutionen zu schaffen und zu stärken, die eine Gesellschaft von fleißigen, kirchentreuen, nach universellen moralischen Normen lebenden Staatsbürgern fördern. Die Demokratische Partei hingegen erachtet eine gerechte Verteilung der nationalen Reichtümer sowie die Bejahung von sozialer und kultureller Vielfalt als grundsätzlich wertvoll (Wacker 1997). Naturgemäß fühlen sich Fundamentalisten eher vom republikanischen Lager angezogen, da sie beide streng genormte Gesellschaftsideale befürworten, und so finden die wichtigsten Initiativen der Christlichen Rechten interessierte Verbündete in der Republikanischen Partei. Darüber hinaus kommt der für die Finanzierung der Partei noch wichtigere Umstand, dass sich der religiöse Fundamentalismus dem wirtschaftlichen Fundamentalismus, d. h. der Herrschaft des unregulierten Kapitalismus, verbunden fühlt. Wie Stuart Hall bemerkt, finde „der amerikanische Kapitalismus seine sicherste Hülle in der fundamentalistischen protestantischen Religion.“ (Riesebrodt 1990; Dusini 2001)

Einer der bedeutendsten Prediger-Politiker der Christlichen Rechten, Jerry Falwell (geb. 1933), trug wesentlich zu Wahlsiegen der Republikaner in den 80er-Jahren bei. Falwell, ein Südstaatler aus Lynchburg, Virginia, der zuerst durch seine Fernsehserie „The Old-Time Gospel Hour“ (1986ff) bekannt wurde, gründete zwei ambitionierte politische Organisationen: „Moral Majority“ (1979–1987) und „Liberty Alliance“ (1991 bis heute). Moral Majority vertrat mit Lobbys auf regionalen und nationalen Ebenen verschiedene fundamentalistische Anliegen, sie arbeitete zum Beispiel für die Zulassung von Gebeten und von der Schöpfungswissenschaft in öffentlichen Schulen sowie gegen das Equal Rights Amendment, gegen das SALT Atomabrüstungsabkommen oder gegen die legalisierte Homosexualität und Abtreibung. Aber Moral Majority errang ihren wichtigsten Erfolg durch massive Unterstützung für konservative Kandidaten in den Wahlen von 1980 und 1984 mit Siegen für Ronald Reagan (Diamond 1989; Lienesch 1993). Liberty Alliance bildet die Dachorganisation für diverse Hochschulen und Institute für die Ausbildung von Missionaren und Funktionären, die die Arbeit der ehemaligen Moral Majority fortsetzen. Ein Beispiel ist ihre Unterstützung von „Promise Keepers“ (gegr. 1991), einer groß angelegten Männerbewe-

gung, die sich zum Ziel setzt, das christliche Leben speziell für Männer durch Kameradschaft und durch Massendemonstrationen zu stärken und zu fördern.

Die Wahlerfolge von Moral Majority in den 80er-Jahren konnte eine ähnliche Organisation in den 1990ern ansatzweise wiederholen: der Einsatz von „Christian Coalition of America“ (CCA) ermöglichte es den Republikanern, dass sie 1994 zum ersten Mal seit 40 Jahren in beiden Häusern des Kongresses die absolute Mehrheit erhielten. Wie einst Moral Majority, versucht Christian Coalition of America noch heute konservative christliche Wähler zu mobilisieren und fundamentalistische Werte durch Lobbys zu forcieren. Mit fast zwei Millionen aktiven Mitgliedern und einem Netz von hunderten Trainingslagern ist Christian Coalition of America die größte und einflussreichste Organisation der Christlichen Rechte (Martin 1996; Carpenter 1997). Auch bei der nationalen Wahl 2000 hat ihre Unterstützung konservativer Kandidaten Früchte getragen, und George W. Bushs Ernennung vom frommen Hardliner John Ashcroft (geb. 1942) zum U. S. Attorney General war für fundamentalistische Aktivisten eine bedeutende Belohnung. CCA wurde 1989 in Chesapeake, Virginia, vom Medienprediger und Juristen Pat Robertson (geb. 1930) gegründet, um den politischen Aktivismus des ebenfalls von ihm gegründeten CBN (Christian Broadcasting Network) zu steigern. Leitidee der CCA ist „Family First“, das heißt, politische Maßnahmen zu fördern, die die traditionelle Familienstruktur gegen liberale Entwicklungen – wie insbesondere Abtreibung, Homosexualität, Pornographie und berufliche Gleichberechtigung für Frauen – schützen sollen. Das Ideal einer intakten, heilen, patriarchalischen Familie als Grundlage des christlichen Lebens wird dem korrumpierten, gottlosen Humanismus gegenübergestellt. Die Arbeit von Pat Robertsons Organisationen bleibt innerhalb eines demokratischen Rahmens und scheint sich von krassen rassistischen Vorurteilen fern zu halten. (Robertson wurde beispielsweise 1994 mit dem „Defender of Israel Award“ dekoriert.)

Weiter rechts als Jerry Farwell und Pat Robertson bewegen sich populistische republikanische Politiker wie Patrick Buchanan (geb. 1938) und David Duke (geb. 1950), die hartnäckig und wenig erfolgreich um hohe Ämter kandidieren – Buchanan zu-

letzt für die Nominierung zum Präsidentschaftskandidaten 2000. Der katholische Pat Buchanan ist zwar kein religiöser Fundamentalist, genießt aber unter Sympathisanten der Christlichen Rechten breite Anerkennung als Führerfigur für eine moralische Reinigung der amerikanischen Gesellschaft. 1966 bis 1974 war er als Senior Advisor Richard Nixons tätig, 1985 bis 1987 diente er Ronald Reagan als White House Director of Communication. Ideologisch ist Buchanan, wie Farwell und Robertson, ein Befürworter von moralisch genormten Strukturen im Bereich des Familienlebens, aber darüber hinaus verlangt er staatliche Kontrollen im ethnischen Bereich, um kulturelle Vielfalt zu unterbinden. Seine Kritiker werfen ihm also sowohl Sexismus als auch Rassismus vor, denn laut Buchanan gebühre politische Herrschaft nur christlichen Männern nordeuropäischer Herkunft, und die amerikanische Kultur müsse homogen sein (Berlet/Quigley 1995). Ein anderer prominenter Exponent weiß-christlicher Überlegenheit, David Duke, ehemaliger Abgeordneter in Louisiana, stellt seine politische Tätigkeit hauptsächlich in den Dienst des Antisemitismus. Duke profilierte sich 1974 bis 1978 als National Director der „Knights of the Ku Klux Klan“, indem er versuchte, diese Organisation salonfähig zu machen und ihre rassistischen Vorhaben legal und ohne Gewalt zu implementieren („ballots instead of bullets“). In Anlehnung an der NAACP gründete dann Duke die NAAWP (National Association for the Advancement of White People), und er ist derzeit Präsident der EURO (European-American Unity and Rights Organization), die die Rechte und den Zusammenhalt von Weißen weltweit fördert. Von seinen Kritikern als Neo-Nazi abgelehnt, bemüht sich Duke, die amerikanische Öffentlichkeit darüber aufzuklären, dass alle politischen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Probleme von Juden verursacht würden, dass die amerikanischen Medien, das amerikanische Finanzwesen und die amerikanische Außenpolitik von jüdischen Interessengruppen gelenkt würden. Anders als Rechtsextremisten, lehnt Duke die Anwendung von Gewalt ab und will mit demokratisch-politischen Mitteln angebliche Missstände beheben (Rose 1992; Grumke 2001).

Im Gegensatz zu Bestrebungen, die konservative moralische Anliegen innerhalb der Republikanischen Großpartei verwirkli-

chen wollen, stehen revisionistische Gruppen, die eine streng fundamentalistische Theokratie anstreben (Barron 1992; Diamond 1995). Die so genannte „Dominion Theology“ besagt, dass nur Gläubige das Recht haben, politische Macht auszuüben. In seinem bahnbrechenden Bestseller „A Christian Manifesto“ (1981) argumentiert Francis Schaeffer, dass die Vereinigten Staaten nach biblischen Prinzipien konzipiert wurden, aber dann, von andersgläubigen Immigranten und vom weltlichen Humanismus verführt, von ihrem gottgefälligen Ursprung abgefallen seien. Schaeffer fordert amerikanische Christen auf, die verlorene biblische Moral in allen Lebensbereichen wiederherzustellen, und die Vorherrschaft des Glaubens auch mittels Zivilungehorsams zu erzwingen. Gruppen wie Randall Terrys „Operation Rescue“, Jay Grimsteads „Coalition on Revival“ (COR) oder R. J. Rushdoonys „Chalcedon Foundation“, die nach der Gründung eines solchen kalvinistischen Gottesstaats trachten, bleiben ohne wesentlichen Einfluss, weil sie eine Kooperation mit etablierten Parteien grundsätzlich ablehnen. Der einzige Aspekt dieser streng theokratischen Richtung, der sich in der breiten Basis der Christlichen Rechten durchgesetzt hat, ist die Überzeugung, dass der Grundstein der Republik der christliche Glaube sei und dass alle Probleme der gegenwärtigen amerikanischen Gesellschaft durch ihren Abfall vom Glauben entstünden. So können Revisionisten wie David Barton von WallBuilders, Inc. oder Robert H. Bork („Slouching Toward Gomorrah: Modern Liberalism and American Decline“, 2001) mit Unterstützung von Christian Coalition of America rechnen, wenn sie ihre Botschaft von Amerikas „Verlorenem Paradies“ bei der fundamentalistischen Basis vermarkten.

Deutlich außerhalb der Tradition des amerikanischen Fundamentalismus befinden sich alle Rechtsextremisten, vornehmlich Neo-Nazis, Skinheads und Mitglieder von Milizen, die sich einer Ideologie des biologischen Herrschaftsrechts verschrieben haben und eine christliche Lebensführung ablehnen (Grumke 2001.) Darüber hinaus grenzt sich der Rechtsextremismus von allen Spielarten der Christlichen Rechten eindeutig ab, indem er Gewalt und Terror als legitime Mittel der Weißen Revolution befürwortet und auch einsetzt. Obwohl beide konservativen Strömungen von antidemokratischen Tendenzen geprägt sind, unterschei-

den sie sich dadurch, dass der Rechtsextremismus die Verfassung umstürzen, der Fundamentalismus seine Ziele innerhalb des bestehenden Rechtsstaats erreichen will.

Abschließend einige Empfehlungen zur weiteren Beschäftigung mit dem Thema. Unentbehrlich für geschichtliche Hintergründe und soziale Zusammenhänge ist Howard Zinns „A People's History of the United States“.

Wichtige Websites für aktuelle Entwicklungen bei antidemokratischen Gruppen:

www.publiceye.org, ww.splcenter.org, ww.thecdr.org,
www.zmag.org

Weiterführende Literatur

- K. ARMSTRONG, *The Battle for God*. New York 2000.
- B. BARRON, *Heaven on Earth? The Social and Political Agendas of Dominion Theology*. Grand Rapids, MI 1992.
- Ch. BERLET/M. QUIGLEY, „Theocracy and White Supremacy: Behind the Culture War to Restore Traditional Values“, in *Eyes Right!: Challenging the Right-Wing Backlash*, Hg. Chip Berlet. Boston 1995.
- H. BLOOM, „Billy Graham“, in *American Legends*. New York 2001, 54-57.
- P. BOYER, *When Time Shall Be No More: Prophecy Belief in Modern American Culture*. Cambridge, MA 1992.
- D. CAMPBELL, „Good Book proves big draw for cinema audiences in US“, *The Guardian Weekly*, March 15-21, 2001, 25.
- W. H. CAPPIS, *The New Religious Right: Piety, Patriotism and Politics*. Columbia, SC 1990.
- J. A. CARPENTER, *Revive Us Again: The Reawakening of America*. New York 1997.
- J. DAVISON, *Culture Wars: The Struggle to Define America*. New York 1991.
- S. DIAMOND, *Roads to Dominion: Right-Wing Movements and Political Power in the United States*. New York 1995.
- S. DIAMOND, *Spiritual Warfare: The Politics of the Christian Right*. Boston 1989.
- M. DUSINI, „Das Kapital will Sex“, *Falter*, 12/2001, 70-71.
- M. ELLINGSEN, *The Evangelical Movement: Growth, Impact, Controversy, Dialog*. Minneapolis 1988.
- N. F. FURNISS, *The Fundamentalist Controversy, 1918–1931*, Hamden CT 1954/1963.
- D. GOETZ, „The Monkey Trial“, *Christianity Today*, May 22, 2000.
- St. J. GOULD, „Darwinian Fundamentalism“, *The New York Review of Books*, June 12, 1997.

- St. J. GOULD, *Rocks of Ages: Science and Religion in the Fulness of Life*. New York 1999.
- T. GRUMKE, *Rechtsextremismus in den USA*. Opladen 2001.
- S. HILL, „Fundamentalism in Recent Southern Culture: Has it Done What the Civil Rights Movement Couldn't Do?“ *Journal of Southern Religion*, 1:1, 1998.
- R. HOFSTADTER, *Anti-Intellectualism in American Life*. New York 1963.
- M. KAZIN, *The Populist Persuasion: An American History*. New York 1995.
- E. J. LARSON, „Inherit the Monkey Trial“, *Christianity Today*, May 22, 2000.
- Ch. LAVERS, Review: Stephen Jay Gould, *Rocks of Ages: Science and Religion in the Fulness of Life*, *The Guardian Weekly*, Feb. 15-21, 2001; 17.
- B. B. LAWRENCE, *Defenders of God: The Fundamentalist Revolt Against the Modern Age*. San Francisco 1989.
- M. LIENESCH, *Redeeming America: Piety and Politics in the New Christian Right*. Chapel Hill 1993.
- H. LINDSEY, „Security's double-edged sword“, *WorldNetDaily*, Sept. 26, 2001.
- G. M. MARSDEN, *Fundamentalism and American Culture: The Shaping of Twentieth Century Evangelicalism, 1870–1925*. New York/Oxford 1980.
- W. MARTIN, *With God On Our Side: The Rise of the Religious Right in America*. New York 1996.
- W. MARTIN/R. S. APPLEBY (Hg.), *Fundamentalisms Observed*. Chicago 1991.
- W. MARTIN/R. S. APPLEBY (Hg.), *Hg. Fundamentalisms Comprehended*. Chicago 1995.
- R. NUMBERS, *The Creationists*. New York 1992.
- G. POIRIER, *Rosewood*: Filmscript. New York 1997.
- M. RIESEBRODT, *Die Rückkehr der Religionen: Fundamentalismus und der „Kampf der Kulturen“*. München 2000.
- M. RIESEBRODT, *Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung*. Tübingen 1990.
- D. D. ROSE (Hg.), *The Emergence of David Duke and the Politics of Race*. Chapel Hill 1992.
- E. R. SANDEEN, *The Roots of Fundamentalism: British and American Millenarianism 1800–1930*. Chicago 1970.
- J. SARFATI, „AIG's response to PBS-TV series *Evolution*“, www.answerstogenesis.org 2001.
- G. WACKER, „The Christian Right“, *SEARCH'97: National Humanities Center* 1997.
- R. WUTHNOW, „The World of Fundamentalism“, *The Christian Century*, (April 22, 1992[a]), 426-429.

- R. WUTHNOW, „Fundamentalism in the World“, *The Christian Century*,
(April 29, 1992[b]), 456-458.
- H. ZINN, *A People's History of the United States*. New York 1990.

Erstveröffentlichung des Beitrags in: *Historische Sozialkunde: Geschichte – Fachdidaktik – Politische Bildung*. Heft 3/2002.
Abdruck mit freundlicher Genehmigung des Autors und des Vereins für Geschichte und Sozialkunde.

Literaturempfehlung der Redaktion zum Thema:

Conrad Schuhler: *Bush und danach. Wohin treiben die USA?*
isw Report Nr. 63, Sept 2005 München

Feindbild Islam

1. Feindbildproduktionen

Die Anschläge auf das World Trade Center und auf das Pentagon vom 11. September 2001 scheinen endgültig den Beweis für die Thesen des amerikanischen Politologen und ehemaligen Sicherheitsberaters von Präsident Reagan, Samuel P. Huntington geliefert zu haben, der, ausgehend von der durchaus richtigen Hypothese, dass die Kriege des 21. Jahrhunderts nicht mehr ausschließlich Kriege zwischen der Nationalstaaten sein werden, den Kampf der Kulturen propagierte und „den Islam“ als die neue und größte Bedrohung „des Westens“ bezeichnete.¹ Der Widerstand gegen die seither von den USA entfesselten Kriege in Afghanistan und Irak, vor allem aber die terroristischen Anschläge in europäischen Hauptstädten wie Madrid (2004) und London (2005) erscheinen vordergründig als Beleg für diese These. Dabei ist richtig, dass der Widerstand gegen den von George W. Bush verkündeten „Kreuzzug“ vor allem die sich auf den Islam berufenden Kräfte gestärkt und zum ersten Mal in der Geschichte der Region eine Allianz zwischen den bisher zutiefst verfeindeten säkularen Nationalisten und den islamistischen Kräften hervorgebracht hat.

Parallel zur Implosion der Sowjetunion und dem damit verschwundenen kommunistischen Feindbild begann schon während des 2. Golfkrieges (1991) der Aufbau einer neuen kollektiven Bedrohung, mit der das Defizit in der Beschreibung des „Wir“ zwecks Aufrechterhaltung der westlichen Identität kompensiert wurde: „Aus dem Osten wurde der Orient, aus dem Kommunismus der Islam, aus Stalin Saddam Hussein.“² Zurückgegriffen wurde dabei auf die mythisierten Erinnerungen an die

1 Huntington, Samuel P.: The Clash of Civilizations? in: *Foreign Affairs*, Sommer 1993, S. 22-49.

Kreuzzüge, vor allem aber auf die „Analysen“ der Orientalisten, die die imperialistische Überlegenheit des Okzidents mit der rassistisch und kulturell bedingten Unterlegenheit des Orients erklärt hatten.³ Die Konstruktion eines Kampfes des Orients/ Islams gegen „den Westen“ erwies sich als umso wirksamer, als in der Folge der Globalisierung Millionen von Menschen nach Europa (und in die USA) gewandert sind und dort meist die untersten sozialen Schichten bilden. Zugleich stellen die Präsenz von Muslimen und die sich herausbildende multikulturelle Gesellschaft die Ordnungsvorstellungen der konservativen Kräfte in Westeuropa in Frage.⁴ In diesem Sinne kommentierte beispielsweise Italiens Ministerpräsident Berlusconi die Hintergründe des 11. September:

„Wir müssen uns der Überlegenheit unserer Zivilisation, ... eines Wertesystems bewusst sein, das allen Ländern, die sich zu ihm bekannt haben, eine breite Wohlfahrt gebracht hat und die den Respekt der Menschenrechte und der Religionsfreiheit garantiert. Diesen Respekt gibt es mit Sicherheit nicht in den islamischen Ländern.“ Aufgrund der „Überlegenheit der westlichen Werte“ haben diese „neue Völker erobert, ... wie dies bereits mit der kommunistischen Welt geschah und einem Teil der islamischen Welt, aber leider ist ein Teil derselben 1400 Jahre zurückgeblieben. Deshalb müssen wir uns der Macht und der Kraft unserer Zivilisation bewusst sein.“⁵

-
- 2 Schulze, Reinhard: Vom Antikommunismus zum Antiislamismus. Der Kuwait-Krieg als Fortschreibung des Ost-West Konflikts, in: *Peripherie*, Nr. 41, 1991, S. 5-12.
 - 3 So der „Vater des Orientalismus“, Ernest Renan: 1873 in seiner Vorlesung „De la part des peuples sémitiques“, in: *Oeuvres Complètes*, Bd. 2, Paris 1948, S. 333; zit. nach Albert Hourani: *Der Islam im europäischen Denken*, Frankfurt/Main 1994, S. 45, der sprach von „(...) der schrecklichen Schlichtheit des semitischen Geistes, die den menschlichen Verstand jeder subtilen Vorstellung, jedem feinsinnigen Gefühl, jedem rationalen Forschen unzugänglich macht, um ihm die immer gleiche Tautologie ‚Gott ist Gott‘ entgegenzuhalten“.
 - 4 Stercken, Hans: „Die Außen- und Sicherheitspolitik des souverän gewordenen Deutschland“, in: *Stichworte zur Sicherheitspolitik* Nr. 9/1991, S. 16 – 18. DS. Auch die irrationale Debatte um eine deutsche „Leitkultur“.
 - 5 Zit. n. *Le Monde*, 28. Sept. 2001. übersetzt aus dem Französischen W. R.

2. Die politischen Verhältnisse in der arabisch-islamischen Welt

Abgesehen von Saudi-Arabien und den Scheichtümern am Golf hatten so gut wie alle arabischen und islamischen Staaten säkulare Entwicklungsstrategien verfolgt, sei es nach einem mehr oder weniger modernisierungstheoretischen (westlichen) oder eher sozialistischen Vorbild. Das Resultat war in beiden Fällen die Verstärkung der wirtschaftlichen und politischen Abhängigkeit von außen und die Verschärfung der inneren sozialen Antagonismen. Kritik an den herrschenden Verhältnissen übten in wachsendem Maße Gruppierungen, die dem Staat den Verrat an den sozialen und egalitären Prinzipien des Islam vorwarfen, war und ist doch in allen Staaten der Region – außer der Türkei und dem Libanon – der Islam Staatsreligion.⁶

Die überwiegende Mehrzahl der Regime der Region erkannte in den 70er und 80er Jahren des vergangenen Jahrhunderts in den islamistischen (vor allem studentischen) Gruppierungen ein – nützliches – Gegengewicht gegen die vor allem linke Opposition. Parallel dazu erschienen auch den USA die religiösen Gruppierungen förderungswert gegen linke, oft marxistische und daher der Sympathie mit der Sowjetunion verdächtige Bestrebungen. Ihre Unterstützung musste in der Regel nicht einmal direkt erfolgen, sondern konnte – finanziell wie politisch – über den verlässlichen Partner Saudi-Arabien abgewickelt werden. Der Beginn westlicher Unterstützung für konservativ-restaurative, religiös fundierte Bewegungen war das Resultat der Rivalitäten im Ost-West-Konflikt und hatte lange vor der massiven Unterstützung jener damals „Freiheitskämpfer“ genannten islamistischen Warlords im Stellvertreterkrieg gegen die Sowjetunion in Afghanistan begonnen. Mit dem 2. Golfkrieg vollzog der Westen einen Wechsel des Feindbilds.⁷ Geradezu perfekt erfolgte der Rückgriff auf die al-

6 Vgl. Ruf, Werner: Demokratie in der arabischen Welt – Ein Widerspruch in sich selbst?, in: Entwicklung und Zusammenarbeit, Heft 9/1998, S. 228-231.

7 Siehe exemplarisch den zeitgleich gesendeten fünfteiligen Fernsehfilm von Peter Scholl-Latour „Das Schwert des Islam“.

ten orientalistischen Klischees, deren biologistisch-rassistische Kategorien nun kulturologisch gewendet wurden.

Die kulturologische und unhistorische Betrachtungsweise verstellt den Blick auf soziale, ökonomische und vor allem auch kulturelle Prozesse, die für den arabischen und den islamischen Raum kennzeichnend sind. Sie führen die politischen und ökonomischen Ursachen geschuldete Rückständigkeit der Region auf die den dortigen Völkern eigentümlichen Eigenschaften zurück, wie sie die Orientalisten in ihrer rassistischen Herangehensweise beschrieben hatten.⁸ Die Faszination des Orients und seine Dämonisierung und Infantilisierung, die sich durch „wissenschaftliche“ und literarische Werke bis in die Trivilliteratur hinzieht⁹, sind nur zwei Seiten einer und derselben Medaille. Eine der griffigsten frühen Formulierungen fand Ernest Renan¹⁰⁰, als er sprach von „... der schrecklichen Schlichtheit des semitischen Geistes, die den menschlichen Verstand jeder subtilen Vorstellung, jedem feinsinnigen Gefühl, jedem rationalen Forschen unzugänglich macht, um ihm immer die gleiche Tautologie 'Gott ist Gott' entgegenzuhalten.“

Diese rassistische Argumentation führt geradlinig zu der kulturologischen Weltsicht Samuel Huntingtons, der den nichtwestlichen Kulturen, vor allem aber 'dem Islam' die Unfähigkeit zur Entwicklung individueller Freiheit, politischer Demokratie, der Rechtsstaatlichkeit und der Menschenrechte zuschreibt und feststellt: „Diese ((Menschenrechte, Demokratie, Rechtsstaatlichkeit W.R.) machen die westliche Kultur einzigartig, und die westliche Kultur ist wertvoll, nicht weil sie universell, sondern weil sie einzigartig ist.“¹¹

Koloniale Politik und kolonialistischer (i.e. orientalistischer) Diskurs bewirkten auf der Seite der Araber und Muslime die Schaffung einer Gegenidentität, die nicht nur die weitere Entwicklung eines selbstbewussten islamischen Säkularismuskonzepts

8 Die klassische Kritik hierzu liefert das beeindruckende Werk von Said, Edward: *Orientalism*, London 1978.

9 Siehe hierzu: Berman, Nina: *Orientalismus, Kolonialismus und Moderne*, Stuttgart 1997.

10 Renan, Ernest: *De la part des peuples semitiques*; in: *Oeuvres complètes*, Bd. 2, Paris 1942, S. 333. zit. n. Hourani, Albert: *Der Islam im europäischen Denken*, Frankfurt 1994, S. 45.

11 Huntington: *The West: Unique, not universal*, a.a.O., S. 35.

unterband¹², sondern in dialektischer Verflochtenheit mit dem vom Westen propagierten Orientalismusbild im Islam den Kristallisationspunkt zur Schaffung einer authentischen Identität fand.¹³ Mit Blick auf die beiden vergangenen Jahrhunderte stellt Angelika Hartmann fest:¹⁴ *„Säkularismus ... wurde erst dann in muslimischen Augen zu einem Negativum, als er von außen als ‘Imitative Verwestlichung’ aufgezwungen oder von Nichtmuslimen in islamischen Ländern für eigene Zwecke ausgenutzt wurde, u. a. – wie Muslime es sehen – für Atatürks ‘Kulturrevolution’ in der Türkei oder für Hegemoniekonzepte christlicher Araber im Libanon.“*

In der wohlgeordneten Zeit des Kalten Krieges suchte jede Seite einerseits ihre jeweilige Klientel zu stabilisieren, andererseits Klienten der anderen Seite aus deren Einflussbereich heraus zu brechen. Die Geschichte eines geostrategisch zentralen Landes wie beispielsweise Ägyptens liefert mit seinen „Pendelbewegungen“ von Farouk über Nasser zu Sadat und Mubarak ein anschauliches Beispiel: Wichtiger als die Legitimität der Regime erschien dem Westen deren Stabilität im Gefüge der bipolaren Struktur. Die Regime, die eher einen sozialistischen Kurs (mit mehr oder weniger Anlehnung an die Sowjetunion) verfolgten, versuchten Islam und Sozialismus in Einklang zu bringen, wobei stets auf die sozialen und egalitaristischen Prinzipien der Religion hingewiesen wurde. Ihnen standen die dynastischen Despoten der Arabi-

12 Schulze, Reinhard: Säkularismus und Religion in westlichen und islamischen Gesellschaften von heute; in: Die Wahrnehmung des Islam in Europa und Nordamerika, Arbeitspapier Nr. 019 des Instituts für Internationale Politik, Göttingen 1993, S. 13-32.

13 Zu verweisen ist hier auf die islamische Reformbewegung in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, für die hier vor allem die Namen Djamal ed-Din al Afghani und Mohamed Abduh stehen. Dazu siehe exemplarisch: Peters, Rudolf: Erneuerungsbewegungen im Islam vom 18. bis zum 20. Jahrhundert und die Rolle des Islams in der neueren Geschichte: Antikolonialismus und Nationalismus; in: Ende, Werner/Steinbach, Udo: Der Islam in der Gegenwart, 19892, S. 91-131.

14 Hartmann, Angelika: Der islamische „Fundamentalismus“, Wahrnehmung und Realität einer neuen Entwicklung im Islam; in: Aus Politik und Zeitgeschichte, Beilage zur Wochenzeitung DAS PARLAMENT, B 28/97, 4. Juli 1997, S. 3-13, hier S. 12f.

schen Halbinsel gegenüber, allen voran Saudi-Arabien mit seinem puristischen wahhabitischen Islam und seinem politisch-missionarischen Eifer. Die saudische Propaganda von ihrer Einflussnahme auf die Muslime im Süden der Sowjetunion über die Unterstützung der algerischen Islamischen Heilsfront (FIS) bis hin zur Finanzierung der von der CIA ausgebildeten islamistischen Brigaden in Afghanistan erschien komplementär zu den westlichen Zielen der Eindämmung des Kommunismus. Dass jene „Afghanen“ heute als anheuerbare Söldner und Berufsterroristen in zahlreichen arabischen und islamischen Ländern wie auch in der Diaspora der Emigration tätig sind, erscheint als eine der Ironien der Weltgeschichte.

Zeitgleich mit dem Ende des Ost-West-Konflikts wurde sichtbar, dass die unterschiedlichen Entwicklungsstrategien versagt hatten, seien sie nun kapitalistischer oder sozialistischer Orientierung gewesen. Sichtbar wurde auch, dass die jeweiligen Regime, die stets den Islam zur Legitimation ihrer Herrschaft benutzt hatten, keineswegs nach dessen strenger Moral lebten. Die Entwicklungsstrategien, gleich welcher Prägung, hatten dazu geführt, dass in den Ländern Nordafrikas und des Nahen Ostens eine dünne Schicht von Modernisierungsgewinnern entstanden war, denen eine Masse von Modernisierungsverlierern gegenüberstand.¹⁵ Das Scheitern der Entwicklungsmodelle verschärfte die ohnehin vorhandene Legitimationskrise dramatisch: Waren nicht Kapitalismus und Sozialismus die beiden Seiten einer und derselben Medaille, des Atheismus? Und resultierte nicht das Elend der Massen in diesen Ländern aus der Korruption und Bereicherungswut jener, die die Staatsmacht und damit die Quellen der Profitaneignung kontrollierten, kurz derjenigen, die nach westlichem Stil lebten, ja trotz permanenter Berufung auf den Islam in Genusssucht schwelgten? Der Aufstieg der als Protestbewegung zu verstehenden Islamischen Heilsfront in Algerien ist hierfür ebenso paradigmatisch wie die wachsende islamistische Agitation in allen Ländern – bis hinein nach Saudi-Arabien.

Und damit steht der Westen vor einem Dilemma: Einerseits

15 Fuller, Graham, E./Lesser, Jan O.: A sense of siege. The geopolitics of Islam and the West, Boulder, Colorado 1995.

wird Demokratie eingefordert, andererseits sind jedoch die politischen Verhältnisse so, dass bei einer wirklichen Demokratisierung die islamistischen Kräfte an die Macht kämen. Dieses Dilemma und das Interesse an der Kontrolle des Öls machen es dem Westen schwer wenn nicht unmöglich, der verbalen Einforderung von Menschenrechten und Demokratie den notwendigen politischen und ökonomischen Druck folgen zu lassen: Zu genau kennt man die vorhandenen Regime und ihre Schwächen, zu gefährlich erscheinen die möglichen Konsequenzen und Alternativen.

Die Verweigerung des innenpolitischen Dialogs und die systematische Verhinderung jeder politischen Partizipation durch die Regime der Region müssen zwangsläufig Widerstand erzeugen. Dieser wird zum Vorwand genommen, um jede Liberalisierung zu verhindern und brutale Repression zu rechtfertigen. Daher trifft die Aussage zu, „... dass Begriffe wie 'Terrorismus' relativ sind und sich leicht für die Kriminalisierung politischer Gegner missbrauchen lassen. So können in autoritären Regimen damit auch Oppositionsgruppen kriminalisiert werden, gerade weil sie demokratische Ziele verfolgen.“¹⁶

3. Die Sicht der Anderen: Von den Anfängen des politischen Islam zum „internationalen Terrorismus“.

Die Einbeziehung des Orients in die „Weltgeschichte“¹⁷ begann mit der Eroberung Ägyptens durch Napoleon. Die Botschaft der Französischen Revolution *liberté, égalité, fraternité* wurde in bürgerlichen Kreisen des Nahen Ostens mit Begeisterung aufgenommen, versprach sie doch die Befreiung von der Herrschaft der Osmanen, bzw. (Ägypten) der Mamlukken und – in Anlehnung an die Konzepte des europäischen Nationalismus – die nationale Einigung der arabischen Völker auf der Basis gemeinsamer Sprache und Kultur.¹⁸ Doch sehr schnell mussten die Musli-

16 Jünemann a.a.O., S. 102.

17 Dies ist sicherlich verkürzt, denn Ägypten war schon zuvor in den sich entwickelnden Welthandel einbezogen. Auch waren seit dem 17. Jh. Missionare massiv in der Region tätig. Schölch. Alexander: Der arabische Osten im 19. Jahrhundert; in: Ulrich Haarmann (Hrsg.): Geschichte der Arabischen Welt, München 1987.

me im Allgemeinen und die Araber im Besonderen erfahren, dass die hehren Ideale der Französischen Revolution nicht für die Kolonisierten gedacht waren. Die kolonialistische Unterwerfung des Orients und die damit verbundene Diskriminierung¹⁹ der Muslime bedeutete für den islamischen Raum zugleich eine religiöse Herausforderung, hatte Gott doch nach den großen Propheten Ibrahim (Abraham), Mussa (Moses) und Issa (Jesus) den Menschen, die immer wieder vom Weg der Wahrheit abgekommen waren, einen letzten Propheten geschickt, dem er seine Botschaft diktierte: Mohamed.

Nach diesem Verständnis waren die Muslime im vollen Besitz der Wahrheit, die sie dazu befähigte, militärisch, technisch und wissenschaftlich den anderen Völkern überlegen zu sein, so wie das in den ersten Jahrhunderten des Islam und vor allem in der Zeit seiner Hochblüte im Zweistromland und auf der iberischen Halbinsel der Fall war. Eine religiös-politisch motivierter Opposition entstand unter der Führung von Jamal ed-Din al-Afghani (1839-1897) und Mohamad Abduh (1849-1905). Sie sahen die Ursachen der westlichen Überlegenheit in der Dekadenz der arabisch-muslimischen Welt und forderten die Rückkehr zu den Quellen des Glaubens und die Bezugnahme auf die Vorfahren (*salaf*), was der Bewegung, die damals Reformislam genannt wurde, heute wohl islamistisch hieße, den Namen *Salafiya* gab.²⁰

18 Antonius, George: *The Arab Awakening*, London 1938. Hourani, Albert: *Arabic Thought in the Liberal Age*, Cambridge 1983.

19 In Algerien wurde diese sogar juristisch verankert: Da Algerien als Teil des französischen Staatsgebiets galt, hatten aufgrund der Schaffung eines muslimischen Rechtsstatuts die Algerier zwar die französische Staatsangehörigkeit, aber keine Bürgerrechte: Sie wurden zum Kriegsdienst eingezogen, hatten aber weder aktives noch passives Wahlrecht noch durften sie politische oder administrative Ämter bekleiden. Auch in den übrigen Kolonien wurde ihnen der Zugang zu freien Berufen und zu Positionen in der Verwaltung unter Berufung auf die Religionszugehörigkeit erheblich erschwert.

20 Peters, Rudolph, 1989: Erneuerungsbewegungen im Islam vom 18. bis zum 20. Jahrhundert und die Rolle des Islams in der neueren Geschichte: Antikolonialismus und Nationalismus, in: Ende, Werner/Steinbach, Udo: *Der Islam in der Gegenwart*, Hamburg, 2. Auflage, S. 91-131.

Muslim sein und die Erfahrung, aufgrund der Zugehörigkeit zu diesem Kulturkreis durch die Kolonialherren diskriminiert und unterdrückt zu werden, gab der Religion eine identifikatorische Komponente und einen politischen Auftrag: *„Auf diese Weise wurde aus dem Islam für viele Muslime etwas, was in ihrem Bewusstsein überwiegend – und bei manchen von ihnen sogar ausschließlich – ein Wesenselement ihrer kulturellen Identität darstellt, das gegen äußere Angriffe verteidigt werden muss, und nicht so sehr eine Art des Gottesglaubens, sondern Entdeckung von Ziel und Sinn des Lebens und eine ideale Gesellschaftsordnung. Um diese neue Aufgabe erfüllen zu können, musste der Islam zu etwas werden, auf das man stolz sein konnte.“*²¹

Die Vorstellungen der *Salafiya* wurden mit der Gründung der Muslim-Bruderschaft in Ägypten (1928) zum Programm einer politischen Bewegung. Zwar ist diese islamische Erneuerungsbewegung grundsätzlich panislamisch orientiert,²² von besonderer Bedeutung ist sie jedoch im arabischen Raum, wo die vom britischen Imperialismus in Zusammenarbeit mit der zionistischen Bewegung betriebene Gründung des Staates Israel und der daraus entstandene Konflikt eine besondere katalysatorische Funktion hatte: Großbritannien hatte den Arabern während des 1. Weltkriegs ein unabhängiges vereintes Königreich versprochen, falls sie sich an der Seite der Briten gegen das Osmanische Reich erhoben; zeitgleich versprach der britische Außenminister Lord Balfour der internationalen zionistischen Bewegung die Errichtung einer „nationalen jüdischen Heimstätte“ in Palästina; im selben Jahre 1917 schlossen Großbritannien und Frankreich das Sykes-Picot-Abkommen, welches die Kolonisierung der Region und ihre Aufteilung unter die beiden Mächte nach Ende des Ersten Weltkriegs vorsah.

Imperialismus ist aber nicht nur Ausbeutung, die imperialistischer Herrschaft des 19. und 20. Jahrhunderts bedurfte der Legitimation: Die behauptete Minderwertigkeit der Schwarzen, der Indios, der Asiaten und der Orientalen wurden im imperialisti-

21 a. a. O. S 109.

22 Schulze, Reinhard: Islamischer Internationalismus im 20. Jahrhundert, Leiden 1990.

schen Diskurs zum dichotomisierenden Erklärungsmuster für die Überlegenheit des Weißen Mannes und legitimierte dessen Berufung zur Dominanz der minderwertigeren und zivilisatorisch weniger leistungsfähigen „Menschenarten“. Rassenlehre und Herrschaftsanspruch gingen so im Zeitalter des Imperialismus eine geradezu perfekte Symbiose ein, die bis heute selbst bei sich kritisch verstehenden Sozialwissenschaftlern fortleben²³ und jenes Orientbild pflegt, welches Edward Said²⁴ so trefflich beschrieben hat. Im Sinne dieser Dialektik wurde der Orient nicht nur Projektionsort von Sinnlichkeit und Lüsten, die im strengen Moralkodex des Christentums keinen Platz haben, er wurde gleichzeitig auch zum Gegenteil von Vernunft, Freiheit und Veränderbarkeit – ein Klischee, das nicht zuletzt von Max Weber²⁵ aufgegriffen und popularisiert wurde: *„Der Vernunft entsprach enthusiastische Unvernunft, politisch übersetzt als Fanatismus, eines der Hauptanliegen der Wissenschaftler und Kolonialisten des 19. Jahrhunderts wie der zeitgenössischen Fernsehkommentatoren ... Islam, als Anomalie, als Geburtsfehler, wird als Anachronismus betrachtet, seine Charakteristika – Despotismus, Un-Vernunft, Glauben, Stagnation, Mittelaltertum ...“*.²⁶

Zum Aufstieg des Islam als neuer politischer Kraft haben entscheidend innenpolitische Entwicklungen beigetragen. Sie fügen sich allerdings ein in einen internationalen Kontext einer fast zwei Jahrhunderte alten westlichen Dominanz, die stets einen Diskurs pflegte, der in krassem Gegensatz zum tatsächlichen Handeln stand und steht. Die Verhinderung jedes sozialen und politischen Wandels in der Region brachte jene Blockaden hervor, die den radikalen Teilen der Opposition nunmehr Gewalt als einziges Mittel zur Veränderung erscheinen lässt. So erscheinen in den Augen der nahöstlichen Bevölkerung die Schlagworte „Be-

23 Gronemeyer, Reimer/Leggewie, Claus: Rituale europäischer Selbstkasteiung; in: *Blätter für deutsche und internationale Politik* Heft 1/1992, S. 78–85, hier S. 84f.

24 Said, Edward: *Orientalism, Western Conceptions of the Orient*. London 1978.

25 Weber, Max: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, Tübingen 1963.

26 Al-Azmeh, Aziz: *Islams and Modernities*, London 1993, S. 130.

freierung“ und „Demokratisierung“ nur als verlogene Feigenblätter zur Kaschierung des imperialen Griffs nach dem Öl.²⁷

Vor diesem Hintergrund geben die Verlautbarungen von Führungspersonen von *Al Qaeda* zu denken. So erklärte beispielsweise Ayman az-Zawahiri, in westlichen Sicherheitskreisen als die Nr. 2 des Netzwerks gehandelt, zum 2. Jahrestag des 11. September 2001 auf einem vom Sender *al-djazeera* ausgestrahlten Tonband: „Der zweite Jahrestag der Angriffe auf New York und Washington ist nun auf uns zugekommen. Er erinnert uns an das Opfer unserer heldenhaften 19 Brüder, die mit ihrem Blut eine Seite der amerikanischen Geschichte aufgeschlagen haben, eine Absage der Moslems an Amerikas Arroganz und Tyrannei, ein Ausdruck ihres Stolzes auf ihre Religion, ihren Glauben und ihre Würde und ihre Entschlossenheit, die Moslems und die Unterdrückten der Menschheit zu rächen. ...

An diesem zweiten Jahrestag wollen wir uns an die Menschen in den am Kreuzzug teilnehmenden Staaten wenden, um ihnen Folgendes zu sagen: Wir sind keine Verfechter von Töten und Zerstörung. Mit Hilfe Gottes aber werden wir jede Hand abschlagen, die sich in feindlicher Absicht nach uns streckt. Wir sagen Euch: ... Hört auf mit Euren Angriffen auf die Menschen und das Eigentum der Unterdrückten. Genug des Handelns mit Slogans von ‚Freiheit und Gerechtigkeit‘ und ‚Menschenrechten‘! Wir rufen Euch zum Islam, der Religion der Einheit Gottes; der Gerechtigkeit, der Mäßigung, der Reinheit und der Macht. Wenn Ihr den Islam zurückweist, haltet wenigstens ein in Eurer Feindseligkeit gegen unsere islamische Weltgemeinschaft. Über Jahrzehnte habt Ihr unsere Frauen und Kinder getötet, unseren Wohlstand gestohlen und Tyrannen unterstützt, die unsere Gemeinschaft brutal beherrschen. ...

... Eure größten Verbrecher haben Euch versprochen, sie würden Al-Qaida vernichten, um Euer Leben sicherer zu machen. Ist Al-Qaida am Ende trotz all dieser grausamen und dreckigen Kriege, die man gegen sie geführt hat? Oder hat sich Al-Qaida verstreut, ausgebreitet und die Anzahl ihrer Unterstützer erhöht ...?

Wir können Euch versichern, dass die Wunde Palästinas im Herzen eines jeden Moslems blutet, und dass – mit der Hilfe und Macht Gottes – wir Amerika nicht von Sicherheit träumen lassen werden, solange wir

27 Bensedrine, Sihem/Mestiri, Omar: L'Europe et ses Despotes, Paris 2004.

nicht in wirklicher Sicherheit in Palästina und allen Ländern des Islam leben.“²⁸

Diese Sprache ist keine religiöse Exegese, sie verweist weder auf Textstellen aus den religiösen Quellen noch auf missionarische Visionen. Die floskelhaften Verweise auf Gott gehen über diejenigen in unserer Alltagssprache nicht hinaus, und der Ruf zum Islam wird sofort relativiert durch die Forderung „... *haltet wenigstens ein in Eurer Feindseligkeit gegen unsere islamische Weltgemeinschaft*“. Dieselbe Argumentation findet sich auch bei Bin Laden.²⁹ Dies ist ein politischer Diskurs, der in kompromissloser Radikalität die alten Forderungen des – säkularen – arabischen Nationalismus aufnimmt. Die Politik des Messens mit zweierlei Maß, die ungeheure Zahl von Toten in der Zivilbevölkerung aufgrund völkerrechtswidriger Gewaltanwendung in den jüngsten Kriegen³⁰ erscheinen als Beweis für die menschenverachtende Politik „des Westens“, für seine Arroganz und vor allem für seinen Zynismus, der die Menschenrechte beschwört und sie zugleich mit Füßen tritt. Die Übernahme des alten antiimperialistischen Diskurses – unter religiösem Vorzeichen – zeigt die neue Qualität dieses Widerstands. Politische Gewalt seitens jener Gruppierungen, die sich auf den Islam berufen, kann daher nicht aus der Religion erklärt werden, allerdings bemüht sie den Islam als Referenzsystem zu ihrer Legitimation.

Angesichts der Geschichte des Nahen und Mittleren Ostens

28 <http://www.jihadunspun.com/home.php> abgerufen 22. Dez. 2003.

29 <http://english.aljazeera.net/NR/rdonlyres/79C6AF22-98FB-4A1C-B21F-2BC36E87F61F/53232/Binladin.asf> abgerufen 22. Dez. 2004. Vgl. auch die differenzierte Analyse des Diskurses von al Qaeda bei Scheffler, Thomas: Zeitenwende und Befreiungskampf: Zur Gegenwartsdiagnose Bin Ladins; in: Kippenberg, Hans G./Seidensticker, Tilman (Hg.): Terror im Dienste Gottes. Frankfurt/Main 2004, S. 87 – 105.

30 In den vier Jahren der 2. palästinensischen Intifada starben 3.334 Palästinenser, darunter 621 Kinder unter 17 Jahren (www.palestinemonitor.org) abgerufen am 20. Januar 2005. Die Zahl der Ziviltoten in Afghanistan seit Beginn des Krieges wird auf über 30.000 geschätzt, die der Toten in Irak seit Beginn der US-geführten Invasion auf 100.000 bis 150.000.

und ihrer Wahrnehmung durch die übergroße Mehrheit der Bevölkerung kann es nicht verwundern, dass der hasserfüllte Aufruf zum Widerstand gegen den imperialistischen Westen – die noch lange nicht in aktive Unterstützung umschlagen muss – in Gesellschaften Widerhall finden kann, die ihr soziales Elend, Korruption und brutale Unterdrückung im Inneren und durch die fremde Gewalt in Palästina, Irak und Afghanistan alltäglich erleben. Nach dem Versagen des Nationalismus, dessen letzte Bastion (neben Syrien) Saddam Hussein war, erscheint der Islamismus als dessen Nachfolger und Erbe. Er kleidet sich in ein identitäres Gewand, das nicht mehr universalistisch einher kommt, sondern auf kulturologische (= religiöse) Identität verweist und damit dem post-bipolaren Identitätskonzept zumindest der USA des George W. Bush wie ein Spiegelbild entspricht.

Die antiimperialistische Symbolik der wachsenden Gewalttätigkeit des sich auf den Islam berufenden Widerstands vermittelt eine Botschaft: Der Feind ist übermächtig, aber wir können ihn treffen, verletzen, verwunden; wir können RACHE üben! Die Ziele dieses Widerstands sind politisch, nicht religiös:

- Sturz der korrupten, repressiven und mit den USA verbündeten Regime, allen voran des saudi-arabischen.
- Israel zu einem diesen Namen verdienenden Friedensschluss mit den Palästinensern zu zwingen,
- den Westen dazu zu bewegen, die Unterstützung der repressiven Ausplünderungsregime der Region einzustellen,
- die Ausbeutung der Ressourcen der Region zu beenden zugunsten eines neu zu errichtenden politischen Systems, das – endlich – die ökonomische, soziale und kulturelle Entwicklung der Region auf einer Basis von Gleichwertigkeit und Gerechtigkeit ermöglicht.

4. Fazit

Die Produktion von Feindbildern ist nicht nur ein wechselseitiger dialektischer Prozess, sie ist auch – binnen nur 15 Jahren – zu einer sich selbst erfüllenden Prophezeiung von großer Eigendynamik geworden. Die Kriegführung der USA in Afghanistan und im Irak, die den elementarsten Grundsätzen des Kriegsvöl-

kerrechts und der Genfer Konventionen widerspricht und damit den Tatbestand des Staatsterrorismus erfüllt,³¹ bestätigt in der Sicht islamistischer gewaltbereiter Gruppierungen deren Aktionen. Dass die Ziele von Akteuren wie *Al-Qaeda* nicht religiös, sondern politisch sind, wird inzwischen auch von konservativen think tanks wie dem Institut für Sicherheitsstudien der EU erkannt.³² Die Radikalisierung von ausgegrenzten Muslimen hat auch eine innenpolitische Seite: Werden die hier lebenden Muslime unter Kollektivverdacht als potentielle Gewalttäter gestellt, wie dies Teile der deutschen CDU³³ und der (inzwischen zurückgetretene) österreichische Bischof Krenn fordern³⁴ oder wie es der deutsche Innenminister Otto Schily tut,³⁵ so wird nicht nur Integration verhindert, sondern Gegenidentitäten werden geschaffen und konstruiert, die den clash of civilizations auch zur innergesellschaftlichen Wirklichkeit werden lassen. Sollte, wie

31 Siehe hierzu den Bericht des von Generalsekretär der Vereinte Nationen eingesetzten Hig-Level Panel on Threats and Challenges. A/59/565 O2-12-04 (<http://www.un.org/secureworld/>) vom 2. Dez. 2004, vor allem Ziff. 164. Abgerufen am 20 Januar 2005.

32 <http://www.iss-eu.org/activ/content/rep05-06.pdf> abgerufen 30. Sept. 2005.

33 Die CDU Bremen forderte auf ihrem Landesparteitag, „moslemischen Lehrerinnen das Tragen des Kopftuch zu untersagen. Symbole aus der christlich-abendländischen Kulturtradition wie das christliche Kreuz und die jüdische Kippa sollten aber zugelassen werden. ... In ihrem einstimmig gefassten Beschluss begründete die CDU ihre Forderung nach Verbot des Kopftuches damit, dass es sich dabei eindeutig um ein politisches Symbol handele. Das Kopftuch werbe für eine Rechts- und Werteordnung, die dem demokratischen Verfassungsstaat und seinem Verständnis der Menschenrechte den Kampf angesagt habe.“ (Frankfurter Rundschau, 02. Mai 2005).

34 Dieser stellte mit theologischer Autorität fest, man müsse „den Islam überwachen“, da er „geprägt sei von einem gewissen Fanatismus und Nationalismus, ... die Menschenrechte negieren“, während „die Christen viel mehr Menschlichkeit“ besitzen. (zit. n. Le Monde, 2. Okt. 2001, übersetzt aus dem Französischen W. R.)

35 Siehe hierzu die von Schily erarbeiteten und vom deutschen Bundestag beschlossenen Sicherheitsgesetze, die dazu führen, dass Muslime unter Generalverdacht geraten und Religionszugehörigkeit zu einem wichtigen Element der Rasterfahndung wird.

Huntington meint, die westliche Kultur tatsächlich in ganz besonderem Maße durch die Vernunft gekennzeichnet sein, dann wäre es an der Zeit, den Teufelskreis irrationaler Zuschreibungen zu durchbrechen und durch Anerkennung des Anderen, seiner Rechte und legitimen Interessen zu rationaler Konfliktlösung im internationalen System wie im Bereich der Innenpolitik auf der Basis von Gleichheit, Gerechtigkeit und Rechtsstaatlichkeit zu finden.

Raoul Kneucker

Die Geschichte vom „Kopftuch“

Wie sie ein Jurist erzählt

Kopftücher – überall

Kopftücher sind nützliche Kleidungsstücke. Sie werden so gut wie in allen Kulturen als Kopfbedeckung, insbesondere als Schutz oder als Schmuck verwendet – nach Größe, Art, Form und Farbe verschieden. Sie sind nicht geschlechtsspezifisch. Sie sind Ausdruck des (persönlichen) Geschmacks und oft der Mode unterworfen.

Wie alle Kleidungsstücke können Kopftücher mit Bedeutungen „aufgeladen“ sein oder „aufgeladen“, d.h. sozial und politisch instrumentalisiert werden. So können sie etwa die Zugehörigkeit zu einer Gruppe, Bewegung, sozialen Schicht oder Region ausdrücken, und damit ein- und ausgrenzen, eine „Botschaft“ senden oder öffentlich ein kulturelles, ethnisches oder religiöses Bekenntnis ablegen. Das Kleidungsstück erhält damit eine Bedeutung, die über die individuelle Entscheidung, es in einer bestimmten Form oder Variante zu tragen, hinausgeht; es überhaupt zu tragen, kann aus sozialem Zwang oder Druck nahe liegen.

Einige Beispiele zur Einstimmung: schwarze Kopftücher der trauernden weiblichen Familienangehörigen im Mittelmeerraum; die Kappen der Arbeiterbewegung in Europa; Kopfbedeckungen, wie Bandanas, für die „Stadtindianer“ oder andere Accessoires von Jugendgruppen; Barette im Elsaß als Zeichen gegen die Naziherrschaft; der Kafir der Freiheitskämpfer im Nahen Osten, die Art der Kipah als Marke einer bestimmten politischen Einstellung in Israel – und eben das „Kopftuch“ islamischer Frauen.

Sich nach persönlichem Geschmack und individuellem Belieben zu kleiden, ist in Europa Teil einer grundrechtlich verbürgten Freiheit, des Rechts auf Privatheit. Das ist so selbstverständlich, dass kaum jemand darüber nachdenkt. Ein symbolhaftes Klei-

dungsstück zu tragen, kann zusätzlich andere Grundrechte berühren, etwa die Meinungsfreiheit, die Demonstrationsfreiheit, die Minderheitenrechte; wenn seine Verwendung einem religiösen Brauch folgt, kann es das Grundrecht der Religionsfreiheit betreffen.

Diese Zusammenhänge von Grundfreiheiten und sozialen, politischen Regulierungen sind jener Teil der „Kopftuch“-Geschichte, wie sie der Jurist erzählt, und zwar in und für Europa, weil die Lage in den nichteuropäischen islamisch geprägten Staaten auch andere soziale und rechtliche Elemente aufweist. Die Geschichte, die sehr lang und kontextreich ist, muss hier so kurz wie möglich erzählt werden und soll sich auf das „Kopftuch“ konzentrieren, also andere (religiöse) Symbole beiseite lassen. Sie soll erklären, warum in Österreich um das „Kopftuch“ wenig Aufregung, in Frankreich dagegen die größte Aufregung entstanden ist, obwohl in allen europäischen Staaten – vor allem durch die Vorschriften der Europäischen Konvention zum Schutze der Grundfreiheiten und Menschenrechte 1954 (EMRK) – im Wesentlichen gleiche rechtliche Verhältnisse herrschen.

Die Erregung

Die Ereignisse in Frankreich, wie Schulverweise, Aufnahmeverweigerungen, Proteste, Demonstrationen, Tumulte, dramatisierten die europäische Debatte um das „Kopftuch“/„foulard islamique“.

Warum in Frankreich die Gemüter mehr als in anderen europäischen Ländern erregt waren, erklärt sich neben der sozialen und wirtschaftlichen Lage von Bürgern und Bewohnern islamischer Glaubenszugehörigkeit in Frankreich aus der französischen Tradition und Geschichte der Beziehungen zwischen Religion, Weltanschauungen, Kirchen und Staat – und damit auch aus einer spezifischen, lange bestehenden Gesetzeslage. Sie war mit der Geschichte der Emanzipation der Juden verbunden. Die französische Tradition wurde durch die Ereignisse rund um die Rolle des Islams am Ende der 90-er Jahre neu herausgefordert. Schon um die Wende zum 20. Jahrhundert, 1905, war nämlich unter Beachtung des Verfassungsprinzips „laïcité“ die Verwendung religiöser

Symbole an öffentlichen Orten gesetzlich verboten worden. „Lai-cite“ ist die Grundlage der französischen Form der Trennung von Staat und Kirche; sie ist absolut gedacht. Sie verwirklicht zunächst die „negative“ Religionsfreiheit, d.h. den staatlichen Schutz vor jedem Zwang, irgendwelchen kirchlichen Verpflichtungen nachzukommen oder irgendwelchem religiösen Druck ausgesetzt zu sein; andererseits bedeutet sie die strikte Abstinenz und Neutralität des Staates gegenüber allen Religionen, Weltanschauungen und Kirchen. Aufgabe des Staates ist die Integration der BürgerInnen. Integrationshemmnisse sind abzulehnen. Mit diesem Ziel im Blick hat die staatliche Ordnung reibungslos zu funktionieren, auch der staatliche Schutz der Würde jedes religiösen Menschen gegen andere. Propaganda, Indoktrination, Missionierung gelten als Provokation, Integrationshemmnis und „Störung“ der öffentlichen Ordnung. Der Staat ergreift nicht Partei für eine bestimmte Religion oder Kirche, wird jedoch zum Hüter der individuellen und korporativen religiösen Freiheit für alle.

Es schwingt in den Diskussionen in den anderen europäischen Ländern mit, was in Frankreich deutlich ausgesprochen wird, nämlich dass Akkulturation und Assimilation, Unterordnung unter die staatliche Ordnung berechnete (staatliche) Anliegen gegenüber Religionsangehörigen sind und von allen Bewohnern auch gefordert werden dürfen – trotz der rechtlich verfügbaren Toleranz gegenüber allen Religionsgemeinschaften. Wie weit die Unterordnung gehen soll, ist die politisch umstrittene Frage; sie spaltet alle Gruppen und politischen Parteien in emotional „Konservative“ und „Liberale“ – keineswegs nur in Frankreich.

Der Staatsrat (Conseil d'Etat) hat in einem Gutachten des Jahres 1989 alle die gesetzlichen Motive des Jahres 1905 wiederholt, bekräftigt und bestätigt. Er hat allerdings eingeräumt, dass es wohl mehr auf das Verhalten der Trägerin, nicht nur auf das Tragen des islamischen Kopftuches an sich ankommen wird, ob eine „appellative“ oder „indoktrinierende“ oder „provokative“ Störung der öffentlichen Ordnung anzunehmen ist. Darauf haben auch andere Juristen in Europa hingewiesen.

Vor diesem rechtlichen Hintergrund muss die neue französische Regelung der Verwendung religiöser Symbole in der Öffent-

lichkeit gesehen werden, die der Gesetzgeber als Reaktion auf die Ereignisse im Jahre 2001 erlassen hat; dabei hatte der französische Gesetzgeber erstmals die EMRK zu beachten, deren Signatar Frankreich ist, wenn es nicht Gefahr laufen will, vor dem Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte in Straßburg wegen Verletzung der Art 8 und/oder Art 9 EMRK verklagt zu werden. Er verbietet daher religiöse Symbole der Christen, der Juden und der Muslime, um dem Diskriminierungsverbot/dem Gebot der Gleichbehandlung der EMRK zu entsprechen (obwohl das Tragen eines Kreuzes als Anhänger einer Halskette oder einer Kipah in der Regel nie so auffällig sein kann wie das Tragen des Kopftuches in der städtischen Umgebung); er verbietet vor allem die „ostentative“, „provokierende“ Verwendung dieser religiösen Symbole, einerseits um dem traditionellen französischen Rechtsverständnis gerecht zu werden und andererseits dem Gebot der Beachtung der Verhältnismäßigkeit in der Berufung auf den Grundrechtsschutz Genüge zu tun; und er verbietet das Tragen der Symbole an öffentlichen Plätzen, insbesondere öffentlichen Schulen, in denen ein staatlich regelbares „besonderes Gewaltverhältnis“ besteht, weil Lehrerinnen und Schülerinnen u.U. bestimmten dienstrechtlichen oder schulrechtlichen Einschränkungen unterliegen. Verfahren vor den europäischen Instanzen gegen Frankreich stehen aus. Es liegt nur eine Entscheidung des Europäischen Gerichtshofes für Menschenrechte aus dem Jahre 2001 gegen die Schweiz vor (Dahlab versus Schweiz, ZI 42393/1998). Darin bestätigt der Gerichtshof ein Verbot des Tragens des Kopftuches in der Grundschule, weil öffentliche Schulen geradezu staatlicher Natur sind und in vorbildlicher Weise für die Erziehung zur staatlichen Ordnung tätig sein sollten.

Außerhalb Frankreichs blieb die Erregung – zumindest im öffentlichen Diskurs – gedämpft. In den anderen europäischen Ländern fehlen außerdem Gesetze der beschriebenen französischen Art; und die Modelle der Trennung von Staat und Kirche sind mit dem französischen nicht ganz vergleichbar. In allen Ländern gleich ist allerdings der Schutz der individuellen Religionsfreiheit; das sichern schon die EMRK und die Rechtsprechung des Europäischen Gerichtshofes. Es ist daher für die „Geschichte vom Kopftuch“ nicht nötig, tiefer in die französische Rechtslage einzu-

dringen; auch das (österreichische) Modell der Trennung von Staat und Kirche, oder präziser die staatskirchenrechtlichen Beziehungen zwischen dem (österreichischen) Staat und den Religionsgemeinschaften, muss nicht im Einzelnen dargestellt werden. Hinzuweisen ist jedoch, dass in Österreich eine signifikant andere staatskirchenrechtliche Regelung und eine traditionell andere Praxis besteht, welche die weniger aufgeregte Attitüde in der Sache „Kopftuch“ verständlich machen kann. Eine im Vergleich zu anderen Ländern wesentlich stärkere ökumenische Haltung in Österreich kommt allen gesetzlich anerkannten Kirchen und Religionsgemeinschaften zugute, also auch der Islamischen Glaubensgemeinschaft.

Ein „religiöser Brauch“?

In den europäischen Diskussionen wurde – ohne viel zu argumentieren – angenommen, dass ein islamisches Kopftuch zu tragen dem religiösen Brauch im Islam folgt oder einen islamischen Brauch in der Öffentlichkeit bekennt, dass also das islamische Kopftuch ein religiöses Symbol darstellt. In diesem Sinne hat vor allem der französische Gesetzgeber reagiert und in diesem Sinne ist die Entscheidung des Europäischen Gerichtshofes 2001 zu verstehen.

So eindeutig ist die Sache freilich nicht. Unbestreitbar ist nur, dass das Kopftuch mit Bedeutung „aufgeladen“ ist, aber mit welcher? und dass seine Verwendung instrumentalisiert wird, aber wie? religiös? oder kulturell? oder sozial?

- Welche Freiheit nehmen etwa Lehrerinnen für sich in Anspruch, trotz bekannter Glaubenszugehörigkeit kein Kopftuch zu tragen oder es zu tragen, weil es darum auch gehen kann und wird, dass sich ein „europäischer“ Islam mit spezifischen neuen Formen innerhalb einer Tradition entwickeln soll?
- Tragen junge Leute das Kopftuch aus Protest gegen die assimilierten oder duckmäuserischen Eltern? Oder aus Bekenntnis zur Tradition, aus familiärem oder sozialem Druck? Das Verhalten von muslimischen Lehrerinnen und Schülerinnen ist in Europa eingebettet in „westliche“ Traditionen, durchaus verschieden vom Verhalten in Ländern mit überwiegend

islamischer Bevölkerung; denn dort ist das Kopftuch auch regelmäßig Teil einer bestimmten weiblichen Kleidung insgesamt. Hier kann das Kopftuch mit verschiedenen Kleidern kombiniert, sogar saisonal und modisch angepasst werden. Junge muslimische Frauen gehen aus wie andere junge Leute; oder gehen aus „zu“ oder „ganz zu“, wenn sie das Kopftuch oder dazu traditionelle Kleider wählen.

- Es gibt in allen Ländern regional unterschiedliche Bekleidungs-traditionen; denn sie sind Teil der Volkskultur. In der Türkei Atatürks z.B. wurde das Kopftuch als ein religiöses Symbol verboten. Am „Lande“ hat sich das Kopftuch erhalten, wohl weil es praktisch ist, nicht unbedingt, weil es einer religiösen Tradition entspricht.
- Oft instrumentalisieren Glaubensgemeinschaften selbst Kleidungsstücke als religiöse Symbole; das Kopftuch kann als Beispiel gelten. Seine Verwendung wird in Europa nachweislich gefördert, auch mit finanziellen Belohnungen.

Der Koran enthält übrigens keine detaillierten Bekleidungs-vorschriften (Vgl. die Suren 24, 30, 31 und 33). Er verbietet Frauen nur, sich „herauszuputzen“; sie sollen „bescheiden“ und „zurückhaltend“ sein, vor allem um (Männer)blicke nicht unziemlich auf sich zu ziehen. Diese Regeln können kulturell, regional, ethnisch durchaus unterschiedlich interpretiert werden; und daraus stammen auch die vielgestaltigen islamischen Bekleidungsformen.

Solche Überlegungen sollen aufzeigen, wie komplex das „religiöse Symbol Kopftuch“ in Wirklichkeit ist. Wie ernst auch immer die religiöse Komponente ist – das Kopftuch kann, muss aber nicht als ein religiöses Symbol getragen werden. Gerade in Österreich sammeln sich Angehörige von Minderheiten, Flüchtlinge, Immigranten, Asylwerber um ihre jeweiligen religiösen Gruppen und Einrichtungen, die sie unterstützen und ihnen „Heimat“ geben. Das Kopftuch ist dann in erster Linie das Bekenntnis zu einer Identität, vermischt mit nationalen, religiösen oder ethnischen Bedeutungen. Vielleicht erklärt sich die harsche französische Reaktion gerade aus dem Wahrnehmen dieses Bekenntnisses, wenn in Frankreich eben die nationale französische Identität bekannt wer-

den sollte; die emotionale Reaktion in ganz Europa hängt generell wohl mit den weithin ungelösten Fragen der Akkulturation und Assimilierung von Minderheiten zusammen.

Wäre das islamische Kopftuch ein religiöses Symbol und seine Verwendung ein (überwiegend) religiöser Brauch, dann schützt diesen Brauch Art 9 EMRK; wäre es kein solches Symbol, dann ist es dennoch, nämlich durch Art 8 EMRK prinzipiell geschützt. Verfassungsrechtlich ist also die Klärung der Frage dieses religiösen Symbols von geringer Bedeutung, und zwar insofern als es um die persönliche Freiheit und die individuelle Entscheidung geht, das Kopftuch zu tragen oder es nicht zu tragen. Diese Verbindung beider Freiheitsrechte wurde bisher in den (emotionalen) Debatten m. E. nicht ausreichend bedacht.

Familie, Schule, Privatheit: Schülerinnen und Lehrerinnen

a) Grundrechte und Lebensalter

Erwachsene sind, soweit sie handlungsfähig sind, voll grundrechtsfähig; daher ist es keine Frage, dass sich Lehrerinnen auf Art 8 und 9 EMRK berufen können, wenn sie sich für oder gegen das Tragen des islamischen Kopftuches entscheiden. Für Schülerinnen ist die Frage nur indirekt zu beantworten: Nach herrschender Ansicht muss jedes Grundrecht, da es in der Regel nichts darüber aussagt, nach seinem Inhalt und nach seiner Zielsetzung daraufhin geprüft werden, ab welchem Lebensalter es eigenständig ausgeübt werden darf. In diese Richtung gehen auch zahlreiche Entscheidungen des österreichischen Verfassungsgerichtshofes. Im Falle der Religionsfreiheit wird in Österreich anerkannt, dass die Altersgrenzen des Gesetzes über religiöse Kindererziehung eine generelle Orientierung darstellen. Vor einem Religionswechsel, Religionsaustritt oder -eintritt der Erziehungsberechtigten ist das allenfalls betroffene Kind ab dem 10. Lebensjahr zu hören; es muss ab dem 12. Lebensjahr zustimmen; es darf sich ab dem 14. Lebensjahr selbst, also frei entscheiden. Wenn nun das Tragen des islamischen Kopftuches einen religiösen Brauch darstellte, so gelten diese Altersgrenzen wohl analog; jedenfalls ist mit 14 Jahren die Grundrechtsfähigkeit anzusetzen. Im Falle des Grundrechts „Privatheit“ ist die Alters-

grenze für die Entscheidung der Schülerinnen sicherlich mit deren Volljährigkeit gegeben; es lässt sich aber auch die Altersgrenze von 14 Jahren oder, präziser die Altersgrenze Ende der Schulpflicht gut argumentieren.

b) Familie und Elternrecht; Schule und Schulordnung

Die Altersgrenze Ende der Schulpflicht ist in einer weiteren Hinsicht relevant: Erziehungsberechtigte („Familien“?) nehmen zu recht Einfluss auf die Erziehung ihrer jungen Menschen, und zwar nicht allein weil sie für sie sorgen, rechtlich und wirtschaftlich verantwortlich sind, sondern weil sie das „Elternrecht“, ein durchsetzbares Grundrecht, dazu ermächtigt, die ihnen anvertrauten SchülerInnen nach ihren eigenen weltanschaulichen und religiösen Einstellungen und Ansichten zu erziehen oder erziehen zu lassen (Art 2 des 1.Zusatzprotokolls zur EMRK). Aus diesem Grunde ist das Erziehungsrecht der Schulen/LehrerInnen ein delegiertes Erziehungsrecht, entweder der Erziehungsberechtigten oder der sich selbst entscheidenden Bildungssuchenden. Insoweit dürfen auch Traditionen eine Rolle spielen. Das öffentliche Schulwesen, auch die einzelne öffentliche Schule, hat daher nicht aus einem vagen Prinzip der Toleranz, sondern auf Grund rechtlicher Verpflichtungen – unter Beachtung der Verhältnismäßigkeit und finanzieller Möglichkeiten – Elterneinstellungen currikular und schuladministrativ zu berücksichtigen. Die Gründung oder der Besuch einer Privatschule eröffnet eine Alternative, wenn Erziehungsberechtigte eine zumutbare oder ausreichende Beachtung ihrer Vorstellungen in öffentlichen Schulen nicht finden können. Der Einfluss der Erziehungsberechtigten endet rechtlich aber mit dem Ende der gesetzlichen Schulpflicht. Mit diesem Zeitpunkt sind Schülerinnen frei, selbst über alle Formen ihrer Schulteilnahme zu entscheiden.

Schulen und andere Bildungseinrichtungen sind heute keine „besonderen Gewaltverhältnisse“ mehr. Diese Rechtsfigur wurde demokratisiert und schrittweise umgestaltet, vor allem dadurch, dass innerhalb der Bildungseinrichtungen Regeln, insbesondere Einschränkungen, Ordnungsmaßnahmen oder disziplinarische Maßnahmen, im öffentlichen Bereich, durch Gesetze oder, im Privatschulbereich, durch Verträge legitimiert sein müssen. Schulen

stellen für SchülerInnen und für LehrerInnen zwar besondere Funktions- und Dienstverhältnisse dar, die Tätigkeit der Einrichtungen muss aber auf gesetzlichen oder vertraglichen Ermächtigungen beruhen. Schulordnungen oder Beschlüsse des Schulgemeinschaftsausschusses, der z.B. für Ordnungsmaßnahmen in öffentlichen Schulen zuständig ist, sind daher gesetzlich vorgesehen (z.B. im Schulunterrichtsgesetz), ihre Arbeit ist durch gesetzliche Zielsetzungen und in Grundzügen geregelt, und nur innerhalb dieser gesetzlichen Grenzen sind sie zulässig. Gesetze müssen überdies sachgerecht und funktionsgerecht sein; d.h. Ordnungsmaßnahmen sind nicht willkürlich zu setzen, sondern haben einen Zusammenhang mit den jeweiligen pädagogischen Zwecken, Altersgruppen und Aufgaben der Einrichtung herzustellen. Verletzen Kleidungsstücke, etwa das islamische Kopftuch, u.U. die schulische Ordnung?

c) Privatheit

Die Frage zu stellen, ob das islamische Kopftuch geeignet ist, die Ordnung in einer Schule zu stören, ist zwar etwas absurd, aber rechtlich deshalb zu argumentieren, weil darin die einzige Möglichkeit läge, ein Verbot zu verfügen. Agitationen von Kopftuchträgerinnen, z.B. Indoktrinierung und Missionierung, verwirklichen die Grundrechte des Art 8 und 9 EMRK nicht; sie missbrauchen sie eher, soweit sie nicht berechnete Formen der Meinungsäußerungsfreiheit darstellen, und sind daher rechtlich anders zu beurteilen als das Tragen des Kopftuches. Agitationen dürfen in Schulen untersagt werden. Die Verwendung des Kopftuches an sich verwirklicht dagegen entweder die Religionsfreiheit oder das Recht auf Privatheit; sie ist daher nicht nur erlaubt, sondern verfassungsrechtlich geschützt.

Die beiden Grundrechte erlauben gesetzliche Maßnahmen, die sie näher regeln und u.U. im Sinne bestimmter öffentlicher Erfordernisse und zum Schutze Dritter einschränken. Hinsichtlich der Bekleidung liegt aber keine solche Regelung vor, ebenso fehlen gerichtliche Entscheidungen. Es besteht auch keine andere gesetzliche Bekleidungs Vorschrift für Schülerinnen und Lehrerinnen innerhalb der schulischen Einrichtungen (die vertraglich festgelegten Schulkleider an manchen Privatschulen stehen hier

nicht zur Diskussion). Daraus folgt, dass die Verwendung des Kopftuches, mag es auch auffällig und ungewöhnlich sein, die Ordnung in der Schule und den Ablauf des Schulgeschehens stören müsste, um eine Beschränkung als zulässig erscheinen zu lassen. Dies trifft einfach nicht zu, eine Beschränkung wäre rechtswidrig.

Anmerkungen des „Erzählers“ nach der „Geschichte“:

- Grundrechte klingen in manchen Ohren wie Ideale aus einer besseren Welt; dennoch sind sie Recht. Die Praxis hinkt immer nach, und doch bedeuten und enthalten die Grundrechte Standards für staatliches Handeln.
- Es ist nützlich, in einer emotional aufgeladenen Fragestellung auch die rechtlichen Elemente zu kennen; damit kann die Fragestellung in einer neuen oder anderen Form diskutiert werden. Es wird klar, was die Rechtsordnung fordert.
- Bei der Beurteilung des islamischen Kopftuches ist zu beachten, dass es keine allgemeine Rechtslage gibt; auch in Europa bestehen Unterschiede, wengleich nicht oder kaum in der Interpretation der individuellen Freiheiten, sondern vielmehr in den Anwendungsfeldern wie Schule und Arbeitsverhältnisse. Die Darstellung beansprucht übrigens nicht, Aussagen über Europa hinaus zu treffen.
- Die Menschenrechte und die Grundfreiheiten der BürgerInnen sind ein Erbe der europäischen Aufklärung. Der Islam in Europa muss sich diesem Erbe und seinen Traditionen stellen. Nicht stellen sollte er sich müssen den Fundamentalisten auf allen Seiten, die jeden Schritt der erreichten und dargestellten Entwicklung ablehnen werden.

Monika Höglinger

Verschleierter Widerstand **Kopftuch erzeugt Widerstand**

Was hat das Tragen eines islamischen Kopftuchs mit Formen von Widerstand zu tun? Nun, auf den ersten Blick reichlich wenig. Im Gegenteil, Musliminnen, die Kopftuch oder Schleier tragen, stoßen auf vielfältigen Widerstand. Politisch wie gesellschaftlich. Seit Jahren wird das Thema Kopftuch in verschiedenen europäischen Ländern diskutiert und sorgte vor Kurzem auch in Frankreich und Deutschland für politische Konsequenzen. Die Entscheidung der französischen Regierung im Februar 2004, das Tragen von „ostentativen“ Symbolen wie Kopftuch, Kippa, Turban oder Kreuz in den öffentlichen Schulen ab Herbst 2004 zu verbieten, ist nur der Gipfel einer seit Jahren in verschiedenen europäischen Ländern geführten „Kopftuchdebatte“. Auch in Deutschland findet eine öffentliche Diskussion darüber statt, inwiefern das muslimische Kopftuch, getragen von Lehrerinnen, gegen die Neutralitätspflicht des Staates verstößt und unvereinbar mit den pädagogischen Zielen der Schule ist. Der Fall einer muslimischen Lehrerin, die mit Kopftuch im Land Baden-Württemberg nicht unterrichten durfte, wurde im September 2003 vom Bundesverfassungsgericht geklärt. Das oberste Gericht stellte fest, dass ein generelles Verbot für Lehrkräfte im Unterricht an öffentlichen Schulen das Kopftuch zu tragen, keine hinreichende gesetzliche Grundlage im geltenden Recht findet und daher mit dem Grundgesetz nicht vereinbar sei. Es sei aber grundsätzlich möglich, religiöse Bezüge in den Schulen durch Gesetze wesentlich stärker zu beschneiden. Diese Gesetze müssten von den Ländern selbst erst festgelegt werden.¹ Die Debatte rund um das Kopftuch macht aber auch vor anderen europäi-

1 Baden-Württemberg, Niedersachsen und das Saarland haben bereits 2004 entsprechende Gesetze beschlossen, die das Tragen von Kopftüchern im öffentlichen Dienst untersagen. In Bayern, Hessen und Berlin sind solche Initiativen im gesetzgeberischen Verfahren.

schen Ländern nicht halt. In Belgien, Niederlanden, Schweden, Italien etc. werden ähnliche Diskussionen geführt. Politische Konsequenzen, die das Kopftuch per Gesetz verbieten, hat es dagegen bislang nur in Deutschland und Frankreich gegeben.

In Österreich verläuft die Diskussion wesentlich gemäßigter. Einzelne Fälle, wie im Fall einer Linzer Hauptschule, wo der Vater einer 13jährigen Muslimin Anzeige erstattete, weil seine Tochter im Unterricht auf Grund der Hausordnung kein Kopftuch tragen durfte, erregen zwar immer wieder öffentliches und mediales Interesse², zu politischen Konsequenzen hat das bislang nicht geführt, auch wenn einzelne Politiker sich immer wieder eindeutig zum Thema geäußert haben.³ Das liegt auch daran, dass die Islamische Glaubensgemeinschaft, im Gegensatz zu den meisten anderen europäischen Ländern, als Körperschaft öffentlichen Rechts bereits 1979 anerkannt wurde und dadurch das „Recht der gemeinsamen Religionsausübung“ geschützt wird. Außerdem wird im Österreichischen Staatsgrundgesetz (StGG) die individuelle Religionsfreiheit garantiert. (vgl: Strobl 1997: 35ff.)

Schutz des weiblichen Körpers

„Freiheit durch den Schleier“, „der private Körper“, „Schutz vor der modernen Gesellschaft“, „Persönlichkeit statt Weiblichkeit“ – das sind Motive, die für die Frauen im Mittelpunkt stehen. Das Kopftuch soll die Persönlichkeit der Frauen in den Vordergrund rücken und ihr Aussehen, ihren Körper verschleiern. Ihre Attraktivität, ihr unverhüllter Körper ist Teil des privaten „sakrosankten“ Bereichs und ist nur für einen gewissen Personenkreis

-
- 2 Das Schulforum erließ mit Jahresbeginn 2004 in der Hausordnung ein generelles Verbot von Kopfbedeckungen egal ob „Kapperl“ oder Kopftuch. Ehe der Streit in Linz eskalieren konnte, schritt Landes- schulratspräsident Fritz Enzenhofer ein und stellte klar, dass ein Kopftuchverbot wegen der Religionsfreiheit rechtlich nicht haltbar sei.
 - 3 Beispielsweise im Falle des erwähnten Linzer „Kopftuchstreit“ meinte Wiener FPÖ Obmann Heinz-Christian Strache, dass das öffentliche zur Schau stellen eines „islamischen Fundamentalsymbols“ im öffentlichen Dienst verboten gehört (Der Standard 18. Mai 2004: online Ausgabe).

sichtbar. Es soll sie einerseits vor Belästigungen schützen, andererseits soll durch die „Verschleierung“ ihres Geschlechts der Umgang mit Männern erleichtert werden. Innerhalb ihrer Gruppe verschaffen sie sich dadurch Respekt und Anerkennung. Das ergab meine eigene Forschung unter muslimischen Frauen, die ich zwischen 1999 und 2001 in Wien durchgeführt habe.⁴ Für eine junge Frau, türkischer Herkunft, bedeutet das: *„Es ist schon so, dass die Persönlichkeit in den Vordergrund rückt, definitely, hundertprozentig! Er nähert sich mir nicht an, weil er mich so schön findet, sondern weil er meinen Charakter schön gefunden hat, weil: was anderes kriegt er ja nicht von mir! Und das ist toll, weil ich denke mir, ich habe ja auch sehr viele Freunde, die kein Kopftuch tragen und ich sehe ja auch die Gesellschaft hier, dass eben auch nur sehr viel von den Männern ... gesagt und getan wird bis sie die Frau eben [kennen].“* (Höglinger 2002: 87)

Der weibliche islamische Körper fungiert in diesem Diskurs auch als Gegenmodell zu einer westlich definierten Körperlichkeit. Minirock, die Verwendung des weiblichen Körpers in der Werbung, nackte Frauen – das alles sind Symbole der westlichen Moderne und werden für die sexuelle Ausbeutung der Frauen verantwortlich gemacht. Meine Interviewpartnerinnen greifen auf ein vertrautes Symbol zurück, um sich so vor dem Ausverkauf ihrer Körper zu schützen. Sie distanzieren sich damit von einer „westlichen“ Aneignung des weiblichen Körpers. Für eine andere Interviewpartnerin heißt das: „Aber ein Kopftuch bedeutet für mich nicht, dass die Frau dumm ist oder dass [wenn das] ... Kopftuch weg [ist], ... die Schönheit (da) ist! Das ... zählt für mich nicht! Also, ich bin mit dem Kopftuch noch freier geworden mit der Zeit und noch dazu schöner geworden. Ich besitze für mich was, das gehört nur

4 Zentral war darin für mich die Frage, was Musliminnen bewegt und motiviert, Kopftuch zu tragen, bzw. wie sie ihr Leben damit gestalten und welche Probleme sie damit haben. Im Rahmen der Forschung habe ich lebensgeschichtlich-narrative Interviews mit elf Musliminnen durchgeführt. Bei den Frauen handelte es sich primär um Frauen der zweiten bzw. ersten Generation türkischer Herkunft. Aber auch eine Bosnierin und zwei Österreicherinnen, die zum Islam konvertiert sind, waren Teil der Untersuchungsgruppe. Mit Ausnahme einer Frau hatten alle die österreichische Staatsbürgerschaft. (vgl. Höglinger 2002)

mir, meine Schönheit, meinen Charakter. Und ... ich bin stolz darauf, dass ich das mache, denn, wenn ich die Frauen anschaue ... Ja, ich brauch' nur die Werbungen anschauen ..., egal [ob] für eine Bank, für eine Katzennahrung, [eine] Autowerbung: Lange Beine, kurzer Mini-rock. Oben frei, unten, ich weiß es nicht, fast frei! Oder diese ... Reklame in der Stadt. Ich genieere mich für ... [diese] Frau! ... diese Scheuheit ist verloren gegangen bei der Frau. Dieses Kopftuch ist ein Schutz deshalb.“ (Höglinger 2002: 121)

Alltag mit Kopftuch

Im Alltag stoßen Kopftuchträgerinnen aber auch in Österreich immer wieder auf Widerstand. Im Jahresbericht der Europäischen Beobachtungsstelle für Rassismus und Fremdenfeindlichkeit heißt es: „Die Fremdenfeindlichkeit nahm 2001 wegen der verstärkten Angst vor dem Islam nach dem 11. September neue Dimensionen an. (...) In Städten und Schulen ist die Ablehnung offensichtlich. Frauen, die Kopftücher tragen, und Kinder, die in die Koranschulen gehen, werden mit Argwohn betrachtet. Gegenseitige Fremdenfeindlichkeit kann als Feindseligkeit und Marginalisierung zutage treten.“ (EUMC 2002: 24). Musliminnen berichten immer wieder von Problemen am Arbeitsmarkt sowie von tätlichen und verbalen Übergriffen auf Grund ihrer Kleidung (vgl. Höglinger 2002, Hamid 2003, ZARA 2000-2003). Im Rassismus Report von ZARA (2000-2003) wurden in den letzten Jahren immer wieder Beispiele solcher Übergriffe beschrieben. Die Initiative muslimischer ÖsterreicherInnen berichtet darin: „Wenig überraschend sind wir in der täglichen Arbeit weiterhin konfrontiert mit einer Vielzahl an Schilderungen von Diskriminierungserfahrungen, die Muslime im Alltag erleben. Im öffentlichen Raum sind es immer wieder Berichte von gehässigen Bemerkungen, die vor allem islamisch gekleidete Frauen hören: „Da schau her, die Mumie! Eklig!“, schlimmer noch „Du Hure!“ (...). Ein Gefühl der Bedrohung kommt hinzu, wenn beispielsweise eine größere Gruppe Halbwüchsiger sich einer Muslim auf dem Weg an die Fersen heftet und extra laut über sie herzieht. Dann fallen auch schnell Aussagen wie: „Die soll weg aus Österreich. Sch...ß Islam gehört nicht hierher.““ (2002: 40). In Be-

zug auf die Arbeitssituation heißt es weiter „ In der Arbeitswelt ist es nicht leichter geworden, mit Kopftuch einen adäquaten Job zu finden. Etliche Frauen berichteten uns über ihre negativen Erlebnisse bei der Suche. Es sind immer die gleichen Hinweise – wie die Stelle bei der persönlichen Vorstellung dann plötzlich besetzt ist oder das freundliche Telefonat abrupt beendet wird, sobald die Kopfbedeckung erwähnt wird. (...) Eine andere Frau wählt nach der Karenz das Kopftuch. Bei der Rückkehr an den Arbeitsplatz in einem Supermarkt beschied man ihr, so könne sie nicht einmal im Magazin arbeiten.“ (ZARA 2002: 40)

Vielschichtige Bedeutungen

Für viele ist das Kopftuch zum Symbol für die Unterdrückung der muslimischen Frau schlechthin geworden. Dabei wird das Kopftuch in wissenschaftlichen Studien (z.B. Nökel (1999 & 2002), Karakasoglu-Aydin (1999), Göle (1995), Venel (1999), Salzbrunn (1999)) mittlerweile sehr vielschichtig und kontextbezogen interpretiert. Ihre Ergebnisse stehen im Widerspruch zur öffentlichen Wahrnehmung von Musliminnen. Beck-Gernsheim bringt diese Diskrepanz auf den Punkt: „Die Frage ist nur: Wofür steht das Kopftuch? In den Augen der Mehrheitsgesellschaft ist die Antwort eindeutig. In der öffentlichen Wahrnehmung erscheinen die Trägerinnen des islamischen Kopftuchs stets als arme und unterdrückte Gestalten, eingebunden in das Joch einer Familie, die ihnen ein archaisches Symbol der Unterdrückung aufzwingt. Dagegen wird in Studien, die sich eingehend damit befassen, eine weit komplexere Geschichte erkennbar, mit vielfältigen und sehr unterschiedlichen Motiven. Und entgegen den üblichen Erwartungen zeigt sich: Gerade in der jüngeren Generation sind es oft die besonders aktiven, selbstbewussten, selbstständigen Frauen, die sich für das Kopftuch entscheiden.“ (Beck-Gernsheim 2004: 59-60)

Aber auch innerhalb der islamischen Welt ist die „Welt der Frauen hinter dem Schleier“ viel komplexer als es im Westen oft dargestellt wird. Nancy Lindisfarne kritisiert „Images of women in the Middle East are frequently reduced to a very limited range of highly emotive themes concerning sexuality, veiling and seclu-

sion, the oppression of women by men and the positions of women ‚in Islam‘. Not only are non-Muslim women often simply ignored, but the fact of being females and Muslim, may be stressed to the exclusion of other attributes of identity, such as age, class or regional origin. Clearly, such a focus suggests a direct, and automatic link between ‚Islam‘, ‚Islamic law‘ and the ‚status of women‘, it is a link which often represented by ‚the veil.‘“ (Lindisfarne-Tapper/Ingham 1997:12). Andere Bilder zeigen dagegen junge, gebildete Frauen, die heute in islamischen Ländern wieder zum Schleier greifen. „Während in der Generation ihrer Mütter viele Frauen den Schleier als Symbol weiblicher Unterwerfung ablegten, entscheiden sich heute auch viele starke und selbstbewusste Frauen dafür, ihn wieder zu tragen.“ (Kreile 1997:336)

Eines der wichtigsten Ergebnisse war die Vielfalt der Motive, die mit dem individuellen Werdegang, mit dem Bildungsstand, Alter, nationalem, kulturellem oder sozialem Hintergrund etc. variierten und sich im Laufe eines Lebens auch veränderten. Das Kopftuch wurde von fast allen Frauen nicht als Zwang erlebt, sondern „freiwillig“ getragen und sogar oft als „Befreiung“ empfunden. Neben vordergründig religiöser Motive, die auf der Grundlage des Islams⁵ beruhen, wird mit dem Tragen eines Kopftuchs auch eine von der Mehrheitsgesellschaft different verstandene Lebensweise zum Ausdruck gebracht. Das Kopftuch unterstreicht dabei eine bewusste Entscheidung, als Muslimin in einer nicht-muslimischen Gesellschaft sichtbar sein zu wollen. Gerade für MigrantInnen der zweiten Generation wird das Tragen eines Kopftuchs auf der persönlichen Ebene als ein wesentliches Symbol für eine neu entstehende Identität verstanden, die sich stark auf den Islam bezieht. Auf der lokalen Ebene vermittelt es Zugehörigkeit zu einer religiösen bzw. ethnischen Minderheit in Österreich und macht diese im öffentlichen Raum sichtbar. (vgl. Höglinger 2002: 11). Auch Nökel stellt fest „Die sich islamisierenden

5 Das Kopftuch wird von allen Frauen als religiöse Vorschrift betrachtet. Die Grundlagen dafür werden im Koran (Sure 33:54, 24:30-31 & 33:53) und Hadith (Überlieferung der Aussprüche und Taten des Propheten) gefunden. Inwieweit diese Stellen fuer Muslime verbindlich sind, wird von vielen Muslimen wie Wissenschaftern angezweifelt.

Frauen und Mädchen verstehen ihre Islamisierung nicht als Regression, sondern als Transgression, nicht als Minus, sondern als Plus.“ (2002: 20) Das Tragen „muslimischer Kleidung“ ist aber nicht nur Ausdruck einer Glaubenshaltung und wird mit Stolz und Selbstbewusstsein getragen, sondern ist auch ein Zeichen kultureller sowie religiöser Identität. Daneben ist es auch ein Kleidungsstück, das beschützt, das Geborgenheit vermittelt und Sicherheit gibt, mit dem man sich schmückt und mit dem die Frauen zum Ausdruck bringen, dass der eigene Körper Privatsache ist!

Leiser Widerstand

Und hier wird auch die Frage, die ich zu Beginn gestellt habe: „Was hat das Tragen eines islamischen Kopftuchs mit Formen von Widerstand zu tun?“, zum Teil beantwortet.

Zwar wird das Kopftuch von allen Interviewpartnerinnen „schlicht und einfach“ als ein religiös vorgeschriebenes Kleidungsstück auf Grundlage der religiösen Quellen betrachtet. Eine Interviewpartnerin bringt dies so auf den Punkt: *„Ich brauche den hidschab nicht als Verteidigungswaffe gegen eine böse Männerwelt. Diese Ansicht ist mir wirklich zu beschränkt, da würde ich mich in meinem Selbstbewusstsein geschmälert fühlen. Die ganze Geschichte ist nicht so kompliziert, wie es scheint. Es steht im Koran. Den Koran nehme ich als praktizierende Muslimin verbindlich. Ich bin gerne Muslimin, und dazu gehört für mich die muslimische Kleidung. Es ist ein Stück muslimischer Identität.“* (Höglinger 2002: 78) Trotzdem gibt es viele „unbewusste“ Zwischentöne in den Aussagen der Frauen. So geschieht das Kopftuchtragen nicht nur auf Grund der Religion, damit verwoben sind auch andere Motive, die Widerstandsformen beinhalten. Dieser Widerstand richtet sich vor allem gegen die sexuelle Ausbeutung der Frauen im Westen, gegen Assimilationsforderungen der Mehrheitsgesellschaft und dem damit einhergehenden Verzicht einer eigenständigen Identität und gegen das negative Bild des Islam im Westen. Durch diese Umstände wird das Kopftuch zwar nicht begründet, sie bekräftigen und verstärken aber die Vehemenz, mit der es getragen wird. So waren viele der interviewten Frauen sehr stolz darauf, dass sie

„den Mut aufbringen“ sich durch das Kopftuch öffentlich zum Islam zu bekennen, trotz der vielen sozialen Benachteiligungen, wie schlechter Chancen am Arbeitsmarkt, soziale Ausgrenzung und fremdenfeindliche Übergriffe, die sie damit auf sich nehmen. Besonders stolz auf „ihr Kopftuch“ waren aber jene Frauen, die sich erst „später“ im Erwachsenenalter dazu entschlossen, Kopftuch zu tragen. Und das oft auch gegen den Widerstand der eigenen Familie. „Wo das Kopftuch von seinen Trägerinnen derart eingesetzt wird, um angesichts verschiedenster äußerer Zumutungen ihren Weg selbst zu bestimmen, drückt sich darin also nicht eine rigide Traditionsbindung aus – sondern im Gegenteil ein Ritus des Übergang, des subtilen Überschreiten von Grenzen. Indem er in den der Herkunftskultur angemessenen Bahnen verläuft, die ‚Listen der Ohnmacht‘ aufnimmt, also die leisen, jedoch beharrlichen Widerstandsformen von Frauen, bleibt er dem Auge des außenstehenden Betrachters vielfach verborgen. Man muss sich auf die Lebenswelt der Migranten einlassen, und ihr besonderes Generationenverhältnis, um zu verstehen, wie auch und gerade das Kopftuch eine Geschichte von ‚sozialem Wandel‘ und ‚interkulturellen Austausch‘ enthält.“ (Beck-Gernsheim 2004: 60)

Nicht selten kommt es von den jungen Frauen zu einer „Neubewertung“ des Islam und seiner Bekleidungs Vorschriften. Denn was die jungen Frauen unter ihrem Kopftuch verstehen, entspricht selten dem, was die Eltern generation damit verbindet. Indem sich die jungen Frauen abgrenzen von tradierten Wertvorstellungen und Geschlechterrollen, versuchen sie auf Basis des Islam eine selbstbewusste, eigenverantwortliche, muslimische Identität zu zimmern. Dabei verhelfen sie einem „neuen“ Islam ins Leben, der traditionelle Inhalte zu transzendieren versucht, und erschaffen damit eine Art „Kultur“, die höher steht als die ihnen vertraute „Gastarbeiter-Kultur“. Dieser neue Lebensstil gibt ihnen emotionalen Halt, vermittelt eine Zugehörigkeit zu einem größeren Gaze und „hilft den jungen Menschen, einen Sinn in ihrem Leben zu erarbeiten, sich als Individuen zu positionieren. Kurz, der Islam ermöglicht, Vertrauen in sich selbst zu erlangen.“ (Venel 1999: 96)

Einforderung von Differenz

Die „Verschleierung“ der Frauen kann also auf persönlicher Ebene als individuelle Strategie der Selbstbestimmung betrachtet werden, versteht sich auf lokaler Ebene in vielerlei Hinsicht aber als ein Symbol für die Einforderung einer als different verstandenen Lebensweise, die sich in Abgrenzung, sowohl zum *traditionellen* Islam als auch zur *westlichen* Kultur versteht.

Der *neue* Islam wird als eine „höhere“, von Gott kommende „Kultur“ hochstilisiert, die gleichzeitig eine Alternative zu den als unzureichend empfundenen Lebensmodellen darstellt. Viehböck und Bratic sprechen von einer „religiösen Neubesinnung unter muslimischen ArbeitsmigrantInnen“, die für sie „in Zusammenhang mit in der Migration erlittenen Enttäuschungen stehen.“ Die „Welt des Islams“ bietet „eine Heimat, spirituell und sozial.“ (1994:173) Es kommt zu „Wertneuschöpfungen, die zum Teil auf die eigene Tradition zurückgreifen, zum Teil aber auch Ergebnis des Lebens in der neuen Umgebung sind.“ Das Kopftuch steht für so eine Wertneuschöpfung. „Das früher als Merkmal der Zusammengehörigkeit in einer bestimmten Gruppe getragene Kopftuch ... wandelt sich in der Migration zum Zeichen der Zugehörigkeit zu einem bestimmten Weltbild, zur Kennzeichnung einer Identität, die sich von den Einheimischen unterscheidet.“ (ebd.:88)

Das Kopftuch fungiert als äußeres Zeichensystem und vermittelt auf mehreren Ebenen Zugehörigkeit. Einerseits macht es die Zugehörigkeit zu einer diskreditierten Minderheit öffentlich, indem die Frauen selbstbewusst ihre Anliegen damit zur Schau tragen. „In gewisser Weise stellt das Kopftuch die Umwandlung eines Stigmas dar, d. h., es handelt sich um die Verinnerlichung der Diskriminierung und gleichzeitig um die Bewusstwerdung einer diskriminierten Identität. Da man die Frauen ohnehin als „Anderere“ behandelt, wollen sie ihre Differenz freiwillig deutlich machen, indem sie ihre muslimische Identifikation öffentlich einklagen.“ (Venel 1999:93f.) Andererseits wird damit der Mehrheitskultur gezeigt, dass sie nicht gewillt sind, auf eine eigenständige Identität zu verzichten. In ihren Forderungen und Wünschen machen sie eines deutlich: Sie verstehen sich zwar als integrierte

Bürgerinnen dieser Gesellschaft, Integration dürfe aber nicht mit Assimilation gleichgesetzt werden. Der Verzicht des *Kopftuchs* bedeutet eine totale Anpassung an die Mehrheitskultur und die komplette Aufgabe einer inneren Überzeugung. Nökel meint dazu, dass im „... Rahmen dieses Prozesses Repräsentationspolitiken ein(setzen), die einerseits darauf abzielen, die herabsetzenden Fremddefinitionen abzuwehren, und andererseits eine deutlich konturierte und unverwechselbare eigene Identität aufzubauen. Bei der Kreierung eines spezifischen Lebensstils fungiert ein moderner, rationaler Islam als kulturelles Kapital.“ (1999:126)

Gleichzeitig vermittelt die Zugehörigkeit zum Weltislam einen Gegenpool zum westlichen Universalismus und stellt ein „global symbol of resistance“ (Vertovec/Rogers 1998:11) gegen einen westlich-politischen und kulturellen Imperialismus und Kapitalismus sowie die damit einhergehende Fremdenfeindlichkeit dar. Auch für muslimische Frauen kann die Bezugnahme auf den Islam als Widerstand gegen Sexismus und Patriarchat interpretiert werden. (vgl. ebd.:11) Als ausschlaggebende Bedingungen dafür nennen Vertovec und Rogers „new modes of racist and culturalist discrimination often in conditions of high unemployment.“ (ebd.11)

Hinter dem Schleier

Nach wie vor ist die öffentliche Diskussion einseitig davon dominiert, dass das Kopftuch vielfältigen Widerstand erzeugt und als Symbol für die Unterdrückung der Frau im Islam gilt. Beobachtet man die Lebenswelten der Musliminnen, dann lässt sich ein differenzierteres Bild zeichnen. So kann das Kopftuch selbst als Symbol des Widerstands selbstbewusster und aufgeklärter, im Westen erzogener und sich zum Islam bekennenden Frauen, interpretiert werden. Diese Frauen wehren sich gegen Sexismus, Diskriminierung und Assimilationsforderungen und fordern das Recht auf eine eigenständige Identität, die sich unterscheiden darf von der Mehrheitskultur, ein. Gleichzeitig ist das Kopftuch Ausdruck von Spiritualität und stellt einen wichtigen religiösen Schritt innerhalb der Glaubensbiografien der jungen Frauen dar. Sowohl die politische, gesellschaftliche als auch die wissenschaft-

liche Diskussion sollte sich mit dieser Vielfalt auseinandersetzen und versuchen „hinter den Schleier zu blicken“.

Literatur

- Beck-Gernsheim, Elisabeth: *Wir und die Anderen*. Frankfurt am Main 2004
- EUMC (Europäische Stelle zur Beobachtung von Rassismus und Fremdenfeindlichkeit): *Vielfalt und Gleichheit für Europa*. Jahresbericht 2001. Wien 2002
- Der Standard (Online-Ausgabe): *Völlig falsch verstandene Toleranz*. 18. Mai 2004
- Göle, Nilüfer: *Republik und Schleier. Die muslimische Frau in der Moderne*. Berlin 1995
- Hamid, Ishraga Mustafa: *Klischees, Vorurteile, Stereotypen im Islam: Erfahrungen von betroffenen Frauen. Eine Erhebung*. Wiener Institut für Entwicklungsfragen und Zusammenarbeit. Wien 2003. (unveröffentlicht)
- Höglinger, Monika: *Verschleierte Lebenswelten. Zur Bedeutung des Kopftuchs für muslimische Frauen*. Maria Enzersdorf 2002
- Karakasoglu-Aydin, Yasemin: *„Kopftuch-Studentinnen“ türkischer Herkunft an deutschen Universitäten. Impliziter Islamismusvorwurf und Diskriminierungserfahrungen*. In: Akkent, Meral/Bala, Elisabeth/Franger, Gaby/ Gillmeister-Geisenhof, Evelyn/Yalcin-Heckmann, Lale (Hg.): *Kopftuchkulturen. Frauen in der einen Welt*. Nürnberg 1999
- Klein-Hessling, Ruth/Nökel, Sigrid/Werner, Karin (Hg.): *Der neue Islam der Frauen. Weibliche Lebenspraxis in der globalisierten Moderne – Fallstudien aus Afrika, Asien und Europa*. Bielefeld 1999
- Knieps, Claudia: *Geschichte der Verschleierung der Frau im Islam*. Würzburg 1993
- Kreile, Renate: *Politische Herrschaft, Geschlechterpolitik und Frauenmacht im vorderen Orient*. Pfaffenweiler 1997
- dies.: *Islamische Fundamentalistinnen – Macht durch Unterwerfung? In: Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis. Fundamentalismen. Patriarchale Mogelpackung*. Heft 32, Köln 1992
- Lindisfarne-Tapper, Nancy/Ingham, Bruce: *Approaches to the Study of Dress in the Middle East*. In: dies. (Ed.): *Languages of Dress in the Middle East*. Richmond 1997
- Nökel, Sigrid: *Islam und Selbstbehauptung – Alltagsweltliche Strategien junger Frauen in Deutschland*. In: Klein-Hessling/Nökel/Werner 1999
- Nökel, Sigrid: *Die Töchter der Gastarbeiter und der Islam. Zur Soziologie alltagsweltlicher Anerkennungspolitiken*. Bielefeld 2002
- Strobl, Anna: *Islam in Österreich*. Frankfurt a. M. 1997

- Venel, Nancy: Französische Muslimas – Glaubensbiographien von Studentinnen mit Kopftuch. In: Klein- Hessling/Nökel/Werner 1999
- Vertovec, Steven/Rogers, Alisdair: Introduction. In: dies. (Ed.): Muslim European Youth. Reproducing Ethnicity, Religion, Culture. Aldershot 1998
- Viehböck, Eveline/Bratic, Ljubomir: Die zweite Generation. Migrantenjünglinge im deutschsprachigen Raum. Innsbruck 1994
- ZARA (Hrsg.): Rassismus Report 2000. Wien 2001
- ZARA (Hrsg.): Rassismus Report 2001. Wien 2002
- ZARA (Hrsg.): Rassismus Report 2002. Wien 2003
- ZARA (Hrsg.): Rassismus Report 2003. Wien 2004

Dieser Artikel wurde in: kuckuck – Notizen zur Alltagskultur. 2/04, Jg. 20, bereits veröffentlicht. Wir danke für die Abdruckgenehmigung.

Das Buch der Autorin: „Verschleierte Lebenswelten. Zur Bedeutung des Kopftuchs für muslimische Frauen“ wurde mit dem Bruno Kreisky Preis für das politische Buch 2003 (Anerkennungspreis) ausgezeichnet.

Susanne Heine

Islam in Österreich

Realität – Entwicklungen – Zukunftsperspektiven

Vorbemerkung

Die Basis für diesen Beitrag bildet der interreligiöse Dialog mit dem Islam, dem die Verfasserin als christliche, evangelische Theologin seit etwa 20 Jahren, international und in Österreich, verpflichtet ist. Daraus resultiert eine bestimmte Haltung, die sich um eine verstehende Wahrnehmung eines fremden Selbstverständnisses bemüht, ohne dass dem Verstehen ein Einverständnis folgen muss. Zwischen der Außensicht auf den Anderen und dessen Selbstverständnis bleibt eine Differenz, die Respekt verlangt. Daraus sollte eine den Dissens anerkennende Politik folgen, die Integration fördert, die Bildung muslimischer Parallelgesellschaften hintanhält, aber nicht zur Assimilation zwingt. Ein weiterer Fokus liegt im Erziehungsbereich mit dem Schwerpunkt auf den öffentlichen Schulen. Denn immer mehr Kinder von muslimischen Immigranten sitzen in der Schulbank Seite an Seite mit nicht-muslimischen Kindern und lesen miteinander in allgemeinen Fächern wie Geschichte, Sozial- und Wirtschaftskunde, Geographie oder Philosophie in denselben Schulbüchern, die eine Reihe von stereotypen Vorurteilen gegenüber dem Islam enthalten.

I. Die Entwicklung der rechtlichen Situation der Muslime in Österreich

Österreich unterscheidet sich in vielem von anderen europäischen Ländern. Das Österreich der Habsburger, an der Grenze zu Osteuropa gelegen, hatte schon lange vor der muslimischen Migration der 60er und 70er Jahre enge Kontakte mit den Muslimen. Diese „Kontakte“ waren freilich auch politisch-militärischer Art und spitzten sich in den sogenannten Türken-

kriegen¹ zu. Die zweimalige Belagerung Wiens, 1529 und 1683, wurde zwar zugunsten Österreichs entschieden, bildet aber ein geschichtliches Trauma, das bis heute im Bewusstsein der Bevölkerung, in Gedenkstätten, lokalen Legenden und volkstümlichen Liedern, aber auch in den Schulbüchern seine Spuren hinterlassen hat. Diese Geschichte ließ den Islam damals und heute zu einem undifferenzierten Phänomen der Bedrohung verschmelzen.

Aber diese Kontakte waren auch freundlicher Art. So suchten und fanden die Protestanten während der gewaltsamen Rekatholisierung eines damals (um 1600) fast zur Gänze protestantischen Landes im Osmanischen Reich Zuflucht und Religionsfreiheit. Die Habsburg-Monarchie hatte bereits seit dem Mittelalter in Ungarn ein Land, in dem Muslime angesiedelt und integriert waren. Dazu kam später, 1908, die Annektion von Bosnien und Herzegowina. Nun mussten sich die österreichischen Beamten mit einer völlig anderen Rechtskultur vertraut machen und ein muslimisches Bildungswesen von hohem Niveau zur Kenntnis nehmen. Die k.u.k. Bosniaken, die größtenteils Muslime waren, bildeten eine Elitetruppe der Monarchie. Sie hatten einen eigenen Militär-Mufti und eine eigene Moschee.

Aus einem solchen Kulturaustausch gehen beide Seiten nicht unverändert hervor. Auf der einen Seite setzten sich die bosnischen Muslime mit der westlichen Kultur auseinander und verstanden sich als Vertreter eines europäischen Islams. Ein prominenter Repräsentant in Österreich war der international bekannte Dr. Smail Balic.² Auf der anderen Seite bildete sich ein Respekt gegenüber den Muslimen heraus, der den Weg zu verschiedenen Anerkennungsgesetzen ebnete.

Das erste Anerkennungsgesetz, das sich auf den hanafitischen

-
- 1 Hier handelt es sich um das Osmanische Reich, dem nicht nur Türken angehörten.
 - 2 Smail Balic gab in den 80er Jahren die Zeitschrift „Islam und der Westen“ heraus, mit der Ausrichtung „aufklärerisch, dialogoffen, sozialkritisch“. Auf derselben Linie liegt das letzte Buch von Balic, der 2002 verstarb: Islam für Europa. Neue Perspektiven einer alten Religion, Köln (Böhlau-Verlag) 2001.

Ritus bezog, datiert vom 20. Mai 1874 und wurde durch das Gesetz vom 15. Juli 1912 erweitert und bekräftigt. Darauf konnten sich die Muslime berufen, als sie nach dem Zweiten Weltkrieg die offizielle Anerkennung des Islams als Körperschaft öffentlichen Rechtes betrieben, woran sich vor allem Smail Balic beteiligte. Inzwischen waren aber Muslime aus vielen verschiedenen Ländern nach Österreich eingewandert, sodass der bosnische Islam keine gemeinsame Grundlage mehr bilden konnte. So mussten sich die unterschiedlichen Ethnien und Schulen erst einigen, wofür sich DDr. Ahmad Abdelrahimsai intensiv einsetzte, der dann auch zum ersten Präsidenten der neuen Glaubensgemeinschaft gewählt wurde.

Mit dem letzten Anerkennungsgesetz vom 2. Mai 1979 konnte dann die Konstituierung der „Islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich“ beginnen. Zugleich wurden das Islamische Zentrum und die Große Moschee am Hubertusdamm in Wien eröffnet. Diese Anerkennung ist also nicht vom Himmel gefallen oder das initiative Werk von Politikern mit toleranter Gesinnung. Ihr geht vielmehr eine wechselvolle Geschichte voraus, die von muslimischer Präsenz schon lange bestimmt war. Für die Frage, mit welchen Argumenten und in welcher Form der Islam in den verschiedenen europäischen Ländern offizielle Anerkennung finden kann, ist daher das Studium der jeweiligen Geschichte entscheidend.

II. Präsenz und Selbstverständnis der Muslime

Seit 1999 präsidiert Prof. Anas Schakfeh als Nachfolger von Abdelrahimsai die Islamische Glaubensgemeinschaft. Neben der Großen Moschee gibt es eine Vielzahl von kleineren Gebetsräumen in Wien und in den anderen Bundesländern, die seit einigen Jahren Tage der offenen Tür veranstalten, um Einblick in ihre religiöse Lebensgestaltung zu geben und gute nachbarschaftliche Beziehungen zwischen Muslimen und Nicht-Muslimen aufzubauen.³ Auch das Islamische Gymnasium in Wien lädt jedes

3 Vgl. die Homepage der Islamischen Glaubensgemeinschaft: <http://www.derislam.at/>

Jahr zu einem öffentlichen Nachbarschaftstag ein. Im Jahr 2000 wurde die „Initiative Österreichischer MuslimInnen“ gegründet, eine „Plattform für mehr gegenseitiges Verständnis und Toleranz“. Die dortigen Ansprechpartner stellen sich als Mediatoren zur Verfügung – in konkreten Konfliktfällen, aber auch um durch persönliche Gespräche und Informationen gegenseitiges Verständnis zu bewirken, damit es nicht zu Konflikten kommt. Diese Mediatoren sind mit den österreichischen politischen und kulturellen Strukturen ebenso vertraut wie mit Fragen des Islams und seinen kulturellen Ausprägungen. Forschungsprojekte, Symposien, einerseits von der Glaubensgemeinschaft, andererseits von Universität, Gemeinde Wien oder ORF in Zusammenarbeit mit den Muslimen veranstaltet, mehren sich in den letzten Jahren und machen den Islam öffentlich sichtbar.

Aus solchen Aktionen lässt sich auch die Linie erkennen, die die Glaubensgemeinschaft unter ihrem Präsidenten Schakfeh verfolgt: Integration durch Partizipation bei Wahrung der eigenen religiösen Identität. Als Minderheit in Europa suchen die Muslime einen Weg, die Spannung auszuhalten zwischen den Herausforderungen durch die westlichen demokratischen Gesellschaften und den unverrückbaren Prämissen ihres Glaubens. Für Dipl. Ing. Tarafa Baghajati von der „Initiative“ ist ein solcher Weg möglich, wobei er sich auf das „Prinzip der Beweglichkeit im Gefüge des Islams“ beruft.⁴ In diesem Sinne wurde 2001 die „The European Islamic Conference“ gegründet, eine Plattform mit dem Ziel einer „Standortbestimmung des Islams in Europa“.⁵

Hier geht es freilich erst um Anfänge, denen noch ein langer Weg folgen wird und muss, und das bedeutet noch nicht, dass

4 Tarafa Baghajati, Integration und Desintegration im religiösen Diskurs, Vortrag an der Viennale 2000: Die Medien im interreligiösen Dialog. Versuche zwischen Distanz und Nähe, Rathaus Wien, 8.-9. November 2000: <http://www.derislam.at/islam.php?name=Themen&pa=showpage&pid=56>.

5 Vgl. die Grazer Erklärung der Imaemekonferenz vom Juni 2003: <http://www.derislam.at/islam.php?name=Themen&pa=showpage&pid=66>. Vgl. auch die Schlusserklärung der Imaemekonferenz vom April 2005.

alle Muslime in Europa darin einhelliger Meinung sind. Aber es stellt sich die Frage, welche Tendenz von öffentlicher Seite, auch von den Schulen, unterstützt wird: die Integrationsbemühungen der Muslime oder die Angst. Denn die Angst, eine Integration des Islams in Europa würde der Bildung einer muslimischen Theokratie als „Staat im Staat“ oder radikalen Gruppen Vorschub leisten, ist immer noch weit verbreitet. Das österreichische Modell beweist das Gegenteil – die Islamische Glaubensgemeinschaft bekennt sich ausdrücklich zur Verfassung und zu den Gesetzen des Landes. Dort wo Anerkennung und Respekt den Islam nicht in den Untergrund drängen, wachsen Dialogfähigkeit, Kooperationsbereitschaft und Selbstkritik ohne Angst vor Identitätsverlust auf beiden Seiten. Zugleich werden dadurch die Bemühungen um die innermuslimische Verständigung gefördert in einer Weise, die auch solche Differenzen nicht über den Leisten einer letztlich illusorischen Vereinheitlichung schlägt.

Mit dem Anerkennungsgesetz von 1979 erhielten die Muslime, den anerkannten christlichen Konfessionen entsprechend, das Recht, einen eigenen Religionsunterricht an öffentlichen Schulen einzurichten; im Juli 1983 trat der Lehrplan in Kraft. Dieser Unterricht ist wie alle anderen Fächer im pädagogisch-methodischen Bereich den gültigen allgemeinen Bildungszielen und der staatlichen Aufsicht unterstellt. Für die Inhalte sind hingegen die Religionsgemeinschaften verantwortlich.

1997 wurde die Islamische Religionspädagogische Akademie eröffnet, heute geleitet von Prof. Elsayed Elshahed, einem muslimischen Theologen aus Kairo. Hier werden die Religionslehrer für die Pflichtschulen ausgebildet. Derzeit sind es weit über 100 Muslime, mehrheitlich Frauen, die diesen Beruf ergreifen wollen. Offen und ein Desiderat ist die Ausbildung von Lehrenden für die Höheren Schulen, denn dies würde wie im Falle der Kirchen ein Lehramtsstudium in muslimischer Theologie an der Universität voraussetzen. Derzeit werden die Lehrer für die Höheren Schulen noch von der Glaubensgemeinschaft ausgewählt, die prüft, wer dafür qualifiziert ist.

III. Das österreichische Schulbuchprojekt

Die Geschichte der intensiven, aber auch ambivalenten Beziehungen Österreichs zum Islam spiegeln sich auch in den Schulbüchern der verschiedenen Unterrichtsfächer wider. Durch diese Bücher wurden stereotype Vorurteile gegenüber dem Islam über viele Generationen und in Zusammenhang mit den Türkenkriegen auch über die Grenzen hinweg nachhaltig verbreitet. Viele Stereotype sind auch durch die christliche Polemik europäisches Gemeingut geworden.

Dies löste den zunehmenden Protest der Muslime aus, der zunächst in Deutschland Anfang der 80er Jahre zu einer Initiative des inzwischen verstorbenen Prof. Dr. Abdoldjavad Falaturi führte. Als Leiter der Islamischen Wissenschaftlichen Akademie in Köln⁶ organisierte er ein internationales Forschungsprojekt mit dem Ziel, die Schulbücher auf die sachgerechte Darstellung des Islams hin zu prüfen und damit den Schulbuchautoren Kriterien zur Korrektur an die Hand zu geben. Er holte sich dazu ausdrücklich nicht-muslimische Wissenschaftler aus verschiedenen Disziplinen, um eine einseitige Parteilichkeit auszuschließen.

Im Rahmen dieses internationalen Forschungsprojekts⁷ hat die Verfasserin als Leiterin der Sektion Österreich eine Schulbuchanalyse durchgeführt, die 1995 erschien.⁸ Mit dem Leitwort „sachgerechte Darstellung“ war die Orientierung am muslimischen Selbstverständnis und dessen verstehenden Nachvollzug gemeint, was die Kooperation mit muslimischen Partnern am Ort zur Voraussetzung hatte und in Österreich zu immer noch wirksamen guten Beziehungen führte. Bei dieser Studie handelt es sich um ein bildungspolitisches Projekt, das die bleibende Differenz zwischen Außensicht und Selbstverständnis berücksichtigt

6 Durch den plötzlichen Tod von Prof. Falaturi musste die Akademie 1998 aufgelöst werden.

7 Leiter des internationalen Projekts: Prof. Dr. Abdoldjavad Falaturi, Prof. Dr. Udo Tworuschka; Dr. Herbert Schultze.

8 Susanne Heine, Islam zwischen Selbstbild und Klischee. Eine Religion im österreichischen Schulbuch, Köln-Weimar-Wien (Böhlau-Verlag) 1995. Im Rahmen des Kapitels „Kriterien der Untersuchung“ wird auch ein Profil der Grundlagen des Islams geboten.

und respektiert. Damit ist zugleich eine situative Einschränkung formuliert, denn die Studie kann und will nicht für die gesamte islamische Welt sprechen.

Insgesamt wurden etwa 800 Schulbücher, einschließlich der Lehrerhandbücher, aller relevanten Fächer gesichtet, die ein sehr unterschiedliches Bild vom Islam zeichnen. In der Zwischenzeit ist eine Reihe von Schulbüchern von der Schulbuchliste gestrichen worden, andere haben eine Revision erfahren. Auch neue Bücher sind hinzugekommen. Eine Sichtung der revidierten und neuen Schulbücher ist im Rahmen eines neuen Projekts bereits im Gange. Die Ergebnisse werden aber erst etwa in einem Jahr vorliegen, weshalb sich die folgende kleine Auswahl von Beispielen auf noch aktuelle Bücher bezieht. Dabei darf nicht vergessen werden, dass auch solche Bücher, die nicht mehr Verwendung finden, viele Generationen geprägt haben.

IV. Das Problem der Perspektivität

In den Schulbüchern lassen sich unterschiedliche Perspektiven erkennen, die nicht selten zu Verzerrungen eines muslimischen Selbstverständnisses führen, u.a. eine christliche und die Perspektive der Aufklärungskultur. Die *christliche Perspektive* wird häufig nicht direkt ausgesprochen, auch wenn sie sich vornehmlich in Religionsbüchern findet, sondern tritt unterschwellig in tendenziösen Formulierungen auf. So heißt es z. B.⁹: „Mohammed lernte auf Handelsreisen das Christentum und das Judentum kennen und wurde von diesen Religionen sehr ergriffen. ... Doch Mohammed hat wohl manches nicht richtig verstanden. ... Gott nannte er Allah, und diesem wurden alle Worte, die Mohammed in den Koran schrieb, zugerechnet.“

Hier wird der Eindruck erweckt, der Koran sei ein „Machwerk“ Mohammeds, und damit wird das muslimische Selbstverständnis verletzt, für das der Koran als Offenbarung Gottes an den Propheten gilt. Durch diese Darstellung schwingt zudem eine Unterstellung mit: Hätte Mohammed das Christentum ver-

9 Höfer, A., Glaubensbuch 6, ARGE 6, Wien. Schulbuchnr. 4048, S. 124.

standen, wäre er Christ geworden, ohne eine neue Religion zu gründen. Schließlich wird „Allah“ als eine Namensgebung durch den Propheten dargestellt, während dies der arabische Begriff für „Gott“ ist. Ein anderes Buch hingegen spricht korrekt aus, warum Muslime nicht „Mohammedaner“ genannt werden wollen¹⁰; vgl.¹¹: „Im Islam steht der Koran (= Lesung) und nicht die Person des Propheten im Mittelpunkt.“

Der folgende Text aus diesem Buch ist ein Beispiel dafür, dass eine sachgerechte Darstellung nicht auf die Benennung von Unterschieden verzichten muss, wenngleich die christliche Trinitätslehre der Einzigartigkeit Gottes nicht widerspricht: „Allah heißt: der Gott. Der Name weist auf die Einzigartigkeit Gottes hin im Gegensatz zu den vielen Göttern der damaligen arabischen Welt und im Gegensatz zur christlichen Lehre vom dreifaltigen Gott. Himmel oder Hölle erwarten den Menschen im Jenseits als Lohn oder als Strafe für gute oder böse Taten in dieser Welt.“¹² Dasselbe Buch enthält auch eine Seite davor eine sehr vorurteilsbesetzte Passage, und diese Mischung aus Verständigungswillen und ins Diffamierende gleitende Aussagen findet sich nicht selten: „Er [Mohammed] ist als Mensch wie jeder andere mit Fehlern behaftet. Das geben die Muslime auch zu. So fing er z.B. Kriege an, war gewalttätig, tötete heimtückisch seine Feinde und hatte selbst mehr Frauen, als er seinen Anhängern gestattete.“

Die Betonung, Mohammed sei ein Mensch wie jeder andere, mag von der christlichen Perspektive veranlasst sein, die den Propheten auf diese Weise von Christus zu unterscheiden versucht.

10 Karlinger, A.; u.a.: Wem glauben? – AHS 5, ARGE 2, Wien. Schulbuchnr. 4113, S. 52.

11 Projektgruppe HS, Komm mit – nimm dein Leben in die Hand, Religionsbuch 8, ARGE 6, Wien. Schumbuchnr. 4156, S. 120.

12 Dieses Buch nennt die Suren 3, 49 (im Schulbuch wird fälschlich Vers 43 angegeben) und 5, 110, in denen von Jesus erzählt wird, er habe als Kind Vögel aus Ton geformt und ihnen Leben eingehaucht. Nicht gesagt wird, dass diese Geschichte auch in der christlichen, wenngleich apokryphen Kindheits Erzählung des Thomas vorkommt. Es handelt sich in diesem Fall nicht, wie man aufgrund des Schulbuchtextes vermuten könnte, um ein spezifisch muslimisches Motiv.

Aber Mohammed besitzt als Gesandter Gottes im Islam eine besondere moralische Integrität, weshalb auch seine Worte gesammelt und sein Leben und seine Taten aufgezeichnet wurden (Hadith-Traditionen). Der Schulbuchtext macht jedoch deutlich herabsetzende Aussagen über den Charakter Mohammeds. Dass es kriegerische Auseinandersetzungen aus unterschiedlichen Anlässen gegeben hat, steht außer Frage, es ist jedoch historisch falsch und für Muslime verletzend, dies auf einen – angeblich – gewalttätigen und heimtückischen Charakter des Propheten zurückzuführen. Historisch gesehen trifft auch zu, dass der Prophet mit mehr als den vom Koran erlaubten vier Frauen verheiratet war. Während dies im genannten Text ebenfalls dem schlechten Charakter Mohammeds zugerechnet wird, sollten besser die folgenden Fakten und Motive berücksichtigt werden: Mohammed lebte mit der verwitweten, um etwa 15 Jahre älteren Chadidscha immerhin 25 Jahre lang in einer Eihehe, was für damalige Verhältnisse im vorislamischen Arabien ungewöhnlich war. Erst nach ihrem Tod ging er sukzessive weitere Ehen ein, wobei die Frauen bis auf eine ebenfalls Witwen waren. Diese Eheschließungen standen im Dienste der Versorgung der Frauen innerhalb der verschwägerten Stämme.

V. Die Aufklärungsperspektive und das Fundamentalismusproblem

Mehr noch als die christliche Perspektive findet sich in den Schulbüchern die *Perspektive der Aufklärungskultur*, ohne allerdings deren Ambivalenzen zu thematisieren. Denn diese Kultur ist einerseits von Freiheitsrechten geprägt, wozu auch die Religionsfreiheit zählt, an der die Muslime partizipieren. Andererseits aber gehört zu dieser Kultur, dass die von der Idee der Humanität erleuchtete Vernunft die Europäer nicht daran gehindert hat, sich über alle anderen Völker erhaben zu fühlen. Daraus wurde das Recht der Beherrschung und, gepaart mit handfesten politischen und wirtschaftlichen Interessen, der Ausbeutung abgeleitet. Dem schlossen sich die christlichen Kirchen, vom Bewusstsein der Überlegenheit des Christentums bestimmt, in eifriger Missionstätigkeit an. Die Folgen davon haben sich in einer Kolo-

nialisierungspolitik niedergeschlagen, die für die muslimischen Länder traumatisch war, sich in das Bewusstsein der Muslime eingegraben hat, und deren Folgen heute noch wirksam sind. Eine andere problematische Seite zeigt sich in der Spannung zwischen Religionsfreiheit und Glaubensüberzeugung. Denn der aufgeklärte Kampf gegen den Dogmatismus der Kirchen löste einen Säkularisierungsprozess aus, der bis heute anhält, die Glaubensdimension als geistige Verblendung diffamiert und allen Religionen hauptsächlich Machtgier unterstellt. Dass mit einer solchen Kulturkampfhaltung zugleich das aufgeklärte Grundbekenntnis zum Pluralismus verraten wird, bleibt meist unerkannt.

So zeichnet sich etwa das Buch für den philosophischen Einführungsunterricht durch große Offenheit aus und die Absicht, sich des Werturteils zu enthalten. Das verhindert aber nicht, dass in manche Texte tendenziöse Fragen einfließen, wie etwa im Kapitel zum Thema „Ideologie“¹³: „Warum tendierten oder tendieren verschiedene Religionsformen – wie der Katholizismus in einer bestimmten Epoche, Teile des Islam sowie der protestantische Fundamentalismus in den USA heute – dazu, alle anderen unter ihr Dogma zwingen zu wollen?“ Da die Frage unter der Überschrift „Ideologie“ gestellt wird, legt sich eine entsprechende tendenziöse Antwort nahe, die nicht zwischen unterschiedlich motivierten Gründen differenziert. Besonders charakteristisch ist, dass Fundamentalismus und Dogmatismus fälschlicherweise in einen Topf geworfen werden.

Das falsche Verständnis des Fundamentalismus resultiert u.a. aus einer unreflektierten religionskritischen Perspektive, die Strenggläubigkeit im Sinne einer orthodox-konservativen religiösen Einstellung, die sich an den religiösen Lehren orientiert (der Islam kennt keine Dogmen im christlichen Sinne), schon fundamentalistisch nennt. Mit Streng- oder Rechtgläubigkeit werden Menschen charakterisiert, die sich eng an die vorgegebene Tradition halten und an einer den Alltag bestimmenden Glaubenspraxis partizipieren; sie gehören zum engeren Kreis einer Religion,

13 Heintel, P.; Pickl, D., Think. Philosophieren. Ein Lehrbuch, Wien. Schulbuchnr. 3382, S. 164.

die immer auch fernstehende, lediglich an Konventionen orientierte oder bloß nominelle Mitglieder kennt, was ebenso für den Islam gilt.

Hingegen stellt der Fundamentalismus eine sehr neuzeitliche Geisteshaltung von eigener Art dar. Er ist im 19. Jahrhundert in christlichen Gruppen der USA entstanden und setzt sich gegen die Leugnung der Offenbarungswahrheit zur Wehr. Im Kampf gegen die Moderne bleibt er dieser jedoch zugleich oppositionell verhaftet. Das zeigt sich etwa an der empirischen Orientierung, die Wahrheit und Fakten identifiziert, eine Verbindung, die freilich im Fundamentalismus auf nicht-gegenständliche religiöse Sinnaussagen angewandt wird. Fundamentalisten in allen Religionen treten gegen eine anthropozentrische und gottlose Welt an, gegen die Selbstinszenierung des Subjekts, das keine Verbindlichkeiten mehr kennt, und gegen moralische Willkür. Ihnen sind die heiligen Schriften und die religiösen Autoritäten ein Fundament, dem sie sich bedingungslos ergeben. Für eine fundamentalistische Geisteshaltung zählen nicht Sinnfrage und möglicher Erkenntnisgewinn, sondern der feste Halt einer als Faktum verstandenen Wahrheit, die unmittelbar und ohne Interpretationskünste mitteilt, was zu glauben und zu tun sei. Dies findet sich auch im Judentum und im Islam, der sich aufgrund der Kolonialgeschichte und der auch heute noch herrschenden vor allem wirtschaftlichen Abhängigkeit von den Westmächten von diesen zu emanzipieren sucht; das Ziel ist, eine Gesellschaft nach eigenen muslimischen Wertvorstellungen aufzubauen und dadurch wieder Selbstbewusstsein zu gewinnen. Das kann, muss aber nicht zu Terror und Gewaltakten führen. Jedenfalls lassen sich muslimische Terroristen nicht generell mit Fundamentalismus, schon gar nicht mit dem Islam identifizieren.

Dass sich der Fundamentalismus auf seine Weise mit den Ambivalenzen der Aufklärungskultur auseinandersetzt, sollte im Unterricht bewusst gemacht werden, nicht um diese durchaus problematische Haltung oder gar deren Militanz zu rechtfertigen, sondern um einen Konflikt zu verstehen, der von unserer eigenen Kultur nicht unabhängig ist. Ebenfalls wäre zu bedenken, dass der islamische Fundamentalismus dadurch ver-

schärft wird, dass er die Aufklärung, gegen die er sich richtet, in ihrer negativen Gestalt als Kolonialmacht kennen gelernt hat. Demgegenüber sollte betont werden, dass diese Kultur in einem hohen Maße zur Selbstkritik gegenüber ihrem eigenen schuldhaften Versagen fähig ist, um auch ihr gegenüber pauschale Zerrbilder zu korrigieren.

Das Schulbuch für Geschichte „Stationen 4“ geht differenzierter auf den Fundamentalismus ein als viele andere. Aber es stellt sich dennoch die Frage, ob ein so komplexes Phänomen durch nur so wenige Stichworte erfasst und den Heranwachsenden verständlich gemacht werden kann wie in dem folgenden Passus über die Islamische Republik Iran¹⁴: „Alle zivilen, strafrechtlichen, finanziellen, ökonomischen, administrativen, kulturellen, militärischen und politischen, sowie alle übrigen Gesetze und Vorschriften müssen in Einklang mit den islamischen Maßstäben stehen.“

VI. Das Problem des Vergleichs

Häufig sind es Vergleiche, die in manchen Schulbüchern zu einer verzerrten Darstellung des Islams führen. Der folgenden Text innerhalb des Kapitels „Krieg und Frieden“ will zwar auf eine Muslime und Christen verbindende Überzeugung hinweisen, nämlich dass es sich lohne, für den Glauben zu sterben; aber hinter den folgenden beiden Sätzen verbirgt sich ein schiefer Vergleich¹⁵: „Im Islam glaubt man, daß jeder, der im Kampf für den Glauben stirbt, direkt ins Paradies gelangt; im Christentum gab es immer wieder Märtyrer für den Glauben.“ Während hier die Muslime im Kampf für den Glauben als initiativ und aktiv erscheinen, was den sogenannten „Heiligen Krieg“ assoziieren lässt, der im Koran freilich nirgends vorkommt, kennzeichnet die christlichen Märtyrer das passive Erleiden.

14 Floiger, M.; Ebenhoch, U.; Tuschel, M., Stationen 4. Spuren der Vergangenheit – Bausteine der Zukunft, Wien. Schulbuchnr. 3475, S. 69.

15 Heintel, P.; Pickl, D., Think. Philosophieren. Ein Lehrbuch, Wien. Schulbuchnr. 3382, S. 172.

Vermutlich um so authentisch wie möglich zu sein, fordern manche Schulbücher die Schüler dazu auf, sich eine lebendige Quelle zu suchen, in persönlichen Kontakt mit muslimischen Menschen zu treten (etwa durch Interviews) und die daraus resultierenden Erfahrungen zur Grundlage für Religionsvergleiche zu nehmen. Solche Kontakte, die sich von Schülerseite in der Regel auf die Bekanntschaft mit Einzelnen (meist sogar Kindern) beschränken, haben jedoch einen zu zufälligen und zu ausschnitthaften Charakter, um zum Erkennen „zentraler Unterschiede“ zu qualifizieren, wie wiederum das genannte Philosophiebuch intendiert. Damit besteht die Gefahr, dass Einzelmotive einen unzutreffenden paradigmatischen Charakter erhalten. Denn ein Muslim aus dem soziokulturellen Kontext der Türkei wird vermutlich anders über seinen Glauben sprechen als einer aus dem Iran, ein der westlichen Kultur gegenüber aufgeschlossener anders als ein fundamentalistisch gesonnener.¹⁶ Weiters ist nicht unerheblich, ob es sich um Theologen oder theologisch nicht ausgebildete Muslime handelt, die von den Sitten und Bräuchen ihres Herkunftslandes, die mit dem Islam nichts zu tun haben, oft mehr bestimmt sind als vom Koran.¹⁷

Eine weitere Art des Vergleiches bezieht sich auf die Differenz von theoretischem Glaubensanspruch und gelebter Praxis. Grundsätzlich hat jeder ernsthafte Glaube zum Ziel, sich in ethischer Praxis zu bewähren, wie etwa in Liebe zu den Nächsten, in sozialer Fürsorge, in verantwortlicher Lebensführung. Da sich jedoch die Frage, wie diese Praxis jeweils konkret aussieht, niemals frei von Irrtum, Täuschung oder mangelndem guten Willen beantworten lässt, was übrigens auch für den säkularen Anspruch verwirklichter Humanität gilt, wird der Anspruch in der Praxis häufig schuldhaft verfehlt. Deshalb sieht auch der Islam das

16 Dasselbe gilt selbstverständlich auch für Christen. Ein afrikanischer Christ wird seinen Glauben anders darstellen als ein europäischer, der ein positives Verhältnis zur Aufklärungstradition hat, die der afrikanische mit der Geschichte der Kolonialisierung verbindet. Wieder anders wird ein amerikanischer Fundamentalist sprechen.

17 Ein charakteristisches Beispiel dafür ist die Praxis der Frauenbeschneidung, die vom Islam abgelehnt wird.

menschliche Dasein eingebettet in die Dynamik von Schuld, Schuldenkenntnis und Vergebung.

Daraus folgt, dass der Sinn eines Glaubens und dessen ethischer Anspruch nicht von einer verfehlten Praxis her beurteilt werden dürfen. In der Regel aber wird der ethische Anspruch des Christentums häufig mit der verfehlten Praxis der Muslime verglichen. Dies erweckt den Eindruck, die Christen hätten ihren Anspruch immer eingelöst. Bei den Muslimen jedoch wird von einer verfehlten Praxis oftmals auf einen verfehlten Anspruch zurückgeschlossen.

Vorbildlich hingegen geht ein Lesebuch für die Oberstufe mit dem Vergleich um, indem es die Differenz von Anspruch und Praxis im Zusammenhang mit dem Thema der Kreuzzüge aufgreift¹⁸. Die Schüler werden nicht aufgefordert, Christen und Muslime zu vergleichen, sondern bei beiden auf das Verhältnis von innerer Motivation und tatsächlichem Verhalten zu achten: „Vergleichen Sie das Verhalten der Kreuzritter mit der Motivation der Kreuzritter.“ Im dazugehörigen Lehrerhandbuch lautet auch das entsprechende Lernziel: „Die Texte sollen der Klasse Einblicke geben ... in den Gegensatz zwischen einer leitenden Idee und der ganz anders aussehenden Praxis.“

Schlussbemerkung

Schulbücher sind für die Bildungskultur eines Landes von nicht zu unterschätzender Bedeutung. Sie zählen zwar nicht zur „hohen“ Literatur, aber für einen Großteil der Bevölkerung waren und bleiben sie die Hauptquellen von Information und Bildung, auch der religiösen. Deshalb gehören sie zur wichtigsten literarischen Produktion eines Staates. Später treten den Heranwachsenden die Religionen meist nur noch durch die Medien in Gestalt von Skandalen oder Horrormeldungen von Terroranschlägen extremer muslimischer Gruppen entgegen, die dem Selbstverständnis des Islams widersprechen. „An seinen Lesebüchern erkennt man ein Volk“, schreibt Robert Minder: „Ihre

18 Griesmayer, N.; Klaus, W.; Lang, H.; Wildner, Ch.; Wildner, Paul P., Impulse, Band 2, Neubearbeitung, Wien. Schulbuchnr. 1198, S. 116.

soziologische Funktion ist eine doppelte: sie spiegeln und sie prägen¹⁹, sie spiegeln den Wissensvorrat einer Gesellschaft und zugleich prägen sie diesen. Sachgerechte Schulbücher können viel dazu beitragen, mit den Vorurteilen auch die Angst abzubauen und die konstruktiven Kräfte der Religionen zu unterstützen. Freilich können Bücher kundige Lehrer und Lehrerinnen nicht ersetzen, die keine gläubigen Menschen sein müssen, um mit religiösen Phänomenen differenziert umzugehen.

19 Robert Minder, *Soziologie der deutschen und französischen Lesebücher*, in: Hermann Helmers (Hg.), *Die Diskussion um das deutsche Lesebuch*, Darmstadt 1969.

AutorInnen

Susanne Heine, Ordinaria für Praktische Theologie und Religionspsychologie an der Universität Wien. Internationaler Dialog mit dem Islam im Rahmen europäischer und außereuropäischer Plattformen

Monika Höglinger, Ethnologin, freie Wissenschaftlerin und Bildungsarbeit. Schwerpunkt: Migration, Religion und Identität, Frauen im Islam, feministische Anthropologie

Alfred Kirchmayr, freischaffender Theologe, Lektor für Psychologie im Fachschullehrgang Sozialarbeit St. Pölten, Psychoanalytiker, Wissenschaftspublizist und Schriftsteller, Wien

Roul Kneucker, Honorarprofessor Politikwissenschaft, Universität Innsbruck und Wien, Sektionschef i.R. (bmbwk, Wissenschaftliche Forschung und internationale Angelegenheiten)

Deen Larsen, Literatur- und Religionswissenschaftler, Baden bei Wien

Werner Ruf, Professor em. für internationale und intergesellschaftliche Beziehungen und Außenpolitik, Universität Kassel

Clemens Six, Lektor am Institut für Wirtschafts- und Sozialgeschichte, Universität Wien. Arbeitsbereiche und Publikationen: Religion und Politik, Kultur und Entwicklung

LIEFERBARE TITEL

Nr.	Titel	Preis		Preis
21	Kreativitäten	€ 1,10	85	Misere Lehre € 8,70
23	Wer will was von der Schule?	€ 1,10	86	Erinnerungskultur € 8,70
24	Sonderschule	€ 1,10	87	Umwelterziehung € 8,70
25	Jugend ohne Politik?	€ 2,20	88	Lehren und Lernen fremder Sprachen € 8,70
28	Lehrerpersönlichkeit I	€ 2,20	89	Hauptfach Werkerziehung € 8,70
29	Lehrerpersönlichkeit II	€ 2,20	90	Macht in der Schule € 8,70
33	Linke Moral?	€ 2,20	92	Globalisierung, Regionalisierung, Ethnisierung € 10,90
34	Schule und Beruf/ Berufsschule	€ 2,20	93	Ethikunterricht € 8,70
35	Störfaktor Körper	€ 2,20	94	Behinderung, Integration in der Schule € 10,90
36	Naturwissenschaften	€ 2,20	95	Lebensfach Musik € 10,90
37	Otto Glöckel	€ 4,40	96	Schulentwicklung € 10,90
38	Fremdsprachenunterricht	€ 4,40	97	Leibeserziehung € 12,40
40	Arbeit & Bildung	€ 4,40	98	Alternative Leistungsbeurteilung € 11,60
42	Ästhetik	€ 4,40	99	Neue Medien I € 11,60
45	Gewerkschaft	€ 5,50	100	Neue Medien II € 10,90
47	Schuleinstieg	€ 4,40	101	Friedenskultur € 10,90
48	Konsumenten	€ 4,40	102	Gesamtschule – 25 Jahre schulheft € 10,90
49	Erinnerungsarbeit 1938/88	€ 5,00	103	Esoterik im Bildungsbereich € 10,90
51	Mozart 1789	€ 5,00	104	Geschlechtergrenzen überschreiten € 10,90
52	Bildungspolitik	€ 7,20	105	Die Mühen der Erinnerung Band 1 € 10,90
53	Sexualität	€ 7,20	106	Die Mühen der Erinnerung Band 2 € 10,90
56	Zweiter Weltkrieg	€ 6,40	107	Mahlzeit? Ernährung € 10,90
57	Österreich-EG-Europa	€ 5,00	108	LehrerInnenbildung € 11,60
58	Museumspädagogik	€ 10,20	109	Begabung € 11,60
59	Analphabetismus	€ 5,00	110	leben – lesen – erzählen € 11,60
60	Erziehungsziel Parteidisziplin	€ 5,00	111	Auf dem Weg – Kunst- und Kulturvermittlung € 11,60
61	Erziehung und Bildung III	€ 7,20	112	Schwarz-blaues Reformsparen € 8,70
62	Community Education	€ 7,20	113	Wa(h)re Bildung € 9,50
63	Feministische Pädagogik	€ 7,20	114	Integration? € 9,50
64	Schulautonomie	€ 10,90	115	Roma und Sinti € 9,50
65	Traumschule	€ 5,00	116	Pädagogisierung € 9,50
66	Österreichische Identität	€ 7,20	117	Aufrüstung u. Sozialabbau € 9,50
67	Lernwidersprüche	€ 7,20	118	Kontrollgesellschaft und Schule € 9,50
68	Fremd-Sprachen-Politik	€ 7,20	119	Religiöser Fundamentalismus € 9,50
69	Was Lehrer lesen	€ 7,20		
70	Behindertenintegration	€ 10,90		
71	Sexuelle Gewalt	€ 7,20		
72	Friedenserziehung	€ 8,70		
74	Projektunterricht	€ 7,20		
76	Noten und Alternativen II	€ 7,20		
77	Unabhängige Gruppen in der GÖD	€ 7,20		
78	Neues Lernen – neue Gesellschaft	€ 7,20		
79	Sozialarbeit & Schule	€ 6,50		
80	Reformpädagogik	€ 8,70		
81	Lust auf Kunst?	€ 8,70		
82	Umweltwahrnehmung	€ 8,70		
84	Verordnete Feiern – gelungene Feste	€ 8,70		
			in Vorbereitung:	
			120 2005 Revisited	
			121 Erinnerungskultur – Frauen in Mauthausen	
			122 Jugend ohne Zukunft	

Clemens Six, Martin Riesebrodt, Siegfried Haas (Hg.)

Religiöser Fundamentalismus

Vom Kolonialismus zur Globalisierung

Querschnitte, Band 16

272 Seiten, Broschüre

€ 24.00/sfr 42.10

ISBN 3-7065-4071-1

Dieser Band untersucht den religiösen Fundamentalismus in seinen vielfältigen Erscheinungsformen in historisch und kulturell vergleichender Perspektive.

Das Thema des religiösen Fundamentalismus hat seit mehr als 20 Jahren Konjunktur und erfuhr durch die tragischen Ereignisse des 11. September 2001 und ihre tief greifenden, weltweiten Konsequenzen einen vorläufigen Höhepunkt.

Vor allem die politischen Stellungnahmen über die Ursachen dieser Formen politisierter Religion und entsprechende Gegenmaßnahmen verraten in vielen Fällen ein beschränktes Verständnis nicht nur der religiösen Organisationen, sondern auch ihrer Herkunftsgesellschaften.

Dieser Band untersucht den religiösen Fundamentalismus in seinen vielfältigen Erscheinungsformen in historisch und kulturell vergleichender Perspektive.

In den Beiträgen wird der Begriff des Fundamentalismus aus seiner Fixierung auf den Islam herausgelöst und es werden strukturelle wie ideologische Gemeinsamkeiten der unter diesem Schlagwort zusammengefassten Bewegungen aus den unterschiedlichen Religionen erläutert.

Die bis in den Kolonialismus des 19. Jahrhunderts zurückreichende historische Perspektive lenkt den Blick zum einen auf die Kontinuität entscheidender Rahmenbedingungen der Entstehung von Fundamentalismus, macht zum anderen aber auch dessen Wandlungsfähigkeit unter den Bedingungen der Globalisierung sichtbar.

„Es ging darum, Analogien herauszuarbeiten, Kontinuitäten und Brüche seit der Kolonialzeit aufzuzeigen“, erklärt Mitherausgeber Clemens Six.

(...)Fundamentalismus wirkt also nicht nur abschottend nach außen, sondern auch integrierend nach innen. Deshalb findet er so starken Zulauf. Und deshalb ist er auch so gefährlich.“

Die Presse

StudienVerlag

Innsbruck-Wien-Bozen

A-6020 Innsbruck, Amraser Straße 118

T: 0043/512/395045

order@studienverlag.at

Unser vollständiges Programm und viele weitere Informationen finden Sie auf: www.studienverlag.at

