

BERLINER JOURNAL FÜR SOZIOLOGIE

4/06

Religion und Politik zwischen Konfliktualisierung und Institutionalisierung

KARSTEN FISCHER

Arbeit an der Apokalypse. Zur Begriffsbestimmung von
„Fundamentalismus“

UTA KARSTEIN/THOMAS SCHMIDT-LUX/
MONIKA WOHLRAB-SAHR/MIRKO PUNKEN

Säkularisierung als Konflikt? Zur subjektiven Plausibilität
des ostdeutschen Säkularisierungsprozesses

RICHARD MÜNCH

Religiöse Pluralität im nationalen Verfassungsstaat. Funktionale
Grundlagen und institutionelle Formung aktueller Konflikte

KARSTEN LEHMANN

Community-Kirchen im Wandel. Zur Entwicklung christlicher
Migrantengemeinden zwischen 1950 und 2000

ANNE GOEDICKE

Organisationsmodelle in der Sozialstrukturanalyse:
Der Einfluss von Betrieben auf Erwerbsverläufe

HARTMUT ESSER

Ethnische Ressourcen: Das Beispiel der Bilingualität

Herausgegeben

von:

Hans-Peter Müller

Hans Bertram

Klaus Eder

Frank Ettrich

Hildegard M. Nickel

Sonderdruck

Arbeit an der Apokalypse

Zur Begriffsbestimmung von „Fundamentalismus“*

Entgegen verbreiteter Skepsis gegenüber dem Begriff „Fundamentalismus“ als sozialwissenschaftlicher Kategorie nimmt der Aufsatz seinen Ausgangspunkt in der Doppelnatur des Fundamentalismus als einer affirmativen Selbstbeschreibung und als einer pejorativen Fremdbeschreibung. Diese historische Rekonstruktion führt zur Unterscheidung zwischen mehreren kulturübergreifenden Phasen fundamentalistischer Latenz und Virulenz. Die hieraus resultierende Definition fokussiert die „Arbeit an der Apokalypse“ als gemeinsames Merkmal fundamentalistischer Bewegungen und ihrer paradoxen Haltungen zur Moderne. Abschließend reflektiert der Beitrag politische Konsequenzen dieser Begriffsbestimmung.

1. Einleitung

Die Feststellung, dass Politik und Religion in einem historischen Verhältnis zueinander stehen, beinhaltet eine wichtige Doppeldeutigkeit. Denn nicht nur haben ihre Spannungen ebenso wie ihre Schulterschlüsse den Gang der Geschichte ganz erheblich geprägt, sondern es ist ein historisch voraussetzungsvoller Reflexionsschritt, überhaupt zwischen Politik und Religion zu unterscheiden. Dies bedeutet nämlich, beide als Formen sozialen Handelns anzusehen, sie also von einer neutralen gesellschaftlichen Beobachterposition aus auf ihre strukturellen und performativen Merkmale hin zu untersuchen, anstatt dem Religiösen eine Suprematie zuzugestehen, die sozialen Sinn, metaphysische Mission, wissenschaftliche Wahrheit und politische Praxis gleichermaßen umfasst.

Auf die berühmte Hobbes'sche Unterscheidung zwischen *fides* und *confessio* Bezug nehmend, kann man sagen, dass der demokratischen Öffentlichkeit Religionen willkommen sind, die sich auf den privaten Glauben konzentrieren, suspekt aber jene, die ein öffentliches Bekenntnis und in der Konsequenz eine religionskonforme Politik fordern. Im Sinne dieses Vorbehalts hat der skeptische Gegenwartsdiagnostiker Arnold Gehlen vor 35 Jahren festgestellt, „daß es

mit der Religion wieder ernst wird (...) würde man wohl am Aufbrechen religiös bestimmter kampfbereiter Fronten bemerken“ (1971: 96). Hiermit liegt eine prägnante Bestimmung dessen vor, was heutzutage unter dem Begriff „Fundamentalismus“ verhandelt wird. Für die sogenannte „alte Bundesrepublik“ war dies noch kein Thema, und so konnte Hermann Lübke (1983: 45) zu Beginn der Ära Kohl Gehlens Satz mit dem Hinweis zitieren, diesem treffenden Kriterium zufolge könne von einer Erneuerung der Religion kaum die Rede sein.

Heute, kaum ein Vierteljahrhundert später, wäre solch eine Feststellung ein Ausweis unheilbarer Realitätsblindheit: Das 21. Jahrhundert wurde am 11. September 2001 eingeläutet durch politisch kalkulierende Dschihadisten,¹ wie überhaupt der Islam global durch Militanz auffällt. Die USA reagieren mit einer Renaissance politischer Theologie (Guth 2004), die zudem gegen die amerikanische Radikalform einer paganen Populärkultur gerichtet ist, sodass von *Culture Wars* in den *Divided States of America* die Rede ist (Hunter 1991; Green et al. 1996; Williams 1997; Layman 2001; Sabato 2005). In Deutschland sind die Verhältnisse noch ungleich harmloser, doch auch hierzulande lässt sich eine neue Virulenz religionspolitischer Themen und Konflikte beobachten – von den höchstrichterlich eher angeheizten

* Für Hinweise und Verbesserungen danke ich Sebastian Huhnholz.

als befriedeten Kruzifix- und Kopftuchkontroversen über die schulpolitische LER-Debatte bis hin zu dem eher anekdotischen Umstand, dass die in der alten Bundesrepublik kaum erkennbare Splittergruppe katholischer Sozialdemokraten nun, in der Berliner Republik, unter der Federführung Wolfgang Thierses (2000) publizistisch postuliert, Religion sei keine Privatsache, und damit dem Erfurter Programm der SPD von 1891 widerspricht.

Mindestens ist es also zutreffend, wenn Friedrich Wilhelm Graf von einer „forcierten Wiederkehr der Religionen in den öffentlichen Raum“ (2006: 15) spricht. Diese neue Unübersichtlichkeit im Verhältnis zwischen Politik und Religion(en) macht verständlich, dass die beschriebene Skepsis der demokratischen Öffentlichkeit gegenüber religiösen Geltungsansprüchen zu einer überbordenden Konjunktur des Fundamentalismus-Begriffs geführt hat, die zulasten seiner analytischen Potenz geht. Denn das von Gehlen apostrophierte „Aufbrechen religiös bestimmter kampfbereiter Fronten“ ist eine prägnante Definition von Fundamentalismus, aber keine hinreichende.

Angesichts dieser Ausgangslage ist es dringlich, einen Begriff von „Fundamentalismus“ zu bilden, der seine polemische Stoßrichtung durch sozialwissenschaftliche Reflexion ersetzt. Erstaunlicherweise ist dies ein Desiderat der Forschung, da der Begriff entweder auch in wissenschaftlichen Kontexten unterbestimmt bleibt oder aber infolge seiner polemischen Funktion gleich gänzlich vermieden wird,² anstatt den Mittelweg einer analytisch fruchtbaren Begriffsbestimmung zu versuchen. Zu allgemein ist beispielsweise die Definition der Initiatorinnen des groß angelegten, in fünf Bänden dokumentierten *Fundamentalism Project* von Martin E. Marty und R. Scott Appleby, Fundamentalismus sei „eine religiöse Weise des Daseins, die sich als Strategie manifestiert, vermöge derer Gläubige, die sich als im Belagerungszustand befindlich ansehen, versuchen, ihre unverwechselbare Identität als Volk oder Gruppe zu bewahren“ (1996: 45).³ Ähnliches gilt für die ansonsten höchst verdienstvolle komparative Studie von David Zeidan, dessen Fundamentalismusdefinition sich über

fünf Seiten erstreckt und im Kern darauf abzielt, einen extremistischen „Cluster religiöser Bewegungen“ zu rubrizieren, die „besorgt sind über die zeitgenössische Marginalisierung der Religion und ihre öffentliche Rolle“ und demgegenüber „eine göttlich geoffenbarte, unfehlbare Schrift als einzige, letztgültige Autorität für alle Lebensbereiche reklamieren“ (2003: 76ff.). Und einseitig ist die Bestimmung Thomas Meyers, Fundamentalismus sei eine „in krisenhaften Modernisierungsprozessen“ auftretende „spezifische Form *kultureller Gegenmodernisierung*“, die „*die technischen und organisatorischen Mittel, die die Moderne hervorgebracht hat,*“ nutze, „*um ihre kulturellen Grundlagen zu bekämpfen*“ und durch eine antipluralistische, „*hegemonieorientierte Politisierung kultureller Unterschiede*“ (1998: 50ff.) zu ersetzen.

Dementgegen wird nachfolgend eine Begriffsbestimmung von „Fundamentalismus“ versucht, indem zunächst seine Charakteristika historisch rekonstruiert werden (2), wobei sich, wie im Fall des Totalitarismusbegriffs, eine Entwicklung von affirmativer Selbstbeschreibung zu pejorativer Fremdbeschreibung zeigt. Dies führt dann zu der beabsichtigten Begriffsbestimmung (3), die abschließend auf ihre Operationalisierbarkeit hin reflektiert wird (4), was zu grundsätzlichen Fragen des Verhältnisses zwischen Politik und Religion zurückführt und somit den Kreis schließt.

2. Zwischen Latenz und Virulenz: Die historischen Fundamente des Fundamentalismus

Bis der Terminus „Totalitarismus“ durch die Systemtransformationen von 1989/1990 als politikwissenschaftliche Kategorie nachhaltig rehabilitiert wurde, galt er lange Zeit als Inbegriff einer tendenziösen, politisch motivierten und wissenschaftlich inakzeptablen Begriffsbildung, die weitaus mehr Polemik als Präzision biete. Zu dieser Skepsis trug bei, dass der Totalitarismusbegriff seinen Ursprung als affirmative Selbstbeschreibung des italienischen Faschismus genommen hat-

te, als nämlich Mussolini in den 1920er Jahren sein „sistema totalitario“ reklamierte. Erst mit fast anderthalb Jahrzehnten Verzögerung bemächtigte sich, von den USA ausgehend, die liberal-demokratische Kritik von Faschismus, Nationalsozialismus und Bolschewismus des Totalitarismusbegriffs. Dieser sollte herrschaftsstrukturelle Parallelen zwischen den untereinander feindlichen Systemen belegen und die liberal-demokratische Äquidistanz zu ihnen dokumentieren (Schlangen 1972). Die Folge dieser feindlichen Übernahme des Totalitarismusbegriffs war eine derart irreduzibel pejorative Semantik, dass er schon Ende der 1930er Jahre für Faschismus und Nationalsozialismus seine Attraktivität als Selbstbeschreibung verlor. Und erst recht vermied der Bolschewismus der Nachkriegszeit um jeden Preis, in jene Nähe zu Faschismus und Nationalsozialismus zu geraten, die infolge des semantischen Triumphs der liberalen Demokratien fortan mit jeder Anwendung des Totalitarismusbegriffs verbunden war.

Denkt man vor diesem Hintergrund an den Fundamentalismusbegriff, erlebt man ein *Déjà-vu*. Auch er hat seinen Ursprung nämlich als affirmative Selbstbeschreibung einer bestimmten religiösen Bewegung genommen, bevor er mit vergleichbarer zeitlicher Verzögerung in das rhetorische Arsenal anti-fundamentalistischer Kräfte übergang. Seitdem dient er als komparatistische Kategorie, mit der die Äquidistanz der liberalen Moderne gegenüber jedwedem religiösen Fundamentalismus betont wird. Die Folge ist auch hier, dass der Begriff Fundamentalismus als affirmative Selbstbeschreibung ausgestorben ist (Salamun 2005: 23).⁴

Bedeutsam ist diese Parallele zwischen Totalitarismus- und Fundamentalismusbegriff angesichts ihrer Vollständigkeit. Denn wie vordem der Terminus Totalitarismus ist nun jener des „Fundamentalismus“ so umstritten, dass sich sogar ausgewiesene Erforscher dieses Phänomens für ihre Wortwahl mit dem pragmatischen Argument rechtfertigen, der Fundamentalismusbegriff existiere nun einmal in der öffentlichen Diskussion und sei schon deshalb auch wissenschaftlich verwendbar (Marty 2001: 13120; Armstrong 2004: 11).

Es dürften sich indessen stärkere Argumente für den Fundamentalismusbegriff als wissenschaftlich-analytische Kategorie finden lassen, wenn man sich die historische Entwicklung des Fundamentalismus vergegenwärtigt. In ihr lassen sich drei Phasen unterscheiden, die in auffälliger Weise zwischen christlichem und islamischem Fundamentalismus parallel verlaufen.

Seinen Ausgangspunkt nahm der Fundamentalismus im späten 19. Jahrhundert in den USA als religiöse Protestbewegung gegen die Moderne, und das bedeutete zunächst konkret gegen die historisch-kritische Bibelforschung als einer aufklärerischen Tradition. Gegen diese Bibelwissenschaft richteten sich gleichermaßen das von Dwight Moody (1837-1899) gegründete Moody-Bibelinstitut in Chicago, die von Cyrus Ingerson Scofield (1843-1921) verfasste sogenannte Scofield-Bibel mit einem tendenziösen, geschlossenen System immanenter Querverweise, die zwischen 1883 und 1897 abgehaltenen sogenannten Niagara-Bibel-Konferenzen und das von den Ömillionären Lyman und Milton Stewart 1908 finanzierte Bibelkolleg Los Angeles. Diese beiden Industriellen waren es auch, die jene Publikation ermöglichten, die zu Beginn des 20. Jahrhunderts den Begriff Fundamentalismus als Selbstbeschreibung konstituierte, und zwar die Schriftenreihe *The Fundamentals. A Testimony to the Truth*, die zwischen 1910 und 1915 erschien (Zeidan 2003: 23ff.; Sandeen 1970: 199ff.). Ihr folgte im Jahr 1919 die Gründung der *World's Christian Fundamentals Association* infolge eines Kongresses in Philadelphia mit 6000 konservativen Christen verschiedener protestantischer Denominationen,⁵ und nur ein Jahr später wurde erstmalig der Begriff Fundamentalismus als „-ismus“ geprägt, und zwar von dem baptistischen Herausgeber des *The Watchtower Examiner*, Curtis Lee Laws (Zeidan 2003: 33, 70). Bereits 1910 fanden sich in einer Veröffentlichung der Presbyterianer von Princeton die fünf maßgeblichen Dogmen des Fundamentalismus: Wortwörtliche Richtigkeit der biblischen Überlieferung, Jesu Jungfrauengeburt, Sühneopfer und leibliche Auferstehung sowie objektive Wirklichkeit seiner Wunder, was später durch den prämillennaristischen Glaubens-

satz der apokalyptischen Zukunft ersetzt wurde (Marsden 1980: 117).

Ihren Kulminationspunkt hatte die erste Phase des Fundamentalismus während des Ersten Weltkrieges, der zu einer Radikalisierung des religiösen Protestpotenzials führte. Ins Fadenkreuz der fundamentalistischen Kulturkritik geriet dabei die darwinistische Evolutionstheorie, deren religionskritischen und sozialdarwinistischen Konsequenzen maßgebliche Schuld an dem Weltkriegsdrama gegeben wurde. Hiergegen brachten die Fundamentalisten die wortwörtliche Richtigkeit der biblischen Schöpfungsgeschichte in Stellung, verbunden mit einem strikten Anti-intellektualismus (Armstrong 2004: 253f.). Dieser Darwinismuskonflikt eskalierte 1925 in einem Prozess gegen den Lehrer John T. Scopes, der bekannt hatte, gegen das Verbot des Staates Tennessee, die Evolutionstheorie zu lehren, verstoßen zu haben. Attackiert wurde er vor Gericht von dem dreifach erfolglosen Präsidentschaftskandidaten William Jennings Bryan, dessen Position jedoch von Scopes' liberal-rationalistischem Anwalt, Clarence Darrow, so geschickt blamiert wurde, dass die fundamentalistische Position in der öffentlichen Meinung diskreditiert war – während Bryan kurz darauf verstarb (Marsden 1980: 184ff.; Armstrong 2004: 255ff.).

Die hiermit zu Ende gegangene erste Phase des Fundamentalismus war folglich noch nicht der Beginn der gegenwärtigen öffentlichen Fundamentalismus-Kontroverse, sondern die letzte Blüte einer Allianz zur Verteidigung der kardinalen Doktrinen des amerikanischen Evangelikalismus des 19. Jahrhunderts (Sandeén 1970: 207). Ihr folgte eine Latenzzeit des Fundamentalismus, die dieser nutzte, um insbesondere seine massenmediale Basis auszubauen. Verstärkt seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges gelang es den Fundamentalisten in Gestalt diverser Fernsehprediger, einen massiven unterschwelligen Einfluss auszuüben, der erst verzögert politisch wirksam wurde.

Nur unwesentlich später als der protestantische Fundamentalismus in den USA trat auch der islamische Fundamentalismus in seine erste Phase, und zwar in Gestalt der von dem Ägypter Hassan al-Banna 1928 gegründeten Muslimbruderschaft, einer Pro-

testbewegung gegen die von dem britischen Kolonialismus in Ägypten bewirkte Modernisierung (Mittchell 1969). Auch dieser Fundamentalismus trat indessen zunächst wieder in eine Latenzphase, in die der Erfolg des Nasserismus, mithin eines nach westlichem Vorbild konzipierten säkularen, sozialistischen Nationalismus, fiel. Währenddessen radikalisierte sich der Islamismus, jedoch nicht durch Massenmedien wie der protestantische Fundamentalismus in den USA, sondern durch die Hervorbringung konspirativen Schrifttums und von Märtyrern der Bewegung, wie dem bis heute für den islamischen Fundamentalismus ideologisch schlechthin zentralen, durch das Nasser-Regime hingerichteten Sayyid Qutb.

Auch der schiitische Fundamentalismus hat seinen Referenzpunkt im Jahr 1928, drei Jahre nach dem amerikanischen Kreationismusprozess. Bereits damals empörte sich nämlich Ruhollah Khomeini, wenn auch zunächst aussichtslos, über die rabiatischen säkularistischen Modernisierungsmaßnahmen von Schah Reza Pahlewi d.Ä.

Es folgte eine globale Latenz des Fundamentalismus während Faschismus, Zweitem Weltkrieg und Ost-West-Konfrontation, die man in Zusammenhang bringen kann mit dem für religiösen Fundamentalismus keinen Raum lassenden Charakter der Totalitarismen als politischer Religionen; jedenfalls erlaubt dies eine schärfere analytische Distinktion als die Rede vom Nationalsozialismus als Fundamentalismus (Parsons 1968: 281; Albert 2005: 114).

Dieser Latenzphase folgte eine abermals zwischen Christentum, Sunna und Schia parallel verlaufende zweite Phase seit dem Ende der 1970er Jahre, als sich die Ost-West-Konfrontation in neue Konfliktlagen zu diversifizieren begann. Damals studierte Usama Bin Ladin an der Universität Dschidda und geriet dort in Kontakt mit der Muslimbruderschaft und insbesondere in den Bann von Sayyid Qutbs Bruder Mohammed (Bergen 2001: 56ff.), bevor er mit der Bekämpfung des bereits in Agonie befindlichen Sowjetimperiums in Afghanistan die Wurzeln seines Terrornetzwerks *al-Qaida* legte, das mit *Basis* beziehungsweise *Regel* zu übersetzen ist und hierin eine interessante Parallele zur Selbst-

beschreibungssemantik der protestantischen Fundamentalisten in den USA hat (Saghi 2006: 50f.). Im Iran kam es 1979 zur Islamischen Revolution, die nicht nur feindselig auf die USA fixiert war, sondern mit der von Jimmy Carter schwächlich gehandhabten Besetzung der US-Botschaft in Teheran ihren Teil zum Wahlsieg Ronald Reagans 1980 beitrug. Nicht minder bedeutsam hierfür war die inneramerikanische Religionspolitik in Gestalt der Artikulation jener *moral majority*, als die sich der protestantische Fundamentalismus vor allem unter dem Einfluss des massenmedialen Netzwerks erfolgreicher Rundfunk- und Fernsehprediger wie Billy Graham, Jerry Falwell und Pat Robertson während der Latenzzeit zunehmend politisiert hatte und die sich mit manichäischer Rhetorik in der Außenpolitik („Reich des Bösen“) und den sogenannten „Reaganomics“ identifizierte.

Nach dem Ende der Ost-West-Konfrontation traten die Fundamentalisten 1989/90 für rund ein Jahrzehnt des freiheitlich-säkularen Fortschrittsoptimismus vordergründig in ihre nächste Latenzzeit. Genauer betrachtet entwickelte sich in dieser Zeit etwa der Nord-sudan zu einem Experimentierfeld des in diesem Fall sufisch geprägten islamischen Fundamentalismus, und zwar nicht nur als vorübergehende Zufluchtstätte Bin Ladins. Vielmehr sind die seit 1955 wütenden sudanesischen Bürgerkriege bis in die Gegenwart maßgeblich geprägt durch den Einfluss der *National Islamic Front* unter Hasan at-Turabi, einem angeheirateten Verwandten Bin Ladins.⁶

Der Beginn der solchermaßen begünstigten dritten fundamentalistischen Virulenzphase kann auf die Jahrtausendwende datiert werden. Gekennzeichnet ist diese vor allem durch die Attentate vom 11. September 2001 und durch die von manichäischer Weltsicht geprägte Reaktion des „wiedergeborenen Christen“ George W. Bush, der zudem eine gegenüber den „Reagonomics“ noch verschärfte Sozialpolitik betreibt, die als „compassionate conservatism“ firmiert, richtiger aber als *religious libertarianism* zu bezeichnen wäre (Fischer 2006).

Auf schiitischer Seite schließlich kristallisiert sich die Machtübernahme Ahma-

dinedschads im Iran schon nach kurzer Zeit als Revolution innerhalb der Klerokratie heraus, mit der Ermüdungserscheinungen des institutionalisierten Fundamentalismus durch eine Wiederbelebung seines Bewegungscharakters geheilt werden sollen.

Diese Vergegenwärtigung der fundamentalistischen Wellenbewegung in drei Virulenz- und zwei Latenzphasen zeigt, dass christlicher und islamischer Fundamentalismus nicht nur jene ideologischen und sozialstrukturellen Parallelen aufweisen, die Martin Riesebrodt (1990) auf den Begriff der patriarchalischen Protestbewegung gebracht hat. Vielmehr kann von hieraus nun eine Begriffsbestimmung mit der nötigen Komplexität vorgenommen werden.

3. Paradoxieentfaltungen zwischen Moderne und Apokalypse: Zur Bestimmung des Fundamentalismusbegriffs

Mit der folgenden Definition sollen drei Dimensionen unterschieden werden:

*Fundamentalismus ist eine sich auch in Latenzzeiten eigendynamisch radikalisierende, nur unwesentlich in der Erscheinungsform divergierende religionspolitische Reaktion auf krisenhaft empfundene, säkularisierende Modernisierungsprozesse, mittels derer eine Konstruktion kollektiver Identität vorgenommen wird und alle entscheidungsbedürftigen politischen und sozialen Belange der Autorität einer religiösen Offenbarung unterstellt werden, hinsichtlich derer apokalyptische Aktivität entfaltet wird.*⁷

Mit diesem Begriff – dies markiert seine erste Dimension – wird zentral auf die für fundamentalistische Phänomene konstitutive Bedeutung von Modernisierungsprozessen abgestellt, auch wenn sich diese Modernisierung auf eine von kolonialistischen Fremdmächten importierte Militärtechnik, Wirtschaftsordnung oder Regimeform beschränkt. Fundamentalismus ist demnach, anders als alle anderen „-ismen“ inklusive des Totalitarismus, per se ein relationaler Begriff, der sowohl als Selbstbeschreibung als auch als Fremdbeschreibung notwendigerweise auf

Idee und Erscheinungsformen der säkularisierten Moderne zurückverweist. Dies gilt nota bene auch für den hier nicht genauer thematisierten, aber nicht vergessenen hinduistischen Fundamentalismus.⁸

Insofern ist es nicht nur ein normativer Offenbarungseid des okzidentalen Rationalismus, sondern eine analytische Ungenauigkeit, den abendländischen Sonderweg der Säkularisierung und nicht etwa den Fundamentalismus als historische Ausnahme anzusehen. Ohne Säkularisierung gibt es nämlich keinen Fundamentalismus. Klaus Eder hat dies zu der treffenden Formel verdichtet, „das *pathogene Potenzial*“ religiöser Kommunikation sei daran zu messen, „inwieweit Lebensweltkonstrukte und darauf aufbauende Identitätskonstrukte inkommunikabel, das heißt unstrittig“ blieben, denn Kommunikation bedeutet Verflüssigung und damit Relativierung (2002: 339).

Die feindselige Fixierung des Fundamentalismus auf Modernität ist indessen paradox,⁹ denn versteht man mit Franz-Xaver Kaufmann unter Modernität die „Legitimation fortgesetzten Wandels“ (1989: 35), so bedeutet die fundamentalistische Position, als Reaktion auf die Erfahrung kulturellen und sozialen Wandels ihrerseits einen weiteren kulturellen Wandel zu propagieren. Fundamentalismen sind nämlich nur gemessen an der Moderne reaktionär beziehungsweise traditionalistisch, wie schon die Relationalität beider Begriffe zeigt. In ihrem Gegenentwurf sind sie keineswegs nostalgisch, sondern vielmehr erfinderisch und aktivistisch. Insoweit ist der Fundamentalismus kein monolithischer Gegendiskurs zur Moderne, sondern dessen Zerrbild (Wuthnow/Lawson 1994: 42).

Alle Fundamentalismen divergieren dabei nur unwesentlich in der Erscheinungsform, nicht aber hinsichtlich generalisierbarer Aspekte. Insoweit hat es keinen Sinn, etwa zwischen schriftfixierten Fundamentalisten und mystisch-spiritualistischen Pentekostalisten zu differenzieren (Cox 1995).¹⁰ Orientiert man sich vielmehr an dem Diktum Raymond Arons, Sozialwissenschaftler sollten Unterschiede suchen, wo Dinge ähnlich scheinen und Ähnlichkeiten suchen, wo Dinge unterschiedlich scheinen, dann führt die Ähnlich-

keit, die zwischen allen Fundamentalismen besteht, zur zweiten Dimension der Definition. Sie besteht in dem Phänomen der apokalyptischen Aufladung religiöser Offenbarung. Sie gilt für alle fundamentalistischen protestantischen Denominationen in den USA ebenso wie für den islamistischen Literalismus, der sich besonders instruktiv an der Schia exemplarisch aufzeigen lässt.

Für diese ist nämlich kennzeichnend, einst durchaus jene Trennung zwischen Religion und Politik gekannt zu haben, von der ein Gemeinplatz der öffentlichen Diskussion im Westen behauptet, sie fehle im Islam generell und prinzipiell. Auf den 765 gestorbenen sechsten schiitischen Imam geht eine mystische Auslegung des Korans mit einer klaren Trennung zwischen Religion und Politik zurück, womit die Konsequenz aus den gescheiterten Widerstandsversuchen gegen die Herrschaft erst der Umayyaden, dann der Abbasiden gezogen wurde (Armstrong 2004: 82f.). Diese Tradition verstärkte sich noch, als der elfte Imam im Jahr 874 ohne ersichtliche Nachkommenschaft starb. In der Folge entwickelte sich seit 934 die für den schiitischen Islam kennzeichnende apokalyptische Lehre von der „großen Verborgenheit“ und endzeitlichen Wiederkehr des zwölften Imam (Nagel 1981; Sachedina 1981; Yann 1983). Da es sich hierbei um eine *passive Erwartung* der Apokalypse handelte, mit der gerade politische Frustrationserfahrungen kompensiert werden sollten, war die Schia mithin zunächst durch eine Säkularisierung gekennzeichnet (Armstrong 2004: 86).

Systematisch zeigt dies, dass durchaus eine Korrelation zwischen Sakralisierung politischer Ordnung und Politikaversion beziehungsweise zwischen Apokalyptik und Attentismus denkbar und historisch belegbar ist. Für das Auftreten des Fundamentalismus ist demgegenüber kennzeichnend, dass die passive Apokalypseerwartung zu einer aktiven religionspolitischen *Arbeit an der Apokalypse* mutiert und so gleichsam ein Kurzschluss an der Nahtstelle zwischen Religion und Politik entsteht. Auch für solch eine Politisierung der Apokalypse mit dem Ziel ihrer aktiven Hervorbringung ist der schiitische Islam ein lehrreiches Beispiel, und zwar in den Tagen der islamischen Revolution im

Iran, die laut Karen Armstrong eine „schockierende, revolutionäre Umkehrung jahrhundertelanger schiitischer Tradition“ (2004: 512) bedeutete. Möglich wurde sie durch Khomeinis Entfaltung eines Parusieparadoxes: Wenn sich die Wiederkehr des Erlösers auf unbestimmte Zeit verzögert, ohne dass dies als eine Relativierung der auch politisch relevanten göttlichen Gebote zu verstehen ist, ist es dann nicht geboten, stellvertretend für die Apokalypse der dauerhaften Verletzung der geoffenbarten Gesetze Einhaltung zu gebieten? Für diese, sit venia verbo, *advokatorische Apokalypseadministration* hat Khomeini sein zentrales fundamentalistisches Ideologem geprägt: die Herrschaft beziehungsweise „Treuhanderschaft“ (Ruthven 2000: 178; vgl. auch Steinbach 2005) der religiösen Rechtsgelehrten (*velayat-e faqih*): „Seit der kleinen ‚Verborgenheit‘ sind tausend und einige hundert Jahre verstrichen. Es könnten womöglich noch hunderttausend Jahre vergehen, in denen es seine Heiligkeit (der zwölfte Imam) nicht für ratsam hält, zu erscheinen. Sollen die Gesetze des Islams für so lange Zeit suspendiert und nicht angewendet werden? Soll jeder nach seinem Ermessen handeln? Soll das Chaos regieren? (...) Hat Gott die Ausführung seiner Gesetze auf nur 200 Jahre beschränkt?“ (Zit. n. Hajatpour 2002: 207).

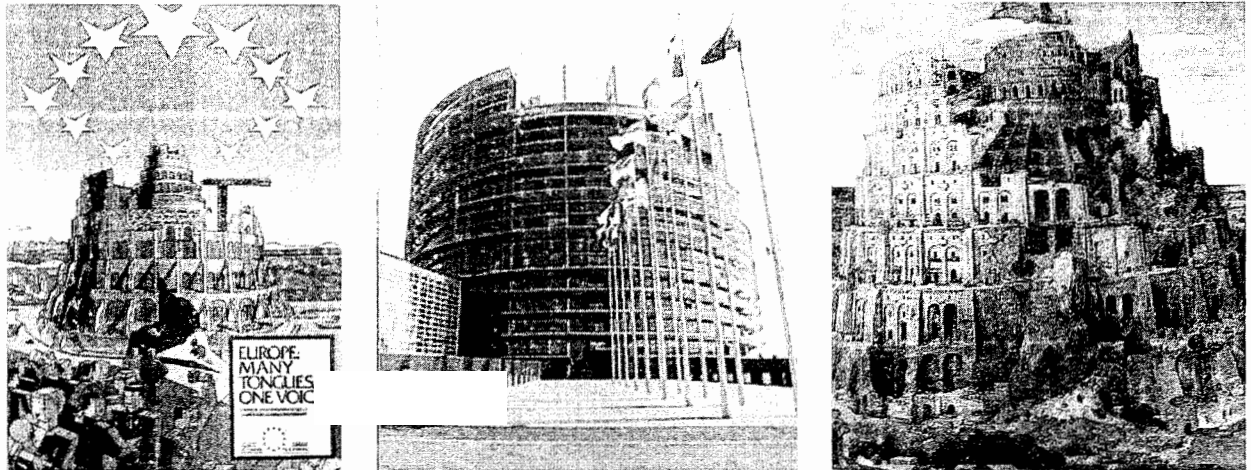
Der protestantische Fundamentalismus in den USA, der ebenso wie die iranische Schia die pagane Pop-Kultur als apokalyptische Projektionsfläche benutzt, ist hinsichtlich des aktivistischen Umschlagens passiver Apokalypseerwartung und seiner politischen Konsequenzen quantitativ wie qualitativ natürlich unvergleichlich weit vom iranischen Beispiel entfernt. Es ist aber auch hier eine zunehmende Politisierung der Apokalyptik festzustellen, deren Konsequenzen noch unabweisbar sind. So ist verstärkt seit dem Kuwait-Krieg, mithin seit der Latenzphase vor der dritten fundamentalistischen Welle, eine Zunahme von Literatur zu beobachten, die die weltpolitische Entwicklung als apokalyptisches Indiz interpretiert. *The Persian Gulf War from God's Perspective* und *The Middle East Crisis: A Step toward Armageddon?* sind nur Beispiele aus einer Vielzahl entsprechender Pamphlete. Eine zentra-

le Rolle spielt in ihnen der Mythos Babylon (Harding 1994: 72). Erwartet wird in Schriften wie *The Rise of Babylon: Sign of the End of Times* aus dem Jahr 1991 eine Wiedererrichtung Babylons, da die in Jesaja 13 und Offenbarung 17-18 vorhergesagte gewaltsame Zerstörung Babylons noch ausstehe, insofern das historische Babylon nicht auf diese Weise zerstört worden sei (Harding 1994: 78 Fn. 33). Welche Rolle solches Gedankengut im Zuge des Irak-Krieges gespielt hat, dürfte eine Untersuchung wert sein.

Nicht minder interessant hinsichtlich einer Politisierung der Apokalyptik und ihrer zukünftigen Konsequenzen ist die zunehmende Einbeziehung der Europäischen Union in entsprechende protestantisch-fundamentalistische Publikationen in den USA, so etwa in einer Broschüre der missionarischen Kooperative aus Shekinah Ministries in Kansas City und Kalibu Ministries in Malawi und Uganda aus dem Jahr 2004, in der aus nicht genannten Gründen die baldige Erlösung aus Finnland erwartet wird. Das apokalyptische Ziel wird hingegen umso genauer benannt, und zwar besteht es darin, die Europäische Union, die bereits zum allerfinstersten Wegbereiter des Antichristen geworden sei, mit einer mächtigen Welle aus dem Norden zu erleuchten und nach dem Auftritt des Herrn die weltweit bereits begonnene Polarisierung Europas in die Heiligen und die Profanen zu vollziehen. Ergänzt, illustriert und begründet wird dies mit der Denunziation des EU-Slogans „Viele Zungen, eine Stimme“, der die Europäische Union als babylonischen Affront gegen Gott entlarve, wie auch das Europäische Parlament in Straßburg architektonisch dem unvollendeten Turm zu Babel gleiche, was auch ikonographisch plausibilisiert werden soll (Abbildung):¹¹

Die dritte Dimension der Begriffsbestimmung schließlich betont den Charakter des Fundamentalismus als eines *religionspolitischen* Phänomens. Dies lässt sich mit einem weiteren Blick auf die US-amerikanischen Verhältnisse verdeutlichen. So hat die Wiederwahl George W. Bushs als Präsident der Vereinigten Staaten im Jahr 2004 die Einsicht befördert, dass in den USA Wahlen durch vermeintliche „soft skills“ entschieden werden können. Denn weder war der „Krieg

Abbildung: Illustration aus dem Magazin *Out of Afrika*, Juni 2004



gegen den Terrorismus“ ausschlaggebend für Bushs Sieg, noch hat ihn der ökonomische Niedergang gegenüber den „goldenen Jahren“ unter Clinton verhindert. Von entscheidender Bedeutung war vielmehr die erfolgreiche Stimulation des Normalitätsempfindens der vor allem ländlichen sogenannten „moral majority“. Mag auch das berühmte, im Wahlkampf immer wieder zitierte Diktum „It’s the economy, stupid!“ die Maxime für Clintons Sieg über den älteren Bush gewesen sein, so könnte die Maxime für den Sieg von George W. Bush über Kerry lauten: „Morality counts!“ Schaut man genauer auf die Themen der moralisierten Auseinandersetzung, erkennt man jedoch sogleich, dass man richtiger sagen müsste: „Religion counts!“ (Guth et al. 2006). Denn es wird nicht nur bezüglich Schwangerschaftsabbruch und Stammzellforschung vornehmlich religiös argumentiert, sondern mit den gleichgeschlechtlichen Lebenspartnerschaften ist auch ein Thema kontrovers, das überhaupt nur für ein moralisches Problem halten kann, wer einem dezidiert konventionellen Religionsverständnis folgt.

Für den in den USA großen Einfluss religiöser Orientierung auf das politische Verhalten im Allgemeinen und auf das Wahlverhalten im Besonderen lassen sich ein politischer und ein religiöser Grund benennen, die sich im Vergleich mit den deutschen Verhältnissen konturieren lassen. Auf politischer Ebene dürfte das präsidentielle Regierungssystem aufgrund seiner Eigenart ungleich höherer Personalisierung der Wahl-

entscheidung religiös motiviertem Wahlverhalten entgegenkommen, da sich religiöse Überzeugungen Personen leichter zurechnen lassen als Parteien.¹² Auf religiöser Ebene ist der Grund ungleich komplexer: Während die klaren deutschen Verhältnisse neben dem katholisch-protestantischen Schisma ein großes, in politischen Fragen dezidiert areligiöses Elektorat kennen, sind die USA geprägt durch das schon von Hegel festgestellte „Zerfallen in so viele Sekten, die sich bis zum Extreme der Verrücktheit steigern“ (1986: 112), ohne dass es hierzu ein erwähnenswertes säkulares Gegengewicht gäbe. Anstelle der Orientierung an kirchlich institutionalisierten Positionen und ihren parteipolitischen Präferenzen können und müssen politische Kandidaten in den USA daher stärker und genauer zu religiös-moralischen Einzelfragen Stellung nehmen. Das vermag wiederum eine gesteigerte Nachfrage nach entsprechenden Positionierungen zu induzieren und somit zu einem starken Einfluss religiöser Orientierung auf das politische Wahlverhalten führen.

Die andersartigen Verhältnisse in Deutschland zeigen sich nicht nur in einer geringer ausgeprägten religiösen Komponente der politischen Rhetorik, sondern insbesondere auch im Verhalten der größtenteils aus eingebürgerten Türken bestehenden muslimischen Minderheit von rund einer halben Million Wahlberechtigten. Entgegen einem verbreiteten Fundamentalismusverdacht machen nämlich die deutschen Muslime – wie ihre christlichen und areligiösen Mitbürger –

ihre Wahlentscheidung offenbar weniger von religiösen Überzeugungen abhängig als vielmehr von Eigeninteressen bezüglich ihrer Lebenssituation als Minderheit. So gab es in dieser Bevölkerungsgruppe eine eindeutige Präferenz für die rot-grüne Koalition trotz religiös geprägter, konservativer Wert- und Moralvorstellungen, die unvereinbar sind mit rot-grünen Prestigeprojekten wie der Anerkennung gleichgeschlechtlicher Lebensgemeinschaften. Die für die Lebenswirklichkeit der Muslime entscheidenden Fragen der sozialen Integration sowie außenpolitische Fragen überwiegen hier offensichtlich gegenüber religiösen Weltanschauungsfragen.

Für die USA hingegen haben Guth et al. (2006) für die Präsidentschaftswahlen 2004 nachgewiesen, dass bei diesem Urnengang ein Tiefpunkt der Polarisierung sozialer Klassen und ethnischer Gruppen erreicht wurde und die religiöse Orientierung stärker war als sämtliche sozio-ökonomischen und demografischen Variablen. So haben auch unterprivilegierte Schwarze und Latinos gegen ihre sozio-ökonomischen Interessen überproportional häufig für die Republikanische Partei gestimmt.

Diesen eklatanten Verzicht auf kalkülrationale Eigennutzenmaximierung kann man zwar nicht umstandslos als Indikator für fundamentalistische Neigungen ansehen, doch bildet er eine religionspolitische Machtressource, die sich umso nachhaltiger nutzen lässt, je neuralgischer und damit anfälliger für fundamentalistische Positionen sich ein Sachverhalt darstellt.

4. Perspektiven religionspolitischen Machtmanagements

Die in systematischer Absicht erfolgte historische Rekonstruktion hat den Fundamentalismus als ein nicht nur in seinen Konsequenzen, sondern auch in seinen Intentionen *religions-politisches* Phänomen identifiziert. Der explikative und heuristische Wert dieses Begriffs sollte dabei deutlich geworden sein. Seine sozialwissenschaftliche Operationalisierbarkeit liegt zudem in der Aufklärung eines für die Fundamentalismusbekämpfung

folgenreichen Missverständnisses. Häufig wird nämlich fundamentalistischen Phänomenen entweder viel zu viel von jener eigennutzenorientierten Zweckrationalität unterstellt, derer sie sich gerade entziehen, oder aber es wird ihnen eine überhaupt kaum rekonstruierbare religiöse Irrationalität attestiert – beides mit dem Ergebnis, dass die Vorausberechnung fundamentalistischer Aktionen und die Entwicklung einer antifundamentalistischen Strategie erschwert sind.

Demgegenüber ermöglicht es ein religionspolitisches Verständnis, die falsche Alternative zwischen einem strikt säkular-politischen und einem religiös-mythologisierten Fundamentalismusverständnis zu vermeiden, und zwar nicht bloß, weil Religion im Kontakt mit Politik zwangsläufig politisiert wird (Böckenförde 1969), sondern weil Religion stets originär mit Machtfragen beschäftigt ist und ihrerseits ein „Machtmanagement“ darstellt (Schieder 2001: 7). Ein heilsgeschichtlicher Wahrheitsanspruch lässt kategorisch nicht zu, Kompromisse einzugehen (Lübbe 1983: 50; vgl. Prisching 2005: 281). Bedingung eines Arrangements zwischen Politik und Religion ist mithin die *Selbstrelativierung* der letzteren, und genau dies verweigern alle Fundamentalismen. Gleichsam als Borderline-Syndrom von Politik und Religion betreiben sie, was Jacques Derrida zu recht Carl Schmitts Begriff des Politischen vorgeworfen hat: dass er nämlich in Wirklichkeit gar nicht „das Politische durch die Negativität des Polemischen oder des Gegensatzes“ definiert hat, sondern vielmehr den Antagonismus, „die oppositionelle Negation durch das Politische“ mit der Folge, dass der Gegensatz „um so gegensätzlicher“ werde (2002: 191). Es ging Schmitt also, Derrida zufolge, nicht wirklich um eine Definition von Politik, die in äußerster Assoziation oder Dissoziation zu finden wäre. Vielmehr wurde von alternativlosem Antagonismus her gedacht und dieser der Politik zugeordnet, um seine Ausweglosigkeit festzuschreiben. Auf dieselbe Weise suchen auch die Fundamentalismen nicht wirklich nach religiösen Substraten oder Identitäten, um bei dieser Suche mit einer säkularisierten Moderne zu kollidieren. Vielmehr zeigen die Paradoxien des Fundamentalismus, dass die-

ser *innerhalb* von Modernisierungsprozessen eine politisierte religiöse Identität als unveröhnlichen Gegensatz konstruiert.

Eine zentrale Funktion hat hierbei die fundamentalismustypische Moralisierung kultureller Konflikte, politischer Positionen und religiöser Relevanzen. Eine solche Zweitcodierung der Religion durch Moral ist in der modernen, das heißt funktional differenzierten Gesellschaft eine naheliegende Versuchung, da die Religion hierdurch ihren Anspruch auf Regulierung auch jener sozialen Funktionssysteme bewahrt, die ihrem vormaligen absoluten Einfluss nunmehr entzogen sind und nur noch die Umwelt des Funktionssystems Religion darstellen (Luhmann 1993a). Angesichts dessen empfiehlt es sich, den Resonanzraum der moralistischen Religionspolitik des Fundamentalismus zu begrenzen und sich nicht auf entsprechende Rhetoriken einzulassen, sondern eine *höhere Amoralität der Politik* zu bewahren (Luhmann 1986, 1993b, 1997).

Anmerkungen

- 1 Zum Begriff „Jihadists“ vgl. Ayubi 1991: 142.
- 2 Dies gilt beispielsweise ausgerechnet für das angesehene Kompendium *A New Handbook of Political Science* (Goodin/Klingemann 1998).
- 3 Vgl. ähnlich Kienzler (1996: 10), demzufolge Fundamentalismus „eine willkürliche Abschließungsbewegung“ ist, „die als immanente Gegenteilstendenz zum modernen Prozess der generellen Öffnung des Denkens, des Handelns, der Lebensformen und des Gemeinwesens absolute Gewissheit, festen Halt, verlässliche Geborgenheit und unbezweifelbare Orientierung durch irrationale Verdammung aller Alternativen zurückbringen soll.“
- 4 Vgl. Salamun (2005: 23). Zur dauerhaften Diskrepanz zwischen Selbst- und Fremdbeschreibung vgl. die Daten in Wuthnow und Lawson (1994: 20): Nur 9% der Amerikaner bezeichnen sich als fundamentalistisch, aber 44% erwarten Erlösung von Jesus Christus, 28% glauben, die Bibel sei wortwörtlich zu verstehen, und 27% meinen, sie sei historisch richtig und wissenschaftlich unanfechtbar; zudem bezeichnen sich 30%, wie George W. Bush, als „wiedergeborene Christen“.
- 5 Zu den in der Folge multiplen organisatorischen Mitgliedschaften vgl. Moen 1992:70.
- 6 Vgl. zu deren kompliziertem Verhältnis Bergen 2001: 98ff.; Mattes 2005; Saghi 2006: 38.
- 7 Einzelne Elemente dieser Bestimmung finden sich bei Manuel Castells 2002, II: 15.
- 8 Vgl. Andreas Schworck (1997: 218ff.), der betont, der hinduistische Fundamentalismus sei als nationalistisches Modernisierungskonzept in erster Linie eine „anti-moslemische Integrations-Ideologie“ (ebd.: 222) und erst in zweiter Linie anti-westlich beziehungsweise anti-säkular. Auf jeden Fall aber sei er das Projekt „politischer und ökonomischer Gegen-Eliten“ (ebd.: 231) und als solches „Ausdruck jener spezifischen Modernisierung“, zu der die Eliten „kontinuierlich selbst beitragen“ (ebd.: 232), was wiederum eine umso interessantere strukturelle Ähnlichkeit mit dem islamischen Fundamentalismus als einem „Solidaritätstraditionalismus“ (Malik 2004: 389) bedeutet (Fischer 2004).
- 9 Mit der Interpretation des Fundamentalismus als „Paradoxieentfaltung“ folge ich der instruktiven, mit der kommunikationstheoretischen Überbietung sozial-ökonomischer und kulturell-religiöser Faktoren aber einen anderen Akzent setzenden Studie von Japp (2003).
- 10 Für einen vereinheitlichenden Fundamentalismusbegriff vgl. auch Zeidan 2003: 24; Armstrong 2004: 263.
- 11 „A look at the current European parliament building in Strasbourg shows that it is designed as the unfinished Tower of Babel. The stars surrounding the building are not the stars of Europe but the pentagrams of Satan. The slogan for Europe has become MANY TONGUES, ONE VOICE. The statue in front of that building is the beast being ridden by the whore of Babylon with the stars around her head. WHAT AN AFRONT TO GOD. We are living in the most momentous of times as we see the consummation of the ages in preparation for the returning King. Revival in Finland is for the Lord to send a mighty wave from the north flowing down into Europe to bring great light into the most intense darkness of what the European Union has already become: the preparation for THE Antichrist. Across the earth, an enormous polarization has already started between those who will be holy and those who are profane. Europe will be polarized after the Lord has visited her“ (Out of Africa, Issue 110, June 2004: 2).
- 12 Im präsidentiellen Regierungssystem Frankreichs ist dieser Effekt konterkariert durch den dezidierten französischen Laizismus.

Literatur

- Albert, Hans (2005): Religiöser Fundamentalismus und Drittes Reich. Zur Analyse der nationalsozialistischen Weltanschauung. In: Kurt Salamun (Hrsg.), *Fundamentalismus „interdisziplinär“*. Wien: Lit, S. 85-116.
- Armstrong, Karen (2004): *Im Kampf für Gott. Fundamentalismus in Christentum, Judentum und Islam*. München: Siedler.
- Ayubi, Nazih N. (1991): *Political Islam. Religion and Politics in the Arab World*. London/New York: Routledge.
- Bergen, Peter L. (2001): *Holy War, Inc. Inside the Secret World of Osama bin Laden*. New York: Free Press.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang (1969): Politisches Mandat der Kirche? In: *Stimmen der Zeit* 148, S. 361-372.
- Castells, Manuel (2002): *Das Informationszeitalter. Wirtschaft – Gesellschaft – Kultur*. 3 Bde., Bd. 2: *Die Macht der Identität*. Opladen: Leske + Budrich.
- Cox, Harvey (1995): *Fire from Heaven. The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the Twenty-first Century*. New York: Da Capo Press.
- Derrida, Jacques (2002): *Politik der Freundschaft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Eder, Klaus (2002): Europäische Säkularisierung – ein Sonderweg in die postsäkulare Gesellschaft? Eine theoretische Anmerkung. In: *Berliner Journal für Soziologie* 12, S. 331-343.
- Fischer, Karsten (2004): Das Projekt des Fundamentalismus. Über Kulturkritik und Identitätspolitik. In: *Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken* 58, S. 358-364.
- Fischer, Karsten (2006): *Moralkommunikation der Macht. Politische Konstruktion sozialer Kohäsion im Wohlfahrtsstaat*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Gehlen, Arnold (1971): Religion und Umweltstabilisierung. In: Oskar Schatz (Hrsg.), *Hat die Religion Zukunft?* Graz u.a.: Styria, S. 83-97.
- Goodin, Robert E./Hans-Dieter Klingemann (Hrsg.) (1998): *A New Handbook of Political Science*. Oxford/New York: OUP.
- Graf, Friedrich Wilhelm (2006): *Moses Vermächtnis. Über göttliche und menschliche Gesetze*. München: C.H. Beck.
- Green, John C./James L. Guth/Corwin E. Smidt/Lyman A. Kellstedt (1996): *Religion and the Culture Wars. Dispatches from the Front*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield.
- Guth, James L. (2004): George W. Bush and Religious Politics. In: Steven E. Schier (Hrsg.), *High Risk and Big Ambition. The Presidency of George W. Bush*. Pittsburgh: UPP.
- Guth, James L./Lyman A. Kellstedt/Corwin E. Smidt/John C. Green (2006): Religious Influences in the 2004 Presidential Election. In: *Presidential Studies Quarterly* 36, S. 223-243.
- Hajatpour, Reza (2002): *Iranische Geistlichkeit zwischen Utopie und Realismus. Zum Diskurs über Herrschafts- und Staatsdenken im 20. Jahrhundert*. Wiesbaden: Reichert.
- Harding, Susan (1994): *Imagining the Last Days: The Politics of Apocalyptic Language*. In: Martin E. Marty/R. Scott Appleby (Hrsg.), *Accounting for Fundamentalisms. The Dynamic Character of Movements. The Fundamentalism Project, Vol. 4*. Chicago/London: University of Chicago Press, S. 57-78.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1986): *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Werke Bd. 12. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Hunter, James (1991): *Culture Wars. The Struggle to Define America*. New York: Basic Books.
- Japp, Klaus P. (2003): Zur Soziologie des fundamentalistischen Terrorismus. In: *Soziale Systeme* 9, S. 54-87.
- Kaufmann, Franz-Xaver (1989): *Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven*. Tübingen: Mohr.
- Kienzler, Klaus (1996): *Der religiöse Fundamentalismus. Christentum, Judentum, Islam*. München: Beck.
- Layman, Geoffrey (2001): *The Great Divide. Religious and Cultural Conflict in American Party Politics*. New York: Columbia University Press.
- Lübbe, Hermann (1983): Politische Theologie als Theologie repolitisierten Religion. In: Jacob Taubes (Hrsg.), *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*. München: Fink, S. 45-56.
- Luhmann, Niklas (1986): Die Zukunft der Demokratie. In: Joschka Fischer (Hrsg.), *Der Traum der Vernunft. Vom Elend der Aufklärung*. Neuwied: Luchterhand, S. 207-217.
- Luhmann, Niklas (1993a): Die Ausdifferenzierung der Religion. In: ders., *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, Bd. 3. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 259-357.
- Luhmann, Niklas (1993b): Die Ehrlichkeit der Politiker und die höhere Amoralität der Politik. In: Peter Kemper (Hrsg.), *Opfer der Macht. Müssen Politiker ehrlich sein?* Frankfurt a.M./Leipzig: Insel, S. 27-41.
- Luhmann, Niklas (1997): *Politik, Demokratie, Moral*. In: *Konferenz der deutschen Akademi-*

- en der Wissenschaften (Hrsg.), Normen, Ethik und Gesellschaft. Mainz: Verlag Philipp von Zabern, S. 17-39.
- Malik, Jamal (2004): Der Islamische Fundamentalismus – einige Bemerkungen. In: Manfred Walther (Hrsg.), Religion und Politik. Zu Theorie und Praxis des theologisch-politischen Komplexes. Baden-Baden: Nomos, S. 387-390.
- Marsden, George M. (1980): *Fundamentalism and American Culture. The Shaping of Twentieth Century Evangelicalism, 1870-1925.* Oxford/New York: Oxford University Press.
- Marty, Martin E. (2001): *Fundamentalism: Religious Fundamentalism: Cultural Concerns.* In: Neil J. Smelser/Paul B. Baltes (Hrsg.), *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*, Vol. 19. Amsterdam u.a.: Elsevier, S. 13119-13123.
- Marty, Martin E./R. Scott Appleby (Hrsg.) (1991-1995): *The Fundamentalism Project.* 5 Bde. Chicago/London: University of Chicago Press.
- Marty, Martin E./R. Scott Appleby (1996): *Herausforderung Fundamentalismus. Radikale Christen, Moslems und Juden im Kampf gegen die Moderne.* Frankfurt a.M./New York: Campus.
- Mattes, Hanspeter (2005): *Sudan.* In: Werner Ende/Udo Steinbach (Hrsg.), *Der Islam der Gegenwart.* Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, S. 489-498.
- Meyer, Thomas (1998): *Die Politisierung kultureller Differenz. Fundamentalismus, Kultur und Politik.* In: Heiner Bielefeldt/Wilhelm Heitmeyer (Hrsg.), *Politisierte Religion. Ursachen und Erscheinungsformen des modernen Fundamentalismus.* Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 37-66.
- Mitchell, Richard P. (1969): *The Society of the Muslim Brothers.* New York/Oxford: Oxford University Press.
- Moen, Matthew C. (1992): *The Transformation of the Christian Right.* Tuscaloosa/London: University of Alabama Press.
- Nagel, Tilman (1981): *Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam. Geschichte der politischen Ordnungsvorstellungen der Muslime.* 2 Bde. München: Artemis.
- Parsons, Talcott (1968): *Demokratie und Sozialstruktur in Deutschland vor der Zeit des Nationalsozialismus.* In: ders., *Beiträge zur soziologischen Theorie.* Neuwied/Berlin: Luchterhand, S. 256-281.
- Prisching, Manfred (2005): *Fundamentalismus aus der Sicht der Sozialwissenschaften.* In: Kurt Salamun (Hrsg.), *Fundamentalismus „interdisziplinär“.* Wien: Lit, S. 243-293.
- Riesebrodt, Martin (1990): *Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung. Amerikanische Protestanten (1910-28) und iranische Schiiten (1961-79) im Vergleich.* Tübingen: Mohr.
- Ruthven, Malise (2000): *Der Islam. Eine kurze Einführung.* Stuttgart: Reclam.
- Sabato, Larry (Hrsg.) (2005): *Divided States of America. The Slash and Burn Politics of the 2004 Presidential Election.* New York: Longman.
- Sachedina, Abdulaziz Abdulhusein (1981): *Islamic Messianism. The Idea of Mahdi in Twelver Shi'ism.* Albany: State University of New York Press.
- Saghi, Omar (2006): *Osama Bin Laden, Volkstribun im Medienzeitalter.* In: Gilles Kepel/Jean-Pierre Milelli (Hrsg.), *Al-Qaida. Texte des Terrors.* München/Zürich: Piper, S. 25-54.
- Salamun, Kurt (2005): *„Fundamentalismus“ – Versuch einer Begriffsklärung und Begriffsbestimmung.* In: ders. (Hrsg.), *Fundamentalismus „interdisziplinär“.* Wien: Lit, S. 21-45.
- Sandeen, Ernst R. (1970): *The Roots of Fundamentalism. British and American Millenarianism 1800-1930.* Chicago/London: University of Chicago Press.
- Schieder, Rolf (2001): *Wieviel Religion verträgt Deutschland?* Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Schlangen, Walter (1972): *Theorie und Ideologie des Totalitarismus. Möglichkeiten und Grenzen einer liberalen Kritik politischer Herrschaft.* Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung.
- Schorck, Andreas (1997): *Ursachen und Konturen eines Hindu-Fundamentalismus in Indien aus modernisierungstheoretischer Sicht.* Berlin: VWB.
- Steinbach, Udo (2005): *Iran.* In: Werner Ende/Udo Steinbach (Hrsg.), *Der Islam der Gegenwart.* Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, S. 246-263.
- Thierse, Wolfgang (Hrsg.) (2000): *Religion ist keine Privatsache.* Düsseldorf: Patmos.
- Williams, Rhys H. (1997): *Cultural Wars in American Politics.* New York: Aldine De Gruyter.
- Wuthnow, Robert/Matthew P. Lawson (1994): *Sources of Christian Fundamentalism in the United States.* In: Martin E. Marty/R. Scott Appleby (Hrsg.), *Accounting for Fundamentalisms. The Dynamic Character of Movements. The Fundamentalism Project, Vol. 4.* Chicago/London: University of Chicago Press, S. 18-56.
- Yann, Richard (1983): *Der verborgene Imam. Die Geschichte der Schia im Iran.* Berlin: Wagenbach.
- Zeidan, David (2003): *The Resurgence of Religion. A Comparative Study of Selected Themes in Christian and Islamic Fundamentalist Discourses.* Leiden/Boston: Brill.