



LIMINA

GRAZER
THEOLOGISCHE PERSPEKTIVEN

RELIGIÖSER FUNDAMENTALISMUS

Gegenwärtige Erscheinungsformen,
Strategien, Antwortversuche



LIMINA

GRAZER
THEOLOGISCHE PERSPEKTIVEN

AUSGABE 2021 | 4:1

RELIGIÖSER

FUNDAMENTALISMUS

Gegenwärtige Erscheinungsformen,
Strategien, Antwortversuche

Editorial Board

Peter Ebenbauer
Reinhold Esterbauer
Christian Feichtinger
Isabella Guanzini
Edith Petschnigg
Andrea Taschl-Erber
Wolfgang Weirer
Christian Wessely

KARL-FRANZENS-UNIVERSITÄT GRAZ
UNIVERSITY OF GRAZ
Katholisch-Theologische Fakultät



Advisory Board

Kurt Appel (Fundamentaltheologie / Wien)
João Manuel Duque (Systematische Theologie / Braga)
Claudia Gärtner (Praktische Theologie / Dortmund)
Branko Klun (Philosophie / Ljubljana)
Stefanie Knauss (Philosophie / Villanova)
Benedikt Kranemann (Liturgiewissenschaft / Erfurt)
Mirja Kutzer (Systematische Theologie / Kassel)
Andrea Lehner-Hartmann (Religionspädagogik / Wien)
Norbert Mette (Religionspädagogik / Dortmund)
Ilse Müllner (Biblische Theologie / Kassel)
Marcello Neri (Fundamentaltheologie / Flensburg)
Henning Schluß (Empirische Bildungsforschung und Bildungstheorie / Wien)
Christa Schnabl (Sozialethik / Wien)
Friedrich Schweitzer (Praktische Theologie / Tübingen)
Pierangelo Sequeri (Systematische Theologie / Mailand)
Jakub Sirovátka (Philosophie / Prag)
Frank Stern (Zeitgeschichte / Wien)
Laurens ten Kate (Religionsphilosophie / Utrecht)
Angelika Walser (Moraltheologie / Salzburg)
Hans-Ulrich Weidemann (Neues Testament / Siegen)

Issue Editors

Peter Ebenbauer
Rita Perintfalvi
Wolfgang Weirer

Contributors

Adem Aygün (Wien)
Wolfgang Benedek (Graz)
Julia Brunner (Graz)
Peter Ebenbauer (Graz)
Christian Feichtinger (Graz)
Agnes Gmoser (Graz)
Tanja Grabovac (Graz)
Larissza Hrotkó (Budapest)
Fabian Müller (Graz)
Rita Perintfalvi (Graz)
Sonja Angelika Strube (Osnabrück)
Wolfgang Weirer (Graz)

Cover image

© Foto: Peter Ebenbauer (Detail des Bildes *Schwere.Los II*, 2004, von Helmut Loder, Graz)

This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License.
To view a copy of this license, visit <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>.



Supported by:

UNIVERSITÄT GRAZ
UNIVERSITY OF GRAZ



KATHOLISCHE 
KIRCHE STEIERMARK
Ressort Bildung, Kunst & Kultur

| | | |
|-----------|--|-----|
| Editorial | Peter Ebenbauer, Rita Perintfalvi und Wolfgang Weirer Editorial <i>Editorial</i> | 7 |
| Items | Sonja Angelika Strube Antimodernismus als Autoritarismus? Zum Mehrwert sozialpsychologischer Analysekatogorien im Kontext theologischer Fundamentalismusforschung | 16 |
| | Wolfgang Benedek Religiöser Fundamentalismus aus menschenrechtlicher Sicht | 41 |
| | Christian Feichtinger Reinheit und fundamentalistische Gefährdung | 66 |
| | Fabian Müller Biblizismus als Retter der Tradition? Der Streit um eine traditionsgemäße Schriftauslegung | 90 |
| | Adem Aygün Fundamentalismus im zeitgenössischen islamischen Denken | 107 |
| | Wolfgang Weirer, Julia Brunner und Agnes Gmoser Professionell – missionarisch – an der Grenze zum Fundamentalismus? Religiosität junger Erwachsener in neuen religiösen Bewegungen am Beispiel der <i>HOME Church Salzburg</i> | 130 |

| | | |
|------------------|---|-----|
| | Rita Perintfalvi | 158 |
| | LGBTIQ-Menschen als Zielscheiben aggressiver rechtspopulistischer und religiös-fundamentalistischer Angriffe und deren Kritik | |
| | Bedrohliche Warnsignale aus Ungarn | |
| | Larissza Hrotkó | 177 |
| | Durchbruch des Fundamentalismus? | |
| | Ein neues Gesicht der Orthodoxie im Judentum Ungarns | |
| | Tanja Grabovac | 196 |
| | Religiöser Fundamentalismus und die LGBTIQ-Bewegung in Bosnien und Herzegowina | |
| Calls for Papers | Call for Papers – LIMINA 5:1 | 209 |
| | Die desinfizierte Gesellschaft | |
| | Interdisziplinäre Analysen über den Zeitgeist des Verdachts | |
| | <i>A disinfected society</i> | |
| | <i>Interdisciplinary analyses on the zeitgeist of suspicion</i> | |
| | Call for Papers – LIMINA 6:1 | 215 |
| | Theologie(n) der Zukunft | |
| | Zwischen kirchlichen Vorgaben, gesellschaftlichen Erwartungen und universitären Rahmenbedingungen | |
| | <i>Future(s) of Theology</i> | |
| | <i>Between ecclesial demands, societal expectations and academic frameworks</i> | |
| | Imprint | 221 |

Editorial



Religiöse Fundamentalismen nehmen zu, nicht nur in geopolitisch heißen Konfliktzonen, sondern auch in westlichen Demokratien. Wer sich mit diesem Phänomen beschäftigt und seine aktuellen Dynamiken erkunden möchte, wird dafür keinen politisch neutralen Ort finden. Mit dem Schwerpunktthema *Religiöser Fundamentalismus. Gegenwärtige Erscheinungsformen, Strategien, Antwortversuche* riskiert diese Ausgabe von **LIMINA – Grazer theologische Perspektiven** eine Gratwanderung zwischen kontextsensibler Begriffsanalyse und praktisch engagierter Auseinandersetzung.

Wir verfolgen damit das Ziel, religiöse Radikalisierungen der Gegenwart zu analysieren, ihre Motive, Ziele, Handlungsmuster und Strategien zu beschreiben sowie Reflexionen darüber anzustellen, wie diesen Tendenzen in Theorie und Praxis begegnet werden kann. Als gemeinsamen Bezugspunkt haben wir den Begriff des *Fundamentalismus* gewählt, der sich natürlich nicht auf religiöse Kontexte beschränkt. Er bezeichnet das unbedingte Festhalten an selektiv ausgewählten Grundsätzen bzw. Glaubensannahmen ohne Bereitschaft zu Veränderung, Diskussion, Dialog oder Kompromiss. Fundamentalismus ist eine Begleiterscheinung der Moderne. Sein Ziel ist es, Ungewissheiten im Geflecht individueller, gesellschaftlicher und kultureller Entwicklungen „im Rückgriff auf geheiligte Traditionen oder künstlich immunisierte Gewissheiten“ (Thomas Meyer) zu überwinden.

Diese Haltung wird gegenwärtig von unterschiedlichen religiösen Gruppierungen so praktiziert, dass sie ihre kompromisslosen Festlegungen auf angeblich ursprüngliche Prinzipien oder Wahrheiten zurückführen, die selbst für traditionsbewusste Strömungen innerhalb der Religionen befremdlich erscheinen. Sie ziehen sich in radikaler Weise auf bestimmte Muster religiöser Identität und Praxis zurück, erachten diese allein für geltungswürdig

Zitat aus: Thomas Meyer, Was ist Fundamentalismus? Eine Einführung, Wiesbaden: Springer 2011, 29.

und versuchen sie oftmals unter allen Umständen zu verbreiten. Zunehmend ist religiöser Fundamentalismus mit nationalistischen und rechts-populistischen Bestrebungen verbunden. Ihre ideologische Basis enthält viele ähnliche Elemente: Anti-Liberalismus, Anti-Pluralismus, teils auch eine antidemokratische Stoßrichtung. Der gemeinsame Charakterzug von Populismus und Fundamentalismus liegt darin, dass beide ihrem Wesen nach rückwärtsgewandt sind, um ein enggeführtes Bild der Vergangenheit als revolutionäres Programm zu etablieren. Sie wollen ein durch die Modernisierungsprozesse überholtes Gesellschaftsbild für die Zukunft konservieren. Beide empfinden Veränderung als Bedrohung: Gewandelte geschlechtliche Rollenbilder bedrohen beispielsweise die Männlichkeit, der Gender-Diskurs die Geschlechterverhältnisse, die LGBTIQ-Gerechtigkeit die Schöpfungsordnung etc.

Die Beiträge dieser Ausgabe lassen sich zwei unterschiedlichen Zugangsweisen zuordnen: einerseits einer geistes- bzw. religionsgeschichtlich und sozialetisch ausgerichteten Analyse religiöser Theorien und Praktiken, andererseits der unmittelbar theologisch und praktisch engagierten Kritik an religiösen und politischen Programmen, die durch vernunft- und demokratiefeindliche Identitätskonzepte sowie durch Allianzen mit illiberalen politischen Strömungen und staatlichen Machtapparaten gekennzeichnet sind. Für beide Zugänge gilt, dass die Auseinandersetzung mit fundamentalistischem religiösem Denken und Handeln ihrerseits keine wertneutrale Position einnehmen kann und daher oft nicht bei einer reinen Analyse stehen bleibt, sondern aus bestimmten Optionen heraus Stellung bezieht.

In den geistes- bzw. religionsgeschichtlich und sozialetisch orientierten Diskursen, denen die ersten vier Beiträge dieser Ausgabe verpflichtet sind, zeigt sich dies durch Differenzierungen zwischen unterschiedlichen religiösen Offenbarungskonzepten, zwischen inklusiven und exklusiven theologischen Grundpositionen, zwischen Vernunft- und Traditionsargumenten sowie zwischen universaler menschenrechtlich basierter Ethik und partikularen kulturell oder religiös begründeten Moralsystemen.

Den Beginn macht *Sonja Angelika Strube*, indem sie die theologische Fundamentalismusforschung mit sozialpsychologischen Kategorien erweitert und vertieft. Dies erlaubt die Offenlegung fundamentalistischer Haltungen, die durch religiösen Exklusivismus gerechtfertigt werden, und ermöglicht klärende Perspektiven auf unterschiedliche religiöse Stile innerhalb der christlichen Kirchen.

Wolfgang Benedek analysiert religiösen Fundamentalismus aus der Perspektive der Menschenrechte. Er geht in drei Schritten vor und behandelt zuerst Begriff und Erscheinungsformen des Fundamentalismus aus der Sicht des Völkerrechts und der internationalen Beziehungen; sodann wird untersucht, auf welche Weise der religiöse Fundamentalismus eine Bedrohung der Menschenrechte, insbesondere der Religionsfreiheit darstellt, um schließlich die Rolle der Menschenrechte in ihrem Verhältnis zum religiösen Fundamentalismus zu beleuchten. Am Beispiel staatlicher Abwehrmaßnahmen gegen den sogenannten „politischen Islam“ wird unter anderem gezeigt, dass eine nicht an den Menschenrechten orientierte Bekämpfung des Fundamentalismus diesen noch verstärken kann.

Christian Feichtinger erkundet aktuelle Erscheinungsformen und Dynamiken des religiösen Fundamentalismus, indem er seinen Analysen ein religionswissenschaftlich elaboriertes Reinheitskonzept zugrunde legt. Der Beitrag beschreibt Fundamentalismus mit Hilfe der Kategorie der Reinheit, hebt dabei die Bedeutung von Gewalt hervor und führt gleichzeitig über das Feld der Religionen hinaus.

Fabian Müller greift einen klassischen Topos fundamentalistischer Religiosität auf und stellt in seinem Beitrag die Frage, ob der bis heute in manchen christlichen Kreisen praktizierte Biblizismus als „Retter der Tradition“ taugen kann, wie dies von seinen eigenen Vertreter*innen gerne behauptet wird. Dazu unternimmt er einen kursorischen Durchgang durch die Geschichte christlicher Biblexegese und kommt zu dem Schluss, dass die wörtliche und historisierende Auslegung des Bibeltextes seit etwa 1800 das typisch moderne Gesicht eines religiösen Fundamentalismus in sich trägt. Deutlich zeigt sich, dass diese spezielle Form der Bibelauslegung mit den vielfältigen Traditionslinien theologischer und kirchlicher Deutung der biblischen Schriften seit dem frühen Christentum wenig gemeinsam hat. In den folgenden fünf Beiträgen treten Positionierungen gegen konkrete Formen fundamentalistischer Religionspraxis in den Vordergrund. Sie konvergieren in der Option für Freiheits- und Menschenrechte im Kontext einer politisch involvierten Theologie und sind bestrebt, neben Widerstand und kritischer Auseinandersetzung auch Möglichkeiten des Gesprächs offen zu halten.

Diesen Teil der Ausgabe eröffnet *Adem Aygün* mit dem Beitrag „Fundamentalismus im zeitgenössischen islamischen Denken“. Seine These lautet, dass der islamische Fundamentalismus auf eine Ideologie des Widerstands aufbaut, wie sie etwa im Salafismus verkörpert sei. Vielschichtige Ursachen

dieser Ideologie erfordern langfristige Präventionsarbeit, um ihnen wirksam entgegenzutreten zu können. Der Beitrag beschreibt zudem Bildungsmaßnahmen gegen islamisch-fundamentalistische Praktiken.

Wolfgang Weirer, Julia Brunner und Agnes Gmoser haben gemeinsam den Beitrag „Professionell – missionarisch – an der Grenze zum Fundamentalismus? Religiosität junger Erwachsener in neuen religiösen Bewegungen am Beispiel der *HOME Church Salzburg*“ verfasst. Sie orten in einem bestimmten Segment neuer christlicher Bewegungen verstärkt religiöse Ausdrucksformen und Stile, die traditionalistisch geprägt sind und von Außenstehenden als fundamentalistisch gedeutet werden können. Am Beispiel öffentlicher Programme und Gottesdienste der *HOME Church Salzburg*, die ein Teil der *Loretto*-Bewegung ist, machen sie die Probe aufs Exempel und kommen zu aufschlussreichen Beobachtungen an den Grenzlinien zwischen starker religiöser Identitätsmarkierung und Fundamentalismus.

Rita Perintfalvi zeigt am Beispiel Ungarns die akuten Gefahren der neorechten Ideologie durch die politische Instrumentalisierung der Pandemie-Krise auf. Die jüngsten willkürlichen Änderungen des ungarischen Grundgesetzes können als heftige Attacke gegen trans- und intersexuelle Menschen interpretiert werden. Während die Regierung dadurch grundlegende Menschenrechte verletzt, argumentiert sie anstatt fachpolitisch-rational vielmehr religiös-fundamentalistisch. Der Beitrag macht deutlich, wie hier der politische Autoritarismus die christliche Religiosität instrumentalisiert. Zugleich bilden auch fundamentalistisch-kirchliche Kreise sehr gerne strategische Allianzen mit der neorechten Politik.

Ebenfalls in Ungarn angesiedelt ist der Beitrag von *Larissza Hrotkó*. Sie untersucht fundamentalistische Tendenzen in der jüdischen Neo-Orthodoxie Ungarns, die sich gegenwärtig als bestimmende Kraft innerhalb eines breiteren Spektrums jüdischer Gemeinden zu behaupten versucht. Dabei analysiert sie auch die Frauenpolitik dieser neuen jüdischen Orthodoxie und ortet darin subtile patriarchale Muster.

Tanja Grabovac schließlich widmet sich aktuellen politischen und religiösen Vorgängen in Bosnien und Herzegowina. Wie im Beitrag von Rita Perintfalvi werden auch hier Aktionen und Maßnahmen im Zusammenhang mit der LGBTIQ-Bewegung thematisiert. Der Beitrag zeigt an diesem Beispiel das Vorhandensein von religiösem Fundamentalismus in Bosnien und Herzegowina auf, stellt die Reaktionen der Religionsgemeinschaften auf die erste LGBTIQ-Parade im Jahr 2019 dar und bietet Beispiele für den Widerstand gegen Ethno-Nationalismus und religiösen Fundamentalismus.

Die gesamte Bandbreite der Beiträge dieser Ausgabe zeigt: Wer sich in der Diskussion um religiösen Fundamentalismus engagiert, muss bereit sein, sich zu positionieren, muss die in diesem Kontext nur vermeintlich gegebene wissenschaftliche Neutralität oder Unschuld aufgeben zugunsten einer Dynamisierung der diskursiven und der praktisch-politischen Auseinandersetzung. Die Autorinnen und Autoren haben sich dieser Aufgabe gestellt, wofür wir ihnen sehr zu Dank verpflichtet sind. Die diskursive Feinarbeit und das Ringen um begriffliche Differenzierungen haben bereits den Peer-Review-Prozess spannend gestaltet, wofür hier auch den Peers besondere Anerkennung auszusprechen ist. Nicht in jedem Fall war es möglich, unterschiedliche Akzentsetzungen und Argumente konsistent zu integrieren. Die Autorinnen und Autoren werden jedenfalls bereit sein, sich mit ihren Positionierungen weiteren Diskussionsprozessen auszusetzen. Ziel ist in jedem Fall, den Diskurs aufrecht zu halten.

In diesem Sinn wünschen wir allen unseren Leserinnen und Lesern eine erhellende und spannende Lektüre, die den kritisch forschenden Geist belebt.

Peter Ebenbauer, Rita Perintfalvi und Wolfgang Weirer
Issue Editors, im Namen des gesamten Herausgeberteams

Editorial



Religious fundamentalism is on the rise. This rise is not limited to geopolitically charged conflict zones but also emerges in Western democracies. There is no politically neutral space from which to explore this pervading phenomenon and analyse its dynamics. [LIMINA – Theological Perspectives from Graz](#) broaches the subject with a dedicated issue on *Religious Fundamentalism. Current phenomena, strategies, and responses* and does not shy away from attempting a delicate balancing act between context-sensitive analyses and practise-oriented engagement.

The aim of this edition is to analyse religious radicalisation in its current form, to shed light on its motives, goals, patterns and strategies, and to discuss theoretical and practical approaches to address fundamentalist trends. Fundamentalism is a central topic whose relevance reaches far beyond the domain of religion. It describes a staunch adherence to selected principles or beliefs, closed off to change and without willingness to enter into discussions, dialogue or compromise. Fundamentalism is a concomitant of the modern age. It is a reaction to the uncertainties arising from the changing tides in the personal, societal and cultural sphere and an attempt to overcome them by “drawing on sacrosanct traditions or artificially immunised certainties” (Thomas Meyer; own translation).

In current practice, various religious groups express and defend this stance and their unassailable assertions by citing alleged original principles and truths to a degree that causes disconcertment even among traditional proponents of the same religion. They pursue a radical regression to certain archetypes of religious identity and practice, declare them to be the only legitimate form of religiosity and are often relentless in its propagation. There is also a growing overlap between religious fundamentalism and nationalist, right-wing populist movements. The ideological basis for both

Citation reference: Thomas Meyer, *Was ist Fundamentalismus? Eine Einführung*, Wiesbaden: Springer 2011, 29.

Translation:
Dagmar Astleitner MA
PRISM Translations, London

reveals a number of common elements: anti-liberalism, anti-pluralism, and in part anti-democratic inclinations. What defines both populism and fundamentalism is that they are, at their core, reactionary in establishing a narrow interpretation of history as a revolutionary programme. Both want to preserve a societal model for the future that has been overhauled by modern progress. Change is perceived as a threat: shifting gender roles threaten notions of masculinity, the discourse on gender threatens gender relations, LGBTIQ rights threaten the order of creation, etc.

The discussions presented in this issue offer two different angles to investigate the subject matter: one is an intellectual or religious-historic and socio-ethical analysis of religious theories and practices; the other is an explicit theological and practical critique of religious and political programmes that are characterised by anti-rational and anti-democratic identity concepts as well as alliances with liberal political movements and the mechanisms of state power. Neither approach can claim an independent neutral position from which to examine fundamentalist religious ideology and action, thus both offer a specific point of view beyond simple analysis. The first four articles in this edition contribute to the intellectual or religious-historic and socio-ethic discourse. They demonstrate the positional complexities by differentiating between various religious concepts of revelation, between inclusionary and exclusionary principles underlying theological positions, between arguments based on reason and tradition, and between universal ethics rooted in human rights and moral systems based on selective cultural or religious argument.

Sonja Angelika Strube initiates the discussion by applying additional categories adapted from the discipline of social psychology to expand and enrich the theological study of fundamentalism. Her approach lays bare fundamentalist ideas justified by religious exclusivism and offers clear insights into different religious styles within Christian churches.

Wolfgang Benedek analyses religious fundamentalism from the perspective of human rights in three steps. First, he explores the concept of fundamentalism and its manifestations through the lens of international law and international relationships. Then, he examines the threat religious fundamentalism poses for human rights and in particular freedom of religion. Lastly, he shines a light on the role human rights play in the face of fundamentalism. On the example of government measures to combat so-called “political Islam” he shows that any such measures need to be aligned with human rights, or else they risk reinforcing fundamentalist ideas instead.

Christian Feichtinger investigates current forms and dynamics of religious fundamentalism in an analysis based on an elaborate theological concept of purity. He makes the category of purity fruitful for a description of fundamentalism that highlights the role of violence and establishes relevance beyond the domain of religion.

Fabian Müller casts an investigative eye on the classic topos of fundamentalist religiosity and questions whether biblicism, as still practiced in some Christian communities, can play the role of the “guardian of tradition” as claimed by its advocates. He provides a brief historic overview of Bible exegesis and concludes that the literal and historicising interpretation of the Bible since 1800 contains typical elements of modern religious fundamentalism within it. It becomes clear that this particular approach to Bible exegesis shares little commonality with the various traditions of theological and ecclesial interpretations of the scripture since early Christianity.

The following five articles focus on counter positions against specific forms of fundamentalist religious practices. Their common argument is for the role of civic and human rights in the context of a politically engaged theology and the aim to not only offer options for resistance and critical discourse but to keep channels for dialogue open.

Adem Aygün starts the discussion with his article on “Fundamentalism in contemporary Islamic thought”. He proposes that Islamic fundamentalism is rooted in an ideology of resistance, as embodied in Salafism. The multitudinous conditions underpinning this ideology require a long-term preventative strategy in order to effectively counter them. Aygün also outlines educational approaches to address Islamic fundamentalist practices.

Wolfgang Weirer, Julia Brunner and *Agnes Gmoser* present their collaborative paper “Professional – missionary – borderline fundamentalist? New religious movements and the religiosity of young adults on the example of the *HOME Church Salzburg*”. Looking at a particular segment of new Christian movements, they observe an emergence of stricter forms and styles of religious expression, which incorporate traditionalist elements and may be perceived as fundamentalist from an outside perspective. The public programmes and church services of the *HOME Church Salzburg*, which forms part of the *Loretto Community*, serves as the case in point and reveals the fine line between markers of a strong religious identity and fundamentalism.

Rita Perintfalvi puts the spotlight on Hungary and warns of the urgent threat posed by neo-right ideology through the political instrumentalization of the COVID pandemic. Recent arbitrary amendments to the Hungarian constitution can be seen as a brutal attack on transgender and intersex

people. The government's actions contravene basic human rights, yet their arguments are based on religious-fundamentalist justifications instead of factual political reasoning. This article demonstrates the instrumentalization of Christian religiosity in the name of political authoritarianism. At the same time, fundamentalist religious groups also seek alliances with neo-right politics.

Larissa Hrotkó's research also focusses on Hungary and offers another perspective. She investigates fundamentalist tendencies in Jewish neo-orthodoxy, which is currently attempting to assert itself as the dominant force within the broad spectrum of Jewish communities. Hrotkó analyses women's rights in particular and identifies subtle patriarchal patterns within Jewish orthodoxy.

Tanja Grabovac examines the current political and religious developments in Bosnia-Herzegovina in the concluding article of this issue. Similar to Perintfalvi, she addresses events and measures affecting the LGBTIQ community. In this article, she highlights the presence of religious fundamentalism in Bosnia-Herzegovina, describes how religious communities reacted to the first ever LGBTIQ march in 2019 and locates evidence of resistance against ethno-nationalism and religious fundamentalism.

The breadth of discussion presented in this edition reveals an important aspect in the discourse on religious fundamentalism: Any engagement with the subject requires a willingness to position oneself and to relinquish the limited claim – in this context – of academic neutrality or innocence in favour of a dynamic dialogue and politically relevant practical examination. We would like to thank the authors of these articles for their courage in their work. The submissions inspired nuanced discussions and an in-depth differentiation of terms in a thought-provoking peer review process. We also extend our thank to the reviewers for their expert contribution. It was not always possible to consistently integrate the different emphases and arguments. However, the scholars who contributed to this edition are open to further discuss and examine their positions and it is our aim to maintain the initiated dialogue.

We want to inspire our readers to explore the subject with critical curiosity and hope that you find the presented perspectives insightful and enriching.

Peter Ebenbauer, Rita Perintfalvi and Wolfgang Weirer
Issue Editors, on behalf of the editorial team

Sonja Angelika Strube

Antimodernismus als Autoritarismus?

Zum Mehrwert sozialpsychologischer Analysekatogorien im Kontext theologischer Fundamentalismusforschung

ABSTRACT 

Fundamentalistische religiöse Stile, im katholischen Glaubensspektrum durch vorkonziliar-antimodernistische und traditionalismusaffine Frömmigkeitsformen geprägt, gehen auffallend oft mit expliziter Gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit und sogar extrem rechten politischen Einstellungen einher. Diese Beobachtung legt nicht nur nahe, nach möglichen gemeinsamen psychischen Prädispositionen für politische wie religiöse autoritäre Einstellungen zu fragen, sondern ermutigt auch die Integration sozialpsychologischer Analysekatogorien in die theologische Fundamentalismusforschung.

Der vorliegende Beitrag stellt zunächst zentrale (schwerpunktmäßig sozialpsychologische) Forschungen zur Ambivalenz von Religiosität und zu Zusammenhängen zwischen religiösen Stilen und Vorurteilen sowie Autoritarismus vor. In einem zweiten Schritt wendet er deren sozialpsychologische Kategorien auf die Analyse rechtskatholischer Proteste gegen die Einbeziehung indigener Figuren in die Eröffnungszeremonie der Amazonas-synode 2019 an. Dies ermöglicht die Offenlegung autoritärer und ethnozentrischer Haltungen, die durch religiösen Exklusivismus, strafende Gottesbilder sowie entsprechende eschatologische Vorstellungen gerechtfertigt werden. Aus sozialpsychologischer Perspektive lässt sich der innerkirchliche Konflikt um die Reformen des Zweiten Vatikanischen Konzils als ein ‚Clash‘ unterschiedlicher – reiferer bzw. wenig komplexer – religiöser Stile beschreiben.

Antimodernism as authoritarianism? Leveraging socio-psychological categories of analysis for theological fundamentalism research

There appears to be a strong link between fundamentalist religious styles, which are characterised by preconciliar-antimodernist and traditionalist devotional practices within the spectrum of Catholicism, and explicitly group-specific misanthropy. This observation suggests a potential commonality of psychological predispositions underlying both political and religious attitudes that merits investigation. It also suggests that socio-psychological categories of analysis can be fruitfully leveraged for theological fundamentalism research.

This article firstly provides a review of key research on the ambivalence of religiosity and the link between religious styles and biases as well as authoritarianism from a predominantly socio-psychological perspective. In a second step, these socio-psychological categories are applied in an analysis of right-wing Catholic protests against the inclusion of indigenous representatives in the opening ceremony of the Amazon synod in 2019. This will shed light on authoritarian and ethnocentric beliefs that are being justified by religious exclusivism, punitive concepts of God and corresponding eschatological worldviews. The Church's internal conflicts surrounding the reforms of the Second Vatican Council, as studied through a socio-psychological lens, can be described as a 'clash' between different – more progressive and less complex – religious approaches.

| BIOGRAPHY

PD Dr. theol. Sonja Angelika Strube ist Privatdozentin für Religionspädagogik / Praktische Theologie und Wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Universität Osnabrück. Nach Promotion im Neuen Testament habilitierte sie sich mit einer qualitativ-empirischen Studie zu Alltagsbibellektüren (2009). Seit 2011 forscht sie zu rechtsextremen Einstellungen in christlichen Milieus, zu Fundamentalismus im katholischen Glaubensspektrum sowie zu Antifeminismus / Anti-Genderismus als StrategietHEMA der Neuen Rechten und veröffentlichte u. a. fünf Bücher zu den genannten Themenbereichen.

| KEY WORDS

Antimodernismus; Autoritarismus / autoritäre Persönlichkeit; (katholischer) Fundamentalismus; Gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit; rechtsextreme Einstellungen; Religion und Vorurteil; Traditionalismus; Zweites Vatikanisches Konzil

1 Der Ausgangspunkt: Beobachtungen zu Traditionalismus, Antimodernismus und extrem rechten politischen Positionierungen

Mit Aufkommen und allgemeiner Verbreitung des Internets seit der zweiten Hälfte der 1990er-Jahre wurde ein Phänomen öffentlich beobachtbar, das zwar auch zuvor schon existierte, wissenschaftlicher Analyse wie journalistischer Berichterstattung jedoch schwerer zugänglich war. Es handelt sich um das Phänomen, dass traditionalistische und traditionalismusaffine Frömmigkeitsstile innerhalb des katholischen Glaubensspektrums auffallend oft mit extrem rechten politischen Positionierungen einhergehen (vgl. dazu exemplarisch für die schismatische traditionalistische Priesterbruderschaft St. Pius X.: Damberg 2009, insb. 73–75; 95–97; 103–122), im Mindesten aber in einem Spannungsverhältnis zu Grundpfeilern moderner menschenrechtsbasierter Demokratien und des von ihnen eingeforderten Respekts Andersdenkenden gegenüber stehen (dazu Steinhauer 2002 mit Blick auf schismatisch-traditionalistische wie nicht-schismatische traditionalismusaffine Gruppierungen). Bedurfte es bis dato methodisch über die kritische Lektüre veröffentlichter Schriften der betreffenden Kleinstgruppen hinaus auch der teilnehmenden Beobachtung öffentlicher wie geschlossener Veranstaltungen bzw. eines investigativen Journalismus, so konnten nun öffentlich zugängliche Internetseiten und Userkommentare analysiert werden.

Traditionalistische Frömmigkeitsstile gehen auffallend oft mit extrem rechten politischen Positionierungen einher.

Gleichwohl erhöht das Internet nicht allein die Sichtbarkeit dieser Gruppierungen, sondern potenziert auch ihre Reichweite und Wirkung. Auf preiswerteste Art ermöglicht es eine weltweite Verbreitung der eigenen Positionen und ggf. Schriften, die Gründung virtueller Initiativen und darüber die wiederum weltweite Vernetzung vieler in ihrer realen Umwelt mit ihrer Meinung oftmals isolierter Einzelner. Ebenso ermöglicht es das Vortäuschen von Masse allein über das Einrichten zahlreicher Webseiten, die ggf. nur auf wenige vereinzelte Aktivist*innen zurückgehen („Astroturfing“ / „Kunstrasenbewegung“, vgl. Strube 2017a, 60–64). Bei Sympathisant*innen entsteht so jedoch der Eindruck, Stimme einer ‚schweigenden Mehrheit‘ zu sein; Kirchenleitungen werden beeinflusst in ihrer Einschätzung der Stimmungen im Kirchenvolk. Zudem zeigen sich internetspezifische Abkapselungs- und Radikalisierungsdynamiken, die erst in jüngster

Zeit analysiert werden (vgl. etwa Seemann/Kreil 2017) und deren langfristige Auswirkungen auf religiöse Vergemeinschaftungsprozesse innerhalb und außerhalb der Kirchen noch nicht vollständig abzuschätzen sind.

Im Fokus meiner Forschungen zu fundamentalistischen und rechtsextremen Tendenzen in christlichen Milieus stehen Websites, deren Redaktionen sowie deren sich in Kommentarspalten austauschende User*innen Folgendes eint: Sie verorten sich selbst explizit innerhalb der römisch-katholischen Kirche (gehören somit in der Regel nicht der Bewegung rund um die Priesterbruderschaft St. Pius X. an) und vernetzen sich zugleich ins politisch rechtspopulistische, rechtsradikale und z. T. rechtsextreme Spektrum bzw. vertreten selbst explizit entsprechende politische Positionen (vgl. Strube 2014; dies. 2015; dies. 2017b). Internetmedial werden auf diesen Websites Dynamiken miteinander einhergehender politischer und religiöser Radikalisierungen sichtbar, die von vorkonziliar-antimodernistischen autoritär-exklusivistischen Haltungen geprägt sind. Hegten deren Trägergruppen insbesondere unter Papst Benedikt XVI. restaurative Hoffnungen und erklärten ihre ‚unbedingte Papsttreue‘ zum Alleinstellungsmerkmal, so zeigen sie sich seit dem Pontifikatswechsel des Jahres 2013, bedingt durch ein verändertes kirchenpolitisches Gesamtklima, zunehmend schismatisch (vgl. Strube 2018a, 11–13). Insofern sich diese religiös als fundamentalistisch klassifizierbaren Strömungen (vgl. Strube 2018a, 22–23) nicht mit einer segregierten religiösen Binnenwelt begnügen, sondern kirchen- wie gesellschaftspolitische Hegemonie für sich beanspruchen (bezüglich der Liturgie, im Anti-Genderismus etc.), und insofern sie auf lehramtliche Positionen insbesondere der pianischen Epoche (1850–1950) zurückgreifen können, sind kritische theologische wie kirchenpolitische Auseinandersetzungen unumgänglich und betreffen nicht den Rand, sondern die Mitte katholischer Identität.

Die Auseinandersetzungen mit religiös als fundamentalistisch klassifizierbaren Strömungen betreffen die Mitte katholischer Identität.

Das auf diesen Websites und in ihren Trägerkreisen sichtbar werdende Problem eines katholischen Fundamentalismus ist unter theologischer Perspektive als zentraler Bestandteil dessen, was Peter Neuner den „langen Schatten des I. Vatikanums“ (Neuner 2019) nennt, zu verhandeln. Seine Brisanz im Hinblick auf die Glaubwürdigkeit der Kirche und die Evangeliumsgemäßheit ihrer Verkündigung in den Krisen der Welt von heute wird jedoch erst unter sozialpsychologischer Perspektive klar erkennbar:

Es geht um nicht weniger als um die Frage, ob kirchliche Verkündigung, gewollt oder ungewollt, den derzeitigen weltweiten Trend zu autoritären, antidemokratischen Politikstilen, Regierungsformen und Regimen stützt oder ihre vielfältigen Möglichkeiten zu Extremismusprävention und sozialer Integration nutzt sowie Widerstands- und Freiheitsräume eröffnet (vgl. Strube 2021a; dies. 2021b; dies. 2021c).

Stützt die kirchliche Verkündigung den Trend zu autoritären Politikstilen oder eröffnet sie Widerstands- und Freiheitsräume?

1 Das auf Wilhelm Heitmeyer zurückgehende Konzept des Bielefelder Instituts für interdisziplinäre Konflikt- und Gewaltforschung versteht gesellschaftlich virulente Vorurteile als (variable) Symptome eines Syndroms Gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit, dessen Kern eine implizit gelebte „Ideologie der Ungleichwertigkeit“ bildet (vgl. Heitmeyer 2002–2011; Zick/Küpper/Berghan 2019, 55–64). Damit macht das Modell den Zusammenhang zwischen Vorurteilen und expliziten rechten Ideologien der Ungleichwertigkeit sichtbar. 2019 wurden folgende 13 GMF-Dimensionen untersucht: Rassismus, Fremdenfeindlichkeit, Antisemitismus, Muslimfeindlichkeit, Sexismus, die Abwertung asylsuchender, wohnungsloser, langzeitarbeitsloser, homosexueller Menschen, von Trans*menschen, von Menschen mit Behinderungen, von Sinti und Roma, sowie die Annahme, es solle Etabliertenvorrechte geben (vgl. Zick/Küpper/Berghan 2019, 58).

2 Die von Elmar Brähler und Oliver Decker initiierten Leipziger Autoritarismusstudien (bis 2016 Leipziger Mitte-Studien; vgl. Decker/Brähler 2020, 22) erheben regelmäßig rechtsextreme Einstellungen



Im Folgenden stelle ich zunächst die Relevanz sozialpsychologischer Forschungen zu Vorurteilen, Gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit, rechtsextremen Einstellungen und zu Autoritarismus als psychischer Prädisposition für die Erhellung zentraler Aspekte des Phänomens Fundamentalismus und daher auch für die theologische Fundamentalismusforschung dar. In diesem Zusammenhang greife ich auch auf Ergebnisse eigener qualitativ-empirischer Forschungen zurück. In einem zweiten Schritt wende ich zentrale Erkenntnisse sozialpsychologischer Studien auf die theologische Analyse rechtskatholischer Proteste im Zusammenhang der Amazonassynode 2019 an, um die sich in ihnen niederschlagenden wie die von ihnen bekämpften religiösen Stile klarer zu profilieren.

2 Zum Zusammenhang religiöser Stile mit Vorurteilen, Gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit und Autoritarismus

Zur Anwendung sozialpsychologischer Konzepte auf die Erforschung christlich-religiösen Fundamentalismus

Die auf rechtskatholischen Websites vorgefundene Kombination religiös fundamentalistischer und politisch extrem rechter Positionierungen – seitens der meist pseudonym kommentierenden User*innen wie auch der Betreiber*innen, die sich journalistischen Maßstäben nicht verpflichtet sehen – legt Analysen auf der Basis der in der empirischen Sozialpsychologie genutzten Konzepte zur Erforschung Gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit (GMF; vgl. Heitmeyer)¹ und rechtsextremer Einstellungen (vgl. Decker/Brähler 2006)² sowie ihrer Bedingungsfaktoren, allen voran des Autoritarismus (s. u.), nahe. Methodisch können dabei kurze Userkommentare sowie die von den Betreiber*innen mit klaren Wirkabsichten gesetzten

Beitragstitel und beitragsleitenden Kurztex-te als quasi selbst formulierte Items gehandhabt werden, mit denen die Verfasser*innen Auskunft über ihre religiösen wie politischen Einstellungen geben (vgl. Strube 2017b, 46–48). Längere Kommentare und meinungsdarstellende Texte ermöglichen darüber hinaus vertiefte Analysen, insbesondere zur Frage, auf welche Weise religiöse und politische Haltungen zusammengehen (vgl. ebd.; Strube 2018a). Inhaltlich ergibt sich dadurch die Chance einer interdisziplinären Perspektive auf Phänomene religiösen Fundamentalismus, durch die problematische Denkstrukturen und Vergemeinschaftungsdynamiken hinter konkreten theologischen Aussagen ebenso erkennbar werden wie zugrundeliegende Bedingungsfaktoren und konstruktive Beeinflussungsmöglichkeiten rigider Religiosität.

Gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit und Autoritarismus in rechtskatholischen Milieus

Analysen rechtskatholischer Websites (wie *kath.net*, *katholisches.info*, *gloria.tv*, des Blogs *kreuz-net.at* sowie der rechtsextremen Seite *kreuz.net*) weisen eine weite Verbreitung unterschiedlicher Symptome des Syndroms Gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit in diesen Milieus nach, und zwar sowohl in Texten und Kommentaren mit Bezug auf politische Themen als auch in solchen mit Bezug auf religiöse (vgl. zu Folgendem Strube 2018b, 173–179). Schwerpunkte bilden eine Haltung der Islamfeindschaft, religiös begründet als Abwehr der Ausbreitung vermeintlich falscher Glaubensüberzeugungen, sowie des Sexismus und der Ablehnung homo- und transsexueller Menschen, religiös begründet als Abwehr vermeintlich unmoralischer Lebensweisen. Darüber hinaus zeigen sich Rassismus, Fremdenfeindlichkeit, die Abwertung von Geflüchteten, Sinti und Roma, teilweise auch Antisemitismus. Indirekt, etwa über das Verächtlichmachen von Antidiskriminierungsgesetzgebung und Sozialstaatsprinzipien sowie über paternalistische Bevormundung, geschieht auch eine Abwertung von obdachlosen und langzeitarbeitslosen Menschen sowie von Menschen mit Behinderungen. Rechtsextreme Einstellungen zeigen sich auf unterschiedlichen Websites in unterschiedlichen Ausprägungen (vgl. Strube 2014; dies. 2015). Die im Rahmen der Website-Analysen sich abzeichnende Konvergenz religiös und politisch autoritarismusaffiner Einstellungen legt die Vermutung gemeinsamer Bedingungsfaktoren nahe. Eine Analyse religionsbezogener Userdiskussionen zu Häresievorwürfen gegen Papst Franziskus erwies die dort vorfindlichen religiösen Haltungen nicht nur als fundamentalistisch,

innerhalb der bundesdeutschen Gesellschaft. Mittels Items, die die Dimensionen „Befürwortung einer rechtsautoritären Diktatur“, „Chauvinismus“, „Ausländerfeindlichkeit“, „Antisemitismus“, „Sozialdarwinismus“, „NS-Verharmlosung“ (Decker/Brähler 2018, 17–18; dies. 2006, 20–21) abfragen, konnten sie belegen, dass rechtsextreme Einstellungen ein Problem der gesellschaftlichen Mitte sind und Autoritarismus ihr zentraler Bedingungsfaktor. Ich verwende den Begriff durchgängig im Sinne von Decker/Brähler.

sondern konnte auch sämtliche Facetten des Autoritarismuskonzepts Theodor W. Adornos (1950/1995, 45–61) nachweisen (vgl. Strube 2018a, 23–26).³ Auf der Grundlage dieser qualitativen Untersuchungen lässt sich die – freilich repräsentativ zu prüfende – Hypothese formulieren, dass Autoritarismus als psychische Prädisposition eine wesentliche gemeinsame Ursache sowohl für GMF und rechtsextreme Einstellungen als auch für religiös fundamentalistische Haltungen sein könnte, dass sich Autoritarismus also im politischen Bereich in extrem rechten und im religiösen Bereich in fundamentalistischen Einstellungen niederschlägt.

Es lässt sich die Hypothese formulieren, dass Autoritarismus eine gemeinsame Ursache politisch extrem rechter wie religiös fundamentalistischer Einstellungen ist.

Gestützt wird diese qualitative Beobachtung durch quantitative Studien der amerikanischen Psychologen Robert A. Altemeyer und Bruce Hunsberger aus den 1990er-/2000er-Jahren, die mit einem gegenüber Adorno von neun auf die ersten drei Faktoren verkürzten Autoritarismus-Konzept Zusammenhänge zwischen religiösem Fundamentalismus, Autoritarismus (*Right Wing Authoritarianism*) und Vorurteilen erforscht haben (vgl. Altemeyer/Hunsberger 1992; dies. 2005). Die Annahme, dass „Fundamentalismus als die religiöse Manifestation von Autoritarismus“ (Hall et. al. 2010, 134; Übersetzung: Strube) interpretiert werden könne, wird durch die Meta-Studie von Hall et. al. (2010) bestätigt und dahingehend präzisiert, dass Zusammenhänge zwischen Fundamentalismus und Vorurteilen ausschließlich auf Autoritarismus zurückzuführen sind (vgl. ebd. 133). Dieser Spur ist aus meiner Sicht innerhalb der theologischen Fundamentalismusforschung noch intensiver nachzugehen.

„Religion makes and unmakes prejudice“ (Allport): Sozialpsychologische Studien zu Religiosität und Vorurteilen

Die Frage nach dem Einfluss von Religion und Religiosität auf Vorurteile sowie auf rassistische und rechtsextreme Einstellungen wurzelt in den das Aufkommen des Faschismus in Europa analysierenden Studien der Frankfurter Schule (Erich Fromm, Theodor W. Adorno) und begleitet die sozialpsychologische Vorurteilsforschung bis heute. Die Diskrepanz zwischen den explizit universalistischen moralischen Ansprüchen zentraler biblischer Texte, für die sich viele christlich-religiöse Menschen engagieren, und den auch unter regelmäßigen Kirchgänger*innen beobachtbaren rassistischen

³ Das Autoritarismus-Konzept Adornos umfasst neben den alle Autoritarismuskonzepte prägenden Merkmalen *Konventionalismus*, *Autoritäre Unterwürfigkeit* (als „Unterwerfung unter idealisierte Autoritäten der Eigengruppe“), und *Autoritäre Aggression* (als „Tendenz, nach Menschen Ausschau zu halten, die konventionelle Werte mißachten, um sie verurteilen, ablehnen und bestrafen zu können“) auch: *Anti-Intrazeption* als „Abwehr des Subjektiven, des Phantasievollen, Sensiblen“, *Aberglaube und Stereotypie*, *Machtdenken und Kraftmeierei*, *Destruktivität und Zynismus*, *Projektivität* (als Projektion eigener Aggression und als Verschwörungsgedanken) sowie eine „übertriebene Beschäftigung“ mit Themen der *Sexualität* (Adorno 1995, 45).

und antisemitischen Vorurteilen andererseits ließen Theodor W. Adorno und sein Forschungsteam bereits 1950 im Rahmen der Studien zur autoritären Persönlichkeit vermuten, „daß die Beziehungen zwischen religiösen Ideologien und Ethnozentrismus komplex sein würden“ (Adorno 1995, 281). 1954 brachte der US-amerikanische Vorurteilsforscher Gordon W. Allport die Ambivalenz von Religion und Religiosität in Bezug auf Vorurteile auf die Formel: „The role of religion is paradoxical. It makes prejudice and it unmakes prejudice.“ (Allport 1979 [1954], 444). Nicht *dass*, sondern *wie / in welcher Weise* eine Person religiös ist, entscheidet also darüber, ob ihre Religiosität sie zu größerer Menschenfreundlichkeit befähigt oder Vorurteile bestätigt bzw. hervorbringt.

Extrinsische vs. intrinsische Religiosität

Sowohl bei Adorno als auch bei Allport findet sich bereits die Unterscheidung zwischen einer ethnozentrischen, auf soziale Konformität in der Nahgruppe bezogenen Religiosität und einer universalistisch ausgerichteten (vgl. Adorno 1995, 280–301; Allport 1979 [1954], 456; auch Streib/Klein 2014, 151–152). Allport vertiefte zudem die ebenfalls schon bei Adorno (vgl. 1995, 284–287) anklingende Vermutung, dass eine vor allem auf die Einhaltung von Konventionen ausgerichtete extrinsische Religiosität (etwa: Kirchengang, um gesehen zu werden bzw. keinen Anstoß zu erregen) mit einer höheren Tendenz zu Vorurteilen einhergehe (vgl. Allport/Ross 1967) – was in zahlreichen Nachfolgestudien bestätigt werden konnte (vgl. Hall et al. 127; 134). Allports zweite, damit korrespondierende Vermutung, dass eine intrinsisch motivierte Religiosität generell vorurteilsarm sei, musste in späteren Studien dahingehend modifiziert werden, dass intrinsische Religiosität mit weniger offenen, jedoch nicht mit weniger unterschwelligem Vorurteilen einhergehe. Vielmehr hätten intrinsisch Religiöse die Ideale ihrer Religion stärker verinnerlicht, sodass sie versuchen, ihnen in ihren Äußerungen auch zu entsprechen (vgl. Küpper 2010, 6–8; Hall 2010, 128). Demgegenüber erwies sich das seit den 1970er-Jahren von Charles Daniel Batson (et al. 1993) entwickelte Konzept einer als „Sinnsuchende bzw. Quest-Religiosität“ bezeichneten Haltung insofern als tragfähig, als Lebensauffassungen, die mit einer grundlegenden Offenheit für Fragen und Zweifel verbunden sind, durchgängig mit geringerer Vorurteiligkeit einhergehen (vgl. auch: Klein 2017, 175–176; Hall 2010, 128; 134–135). Wie wohl Batson das Quest-Konzept ursprünglich als eine Form vorurteilsfreier Religiosität entworfen hatte, zeigte sich in Nachfolgeuntersuchun-

4 Ich wähle diese Studien aus, da sie die spezifischen religiösen Profile und Stile besonders differenziert herausarbeiten, die mit stärkeren oder geringeren Vorurteilen einhergehen, und sich für die nachfolgende Analyse katholisch-religiöser Stile in besonderem Maße eignen. Es sei aber darauf hingewiesen, dass auch im Rahmen der GMF- und der Autoritarismus-Studien Untersuchungen den Zusammenhang von Religion mit Vorurteilen, GMF und rechtsextremen Einstellungen fokussieren, so z. B. schon Küpper/Zick 2006; auch Pickel/Yendell 2018. Aktuell ebenso: Rebenstorf 2018 und Pickel 2018 sowie das Sonderheft *Religion und Vorurteil der Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik* 4 (2020). Während Pickel vor allem die strategische Bedeutung von (christlicher) Religion als eines „identitäre[n] Rahmen[s] für Rechtspopulismus“ herausarbeitet (2018, 306–309; hier: 306), differenziert Rebenstorf die von ihr erfassten christlichen Religiositätspraxen nach „Exklusivität, öffentlicher Praxis, Konfession, persönlicher Relevanz von Religion“ (324) sowie „einer Vorstellung von der Existenz Gottes“ (323) in Bezug auf Vorurteile gegenüber Juden, Muslimen und Homosexuellen (Rebenstorf 2018, 322–325). Relevant für den Kontext meiner Untersuchung ist ihre Unterscheidung zwischen „exklusivem religiösem Wahrheitsanspruch“ und „inklusivem Religionsanspruch“ (323).

gen jedoch, dass sich Personen, die in den Quest-Kategorien hohe Werte erzielen, mehrheitlich als Agnostiker*innen betrachten (vgl. Hall 2010, 128; 134–135). Das Konzept fasst also eine vorurteilsarme Disposition, die gleichwohl keine eindeutig religiöse ist.

Stellvertretend für die sozialpsychologischen Studien der Gegenwart sei im Folgenden auf zwei ausführlicher verwiesen: auf die 2010 durchgeführte US-amerikanische Meta-Analyse von Hall, Matz und Wood sowie für den deutschen Sprachraum auf die Forschungen von Heinz Streib/Constantin Klein und Team.⁴

Hall, Matz und Wood bestätigen in ihrer umfangreichen Meta-Analyse US-amerikanischer sozialpsychologischer Studien, die zwischen 1964 und 2009 zum Verhältnis von Religiosität und rassistischen Vorurteilen in den USA (primär unter Weißen und Christ*innen) durchgeführt wurden, zahlreiche Beobachtungen der vergangenen Jahrzehnte. So etwa gehe eine starke Ausprägung von Werten sozialer Konformität und Tradition mit mehr rassistischen Vorurteilen einher, eine starke Orientierung an universalistischen Werten, die Freiheit und Menschenrechte für alle Menschen einfordern, ebenso wie eine religiös eher agnostische Haltung (Quest) demgegenüber mit geringer Vorurteilsneigung (Hall et al. 2010, 128; 134). Zudem weist die Meta-Studie darauf hin, dass Intergruppen-Dynamiken, die dazu tendieren, Angehörige von Out-Groups gegenüber Angehörigen der In-Group abzuwerten, auch zwischen Angehörigen von Religionsgemeinschaften greifen. Mit Blick auf die ethnisch zumeist homogenen christlichen Denominationen in den USA formuliert sie, dass in dem Maße, in dem Religion innerhalb ethnisch homogener Gruppen praktiziert werde, Menschen anderer ethnischer Abstammung als Out-Group wahrgenommen würden (Hall et al. 2010, 127; 134). Ein erster Ansatz der Übertragung auf die etwas anders gelagerten religiösen Verhältnisse in Deutschland lässt zunächst an religiös begründete, kulturalisiert-rassistische Abgrenzungsdynamiken gegen Angehörige anderer Religionen denken, wie sie derzeit vor allem gegen Muslime und „den Islam“ zu beobachten sind. Demgegenüber möchte man als Angehörige*r der römisch-katholischen (von *katholikós* = allumfassend) Weltkirche zu der Annahme tendieren, rassistische Binnenabgrenzungen könne es quasi per definitionem hier nicht geben – eine Annahme, die die Analyse rechtskatholischer Medien widerlegen wird.

Für den deutschen Sprachraum besonders relevant und im Kontext der Fundamentalismusforschung immer noch zu wenig rezipiert sind die qualitativen und quantitativen Studien des evangelischen Theologen Heinz Streib und seiner Mitarbeiter*innen. Streib verknüpft seine James Fowlers

Konzept der *Stufen des Glaubens* (1991) modifizierenden langjährigen Studien zu religiöser Entwicklung und religiösen Stilen mit Studien zum Verhältnis von Religiosität und Vorurteilen (insbesondere antimuslimischen und antisemitischen; vgl. Streib/Klein 2014; dies. 2018). Auf dieser Basis können Heinz Streib und Constantin Klein zwei unterschiedliche religiöse Stile identifizieren, die mit geringer Vorurteilsneigung einhergehen. Zum einen ist dies der Stil der *Fairness, Toleranz und rationalen Wahl (ftr)*, der auf Gerechtigkeit, Eigenverantwortung und persönliche Gewissensbildung ausgerichtet ist und mit dem bei Fowler beschriebenen individuierend-reflektierenden Glauben (Stufe 4) korrespondiert. Zum zweiten ist es der Stil der *Xenosophie⁵ und des Interreligiösen Dialogs (xenos)*, der die Begegnung mit fremdem Glauben als eine Bereicherung des eigenen Glaubens erleben kann und der mit dem von Fowler beschriebenen verbindenden Glauben (Stufe 5) korrespondiert.

Unterkomplexe, rigide Formen von Religiosität verstärken Vorurteiligkeit, reife Formen von Religiosität gehen mit wenig Vorurteilen einher.

Demgegenüber gehen wenig komplexe, fundamentalistisch-religiöse Stile, die durch ein absolutistisches, exklusives und literales Verstehen der eigenen heiligen Texte geprägt sind (*truth of texts and teachings [ttt]*) und Fowlers mythisch-wörtlichem Glauben (Stufe 2) entsprechen, mit höherer interreligiöser Vorurteiligkeit einher (hier bestätigen sich die Ergebnisse älterer Studien). Damit bestätigen und präzisieren Streib/Klein die Vermutung Allports und anderer, dass unterkomplexe und zugleich rigide Formen von Religiosität Vorurteiligkeit verstärken, während reife Formen von Religiosität, die eine persönliche kritische Auseinandersetzung mit Glaubensinhalten nicht scheuen (im Sinne eines postkritischen Glaubens bzw. einer Zweiten Naivität nach Ricoeur), mit wenig Vorurteilen einhergehen. Ebenso bestätigt sich die Unterscheidung ethnozentrischer und universal ausgerichteter Religiosität, insofern *ftr* und *xenos* trotz ihrer unterschiedlichen Profilierungen universalistische Wertvorstellungen repräsentieren, während sich *ttt* durch eine starke (ethnozentrische) Bezogenheit auf die Eigengruppe auszeichnet.

In ihren aktuellen Studien zu *Xenosophie und Religion* unter Jugendlichen (vgl. Streib/Klein 2018; dies. 2014; Streib 2017) haben Streib und Klein darüber hinaus verschiedene Gottesbilder sowie bestehende Männlichkeitsideale und ihre Verbindung zur Neigung zu Gewalttätigkeit geprüft. Dabei fiel auf, dass das Bild Gottes als Richter mit erhöhten interreligiösen Vor-

⁵ Von *xenos* = fremd und *sophia* = Weisheit. Der Begriff wurde von Yoshiro Nakamura (2000) geprägt und bezeichnet den weisen Umgang mit dem Fremden bzw. die Weisheit, die aus einem guten Umgang mit dem Fremden resultiert.

urteilen korrespondierte (vgl. Streib/Klein 2014, 157–159; Streib 2017, 49) und zudem unter Jugendlichen sogar aggressiv-escalierendes Konfliktverhalten prädizierte (ebd. 51). Während die religiösen Stile der *Fairness, Toleranz und rationalen Wahl* wie der *Xenosophie* mit einer ausgeprägten Mediationsbereitschaft einhergingen (vgl. Streib 2017, 50–52), seien es vor allem gewaltlegitimierende Männlichkeitsnormen, die religionsübergreifend „in der Regel mit einer traditionsgeleiteten, strengen Religiosität einher[gingen]“ (Streib 2017, 46) und „als der stärkste Prädiktor für Gewaltbereitschaft [...] die Unterscheide in Immigration und ethnischer Herkunft, Religionszugehörigkeit und Religiosität quasi zum Verschwinden“ brächten (Streib 2017, 46; vgl. auch 50–52).

3 Analyse rechtskatholischer Proteste gegen die Einbeziehung von indigenen Figuren auf der Amazonassynode 2019

Vom 6. bis 27. Oktober 2019 fand im Vatikan die vielbeachtete Sondersynode von Bischöfen und Ordensvertreter*innen aus Ländern der Amazonas-Region unter dem Titel „Amazonien – neue Wege für die Kirche und eine ganzheitliche Ökologie“ statt, die sich den sozialen und ökologischen Problemen infolge der Rohstoffausbeutung in der Region ebenso widmete wie denen der Seelsorge in dem schwer zugänglichen Gebiet (vgl. DBK 2019). Wesentlich ging es um die Belange der indigenen Bevölkerung und um den Respekt vor ihren Traditionen (vgl. ebd.), was u. a. durch die Einbeziehung von Zeugnissen indigener Kultur und Lebensrealität in die Eröffnungszeremonie in den vatikanischen Gärten zum Ausdruck gebracht wurde. So schmückten etwa ein Boot, Paddel, geflochtene Körbe, Strohhüte, Tücher sowie Figuren als Teil eines Arrangements zunächst die Eröffnungszeremonie und danach eine römische Kirche (vgl. Juchem 2019; Hartmann 2019).

Empörung über die Einbeziehung von Zeugnissen indigener Kultur und Lebensrealität

In rechtskatholischen Kreisen, die der Synode bereits im Vorfeld extrem kritisch gegenüber gestanden hatten, erregten mehrere Figuren unbekleideter kniender Schwangerer Aufsehen und starke Ablehnung. Den von Rechtskatholik*innen als „Götzenbilder“ der Pachamama bezeichneten Figuren wurde unterstellt, sie seien Statuen heidnischer Göttinnen und

ihre Einbeziehung in Feierlichkeiten der Synode somit Götzenverehrung und Götzendienst. Über Wochen berichteten einschlägige rechtskatholische Medien in zahllosen empörten Artikeln über dieses vermeintliche Sakrileg (*kath.net* z. B. bis Herbst 2020 in 27 Artikeln, 21 davon im Zeitraum vom 21.10.2019 bis 25.11.2019).

Tiefpunkte der Auseinandersetzung waren der per Körperkamera dokumentierte und auf *Youtube* veröffentlichte Diebstahl der Figuren und ihre Versenkung im Tiber durch einen österreichischen Studenten, Konvertiten und Lebensschützer (vgl. Tück 2020) sowie eine von rechtskatholischen Klerikern und Laien initiierte Unterschriftensammlung *Contra Recentia Sacrilegia*, die Papst Franziskus der Häresie und „sakrilegische[r] und abergläubische[r] Handlungen“ bezichtigt (CRS 2019).

Exemplarisch analysiere ich im Folgenden unter sozialpsychologischen Gesichtspunkten den Text der Unterschriftensammlung *Contra Recentia Sacrilegia* (CRS) sowie die User-Kommentare zu zwei *kath.net*-Artikeln, deren erster am 21. Oktober 2019 die eben bekannt gewordene Figurenversenkungsaktion erstmals meldet (*kath.net* 21.10.2019) und deren zweiter dem Dieb, nachdem er sich geoutet hat, die Möglichkeit gibt, sich zu erklären (*kath.net* 4.11.2019).

Antimodernistischer Exklusivismus⁶ und die Skandalisierung des Zweiten Vatikanums (Unterschriftensammlung CRS)

⁶ Gemeint ist hier das vorkonziliare katholisch-theologische Konzept, außerhalb der römisch-katholischen Kirche gäbe es kein Heil („extra ecclesiam nulla salus“). Mit den im Folgenden beschriebenen qualitativen Beobachtungen zu von theologischem Exklusivismus geprägten religiösen Stilen korrespondiert Rebenstorfs quantitatives Ergebnis: „Personen mit exklusivem religiösem Wahrheitsanspruch lehnen Angehörige aller drei Minderheitsgruppen [= jüdische, muslimische, homosexuelle Menschen; Ergänzung Strube] in statistisch signifikantem Maße überdurchschnittlich häufig als Nachbarn ab, bei inklusivem Religionsanspruch ist die Ablehnung unterdurchschnittlich.“ (2018, 323).

Die Unterschriftensammlung CRS ebenso wie die vorherrschende Berichterstattung des rechtskatholischen Medienspektrums (z. B. *kath.net*, *katholisches.info*, *lifesitenews.com*) ist in Bezug auf die Amazonassynode geprägt durch ein beständiges Skandalisieren und Häretisieren des nur von ferne und offenbar ohne Neugier und ohne den Versuch von Empathie beobachteten Ereignisses. Dass dieses lange geplant und theologisch wie organisatorisch von zahlreichen namhaften Bischöfen und Theolog*innen gut vorbereitet war, wird geflissentlich übergangen; nach den Gründen für seine Themen wie seine Gestaltung wird nicht gefragt. Eine journalistisch verantwortete, die Beweggründe und Argumente der Gegenseite fair und in deren eigenen Worten zum Ausdruck bringende Auseinandersetzung findet im rechtskatholischen Medienspektrum in diesem Fall wie auch in aller Regel nicht statt. Vielmehr ist das negative Urteil eifertig gefällt, zumal die Synode bereits im Vorfeld aus diversen anderen Gründen verschiedener Häresien verdächtigt und auch Papst Franziskus selbst schon mehrfach aus

verschiedenen Anlässen der Häresie bezichtigt wurde (vgl. Strube 2018a, 5–10; dies. 2019).

Die CRS-Protesterklärung gibt in ihrem Wortlaut preis, dass sie sich nicht allein gegen eine vermeintliche ‚sakrilegische Verehrung der Pachamama‘ während der Amazonassynode richtet, sondern diesen Vorwurf vor allem zum Anlass nimmt, um das bereits am 4. Februar 2019 von Papst Franziskus und dem Groß-Imam der Al-Azhar-Moschee in Kairo, Ahmad Mohammad Al-Tayyeb, unterzeichnete *Dokument über die Brüderlichkeit aller Menschen für ein friedliches Zusammenleben in der Welt* (vgl. Der Heilige Stuhl 2019) der Häresie zu bezichtigen. Indem CRS behauptet, durch dieses Dokument interreligiöser Verständigung sei die angeblich sakrilegische ‚Teilnahme am Götzendienst‘ der Eröffnungszeremonie der Synode bereits ‚vorweggenommen‘ worden, konstruiert es die im Rahmen einer katholischen Bischofssynode durchgeführte Zeremonie als ein außerhalb des Eigenen anzusiedelndes, gewissermaßen fremdreligiöses Geschehen.

In der Unterschriftensammlung *Contra Recentia Sacrilegia* geschieht ein klassisches Othing mit explizit ethnozentrischer Komponente.

In sozialpsychologischer Perspektive geschieht hier ein klassisches Othing, das Personen nach willkürlichen Kriterien als Fremdgruppe konstruiert und abwertet. Zugleich werden durch die Verschränkung der Ereignisse alle interreligiösen Kooperationen und theologischen Verständigungen als fundamentale Bedrohungen der eigenen Identität behauptet und abgelehnt.

Durch den Text von CRS zieht sich zudem die rhetorische Kontrastierung der als ‚heidnische Göttin / Gottheit‘, ‚falsche Göttin der Mutter Erde‘, ‚Götzenbilder‘ und ‚Pachamama-Statuetten‘ bezeichneten Figuren einerseits mit religiösen Instanzen der katholischen Tradition wie ‚den Gräbern der Märtyrer und der Peterskirche‘, ‚dem Hauptaltar im Petersdom‘ und ‚der Kirche Santa Maria in Traspontina‘ andererseits, die in Berichterstattung und User-Diskussionen der analysierten rechtskatholischen Medien zusätzlich verbunden wird mit der Klassifizierung des vorgeblich ‚Heidnischen‘ als indigen und des Indigenen als ‚heidnisch‘. Das Othing, das im CRS-Text auf die Religion bezogen wird, indem die Zeremonie der Amazonassynode als nicht der eigenen Religion zugehörig und ihr auch nicht zuordenbar angesehen wird, gewinnt innerhalb rechtskatholischer Medien eine explizit ethnozentrische Komponente.

Hand in Hand mit der harschen Abwertung der Figuren vollzieht sich zugleich – paradoxerweise, möchte man zunächst meinen – die Überhöhung der Figuren zu Gottheiten, denen spirituelle bzw. dämonische Macht zugesprochen wird. Dies geschieht offenbar, um die eigene aggressive Abwehr von Figuren und Zeremonie als ‚Notwehr‘ rechtfertigen und sich (im Sinne einer Täter-Opfer-Umkehr) als Opfer statt als Aggressor betrachten zu können. Diejenigen, die sich hier im Namen des einzigen Gottes ereifern, sprechen einem profanen Gegenstand eine gottähnliche Macht zu und konstruieren so erst die ‚götzendienliche‘ Szenerie, die zu bekämpfen sie vorgeben. Offen bleibt an dieser Stelle, ob vonseiten rechtskatholischer Akteure hier rein strategisch und wider besseres Wissen gehandelt wird, oder ob mit einer Projektion eigener magischer Vorstellungen (also: eigenen ‚Aberglaubens‘) auf die Indigenen zu rechnen ist.

An den Aussagen des CRS zur Amazonassynode ebenso wie zum *Dokument über die Brüderlichkeit aller Menschen* wird eine ausgeprägt vorkonziliare, vor allem auf Positionen des Antimodernismus zurückgreifende Haltung sichtbar. Skandalisiert wird vor allem der in den Kontext des Bekenntnisses zum Recht eines jeden Menschen auf „Bekenntnis-, Gedanken-, Meinungs- und Handlungsfreiheit“ eingebettete Satz des Dokuments:

„Der Pluralismus und die Verschiedenheit in Bezug auf Religion, Hautfarbe, Geschlecht, Ethnie und Sprache entsprechen einem weisen göttlichen Willen, mit dem Gott die Menschen erschaffen hat. Diese göttliche Weisheit ist der Ursprung, aus dem sich das Recht auf Bekenntnisfreiheit und auf die Freiheit, anders zu sein, ableitet.“ (Zitiert nach Der Heilige Stuhl 2019, nicht nach CRS)

Der Gedanke, dass die Pluralität menschlichen Lebens auch im religiösen Bereich gottgewollt sei, wird als häretisch dargestellt.

Der Gedanke, dass die Pluralität und Vielfalt menschlichen Lebens auch im religiösen Bereich gottgewollt sei und daraus ein Recht auf Glaubensfreiheit erwachse, wird als häretisch dargestellt. Zentraler Stein des Anstoßes im sprachlich wie inhaltlich extrem unklar und nachlässig formulierten Text von CRS ist offenbar, dass das auf der Basis des Zweiten Vatikanischen Konzils formulierte *Dokument über die Brüderlichkeit aller Menschen* die pauschale Abwertung anderer Religionen als „falsch“ verunmöglicht. Damit zieht sich CRS nicht allein auf die antimodernistisch-exklusivistische Haltung von *Quanta cura* und des *Syllabus errorum* und somit auf den

Stand der neuscholastischen Theologie Pius IX. von 1864 zurück, während sie zahlreiche andere Traditionsstränge der katholischen Kirche ignoriert und insbesondere das Zweite Vatikanische Konzil überhaupt nicht als Orientierungspunkt in Betracht zieht. Vielmehr erklärt sie theologische Haltungen, die auf der Grundlage des Zweiten Vatikanums basieren, implizit zum Skandal und stellt damit unausgesprochen, aber sehr direkt auch die entsprechenden Konzilsdokumente als häretische Fehlritte dar, die niemals hätten geschehen dürfen. Der Text der CRS-Erklärung erkennt somit einen Teil der Beschlüsse des Zweiten Vatikanischen Konzils letztlich nicht an und ist in der Konsequenz schismatisch ausgerichtet.

Contra Recentia Sacrilegia will keine Wertschätzung für andere Glaubensweisen zulassen.

Der CRS-Erklärung geht es wesentlich um eine scharfe Abgrenzung gegenüber anderen Religionen, die nicht einmal einen Blick auf innerweltlich-menschliche Gemeinsamkeiten zulässt und dementsprechend keine Wertschätzung für andere Glaubensweisen empfinden kann. Das im wahrsten Sinne des Wortes Vor-Urteil, es handele sich bei der Einbeziehung der von Indigenen mitgebrachten Figuren um Idolatrie und einen Verstoß gegen das erste Gebot, ist von vorherein gefällt und bedarf keiner Nachfragen; die Erklärung ist ausschließlich auf Verurteilung ausgerichtet. Dabei verweist sie auf willkürlich aus verschiedenen Epochen und Kontexten herausgenommene und für die eigenen Begründungen zurechtgestutzte Versatzstücke aus Bibel und Tradition: Passagen aus 1 Kor 10 und ein ohne genaue Quellenangabe versehener „vom Zweiten Konzil von Nizäa geäußerte[r] Vorwurf“ werden ohne jede Kontextualisierung literal verstanden und linear auf Papst Franziskus bezogen.

Aus der sozialpsychologischen Perspektive der eingangs vorgestellten Studien zu Religiosität und Vorurteilen ist die sich in CRS niederschlagende religiöse Grundhaltung eine fundamentalistisch zu nennende, die ein literales Verständnis der Wahrheit von Texten und Lehren mit dem Absolutheitsanspruch verbindet, allein und exklusiv im Besitz der Wahrheit zu sein, und zwar sowohl gegenüber anderen Religionen oder Bräuchen als auch gegenüber Papst Franziskus und den zahlreichen Bischöfen und Theolog*innen, die die Synode mit vorbereitet und durchgeführt haben (vgl. Streib: *truth of texts and teachings*). Es geschieht eine pauschale Abwertung aller Andersdenkenden als Heid*innen, Ungläubige oder eben Häretiker*innen, verbunden mit einer strikten Dialogverweigerung. Eine

solche Religiosität stellt das Gegenteil all der verschiedenen religiösen Haltungen dar, die mit wenig Vorurteiligkeit einhergehen: das Gegenteil einer neugierig-offenen, suchenden und fragenden Quest-Spiritualität ebenso wie das Gegenteil einer Haltung der Fairness, Toleranz und rationalen Wahl oder gar einer Haltung der Xenosophie. Sie bezeichnet vielmehr exakt die Einstellungsmuster, die nachweislich mit höheren rassistischen (vgl. Hall et al. 2010) und interreligiösen (vgl. Streib/Klein 2014) Vorurteilen einhergehen. Insofern und in dem Maße, wie die in CRS niedergelegten Haltungen auf Aussagen lehramtlicher Texte des Antimodernismus zurückgreifen können, spiegeln auch diese Texte aus sozialpsychologischer Perspektive eine problematische Religiosität, die ihre Anhänger*innen zu Einstellungen und Lebensauffassungen animiert, die mit höherer Vorurteiligkeit einhergehen. Man kann also sagen: Die im Antimodernismus besonders hervorgehobenen Mosaikstücke aus dem großen Gesamtbild einer zweitausendjährigen katholischen Tradition spiegeln offenbar eine Religiosität, die laut Allport „Vorurteile erzeugt“.

Autoritäres Strafbedürfnis, verpackt in ein scheinbar fürbittendes Gebet

Bereits im Skandalisieren, das CRS und verschiedene rechtskatholische Medien betreiben, zeigt sich die von Adorno als Autoritarismus bezeichnete Prädisposition, insbesondere der Aspekt der „autoritären Aggression“ als einer Tendenz, nach Regelübertreter*innen Ausschau zu halten, „um sie zu verurteilen, abzulehnen und zu bestrafen“ (Adorno 1995, 45). Im letzten Abschnitt von CRS wird dieses autoritäre Strafbedürfnis religiös überhöht und gleichermaßen verschleiert wie auf die Spitze getrieben. Verpackt in ein scheinbar fürbittendes Gebet, gerichtet an „den allmächtigen Gott, den schuldigen Mitgliedern seiner Kirche auf Erden die Strafe zu ersparen, die sie für diese schrecklichen Sünden verdienen“, droht CRS mit Gottes Strafe und Gericht, schließlich auch mit „ewiger Verdammnis“, sofern Papst Franziskus nicht „öffentlich und eindeutig für diese objektiv schwerwiegenden Sünden und für alle öffentlichen Handlungen, die er gegen Gott und die wahre Religion begangen hat, Buße“ tue und „für diese Straftaten Wiedergutmachung“ leiste.

Insofern sich in diesen Zeilen ebenso wie im gesamten Dokument eher eine Haltung der eigenen Selbstgewissheit und Überhebung über andere niederschlägt, als dass eine empathiegeleitete Angst um ihr Seelenheil spürbar würde, scheint das Bild Gottes als eines strengen und harten Richters vor allem durch Strafbedürfnis und Straflust motiviert. Nicht die Angst vor

einem strengen Richtergott führt zu einer angstbesetzten Warnung derer, die man auf dem falschen Weg wähnt, sondern umgekehrt ruft die eigene autoritäre Aggression gegen „Regelübertreter*innen“ nach einem Gott, der endzeitlich und endgültig das abstrafte, was selbst zu bestrafen nicht möglich ist.

Ethnozentrismus und die Legitimation von Gewalt gegen Sachen und religiöse Gefühle (kath.net)

Schlaglichtartig und ergänzend zur Analyse von CRS wird nun auf die umfangreichen Userdiskussionen der privaten Internetseite *kath.net* eingegangen. Die am 21. Oktober 2019 erschienene erste Meldung zum Thema *Katholiken werfen nackte ‚Pachamama‘-Figuren in den Tiber* wird 81-mal kommentiert. Unter diesen 81 sind nur vier Kommentare (*AntlitzChristi*, *petrafel*, *Salvian*, mit Einschränkungen auch: *Herbstlicht*), die die Tat ausdrücklich und uneingeschränkt kritisieren. Weitere einzelne Kommentare äußern Mitgefühl mit Indigenen, denen die Figuren etwas bedeuten könnten (*Zeitblick*, *Mumma*), weisen auf Synkretismus als Normalfall christlicher Mission hin (*MSkeptic*, *KarlMaria*) bzw. auf Rechtsordnung und Gerechtigkeit, die für alle Menschen gleichermaßen gelten sollten (*Henry_Cavendish*). Auf diese der Tat gegenüber kritischen Äußerungen reagieren andere User*innen mit Belehrungen, Hohn oder Abwertung der Person, wie z. B. *Hadrianus Antonius* (am 21.10.2019), der die Bedenken von *AntlitzChristi* mit „@AntlitzChriNickname schon zeigt, sind Sie nicht sehr demütig [sic!]“ kontert. Mehr als 50 Kommentare loben, feiern oder rechtfertigen ausdrücklich diesen Akt einer Gewalt gegen Sachen, die anderen Menschen etwas bedeuten bzw. ihnen heilig sein könnten, und der somit über Diebstahl und Sachbeschädigung hinaus auch eine Gewalt gegen Seelen sein kann. Zumeist wird er als mutiger Akt des Glaubens gewertet, der den noch unbekanntem männlichen Täter als wahren Glaubenszeugen erkennen lasse.

Ein aggressiver Akt wird als ‚heiliger Zorn‘ in den Spuren Jesu qualifiziert.

Einzelne Bibeltexte werden zur Begründung der Tat angeführt, allen voran das erste Gebot, das in seiner Dringlichkeit ein solch impulsives Handeln rechtfertigt, die Tempelreinigung (Mk 11,15–19 parr.), durch die der aggressive Akt als ‚heiliger Zorn‘ in den Spuren Jesu qualifiziert wird, sowie die Märtyrererzählungen der Makkabäerbücher, durch die Tat und Täter

in die Nähe des Blutzugnisses gerückt und als Opfer – offen bleibt, von was – dargestellt werden. Ebenso zitiert werden prophetische Verse sowie Mahnungen aus den Paulusbriefen (Micha 1,7; Jes 45,20; Elija; auch Röm 1,25; 1 Kor 16,13; 1 Kor 14,22ff.), was eine solide Bibelkenntnis der Kommentator*innen belegt und eine intrinsisch motivierte Religiosität vermuten lässt.

Abwehr empathischer Regungen und Abwertung des Fremden

Zahlreiche Kommentare werten die als „Pachamama“ identifizierten Figuren und die Eröffnungszeremonie ab, indem sie beides ins Lächerliche ziehen: „Bauecke im Kindergarten“ (*Kirchental*), „Spielecke“ (*Chris2*), „Aber das muss doch ein uraltes Ritual sein: ‚Pachamama‘ wird mit dem Flussgott ‚Tiberinus pater‘ vereint! Ein schönes Beispiel für amazonisch – römische Inkulturation“ (*buscar*). Darin zeigt sich zum einen eine Abwehr empathischer Regungen (Anti-Intrazeption nach Adorno), zum anderen eine Abwertung des Fremden. Kontrastierend zur Abwertung indigener Symbole und vermuteter religiöser Riten und Gewohnheiten der Amazonasregion sowie generell anderer Religionen werden die als ‚eigene‘ angesehenen Glaubensinhalte und Symbole hochgeschätzt und einer ganz anderen, höherwertigen Kategorie des Religiösen zugeordnet.⁷ Hier zeigt sich, wie schon für CRS analysiert, ein Othering, das die Eröffnungszeremonie der Amazonassynode scharf abgrenzt von dem, was von den User*innen als wahrhaft katholisch akzeptiert wird.

Die Legende vom Fällen der Donar-Eiche durch Winfried Bonifatius avanciert innerhalb der User-Diskussionen rasch zu einem zentralen Referenzpunkt. User *Wynfried* postet in diesem Zusammenhang den Text eines deutschen Kirchenliedes von 1778, das die Zerstörungstaten des Bonifatius gegen die Heiden preist und Gottes Zorn ebenso benennt, wie es den Beistand des Heiligen für Seele und Vaterland erlebt. Neben das Bild Gottes als Richter tritt in diesem Text ein ausdrücklich auf den deutschen Sprachraum und seine Kultur bezogenes Motiv (Bonifatius als Apostel der Deutschen), das implizit mit der vermeintlich heidnischen indigenen Kultur kontrastiert wird. Ein von User *Frederico R.* gepostetes Gebet zum Heiligen Erzengel Michael (Schutzpatron Deutschlands) fleht in kämpferischen Worten um Beistand gegen „die Bosheit und die Nachstellungen des Teufels“ und bittet: „stoße den Satan und die anderen bösen Geister [...] durch die Kraft Gottes in die Hölle“⁸. Was in Situationen existenzieller Bedrängnis als Hilferuf eines ohnmächtigen Individuums gedeutet werden kann, wird

7 Vgl. z. B. *Stanley* (21.10.2019): „Das hätte man mit der Buddha-Staue in Assisi auch tun sollen. Wir erinnern mit Entsetzen, um auf das interreligiöse Treffen 1986 in Assisi zurückzukommen, an die nach Stammesriten geschlachteten Hühner auf dem Altar der Kirche der Hl. Klara und den Schrein mit einer Buddhastatue auf dem Altar der Kirche des hl. Petrus über den Reliquien des Märtyrers Victorinus von Amiterno, der 400 Jahre nach Christus ermordet wurde, weil er seinen Glauben bezeugte.“

8 *Frederico R.* (21.20.2020): „Whow – hat der Mann im Video aber Courage. Aber er hat besten Beistand. Ganz oben auf der Engelsburg. Heiliger Erzengel Michael, verteidige uns im Kampf. Gegen die Bosheit und die Nachstellungen des Teufels sei unser Schutz. Gott gebiete ihm, so bitten wir flehentlich. Du aber, Fürst der Himmlischen Heerscharen, stoße den Satan und die anderen bösen Geister, die in der Welt umhergehen, um die Seelen zu verderben, durch die Kraft Gottes in die Hölle. Amen.“

im Kontext eines rechtskatholischen Angriffs auf religiös relevante Gegenstände anderer Kulturen zur Rechtfertigung von Gewalt gegen Sachen und zu einer Täter-Opfer-Umkehr: Der Dieb und Sachbeschädiger wird als mutiger, aber hoch gefährdeter, daher vom Erzengel Michael zu behütender Kämpfer gegen Satan stilisiert. Dass mit Bonifatius und Michael ausdrücklich auf den deutschen Kulturraum bezogene Heilige als Kontrastfiguren und Narrative herangezogen und im weiteren Verlauf von vielen User*innen als solche weiterverwendet werden, verstärkt die ethnozentrische Note der Kontrastierungen.

Täter-Opfer-Umkehr und Verharmlosung echter Juden- und Christenverfolgungen

Als sich am 4. November 2019 unter dem Titel #*Splashamama* – „*Warum ich diese Figuren in den Tiber werfen musste!*“ der Täter im *kath.net*-Interview erklären darf, wird er in 83 von 84 Kommentaren gefeiert (nun auch von *petrafel*), etwa als „wahrhaft katholischer Ritter“ (*Hedwig v. Beverfoerde*) und „Prophet und Ritter unserer Zeit“ (*adriano*). In Anlehnung an Donald Trumps Wahlspruch wird die Tat des Österreichers als „make AUSTRIA great again“ (*CALIFAX*) bejubelt. In ausgeprägter Überhöhung der Tat denkt eine Userin „an Willy Graf“ (*kirchental*), ein anderer User an den „hl. Märtyrer Polyeyktos von Melitine“ (*Zeitzeuge*), eine dritte nennt den Täter „treuer Daniel“ (*lesa* mit Bezug auf den biblischen Daniel). Alle drei Vergleiche behaupten nicht allein einen vorbildlichen Glauben des Sachbeschädigers, sondern suggerieren auch seine extreme Lebensbedrohtheit, was keinerlei Anhalt an der Wirklichkeit hat. Damit verharmlosen sie implizit – ähnlich wie es 2020 im Kontext von Querdenker-Kundgebungen die Selbstidentifikationen Protestierender mit Anne Frank bzw. Sophie Scholl taten – echte Juden- bzw. Christenverfolgungen sowie die Diktatur des Nationalsozialismus. Allein *KurtK* (am 5.11.2019) äußert „bei allem Respekt“ Bedenken gegen das Versenken von Schwangerenfiguren durch einen selbsterklärten Lebensschützer, wird aber alsbald von anderen User*innen zurechtgewiesen.

Der Applaus für die Sachbeschädigung wird nun teilweise begleitet von zusätzlichen Fantasien der User*innen darüber, wie in weiteren ähnlichen Situationen mit vermeintlich heidnisch-häretischen Gegenständen umzugehen sei (vgl. z. B. *Gambrinus* am 4.11.2020: „Beim nächstenmal [sic!] die Figuren bitte verbrennen und die Asche in den Wind streuen.“). Es zeichnet sich die auf *kath.net* übliche Radikalisierungsdynamik ab, die

durch das beständige redaktionelle Anheizen bestimmter Themen durch andauerndes Posten einander ähnlicher Artikel regelmäßig zu beobachten ist. Tiefpunkte im Kontext dieser Userdiskussion sind schließlich die – vom *kath.net*-Chefredakteur, der Kommentare von Hand freischaltet und kritische Gegenstimmen in der Regel nicht zulässt, freigegebenen – Kommentare von *Montfort* (vom 5.11.2019), der als Antwort auf *KurtKs* Bedenken von einer „synkretistische[n] kommunistisch-femministische[n] [sic!] Befreiungstheologie-,Party‘ in den Vatikanischen Gä [sic!]“ spricht und den Teilnehmenden der Synode („Diese Pachamama-Götzendienner“) unterstellt, sie seien „pro-abortion und pro-Zwillingstötung, dienen den Götzen und verletzen die Ehrfurcht vor der gottgeschenkten Heiligkeit“. Zudem finden sich nun zahlreiche Kommentare, die über die konkrete kritisierte Zeremonie hinaus grundlegende Kritik am Zweiten Vatikanischen Konzil und der Nachkonzilskirche üben und sich eindeutig traditionalistisch-vorkonziliar positionieren (u. a. *Bernhard Josef* am 4.11.2019: „Lieber ein Schisma als Einheitlichkeit in der Lüge“; *Klimakos* am 4.11.2019: „Es stellt sich auch die Frage ob sich alle Bischöfe, Ordensleute und Papst durch die Teilnahme an dem Götzen Anbetung selbst exkommuniziert haben?! Kanonische Recht sagt uns, ja das haben sie. [sic!]“).

4 Fazit

Die Anwendung sozialpsychologischer Konzepte auf die Untersuchung religiöser Stile im Allgemeinen und religiösen Fundamentalismus im Speziellen erweist sich als praktikabel und hilfreich.

Sozialpsychologische Konzepte ermöglichen ein vertieftes Verständnis des Unterbaus unterschiedlicher theologischer Argumentationsmuster.

Wie die konkrete exemplarische Analyse zeigt, eröffnet sie Möglichkeiten eines vertieften Verständnisses des psychologischen Unterbaus unterschiedlicher theologischer Konzepte und Argumentationsmuster und erklärt das häufige Zusammengehen religiös fundamentalistischer und politisch rechter Einstellungen.⁹

Darüber hinaus können auf der Basis der exemplarischen Analyse rechtskatholischer Proteste um die Amazonassynode zwei aktuell konkurrierende katholische Glaubensstile präziser profiliert werden: Die in rechtskatholischen Medien beobachteten Reaktionen erweisen die in ihren Trägermilieus

⁹ Je nach angewandter Fundamentalismusdefinition und Beobachtungsfeld kann der Zusammenhang mit Autoritarismus allerdings unterschiedlich ausfallen. Erst recht darf Biblizismus allein nicht bereits mit Fundamentalismus gleichgesetzt werden.

praktizierte – und von ihnen ausnahmslos für die gesamte römisch-katholische Kirche eingeforderte – Religiosität als eine fundamentalistisch auf den Antimodernismus der pianischen Epoche enggeführte, die unter sozialpsychologischer Perspektive deutliche Merkmale von Autoritarismus ebenso wie Ethnozentrismus aufweist. Letzterer äußert sich nicht allein als vorkonziliar-religiöser Exklusivismus Andersgläubigen gegenüber (wie er sich 2015/16 in der Debatte um die Aufnahme von Geflüchteten selbst präsentierte; vgl. dazu Strube 2017), sondern zieht ethnozentrische Abgrenzungen auch gegenüber Katholik*innen anderer Regionen der Weltkirche. Es zeigen sich hier nicht allein interreligiöse, sondern auch rassistisch-chauvinistische Vorurteile. Von den verschiedenen Aspekten des Autoritarismus tritt im Kontext der obigen Analysen der der autoritären Aggression gegenüber (in diesem Falle: katholischen) Andersgläubigen und Andershandelnden hervor: zum einen in Gestalt eines Strafbedürfnisses, das zu seiner Durchsetzung Gott bemüht, zum anderen in Form ausgeprägter Sympathien für einen Akt der Gewalt gegen Sachen, der nicht nur religiös legitimiert, sondern sogar religiös überhöht wird (den aber dieselben Kreise, wenn es ihre eigenen Gegenstände träfe, als schlimmste Barbarei und Blasphemie bezeichnen würden).

Insofern die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils, insbesondere zur Religions- und Gewissensfreiheit sowie zum Verhältnis der katholischen Kirche zu anderen Religionen, nicht nur nach Ansicht rechtskatholischer Milieus in Kontrast zu solcherlei vorkonziliar-antimodernistischen Haltungen stehen, scheint sich in diesem Konzil ein katholisch-religiöser Stil niedergeschlagen zu haben, der Fairness, Toleranz und rationale (Gewissens-)Entscheidung ermöglicht und zu Xenosophie und interreligiösem Dialog ermutigt. Aus sozialpsychologischer Perspektive ließe sich der innerkirchliche Konflikt um die Reformen des Zweiten Vatikanums als ein ‚Clash‘ unterschiedlicher religiöser Stile beschreiben: Während der vorkonziliar-antimodernistisch und traditionalistisch ausgerichtete Stil als ein wenig Komplexität ertragender fundamentalistischer und zugleich Vorurteile begünstigender zu bezeichnen wäre, ermöglichen die Theologien zentraler Konzilsdokumente reife und menschenfreundliche religiöse Stile. Somit ist der römisch-katholischen Kirche in allen ihren Gliedern eigentlich schon seit beinahe sechzig Jahren ein solides katholisch-theologisches Grundlagenprogramm für die Entwicklung und Förderung menschenfreundlicher religiöser Stile an die Hand gegeben. Wir müssen uns nur erlauben, es zu leben.

Literatur

- Adorno, Theodor W. et al. (1995), Studien zum autoritären Charakter, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Allport, Gordon W. (1979) [1954], The Nature of Prejudice, Cambridge, Mass.: Addison Wesley, Neuauflage.
- Allport, Gordon W. / Ross, J. Michael (1967), Personal religious orientation and prejudice, *Journal of Personality and Social Psychology* 5, 4, 432–443.
- Altemeyer, Bob [Robert] / Hunsberger, Bruce E. (1992), Authoritarianism, religious fundamentalism, quest, and prejudice, *International Journal for the Psychology of Religion* 2, 2, 113–133.
- Altemeyer, Bob [Robert] / Hunsberger, Bruce (2005), Fundamentalism and Authoritarianism, in: Paloutzian, Raymond F. / Park, Crystal L. (Hg.), *Handbook of the psychology of religion and spirituality*, New York: The Guilford Press, 378–393.
- Batson, C. Daniel / Schoenrade, Patricia / Ventis, Larry W. (1993), *Religion and the Individual*. New York: Oxford Univ. Press.
- Damberg, Wilhelm (2009), Die Priesterbruderschaft St. Pius X. (FSSPX) und ihr politisch-geistesgeschichtlicher Hintergrund, in: Hünermann, Peter (Hg.), *Exkommunikation oder Kommunikation? Der Weg der Kirche nach dem II. Vatikanum und die Piusbrüder*, Freiburg i. Br.: Herder 2009, 69–122.
- DBK – Deutsche Bischofskonferenz (2019), Amazonassynode 2019. <https://dbk.de/themen/bischofssynoden/amazonassynode-2019/> [28.09.2020].
- Decker, Oliver / Brähler, Elmar (Hg.) (2006), *Vom Rand zur Mitte. Rechtsextreme Einstellung und ihre Einflussfaktoren in Deutschland*, Berlin: Friedrich-Ebert-Stiftung. <http://library.fes.de/pdf-files/do/04088a.pdf> [24.02.2021].
- Decker, Oliver / Brähler, Elmar (Hg.) (2018), *Flucht ins Autoritäre. Rechtsextreme Dynamiken in der Mitte der Gesellschaft*, Gießen: Psychosozialverlag (Leipziger Autoritarismus-Studie). <https://home.uni-leipzig.de/decker/Flucht%20ins%20Autoritaere.pdf> [24.02.2021].
- Decker, Oliver / Brähler, Elmar (Hg.) (2020), *Autoritäre Dynamiken. Alte Ressentiments – neue Radikalität*, Gießen: Psychosozialverlag (Leipziger Autoritarismus-Studie). https://home.uni-leipzig.de/decker/LAS_2020.pdf [24.02.2021].
- Der Heilige Stuhl (2019), *Dokument über die Brüderlichkeit aller Menschen für ein friedliches Zusammenleben in der Welt*. http://www.vatican.va/content/francesco/de/travels/2019/outside/documents/papa-francesco_20190204_documento-fratellanza-umana.html [28.09.2020].
- Fowler, James W. (1991), *Stufen des Glaubens*, Gütersloh: Kaiser.
- Hall, Deborah L. / Matz, David C. / Wood, Wendy (2010), Why Don't We Practice What We Preach? A Meta-Analytic Review of Religious Racism, *Personality and Social Psychology Review* 14, 1, 126–139.
- Hartmann, Christoph Paul (2019), Amazonassynode: Warum aufsehenerregende Figuren im Tiber landeten, *katholisch.de*, 22.10.2019. <https://www.katholisch.de/artikel/23342-amazonas-synode-warum-aufsehenerregende-figuren-im-tiber-landeten> [28.09.2020].

- Heitmeyer, Wilhelm (2002–2011), *Deutsche Zustände 1–10*, Frankfurt a. M./Berlin: Suhrkamp.
- Juchem, Roland (2019), Indigene Kulturen und die Amazonas-Synode in Rom. Geraubte Holzfiguren und ein Dialog auf Zehenspitzen, *domradio.de*, 24.10.2019. <https://www.domradio.de/themen/bischofssynode/2019-10-24/geraubte-holzfiguren-und-ein-dialog-auf-zehenspitzen-indigene-kulturen-und-die-amazonas-synode-rom> [28.09.2020].
- Klein, Constantin (2017), Welche Formen von Religiosität verringern Gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit? Einsichten aus 70 Jahren sozialgeschichtlicher Forschung, in: Strube, Sonja Angelika (Hg.), *Das Fremde akzeptieren. Gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit entgegenwirken - Theologische Ansätze*, Freiburg i. Br.: Herder, 169–181.
- Küpper, Beate / Zick, Andreas (2006), Riskanter Glaube. Religiosität und Abwertung, in: Heitmeyer, Wilhelm, *Deutsche Zustände 4*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 179–188.
- Küpper, Beate (2010), Zum Zusammenhang von Religiosität und Vorurteilen. Eine empirische Analyse, *Ethik und Gesellschaft 2/2010: Der ganz alltägliche Rassismus*. <http://www.ethik-und-gesellschaft.de/ojs/index.php/eug/article/view/2-2010-art-/105> [29.09.2020].
- Nakamura, Yoshiro (2000), *Xenosophie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Neuner, Peter (2019), *Der lange Schatten des I. Vatikanums. Wie das Konzil die Kirche noch heute blockiert*, Freiburg i. Br.: Herder.
- Pickel, Gert / Yendell, Alexander (2018), Religion als konfliktärer Faktor in Zusammenhang mit Rechtsextremismus, Muslimfeindschaft und Afd, in: Decker, Oliver / Brähler, Elmar (Hg.) (2018), *Flucht ins Autoritäre. Rechtsextreme Dynamiken in der Mitte der Gesellschaft*, Gießen: Psychosozialverlag (Leipziger Autoritarismus-Studie), 217–243.
- Pickel, Gert (2018), Religion als Ressource für Rechtspopulismus? Zwischen Wahlverwandtschaften und Fremdzuschreibungen, *Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik 2, 2*, 277–312.
- Rebenstorf, Hilke (2018), „Rechte“ Christen? Empirische Analysen zur Affinität christlich-religiöser und rechtspopulistischer Positionen, *Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik 2, 2*, 313–335.
- Seemann, Michael / Kreil, Michael (2017), *Digitaler Tribalismus und Fake News*. <https://www.ctrl-verlust.net/digitaler-tribalismus-und-fake-news/> [28.09.2020].
- Steinhauer, Eric W. (2002), Katholischer Traditionalismus und Demokratie in Deutschland. Anmerkungen zu einer „frommen“ Grundrechtekritik, *Jahrbuch Extremismus & Demokratie 14*, hg. von Uwe Backes und Eckhard Jesse, Baden-Baden: Nomos, 120–133.
- Streib, Heinz / Klein, Constantin (2014), Religious Styles Predict Interreligious Prejudice. A Study of German Adolescents with the Religious Schema Scale, *International Journal for the Psychology of Religion 24, 2*, 151–163.
- Streib, Heinz (2017), *Religiöse Orientierungen, spirituelle Konstruktionen und Formen religiöser Vergemeinschaftung bei Jugendlichen*, hg. von der Sachverständigenkommission 15. Kinder- und Jugendbericht, München: Deutsches Jugendinstitut.
- Streib, Heinz / Klein, Constantin (2018), *Xenosophia and Religion. Biographical and Statistical Paths for a Culture of Welcome*, Cham: Springer.

Strube, Sonja Angelika (2014), Rechtsextremismus als Forschungsthema der Theologie? Aktuelle Studien und eine kritische Revision traditionalismusauffiner Theologien und Frömmigkeitsstile, *Theologische Revue* 110, 179–194.

Strube, Sonja Angelika (2015), Problemanzeige. Rechtsextreme Tendenzen in sich christlich verstehenden Medien, in: Strube, Sonja Angelika (Hg.), *Rechtsextremismus als Herausforderung für die Theologie*, Freiburg i. Br.: Herder, 18–33.

Strube, Sonja Angelika (2017a), Christliche Unterstützer der AfD. Milieus, Schnittmengen, Allianzen, in: Orth, Stefan / Resing, Volker (Hg.), *AfD, Pegida & Co. Angriff auf die Religion?*, Freiburg i. Br.: Herder, 58–71.

Strube, Sonja Angelika (2017b), Abwehrhaltung statt Willkommenskultur? Rechtspopulistische Argumentationsstrukturen gegen die Aufnahme Geflüchteter in rechtlich christlichen Medien, *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften* 58: Religion(en) in der Einwanderungsgesellschaft, 45–56. urn:nbn:de:hbz:6:3-jcsw-2017-20674.

Strube, Sonja Angelika (2018a), Expertise: Ursachen des innerkirchlichen Widerstands gegen Papst Franziskus und seine Reformen. Empirische Beobachtungen zu fundamentalistischen und autoritären Haltungen unter römisch-katholischen Gläubigen am Beispiel der privaten Website „kath.net“. <https://repositorium.ub.uni-osnabrueck.de/handle/urn:nbn:de:gbv:700-201906131663> [28.09.2020].

Strube, Sonja Angelika (2018b), Religiositäten und Vorurteilsstrukturen. Empirische Beobachtungen zu religiös motiviertem Autoritarismus in katholischen Milieus, in: Lob-Hüdepohl, Andreas / Eurich, Johannes (Hg.), *Aufblitzen des Widerständigen. Soziale Arbeit der Kirchen und die Frage des Widerstands während der NS-Zeit*, Stuttgart: Kohlhammer, 167–191.

Strube, Sonja Angelika (2019), Eine Analyse rechtskatholischer Internetseiten. Wer sind die Gegner von Papst Franziskus und was treibt sie an? *katholisch.de*, 8.5.2019. <https://www.katholisch.de/aktuelles/aktuelle-artikel/wer-sind-die-gegner-von-papst-franziskus-und-was-treibt-sie-an> [28.09.2020].

Strube, Sonja Angelika (2021a), Fundamentalistische Strömungen im katholischen Glaubensspektrum und Autoritarismus als eine Wurzel fundamentalistischer Religiosität, in: Wasmuth, Jennifer (Hg.), *Fundamentalismus als ökumenische Herausforderung*, Leiden: Brill/Paderborn: Schönigh [im Erscheinen].

Strube, Sonja Angelika (2021b), Das Potenzial persönlichkeitsorientierter Bildungsarbeit der Kirchen als Vorurteils-, Menschenfeindlichkeits- und Extremismusprävention, in: Nord, Ilona / Schlag, Thomas (Hg.), *Die Kirchen und der Populismus. Interdisziplinäre Recherchen in Gesellschaft, Religion, Medien und Politik*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt [im Erscheinen].

Strube, Sonja Angelika (2021c), Zielperspektive Xenosophie. Begegnungslernen als Extremismusprävention im Kontext von Islamfeindlichkeit und Antisemitismus, in: Espelage, Christian / Mohagheghi, Hamideh / Schober, Michael (Hg.), *Interreligiöse Öffnung durch Begegnung. Grundlagen – Erfahrungen – Perspektiven im Kontext des christlichen-islamischen Dialogs*, Hildesheim: Olms [im Erscheinen].

Tück, Jan-Heiner (2020), Das Dilemma der Bilderstürmer: Wer für die eine, einzige Wahrheit eifert, tut dieser keinen Dienst, *Neue Züricher Zeitung*, 6.2.2020. <https://www.nzz.ch/feuilleton/rom-ein-wiener-student-versucht-sich-als-bilderstuermer-ld.1538286> [28.09.2020]

Zick, Andreas / Küpper, Beate / Berghan, Wilhelm (2019), Verlorene Mitte – Feindselige Zustände. Rechtsextreme Einstellungen in Deutschland 2018/19, Bonn: J. H. W. Dietz.

Analysierte Quellen

Contra Recentia Sacrilegia – Protest gegen die sakrilegischen aktionen [sic!] von Papst Franziskus, 9.11.2019 (CRS). <https://www.contrarecentiasacrilegia.org/> [28.09.2020].

kath.net, Katholiken werfen nackte ‚Pachamama‘-Figuren in den Tiber, 21.10.2019. <https://www.kath.net/news/69504> [28.09.2020].

kath.net, #Splashamama – „Warum ich diese Figuren in den Tiber werfen musste!“ Interview mit Alexander Tschugguel, 4.11.2019. <https://www.kath.net/news/69620> [28.09.2020].

Wolfgang Benedek

Religiöser Fundamentalismus aus menschenrechtlicher Sicht

ABSTRACT 

Der religiöse Fundamentalismus steht mit den Menschenrechten seit jeher in einem Spannungsverhältnis. Dieser Beitrag behandelt das Thema in drei Schritten: Zuerst werden Begriff und Erscheinungsformen des Fundamentalismus aus der Sicht des Völkerrechts und der internationalen Beziehungen behandelt, sodann wird untersucht, auf welche Weise der religiöse Fundamentalismus eine Bedrohung der Menschenrechte, insbesondere der Religionsfreiheit, darstellt, um schließlich die Rolle der Menschenrechte in ihrem Verhältnis zum religiösen Fundamentalismus zu beleuchten. Einerseits ergeben sich daraus Bedrohungen für die Menschenrechte, andererseits sind auch im Umgang mit dem Fundamentalismus etwa im Islam die Menschenrechte zu beachten. Dabei werden am Beispiel der Behandlung des ‚politischen Islam‘ Probleme einer Überdehnung des Begriffs für die Beteiligung der Musliminnen und Muslime an der Gesellschaft untersucht, und es wird gezeigt, dass eine nicht an den Menschenrechten orientierte Bekämpfung des Fundamentalismus diesen noch verstärken kann.

A human rights perspective on religious fundamentalism

Religious fundamentalism and human rights have always been locked in tension. This article investigates the complex relationship in three steps: First, the term fundamentalism and its different manifestations will be discussed from the position of international law and international relationships. Then follows an analysis of the threat religious fundamentalism poses for human rights and in particular for freedom of religion. Finally, light will be shed on the role human rights play in the face of fundamentalism. On the one hand, fundamentalism threatens human rights, but on the other hand, human rights need to be upheld in the response to fundamentalism. Taking ‘political Islam’ as an example, this

article examines the problematic consequences of widening the scope of what is understood as fundamentalism and how this affects the social inclusion of Muslims. The findings of this research also show that any measures to counter fundamentalism have to be aligned with human rights, otherwise they risk reinforcing fundamentalist ideas instead.

| BIOGRAPHY

Univ.-Prof. i.R. Dr. DDr. h.c. Wolfgang Benedek war langjähriger Leiter des Instituts für Völkerrecht und Internationale Beziehungen sowie Mitbegründer und Leiter des Europäischen Trainings- und Forschungszentrums für Menschenrechte und Demokratie der Universität Graz. Er lehrt in verschiedenen internationalen Masterprogrammen zum Thema Menschenrechte. Seine Arbeitsschwerpunkte liegen im Bereich des internationalen, regionalen sowie lokalen Menschenrechtsschutzes, der Informationsgesellschaft, der Migration und des Asylrechts.

ORCID  0000-0001-7189-5671

E-Mail: wolfgang.benedek(at)uni-graz.at

| KEY WORDS

Blasphemie; Deradikalisierung; Diskriminierung; Extremismus; Inklusion; Integration; Islamismus; Meinungsäußerungsfreiheit; Menschenrechte; politischer Islam; Populismus; Radikalisierung; Religionsfreiheit; Terrorismus

1 Einleitung

Der religiöse Fundamentalismus steht mit den Menschenrechten seit jeher in einem Spannungsverhältnis. Dieser Beitrag behandelt das Thema in drei Schritten: Zuerst werden Begriff und Erscheinungsformen des Fundamentalismus aus der Sicht des Völkerrechts und der internationalen Beziehungen behandelt, sodann wird untersucht, auf welche Weise der religiöse Fundamentalismus eine Bedrohung der Menschenrechte, insbesondere der Religionsfreiheit, darstellt, um schließlich die Rolle der Menschenrechte in ihrem Verhältnis zum religiösen Fundamentalismus zu beleuchten. So sind die Menschenrechte auch im Umgang mit dem Fundamentalismus im Islam zu betrachten. Dabei werden am Beispiel der Behandlung des ‚politischen Islam‘ Probleme einer Überdehnung des Begriffs für die Beteiligung der Muslime an der Gesellschaft untersucht, und es wird gezeigt, dass eine nicht an den Menschenrechten orientierte Bekämpfung des Fundamentalismus diesen noch verstärken kann.

Der Autor hatte schon 2005 die Gelegenheit, zum Thema Fundamentalismus und Menschenrechte in allgemeiner Form Stellung zu nehmen (vgl. Benedek 2005). Der Kontext hat sich inzwischen verändert. Standen damals Herausforderungen für die Menschenrechte in der Bekämpfung des fundamentalistischen Terrorismus im Vordergrund, so sind dazu heute Probleme durch die Verbindung von Populismus und Fundamentalismus getreten, welche die Menschenrechte bedrohen. Der religiöse Fundamentalismus ist als möglicher Nährboden für gewaltbereiten Extremismus und Terrorismus relevant. Nicht nur seine Auswirkungen, sondern auch seine Bekämpfung werfen Fragen der Menschenrechte auf, insbesondere wenn dies, wie im Fall des politischen Islam, einen Generalverdacht gegenüber allen Musliminnen und Muslimen zur Folge haben kann. Während repressive Maßnahmen die Gefahr einer Radikalisierung beinhalten, kann eine menschenrechtskonforme Behandlung gerade dies vermeiden und zur Integration beitragen.

2 Begriff und Erscheinungsformen des religiösen Fundamentalismus

In der historischen Entwicklung des Fundamentalismus spielt der religiöse Fundamentalismus eine wichtige Rolle. Der Begriff des Fundamentalismus ist ja im protestantisch-christlichen Kontext in den USA vor etwas mehr als hundert Jahren entstanden. Von zentraler Bedeutung ist der exklusive

Wahrheitsanspruch seiner jeweiligen Vertreter, zusammen mit einem elitär-autoritären Erkenntnisideal und einem monistischen Totalitätsstreben (vgl. Salamun 2005, 37-40). Religiösen Fundamentalismus gibt es in verschiedenen Religionen, nicht nur im Islam, wobei der Islamismus derzeit seine bedeutendste Erscheinungsform darstellt (vgl. Weiss 2013). Wenn religiöser Fundamentalismus einen exklusiven Anspruch auf die Gestaltung der Gesellschaftsordnung erhebt, kann von religiösem Extremismus gesprochen werden. Dieser kann, muss aber nicht gewalttätige Formen bis hin zum Terrorismus annehmen. Fragen der Radikalisierung und der Ausprägungen des Extremismus wie auch seiner Bekämpfung sind Gegenstand der Extremismusforschung (vgl. Berger 2019), auf welche hier nicht näher eingegangen werden kann.

Radikale religiöse Erneuerungsbewegungen hat es immer wieder gegeben. Es kann somit verschiedene Formen des religiösen Fundamentalismus geben, die nicht gewalttätig sein müssen. Ohne Zweifel bedroht er in der Form der extremen und gewaltbereiten Varianten etwa des radikalen oder extremen Islamismus Demokratie und Menschenrechte. Im Fall eines gemäßigten Islamismus, der sich an die Gesetze hält, geht es hingegen eher um die Gestaltung des Lebensbereiches der MuslimInnen nach ihren religiösen Auffassungen, was mangels Akzeptanz zur Bildung von Parallelgesellschaften führen kann. Dies ist politisch unerwünscht, aber nicht verboten und kann auch eine Folge mangelnder Integration in die Mehrheitsgesellschaft sein.

International ist eine Zunahme des religiösen Fundamentalismus zu beobachten, in verschiedenen Erscheinungsformen und mit unterschiedlichen Funktionen.

Auf internationaler Ebene ist eine Zunahme des religiösen Fundamentalismus zu beobachten, der in verschiedenen Erscheinungsformen auftritt und unterschiedliche Funktionen erfüllt. So trägt er einerseits als ethno- oder nationalreligiöser Fundamentalismus zu internationalen und innerstaatlichen Konflikten bei, andererseits wird er von Regierungen zwecks Stabilisierung ihrer Herrschaft eingesetzt. Dies gilt für den Konflikt zwischen Indien und Pakistan bzw. innerhalb Indiens zwischen Hindus und Moslems ebenso wie am westlichen Balkan, wo sich das katholische Kroatien oder das orthodoxe Serbien als Bollwerk gegen den Islam verstehen. In Russland wird die Orthodoxie zur Stabilisierung der Herrschaft von Putin ebenso eingesetzt wie in den USA die evangelikalen Christen vom ehemaligen Präsidenten Trump, auch wenn es hier natürlich große Unterschiede gibt,

etwa darin, ob Staatskirchen bestehen oder nicht. Populistische Führungspersonen verbinden sich oft mit religiösem Fundamentalismus, um ihre Machtansprüche zu verfolgen. In der Türkei wird der Säkularismus des Staatsgründers von Präsident Erdogan zwecks Stabilisierung der Herrschaft durch einen zunehmenden islamischen Fundamentalismus ersetzt, der einen Einfluss auf die ganze Region zum Ziel hat. Nach der Eindämmung des *Islamischen Staates* sind Reste davon immer noch aktiv, während die *Al-Kaida* sich in den Saharastaaten und in Afghanistan weiter ausbreitet und dort mit den fundamentalistischen Taliban gegen die vom Westen gestützten Regierungen kämpft. In Nigeria werden Christen durch *Boko-Haram* verfolgt, die durch die Entführung ganzer Schulklassen bekannt geworden sind. Von Kenia bis Somalia ist die *Al-Shabab* tätig, wobei diese fundamentalistischen Gruppen auch die moderaten Muslime oder andere muslimische Ausrichtungen als *Takfiristen* aufs Korn nehmen (vgl. Shazad 2007). Das friedliche Zusammenleben von Staaten und die internationale Zusammenarbeit im Sinne der *Charta der Vereinten Nationen* werden dadurch schwer beeinträchtigt, insbesondere wenn der Fundamentalismus zum gewalttätigen Extremismus wird, der terroristische Mittel einsetzt. Religiöser Fundamentalismus in seiner extremen Form lehnt in der Regel die Trennung von Staat und Religion ab, die wiederum die Voraussetzung für einen säkularen Staat auf Grundlage der Menschenrechte ist. Der Glaube ist nicht nur Privatsache, sondern auch staatliche Angelegenheit. Im Fall des Islam ist der Idealfall der islamische Staat, wie er in verschiedenen Ausprägungen besteht bzw angestrebt wird. Damit kann es auch keine – vollständige – Religionsfreiheit geben. Andere Religionen werden bestenfalls geduldet, habe aber keine gleichen Rechte, wie dies etwa in der Türkei, aber auch in etlichen anderen nicht nur islamischen Ländern zu beobachten ist. Typisch ist auch der absolute Wahrheitsanspruch, in der Regel in Verbindung mit einer bestimmten Offenbarung (vgl. Weiss 2013). Damit werden auch sog. ‚gerechte Kriege‘ gerechtfertigt, in der Vergangenheit war dies auch im Christentum der Fall. Zu beachten ist, dass sich der islamische Fundamentalismus nicht allein gegen NichtmuslimInnen richtet, sondern häufig auch gegen andere muslimische Ausrichtungen oder MuslimInnen, die in ihrer Glaubenspraxis als zu nachlässig gesehen werden.

Religiös begründeter Terrorismus und Menschenrechte

Die Zunahme von Gewaltbereitschaft bei der Verfolgung religiös-fundamentalistischer Ziele in Form des Terrorismus hat zu umfassenden Ge-

genmaßnahmen geführt, die zum Teil mit massiven Einschränkungen der Menschenrechte verbunden waren. Regierungen in aller Welt nutzten die Gelegenheit, um mit Hilfe von Anti-Extremismus- und Anti-Terrorismusgesetzen auch politische Gegner zu bekämpfen. Diese Entwicklung hat sich seit dem Angriff auf die *Twin Towers* in den USA vom 11. September 2001 verstärkt und zu Einschränkungen bzw. zur Verletzung von Menschenrechten wie der Religionsfreiheit und dem Diskriminierungsverbot geführt.

Maßnahmen gegen religiös begründeten Terrorismus waren zum Teil mit massiven Einschränkungen der Menschenrechte verbunden.

Die Reaktion darauf war eine internationale Debatte um die Berücksichtigung der Menschenrechte bei der Terrorismusbekämpfung (vgl. Benedek/Yotopoulos-Marangopoulos 2004; Council of Europe 2002). Die Menschenrechtskonventionen kennen zwar Einschränkungsmöglichkeiten aus Gründen der nationalen Sicherheit, doch der dabei geltende Grundsatz der Verhältnismäßigkeit wird oft missachtet. Letztlich liegt eine Überreaktion der Gesellschaft gegen terroristische Akte im Interesse der Terroristen, die sich von überzogenen und pauschalen Gegenmaßnahmen zum Beispiel eine Verstärkung der Islamfeindlichkeit und damit eine Mobilisierung der Muslime in ihrem Sinne erwarten (vgl. Benedek 2005, 304-306).

Religiöser Fundamentalismus als Bedrohung der Menschenrechte

Der religiöse Fundamentalismus steht seit jeher in einem Gegensatz zum Liberalismus, der für die Entwicklung der Menschenrechte grundlegend war. Die Menschenrechte sind ein Produkt der Aufklärung und mussten oft gegen religiöse Autoritäten erkämpft werden. So erklärte der Syllabus Pius' IX. die Auffassung, dass es nicht mehr angehe, die katholische Religion als einzige Religion eines Staatswesens anzuerkennen, als Irrtum betreffend den Liberalismus (vgl. *Syllabus errorum* 1864).¹ Im Jahr 1870 wurde mit der Enzyklika *Pastor Aeternus* das Dogma über die Unfehlbarkeit des Papstes angenommen (vgl. Wolf 2020). Die Verbindung zwischen Staat und Religion ist nicht auf den Islam beschränkt, historisch wäre etwa die in der österreichisch-ungarischen Monarchie bestehende ‚Ehe von Thron und Altar‘ zu erwähnen. Manche Religionen haben auch heute noch Probleme mit den Menschenrechten und betonen stattdessen die Menschenpflichten, was auch den Vorstellungen mancher Regierungen entspricht (vgl. Benedek 2012, 27-37).

¹ Siehe *Syllabus errorum*. Anhang zur Enzyklika *Quanta cura*, 8.12.1864, Nr. 77 von 80 angeführten Irrtümern, die die Zeitabhängigkeit der Lehre der Kirche deutlich werden lassen.

Generell wendet sich der islamische Fundamentalismus wie auch andere religiöse Fundamentalismen gegen den Verlust der Transzendenz im Säkularismus der Gesellschaft wie auch gegen den Verlust verbrieftter Gewissheiten und eine moderne, von vielen Einschränkungen befreite Moral und Lebenspraxis, zeichnet sich dabei aber auch durch eine gewisse Ambivalenz, etwa in der Nutzung modernster Technologie, aus (vgl. Prisching 2005, 260).

Der absolute Wahrheitsanspruch einer Religion führt zum Ausschluss, wenn nicht zur Bekämpfung anderer Religionen.

Es liegt auf der Hand, dass bestimmte politische Formen des religiösen Fundamentalismus eine Bedrohung der Menschenrechte, vor allem des Rechts auf Religionsfreiheit, mit sich bringen. So führt der absolute Wahrheitsanspruch einer Religion zum Ausschluss, wenn nicht zur Bekämpfung anderer Religionen, was an verschiedenen historischen und aktuellen Beispielen religiöser Verfolgungen in Europa und weltweit gezeigt werden kann. An die Stelle der Religionskriege der Vergangenheit treten heute auch in Europa, etwa am Balkan, nationale und ethnische Konflikte, in denen die Religion eine wichtige Rolle für die (nationale) Identität spielt. Aber auch andere Menschenrechte, wie etwa die Rechte der Frau, das Recht auf Bildung und auf freie Meinungsäußerung sind häufig betroffen. Das Recht auf sexuelle Nichtdiskriminierung wird fast immer missachtet, die Ablehnung gleichgeschlechtlicher Beziehungen ist mit dem religiösen Fundamentalismus eng verbunden. Dieser verdankt seine Bedeutungssteigerung auch der wachsenden Instabilität in den internationalen Beziehungen im Zuge der Globalisierungskritik und des Verlustes des Vertrauens in eine liberale Weltordnung. Sicherheits- und Identitätsbedürfnis sowie die Sehnsucht nach Gewissheiten führen zur Stärkung populistischer Strömungen und des Fundamentalismus.

3 Populismus und Fundamentalismus

Populismus und Fundamentalismus sind eng verwandt. Populisten polarisieren, bieten vereinfachte Weltbilder, manchmal auch Verschwörungstheorien zur Erklärung komplexer Zusammenhänge, für Toleranz bleibt kaum Raum. Das Beispiel Polens zeigt, wie ein national-religiöser Fundamentalismus zu Einschränkungen der Menschenrechte und Rechtsstaat-

lichkeit führt, weil für Andersdenkende oder Minderheiten wenig Raum bleibt. Dies betrifft vor allem das Verfügungsrecht über den eigenen Körper, wie die Behandlung der Frage der Abtreibung oder nicht heterosexueller Neigungen zeigt. Die Frage der Frauenrechte ist somit nicht nur im islamischen Fundamentalismus ein Thema. Auch christliche Länder sind vor Populismus nicht gefeit (vgl. Lesch 2017). So ist etwa die Ablehnung der Aufnahme von Flüchtlingen mit islamischem Hintergrund in einer sog. ‚christlichen Nation‘ ein Beispiel für einen Mangel an Solidarität und Toleranz bzw. für Populismus (vgl. von Beyme 2019). Polen, aber auch Ungarn, die sich gerne als ‚christliche Festungen‘ inszenieren, haben sich damit in der europäischen Wertegemeinschaft isoliert.

Populismus in seiner fundamentalistischen Ausprägung fordert die Menschenrechte heraus.

Der Populismus in seiner fundamentalistischen Ausprägung fordert die Menschenrechte, aber auch die pluralistische Demokratie heraus, indem er Fremdenfeindlichkeit, Nationalismus und Vorurteile verstärkt, Minderheiten stigmatisiert, die Meinungsäußerungs- und Medienfreiheit einschränken und durch eine autoritäre Herrschaft ersetzen will, die selbst über Gut und Böse entscheiden kann. Die Einschränkung der Rolle zivilgesellschaftlicher Gruppen ist Teil dieser Strategie (vgl. Müller 2017). Zu letzterer Gruppe gehören auch MenschenrechtsverteidigerInnen, die sich dem autoritären Willen widersetzen und sich dafür als Extremisten oder sogar Terroristen verunglimpfen lassen müssen (vgl. Alston 2017, 6). Zu diesem Zweck wird die Autorität der Menschenrechte untergraben und die Rechte selbst werden relativiert, damit sie den kulturellen, religiösen oder politischen Vorstellungen nicht im Wege stehen. Diese Methoden werden schon lange von autoritären Regierungen angewendet, wobei in muslimischen Ländern der Islam als oberste Autorität ins Feld geführt wird, um etwa Einschränkungen der Frauenrechte oder *Scharia*-Strafen, die im Gegensatz zu den Menschenrechten stehen, zu begründen (vgl. Benedek 2005, 296). Bemühungen um islamische oder arabische Menschenrechtskataloge wie die *Kairo-Erklärung* von 1990 oder die *Arabische Charta der Menschenrechte* von 2004 und ihre Umsetzung zeigen wenig Bereitschaft, den Menschenrechten einen hohen Stellenwert einzuräumen. Auch die Verfolgung von MenschenrechtsverteidigerInnen in islamischen Ländern wie Ägypten oder Saudi-Arabien spricht für sich.

4 Religionsfreiheit und Meinungsäußerungsfreiheit

Das Menschenrecht auf Religionsfreiheit ist eines der historisch ersten Menschenrechte und steht auch heute im Vordergrund menschenrechtlicher Diskussionen um den Fundamentalismus. Es hat eine innere und eine äußere Dimension, die innere betrifft die Glaubens- und Gewissensfreiheit und die äußere die Ausübung der Religion, auch in der Öffentlichkeit. Dabei bestehen die üblichen Einschränkungsmöglichkeiten, etwa aus Gründen der öffentlichen Sicherheit, Gesundheit oder Moral, nur für die äußere Ausübung. Das Ausmaß der mit der Religionsfreiheit verbundenen Rechte hängt in der Praxis auch von der staatlichen Anerkennung ab (vgl. Benedek 2018, 253–274).

Die Grenze zwischen Blasphemie und Menschenrechten steht in einer gewissen Abhängigkeit von Ort und Zeit.

Religiöser Fundamentalismus, ob christlicher, jüdischer oder islamischer Natur, ist durch die Religionsfreiheit solange geschützt, als damit nicht eine (Aufstachelung zu) Gewaltanwendung bzw. religiösem Hass oder ein Eingriff in die Rechte und Freiheiten anderer verbunden ist. Die Verfolgung der Zeugen Jehovas und die Auflösung ihrer Einrichtungen durch russische Behörden wegen Extremismusvorwürfen ist daher nicht gerechtfertigt.² Hingegen kann der Schutz religiöser Gefühle etwa gegen Blasphemie durch die Religionsfreiheit gedeckt sein.³ Allerdings werden Diffamierung und Blasphemie von autoritären Staaten auch zur Einschränkung der Meinungsäußerungsfreiheit oder der Religionsfreiheit genutzt.⁴

Die Grenze zwischen Blasphemie und Menschenrechten steht in einer gewissen Abhängigkeit von Ort und Zeit (vgl. Bielefeldt 2013). So gab es in der Vergangenheit einige Fälle, wo die von nationalen Gerichten getroffenen Einschränkungen der Freiheit der Kunst oder der Meinungsäußerung aus Gründen der Moral oder der Rechte anderer vom *Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte* als legitim und auch in einer demokratischen Gesellschaft als erforderlich beurteilt wurden (vgl. Grabenwarter/Pabel 2016). Während sich die christlichen Kirchen und Gläubigen im Zug der Säkularisierung der Gesellschaft vor allem in Westeuropa in ihrer Mehrheit an einen weiten Begriff der Meinungsäußerungsfreiheit gewöhnt haben, ging die Entwicklung in anderen Gesellschaften in eine andere Richtung. Dies war durch neue fundamentalistische Strömungen begünstigt, wobei diese in einigen Ländern, wie etwa der Türkei, aus Gründen des politischen

² Europäischer Gerichtshof für Menschenrechte, *Jehova's Witnesses of Moscow v. Russia*, No. 302/02, 10.06.2010, und *GLAZOV LRO and others v. Russia*, No. 3215/18, 15.01.2018, noch nicht entschieden.

³ Siehe Europäischer Gerichtshof für Menschenrechte, Research Division, *Overview of the Court's case law on Freedom of Religion*, https://www.echr.coe.int/Documents/Research_report_religion_ENG.pdf [09.03.2021], und insbesondere *Otto-Preminger-Institut v. Österreich*, 20.09.1994.

⁴ Siehe den einschlägigen Bericht des UNO-Sonderberichterstatters für Religionsfreiheit: *UN expert urges States to protect „mutually reinforcing“ freedoms of expression, religion and belief*, <https://www.ohchr.org/en/NewsEvents/Pages/DisplayNews.aspx?NewsID=24257&LangID=E> [09.03.2021].

Machterhalts noch staatlich gefördert wurden. Wie das Beispiel Pakistan zeigt, kann man aufgrund eines sehr weitreichenden Blasphemieverständnisses sehr leicht im Gefängnis landen, ja auch die Todesstrafe ist möglich.⁵ Weltweit stehen Religions- und Weltanschauungsfreiheit in vielen Ländern zunehmend unter Druck.⁶

Kaum ein Menschenrecht ist für Fundamentalisten so schwer zu ertragen wie das Recht auf Meinungsfreiheit bzw. auf freie Meinungsäußerung. Das lässt sich insbesondere bei als Blasphemie empfundenen Texten oder Karikaturen nachweisen, wie die sog. dänischen Karikaturen oder die Karikaturen in der französischen Satirezeitschrift *Charlie Hebdo* zeigen (vgl. Herzberg 2015). Muslime in weit entfernt liegenden Ländern können sich aufgrund der Globalisierung zum Beispiel durch einen in den USA produzierten Videoclip über den Propheten Mohammed in ihren Wertvorstellungen verletzt fühlen, radikalisierte Muslime fühlen sich zu Gewaltanwendung motiviert (vgl. Benedek/Kettemann 2020, 41).

Kaum ein Menschenrecht ist für Fundamentalisten so schwer zu ertragen wie das Recht auf freie Meinungsäußerung.

Eine richtunggebende Entscheidung für das Verhältnis zwischen Religionsfreiheit und Meinungsäußerungsfreiheit traf der *Europäische Gerichtshof* im Fall *E.S. gegen Österreich*, der 2018 entschieden wurde. Hier hatte eine Referentin bei einer öffentlichen Fortbildungsveranstaltung zu „Grundlagen des Islam“ im Rahmen des Bildungsinstituts der Freiheitlichen Partei Österreichs im Jahr 2009 behauptet, dass der Prophet Mohammed nicht der ideale Mann gewesen sei, wie die Muslime glaubten, auch weil er pädophil war, weil er „nun mal gerne mit Kindern ein bisschen was“ gehabt habe, wofür als Beispiel eine 6-Jährige genannt wurde. Gemeint war die Heirat mit Aisha. Ein Journalist brachte diese Aussage zur Anzeige und die Referentin wurde von österreichischen Gerichten wegen Herabwürdigung religiöser Lehren gem. § 188 Strafgesetzbuch zu einer geringen Strafe von € 480,- verurteilt, weil darin „eine Beschimpfung oder Verspottung einer Religion oder von ihr verehrter Personen“ gesehen wurde. Auch der *Oberste Gerichtshof* sah darin kein Bemühen um einen Beitrag zu einer seriösen Debatte zu Islam oder der Frage der Kinderehe, sondern eine bewusste Diffamierung des Propheten. Der *Europäische Gerichtshof für Menschenrechte* würdigte die von den österreichischen Gerichten getroffenen Abwägungen im Hinblick auf den bestehenden erheblichen Ermessensspielraum in solchen Fällen einstimmig als ausreichend und sah keine Verletzung der von

⁵ Siehe zu Pakistan: „Professor wegen Blasphemievorwürfen zum Tode verurteilt“, *Zeit Online* vom 21.12.2019, https://www.zeit.de/gesellschaft/zeitgeschehen/2019-12/pakistan-blasphemie-vorwurf-todesurteil-junaid-h?utm_referer=https%3A%2F%2Fwww.google.com [30.11.2020].

⁶ Vgl. Zweiter Bericht der deutschen Bundesregierung zur weltweiten Lage der Religionsfreiheit für 2018 und 2019 (Berlin 2020), <https://www.bmz.de/religionsfreiheit/de/der-bericht/Zweiter-Religionsfreiheitsbericht.pdf> [09.03.2021],

der Klägerin behaupteten faktenbasierten Meinungsäußerungsfreiheit. Die von den österreichischen Gerichten ergriffenen Maßnahmen zum Schutz des religiösen Friedens und des Schutzes der Rechte anderer, wie der Religionsfreiheit, waren somit rechtmäßig und nicht zuletzt angesichts der Höhe der Strafe auch verhältnismäßig.⁷

Frankreich wiederum verfolgt die Tradition eines sehr ausgeprägten Säkularismus, die mit dem islamischen Fundamentalismus zusammenprallt, was am Beispiel des Beharrens auf einer weiten Meinungsäußerungsfreiheit wie der Wiederveröffentlichung der Karikaturen des Propheten Mohammed durch das Satiremagazin *Charlie Hebdo* und darauffolgende rechtliche Maßnahmen besonders sichtbar wurde.

Die Meinungsäußerungsfreiheit gewährleistet die Vielfalt der Meinungen, wie sie für eine pluralistische Demokratie wesentlich ist. Fundamentalistische Strömungen, wie es sie in allen Religionen gibt, versuchen die Meinungsfreiheit, ebenso wie die Meinungsäußerungsfreiheit, zu beschneiden. Sie fordern Denk- und Redeverbote, wie sie auch für autoritäre und totalitäre Regime typisch sind. Der Ruf in Friedrich Schillers *Don Carlos*, „Sire, geben Sie Gedankenfreiheit“, steht wieder im Raum, wobei es nicht nur um den kontrollierenden Staat, sondern auch um die Kontrolle durch nicht-staatliche Institutionen geht. Dabei gibt es eine große Bandbreite, etwa von den islamischen Sittenwächtern bis zu den gewaltbereiten Islamisten, von den militanten Gegnern der Freiheit sexueller Ausrichtung oder der Abtreibung zu denjenigen, die jede Form der Israelkritik als Antisemitismus verfolgen, wozu es 2020 vor allem in Deutschland eine breite Debatte gab (vgl. Zechlin 2020).

Es geht heute wieder um das Offenhalten von Denk- und Diskursräumen mit Andersdenkenden.

Demgegenüber geht es heute wieder um das Offenhalten von Denk- und Diskursräumen mit Andersdenkenden, von Freiräumen für den Dialog, der manchmal nur noch in sog. *safe spaces* möglich erscheint. Liberale Vordenker, ob im Islam oder in anderen Bereichen wie der politischen Bildung, sehen sich mit *shitstorms* im Internet der sozialen Medien konfrontiert, die den Boden für Gewaltanwendung aufbereiten können, wie der tragische Fall des französischen Geschichtelehrers Samuel Paty gezeigt hat, wie aber auch von liberalen Islamgelehrten wie Mouhanad Khorchide berichtet wird, der von Teilen der muslimischen *communities* wegen seiner Ansichten abgelehnt wird (vgl. Zöchling 2020, 19). Ihm soll somit die Meinungs-

⁷ Siehe *E.S. vs Austria*, Application no. 38450/12, Judgment of 25 October 2018.

äußerungsfreiheit verweigert werden, die seine Kritiker sehr wohl in Anspruch nehmen.

Der Schlüssel zur Stärkung des gesellschaftlichen Zusammenhalts ist ein Zusammenleben auf Grundlage der Menschenrechte. Wenn von mancher Seite der Einwand kommt, dass diese manchmal missbraucht werden, etwa um in Hassreden gegen Andersdenkende und Andersgläubige zu hetzen, dann ist eine Klarstellung notwendig. So enthält die *Allgemeine Erklärung der Menschenrechte* von 1948 in Artikel 30 den Grundsatz, dass keine Bestimmung der Erklärung so ausgelegt werden dürfe, dass sich daraus ein Recht ergibt, eine Handlung vorzunehmen, die auf die Zerstörung eines der Rechte in der Erklärung abzielt. Die *Europäische Menschenrechtskonvention* von 1950 hat dies in Artikel 17 über das Verbot des Rechtsmissbrauchs noch deutlicher gemacht, wenn sie ausführt, dass die Konvention nicht so ausgelegt werden dürfe, als begründe sie ein Recht, eine Handlung vorzunehmen, die in der Konvention festgelegte Rechte und Freiheiten abschaffe oder stärker einschränke, als es in der Konvention vorgesehen ist. Der *Europäische Gerichtshof für Menschenrechte* hat diese Bestimmung in verschiedenen Fällen herangezogen, wo es um Hassrede unter Berufung auf die Meinungsäußerungsfreiheit ging. Dazu gehört auch religiöse Hassrede, wie im Fall *Belkacem v. Belgium* von 2017, wo der Gerichtshof im Fall des Sprechers einer Organisation namens *Sharia4Belgium*, der zu Diskriminierung, Hass und Gewalt gegen Nicht-Muslime aufgestachelt hatte, eine Behandlung seiner Beschwerde aufgrund einer behaupteten Verletzung der Meinungsäußerungsfreiheit verweigerte.⁸ Der Missbrauch der Menschenrechte fordert die wehrhafte Demokratie heraus, ihre Existenz zu sichern, zu welchem Zweck die Menschenrechte auch temporär eingeschränkt werden können (vgl. Benedek 2005, 310–311).

Hingegen ist die religiöse Meinungsäußerungsfreiheit sowohl unter dem Recht auf Religionsfreiheit als auch der Meinungsäußerungsfreiheit geschützt und darf nicht durch eine zu weite Gesetzgebung gegen Extremismus eingeschränkt werden. Im Fall *Ibrahim Ibragimov et.al. v. Rußland* von 2018 stellte der Gerichtshof fest, dass ein Verbot der Veröffentlichung und Verbreitung bestimmter islamischer Bücher als extremistisch der Meinungsäußerungsfreiheit widersprochen habe. Die russischen Gerichte hätten es versäumt, die Notwendigkeit der Maßnahme ausreichend zu begründen, vor allem, ob die Bücher zu interreligiösen Spannungen oder gar Gewalt geführt hätten.⁹

⁸ European Court of Human Rights, *Fact sheet on hate speech*, Strasbourg 2020, https://www.echr.coe.int/Documents/FS_Hate_speech_ENG.pdf [30.11.2020].

⁹ Ibid.

5 Islamfeindlichkeit und Radikalisierung

Ausgrenzung, Rassismus, Diskriminierung und die Stigmatisierung von Menschen können den Boden für eine Radikalisierung bereiten und zu Extremismus führen. Konkret bedeutet dies, dass eine Gesellschaft, die Menschen aufgrund ihrer Religion ausgrenzt, deren Radikalisierung befördern kann. Aber auch historische Ungerechtigkeiten können bei der Radikalisierung eine Rolle spielen. Deradikalisierungsprogramme sind wesentlich schwerer zum Erfolg zu bringen als Präventionsmaßnahmen etwa in Form von Menschenrechtsbildung verbunden mit der Erfahrung gleicher Rechte und Akzeptanz.

Die Ausgrenzung von Menschen kann deren Radikalisierung befördern.

Die *Grundrechteagentur der Europäischen Union* hat seit 2006 mehrere Erhebungen zur Situation der Muslime in der EU durchgeführt und dabei in den untersuchten EU-Ländern ein hohes Maß an Islamfeindlichkeit und Diskriminierung von Muslimen festgestellt. So stellte eine Erhebung von 2012 fest, dass eine von drei Personen muslimischen Glaubens in den letzten zwölf Monaten eine Diskriminierungserfahrung gemacht hat und eine von zehn Personen Opfer eines rassistisch motivierten Verbrechens geworden war (vgl. EU Fundamental Rights Agency 2009). Ein Großteil, nämlich 80 Prozent, dieser Übergriffe wurde nicht gemeldet, weil entweder die bestehenden Möglichkeiten nicht bekannt waren oder sich die Betroffenen davon zu wenig erwarteten. Eine Erhebung acht Jahre später zeigte wenig Verbesserung, wobei festgestellt wurde, dass die Muslime generell loyal zu ihrem Land stehen und seinen Institutionen grundsätzlich vertrauen. Die Erfahrung der Ausgrenzung, Diskriminierung und Belästigung aufgrund von Namen, Aussehen, Kleidung u. a. bis hin zu Hass und Gewalt kann jedoch dieses Vertrauen beeinträchtigen. So fühlte sich eine oder einer von drei MuslimInnen bei der Arbeitssuche diskriminiert. Die zweite Generation zeigt sich dabei kritischer als ihre Eltern (vgl. EU Fundamental Rights Agency 2017, 7). In der Zwischenzeit ist in Österreich, aber auch in anderen EU-Ländern der Druck auf die MuslimInnen gestiegen, was Probleme des gesellschaftlichen Zusammenhalts verstärkt. Damit wird der Nährboden für eine Radikalisierung Einzelner bereitet, während sich die Mehrheit eher zurückzieht. Beides ist problematisch für den gesellschaftlichen Zusammenhalt.

Freilich sind, zum Beispiel im Internet, auch fundamentalistische MuslimInnen aktiv, die Hass gegen NichtmuslimInnen oder auch gegen andere MuslimInnen, die ihren Vorstellungen nicht entsprechen, verbreiten. Beide Gruppen agieren oft in ‚Echokammern‘ Gleichgesinnter, was die Polarisierung fördert. So beklagen sich etwa liberale Muslime wie Mouhanad Khorchide, zu wenig Schutz vor IslamistInnen zu erhalten, die eine islamische Identitätspolitik bzw. einen sog. politischen Islam betreiben (vgl. Khorchide 2020a). Dahinter steht die Spaltung zwischen einem traditionellen, manchmal fundamentalistischen Islamverständnis und dem Versuch, dieses an die Erfordernisse der modernen Welt anzupassen, es steht also Identitätspolitik gegen westliche, europäische Werte, die in einem ‚europäischen Islam‘ Platz finden können.

Im Hintergrund steht eine Spaltung zwischen einem traditionellen Islamverständnis und dem Versuch, dieses an die Erfordernisse der modernen Welt anzupassen.

Auch der ehemalige Botschafter Österreichs in Tunesien, Gerhard Weinberger, wendet sich gegen eine den „Opfermythos“ befeuernde „Islamophobie-Ideologie“ (Weinberger 2020, 34). Seine Erfahrungen in Tunesien fasste er in dem Buch *Mit dem Koran ist kein Staat zu machen* (Weinberger 2018) zusammen, in dem er die Probleme staatlicher Entwicklung aufgrund eines reformbedürftigen Islam behandelt. Er wurde dafür als islamophob kritisiert. Der Vorwurf der Islamophobie ist heute durch seine Überdehnung teilweise diskreditiert. So hat eine Gruppe von WissenschaftlerInnen den *Europäischen Islamophobiebericht*, der von einer türkischen Stiftung, aber auch der EU finanziert wird, kritisiert, weil dort seriöse IslamkritikerInnen als islamophob bezeichnet wurden. Aus demselben Grund gab es Kritik an seinem österreichischen Teil.¹⁰

Das Problem besteht dennoch. Für Wien berichtete etwa die Dokumentations- und Beratungsstelle für Islamfeindlichkeit und antimuslimischen Rassismus in ihrem Jahresbericht 2019 über einen Anstieg des Rassismus gegen Muslime (vgl. Dokumentationsstelle Islamfeindlichkeit 2019). Auch die Zahlen der *Antidiskriminierungsstelle für die Steiermark* zeigen eine Zunahme. In den letzten Jahren hat sich auch die Hassrede gegen MuslimInnen im Internet verstärkt, wie die sog. *BanHate App* der *Antidiskriminierungsstelle* zeigt, über die solche Hasspostings gemeldet werden können (vgl. Antidiskriminierungsstelle 2019). Dazu trägt der überwiegend kritische Diskurs gegenüber MuslimInnen in Politik und Medien bei, wie auch eine 2019 an der Universität Salzburg entstandene Studie feststellt.

¹⁰ Siehe Addendum vom 11.12.2019, <https://www.addendum.org/news/islamophobie-bericht/> [30.11.2020].

Nach dieser Studie gehört für eine Mehrheit der ÖsterreicherInnen der Islam nicht zu Österreich, und fast die Hälfte der ÖsterreicherInnen sind der Meinung, dass MuslimInnen nicht die gleichen Rechte haben sollen, was den universellen Menschenrechten widersprechen würde. Zudem wünschen sich 80 Prozent, dass der Islam stärker beobachtet werden solle (vgl. Aschauer et al. 2019).¹¹

6 Die Diskussion um den politischen Islam

Tatsächlich wurde von der österreichischen Regierung im Jahr 2020 ein *Österreichischer Fonds zur Dokumentation von religiös motivierten politischen Extremismus (Dokumentationsstelle Politischer Islam)* eingerichtet, der als wichtige Maßnahme im Kampf gegen den politischen Islam bezeichnet wurde.¹² Aufgrund ihrer Struktur als Fonds unterliegt die *Dokumentationsstelle* nicht der parlamentarischen Kontrolle. Die *Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich (IGGÖ)* lehnte eine Mitwirkung ab, da der Begriff des politischen Islam unklar sei und die Befürchtung bestehe, dass hier „eine Art Überwachungsapparat für die muslimische Bevölkerung“ geplant sei, nachdem die Integrationsministerin von der Durchleuchtung muslimischer Vereine und Strukturen gesprochen habe.¹³ Im Regierungsprogramm war noch von einer „Forschungs- und Dokumentationsstelle für Antisemitismus, religiös motivierten politischen Extremismus (politischer Islam) und Rassismus im 21. Jahrhundert“ die Rede gewesen.¹⁴ Damit wurde einmal mehr der Fokus auf die Muslime gerichtet und zwar ausschließlich in der Perspektive der Abwehr islamistischer Tendenzen, nicht jedoch eines antimuslimischen Rassismus. Die Aufgabenstellung bedeutet eine Fokussierung auf den Islam, während andere Formen des religiös motivierten politischen Extremismus außer Betracht blieben.

Noch dazu geht es gar nicht nur um Extremismus, sondern um eine als fundamentalistisch empfundene Entwicklung im *mainstream* des Islam (vgl. Scholz/Heinisch 2019, 8; 24). In ihrem Buch *Alles ist Allah* richten Nina Scholz und Heiko Heinisch – MitarbeiterInnen der *Dokumentationsstelle Politischer Islam* und AutorInnen einer Studie für die Razzia gegen Muslimbrüder – das Augenmerk nicht auf den gewalttätigen Islamismus, sondern sie verwenden den Begriff für jede politische Beeinflussung der Gesellschaft durch Muslime im Sinne islamischer Vorstellungen, zu welchem Zweck ein Marsch durch die Institutionen befürchtet wird. Die gewaltfrei und legalistisch, das heißt im Rahmen der Gesetze vorgehenden Islamisten werden

¹¹ Vgl. „Studie: Für Mehrheit gehört der Islam nicht zu Österreich“, *Kurier* vom 26.9.2019, <https://kurier.at/chronik/oesterreich/studie-fuer-mehrheit-gehört-der-islam-nicht-zu-oesterreich/400616777> [30.11.2020].

¹² Bundeskanzleramt, „Integrationsministerin Raab: Dokumentationsstelle Politischer Islam nimmt Arbeit auf“, 15.7.2020, <https://www.bundeskanzleramt.gv.at/bundeskanzleramt/nachrichten-der-bundesregierung/2020/integrationsministerin-raab-dokumentationsstelle-politischer-islam-nimmt-arbeit-auf.html> [30.11.2020].

¹³ „IGGÖ lehnt Zusammenarbeit mit ‚Dokustelle Politischer Islam‘ ab“, *Die Presse* vom 22.7.2020, <https://www.diepresse.com/5842768/iggo-lehnt-zusammenarbeit-mit-dokustelle-politischer-islam-ab> [30.11.2020].

¹⁴ Republik Österreich, *Aus Verantwortung für Österreich. Regierungsprogramm 2020-2024*, <https://www.bundeskanzleramt.gv.at/dam/jcr:7b9e6755-2115-440c-b2ec-cbf64a931aa8/RegProgramm-lang.pdf> [10.03.2021], 39.

als eine „ebenso große, wenn nicht größere gesellschaftspolitische Aufgabe“ gesehen als die gewaltbereiten Djihadisten. Die AutorInnen sehen personelle und organisatorische Verflechtungen zwischen dem gewaltfreien und dem gewalttätigen Islamismus (vgl. Scholz/Heinisch 2019, 22; 35). Die westlichen Freiheiten würden genutzt, um die Sache der Muslime und des Islam zu vertreten (vgl. Scholz/Heinisch 2019, 73). Das Kopftuch wird als „Aushängeschild des politischen Islam“ charakterisiert (Scholz/Heinisch 2019, 217).

Wann steht rechtskonformes Verhalten im Widerspruch zum demokratischen Rechtsstaat und zu den Menschenrechten?

Die der Arbeit der *Dokumentationsstelle Politischer Islam* zugrundeliegende Definition von „Politischer Islam“ wurde durch den Vorsitzenden des wissenschaftlichen Beirates, Mouhanad Khorchide, in ihrer ersten Studie präzisiert als

„Gesellschafts- und Herrschaftsideologie, die die Umgestaltung bzw. Beeinflussung von Gesellschaft, Kultur, Staat oder Politik anhand von solchen Werten und Normen anstrebt, die von deren Verfechtern als islamisch angesehen werden, die aber im Widerspruch zu den Grundsätzen des demokratischen Rechtsstaates und den Menschenrechten stehen.“ (Khorchide 2020b, 4)

Zwar wird darauf hingewiesen, dass damit nicht die politische Partizipation bzw. das gesellschaftliche Engagement von Muslimen, auch wenn dieses religiös begründet ist, gemeint ist, sondern nur, wenn dieses im Widerspruch zum demokratischen Rechtsstaat und zu den Menschenrechten sowie „den Grundlagen einer freien Gesellschaft“ steht (Khorchide 2020b, 10). Allerdings wird dazu auch der sog. „legalistische Islam“ gezählt, der im Rahmen der bestehenden Gesetze handle, die bestehenden Verhältnisse und Gesetze jedoch langfristig im Sinne der islamistischen Scharia verändern wolle (Khorchide 2020b, 17). Es folgt eine im Wesentlichen auf einer Arbeit von 2017 aufbauenden Darstellung der Muslimbruderschaft (vgl. Vidino 2020), die, ohne wirkliche Beweise liefern zu können, solche Verdachtsmomente am Beispiel Österreichs exemplifiziert (vgl. Winter 2021). Dies zeigt, wie schwierig es ist, zu bestimmen, wann rechtskonformes Verhalten im Widerspruch zum demokratischen Rechtsstaat und zu den Menschenrechten steht. Dies läuft auf eine Überprüfung der Gesinnung hinaus, was menschenrechtlich unzulässig ist.

So wurde kritisch angemerkt, dass damit eine ganze Religionsgemeinschaft in eine Art „Mithaftung“ genommen und eine potentielle Einschränkung des Menschenrechts auf Gedankenfreiheit erfolgen würde (vgl. Leitlein 2020). Dieses Recht darf übrigens aufgrund von Artikel 19 (1) des *Paktes der Vereinten Nationen über bürgerliche und politische Rechte* von 1966 zum Unterschied von dem Recht auf Meinungsäußerungsfreiheit keine Einschränkung erfahren.

Freilich sollte man nicht naiv sein und die Einflussversuche aus dem Ausland auf heimische muslimische *communities* unterschätzen. Deren Verhinderung sollte auch das *Islamgesetz* von 2015 dienen, in welchem Rechte und Pflichten islamischer Religionsgemeinden festgelegt werden. Nun sollen durch Novellen des *Islamgesetzes* und des *Bekennnisgemeinschaftengesetzes* weitere Informationspflichten und Eingriffsmöglichkeiten geschaffen werden, die nicht nur von den MuslimInnen als diskriminierend empfunden werden (vgl. Potz 2021).

Durch Gesetzesnovellen werden Eingriffsmöglichkeiten geschaffen, die nicht nur von MuslimInnen als diskriminierend empfunden werden.

Nach dem islamistischen Attentat im November 2020 in Wien verkündete Bundeskanzler Kurz überdies eine neues Anti-Terrorpaket der Regierung, das den religiös motivierten Extremismus (politischen Islam) zu einem Straftatbestand machen sollte. Dieses Vorhaben fand sich schon im Regierungsprogramm der türkis-blauen Koalition.¹⁵ Nach Meinung von ExpertInnen besteht jedoch kein Bedarf an dem geplanten neuen Straftatbestand „religiös motivierte extremistische Verbindung“, weil das bestehende Strafrecht völlig ausreicht.¹⁶

Ein Ziel der *Dokumentationsstelle Politischer Islam* ist die Erforschung der Netzwerke der Muslimbrüder, die einige Tage nach dem Terroranschlag in Wien Gegenstand einer großangelegten Razzia unter dem Einsatz von mehr als 900 schwer bewaffneten Einsatzkräften waren. Ihnen werden jedoch keinerlei terroristische Pläne für Österreich vorgeworfen, sondern allenfalls die Unterstützung von terroristischen Organisationen wie der *Hamas* im Gazastreifen. Bei den Verhören wurden etliche Gesinnungsfragen gestellt. Hinsichtlich der Aktivitäten in Österreich bestätigt die Studie des bereits genannten, für die Ausrichtung der *Dokumentationsstelle* maßgeblichen Autors, dass die Muslimbrüder, die sich in der Regel nicht als solche zu erkennen geben und gut integrierte Österreicher sind, im Allgemeinen legale Ziele verfolgen, wenn sie etwa versuchen, im Bildungsbereich und in

¹⁵ Österreichische Bundesregierung, *Zusammen. Für unser Österreich. Regierungsprogramm 2017–2022*, https://www.oeh.ac.at/sites/default/files/files/pages/regierungsprogramm_2017-2022.pdf [10.03.2021], 32.

¹⁶ Zu diesem Schluss kam die vom österreichischen Innenministerium eingesetzte Untersuchungskommission unter der Leitung von Ingeborg Zerbes in ihrem *Abschlussbericht* vom 10.2.2021 zum Terroranschlag vom 2.11.2020, <https://www.bmi.gv.at/downloads/Endbericht.pdf> [20.02.2021].

der religiösen Erziehung, im Bereich der Integration und der Deradikalisierung Einfluss zu gewinnen, und eigene Schulen, Krankenhäuser, Friedhöfe oder Unternehmen gründen, um den Islam als allumfassendes Lebensmodell zu fördern (vgl. Vidino 2017).¹⁷

Hier wird ein Generalverdacht ausgesprochen und mit verschiedenen Beispielen belegt, wie etwa im Bildungsbereich versucht wird, muslimische Einrichtungen zu schaffen (vgl. Scholz/Heinisch 2019, 249ff.). Dies kann zu einer Stigmatisierung aller MuslimInnen führen, die sich im weitesten Sinne politisch betätigen oder auch nur Kopftuch tragen. Angesichts weit verbreiteter katholischer Schulen stellt sich freilich die Frage, was an konfessionell getragenen Schulen fundamentalistisch ist. Sollen die Rechte und Freiheiten in Österreich nicht für alle gleich gelten? Ist es nicht der Staat, der die Vorgaben für solche Institutionen, wie etwa die Lehrpläne, macht? Was ist mit den österreichischen Auslandsschulen wie dem *St. Georgs-Kolleg* in Istanbul? Viele MuslimInnen werden eine solche Haltung ihnen gegenüber als eine weitere Diskriminierung empfinden.

Sollen die Rechte und Freiheiten in Österreich nicht für alle gleich gelten?

Jedenfalls ist schwer zu ersehen, worin eine allfällige Rechtswidrigkeit dieses Verhaltens liegen sollte, wenn man von behaupteten internationalen Vernetzungen mit radikalen Zweigen der Muslimbruderschaft absieht. Man kann darin eine fundamentalistische Grundhaltung erblicken, wie sie freilich in allen Religionsgemeinschaften anzutreffen ist, etwa dem *Opus Dei* in der katholischen Kirche, gegen das ähnliche Vorwürfe bestehen. Eine allfällige Mitgliedschaft bei den Muslimbrüdern ist auch nicht verboten. In keinem Land der Europäischen Union noch in den USA gelten sie als terroristische Vereinigung. Daraus folgt, dass die massive Vorgangsweise der Behörden gegen Personen, die als gut integrierte und aktive Mitglieder der Gesellschaft gelten, den Generalverdacht gegen die MuslimInnen weiter verstärkt und damit die Grundlagen für Integration und ein vertrauensvolles Zusammenleben schwächt, auch wenn die Regierung betont, dass sich die Aktion nicht gegen die Muslime an sich gerichtet hat. So wird es aber von vielen aufgefasst.

¹⁷ Interview mit Lorenzo Vidino, *Kleine Zeitung* vom 29.11.2020, 14–15. Siehe auch Gudrun Harrer, „Razzien gegen angebliche Muslimbrüder: Warum man Arafat nicht kennen sollte“, *Der Standard* vom 26.11.2020, 9.

7 Integration und Inklusion gegen Radikalisierung

Dem guten Zusammenleben und der Integration sowie der Vertrauensbildung mit den MuslimInnen eher abträglich sind auch Studien wie diejenige, die vom *Österreichischen Integrationsfonds* zum Thema „Integrationsdiskurse in ausgewählten Grazer Moscheen“ ausgerechnet bei einem Verein namens *Europäisches Institut für Terrorismusbekämpfung und Konfliktprävention* in Wien in Auftrag gegeben wurde. Die Daten für die Studie, deren AutorInnen ganz ungewöhnlicher Weise nicht genannt werden, wurden durch für diesen Zweck geschulte *undercover*-Rechercheure erhoben, indem ein bis zwei Freitagspredigten in acht von ca. zwanzig in Graz bestehenden Moscheen beobachtet wurden. Aus der Argumentation der Imame wurde auf die Integrationsfreudigkeit der jeweiligen Moschee geschlossen, wobei der verwendete Integrationsbegriff problematisch war. Den Betroffenen wurde keine Möglichkeit zur Stellungnahme zu den Ergebnissen geboten. Zwar wurde in der Studie selbst auf ihre mangelnde Repräsentativität hingewiesen, nicht jedoch in der Zusammenfassung, die zum Schluss kam, dass keine der beobachteten Moscheen die Integration unterstütze, während drei sogar die Segregation förderten.¹⁸ In den Medien führte dies zu Schlagzeilen wie „Integrationshürde Islam“ und „Moscheen hemmen Integration“,¹⁹ woraus etwa die FPÖ ableitete, dass es sich bei den untersuchten Moscheen um „Entwicklungszentren des Radikalismus“²⁰ handle.

MuslimInnen sehen sich Pauschalierungen im Sinne eines Generalverdachts ausgesetzt.

Diese Vorgangsweise der Politik, die meist von den Medien noch verstärkt wird, führt zu einer zunehmenden Einschüchterung der MuslimInnen, die sich oft Pauschalierungen im Sinne eines Generalverdachts und einem Rechtfertigungsdruck ausgesetzt sehen. Das von Politik und Medien gesäte Misstrauen erschwert die Beteiligung in die Gesellschaft, wie aus einer rezenteren Studie hervorgeht, in der die Erfahrungen von Jugendlichen in Graz erforscht wurden. Sie fühlen sich integriert, aber nicht immer akzeptiert, da es an der sozialen Anerkennung fehlt und sie mit vielfältigen Vorurteilen konfrontiert sind (vgl. Catakovic 2019). Bemühungen in der Vergangenheit, die Beteiligung der MuslimInnen in der Gesellschaft zu stärken (vgl. Benedek/Mahmoud 2011), werden dadurch konterkariert. Im schlimmsten Fall kann der ständig zunehmende Druck auf die MuslimInnen zur Radikalisierung Einzelner und damit zur Stärkung des religiösen Fundamentalismus auch in seiner extremen Form führen.

¹⁸ ÖIF-Forschungsbericht: *Diskurse in ausgewählten Grazer Moscheen und deren mögliche Auswirkungen auf den Integrationsprozess*, hg. v. Österreichischer Integrationsfonds, Wien 2020, [30.11.2020].

¹⁹ Kleine Zeitung (Graz), 9.7.2020, 1; 20–21.

²⁰ Presseaussendung der FPÖ, OTS0047, 9.7.2020.

Es ist somit aus integrationspolitischen und gesellschaftspolitischen Gründen von größter Bedeutung, dass MuslimInnen nicht den Eindruck gewinnen, dass in ihrem Fall mit zweierlei Maß gemessen wird, indem Menschenrechte und rechtsstaatliche Garantien für sie nicht in gleichem Maße gelten. Das trifft naturgemäß besonders auf die Religionsfreiheit zu, etwa hinsichtlich der Errichtung von Moscheen mit und ohne Minarett, auf den gleichen Zugang zum Recht auf Bildung oder das Gebot der Nichtdiskriminierung im Hinblick auf verschiedene Rechte wie das Recht auf Arbeit im Allgemeinen.

Jede Verallgemeinerung ist kontraproduktiv und erschwert die Bekämpfung des gewaltbereiten Islamismus.

Wer will, dass MuslimInnen nach den europäischen Werten leben, muss daran interessiert sein, dass sie auch nach diesen Werten behandelt werden, was, wie gezeigt, nicht immer der Fall ist. Dabei ist streng zwischen der großen Mehrheit integrationswilliger und friedliebender MuslimInnen und den wenigen zu unterscheiden, die als sog. Dihadisten eine Verbreitung des Islam mit Gewalt erreichen wollen oder einen extremen politischen Islamismus verfolgen. Jede Verallgemeinerung ist kontraproduktiv und erschwert die notwendige Zusammenarbeit aller zur Verhinderung und Bekämpfung des extremistischen und gewaltbereiten Islamismus. Vor allem der Prävention ist besonderes Augenmerk zu schenken. Dafür sind die derzeit vorrangig eingesetzten Mittel der Repression nur beschränkt geeignet. Erfolgversprechender sind bildungs- und sozialpolitische Maßnahmen und die Achtung der Menschenrechte.

8 Gegenstrategien zum religiösen Fundamentalismus mit Hilfe der Menschenrechte

Die Ausbreitung des religiösen Fundamentalismus ging mit einer Infragestellung der liberalen Menschenrechte einher und trug zu einem weltweiten Rückschritt in der Beachtung und beim Schutz der Menschenrechte bei, wie er seit mehr als einem Jahrzehnt zu beobachten ist. Gegenstrategien, wie die Stärkung der Toleranz und die Organisation von interreligiösen Foren für den Dialog, hatten nur eine sehr beschränkte Wirkung. Es ist davon auszugehen, dass sich der internationale Kontext in absehbarer Zeit nicht wesentlich verbessern wird, wozu neue Machtfaktoren wie China beitragen.

Dennoch kommt den universellen Menschenrechten eine wichtige Rolle im Kampf gegen jede Form der religiösen Diskriminierung, etwa der Islamfeindlichkeit oder dem Antisemitismus zu (vgl. Benedek 2005, 306ff.). In Krisensituationen erweisen sich die Verheißungen des Populismus oft als hohle Versprechungen. Die Menschen, die bereit waren, Einschränkungen ihrer Rechte in Ausnahmesituationen zu akzeptieren, fordern diese danach wieder ein.

Dies gilt besonders für die Religionsfreiheit, die letztlich im Interesse aller liegt, sind doch Angehörige ‚herrschender‘ Religionen in einigen Ländern so gut wie immer in anderen Ländern als Minderheitenreligionen auf die Gewährung dieser Rechte angewiesen. Dazu bedarf es freilich einer Art ‚neuer Aufklärung‘ bzw. der Erneuerung des pluralistisch-liberalen Demokratiekonzepts, das durch eine stärkere Berücksichtigung der sozialen Menschenrechte zu ergänzen wäre. Das Vertrauen in internationale Institutionen und den Multilateralismus müsste wieder gestärkt werden. Die Verbesserung der menschlichen Sicherheit in einem umfassenden Sinne unter Einbezug der sozialen Menschenrechte kann dem Fundamentalismus entgegenwirken. Die wachsende Ungleichheit hat die Kritik an der Globalisierung zu Recht gestärkt. Demgegenüber bekennen sich die *Nachhaltigkeitsziele der Vereinten Nationen* zum Grundsatz, dass niemand zurückgelassen werden darf.

Eine erlebbare ‚Kultur der Menschenrechte‘

Die Einhaltung der Menschenrechte einschließlich des Rechts auf Religionsfreiheit ohne jede Diskriminierung muss Teil einer erlebbaren ‚Kultur der Menschenrechte‘ sein. Dies gilt besonders auch für Menschen mit Migrationshintergrund, von denen zwar erwartet wird, dass sie die Werte der Aufnahmegesellschaft übernehmen, die jedoch oft nicht nach diesen Werten behandelt werden. Dabei kommt der Religionsfreiheit eine zentrale Rolle zu. Wenn etwa MuslimInnen große Probleme haben, ihre Gotteshäuser zu errichten oder ihre Toten entsprechend ihren Glaubensvorstellungen zu bestatten, dann zeugt dies von einem Mangel an Toleranz und Achtung der Religionsfreiheit. Auch die Kopftuchdebatte wird in der Form, wie sie geführt wird, als Einschränkung der Religionsfreiheit empfunden. Hier geht es um schwierige Abwägungsfragen zwischen dem Säkularitätsprinzip und den religiösen Rechten anerkannter Religionsgemeinschaften. Die Politik mancher Parteien nutzt bzw. verstärkt bestehende Ressentiments in der Bevölkerung aus populistischen Gründen. Bestehende Probleme mit

fundamentalistischen Einzelpersonen oder Gruppen werden genutzt, um einen Generalverdacht gegen alle Muslime zu schüren. Dies führt zu Ausgrenzungen und Einschüchterungen durch verbale und tätliche Übergriffe. Wenn der Staat nicht schützt, ist als Reaktion einerseits ein Rückzug aus der Gesellschaft zu beobachten, andererseits kann es zu einer Radikalisierung kommen, wobei das Internet eine wichtige Rolle spielt. Durch das Internet wird auch der räumliche Kontext relativiert, da eine als Ungerechtigkeit empfundene Behandlung in einem Land zu Reaktionen in anderen Ländern führen können.

9 Schlussfolgerung

Den Menschenrechten kommt für den Umgang mit religiösem Fundamentalismus eine zentrale Rolle zu. Dies ist auch die Konklusion des Buches *Allah ist Alles* (Scholz/Heinisch 2019, 288). Zu den Menschenrechten gehört freilich auch das Recht auf Teilnahme an der Gestaltung der öffentlichen Angelegenheiten ohne Unterschied der Rasse, Religion, politischen oder sonstigen Weltanschauung.²¹ Die Menschenrechte gelten im Übrigen nicht nur im Verhältnis zwischen dem Staat und dem Einzelmenschen – StaatsbürgerInnen vorbehaltene Rechte wie das Wahlrecht sind die Ausnahme –, sie gelten auch zwischen den einzelnen Menschen, wobei dem Staat in der Regel eine Schutzfunktion zukommt. Der säkuläre Staat hat somit die Menschenrechte der MuslimInnen vor Verletzungen ihrer Rechte etwa durch Diskriminierung oder Hassrede ebenso zu schützen, wie er NichtmuslimInnen oder liberale MuslimInnen vor gewaltbereiten IslamistInnen zu schützen hat. Dies gilt analog für alle Religionen.

Die Verbindung des religiösen Fundamentalismus mit dem Populismus autoritärer Staatsführungen bringt besondere Herausforderungen für die Menschenrechte mit sich. Die Menschenrechte und die ihnen entsprechenden Werte, wie zum Beispiel die Rechtsstaatlichkeit oder der demokratische Meinungspluralismus, stellen die beste Grundlage für den Umgang der Menschen miteinander dar, unabhängig von ihrem religiösen Hintergrund. Der gleichberechtigte Genuss der Menschenrechte, aber auch Toleranz und Dialog wirken einer allfälligen Radikalisierung entgegen und können auch in der Deradikalisierung eine wichtige Rolle spielen. Dazu kann die Menschenrechtsbildung beitragen (vgl. Benedek 2018). Eine ‚Kultur der Menschenrechte‘ kann somit ein Mittel gegen Fundamentalismen jeder Art sein, vorausgesetzt, sie kommen allen Menschen in gleicher Weise zu.

²¹ Siehe Art. 25 in Verbindung mit Artikel 2 des UN-Paktes über bürgerliche und politische Rechte von 1966.

Literatur

Alston, Philip (2017), The Populist Challenge to Human Rights, *Journal of Human Rights Practice*, 9, 1–15.

Antidiskriminierungsstelle Steiermark (2019), Antidiskriminierungsbericht 2019, Medienfabrik Graz.

Aschauer, Wolfgang et al. (Hg.) (2019), Die Lebenssituation von Migrantinnen und Migranten in Österreich. Ergebnisse einer Umfrage unter Zugewanderten, Wiesbaden: Springer VS.

Benedek, Wolfgang / Yotopoulos-Marangopoulos, Alice (Hg.) (2004), *Anti-Terrorist Measures and Human Rights*, Leiden/Boston: Martinus Nijhoff.

Benedek, Wolfgang (2005), Fundamentalismus und Menschenrechte, in: Salamun, Kurt (Hg.), *Fundamentalismus „interdisziplinär“*, Wien: LIT, 295–322.

Benedek, Wolfgang / Mahmoud, Kamel G. (Hg.) (2011), *Der Islam in Österreich und in Europa. Die Integration und Beteiligung der Muslime und Musliminnen in der Gesellschaft. Dokumentation einer Vortragsreihe*, Graz: Grazer Universitätsverlag.

Benedek, Wolfgang (2012), Zur Bedeutung von Pflichten des Individuums im internationalen Menschenrechtsschutz, in: Hafner, Gerhard et al. (Hg.), *Völkerrecht und die Dynamik der Menschenrechte. Liber amicorum Wolfram Karl*, Wien: Facultas wuv, 27–37.

Benedek, Wolfgang (Hg.) (2018), *Menschenrechte verstehen. Handbuch der Menschenrechtsbildung*, Wien: NWV.

Benedek, Wolfgang / Kettemann, Matthias (2020), *Freedom of Expression and the Internet*, Strasbourg: Council of Europe Publishing.

Berger, J. M. (2019), *Researching Violent Extremism. The State of the Play*, Washington, DC: Resolve Network.

Bielefeldt, Heiner (2013), Umgang mit „Blasphemie“ und Religionshass, in: ders. (Hg.), *Meinungsfreiheit – Quo vadis?*, Wien: Böhlau (Jahrbuch Menschenrechte 2012/2013), 155–166.

Catakovic, Medina (2019), Integriert, aber auch akzeptiert? Junge MuslimInnen in Graz und ihr subjektives Erleben von Integration, Inklusion und sozialer Anerkennung, Masterarbeit am Institut für Erziehungs- und Bildungswissenschaft, Universität Graz.

Council of Europe (2002), *Guidelines on human rights and the fight against terrorism*, Strasbourg: Council of Europe Publishing.

Dokumentations- und Beratungsstelle für Islamfeindlichkeit und antimuslimischen Rassismus (2019), *Antimuslimischer Rassismus Report 2019*, Wien.

EU Fundamental Rights Agency (2009), *EU Minorities and Discrimination Survey – Muslims*, Wien.

EU Fundamental Rights Agency (2017), *Second EU Minorities and Discrimination Survey, Muslims – Selected Findings*, Wien.

Grabenwarter Christoph / Pabel, Katharina (2016), *Europäische Menschenrechtskonvention*, München: C. H. Beck.

- Herzberg, Stephan (2015), Blasphemie und die Grenzen der Toleranz, *Stimmen der Zeit* 140, 331–335.
- Khorchide, Mouhanad (2020a), Und wer schützt uns?, *Die Zeit*, 29.10.2020, 66.
- Khorchide, Mouhanad (2020b), Der Politische Islam als Gegenstand wissenschaftlicher Auseinandersetzungen, in: Dokumentationsstelle Politischer Islam (Hg.), *Der Politische Islam als Gegenstand wissenschaftlicher Auseinandersetzungen und am Beispiel der Muslimbruderschaft. Grundlagenpapier*, <https://www.dokumentationsstelle.at/wp-content/uploads/2020/12/Der-Politische-Islam-als-Gegenstand-wissenschaftlicher-Auseinandersetzungen-und-am-Beispiel-der-Muslimbruderschaft.pdf> [10.03.2021], 3–17.
- Leitlein, Hannes (2020), Muslime in Mithaftung, *Die Zeit*, 16.11.2020, <https://www.zeit.de/gesellschaft/2020-11/politischer-islam-straftatbestand-sebastian-kurz-diskriminierung-demokratie-gedankenfreiheit-oesterreich?> [30.11.2020].
- Lesch, Walter (Hg.) (2017), *Christentum und Populismus*, Freiburg i. Br.: Herder
- Müller, Jan-Werner (2017), The Rise of Populism and the Threat to Human Rights, in: Benedek, Wolfgang et al. (Hg.), *European Yearbook on Human Rights*, Wien: NWV, 27–33.
- Potz, Richard (2021), Kontrolle über den Islam (und alle Religionen), *Die Furche* Nr. 6, 11.2.2021, 9.
- Prisching, Manfred (2005), Fundamentalismus aus der Sicht der Sozialwissenschaften, in: Salamun, Kurt (Hg.), *Fundamentalismus „interdisziplinär“*, Wien: LIT, 243–294.
- Salamun, Kurt (2005), „Fundamentalismus“ – Versuch einer Begriffsklärung und Begriffsbestimmung, in: ders. (Hg.), *Fundamentalismus „interdisziplinär“*, Wien: LIT, 21–45.
- Scholz, Nina / Heinisch, Heiko (2019), *Alles für Allah. Wie der politische Islam unsere Gesellschaft verändert*, Wien: Molden.
- Shazad, Syed Saleem (2007), Das Feindbild der Takfiristen, *Le Monde Diplomatique*, 13.7.2007, <https://monde-diplomatique.de/artikel/!259077> [10.03.2021].
- Syllabus errorum (1864). Anhang zur Enzyklika Quanta cura von Pius IX, 8.12.1864. [http://www.kathpedia.com/index.php?title=Syllabus_errorum_\(Wortlaut\)](http://www.kathpedia.com/index.php?title=Syllabus_errorum_(Wortlaut)) [10.03.2021].
- Vidino, Lorenzo (2017), *The Muslim Brotherhood in Austria*, George Washington University Program on Extremism, Universität Wien.
- Vidino, Lorenzo (2020), Die Muslimbruderschaft, in: Dokumentationsstelle Politischer Islam (Hg.), *Der Politische Islam als Gegenstand wissenschaftlicher Auseinandersetzungen und am Beispiel der Muslimbruderschaft. Grundlagenpapier*, <https://www.dokumentationsstelle.at/wp-content/uploads/2020/12/Der-Politische-Islam-als-Gegenstand-wissenschaftlicher-Auseinandersetzungen-und-am-Beispiel-der-Muslimbruderschaft.pdf> [10.03.2021], 18–45.
- von Beyme, Klaus (2019), Rechtspopulismus in Osteuropa. Bewertung der Chancen und Risiken, in: Brinkmann, Heinz Ulrich / Panreck, Isabelle-Christine (Hg.), *Rechtspopulismus in Einwanderungsgesellschaften. Die politische Auseinandersetzung um Migration und Integration*, Wiesbaden: Springer VS, 75–94. DOI: 10.1007/978-3-658-23401-0.
- Weinberger, Gerhard (2018), *Mit dem Koran ist kein Staat zu machen. Die Krise des Islam hautnah erlebt*, Wien: Morawa.
- Weinberger, Gerhard (2020), Kritik an Islamismus und Islam muss erlaubt sein, *Die Presse*, 13.11.2020, 34–35.

Weiss, Andreas (2013), Religion. Das Phänomen des Fundamentalismus, Die Furche, 24.01.2013, <https://www.furche.at/religion/das-phaenomen-des-fundamentalismus-1301919> [10.03.2021].

Winter, Franz (2021), Wer gibt vor, was guter Islam ist?, Die Furche Nr. 7, 18.2.2021, 10.

Wolf, Hubert (2020), Der Unfehlbare. Pius IX. und die Erfindung des Katholizismus im 19. Jahrhundert, München: C. H. Beck.

Zechlin, Lothar (2020), Israelkritik gleich Antisemitismus?, in: Blätter für deutsche und internationale Politik 65, 2, 103–111.

Zöchling, Christa (2020), Allein gelassen. Mitten in Europa müssen Reformtheologen und liberale Muslime mit Polizeischutz leben, profil Nr. 48, 22.11.2020, 19–20.

Christian Feichtinger

Reinheit und fundamentalistische Gefährdung

ABSTRACT 

Mary Douglas' Standardwerk *Reinheit und Gefährdung* zu Reinheit, Unreinheit und Verunreinigung bietet zusätzliche Perspektiven zur Analyse fundamentalistischer Dynamiken. Der vorliegende Beitrag analysiert das Phänomen des Fundamentalismus als spezifische Form der Auseinandersetzung mit diesen Kategorien: Fundamentalistische Denkweisen weisen unter anderem eine intensive Auseinandersetzung mit symbolischen Konzepten von Reinheit und Heiligkeit auf. Mit dem Ideal der Reinheit verbunden ist zugleich der Abscheu vor und die Abwehr von als kontaminierend und bedrohlich verstandenen Ideen, Verhaltensweisen, Lebensformen, Personen oder gesellschaftlichen Prozessen. Mithilfe von religionswissenschaftlichen, kulturanthropologischen und sozialpsychologischen Ansätzen soll aufgezeigt werden, dass alle Religionen auf Grund ihrer untrennbaren Verbindung zu Konzepten von Reinheit und Heiligkeit ein fundamentalistisches Potenzial besitzen, hier also keineswegs nur ein ‚Missbrauch‘ von Religion stattfindet. Dies ist aber nicht auf Religionen beschränkt; auch säkulare Denkweisen, Bewegungen oder politische Formen weisen folglich eine grundsätzliche Anfälligkeit für Fundamentalismen und in der Folge auch Gewalt auf. Der Artikel möchte das Phänomen des Fundamentalismus mit Hilfe der Kategorie der Reinheit beschreiben, dabei die Bedeutung von Gewalt hervorheben und gleichzeitig, in Anlehnung an Douglas, über das Feld der Religionen hinausführen.

Purity and the threat of fundamentalism

Mary Douglas' seminal work Purity and Danger on purity, dirt and pollution offers additional perspectives for an analysis of the dynamics of fundamentalism. This article specifically applies Douglas' categories in investigating the phenomenon of fundamentalism from a particular perspective. One defining element of fundamentalist ideology is the pervasive use of symbolic concepts of purity and sanctity. The idealisation of purity is interlinked with the abhorrence of and defence against thoughts, behaviours, lifestyles, individuals or societal processes that are perceived as contaminating and threatening. Theological, cultural-anthropological and socio-psychological approaches to the subject reveal that all religions are inextricably linked to notions of purity and sanctity and thus all hold fundamentalist potentials. As such, fundamentalism does not solely constitute a 'misuse' of religion. The phenomenon of fundamentalism is not restricted to the religious domain; secular ideologies, movements or political structures are equally susceptible to fundamentalist thought and its violence. Focussing on the category of purity, this article explores the occurrence of fundamentalism, highlighting the role of violence, and sets out to take Douglas' theory beyond the realm of religion.

BIOGRAPHY

Christian Feichtinger ist Universitätsassistent am Institut für Katechetik und Religionspädagogik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Graz, Lehrbeauftragter am Institut für Religionswissenschaft an der Universität Graz sowie im Hochschullehrgang Ethik an unterschiedlichen Standorten und Religionslehrer am BG/BRG Bruck an der Mur (derzeit karenziert).

E-Mail: christian.feichtinger(at)uni-graz.at

KEY WORDS

Abscheu; Fundamentalismus; Gewalt; Reinheit

Fundamentalismus stellt eine bleibende Herausforderung für Religionen und Gesellschaften dar. Je vielschichtiger das Phänomen beleuchtet wird, desto eher ist ein Verständnis möglich und sind darauffolgende Maßnahmen effektiv anwendbar. In diesem Artikel möchte ich daher eine zusätzliche Deutungsperspektive auf Fundamentalismus anbieten: Fundamentalismus als gewaltsame (Wieder-)Herstellung von Reinheit. Ich gehe dabei von Mary Douglas' Schlüsselwerk *Reinheit und Gefährdung*¹ aus und werde diesen klassischen Ansatz mit Interpretationen von Fundamentalismus sowie aktuellen Forschungen zu Reinheitsvorstellungen ins Gespräch bringen.² Douglas selbst hat in ihrem kulturanthropologischen Zugang auch religionswissenschaftliche, sozial- und kognitionspsychologische Erkenntnisse integriert, was hier ebenfalls geschehen soll.

Damit verbunden ist kein exklusiver Anspruch, sondern das Angebot einer zusätzlichen Perspektive, durch die sich neue Interpretationsmöglichkeiten ergeben: Es erweitert die Möglichkeiten des Verstehens fundamentalistischer Phänomene, macht mögliche Gründe und Motivationen für fundamentalistische Denkweisen sichtbar und bietet zusätzliche Hinweise für den Umgang mit ihnen. Ziel ist es, Fundamentalismus nicht als (externen) Missbrauch von Religion, sondern als ein inhärentes Phänomen sozialer Systeme zu verstehen, als Ergebnis einer spezifischen Entwicklung aus Weltdeutung und sozialen Dynamiken, als Teil von religiösen Traditionen – und daher als nicht vollständig zu verhindern. Eine zusätzliche Konsequenz aus diesen Überlegungen ist, Fundamentalismus nicht ausschließlich als Erscheinung religiöser Traditionen zu begreifen, sondern als Potenzial aller menschlichen Bedeutungssysteme, also auch sämtlicher politischer oder sozialer Ideologien und Bewegungen.

1 Bei Mary Douglas bezieht sich das Wort ‚Gefährdung‘ auf die empfundene Bedrohung von Reinheit durch Verschmutzung. Ich drehe im Titel die Zielrichtung um und weise Fundamentalismus seinerseits als eine Gefährdung aus, die sich aus Reinheitskonzeptionen ergibt.

2 Herzfeld (2016) hat ‚Reinheit und Gefährdung‘ schon zuvor mit dem Begriff ‚Fundamentalismus‘ in Verbindung gebracht, es handelt sich hier jedoch um eine Studie zu politischer Sprachsemantik in Großbritannien und nicht um eine Analyse des Begriffs oder des Phänomens selbst.

3 Schirmmayer (2011, 9–10) weist darauf hin, dass das Schriftgut dieser ersten „Fundamentalisten“ äußerst heterogen ist und vieles davon keineswegs ‚fundamentalistisch‘ im heutigen Sprachgebrauch wäre.

1 Fundamentalismus und Gewalt

Der Ausdruck ‚Fundamentalismus‘ ist ein analytisch kaum zu fassender Begriff. Er wird in unterschiedlichen Kontexten verwendet, ist fast immer eine Fremdbezeichnung, dient im Regelfall einem negativen Urteil und ist auch religions- und sozialwissenschaftlich nicht einheitlich definiert. Zudem liegt sein Ursprung einerseits innerhalb des protestantischen Christentums der USA,³ andererseits werden mit ihm heute häufig Erscheinungsformen des Islam identifiziert; zugleich wird er auch auf Hinduismus, Buddhismus oder neureligiöse Bewegungen angewandt (vgl. Kienzler 2007, 9–14). Hinzu kommen auch Fragen der zeitlichen Einordnung:

Soll Fundamentalismus ausschließlich als Reaktion auf Entwicklungen des 20. und 21. Jahrhunderts verstanden werden, als „moderne Gegen-Moderne“ (Meyer 2011, 19), oder lässt sich der Begriff rückwirkend auch auf historische Phänomene anwenden, wie etwa Weißner (1996) vorschlägt? Wenn man der ersten Deutung folgt: Kann ‚Moderne‘ als einheitliches Problem überhaupt beschrieben werden oder stellt sich ‚Moderne‘ nicht in unterschiedlichen Kontexten ganz anders dar – und wird Fundamentalismus damit zu einem gänzlich relativen Begriff? Darüber hinaus erschwert auch der pejorative Grundton des Begriffs ‚Fundamentalismus‘ dessen Verwendung: Wie eng oder weit darf er analytisch gefasst werden, wenn damit implizit oder explizit ein sehr negativ wertendes Urteil verbunden ist? Wie lässt sich vermeiden, dass eine Vielzahl an Weltanschauungen oder Gruppen sich einem Fundamentalismus-Vorwurf auszusetzen hat, nur weil sie bestimmte Positionen vertreten?

Ein Plädoyer dafür, den Fundamentalismus-Begriff nur dann anzuwenden, wenn eine Neigung zur Legitimierung oder Ausübung von Gewalt feststellbar ist

Auf Grund der oben skizzierten Problemlage plädiere ich zugleich für eine Verengung und Weitung des Verständnisses von Fundamentalismus. Ich unterstütze die Argumentation von Thomas Schirmmayer, den Fundamentalismus-Begriff ausschließlich anzuwenden, wenn eine Neigung zur Ausübung von Gewalt feststellbar ist, oder diese zumindest legitimiert wird. Diese Gewalt kann sowohl nach innen, etwa als Reaktion auf Abweichler:innen, wie auch nach außen ausgeübt werden (vgl. Schirmmayer 2011, 14–15). So ‚anti-modern‘, rigid oder geschlossen soziale Systeme auch sein mögen – eine negativ wertende Bezeichnung als ‚fundamentalistisch‘ ist erst dann ausreichend begründet, wenn diese Weltanschauung mithilfe von Gewalt durchgesetzt wird und diese Weltanschauung zugleich so adaptiert wird, dass diese Gewalt durch sie legitimiert wird. Erst dadurch wird eine Verabsolutierung von *fundamentals* vollständig erreicht. Eine solche Einengung führt aber zugleich zu einer Weitung, da sich auf diese Weise auch historische Phänomene als ‚fundamentalistisch‘ einstufen lassen: Nach Gernot Weißner lässt sich immer dann von ‚Fundamentalismus‘ sprechen, wenn (religiöse) Bewegungen die Verletzung menschlichen Lebens durch ihren eigenen Wahrheitsanspruch rechtfertigen (vgl. Weißner 1996, 61–62).⁴ Diese enge Anbindung an Gewalt schützt vor einer inflationären Verwendung des Fundamentalismus-Begriffs, gerade auch als Instrument des Vorwurfs. Erscheinungen, die bisweilen mit dem Fundamen-

⁴ Im Unterschied zu Opferkulten, in denen Gewalt Teil des religiösen Systems selbst ist, geht es hier um die Durchsetzung von religiösen Lehren und Lebensformen, die Gewalt im Regelfall nicht ausüben.

talismus-Begriff belegt werden, können auch anders und präziser benannt oder kritisiert werden (ultra-orthodox, reaktionär, traditionalistisch, integralistisch, salafistisch etc.), sofern sie sich ansonsten als frei von Gewalt zeigen – was den Hinweis auf mögliche *Gewaltpotenziale* nicht ausschließt. Dies bringt es natürlich mit sich, auch diese Begriffe genauer zu definieren, was hier nicht geleistet werden kann; ich halte es jedoch für sinnvoll, im gegenwärtig breiten, als ‚Fundamentalismus‘ bezeichneten Feld mehr begriffliche Differenzierungen einzuführen.

Allerdings weist auch der Gewaltbegriff eine Unschärfe auf: Schirmmacher hat primär physische Gewalt im Blick; jeder Versuch, den Gewaltbegriff weiter zu öffnen (verbal, psychisch, strukturell) bedingt stets eine größere Unschärfe in seiner Bestimmung, zudem psychische Gewalt auch physische Auswirkungen hat. Mit Alan Fiske und Tage Rai verstehe ich Gewalt in der Folge als „action in which the perpetrator regards inflicting pain, suffering, fear, distress, injury, maiming, disfigurement, or death as the intrinsic, necessary, or desirable means to the intended ends“ (Fiske/Rai 2014, 2). Fundamentalistisch kann daher ein System genannt werden, wenn es die Anwendung von Gewalt *bewusst* durch seine Lehre legitimiert und als Teil seiner Praxis ausübt, indem Lehre und Praxis gewaltoffen ausgelegt werden. Dies betrifft Gewalt gegen andere – durch Drohungen, gezielte Übergriffe, Attentate, Verfolgung oder Ermordung –, aber ebenso Gewalt gegen Mitglieder des eigenen Systems, etwa durch Einschüchterung, körperliche Bestrafung bei Vergehen oder Hinrichtung von Dissident:innen.

Doch eine solche Definition lässt andere Fragen unbeantwortet: Warum entsteht diese Neigung zur Gewalt? Wodurch ist sie motiviert? Tendieren bestimmte Weltanschauungen – oder gar religiöse Weltanschauungen – eher zu Gewalt als andere? Thomas Meyer definiert etwa als Entstehungsbedingungen für Fundamentalismen aller Art „die Gefahr einer möglichen Auflösung [traditioneller Milieus] im Zuge kultureller und gesellschaftlicher Modernisierungsprozesse“, dazu eine „plötzliche sozio-kulturelle Kränkung [verbunden] mit der Erfahrung oder der Drohung sozialen Abstiegs und ökonomischer Unsicherheit“, die gleichzeitig auf „schlagkräftige Organisationen, charismatische Führer, wirksame Kommunikationstechniken und populistische Parolen“ treffen (Meyer 2011, 96–97). Aber reicht das aus, um Gewalt zu verursachen?

Vorschnell werden fundamentalistische Haltungen oder Gewaltakte als durch Angst oder Hass motiviert beschrieben: Die Ablehnung von Moderne, von Pluralität, von Freiheit oder von Menschengruppen wird nach dieser Deutung so stark, dass sie sich zunächst als negative Haltung und

schließlich als Gewalt äußert. Diese Perspektive übersieht jedoch, dass der größte Teil von Gewaltakten von ihren Urheber:innen als gerecht und moralisch vertretbar angesehen wird. Gewaltakte sind selten durch bloße Zerstörungswut und Ablehnung motiviert, sondern werden durch positive Ziele legitimiert. Fiske und Rai versuchen in ihrem Buch *Virtuous Violence* aufzuweisen, wie sehr Gewalt in soziale Beziehungen eingebunden ist:

„But in every culture, some people sometimes feel morally entitled or required to hurt or kill others. Violent initiations, human sacrifice, corporal punishment, revenge, beating spouses, torturing enemies, ethnic cleansing and genocide, honor killing, homicide, martial arts, and many other forms of violence are usually morally motivated. The fact is that people often feel – and explicitly judge – that in many contexts it is good to do these kinds of violence to others: people believe that in many cases hurting or killing others is not simply justifiable, it is absolutely, fundamentally right. [...] In short, most violence is the exercise of moral rights and obligations.“ (Fiske/Rai 2014, 1)⁵

Fundamentalismus als reine ‚Anti-Haltung‘ zu verstehen, besitzt keinen analytischen Mehrwert.

Wenn Fiske und Rai mit ihrer Einschätzung rechthaben, dass Gewalt von Täter:innen als eine legitime Form der Regulierung von sozialen (auch Gottes-)Beziehungen angesehen wird, gelingt ein Verstehen fundamentalistischer Gewalt nur durch einen Zugang, der sie nicht als reine Destruktion versteht. Fundamentalismus als reine ‚Anti-Haltung‘ oder Nihilismus, als bloße Reaktion auf negative Erfahrungen oder als allein durch Angst, Kränkung oder Hass motiviert einzustufen, besitzt keinen analytischen Mehrwert. Zielführender ist es, Fundamentalismus als *Realisierung eines inhärenten Gewaltpotenzials von religiösen und nicht-religiösen Bedeutungssystemen* zu verstehen. Hier stellt sich die Frage, warum Gewalt allen Bedeutungssystemen inhärent ist und wie es zur Realisierung dieses Potenzials kommt. Ich möchte anbieten, als Deutungsschema für dieses Problem die menschliche Ordnungskategorie der *Reinheit* zu verwenden. Mary Douglas hat in ihren klassischen Studien zu Reinheitsvorstellungen (Douglas 1985) aufgezeigt, wie Reinheitskonzepte aus sich heraus Gewalt erzeugen können. Sie bietet daher einen theoretischen Ausgangspunkt, um Mechanismen der Gewaltentwicklung in religiösen und nicht-religiösen Traditionen oder Bewegungen offenzulegen. Damit verbunden ist kein exklusiver Anspruch, sondern eine zusätzliche Perspektive, durch die sich neue Interpretationsmöglichkeiten und auch Maßnahmen ergeben können.

⁵ Um das Missverständnis einer begrifflichen Legitimierung von Gewalt zu vermeiden, ist unbedingt auf eine Unterscheidung von deskriptivem und normativem Moralbegriff bei Fiske und Rai zu achten: Die Bezeichnung von Gewalt als ‚moralisch‘ oder ‚moralisch motiviert‘ bezieht sich immer auf die jeweilige Sichtweise der Täter:innen und keinesfalls auf eine allgemeine, präskriptive Moral. Zur Prävention von Gewalt ist es essenziell, deren Motivationen zu verstehen. Ähnlich hatte zuvor bereits Pinker (2011) argumentiert.

2 Reinheit – kulturalanthropologische und sozialpsychologische Deutungen

Reinheit und Unreinheit gehören zu den fundamentalen Grundkategorien menschlichen Denkens und Fühlens: Die Beschäftigung mit Schmutz, Verunreinigung und Ansteckung und das Empfinden von Ekel bzw. Abscheu gegenüber als gefährdend wahrgenommenen Substanzen sind tief im Menschen verwurzelt und entsprechend gut erforscht (vgl. Malinar/Vöhler 2019). Ich möchte argumentieren, dass in den Studien der Kulturalanthropologin Mary Douglas, speziell in ihrem Schlüsselwerk *Reinheit und Gefährdung* von 1966, ein bleibend aktuelles Deutungsmuster vorliegt, mit dem es auch möglich ist, fundamentalistische Dynamiken mit Hilfe der Kategorie Reinheit zu interpretieren.

Reinheitsvorstellungen sind eng mit der menschlichen Kultur verknüpft, doch ihre Bedeutung ist in modernen Gesellschaften nur schwer nachvollziehbar.

Douglas hat anhand von anthropologischen Studien gezeigt, wie eng Reinheitsvorstellungen mit der menschlichen Kultur verknüpft sind, dass aber zugleich die Bedeutung solcher Vorstellungen in modernen, säkularen Gesellschaften nicht mehr richtig nachvollzogen werden kann. In letzteren erscheinen Reinheit und Unreinheit vor allem als Frage der Hygiene: Unser Denken darüber ist so sehr beeinflusst vom modernen Wissen über Bakterien und Krankheitserreger, dass „es heute schwerfällt, Schmutz anders als im Zusammenhang mit Pathogenese zu denken“ (Douglas 1985, 52). Doch sind Reinheit und Schmutz zunächst Kategorien von symbolischen Ordnungssystemen, die mehr sind als bloße Hygiene: Lässt man, wie Douglas, die seit dem späten 19. Jahrhundert entwickelten Hygieneregeln außen vor, ergibt sich eine umfassende Definition von Schmutz als etwas, „das fehl am Platz ist“ (ebd.). Etwas ist nicht einfach Schmutz, sondern wird dazu erklärt, indem es gegen eine vorgegebene symbolische Ordnung der Welt verstößt:

„Wo es Schmutz gibt, gibt es auch ein System. Schmutz ist das Nebenprodukt eines systematischen Ordnen und Klassifizierens von Sachen [...] Schmutz ist etwas Relatives. Schuhe an sich sind nichts Schmutziges, sie werden aber dazu, wenn man sie auf den Esstisch stellt. Essen ist an sich nichts Schmutziges, es wird aber dazu, wenn man Kochgeräte im Schlafzimmer deponiert oder die Kleider damit befleckt. [...] Kurz, unser Ver-

halten gegenüber Schmutz ist eine Reaktion, die alle Gegenstände und Vorstellungen verdammt, die die gängigen Klassifikationen durcheinanderbringen oder in Frage stellen könnten.“ (Douglas 1998, 81–82)

Für Douglas bringen Kulturen notwendig bestimmte Ordnungssysteme hervor, die helfen, die Welt interpretierbar zu machen und in ihrer Orientierung sicherzustellen. Auf diese Weise können Umwelt, Ereignisse, Handlungen oder soziale Strukturen gedeutet, erklärt oder mit Sinn versehen werden. Zwar nimmt jeder einzelne Mensch individuelle Deutungen der Welt vor (und ordnet damit zugleich seine Erfahrungen), ist dabei jedoch niemals von den sozialen Deutungsmustern seiner Umgebung unbeeinflusst. Aber diese universelle menschliche Deutungspraxis hat einen Preis: Kein Klassifikationssystem erfasst die Welt vollständig; es gibt immer Phänomene, die sich der Ordnung entziehen und damit zu Anomalien – oder einfach: Schmutz – werden. Diese stellen jedoch die Plausibilität des Ordnungssystems in Frage:

„In jedem gegebenen Klassifikationssystem entstehen Anomalien, und jede gegebene Kultur muss Ereignissen entgegenreten, die sich ihren Annahmen zu widersetzen scheinen. Sie kann die Anomalien, die ihr Schema hervorbringt, nicht ignorieren, wenn sie nicht riskieren will, das in sie gesetzte Vertrauen zu verlieren. Darum, so meine ich, sind in jeder Kultur, die diese Bezeichnung verdient, verschiedene Verfahren für den Umgang mit zweideutigen oder anomalen Ereignissen vorgesehen.“ (Douglas 1998, 82)

Ordnungssysteme bringen ihre je eigenen Anomalien erst durch ihre Kategoriensetzung hervor.

Ordnungssysteme bringen daher ihre je eigenen Anomalien bzw. das vermeintlich ‚Ungeordnete‘ erst durch ihre Kategoriensetzung hervor. Daher müssen sie zugleich auch Handlungsoptionen entwickeln, wie mit solchen Anomalien verfahren wird (vgl. Douglas 1985, 19). Die durch ein Ordnungssystem entworfene Reinheit ist daher stets gefährdet von jenen Anomalien dieser Welt, die sie *ex negativo* erst hervorgebracht hat und deren Ausgrenzung nie dauerhaft gelingt – daher der Titel *Reinheit und Gefährdung*. Ihre Überlegungen führen Douglas zu drei Pointen:

- Erstens lassen sich das Reine, Heilige, Geordnete und das Unreine, Profane, Ungeordnete nicht in zwei getrennte Bereiche des Den-

kens und Handelns unterscheiden, sie sind vielmehr Effekte desselben Ordnungssystems: Etwas wird erst dadurch schmutzig, indem es nicht als rein klassifiziert wird, erst dadurch profan, indem es nicht als heilig gilt. Umgekehrt machen wir dadurch, dass wir etwas als unrein markieren, dessen Gegenteil zu etwas Reinem.

- Zweitens lassen sich unsere säkularen, hygienisch argumentierten Ordnungssysteme nicht substanziell von religiösen oder kulturellen Ordnungssystemen unterscheiden: Sie funktionieren in ihrer Grundstruktur auf dieselbe Weise; wir wenden das Ordnungsdenken nur entlang anderer Parameter (Hygiene) an. Ob etwas rituell oder hygienisch rein ist: in beiden Fällen steht dahinter ein symbolisches Ordnungssystem, das darüber entscheidet, wann etwas als schmutzig gilt oder nicht.
- Und damit fällt drittens auch eine klare Unterscheidung von religiösen und nicht-religiösen Deutungssystemen weg.

Jedes kulturelle System (und davon beeinflusst dessen Mitglieder) verfügt über ein bestimmtes Ordnungswissen, das enger oder offener, rigider oder flexibler sein kann.⁶ Je nachdem ist die Bewahrung von Reinheit (die Aufrechterhaltung der Ordnung) und die Sorge vor Verunreinigung (der Gefährdung dieser Ordnung) ein komplexer Prozess. Solche Gefährdungen, also Verstöße gegen die Ordnung, haben Auswirkungen auf jene, die sie wahrnehmen – bis hin zur Empfindung von *Abscheu* und *Ekel*. Douglas selbst hat den Bezug ihrer Theorie zu evolutionsbiologischen Erkenntnissen nicht hergestellt und Reinheit / Unreinheit vor allem als soziale und kulturelle Kategorien verstanden (vgl. Duschinsky 2016, 6). Neue Forschungen legen jedoch biologische Voraussetzungen durchaus nahe; der Zusammenhang von *Ekel* / *Abscheu* (*disgust*) und Urteilsprozessen wird jedoch erst seit den letzten beiden Jahrzehnten genauer erforscht. Im Deutschen werden diese beiden Begriffe bisweilen unterschieden, ich verwende hier bevorzugt ‚Abscheu‘, da ‚Ekel‘ im Deutschen eher auf materiellen, physischen Ekel bezogen ist; im Englischen ist in diesem Begriffsfeld stets einheitlich von *disgust* die Rede. Rozin, Haidt & McCauley (2008, 759–763) unterscheiden dabei *core disgust* (besonders bezogen auf Nahrungsmittel), *animal-nature disgust* (bezogen auf Handlungen, die Menschen mit Tieren gemeinsam haben, etwa Ausscheidung), *interpersonal disgust* (zum Beispiel gegenüber ungepflegten oder kranken Menschen) und *moral disgust* (gegenüber als moralisch verwerflich betrachteten Handlungen). In diesem Beitrag kommen primär *interpersonal* und *moral disgust* zur Sprache, was

⁶ Die von Mary Douglas mitbegründete *Cultural Theory* differenziert vier unterschiedliche Idealtypen sozialer Organisation: traditionelle Hierarchie, marktformiger Individualismus, kommunitärer Egalitarismus und isolationistischer Fatalismus. Sie alle erzeugen je eigene Formen von Ordnung und Unordnung und gehen unterschiedlich mit Gefährdungen um: Die Begegnung mit Unordnung und Anomalien kann zu autoritativer Regelung und Begrenzung, Toleranz von individueller Freiheit, zum Versuch der Inklusion oder zu Rückzug und Resignation führen (vgl. Tansy/O’Riordan 1999). Man denke hier aktuell nur an die unterschiedlichen Reaktionen auf die Anomalie COVID-19.

im Deutschen mit ‚Abscheu‘ besser wiedergegeben wird, während *core* und *animal-nature disgust* wohl eher mit ‚Ekel‘ zu übersetzen wären.

Ekel ist eine äußerst komplexe Emotion und kann als eine Art Warn- bzw. Abwehrsystem des Körpers gegen potenziell schädliche Substanzen verstanden werden, etwa durch Erbrechen. Ekel ist mit dem parasympathischen und enterischen Nervensystem verbunden, speziell mit verlangsamtem Herzschlag und dem Empfinden von Übelkeit, und von kürzerer Dauer als andere negativ erlebte Emotionen, wie etwa Zorn. Ekel ist eine angeborene Fähigkeit des Menschen, die jedoch zugleich in höchstem Maße kulturell beeinflusst ist. Als eine Art Immunsystem des Verhaltens richtet er sich gegen bestimmte Substanzen, Tiere, Aspekte des menschlichen Körpers sowie Gerüche (vgl. Rozin/Haidt/McCauley 2008). Ekel / Abscheu dient dazu, den Körper vor Substanzen zu schützen, die als gefährdend, unrein oder ansteckend gelten; diese Reaktion ist im Menschen evolutionsbiologisch angelegt, wird jedoch je nach kulturellem Kontext unterschiedlich ausgeprägt und auf unterschiedliche Objekte bezogen. Das Zusammenwirken von Kultur und Natur ist daher weitaus komplexer, als Douglas angenommen hatte, und die biologischen Veranlagungen weisen auch auf eine Universalität von Reinheitsvorstellungen hin, etwas, wovon Douglas nicht ausgegangen ist (vgl. Duschinsky 2016, 6–8).

Ekel oder Abscheu fungieren als eine Art Immunsystem des Verhaltens.

Menschen bezeichnen aber auch Handlungen, Vorstellungen, Ideen und Aussagen als ‚ekelhaft‘, ‚abscheulich‘ oder ‚widerwärtig‘, und in der Folge auch deren Urheber:innen; oder aber Menschengruppen werden als widerlich oder ‚schmutzig‘ empfundene Handlungen zugesprochen und dadurch werden sie selbst als widerwärtig markiert.⁷ Dies trifft vor allem dann zu, wenn diese Handlungen als gravierende, bedrohliche Verstöße gegen das eigene Ordnungssystem wahrgenommen werden. Das ‚Abscheuliche‘ einer Tat oder eines Gedankens wird auf dessen Urheber:innen übertragen, die man als ‚widerwärtig‘ bezeichnet und die besonderer Ächtung, im Extremfall sogar einer Dehumanisierung, ausgesetzt sind. Abscheu wird auf diese Weise auch zu einer sozialen Emotion: Dies trifft vor allem dann zu, wenn das die Ordnung bedrohende Verhalten als moralisch niedrig gilt. Nick Haslam hat in seiner Studie zu Dehumanisierung gezeigt, dass Menschen emotional unterschiedlich auf Bedrohungen ihrer Ordnung reagieren: Die Reaktion auf als ebenbürtig und konkurrierend angesehene Menschen und deren Handlungen ist von Furcht und Zorn begleitet, dagegen geht die

⁷ Hier werden oft materiale, interpersonale und moralische Referenzen von Ekel verbunden: Einer Gruppe, die man aus ethnischen, religiösen oder anderen Gründen ablehnt, werden zugleich widerwärtige Praktiken zugesprochen, zum Beispiel bei Sexualität, Körperpflege oder Ernährung; oder auch physische und neuerdings genetische Deformationen. Sogenannte ‚Phobien‘ sind daher oft nicht Ängste, sondern Empfindungen von Abscheu.

Wahrnehmung von als minderwertig angesehenen Gruppen mit Abscheu einher, was zu gänzlich anderen Reaktionen, Metaphern und Darstellungen führt (vgl. Haslam 2006, 252–264).

Bewertungen von Handlungen als ‚unmoralisch‘ oder ‚unnatürlich‘ können als eine Folge von Reinheits- und Unreinheitsvorstellungen betrachtet werden.

Dies trifft im Besonderen dann zu, wenn Verhalten oder Aussagen jene Bereiche des Lebens berühren, die in einem sozialen System als unantastbar, tabuisiert oder heilig gelten; also besonders von Beschmutzung und Unreinheit bedroht sind. In allen kulturellen Weltdeutungen – religiös oder nicht-religiös – wird bestimmten Gegenständen, Lebensbereichen oder Ideen ein besonderer Wert zuerkannt. Wie Douglas aufgezeigt hat, wird durch deren geordnete Festlegung zugleich deren Negation zu etwas Bedrohlichem, Unreinem, Widerwärtigem, das die Integrität von Gesellschaft, Körper und Seele gefährdet (vgl. Shweder et al. 1997, 147–148). Gutes, moralisches Verhalten zeigt sich hingegen in der Entsprechung zu diesen hervorgehobenen Bereichen:

„From a purity standpoint, it is virtuous to reject contaminating forces or hedonistic pleasure, to cleanse the soul, and to act in accordance with the ‚natural order‘. It is immoral to behave in a way that is self-polluting, filthy, profane, carnal, hedonistic, unnatural, animal-like, or ungodly“ (Haidt/Graham 2007, 106).

Bewertungen von Handlungen als ‚unmoralisch‘, ‚unnatürlich‘ etc. sind daher von einem *purity standpoint* aus betrachtet stets eine Folge von Reinheits- und Unreinheitsvorstellungen.

Zusammenfassend: Liest man nun Douglas' Beobachtungen zur Reinheit mit sozialpsychologischen Befunden zu Abscheu und Ekelempfinden zusammen, ergibt sich ein Schema, welches als Grundlage einer Fundamentalismus-Analyse fungieren kann:

1. Menschen (individuell und sozial) verfügen über symbolische Ordnungs- und Interpretationssysteme, um sich in der Welt orientieren zu können.
2. Diese Ordnungssysteme bringen zugleich Unordnung hervor, indem sie durch ihre Kategorien Phänomene einschließen oder ausschließen; das Ausgeschlossene wird zu einer Anomalie. Als Anomalie wird das Nicht-Kategorisierte jedoch selbst zu einer

Kategorie – Reinheit bringt Unreinheit erst hervor. Solange diese Kategorisierungen eindeutig bleiben, ‚funktioniert‘ diese Logik – problematisch wird es, wenn diese Kategoriengrenzen unscharf werden und das Unreine in den Bereich des Reinen einzudringen droht.

3. Menschen haben eine natürliche Veranlagung zu Abscheu / Ekel, fungierend als Schutzmechanismus des Körpers vor als schädlich und gefährdend betrachteten Substanzen oder Materien. Die Veranlagung wird jedoch immer erst kulturell und sozial entwickelt und auf Objekte hin konkretisiert.
4. Das subjektive Empfinden von Abscheu stellt sich aber auch bei Handlungen oder Aussagen ein, wenn diese gegen bestimmte, zentrale Kategorien eines Ordnungssystems verstoßen – eben bei Anomalien. Der Abscheu wird zudem auf die Urheber:innen dieser Handlungen und Aussagen übertragen; ebenso können dann auch andere distinktive Verhaltensweisen dieser Personen als widerwärtig angesehen werden.
5. Dieses Empfinden stellt sich primär ein, wenn besonders hervor gehobene, im weiteren Sinn ‚heilige‘ Kategorien des Ordnungssystems bedroht sind; bei Aussagen, Ideen und Handlungen, die als eine Gefahr für die soziale, körperliche und seelische Integrität betrachtet werden. Dabei gibt es keinen Unterschied zwischen religiösen und nicht-religiösen Ordnungssystemen.

Ausgehend von diesem Schema möchte ich als eine wesentliche Ursache von Fundamentalismus diese intensive Auseinandersetzung mit symbolischen Konzepten von Reinheit und Heiligkeit benennen. Fundamentalismus ist wesentlich mit Reinheit befasst (vgl. Beale 1986; Antoun, 2001): Dies betrifft die Reinheit von heiligen Stätten, theologischen Konzeptionen oder Moral ebenso wie jene von sozialen Gruppen – auch der eigenen. Je ausschließender und enger diese Ordnungen definiert werden, je mehr sie ‚vereindeutigt‘ (vgl. Bauer 2018, 31–40) sind, umso weiter und umfassender wird zugleich der Bereich der Anomalien und Ambiguitäten, und umso stärker stellt sich Abscheu vor als kontaminierend und bedrohlich verstandenen Ideen, Verhaltensweisen, Lebensformen, Personen oder gesellschaftlichen Prozessen ein, die als Gefährdung betrachtet werden. Als entscheidender Marker des Fundamentalismus kommt dann hinzu, dass zur Auflösung dieser Spannung aus Reinheit und Gefährdung auch gewaltsame Mittel geduldet und angewandt werden – der Fundamentalismus wird selbst zur Gefährdung der anderen.

3 Die fundamentalistische Dynamik von Reinheit und Unreinheit

Kein Individuum, kein soziales System kommt ohne ein interpretatives Ordnungssystem aus, mit dessen Hilfe die Welt verstanden werden kann und aus dem sich Orientierung ableiten lässt. Der Preis dafür ist, wie Douglas gezeigt hat, dass mit jeder Ordnung auch Unordnung geschaffen wird. Anomalien werden erzeugt, die die Legitimität des Systems in Frage stellen. Religionen lassen sich ebenfalls unter diese Ordnungssysteme subsumieren, sie greifen jedoch über die immanente Welt hinaus und halten das System auf Transzendenz hin offen, weshalb die Dimension des Heiligen, Sakralen noch einmal eine besondere Bedeutung aufweist; ihre sozialen Ordnungen werden verwandelt in heilige, göttliche Ordnungen mit weitaus höherer Verbindlichkeit (vgl. Graham/Haidt 2010). Religionen sind daher immer mit Vorstellungen und Praktiken befasst, die mit Reinheit, Unreinheit, Befleckung und Reinigung zu tun haben. Zugleich nehmen Religionen jedoch, wie Douglas deutlich gemacht hat, hier keine Sonderstellung ein.

Fundamentalismus als Prozess der Vereindeutigung

⁸ Dies ist keineswegs nur ein Effekt traditioneller oder religiöser Deutungssysteme; auch liberale, säkular denkende Menschen empfinden Abscheu gegenüber rassistischen Äußerungen, Rechtsextremismus oder Menschenrechtsverletzungen, die sie als ‚widerwärtig‘ erleben, weil sie ihre fundamentalen Weltdeutungen (Gleichheit, Demokratie, Menschenwürde) massiv bedrohen.

⁹ Mit Blick auf die in Fußnote 6 erwähnte *Cultural Theory* ließe sich hier die Hypothese aufstellen, dass unterschiedliche Formen von Fundamentalismus eine Reaktion darauf sind, das jeweilige Organisationssystem als gescheitert oder dysfunktional zu erleben – Fundamentalismus wäre dann verstehbar als gewaltsamer Versuch entweder der Stabilisierung, der radikalen Reform oder des Wechsels des Organisationssystems. Damit ließe sich auch verstehen, dass Fundamentalismen sowohl bei Minderheiten wie auch bei Mehrheiten entstehen können.

Ausgehend von dieser Feststellung: Wie lässt sich die Funktionsweise des Fundamentalismus beschreiben? Mit Thomas Bauer kann Fundamentalismus zunächst als Prozess der Vereindeutigung beschrieben werden, indem Ambiguitäten innerhalb eines (religiösen) Deutungssystems zu Gunsten von klaren, rigiden Aussagen beseitigt werden (vgl. Bauer 2018, 31–40). Es handelt sich um eine Reaktion auf Unsicherheit, Unklarheit, Entwicklungen in Politik, Gesellschaft, Wirtschaft oder der Religion selbst; wobei versucht wird, das eigene System gegenüber diesen Entwicklungen eindeutiger zu definieren.⁸ Je enger nun aber das System gefasst wird, umso größer ist nach Douglas zwingend die Zahl der Abweichungen und Anomalien: Immer mehr alternative Denkweisen, soziale Strukturen, Moralvorstellungen oder Praktiken stehen nun abweichend oder konträr zu den Klassifikationen und stellen diese in Frage. In einer pluralen Gesellschaft ist dies der normale Zustand. Es findet ein Wechselspiel aus gesellschaftlicher Dynamik und symbolischer Ordnung statt: Pluralität stellt singuläre Systeme in Frage; manche reagieren darauf mit Vereindeutigung. Je eindeutiger sie jedoch sind, umso mehr neue Abweichungen werden zugleich erzeugt.⁹

Der erste Schritt ist also die Abgrenzung von Uneindeutigkeiten, Differenzierungen und Ambiguitäten. Es gelingt nicht, sie in die eigene Deutung zu

integrieren, und um Unklarheiten zu beseitigen, wird nun das eigene Ordnungssystem verengt. Eine Strategie des Fundamentalismus ist es, diese Vereindeutigung zu verstehen als Rückgriff auf eine ursprüngliche, imaginierte reine Form des (religiösen) Systems; die Religion wird gleichsam von historischen Fehlentwicklungen gereinigt und in ihren wahren Zustand zurückversetzt (vgl. Antoun 2001, 55): „Wahrheitsobsession, Geschichtsverneinung und Reinheitsstreben sind [...] Grundbegriffe von Ambiguitätsintoleranz, die die Basis jedes Fundamentalismus bilden.“ (Bauer 2018, 29) Diese Strategie ist jedoch nicht exklusiv fundamentalistisch, sondern insgesamt typisch für (religiöse) Reformbewegungen – zum Fundamentalismus bedarf es also noch weiterer Entwicklungen.

Abweichende Ideen werden zu Bedrohungen.

Der nächste Schritt ist es, Abweichungen nicht nur als falsch, böse oder unmoralisch zu brandmarken, sondern als Gefährdung der Reinheit des eigenen Systems. Ideen, Handlungen oder gesellschaftliche Entwicklungen gelten nun als ‚ansteckend‘, als Bedrohungen und Unterwanderungen. Ein Nebeneinander scheint nicht mehr möglich ohne Preisgabe des eigenen Systems. Hier wird nun die menschliche Fähigkeit zum Abscheu wirksam. Dies lässt sich mit Studien zum Ekelempfinden gut untermauern; Proband:innen empfinden Abscheu gegenüber ‚widerwärtigen‘ Verhaltensweisen, Ideen oder Aussagen, nicht jedoch bei ‚falschen‘ Aussagen oder Handlungen (vgl. Horberg et al. 2009; Ritter et al. 2016). Es kommt zu einem tief empfundenen Unbehagen; das physische Erleben von Abscheu wird subjektiv auch auf Ideen und Handlungen übertragen, oder tatsächlich physisch erlebt. Die Bedrohung wird so am eigenen Leib erfahren. Nach Douglas hat jedes Ordnungssystem nun fünf Möglichkeiten, mit verunsichernden, gefährdenden Anomalien umzugehen, ohne sich selbst ändern zu müssen (vgl. Douglas 1985, 57–59):

1. Die Anomalie wird so reinterpretiert, dass sie mit dem Deutungssystem doch kompatibel ist.
2. Die Anomalie wird physisch eliminiert.
3. Die Anomalie wird vermieden, tabuisiert, aus dem Blickfeld entfernt.
4. Die Anomalie wird als gefährlich markiert und stigmatisiert oder verfolgt.
5. Die Anomalie wird durch ein Ritual in das Ordnungssystem integriert.

Wurde ein Ordnungssystem bereits, wenn man der Definition Bauers folgt, ‚vereindeutigt‘, und gibt es keine Möglichkeit mehr, es zu reformieren, bleiben diese fünf ‚negativen‘ Reaktionsmöglichkeiten übrig. Ultraorthodoxe oder traditionalistische Gruppen, die sich gefährdet fühlen, können durch die Strategien 1 (Uminterpretation), 3 (Vermeidung) und 5 (Integration durch Ritual) noch Wege finden, mit Abweichungen und Anomalien umzugehen, etwa durch Rückzug, Weltflucht und Reinigungs-, Buß- oder Konversionsrituale. Definitiv von *Fundamentalismus* zu sprechen ist hingegen dann, wenn die Reinheit eines Ordnungssystems durch die Strategien 2 (Elimination) und 4 (Stigmatisierung und Verfolgung) vor ihren vermeintlichen Gefährdungen bewahrt wird; „Ungewissheit, Unsicherheit und Ambivalenz können nicht toleriert, sondern müssen als unrein beseitigt werden, um ein homogenes, symbolisch konsistentes Universum zu erschaffen“ (Boehler 2011, 44) – das Gefährdete wird nun selbst zu einer Gefahr.

Das Gefährdete kann selbst zur Gefahr werden.

Gewalt ist demnach nichts, was von außen zu diesem Prozess hinzutritt, sie wohnt ihm als Potenzial inne. Sie tritt im Fundamentalismus auf als *virtuous violence*, als Gewalt, die durch vorgeblich positive und notwendige Ziele gerechtfertigt wird. Sie wird möglich durch eine extreme Identifikation des Einzelnen mit jener sozialen Gruppe, die er als Trägerin des Ordnungssystems betrachtet. Umgekehrt gelten Menschen außerhalb der Gruppe sowie interne ‚Abweichler:innen‘ nicht mehr als Individuen, sondern als Repräsentant:innen jener Handlungen, Ideen und Gruppen, die das eigene System gefährden, sie werden dehumanisiert.

Zu den Prozessen der Weltdeutung treten gruppenspezifische Prozesse hinzu, die im Zusammenspiel fundamentalistische Gewalt ermöglichen: Die jüngere Forschung in der Sozialpsychologie und der Kognitiven Religionswissenschaft (vgl. Norenzayan 2013) zeigt, dass Menschen weitaus sozialer und gruppenorientierter sind als angenommen. Menschen handeln keineswegs primär als Individuen, sondern wollen Beziehungen haben, und auch ihre Motivationen, Ziele und Handlungsweisen sind wesentlich beziehungsbezogen (vgl. Fiske 1992, 689). Dies lässt sich auch für Studien zum politischen Wahlverhalten von Menschen ausweisen: Sie wählen keineswegs aus ichbezogenen Motiven, sondern zu Gunsten der Gruppen, mit denen sie sich identifizieren (vgl. Kinder 1998, 808).¹⁰ Van Leeuwen et al. (2012) konnten dabei zeigen, dass die Angst vor Ansteckung, Kontamination und Verunreinigung bei Menschen zu noch engeren Bindungen führt.

¹⁰ Dies erklärt die häufige Verwunderung in Wahlberichterstattungen, warum Menschen Parteien wählen, die ihrer individuellen Lebenssituation nicht direkt nützen: Sie wählen nicht für sich, sondern für ihre Ethnie, Nation, religiöse Gruppe oder für andere soziale Klassifikationen, mit denen sie sich identifizieren. Die Identifikationen sind hier jedoch subjektiv; jemand kann sich etwa mehr über seinen Beruf oder seine soziale Klasse identifizieren als über seine ethnische Herkunft oder sein Geschlecht und sehr wohl Parteien wählen, die seiner ethnischen Gruppe oder seinen Geschlechtsgenoss:innen insgesamt nicht förderlich sind.

Das Bedrohungsgefühl verstärkt Zusammenhalt, Kollektivismus und die Beachtung sozialer Normen, um eine Bedrohung abzuwehren. Auch fundamentalistische Gruppen funktionieren nach diesem Prinzip, das Gefühl der Gefährdung führt zu engeren Bindungen, das Individuum stellt sich zu Gunsten des Ganzen zurück:

„Wie Freud gezeigt hat, blenden Angehörige der Großgruppe in einer narzisstischen Identifizierung miteinander die individuellen Unterschiede aus. Ihrer Bindung und Identität versichern sie sich dadurch, dass sie so sind wie die anderen Gruppenmitglieder. Andersartiges und Fremdes taucht dann als das Verunreinigende auf. [...] Durch dieses Denken in Kollektiven wird der bedrohliche fremde Andere auch nicht als unabhängiges Individuum gesehen, sondern er ist ein Agent des Feindes, der die eigene Homogenität zerstören möchte.“ (Boehler 2011, 40; 43–44)

Fundamentalismus bietet eine Beziehung des *communal sharing*.

Fundamentalismus bietet einem Individuum auf diese Weise auch Beziehung und soziale Integration. Fundamentalistischen Gruppen gelingt eine Form der Beziehungsbildung, die Alan Fiske als *communal sharing* (CS) bezeichnet hat.¹¹ Solche Beziehungen zeichnen sich dadurch aus, dass sie durch ein gemeinsames Band, eine gemeinsame Essenz gebildet werden, etwa familiäre Verwandtschaft, enge Beziehungsformen (Ehe), aber auch durch die Zugehörigkeit zu Stämmen, Nationen oder Glaubensgemeinschaften – CS setzt immer ein gemeinsam geteiltes Spezifikum voraus. Objekte, Symbole und Riten dienen der Veranschaulichung und Bekräftigung des gemeinsamen Bandes. Das Ideal der CS sind Gleichheit, Zugehörigkeit, Treue, Identifikation und Konformität innerhalb der eigenen Gruppe, ihre Ethik ist von Fürsorge und Verantwortung füreinander – nicht für andere – geprägt. CS-Beziehungen bieten Nähe, aufgehobensein, Vertrauen und soziale Einbindung und wirken daher anziehend auf Menschen. Diese enge, intensive Beziehungsform findet sich in sehr vielen sozialen Kontexten, aber eben auch in fundamentalistischen Bewegungen, die auf diese Weise soziale Identität und Zugehörigkeit ermöglichen. Die gemeinsam wahrgenommene Gefährdung verbindet Menschen zu Gruppen, die als CS-Beziehung organisiert sind.

Nach Fiske weist aber jeder Beziehungsmodus auch Risiken und spezifische Gewaltneigungen auf. Jede CS-Beziehung sorgt sich um ihre Stabilität, da sie sich auf gemeinsame Grundlagen beruft. Sie ist gefährdet durch Abweichungen von ihren etablierten Strukturen sowie durch ‚Neue‘ oder ‚Ein-

¹¹ Nach Fiske (1992) lassen sich vier grundlegende menschliche Beziehungsmodi unterscheiden, CS ist einer davon.

dringlinge', die als Gefährdung der Homogenität, des gemeinsam Geteilten, wahrgenommen werden. CS-Gruppen können sich negativ auswirken, indem sie Individualität zu Gunsten der Gruppe negieren oder auflösen und das gemeinsame Band zum Ausschlusskriterium für Außenstehende wird, aus dem sich ein ‚Wir gegen die anderen‘ entwickeln kann. Um nicht-konformes Verhalten zu bekämpfen, Abweichler:innen zu bestrafen oder die Integrität der Gruppe gegen Außenstehende zu verteidigen, können CS-Modelle dann auch Gewalt anwenden; in manchen Fällen dienen schwächere Formen von Gewalt zudem als Initiationsritual (vgl. Fiske 1992, 693–700). Die Reinheit des Ordnungssystems verbindet sich auf diese Weise mit einer Reinheit des sozialen Systems – es kommt zu einem Zusammenwirken von ideologischen und sozialen Dynamiken, die beide ein ihnen eigenes Gewaltpotenzial aufweisen.

Die rigide Interpretation des Ordnungssystems, das eine vermehrte Konfrontation mit Anomalien und Bedrohungen erzeugt, verbindet sich mit dieser besonders engen Form der Gruppenbildung, woraus ein spezifisches Gewaltpotenzial erwächst, wenn die Reinheit des eigenen Systems nicht mehr ausreichend von der ‚Gefährdung‘ durch das Unreine abzugrenzen ist. Die Rigidität und das Bedrohungsgefühl des Ordnungssystems korrespondieren mit der sozialen Struktur der Gruppe und deren Sprache und Verhaltensweisen, die ebenso enggeführt werden und zugleich einer Vielzahl von (imaginierten) Bedrohungen ausgesetzt sind. Die Hinwendung zu Autoritarismus erscheint dabei als Nebeneffekt dieses Prozesses: Der Maßstab für die Beurteilung und die Rolle von Autoritätspersonen (die es in jedem sozialen System gibt) verschiebt sich in diesem Prozess hin zu deren Fähigkeit, die vermeintlichen Bedrohungen abzuwehren. Die Hervorhebung von Bedrohungen dient zugleich wieder der Stabilisierung der Gruppe.

Autorität wird gemessen an der zugeschriebenen Fähigkeit, Bedrohungen von der Gruppe abzuwehren.

Als Veranschaulichung kann der Salafismus herangezogen werden: Aladin El-Mafalaani spricht bei salafistischen Gruppen von einer „Provokation der kollektiven Askese“ (El-Mafalaani 2017, 79): Die strenge, enggeführte Deutung der islamischen Lehre verbindet sich mit einer eng definierten Zugehörigkeit zur sozialen Gruppe und einer strengen Regelung des Lebens: Sie betonen den Verzicht auf eine als verkommen geltende ‚Spaßgesellschaft‘, auf deren Verlockung von Konsum, Sex, Alkohol und Feiern

(Stichwort: Abscheu). Dieses gemeinsame Handeln schafft zugleich eine starke Gemeinschaftserfahrung und ermöglicht Zugehörigkeit durch *communal sharing*, zum Ausdruck gebracht durch egalitäre Sprache („Brüder und Schwestern“), gemeinsame Kleidung, Symbole, Riten und Freundschaften. Zusammengehalten wird dies von einem religiösen Deutungssystem, das klare Regeln, Orientierungen und Ordnungen bietet und zugleich auch Protest gegen gesellschaftliche Missstände ermöglicht (vgl. El-Mafaalani 2017, 79–82): Reinheit der Lehre, Reinheit der Gruppe und Reinheit des Handelns. Doch auch hier würde ich dafür plädieren, nicht von Fundamentalismus zu sprechen, solange diese drei Formen der Reinheit nicht mit legitimierten Formen von Gewalt durchgesetzt werden, solange das System noch andere Möglichkeiten besitzt, mit Anomalien und Gefährdungen umzugehen, wie etwa die von Douglas (s. o.) benannten Wege der Re-Interpretation, der Vermeidung oder der rituellen Integration.

Kulturelle Entwurzelung fördert die idealisierte Vorstellung einer ‚reinen‘ Religion.

Ein Faktor dabei ist auch kulturelle Entwurzelung: Olivier Roy hat überzeugend dargelegt, dass eine lokale Verwurzelung religiöser Traditionen gleichsam eine ‚unsaubere‘ Religion erzeugt, mit verschiedenen Volksbräuchen, Synkretismen und regionalen Varianten. Wird diese Einbindung jedoch aufgelöst, durch Säkularisierung oder Migration, kommt die Vorstellung einer ‚reinen‘ Religion stärker zum Ausdruck und wird zu einem Referenzpunkt religiöser Entwicklungen, die sich von traditionellen Religionsformen, aber auch säkularen Gesellschaften abkoppeln (vgl. Roy 2010). Religion wird von kulturellen, lokalen, historischen, weltlichen Bezügen gleichsam ‚gereinigt‘ und idealisiert. Auch hier erzeugen sich Ordnung und Unordnung, wie bei Douglas, gegenseitig: Die säkulare Gesellschaft weist Religionen einen Sonderbereich zu (und macht sie damit zu etwas Prekärem), umgekehrt können sich Religionen als Reaktion auf die Säkularisierung von ihren regionalen und historischen Wurzeln abwenden – und beide Seiten fühlen sich voneinander bedroht.

Die Engführung und ‚Reinigung‘ von Ordnungssystemen bietet also Vorteile, nämlich Klarheit, Orientierung, soziale Identität, Kohäsion, Zugehörigkeit, Sinnstiftung. Zugleich erzeugt dies, mit Douglas gesprochen, aber auch eine hohe Zahl an Anomalien, an Menschen, Lehren und Verhaltensweisen, die nicht (mehr) ins System passen. So lange es zu keinem unmittelbaren Gefühl der Gefährdung kommt, können solche Gemeinschaften in

einem sozialen Kontext koexistieren oder ihren Gefährdungen durch Vermeidungsstrategien entgehen. Je stärker jedoch andere Menschen, Ideen oder Verhaltensweisen als kontaminierend, als bedrohlich für die Stabilität der eigenen Lehre und der eigenen Gruppe wahrgenommen werden und je stärker deren Träger:innen als ‚widerwärtig‘ dehumanisiert werden, desto eher kann Gewalt als Abwehr der Bedrohung (Douglas) und als Beziehungsregulierung (Fiske) legitim erscheinen – auch gegen die eigenen Mitglieder.

Auch Minderheiten oder Minderheitenmeinungen können als kontaminierend empfunden werden.

Dabei spielt es keine Rolle, ob die vermeintliche Gefährdung von einer dominanten Mehrheit oder einer kleinen Minderheit ausgeht. Auch Minderheiten oder Minderheitenmeinungen können als kontaminierend empfunden werden. Fundamentalismus ist nicht einfach eine Reaktion auf soziale Diskriminierung durch Mächtige, er kann sich auch gegen Machtlose richten, deren Ansichten oder Handlungen als Gefährdungen markiert werden, sowohl innerhalb wie auch außerhalb der eigenen Gruppe. Empfundene wird dies dann als legitime Gewalt; „Violence is morally praiseworthy if the victim is perceived as a potential threat or contaminant to the in-group“ (Fiske/Rai 2014, 19). Fundamentalismus übt diese Gewalt aus, um die Reinheit seiner Lehre, seiner sozialen Gruppe und seiner Handlungsnormen herzustellen und zu garantieren.

4 Ausblick

Was ist mit einer solchen zusätzlichen Perspektive auf Fundamentalismus gewonnen? Sie ermöglicht eine differenzierte Beurteilung fundamentalistischer Phänomene: Fundamentalismus lässt sich nicht allein als Opposition zu einer (unklar definierten) ‚Moderne‘, als Reaktion auf Ausgrenzungs- und Minderheitserfahrungen oder als Unzufriedenheit und Wut erklären. Die ersten beiden Deutungsmuster können etwa Fundamentalismen in Indien (hinduistisch) oder Birma (buddhistisch) nicht ausreichend erklären, das letztere hat keinen analytischen Mehrwert, wenn die Ursachen und Mechanismen dahinter nicht benannt werden können.

Hier bietet das Streben nach Reinheit eine zusätzliche Möglichkeit der Deutung: Die Konstruktion von Ordnungssystemen ist eine menschliche

Notwendigkeit, und Menschen fühlen Abscheu vor Ideen, Handlungen oder Menschen, welche ihre Weltdeutung gefährden. Jedes Ordnungssystem erzeugt jedoch aus sich heraus Anomalien, die ihm widersprechen. Je enger das Ordnungssystem geführt ist, desto höher wird die Zahl potenzieller Bedrohungen. Fundamentalismus kann daher begriffen werden als gewaltsamer Versuch, das eigene Ordnungssystem zu verteidigen oder durchzusetzen, und zwar so, dass die Anwendung von Gewalt durch das Ordnungssystem selbst motiviert und gerechtfertigt erscheint und nicht nur *ultima ratio* ist. Die Verbindung aus Reinheit und Kontamination führt zudem zu einer Dehumanisierung der vermeintlichen Bedrohungen, zu einer Abwertung von Menschen, welche Gewalt an ihnen zusätzlich legitimiert.

Alle Orientierungssysteme sind prinzipiell anfällig für fundamentalistische Ausprägungen.

Fundamentalismus zeigt sich also als gewaltsames Streben nach Reinheit, wobei diese Gewalt als Potenzial schon allen Bedeutungssystemen inhärent ist: Alle Orientierungssysteme sind prinzipiell anfällig für fundamentalistische Ausprägungen. Das betrifft Religionen ebenso wie nicht-religiöse Systeme. Neben der Reinheit der Lehre oder der moralischen Reinheit betrifft dies auch die Reinheit von Orten, Nationen, Bevölkerungsgruppen, Ethnien, Verhaltensweisen, politischen Ideen und vielem mehr. Auf diese Weise kann sich Gewalt auch gegen Menschen richten, die Minderheiten darstellen, insofern deren Anwesenheit oder deren Verhaltensweisen als kontaminierend, als Bedrohung einer symbolischen Ordnung der Mehrheit markiert werden. Aber auch symbolische Kategorien wie Narrative, Geschichtsdeutungen oder Objekte können zum Ziel purifizierender Gewalt werden; indem etwa unliebsame Ereignisse oder Personen aus der kollektiven Erinnerung oder öffentlichen Wahrnehmung entfernt werden. Auch Ausprägungen der sog. *cancel culture*, welche unliebsame Meinungen oder Personen aus der Öffentlichkeit oder vom ‚heiligen‘ Universitätscampus verbannen will, könnten unter diesen Gesichtspunkten diskutiert und analysiert werden. Wo diese Formen der Purifizierung auch gewaltsam oder gewaltoffen legitimiert und durchgesetzt werden, lässt sich von säkularen Formen des Fundamentalismus sprechen, auch in einem akademischen Kontext.

Fundamentalismus, in diesem Sinn verstanden, ist daher mit der Funktionsweise menschlicher Formen von Weltdeutung und daraus hervorgehenden Sozialisationsformen untrennbar verbunden. Er ist nicht deren

Missbrauch oder Fehlentwicklung, sondern deren immerwährende Möglichkeit. Fundamentalismus betrifft nicht spezielle, religiöse Traditionen, sondern ist eine stets mögliche Entwicklung in der Dynamik aus Reinheit und Unreinheit im Sinne von Douglas. Dennoch gilt es, solchen Entwicklungen entgegenzutreten, da sie die mühsam errungenen Grundrechte auf Leben, Freiheit oder Unversehrtheit von Menschen bedrohen und in Frage stellen. Begriffe wie ‚Missbrauch‘ oder ‚Fehlentwicklung‘ würden jedoch über diese inhärenten Potenziale hinwegtäuschen und Fundamentalismusprävention erschweren, da sie zu einer Abtrennung der fundamentalistischen Formen von ihren Ursprüngen führen. Möglicherweise ist es sogar zielführender, diese Dynamik als Prozess zu verstehen, als ‚Reinigung‘, bei der permanent Zugehörigkeiten und Grenzziehungen ausgehandelt oder hergestellt werden. Dies steht auch in Zusammenhang mit den sozialwissenschaftlichen Konzepten von symbolischen und sozialen Grenzziehungsprozessen (vgl. Lamont/Molnár 2002) sowie des ‚Othering‘. Eine eingehendere Reflexion kann im Rahmen dieses Beitrags nicht erfolgen, doch könnten beide Konzepte hypothetisch als Beschreibung von symbolischen und sozialen Prozessen verstanden werden, in denen sich die von Douglas beschriebene Dynamik auf eine bestimmte Weise sozial und kulturell manifestiert.

Studien zur Fundamentalismusprävention stehen noch am Anfang. Aus den bisherigen Überlegungen sind daher keine konkreten, empirisch gesicherten Maßnahmen, wohl aber mögliche Ausblicke abzuleiten. Prävention von Fundamentalismus wäre zunächst damit zu beginnen, das eigene Gewaltpotenzial zu erkennen und als mögliche Bedrohung ernst zu nehmen. Jede Religion, jede Weltanschauung ist aufgefordert, sich dem Fundamentalismus zu stellen als vorhandener oder möglicher Ausprägung *ihrer* je eigenen Weltdeutungen und sozialen Strukturen – als ihr je eigenes Potenzial der Verengung, Purifizierung und Gewalt.¹² Eine Abtrennung des Fundamentalismus von der je eigenen Tradition verstellt den kritischen Blick auf die eigenen Potenziale. Die Fragestellung könnte sogar umgedreht werden: Nicht Gewalttätigkeit muss erklärt werden – denn sie war und ist ein prägender Teil menschlichen Zusammenlebens –, sondern Gewaltlosigkeit. Gegenstand des Interesses könnten dann vielmehr jene Faktoren werden, die Menschen zu friedlichem Zusammenleben befähigen, anstatt Friedfertigkeit als Normalfall und Gewalt als Fehlentwicklung zu betrachten, für die es Gründe zu suchen gilt.

Ebenso bedeutsam wäre die Einübung in Kritik und Selbstkritik: Während Fundamentalismus gerade die Bewahrung der Reinheit eines Systems an-

¹² Dies sollte ausnahmslos praktiziert werden, auch bei zunächst ausschließlich positiv wirkenden Bewegungen (etwa Klimaschutz oder Antirassismus, um aktuelle Beispiele zu nennen). Denn eben alle Bewegungen haben das Potenzial zu fundamentalistischen Ausprägungen.

strebt, gilt es, eine Praxis und Haltung zu entwickeln, die eine Kritik und Debattenkultur innerhalb des eigenen Systems zulässt und forciert, die aufzeigt, dass Ordnungssysteme nie eindeutig festgeschrieben und dennoch überzeugend sein können. Es geht um ein Bewusstsein für Richtungs-
vielfalt zunächst innerhalb der eigenen Weltanschauung. Dies muss aktiv forciert werden, durch Einrichtungen, Universitäten, Diskussionsformen u. v. m., in denen Falsifikation, Kritik und Perspektivenaustausch *institutionalisiert* werden.

Besonders herausfordernd erscheint vor dem Hintergrund des Gesagten die Auseinandersetzung mit der Stärke fundamentalistischer Systeme: ihrer Fähigkeit, Orientierung, Klarheit, Zugehörigkeit und soziale Identität zu ermöglichen, die sich vor allem in krisenhaft erlebten Zeiten oder Lebenssituationen als attraktiv erweist. Hier wird Prävention zu einem komplexen Feld, sie beginnt bei einem nicht-polarisierenden politischen Diskurs und Vertrauen in politische und gesellschaftliche Institutionen, einer existenziellen Grundsicherung (möglichst durch eigene Leistung), der Förderung der Fähigkeit zu Freundschaften und familiären Bindungen; es braucht Bildung als Befähigung, komplexe Zusammenhänge zu erfassen, soziale Integration, positive Zukunftsvisionen, Abbau von Vorurteilen, Suche nach Gemeinsamkeiten in einer pluralen Gesellschaft und vieles mehr. Dem Fundamentalismus ist nicht monokausal zu begegnen. Die Komplexität unterschiedlicher Faktoren sorgt dafür, dass fundamentalistische Ausprägungen nie gänzlich verhindert (vgl. Savage 2011), ihr Einfluss und vor allem ihre Gewaltbereitschaft jedoch gehemmt werden können.

Literatur

Antoun, Richard (2001), *Understanding Fundamentalism. Christian, Islamic, and Jewish Movements*, Walnut Creek, OH: Altamira.

Bauer, Thomas (2018), *Die Vereindeutigung der Welt. Über den Verlust an Mehrdeutigkeit und Vielfalt*, Stuttgart: Reclam, 8. Aufl.

Beale, David (1986), *In Pursuit of Purity. American Fundamentalism Since 1850*, Greenville, SC: Bob Jones University.

Boehler, Werner (2011), Idealität und Destruktivität. Überlegungen zur Psychodynamik des religiösen Fundamentalismus, in: Leuzinger-Bohleber, Marianne / Klumbies, Paul-Gerhard (Hg.), *Religion und Fanatismus. Psychoanalytische und theologische Zugänge*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (Psychoanalyse im interdisziplinären Dialog 11), 25–47.

Douglas, Mary (1985), *Reinheit und Gefährdung. Eine Studie zu Vorstellung von Verunreinigung und Tabu*, Berlin: Reimer. [Orig.: *Purity and Danger*, 1966.]

Douglas, Mary (1998), *Ritual, Reinheit und Gefährdung*, in: Belliger, Andréa / Krieger, David (Hg.), *Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch*, Opladen/Wiesbaden: Westdeutscher Verlag, 77–97.

Duschinsky, Robbie (2016), Einleitung, in: ders. / Schnall, Simone / Weiss, Daniel (Hg.), *Purity and Danger Now. New Perspectives*, London/New York: Routledge, 1–19.

El-Mafaalani, Aladin (2017), Provokation und Plausibilität. Eigenlogik und soziale Rahmung des jugendkulturellen Salafismus, in: Toprak, Ahmet / Weitzel, Gerrit (Hg.), *Salafismus in Deutschland. Jugendkulturelle Aspekte, pädagogische Perspektiven*, Wiesbaden: Springer VS (Edition Centaurus – Jugend, Migration und Diversity), 77–90.

Fiske, Alan (1992), *The Four Elementary Forms of Sociality. Framework for a Unified Theory of Social Relations*, *Psychological Review* 99, 4, 689–723.

Fiske, Alan / Rai, Tage (2014), *Virtuous Violence. Hurting and Killing to Create, Sustain, End, and Honor Social Relationships*, Cambridge: Cambridge University Press.

Graham, Jesse / Haidt, Jonathan (2010), *Beyond Beliefs. Religions Bind Individuals Together Into Moral Communities*, *Personality and Social Psychology Review* 14, 1, 140–150.

Haidt, Jonathan / Graham, Jesse (2007), *When Morality Opposes Justice. Conservatives Have Moral Intuitions that Liberals may not Recognize*, *Social Justice Research* 20, 1, 98–116.

Haslam, Nick (2006), *Dehumanization. An Integrative Review*, *Personality and Social Psychology Review* 10, 3, 252–264.

Herzfeld, Michael (2016), *Purity and Punning. Political Fundamentalism and Semantic Pollution*, in: Duschinsky, Robbie / Schnall, Simone / Weiss, Daniel (Hg.), *Purity and Danger Now. New Perspectives*, London/New York: Routledge, 34–51.

Horberg, Elizabeth / Oveis, Christopher / Keltner, Dacher / Cohen, Adam (2009), *Disgust and the Moralization of Purity*, *Journal of Personality and Social Psychology* 97, 6, 963–976.

Kienzler, Klaus (2007), *Der religiöse Fundamentalismus. Christentum, Judentum, Islam*, München: Beck, 5. Aufl.

- Kinder, Donald (1998), Opinion and Action in the Realm of Politics, in: Gilbert, Dan / Fiske, Susan / Lindzey, Garner (Hg.), *Handbook of Social Psychology*, New York: McGraw-Hill, 778–867.
- Lamont, Michèle / Molnár, Virág (2002), The Study of Boundaries in the Social Sciences, *Annual Review of Sociology* 28, 167–195.
- Malinar, Angelika / Vöhler, Martin (Hg.) (2019), *Un/Reinheit im Kulturvergleich*, Leiden: Brill.
- Meyer, Thomas (2011), *Was ist Fundamentalismus? Eine Einführung*, Wiesbaden: Springer VS.
- Norenzayan, Ara (2013), *Big Gods. How Religion Transformed Cooperation and Conflict*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Pinker, Steven (2011), *The Better Angels of Our Nature. The Decline of Violence in History and its Causes*, London: Allen Lane.
- Ritter, Ryan / Preston, Jesse / Salomon, Erika / Relihan-Johnson, Daniel (2016), Imagine no Religion. Heretical Disgust, Anger and the Symbolic Purity of Mind, *Cognition and Emotion* 30, 4, 778–796.
- Roy, Olivier (2010), *Heilige Einfalt. Über die politischen Gefahren entwurzelter Religionen*, München: Siedler.
- Rozin, Paul / Haidt, Jonathan / McCauley, Clark (2008), Disgust, in: Lewis, Michael / Haviland-Jones, Jeannete / Barrett, Lisa (Hg.), *Handbook of Emotions*, New York: Guilford, 757–776.
- Savage, Sara (2011), Four Lessons from the Study of Fundamentalism and Psychology of Religion, *Journal of Strategic Security* 4, 4, 131–150.
- Schirmacher, Thomas (2011), *Fundamentalism. When Religion becomes Dangerous*, Bonn: Verlag für Kultur und Wissenschaft (The WEA Global Issues Series 14).
- Shweder, Richard / Much, Nancy / Mahapatra, Manamohan / Park, Lawrence (1997), The ‚Big Three‘ of Morality (Autonomy, Community, and Divinity) and the ‚Big Three‘ Explanations of Suffering, in: Brandt, Allen / Rozin, Paul (Hg.), *Morality and Health*, New York: Routledge, 121–169.
- Tansey, James / O’Riordan, Tim (1999), Cultural Theory and Risk. A Review, *Health, Risk and Society* 1, 1, 71–90.
- Van Leeuwen, Florian / Park, Justin / Koenig, Bryan / Graham, Jesse (2012), Regional Variation in Pathogen Prevalence Predicts Endorsement of Group-Focused Moral Concerns, *Evolution and Human Behavior* 33, 5, 429–437.
- Weißner, Gernot (1996), Der Fundamentalismus in der Religionsgeschichte, in: Lange, Dietz (Hg.), *Religionen – Fundamentalismus – Politik*, Frankfurt a. M.: Lang, 47–64.

Fabian Müller

Bibilizismus als Retter der Tradition?

Der Streit um eine traditionsgemäße Schriftauslegung

ABSTRACT 

Gegenwärtig vertreten u. a. einige evangelikale Christinnen und Christen die Ansicht, dass die Welt etwa 6000 Jahre alt und in sechs Tagen erschaffen worden sei. Gegen den Einspruch der Naturwissenschaften oder einem historisch-kritischen Zugang zur Bibel wendet der Biblizismus ein, dass er der christlichen Exegese vor 1800 treu bliebe und vor den Angriffen der Gegenwart bewahren würde. Ein kurzer Überblick über die Auslegungsgeschichte der Bibel zeigt, dass eine allegorische Auslegung spätestens mit der Alexandrinischen Schule im 3. Jahrhundert seinen Anfang nimmt. Die Frage nach dem Traditionsbruch ist daher in dieser Hinsicht klar zu verneinen. Andererseits kann der heutige Biblizismus gut an die Tradition der wörtlichen Auslegung anschließen, wie sie in der Antiochenischen Schule oder von Hugo von Sankt Viktor praktiziert wurde. Betrachtet man jedoch die Grundlagen dieser Auslegungspraxis genauer, dann wird deutlich, dass auch jede wörtliche Exegese stets innerhalb eines bestimmten Paradigmas steht. Die wörtliche Auslegung des Bibeltextes innerhalb des heutigen naturwissenschaftlichen Paradigmas ist das typisch Moderne am Biblizismus.

Biblicism – the guardian of tradition? The fight for traditional scriptural interpretation

Currently, there are some evangelical Christians who advocate the belief that the world was created approximately 6000 years ago, in six days. Biblicism argues that this literal interpretation of the Bible remains true to the Christian

exegesis pre 1800 and thus protects against modern-age manipulations that occur through scientific teachings and a historic-critical approach to the scripture. However, a brief overview of the almost 2000-year history of Bible exegesis reveals that the origin of allegorical interpretation can be traced back to the Alexandrian school 300 BC, maybe further. Thus, this refutes the claim of contemporary interpretations breaking with tradition. On the other hand, contemporary biblicism can be argued to follow the Catechetical School of Antioch or the practice of Hugh of Saint Victor in its literal interpretation. However, a closer look at these interpretative approaches reveals that all literal exegeses are tied to a particular paradigm. The literal interpretation of the Bible within the framework of today's scientific paradigm is what characterises modern biblicism.

| BIOGRAPHY

Fabian Müller studierte in Graz Katholische Fachtheologie und Lehramt für die Fächer Geschichte und Religion. Zurzeit arbeitet er an seiner Dissertation über die Wissenschaftstheorie der Theologie bei Max Seckler.
E-Mail: fabian.mueller@edu.uni-graz.at

| KEY WORDS

Allegorie; Basilius der Große; Basilius von Cäsarea; Bibel; Bibelhermeneutik; Biblizismus; Genesis; Gregor von Nyssa; Hugo von Sankt Viktor; Literalsinn; Schöpfung; Schriftauslegung

Die Auslegung der Bibel ist wohl schon immer ein umstrittener Bereich innerhalb der christlichen Kirchen und Gemeinschaften gewesen. Dies lässt sich vor allem an der Exegese zu Gen 1–2 ablesen. So nahm man bis zum 15. Jahrhundert an, dass das Paradies ein tatsächlicher Ort in Persien sei (vgl. Flasch 2013a, 83). Zu Beginn des 17. Jahrhunderts wurde auch der Zeitpunkt der Schöpfung bestimmt; laut dem anglikanischen Erzbischof James Ussher (1581–1656) war es Sonntag, der 23. Oktober 4004 vor Christus. Besonders im 19. und 20. Jahrhundert verteidigten viele christliche Exegeten und Exegetinnen eine wörtliche Auslegung der Bibel gegenüber den aufstrebenden Natur- und Geschichtswissenschaften. Die Veröffentlichungen der Päpstlichen Bibelkommission um die Jahrhundertwende zeugen ebenfalls von dieser Auseinandersetzung. Gegenwärtig vertreten u. a. einige evangelikale Christinnen und Christen die Ansicht, dass die Welt tatsächlich etwa 6000 Jahre alt sei und dass sie in sechs Tagen erschaffen worden sei (vgl. Faulkner 2001).

Es scheint sich eine Grundsatzfrage aufzutun: der christlichen Tradition treu bleiben oder naturwissenschaftliches Wissen ernst nehmen?

Gegen den Einspruch der Naturwissenschaften oder einen historisch-kritischen Zugang zur Bibel wenden Vertreter dieses Biblizismus ein, dass sie mit ihrer Exegese die traditionsgemäße Auslegung des biblischen Textes vor den Angriffen der Gegenwart bewahren würden. Vor allem die in der Katholischen und Evangelisch-Lutherischen Kirche weitgehend akzeptierte allegorische Auslegung von Genesis 1–2 sei demnach ein illegitimer Versuch, die Botschaft der Bibel mit den etablierten Ergebnissen der Naturwissenschaften in Einklang zu bringen. Der Anstoß zu einer neuen Interpretation der Genesis sei ja nicht von einem vertieften Verständnis des biblischen Textes gekommen, sondern entspringe vielmehr einem Zugeständnis an den gegenwärtigen naturwissenschaftlichen Wissensstand. Damit tut sich eine Grundsatzfrage auf: Es scheint, als müsse sich der Mensch des 21. Jahrhunderts stets zwischen zwei unversöhnbaren Optionen entscheiden: Versucht er, der christlichen Tradition treu zu bleiben, dann muss er sich gegen etabliertes naturwissenschaftliches Wissen stellen, nimmt er hingegen dieses Wissen ernst, dann wird er der Tradition untreu. Ein kleiner Teilaspekt dieser weitreichenden Frage soll in diesem Beitrag behandelt werden. Eine nicht-wörtliche Auslegung der Bibel, vor allem der Schöpfungserzählung in Gen 1–2, ist ohne Zweifel mit zentralen naturwissenschaftlichen Erkenntnissen viel leichter in Einklang zu brin-

gen. Ist dieser Friedensschluss nur um den Preis des Traditionsbruches mit der bisherigen christlichen Auslegungsgeschichte zu gewinnen?

1 Die Auslegung der Bibel

Eine wichtige Art der Bibelauslegung ist die wörtliche Interpretation. Sie lässt sich bis in die frühe Christenheit zurückverfolgen. Vor allem die Schriftausleger der Antiochenischen Schule, wie Diodoros von Tarsos († 390), Johannes Chrysostomos († 407), Theodor von Mopsuestia († 428) und Theodoret von Kyrros († 460), haben, im Gegensatz zur in Alexandrien vorherrschenden allegorischen Schriftauslegung, am Literalsinn festgehalten. Für die wörtliche Auslegung der Schrift werden in der Antiochenischen Schule verschiedene Begriffe verwendet, zum Beispiel *kata historia* (gemäß der Geschichte), *kata lexin* (textgemäß), *kata ten alēthē ennoian* (gemäß der wahren Bedeutung), *kata to rhēton* (gemäß dem Gesagten) (vgl. Hidal 1996, 548). Ein typisches Beispiel für diese Art des Auslegens ist die historische Einordnung eines Psalms. Laut Diodoros von Tarsos behandelt jeder Psalm eine bestimmte Epoche Israels. Ein Psalm kann aber auch in die Zukunft weisen; so spricht Psalm 45 (*Hochzeit des Königs*), wenn man ihn gemäß der Geschichte (*kata historia*) auslegt, bereits über Jesus Christus (ebd.). Somit lässt sich vorerst eine Gleichsetzung von wörtlicher mit historischer Auslegung festhalten, wobei man sich aber der Unterschiede zwischen der damaligen Auslegung *kata historia* und einer heutigen historisch-kritischen Auslegung bewusst sein muss.

An Hugo von Sankt Viktor († 1141) lässt sich eine bedeutende Art der mittelalterlichen Exegese nachzeichnen. Unter wörtlicher Auslegung versteht auch Hugo die historische Auslegung (vgl. Hugo von Sankt Viktor 1997, 360). Er empfiehlt sie seinen Schülern nachdrücklich:

„Als erstes lernst du die Geschichte und prägst deinem Gedächtnis sorgfältig die Wahrheit der Ereignisse ein, vom Anbeginn anfangend bis hin zum Ende, was geschehen ist, wann es geschehen ist, wo es geschehen ist und durch wen es geschehen ist“ (Hugo.did. VI,3; Harkins 2016, 141).

Laut Hugo berichtet der Bibeltext, wenn man ihn wörtlich (also historisch) versteht, eine Abfolge von Ereignissen. Hier wird ein instinktives Geschichtsverständnis deutlich: Geschichte als das Nacherzählen von vergangenen Ereignissen. Insgesamt spielt die wörtliche Auslegung der Schrift

eine wichtige Rolle in der zweitausendjährigen Geschichte des Christentums. Auch Thomas von Aquin († 1274) weist auf ihre Bedeutung hin, wenn er festhält, dass Bibelstellen nur dann Gegenstand von theologischen Disputationen sein können, wenn sie im wörtlichen Sinn ausgelegt werden (vgl. Thom.S.Th. I,1,9;r).

Neben der wörtlichen Interpretation der Bibel gab es seit Beginn der Geschichte des Christentums auch die allegorische Auslegung.

Neben der wörtlichen Interpretation der Bibel gab es aber ebenso seit Beginn der Geschichte des Christentums die allegorische Auslegung. Berühmt hierfür ist die Alexandrinische Schule. Ihre wichtigsten Vertreter sind Clemens von Alexandrien († 215) und Origenes († 254) (vgl. Paget 1996, 522). Letzterer kennt drei Arten der Auslegung. Neben die wörtliche treten die typologische und die anagogische Auslegung. Typologisch werden ausschließlich alttestamentliche Stellen ausgelegt. Ein historisch vielleicht über König Salomo sprechender Text spricht laut der typologischen Auslegung bereits über Jesus Christus. Was Origenes unter anagogischer Auslegung versteht, lässt sich exemplarisch an seiner Auslegung zum Hohelied zeigen. Im wörtlichen Sinn spricht dieses Buch über die Liebe zwischen Mann und Frau, im anagogischen Sinn hingegen beschreibt es die Verbindung der menschlichen Seele mit Gott. Origenes möchte mit dieser Auslegungsmethode die mystische Dimension des Bibeltextes zum Ausdruck bringen. Hier wird deutlich, dass die Grenzen zwischen einer stark metaphorischen Auslegung und einer willkürlichen Interpretation fließend sein können.

Grundsätzlich herrscht aber auch in der Alexandrinischen Schule die Überzeugung vor, dass jegliche allegorische Auslegung nach Möglichkeit einen Anhalt an der wörtlichen Auslegung haben sollte. Johannes Cassianus († 435) erweitert den dreifachen Schriftsinn zu einem vierfachen. So kann z. B. das Wort „Jerusalem“ im Bibeltext vierfach interpretiert werden:

„Historisch die Stadt der Juden, allegorisch die Kirche Christi, anagogisch die himmlische Stadt Gottes, die unser aller Mutter ist, tropologisch die Seele des Menschen, die häufig als Jerusalem vom Herrn getadelt oder gelobt wird“ (Cass.coll. 14,8).

Die Lehre vom vierfachen Schriftsinn hat im Mittelalter große Bedeutung erlangt. Auch der vorhin erwähnte Hugo von Sankt Viktor kannte und ver-

wendete, neben der wörtlichen Interpretation, auch die allegorische Auslegung. So baut Hugos Kirchenlehre auf der Erzählung von Noahs Arche in Gen 5–9 auf (vgl. Berndt 1996, 474).

Warum werden bestimmte Stellen allegorisch ausgelegt?

Fragt man nach den Gründen, warum Interpreten vom wörtlichen Sinn abrückten und bestimmte Stellen allegorisch ausgelegt haben, so lassen sich drei für unsere Fragestellung wichtige Gründe ausmachen:

1. Eine wörtliche Auslegung führt zu einem Widerspruch mit dem zeitgenössischen ‚naturwissenschaftlichen‘ Allgemeinwissen. In Psalm 136,6 wird verkündet, dass Gott „die Erde gefestigt hat über den Wassern“. Laut Augustinus kann dieser Psalm „richtig nur im bildlichen Sinn aufgefasst werden“ (Aug.gen.lit. 1,2,4; vgl. Swinburn 2009, 15), da viele Menschen „mit sicheren Grundlagen erfasst und mit offenbaren Beweisen erhärtet“ (Aug.gen.lit. 1,2,4) haben, dass Erde nicht am Wasser schwimmt, sondern untergeht.
2. Neben einem solchen ‚naturwissenschaftlichen‘ Grund kann es aber auch ethische Gründe dafür geben, eine Bibelstelle nicht im wörtlichen Sinn auszulegen. In Psalm 137,9 schwört der Verfasser dem babylonischen Feind Rache und ruft: „Wohl dem, der deine Kinder packt und sie am Felsen zerschmettert!“ (Ps 137,9) Hier standen zentrale christliche Wertvorstellungen (Nächstenliebe, Verbot der Rache) und das christliche Gottesbild (Allgüte) einer wörtlichen Auslegung entgegen. Diese Wertvorstellungen selbst lassen sich wiederum auf bestimmte Bibelstellen (z. B. Mk 12,31 für die Nächstenliebe) zurückführen. Die wörtliche Auslegung der einen Stelle (z. B. Mk 12,31) macht damit die wörtliche Auslegung einer anderen Stelle (z. B. Ps 137,9) unmöglich.
3. Des Weiteren gibt es bestimmte Textgattungen in der Bibel, die sich gegen eine wörtliche Auslegung verwehren, wie z. B. Gleichnisse. Hugo von Sankt Viktor scheint sich dessen bewusst zu sein. Er stellt fest, dass es bestimmte Stellen in der Heiligen Schrift gibt,

„die nicht im wörtlichen Sinn gelesen werden können und die man mit kluger Unterscheidung sorgfältig untersuchen muss,

damit man nicht einerseits durch Nachlässigkeit etwas übersieht und andererseits nicht durch unangebrachten Eifer den Text gewaltsam in Richtung einer Deutung dreht, für die er nicht geschrieben worden ist“ (Hugo.did. VI,3).

2 Genesis 1–2

Wie bereits deutlich geworden ist, sind unterschiedliche Bibelstellen unterschiedlich ausgelegt worden. Nun soll aber anhand von Gen 1–2 gezeigt werden, dass auch ein und dieselbe Bibelstelle verschieden ausgelegt worden ist.

Unterschiedliche Bibelstellen wurden unterschiedlich ausgelegt, aber auch ein und dieselbe Bibelstelle konnte verschieden ausgelegt werden.

Gregor von Nyssa († 395) hat im *Hexaemeron* eine detaillierte Auslegung vorgelegt. Ein zentraler Punkt ist die Interpretation des Sechs-Tage-Schemas. Zwar berichtet der Bibeltext in Gen 1,1–2,4a von einer Schöpfung in sechs Tagen, doch ist dies laut Gregor nicht im wörtlichen Sinn zu verstehen. „Gott schafft alle Seienden in einem Augenblick“ (Greg.Nyss.hex. 8,16,12), er muss nicht wie ein Baumeister alles nacheinander schaffen und zusammensetzen. Das Sechs-Tage-Schema dient nur zur Entfaltung dessen, was von Anfang an bereits da ist (vgl. Köckert 2009, 426). Andere Autoren gingen sogar von einer rein pädagogischen Funktion der Schöpfungserzählung aus (vgl. Köckert 2009, 239–240; Köckert 2012, 990). Sie kleidet demnach einen komplexen philosophischen Inhalt in einen metaphorisch-narrativen Text, damit er für Durchschnittschriften verständlich wird.

Ein zweiter zentraler Punkt in Gregors Auslegung behandelt die Frage, wie ein immaterieller Gott eine materielle Welt erschaffen kann. Als Textgrundlage dienen die ersten beiden Verse der Bibel. „Im Anfang erschuf Gott Himmel und Erde. Die Erde war wüst und wirr und Finsternis lag über der Urflut und Gottes Geist schwebte über dem Wasser.“ (Gen 1,1–2). Gregor benennt zunächst das Problem.

„Wenn Gott unstofflich ist, woher ist dann die Materie? Wie ist das, was ein Maß hat, aus dem was ohne Maß ist [entstanden], und aus dem Unsichtbaren das Sichtbare und aus dem Größelosen und Unbegrenzten das, was gänzlich durch ein bestimmtes Gewicht und Größe bestimmt ist?“ (Greg.Nyss.hex. 7,14,5–12)

Mit Platon geht Gregor davon aus, dass das, was der Mensch bei materiellen Dingen erkennen kann, das Allgemeine an ihnen ist. Es gibt z. B. etwas, das allen Tischen gemeinsam ist; diese Idee des Tisches ermöglicht es dem Menschen, einen einzelnen Tisch als Tisch zu erkennen. Die Idee des Tisches ist aber an sich immateriell. Materiell ist nur der einzelne konkrete Tisch. So ist es, laut Gregor, auch mit den Qualitäten. Ein Stück Holz z. B. hat eine bestimmte Farbe, Größe, Lage usw. All diese Qualitäten sind an sich, wie auch die Ideen, immateriell. Erst das Zusammenwirken der Qualitäten konstituiert die Materie. Im Zuge eines Synergieeffekts schafft die Gesamtheit der an sich – als Einzelne – immateriellen Dinge den Sprung in die Materialität (vgl. Köckert 2009, 414–424).

Damit hat Gregor erklärt, wie ein immaterieller Gott eine materielle Welt erschaffen kann. Diese Interpretation von Gen 1,1–2 kann natürlich ihren platonischen Hintergrund nicht verleugnen. Sie bietet einen Lösungsansatz für ein altes Problem, das heute unter dem Begriff „mentale Verursachung“ verhandelt wird (vgl. Maslen/Horgan/Daly 2009, 523–553). Gregor interpretiert den Bibeltext auf dem Hintergrund der damals vorherrschenden Philosophie, zugleich wird er aber nicht müde zu betonen, dass sich seine Auslegung aus dem Text selbst ergibt (vgl. Köckert 2009, 421; Marmodoro 2015, 102–109).

Im Mittelalter geht Robert von Melun (1100–1167), wie bereits Gregor von Nyssa, von einer Schöpfung in einem einzigen Augenblick und nicht in sechs Tagen aus (vgl. Evans 1996, 252). Auch Honorius von Autun (1080–1150) interpretiert Gen 1 auf diese Weise und verweist dafür auf Sir 18,1 („Der in Ewigkeit lebt, hat alles insgesamt geschaffen“). Hier wird wiederum mithilfe der wörtlichen Auslegung der einen Bibelstelle (Sir 18,1) die andere Bibelstelle (Gen 1) allegorisch ausgelegt (vgl. ebd.). In der vielbeachteten Auslegung von Thierry von Chartres (1100–1150) wird der erste Satz der Bibel „Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde“ ebenfalls allegorisch ausgelegt. Laut Thierry hat Gott damit die vier Elemente geschaffen, aus denen sich dann in weiterer Folge der Kosmos entwickelt (vgl. Flasch 2013b, 260).

Vielfältige Varianten einer allegorischen Auslegung, aber auch Exegeten, die an einer wörtlichen Auslegung festhalten

Neben den vielfältigen Varianten einer allegorischen Auslegung von Gen 1–2 gibt es aber auch Exegeten, die an einer wörtlichen Auslegung festhalten. Theophilus von Antiochien († 183) nimmt umfangreiche Berechnun-

gen über das Alter der Erde vor. Ausgehend von einer wörtlichen Auslegung des Buches Genesis (und anderer biblischer Bücher), nimmt er an, dass seit der Schöpfung 5695 Jahre vergangen sind (vgl. Theoph.autol. 3,28). Basilius von Cäsarea († 379), der Bruder von Gregor von Nyssa, verzichtet auf eine allegorische Auslegung der Bibel. „Wenn ich aber von Gras höre, dann denke ich an Gras, und Pflanze, Fisch, Wild, Haustier, überhaupt alles verstehe ich so, wie das Wort besagt“ (Bas.hex. 9,1). Basilius versteht die einzelnen Tage des Sechs-Tage-Werkes im wörtlichen Sinn als 24-Stunden-Tage (vgl. Bas.hex. 2,8).

Besondere Aufmerksamkeit widmet er dem Begriff „Anfang“ (*archē*) im ersten Vers der Bibel: „Im Anfang erschuf Gott Himmel und Erde“ (Gen 1,1). Der Anfang der Schöpfung kann, wörtlich auslegt, vier verschiedene Dinge meinen: Ursache, Fundament, Formursache und Zielursache (vgl. Winden 1988, 1260–1261). Der aristotelische Hintergrund (Formal-, Material-, Wirk- und Zielursache) ist hier augenscheinlich. Das Sprechen Gottes (z. B. „Es werde Licht!“) ist, so Basilius, nicht wie eine menschliche Mitteilung zu verstehen, sondern deutet auf den Logos hin. Der Logos ist aber Jesus Christus (vgl. Joh 1,1 „Im Anfang war das Wort (*Logos*)“; Cavadini 2019, 141–142). Hier steht die Trinitätstheologie im Hintergrund, über die im 4. Jahrhundert intensiv diskutiert wurde. Somit ist auch eine wörtliche Auslegung davon abhängig, in welchem Bildungsmilieu und in welcher kirchlichen Tradition der Interpret steht.

3 Biblizismus

Nach diesem zweifellos unvollständigen Einblick in die Auslegungsgeschichte der Bibel, soll nun der Biblizismus auf seine Traditionsgemäßheit hin befragt werden. Der Begriff „Biblicism“ taucht wohl erstmals 1843 in einem Brief des schottischen Autors John Sterling auf (Sterling 1851, III,6). Heinrich Karpp macht drei Bedeutungsfelder aus, die dieser Begriff im Lauf der Geschichte abdeckte:

1. ein häufiger Bibelgebrauch,
2. die Bindung an den buchstäblichen Sinn einzelner Bibelstellen und
3. „die Ausrichtung auf das Ganze der Schrift (statt der Beschränkung auf bevorzugte kirchliche Lehren)“ (Karpp 1980, 478).

Im Folgenden soll von „Bibilizismus“ allein im Sinne von 2., also einer wörtlichen Auslegung der Bibel, die Rede sein. Eine solche Auslegetradition der Bibel ist vor allem in den USA anzutreffen (vgl. Ruse 2018, 4–6). Weit verbreitet ist innerhalb des gegenwärtigen Biblizismus die Unterscheidung von drei bis vier Gattungen von Bibeltexten (vgl. Abb.1).

| History | Poetry | Prophecy | Epistles |
|--------------|-----------------|--------------|-----------------|
| Genesis | Job | Isaiah | Romans |
| Exodus | Psalms | Jeremiah | 1 Corinthians |
| Leviticus | Proverbs | Lamentations | 2 Corinthians |
| Numbers | Ecclesiastes | Ezekiel | Galatians |
| Deuteronomy | Song of Solomon | Daniel | Ephesians |
| Joshua | | Hosea | Philippians |
| Judges | | Joel | Colossians |
| Ruth | | Amos | 1 Thessalonians |
| 1 Samuel | | Obadiah | 2 Thessalonians |
| 2 Samuel | | Jonah | 1 Timothy |
| 1 Kings | | Micah | 2 Timothy |
| 2 Kings | | Nahum | Titus |
| 1 Chronicles | | Habakkuk | Philemon |
| 2 Chronicles | | Zephaniah | Hebrews |
| Ezra | | Haggai | James |
| Nehemiah | | Zechariah | 1 Peter |
| Esther | | Malachi | 2 Peter |
| Matthew | | Revelation | 1 John |
| Mark | | | 2 John |
| Luke | | | 3 John |
| John | | | Jude |
| Acts | | | |

Abb. 1: Classification of text
Chaffey 2011

Die im Biblizismus anzutreffende Gleichsetzung von wörtlicher mit historischer Auslegung kann gut an die zweitausendjährige Auslegetradition der Bibel anschließen. Weiters kennt der Biblizismus, wie schon viele andere Ausleger, die Zuordnung der biblischen Texte zu verschiedenen Gattungen (*History, Poetry* etc.). Biblische Texte, die der Gattung *Poetry* zugeordnet werden, dürfen offenbar allegorisch ausgelegt werden. Die vorhin erwähnte allegorische Auslegung von Psalm 137,9 aus ethischen Gründen oder von Psalm 136,6 aus ‚naturwissenschaftlichen‘ Gründen wäre somit innerhalb des Biblizismus statthaft. Bei jenen Büchern aber, die der Gattung *History* zugeordnet werden, ist die *einzig* legitime Auslegung eine wörtliche Exegese (vgl. Chaffey 2011).

Diese strikte Beschränkung ist wohl das Charakteristikum des gegenwärtigen Biblizismus und stellt in dieser Form eine Neuheit dar. Die eingangs gestellte Frage, ob eine allegorische Auslegung der Bibel nur um den Preis des Traditionsbruchs zu haben ist, muss verneint werden.

Die allegorische Bibelauslegung ist ein ebenso wichtiger Traditionsstrang der christlichen Exegese wie die wörtliche Auslegung.

Die seit der Schule von Alexandrien bekannte allegorische Bibelauslegung ist – mit all ihren Schwierigkeiten – ein ebenso wichtiger Traditionsstrang der christlichen Exegese wie die wörtliche Auslegung. Wie bei Gregor von Nyssa, Robert von Melun und Thierry von Chartres deutlich geworden ist, wurde besonders das Buch Genesis allegorisch ausgelegt. Innerhalb des Biblizismus hingegen ist bei diesem Buch die wörtliche Auslegung die einzig legitime.

Komplexer ist die Frage nach der Traditionsgemäßheit der wörtlichen Interpretation.

Etwas komplexer ist die Frage nach der Traditionsgemäßheit der wörtlichen Interpretation. Hier lassen sich große Ähnlichkeiten zwischen modernem Biblizismus und der Tradition der wörtlichen Exegese erkennen. Die als historisch angesehenen Bücher der Bibel berichten demnach über vergangene Ereignisse.

„Christianity is not based on myth or interesting stories—it is based on real history. There was a real Adam, to whom we are all related. There was a real Garden and Fall, which is why we are all sinners. There was a real Curse, which is why there is death and suffering” (Ham 2002).

In dieser Hinsicht steht der Biblizismus in der Tradition der wörtlichen Auslegung des Bibeltextes (Theophilus von Antiochia, Schule von Antiochia, Basilius der Große, Hugo von Sankt Viktor) (vgl. Lavalley 1986). Wie aber an der kurzen Darstellung der wörtlichen Auslegungstradition deutlich geworden ist, sind auch wörtliche Auslegungen sehr kontextabhängig. Basilius der Große, der den Begriff „Schöpfung“ wörtlich auslegt, sieht darin die Verursachung der Welt im Sinn der aristotelischen Lehre von den vier Ursachen. Das gleiche Phänomen wird an gegenwärtigen, biblizistischen Auslegungen der Schöpfungserzählung deutlich.

„God created the heavens, the earth, and all that is in them in six normal-length days around 6,000 years ago. His completed creation was ‘very good’ (Genesis 1:31), and all the original animals (including dinosaurs) and the first two humans (Adam and Eve) ate only plants (Genesis 1:29–30)“ (McKeever 2010).

Die genaue Altersbestimmung und noch mehr die Inkludierung von Dinosauriern machen den naturwissenschaftlichen Hintergrund der Moderne deutlich.

Der moderne naturwissenschaftliche Hintergrund des Biblizismus

Die wörtliche Exegese auf Basis eines naturwissenschaftlichen Paradigmas beruht auf der Grundannahme des Biblizismus, dass die Bibel auch in naturwissenschaftlichen Belangen irrtumslos sei.

„Being wholly and verbally God-given, Scripture is without error or fault in all its teaching, no less in what it states about God’s acts in creation, about the events of world history, and about its own literary origins under God, than in its witness to God’s saving grace in individual lives“ (The Chicago Statement 1978).

Die wörtliche Auslegung würde, wie bereits erläutert, innerhalb verschiedener Paradigmen (Platonismus, Aristotelismus etc.) auch zu unterschiedlichen Auslegungen kommen. Das Charakteristikum des Biblizismus ist nun aber, dass er bei jenen Büchern, die er der Kategorie *History* zuordnet, auf eine wörtliche Auslegung innerhalb des heutigen naturwissenschaftlichen Paradigmas besteht. Wenn dann ein biblischer Text etablierten naturwissenschaftlichen Erkenntnissen widerspricht (z. B. Schöpfung vs. Evolution), muss diese naturwissenschaftliche Erkenntnis falsch sein.

„[T]he answer is not to abandon a literal Adam and Eve, which won’t work hermeneutically; the answer instead is to take a hard look at the assumptions underlying current evolutionary theory“ (Beall 2018, 28).

Im Vergleich dazu unterschied z. B. Basilius der Große heilsrelevante Inhalte von weniger wichtigen Inhalten in der Schöpfungserzählung. Es sei für das Heil des Menschen kein Problem, dass die Schöpfungserzählung nichts darüber sagt,

„dass der Umfang der Erde einhundertachtzigtausend Stadien betrage, [und] auch nicht angibt, wie weit ihr Schatten reiche, wenn die Sonne unterhalb der Erde sich bewegt, noch wie dieser die Mondfinsternisse verursacht, wenn er den Mond trifft. Wenn er [Mose] nun das, was für uns belang- und nutzlos ist, verschwiegen hat, soll ich deshalb die Offenbarungen des Geistes geringer werten als die törichte Weltweisheit? Oder soll ich nicht vielmehr den preisen, der unsern Geist mit eitlen Dingen verschonen wollte und nur das aufschreiben ließ, was zur Erbauung und Läuterung unserer Seelen dient?“ (Bas.hex. 9,1).

Ebenso hält Augustinus fest, dass er Christen ausbilden wolle und keine Mathematiker bzw. Astronomen (vgl. Aug.c.felic 1,10). Die im Zitat von Basilius zu Tage tretende Unterscheidung zwischen weltlichem Wissen und heilsrelevantem Wissen weist der Biblizismus vehement zurück. Die wörtliche Auslegung des Bibeltextes innerhalb eines naturwissenschaftlichen Grundparadigmas ist somit als das typisch Moderne am Biblizismus anzusehen.

Dagegen könnte man einwenden, dass die Bibelauslegung innerhalb des aristotelischen Paradigmas (vier Ursachen), wie sie bei Basilius zu finden ist, ebenfalls eine wörtliche Auslegung innerhalb eines nach damaligem Verständnis ‚naturwissenschaftlichen‘ Paradigmas sei. Dieser Einwand lässt sich aber entkräften, da sich im 4. Jahrhundert Naturphilosophie und ‚Naturwissenschaft‘ kaum unterscheiden lassen. Aristoteles kennt zwar die Unterscheidung zwischen Physik und Metaphysik, doch finden sich auch in seiner Physik zentrale metaphysische Themen (vgl. Arist.metaph. I,3; Arist.phys. IV,3). Anscheinend kann ein bestimmtes philosophisches System leichter als Paradigma für die Bibelexegese dienen als eine bestimmte Disziplin der Naturwissenschaften. So wären etwa eine phänomenologische oder analytische Bibelexegese¹ denkbar. Eine wörtliche Exegese von Gen 1–2 innerhalb des Einstein’schen oder des quantenphysikalischen Paradigmas würde wohl sehr schnell in einen Konflikt mit zentralen Erkenntnissen in diesen Disziplinen geraten.

4 Conclusio

Der kurze Überblick über die beinahe zweitausendjährige Auslegungsgeschichte der Bibel hat deutlich gemacht, dass eine allegorische Auslegung des Bibeltextes nicht erst in der Moderne beginnt, sondern spätestens mit der Alexandrinischen Schule im 3. Jahrhundert. Von daher ist die Frage

¹ Einen solchen Ansatz gibt es tatsächlich. An der St. Andrews University in Schottland kann man den Master *Analytic and exegetical theology* studieren.

nach dem Traditionsbruch zu verneinen. Die im Rahmen der allegorischen Exegese behandelten Fragen sind weit über ihren zeitlichen Kontext hinaus aktuell geblieben. So kann sich ein heutiger Exeget, eine heutige Exegetin im Zuge der allegorischen Auslegung von Gen 1–2 ebenso die Frage nach der mentalen Verursachung der Welt stellen, wie dies bereits Gregor von Nyssa getan hat. Andererseits kann der heutige Biblizismus gut an die Tradition der wörtlichen Auslegung anschließen, wie sie in der Antiochenischen Schule oder von Hugo von Sankt Viktor praktiziert wurde.

Betrachtet man jedoch die Grundlagen dieser Auslegungspraxis genauer, dann wird deutlich, dass auch die wörtliche Exegese stets innerhalb eines bestimmten Paradigmas steht. Ein platonisches Paradigma führt zu einer anderen Auslegung als das gegenwärtige, naturwissenschaftliche Paradigma. Die wörtliche Auslegung innerhalb des gegenwärtigen naturwissenschaftlichen Paradigmas macht das Spezifikum und zugleich das typisch Moderne des Biblizismus aus.

Historische Literatur

Aristoteles (1986), Physik. Bd. 1. Hg. v. Hans Günter Zekl, Hamburg: Meiner.

Aristoteles (1989), Metaphysik. Bd. 1. Hg. v. Horst Seild, Hamburg: Meiner.

Augustinus (1865), De actis cum Felicem Manicheo, Paris: Garnier (Patrologia latina 42).

Augustinus (2013), De genesi ad litteram, Wien: Verlag der Akademie der Wissenschaften (Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum 28/1).

Basilius von Cäsaräa (1997), Homilien zum Hexaemeron. Hg. v. Emmanuel Amand de Mendieta, Berlin/Boston: De Gruyter (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte 2).

Gregorii Nysseni in Hexaemeron (2015), Opera exegetica in genesim. Pars I. Hg. v. Hubert Drobner, Leiden/Boston: Brill (Gregorii Nysseni Opera IV,I).

Hugo von Sankt Viktor (1997), Didascalion de studio legendi. Übers. v. Thilo Offergeld, Freiburg i. Br. u. a.: Herder (Fontes Christiani 27).

Johannes Cassianus (2004), Collationes XXIII. Hg. v. Michael Petschenig, Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 13).

Theophilus von Antiochia (1913), Ad Autolyicum. Übers. von Jakob Leitl, Kempten: Kösel.

Thomas von Aquin (1888), Summa theologiae, in: ders., Opera omnia, Rom: Commissio Leonina (Editio Leonina 4).

Moderne Literatur

Beall, Todd (2018), The Hermeneutics of Adam. A figurative approach to Genesis 1 and the historicity of Adam, *Answers Research Journal* 11, 23–29.

Berndt, Rainer (1996), The school of St. Victor in Paris, in: Sæbø, Magne (Hg.), *Hebrew Bible / Old Testament. The History of its interpretation. Bd. 1.1: From the Beginnings to the Middle Ages (Until 1300)*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 467–495.

Cavadini, John (2019), From letter to spirit. The multiple senses of scripture, in: Blowers, Paul (Hg.), *The Oxford handbook of early Christian biblical interpretation*, Oxford: Oxford University Press, 126–128.

Chaffey, Tim (2011), How Should We Interpret the Bible. Part 1: Principles for Understanding God's Word, 22.02.2011. <https://answersingenesis.org/hermeneutics/how-we-interpret-the-bible-principles-for-understanding/> [12.01.2021].

Evans, Gillian (1996), Masters and disciples. Aspects of Christian interpretation of the Old Testament in eleventh and twelfth centuries, in: Sæbø, Magne (Hg.), *Hebrew Bible / Old Testament. The History of its interpretation. Bd. 1.1: From the Beginnings to the Middle Ages (Until 1300)*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 237–260.

Faulkner, Danny R. (2001), Chapter 30, in: Ashton, John (Hg.), *In six days*, Greenforest: Master Books. <https://answersingenesis.org/answers/books/in-six-days/danny-r-faulkner-astronomy/> [12.01.2021].

- Flasch, Kurt (2013a), *Warum ich kein Christ bin*, München: Beck.
- Flasch, Kurt (2013b), *Das philosophische Denken im Mittelalter*, Stuttgart: Reclam.
- Ham, Ken (2002), *The seven Cs*, 01.07.2002. <https://answersingenesis.org/bible-history/the-seven-cs/> [12.01.2021].
- Harkins, Franklin (2016), Hugh of St. Victor. Didascalion on the study of reading, in: Wischmeyer, Oda (Hg.), *Handbuch der Bibelhermeneutiken*, Berlin/Boston: DeGruyter, 135–148.
- Hidal, Sten (1996), Exegesis of the Old Testament in the Antiochene School with its prevalent literal and historical method, in: Sæbø, Magne (Hg.), *Hebrew Bible / Old Testament. The History of its interpretation. Bd. 1.1: From the Beginnings to the Middle Ages (Until 1300)*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 543–568.
- Karpp, Heinrich (1980), Art. Biblizismus, in: Müller, Gerhard (Hg.), *Theologische Realenzyklopädie. Bd. 6*, Berlin: De Gruyter, 478–484.
- Köckert, Charlotte (2009), *Christliche Philosophie und kaiserzeitliche Philosophie*, Tübingen: Mohr Siebeck (Studien und Texte zu Antike und Christentum 56).
- Köckert, Charlotte (2012), Creation and Cosmogony. VI. Christianity. A. Patristics, Orthodox churches and early medieval churches, in: Furey, Constance u. a. (Hg.), *Encyclopedia of the Bible and its reception. Bd. 5*, Berlin: De Gruyter, 989–992.
- Lavallee, Louis (1986), *The early church defended creation science*. <https://www.icr.org/article/early-church-defended-creation-science> [12.01.2021].
- Marmodoro, Anna (2015), Gregory of Nyssa on the creation of the world, in: dies. / Prince, Brian (Hg.), *Causation and Creation in Late Antiquity*, Cambridge: University Press, 94–110.
- Maslen, Cei / Horgan, Terry / Daly, Helen (2009), Mental Causation, in: Beebe, Helen / Hitchcock, Christopher / Menzies, Peter (Hg.), *The Oxford Handbook of Causation*, Oxford: Oxford University Press, 523–553.
- Paget, James Carleton (1996), The Christian Exegesis of the Old Testament in the Alexandrian Tradition, in: Sæbø, Magne (Hg.), *Hebrew Bible / Old Testament. The History of its interpretation. Bd. 1.1: From the Beginnings to the Middle Ages (Until 1300)*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 478–542.
- Ruse, Michael (2018), Art. Creationism, 21.09.2018, in: *Stanford encyclopedia of philosophy*. <https://plato.stanford.edu/entries/creationism/> [12.01.2021].
- Sterling, John (1851), *Brief an Thomas Carlyle vom 07.12.1843*, in: Carlyle, Thomas, *The Life of John Sterling*, London: Chapman & Hall.
- Swinburn, Richard (2009), Authority, scripture, tradition, church, in: Flint, Thomas / Rea, Michael (Hg.), *The Oxford Handbook of Philosophical Theology*, Oxford: Oxford University Press, 11–29.
- The Chicago Statement on Biblical Inerrancy. A short statement (1978)*. <https://www.churchcouncil.org/1-biblical-inerrancy-chicago-statement-on-biblical-inerrancy.html> [12.01.2021].
- Winden, Jacobus (1988), Art. Hexaameron, in: Dassmann, Ernst (Hg.), *Reallexikon Antike und Christentum. Bd. 14*, Stuttgart: Hiersemann, 1250–1269.

Abkürzungsverzeichnis

| | |
|----------------|---|
| Arist.metaph. | Aristoteles: Metaphysik |
| Arist.phys. | Aristoteles: Physik |
| Aug.c.felic. | Augustinus: Contra Felicem Manicheum = De actis cum Felicem Manicheo |
| Aug.gen.lit. | Augustinus: De genesi ad litteram |
| Bas.hex. | Basilus von Cäsaräa = Basilus der Große: Hexaameron |
| Cass.coll. | Johannes Cassianus: Collationes XXVIII |
| Didasc. | Hugo von Sankt Viktor: Didascalicon |
| Greg.Nyss.hex. | Gregor von Nyssa: Hexaameron = Gregorii Nysseni in Hexaameron |
| Hugo.did. | Hugo von Sankt Viktor: Didascalion |
| Theoph.autol. | Theophilus von Antiochia: Ad Autolyicum |
| Thom.S.Th. | Thomas von Aquin: Summa theologiae |

Adem Aygün

Fundamentalismus im zeitgenössischen islamischen Denken

ABSTRACT 

Der islamische Fundamentalismus, verbunden mit Terrorismus und Gewalttaten im Namen des Islam, ist zu einem der einflussreichsten Phänomene der Gegenwart geworden. Der Beitrag stellt dessen Aufkommen in seinen geschichtlich-theologischen Wurzeln dar und untersucht seine Reproduktion im zeitgenössischen islamischen Denken. Der islamische Fundamentalismus verweist auf eine Ideologie des Widerstands, die im Salafismus verkörpert wird, jedoch unterscheidet er sich nicht grundlegend von seiner allgemeinen Form. Die Ursachen für den islamischen Fundamentalismus sind vielschichtig und erfordern langfristige Präventionsarbeit, um ihm entgegenzuwirken. Daher wird in diesem Beitrag auch erörtert, welche Bildungsmaßnahmen gegen diese Ideologie ergriffen werden können, die die Existenz des Islam in westlichen Gesellschaften bedroht und sich destruktiv auf die soziale Integration der Muslime auswirkt.

Fundamentalism in contemporary Islamic thought

Islamic fundamentalism in connection with terrorism and acts of violence committed in the name of Islam has become one of the most dominant phenomena of our times. This article unearths the historic-theological roots of this emerging phenomenon and traces its reproduction in contemporary Islamic thought. In part, Islamic fundamentalism is characterised by an ideology of resistance, as embodied in Salafism, yet it also shares demonstrable similarity with the general concept of fundamentalism. The conditions that gave rise to Islamic fundamentalism are as manifold as multi-layered. Countering them requires a long-term view on preventative actions. In this regard, the article proposes a number of educational approaches to address fundamentalist ideology, the frictions it

causes between Islam and Western cultures and the destructive effect it has on the social integration of Muslims in these societies.

| BIOGRAPHY

Dr. Adem Aygün ist Hochschullehrer für Pädagogik und Religionspädagogik an der KPH Wien/Krems. Seine Forschungsschwerpunkte sind Religionspädagogik, Jugendforschung sowie interkulturelles und interreligiöses Lernen.

E-Mail: [adem.ayguen\(at\)kphvie.ac.at](mailto:adem.ayguen@kphvie.ac.at)

| KEY WORDS

Dschihad; Hadith; Islam; islamischer Fundamentalismus; islamischer Modernismus; islamischer Reformismus; islamischer Traditionalismus; Koran; Salafismus

1 Einleitung

In den letzten Jahren musste die ganze Welt erfahren, wie viele Jugendliche freiwillig aus dem Mittleren Osten und Nordafrika, aber auch aus Europa nach Syrien gereist sind, um sich an Gräueltaten der ISIS im Namen der islamischen Religion zu beteiligen. Expertinnen und Experten sind sich einig, dass die Motive muslimischer Jugendlicher sehr unterschiedlich und vielfältig sind, und betonen, dass die Beteiligung an Gewalttaten von strukturellen, sozioökonomischen und gesellschaftspolitischen Faktoren beeinflusst ist. Bei vielen Gelegenheiten verurteilen Muslime, die den Mainstream-Islam vertreten, die Attentate, die im Namen des Islam verübt werden, und distanzieren sich unmissverständlich von den Attentätern. All diese Bemühungen reichen jedoch nicht aus, um zu verhindern, dass der Islam in der westlichen Wahrnehmung vielfach als gewaltverherrlichende Religion betrachtet wird. Im akademischen Diskurs findet sich daher nicht selten die Annahme, dass auch die islamische Theologie einen Nährboden für Gewalt bereite.

Im akademischen Diskurs findet sich nicht selten die Annahme, dass die islamische Theologie einen Nährboden für Gewalt bereite.

Um diese weltweite Gewaltspirale als Phänomen beschreiben zu können, prägten die deutschen Sozialwissenschaften in den letzten Jahren Begriffe wie *Islamismus* (Seidensticker 2014), *Integralismus* (Sachse 2009), *islamischer Radikalismus* (Aslan/Erşan Akkılıç/Hämmerle 2018), *Fundamentalismus*, *politischer Islam* sowie *Salafismus* (Ceylan/Kiefer 2013) und *Dschihadismus* (Hummel/Logvinov 2014). Diese Begriffe werden im akademischen Diskurs und in den Berichterstattungen häufig synonym verwendet. Allerdings bezieht sich diese synonyme Verwendung nicht nur auf politisch radikalisierte Formen des Islam, sondern beschreibt auch eine Ideologie, die als *Islamismus* und *islamischer Fundamentalismus* bezeichnet wird.

Obwohl diese begriffliche Verwirrung eine systematische Herangehensweise an das Thema des islamischen Fundamentalismus erschwert, ist es dennoch möglich, dieses Phänomen auch aus einer innerislamischen Perspektive darzustellen.

Eine übliche Klassifizierung der islamischen Erscheinungsformen beruht auf folgenden Unterscheidungen:

- theologisch-praktische Unterschiede zwischen Sunnitentum, Schiitentum und Charidschitentum in Bezug auf die Führungsfrage von Musliminnen und Muslimen nach dem Tode Mohammeds;
- juristische Unterschiede, welche zur Entstehung der Rechtsschulen wie Hanafiten, Malikiten, Hanbaliten und Schafiiten führten;
- die spekulative Theologie, die sich um Denkschulen wie Aschariten, Maturiden und Mutaziliten bildete;
- Spiritualität als eine asketische Lebensführung wie im Sufismus, welcher sich von anderen religiösen Lebensformen des Islam unterscheidet;
- tiefgreifende und dauerhafte sozio-politische Umwälzungen, die für das zeitgenössische islamische Denken und die religiösen Bewegungen ausschlaggebend und auch Ausgangspunkt dieses Artikels sind.

Der Umgang mit den letztgenannten Umwälzungen brachte in den vergangenen 150 Jahren drei grundlegende Ansätze – *Traditionalismus*, *Reformismus* und *Modernismus* – in der islamischen Welt mit sich, welche den zeitgenössischen islamischen Bewegungen zugrunde liegen. Davon ausgehend versucht dieser Artikel, folgende Fragen zu beantworten:

- Wie formt die Ideologie des islamischen Fundamentalismus die islamischen Bewegungen bzw. Gruppierungen?
- Anhand welcher Faktoren beeinflusst die Ideologie des islamischen Fundamentalismus die religiösen Ansichten von Musliminnen und Muslimen auf der ganzen Welt?

2 Merkmale der fundamentalistischen Trends

Um all dies zu erfassen, ist es vor allem notwendig, die allgemeinen Merkmale fundamentalistischer Bewegungen aufzudecken und einen Blick auf die islamische Geschichte und Theologie zu werfen.

Obwohl der Fundamentalismus heute eher mit der islamischen Welt assoziiert wird, wurde der Terminus zu Beginn des 20. Jahrhunderts in den USA zunächst für Strömungen im Christentum verwendet. Als *Fundamentalisten* wurden jene Gruppen bezeichnet, die sich bemühten, zu den Grundlagen des Christentums zurückzukehren, im Gegensatz zu liberalen Protestanten, die beschuldigt wurden, das Christentum entstellt zu haben. Eines der

charakteristischsten Merkmale dieser Fundamentalisten war die wörtliche Auffassung religiöser Texte.

In der Tat lässt sich sagen, dass bestimmte Eigenschaften allen diesbezüglichen religiösen Tendenzen gemeinsam sind. Studien zu fundamentalistischen Entwicklungen, insbesondere zum islamischen Fundamentalismus, machen es möglich, die gemeinsamen Merkmale dieser Trends wie folgt zu bestimmen (vgl. Kepel 2002a; Kepel 2002b; Roy 2006):

Gemeinsamkeiten fundamentalistischer Bewegungen

- Ablehnung aller kulturellen Elemente: Kulturen werden als Ablenkung und Bedrohung der Religion betrachtet.
- Wortwörtliches Textverständnis: Die religiösen Texte werden nur nach ihrer offensichtlichen Bedeutung verstanden und wörtlich umgesetzt.
- Exklusivismus: Die Fundamentalisten preisen sich als die Repräsentanten der Wahrheit an, indem sie Andersdenkende als böse Mächte abwerten. Somit schaffen sie Distanz zwischen sich und den anderen.
- Fertige Rezepte zur absoluten Wahrheit und Erlösung: Fundamentalisten bieten Vorschriften an, die in einer einfachen und klaren Sprache dargelegt werden.
- Polarisierungsstrategie: Fundamentalisten befinden sich immer in einem Kampfzustand gegen alle, die nicht wie sie denken und leben.
- Kommunikationsstrategie: Fundamentalisten setzen alle Arten traditioneller und moderner Mittel ein, um ihre religiösen Ansichten und ihre Ideologie zu verbreiten.

Die genannten Merkmale zeichnen sich auch durch einen radikalen, eindeutigen, kompromisslosen und starren Charakter aus. Daher kann beobachtet werden, dass sich die meisten fundamentalistischen religiösen Strömungen im Lauf der Zeit in kleinere Gruppen aufteilen, die einander feindlich gegenüberstehen. Solche Spaltungen finden normalerweise statt, indem sich die extremeren Gruppen vom Mainstream trennen. Somit entstehen unüberwindbare Kompromisslosigkeit und zunehmende Radikalisierung.

3 Salafismus als theologisches und historisches Phänomen

Im Vergleich zum Christentum, in dem der Begriff *Fundamentalismus* eine theologische Position bezeichnet, wonach die Heilige Schrift wörtlich zu verstehen ist, verweist der Begriff im Islam auf eine Ideologie des Widerstands, die im Salafismus verkörpert wird.

Mit der schriftlichen Fixierung der *Hadithe* im 9. Jahrhundert fand die *Sunna* (Prophetentradition) als zweite wichtige Quelle nach dem Koran zunehmend Anerkennung und Anwendung bei der Auslegung des Koran sowie bei der Entwicklung grundlegender islamischer Prinzipien. Daraus entwickelte sich eine der Hauptströmungen im sunnitischen Islam, die *Ahl al-Hadith* (Leute des *Hadith*) genannt wird.

Auf der anderen Seite entwickelte sich eine zweite Hauptströmung, die *Ahl al-Ra'y*, innerhalb derer die subjektive Lehrmeinung und rein rationale Lösungsansätze befürwortet werden. Die rationalistischen Methoden des *Ra'y*-Ansatzes wurden von Befürwortern des *Hadith* als *bid'a*¹ wahrgenommen und als Abirrungen beschrieben, wobei persönliche Wünsche und Interessen vor religiöse Prinzipien gesetzt würden. Daher wurden die Anhänger dieser Strömung als Abweichler abgewertet.

Zunächst scheint der Salafismus eine theologische Strömung gewesen zu sein, erst später wird er zu einer Ideologie des Widerstands.

Der Begriff *Salafiyya* fand im frühen Islam nur selten Anwendung für die *Ahl al-Hadith*. Es wurde eher der Begriff *Hanbaliyya* bevorzugt, da die *Ahl al-Hadith* in Bezug auf rechtliche Bestimmungen die Methode Ahmad ibn Hanbals befolgten. Im Laufe der Geschichte wurde *Ahl al-Hadith* synonym mit dem Begriff *Salafismus* verwendet, der sich auf *salaf as-salih* (die frommen Altvorderen) bezieht und damit auf die ersten beiden muslimischen Generationen nach dem Propheten Mohammed. Hier geht es um die Frühphase des Islam, deren Gesellschaftsordnung und Religionsvorstellungen als Bezugspunkte für das salafistische Selbstverständnis gelten. Als *Asr al-Saada*² wird diese Phase für eine authentische islamische Lebensführung verherrlicht (vgl. Fuchs 2012).

In dieser Hinsicht scheint der Salafismus zunächst eine theologische Strömung gewesen zu sein. Erst nach der Zerstörung Bagdads durch die Mongolen (im Jahr 1258) und durch die Lehre von Ibn Taimiyya (1263–1328) bekam er auf der Bühne der Weltgeschichte seinen Platz als eine Ideologie des Widerstands. Bei dieser Umwandlung spielten die durch Kreuz-

¹ *Bid'a* bezeichnet eine religiöse Neuerung, die sich nicht auf die beiden Hauptquellen des Islam (Koran und *Sunna*) zurückführen lässt, sondern die allein auf menschlichen Überlegungen beruht.

² Wörtlich kennzeichnet *Asr al-Saada* die Epoche des Glücks, die etwa dem Zeitraum der ersten drei muslimischen Generationen entspricht und die als Kollektivvorbild idealisiert wird.

züge verursachten Turbulenzen und Identitätskrisen ebenfalls eine Rolle (vgl. Würtz 2007). Die Lehre Ibn Taimiyyas suggerierte eine Rückkehr zum wahren, ursprünglichen Islam der Altvorderen. Damit beabsichtigte er, den Islam von allen später hinzugefügten Neuerungen zu reinigen, um die muslimische Weltgemeinschaft zu stärken. Er bezeichnete die rationalen Interpretationen der islamischen Rechts- und Denkschulen als unnötig und behauptete, dass der Koran und die *Sunna* allein für den Glauben ausreichen würden. Dabei machte Ibn Taimiyya insbesondere den Volksislam und den Sufismus für die Abweichungen verantwortlich und verurteilte sie scharf. Er forderte den *Dschihad* gegen Muslime, die religiöse Pflichten nicht praktizierten, und gegen Sekten sowie Gruppen, die er als Abtrünnige bezeichnete. Obwohl diese Lehre zu ihrer Zeit als erfolglos und marginal betrachtet wurde, erfuhr sie im 17. Jahrhundert mit ihrer Wiederaufnahme durch Muhammad ibn Abd al-Wahhab einen neuen Aufschwung und bildet die Grundlage des mit diesem Namen verbundenen *Wahhabismus*.

Es entstand die Idee, die islamische Welt könne mit der Rückbesinnung auf den Ursprung ihrer Religion auch ihre alte Stärke zurückgewinnen.

Eine zu Beginn des 20. Jahrhunderts entstandene Reformbewegung ist hier als weiterer historischer Wendepunkt des Salafismus erwähnenswert, obwohl ihr Einfluss auf ihn nicht so groß war wie der des Wahhabismus. Für die islamische Welt endete das 19. Jahrhundert mit einem Niedergang gegenüber den europäischen Großmächten, der soziokulturelle und wirtschaftliche Veränderungen und Schwierigkeiten mit sich brachte. Infolgedessen entstanden unter den Muslimen Zweifel an der islamischen Vormacht (vgl. Schölch 2004).

Als Konsequenz aus diesen Zweifeln gab es unter muslimischen Denkern wie Dschamal ad-Din al-Afghani (1837–1897), Muhammad Abduh (1849–1905) oder Raschid Rida (1865–1935) Bemühungen um eine Reform der Religion. Dabei gingen sie von einer Diskrepanz zwischen einem mittelalterlichen Islamverständnis und der vom Westen geprägten Modernität aus und priesen in Reaktion darauf ein Islamverständnis, das auf die Revitalisierung koranischer Werte und die Rückbesinnung auf eine goldene Zeit abzielte (vgl. Moser 2012). Dazu gehörte auch die Idee, die islamische Welt könne ihre alte Stärke zurückgewinnen, wenn die Muslime sich wieder wahrhaft auf den Ursprung ihrer Religion besännen. Jegliche Erneuerungen bzw. Veränderungen der islamischen Lehre nach 855 wurden abgelehnt,

darunter die verschiedenen islamischen Rechtsschulen, die durchwegs als Abkehr vom wahren Islam betrachtet wurden (vgl. Said/Fouad 2014). Obwohl diese Haltung wie ein traditioneller, konservativer Salafismus erscheinen mag, unterscheidet sie sich jedoch völlig von dessen gegenwärtiger Erscheinungsform, die – in Anlehnung an den von Oliver Roy eingeführten Begriff des Neofundamentalismus – als *Neo-Salafismus* bezeichnet werden kann. Der Neo-Salafismus erscheint als eine Geisteshaltung und als dogmatische Verbindung zu islamisch-theologischen Grundlagen und weicht von der traditionellen Form des Salafismus ab, insofern er nicht nur historisch-theologisches Wissen nutzt, sondern auch einen Ideologisierung- und Transformationsprozess erlebt (vgl. Roy 2006, 229–231). Dagegen hielten die genannten Denker des 19. Jahrhunderts, hier in weiterer Folge unter *Reformismus* geführt, zwar stark an der religiösen Tradition fest, entwickelten aber auch eine islamkonforme Sicht auf die modernen westlichen Werte.

Traditionalismus, Reformismus und Modernismus

Aus den Debatten dieser Denker bzw. Reformen über die Ursachen der Rückständigkeit der islamischen Welt entstand ein neuer Diskurs im islamischen Denken, der von Begriffen und Definitionen wie *Rückbesinnung auf die ersten drei muslimischen Generationen*, *Wiedergeburt*, *Wiederbelebung*, *Panislamismus*, *Erneuerung* oder *Reform* begleitet wird. Unter Bezugnahme auf die frühislamischen theologischen Debatten wurden somit drei grundlegende Ansätze, nämlich Traditionalismus, Reformismus und Modernismus, entwickelt. Der Schwerpunkt dieser Debatten lag auf Fragen der Auslegung der Koran- und Hadith-Texte in der Gegenwart sowie der Anpassung der daraus resultierenden Bestimmungen an den Zeitgeist. Die Antworten auf diese Fragen bestimmen die Richtung dieser unterschiedlichen Ansätze, welche den zeitgenössischen islamischen Bewegungen zugrunde liegen.

4 Antworten auf die Bedingungen der Moderne

Im Rahmen dieses Diskurses befasst sich der folgende Abschnitt mit den politisch-theologischen Bemühungen um Antworten auf die Bedingungen der Moderne und identifiziert die drei erwähnten Ansätze, deren charakteristische Merkmale sich in zeitgenössischen islamischen Bewegungen widerspiegeln.

Neben einem Überblick über ihr jeweiliges Verhältnis zur Politik, ihre Herangehensweise an die grundlegenden Probleme der heutigen islamischen Welt und ihre Lösungsvorschläge, ihre Organisationsstruktur und ihre Führungstypologie wird hier der Schwerpunkt auf die Sicht dieser Bewegungen auf die Hauptquellen des Islam gelegt. Es ist besonders wichtig zu erwähnen, dass es Übergänge und Schnittstellen zwischen diesen Ansätzen bzw. Bewegungen gibt. Daher werden hier nur diejenigen Merkmale ausgeführt, welche für einen Ansatz oder eine Bewegung besonders markant sind.

Traditionalismus

Islamischer Traditionalismus ist eine Erscheinungsform von *Ashab al-hadith*, die im 9. Jahrhundert entstanden ist. Die Traditionalisten, die als Anhänger und Verfechter der Prophetentradition (*Hadith-Sunna*) bekannt sind, besinnen sich daher auf die über Jahrhunderte tradierten Normen und Vorschriften der ersten drei Generationen bis einschließlich Ahmad ibn Hanbal (780 in Bagdad – 855).

Das gemeinsame Merkmal der traditionalistischen Bewegungen ist ein Textzentrismus.

Das gemeinsame Merkmal, das den traditionalistischen Bewegungen zugrunde liegt, ist ein Textzentrismus. In diesem Sinne besitzt auch die Prophetentradition normativen Charakter und stellt neben dem Koran die zweite Quelle der islamischen Normenlehre dar. Alle anderen Meinungen, die auf rationalen Schlussfolgerungen beruhen, werden als absurd abgewertet und abgelehnt.

Aus dieser Sicht ist die Tradition sakral und verdient Respekt. Da die Tradition althergebracht und beständig ist, verleiht sie ihren Anhängern großes Selbstvertrauen, da damit eine heilige Ideengeschichte geteilt wird. Sie bietet eine Motivation, die materiellen und spirituellen Bindungen und die innere Harmonie zwischen den Mitgliedern sicherzustellen. Dadurch entsteht ein gemeinsames Identitätsbewusstsein. Jegliche Veränderung, Entwicklung oder Innovation wird mit Argwohn betrachtet, da sie als Abkehr von der Tradition angesehen wird.

Nach diesem Ansatz können Traditionen auf den ersten Blick stereotyp, formelhaft und glanzlos erscheinen, sie beinhalten jedoch in sich eine Flexibilität, die es ihnen erlaubt, sich im Verlauf der Geschichte weiterzuent-

wickeln und an den Zeitgeist anzupassen, ohne ihr Wesen zu verändern. Darin begründen sich die Kontinuität und die Stärke traditionalistischer Strukturen in der Neuzeit. Traditionalisten spielen eine gewichtige Rolle, indem sie eine Alternative zur Moderne bieten. Außerdem fungieren sie in Zeiten rapiden sozialen Wandels als Bremse. Wird Mitgliedern Fahrlässigkeit oder Missachtung der Tradition vorgeworfen, können Sanktionen verhängt werden (vgl. Büyükkara 2016, 51–52). Diese Merkmale können bei allen traditionellen Bewegungen beobachtet werden.

Dem Traditionalismus ist es gelungen, sich zu jeder Zeit und an jedem Ort in unterschiedlichen Erscheinungsformen und Bezeichnungen zu behaupten und seinen zentralen Status in der islamischen Welt zu bewahren. Zu seinen Erscheinungsformen gehören drei Orientierungen, die sich trotz der genannten Gemeinsamkeiten in vielerlei Punkten voneinander unterscheiden: *Salafiyya*-, *Madrassa*- und *Tariqa*-Traditionalisten.

Im Salafi-Traditionalismus wird jede auf Vernunft beruhende Theologie und Philosophie als schädlich angesehen.

Der *Salafi*-Traditionalismus vertritt die Haltung, dass der Koran ohne *Hadithe* nicht verstanden werden kann. Auf Vernunft beruhende Theologie und Philosophie wird als schädlich angesehen. Juristische und mystische Textgattungen werden ignoriert, da sie nach der Zeit von Salaf al-Salih entstanden sind und auf selbständiger Rechtsfindung bzw. auf Selbsterfahrungen beruhen. Im *Madrassa*-Traditionalismus bzw. im *Tariqa*-Traditionalismus fungieren nur diejenigen Texte als unantastbare und verbindliche Quellen, die dem eigenen Kodex zugehören.

Hier muss auch erwähnt werden, dass die traditionalistischen Bewegungen von einer patriarchalen Struktur geprägt sind. Jedoch scheint der *Tariqa*-Traditionalismus in diesem Zusammenhang toleranter zu sein, da er Frauen als Mitglieder betrachtet.

Im Vergleich der drei traditionalistischen Orientierungen nimmt der salafistische Traditionalismus eine exklusivistische Haltung nicht nur in der theologischen Beurteilung anderer Religionen, sondern auch gegenüber den anderen Muslimen ein.

Traditionalisten gehen davon aus, dass der Glaube (*Iman*) drei Pflichtteile umfasst: die verbale Bestätigung islamischer Zugehörigkeit, die Verinnerlichung des Islam-Bekenntnisses und die Einhaltung der religiösen Gebote und Vorschriften. Diese Haltung führt zum Ausschluss derjenigen Personen aus der Gemeinde, die einem Teil der Pflichten nicht nachkom-

men oder gottesdienstliche Handlungen nicht praktizieren. Es ist in diesem Milieu eine verbreitete Praxis, einen Muslim oder eine Gruppe mit dem Apostasie-Vorwurf abzuwerten oder sie zu Ungläubigen, also *Kuffar*, zu erklären (vgl. Holtmann 2014, 270).

Ein weiteres offensichtliches Merkmal des *Salafi*-Traditionalismus ist die Betonung der *Tawhid*-Lehre (Einheit Gottes) und des *Dschihad*. *Tawhid* stellt ein wichtiges Prinzip dar, das die Grundlage der islamischen Religion bildet. Allerdings wurde diese Lehre innerhalb der salafistischen Bewegungen so politisiert, dass dieser Diskurs eine radikale Form annimmt. Der Terminus *tawhid*, der ursprünglich die Einheit und Einzigartigkeit Gottes bezeichnet, bedeutet nach salafistischer Auffassung, dass eine ‚wahrhafteste‘ islamische Lebensführung nur in Übereinstimmung mit *Scharia*-rechtlichen Regelungen möglich ist. Daher werden keine Herrschaftssysteme akzeptiert, die nicht auf der *Scharia* basieren (vgl. Lohlker 2009, 65).

Bewegungen, die als Beispiele für den *Salafi*-Traditionalismus genannt werden können, sind Wahhabiten, *Al-Qaida*, ISIS, Dschihadisten und politische Salafisten.

Reformismus

Der Ansatz des Reformismus geht davon aus, dass nicht der Islam bzw. das Festhalten an islamischen Prinzipien, sondern die Muslime selbst für die Rückständigkeit der islamischen Welt verantwortlich sind. Reformisten tendieren nicht zu einer so strengen Bewahrung der Tradition wie die Traditionalisten, kritisieren die Tradition jedoch auch nicht so stark wie die Modernisten. Trotz einer ausgeprägten Kritik an der Verwestlichung und der Moderne besteht die Auffassung, dass es möglich ist, von der Moderne selektiv und zweckmäßig zu profitieren. Es lässt sich der Versuch beobachten, in Bezug auf die Hauptquellen des Islam ein Gleichgewicht zwischen Vernunft und Überlieferung herzustellen. Diese ausgleichende Haltung wurde von Traditionalisten und Modernisten als Pragmatismus und Opportunismus bewertet und kritisiert.

Die ausgleichende Haltung des Reformismus wird von Traditionalisten und Modernisten als Pragmatismus und Opportunismus kritisiert.

Anders als im Traditionalismus werden für Führungspositionen in der Organisationsstruktur eine theologisch-fundierte Ausbildung und entsprechende Kompetenzen nicht vorausgesetzt. Daher werden die Posten an der

Spitze meist von Technikern, Ingenieuren, Ökonomen, Journalisten und Pädagogen eingenommen, die von säkularer Bildung geprägt sind.

Bewegungen, die auf diesem Ansatz basieren, sind fähig, sich im Einklang mit dem Zeitgeist zu organisieren und in Politik, Wirtschaft, Bildung und Medien aktiv zu sein. Im Gegensatz zur von Männern dominierten Struktur im islamischen Traditionalismus sind in den reformistischen Bewegungen Frauen ein natürlicher Teil der Organisation und spielen eine entscheidende Rolle bei allen Aktivitäten (vgl. Büyükkara 2016).

Diese genannten Eigenschaften kristallisieren sich in allen kulturellen und politischen Prägungen reformistischer Bewegungen ähnlich heraus. Doch trotz der aufgeführten Gemeinsamkeiten lassen sich im islamischen Reformismus zwei Tendenzen beobachten, von denen die eine kulturell (islamischer Puritanismus) und die andere politisch (politischer Islam bzw. Islamismus) ausgerichtet ist.

Zwei Tendenzen im islamischen Reformismus: Kulturreformismus vs. politischer Islam

Der Kulturreformismus ist ein Bottom-up-Ansatz, der sich vor allem auf den Einzelnen konzentriert und ausgehend vom Einzelnen die ganze Gesellschaft nach seiner eigenen Weltanschauung verändern will. Daher spielen in seiner Organisationsstruktur Bildungseinrichtungen, Medien, zivilgesellschaftliche und wirtschaftliche Organisationen, Stiftungen und Vereine eine entscheidende Rolle, um seine Stimme zu Gehör zu bringen.

Im Gegensatz zum Kulturreformismus vertritt der politische Islam die These, wonach eine gesellschaftliche Änderung von oben kommen sollte, und setzt sich daher mit Mitteln der Politik dafür ein, seine religiös legitimierte Gesellschafts- und Staatsordnung durchzusetzen.

Viele der politisch-reformistischen Bewegungen sind auf einen langfristigen politischen Kampf mit legalen Mitteln ausgerichtet und dem Prinzip verpflichtet, in diesem Prozess nicht auf Gewalt zurückzugreifen. Gruppen wie *Jamaat-e-Islami*, *Hizbullah*, *Hizb ut-Tahrir* oder die Muslimbruderschaft können als Beispiele für politische reformistische Bewegungen genannt werden. Dazu gehören auch auf der Ideologie der Muslimbruderschaft basierende Fraktionen aus verschiedenen Teilen der Welt (vgl. Büyükkara 2016).

3 Obwohl Frauen in solchen Bewegungen aktiv eine herausragende Rolle zu spielen scheinen, werden die Posten an der Spitze in der Gegenwart wie in der Vergangenheit immer Männern anvertraut.

Modernismus

Der islamische Modernismus, der in diesem Beitrag als dritter Ansatz diskutiert wird, argumentiert, dass Muslime ihre Lebenssituation und Tradition verändern und eine neue Zukunft aufbauen können, wenn sie sich an den Hauptquellen des Islam, wie Koran und *Hadithe*, orientieren und die religiöse Tradition wissenschaftlich und rational hinterfragen. Im Gegensatz zu den Traditionalisten setzen sie sich gründlich mit der religiösen Tradition auseinander und bieten im Vergleich zu den Reformisten tiefgreifende intellektuelle Perspektiven auf gegenwärtige sozialpolitische, wissenschaftliche und wirtschaftliche Themen an.

In der Auslegung sakraler Texte (Koran und *Sunna*) unterscheiden sich die muslimischen Modernisten voneinander. Einige Modernisten, wie die Koraniten, glauben, dass Gottes Botschaft im Koran klar und vollständig vorliegt und dass sie daher vollständig verstanden werden kann, ohne auf *Hadithe* Bezug zu nehmen, während andere Modernisten wie Nasr Hamid Abu Zaid (vgl. Kermani 1996), Fazlur Rahman (vgl. Amirpur 2013, 91–116) und Mouhanad Khorchide (2018) vom historischen Kontext der Texte ausgehen und behaupten, dass die göttliche Botschaft nicht verstanden werden kann, ohne ihre Entstehungsgeschichte zu berücksichtigen.

Der Modernismus vertritt ein Weltbild, in dem der Islam mit europäischen Vorstellungen wie Demokratie, Liberalismus und Laizismus harmoniert.

Um die offenkundige Rückständigkeit der muslimischen Welt zu überwinden, vertreten sie – im Gegensatz zum Reformislam oder zum Traditionalismus –, ausgehend von islamischen Grundorientierungen und Ressourcen, insgesamt ein Weltbild, in dem der Islam mit europäischen Vorstellungen wie Demokratie, Liberalismus und Laizismus harmoniert. Somit ist ihre Denkweise einerseits authentisch und andererseits europäisch geprägt.

Aufgrund ihrer Aktualität ist die Sichtweise von Mouhanad Khorchide hier besonders erwähnenswert. Er stellt Dimensionen wie Barmherzigkeit, Freiheit und Frieden als wahren Kern der Religion in das Zentrum und kritisiert ein Islambild, das auf Unterwerfung und Unfreiheit setzt. Daher fordert er eine neue Interpretation der koranischen Schriften aus einer historischen Perspektive (vgl. Khorchide 2020). Dabei interpretiert er die Texte des Koran nicht als vollständige Information, sondern als Ereignisse der Selbstoffenbarung Gottes im Sinne einer Kommunikation, an der sei-

ne Adressaten auch beteiligt sind. An seine ersten Adressaten richtete sich der Koran im 7. Jahrhundert auf der Arabischen Halbinsel. Für Khorchide steht daher der Koran als Schrift in diesem historischen Kontext und sollte daher auch als ein Buch aus diesem historischen Kontext gelesen werden, dessen einzelne Gebote nicht mehr wörtlich ins heutige Leben übertragen werden können. Dennoch blieben die Kernbotschaften der koranischen Offenbarung erhalten und würden die Menschen in allen Zeitepochen in ihren Lebenserfahrungen herausfordern (vgl. Khorchide 2018).

Die Modernisten gehen davon aus, dass es keine Diskrepanz zwischen westlichen und islamischen Werten gibt. Das gilt auch für geistige und wissenschaftliche Erkenntnisse, die außerhalb der islamischen Welt entwickelt wurden. Modernisten setzen sich dafür ein, diese Erkenntnisse in eine Synthese mit dem Islam zu bringen und die muslimische Identität mit den Lebensweisen in einem säkularen Staat zu vereinbaren.

Modernistische Ansätze gehen von der gemeinsamen Parole „Überwindung der Rückständigkeit der muslimischen Welt“ aus. Dennoch unterscheiden sie sich in ihrer Texthermeneutik, in ihrem Umgang mit der religiösen Tradition oder in ihren politisch-theologischen Positionen voneinander.

Trotz aller Unterschiede kommt es auch häufig zu Übergängen zwischen den Ansätzen, etwa unter Traditionalisten und Reformisten anhand von Parolen oder Diskursen wie der „Rückbesinnung auf die wahre Religion“. Daher ist es schwierig, aus diesen drei Ansätzen, unter denen auch der Salafismus als eine zeitgenössische Bewegung Platz findet, eine einheitliche innermuslimische Kritik an und ein gemeinsames Islambild gegenüber dieser Ideologie herauszufiltern.

Der zeitgenössische Salafismus ist eine Projektion, eine Reaktion auf gesellschaftliche Veränderungen.

Aus der bisherigen Diskussion lässt sich die Erkenntnis ableiten, dass der Salafismus, der seine begriffliche Entsprechung im christlichen Fundamentalismus hat, in seinen unterschiedlichen Ausprägungen und Erscheinungsformen mehr mit der gesellschaftlichen Umwandlung der Gegenwart und deren Prozessen zu tun hat als mit der islamischen Tradition. Der Begriff *Salafiyya* als Definition für eine religiöse Gruppierung entstand erst im 20. Jahrhundert. Der zeitgenössische Salafismus ist demnach nicht, wie von seinen Anhängern behauptet, der Vertreter des wahren Islam, sondern nur eine Projektion, eine Lesart aus der Neuzeit und eine Reaktion auf gesellschaftliche Veränderung.

5 Ursachen des Fundamentalismus

Die Erneuerung und Ausbreitung des Fundamentalismus unter einem traditionalistischen Deckmantel, ob nun in rein theologischer Form wie beim Wahhabismus oder in einer politisch-religiösen Ausprägung wie bei den Muslimbrüdern und dem Dschihadismus, hat mit vielschichtigen und vielfältigen Variablen zu tun. Sie wirkt sich gegenwärtig nicht nur auf die radikalen Bewegungen aus, sondern auch latent auf den Mainstream-Islam, den die Mehrheit der Musliminnen und Muslime vertritt. Daher können die Übergänge von traditionsbewussten Bewegungen zu liberalen, von gemäßigten zu extremistischen dynamisch und fließend sein. Dies ist zweifellos der Grund für die terminologische Verwirrung in den Diskursen der Soziologie, Psychologie, Politikwissenschaft, Kriminologie und Religionswissenschaft, da sich die wissenschaftlichen Bemühungen auf fundamentalistisch-radikale Erscheinungsformen des Islam und ihre Ursachen fokussieren. Dabei steht im Zentrum die Frage, ob der Islam bzw. die islamische Theologie eine Grundlage für Gewalthandlungen bietet oder zumindest einen theoretischen Rahmen für Gewalt schafft, in dem die Menschen zu einem fundamentalistisch-radikalen Islam, zu politischem Widerstand und kriminellen Verhalten bzw. zur Entfremdung gegenüber der Gesellschaft geführt werden.

Bietet der Islam eine Grundlage für Gewalthandlungen?

Aus der akademischen Auseinandersetzung mit solchen Fragen ergeben sich unterschiedliche Ansichten. Eine geht davon aus, dass der Islam eine Gewalttheologie reproduzierte, die auf seinen Quellen und Lehren basierte sowie auf Prinzipien wie der Untrennbarkeit von Religion und Politik oder auch auf den Grundlagen von Absolutheitsanspruch und Ausgrenzung. Daraus könne eine Ideologie entstehen, die sich als politische Kraft und soziale Identität manifestiert (vgl. Pfahl-Traugher 2007; Riesebrodt 2001).

Obwohl diese Ansicht, wie oben erläutert, im Kontext des Mottos „Rückkehr zum goldenen Zeitalter“ zu verstehen ist, welches den fundamentalistischen und radikalen Strömungen zugrunde liegt, wird sie kritisiert (vgl. Lohlker 2016; Kepel 2016), weil sie den Fundamentalismus nur aufgrund der historisch-theologischen Konstanten des islamischen Denkens zu erklären versucht. Dadurch werde ignoriert, dass dieses Phänomen je nach Ort und Zeit und unter dem Einfluss anderer Variablen reproduziert

werde. Zudem wird auf das integrative und friedliche bzw. gewaltminimierende Element des Islam hingewiesen und argumentiert, dass die Problematik des Fundamentalismus als eines modernen Phänomens, also als Folge der Globalisierung und kolonialer Bestrebungen bzw. des antiimperialistischen Kampfes, gesehen werden könne. Daher werden das Aufkommen, die Reproduktion und die Ursache dieses Phänomens auf der Makroebene mit Faktoren wie politischer Unterdrückung, sozioökonomischer Benachteiligung, elenden Lebensbedingungen, Dehumanisierung und Chancenlosigkeit erklärt und, insbesondere im europäischen Kontext, mit individuellen und kollektiven Diskriminierungserfahrungen, Rassismus und verbalen und gewalttätigen Übergriffen gegenüber Muslimen (vgl. Lohlker 2016; Kepel 2016).

Fundamentalistische Strömungen versprechen die Befreiung vom Elend in dieser Welt und gleichzeitig ewige Erlösung im Jenseits.

Diese Faktoren fungieren als Andockfläche für ein Gedankengut, das mit den wichtigsten Parolen des islamischen Fundamentalismus unterfüttert ist, die sich der Rekonstruktion idealer Bedingungen in einem ‚Goldenen Zeitalter‘ widmen. Fundamentalistische Strömungen, die in diesem Sinne utopisch sind, scheinen daher für diejenigen muslimischen Jugendlichen besonders attraktiv zu sein, die unter sozialen, politischen und wirtschaftlichen Chancenungleichheiten bei der Entfaltung und beim Erreichen ihrer Ziele leiden. Sie liefern ihnen nicht nur Rezepte für die Befreiung vom Elend in dieser Welt, sondern versprechen auch, in einfacher, klarer Sprache, die Erkenntnis der absoluten Wahrheit und ewige Erlösung im Jenseits. Der Kampf um Lebensbedingungen, die der ‚Erlösung‘ zugrunde liegen, wird auch als religiöse Verantwortung und Bestandteil der ‚Erlösung‘ dargestellt. Laut John Esposito, der auf diesen Punkt aufmerksam gemacht hat, glauben viele Muslime heute, dass die gegenwärtigen Bedingungen den *Dschihad* erfordern (vgl. Esposito 2002, 27).

Eine weitere Ansicht, die im Fachdiskurs vertreten wird, konzentriert sich auf die Mesoebene und erklärt den Fundamentalismus mit den Auswirkungen der sozialen Netzwerke, mit Organisationen und Wechselwirkungen zwischen Gleichgesinnten, Gruppenzugehörigkeiten und Freundschaften bzw. Verwandtschaften (vgl. Aslan/Erşan Akkılıç/Hämmerle 2018; Malthaner/Waldmann 2012). Vertreterinnen und Vertreter dieser Ansicht distanzieren sich vom ersten Ansatz, indem sie fragen, warum sich nur eine

kleine Anzahl der Millionen Muslime, die von gesellschaftlichen, sozio-ökonomischen und politischen Faktoren betroffen sind, fundamentalistisch-extremen bzw. gewaltbreiten Einstellungen und Verhaltensweisen zuwenden. Ihnen zufolge spielt dabei das Milieu eine wichtige Rolle, das als Umfeld für logistische und moralische Unterstützung fungiert. Innerhalb des Milieus werden Angstgefühle erzeugt und in der Folge ein Solidaritäts- und Unterstützungsgefühl für die eine globale, konkrete oder imaginierte islamische Weltgemeinschaft.

Allerdings ist es besonders wichtig, auch den Menschen an sich nicht aus den Augen zu verlieren und ihn nicht als ein völlig passives Wesen zu betrachten. Der Mensch ist von sich aus lebenslang auf der Suche nach dem Sinn des Lebens und nicht willens, seine Existenz als bedeutungslos hinzunehmen. Neben den Fragen, warum und zu welchem Zweck wir existieren, wie wir leben sollen und warum wir uns für den einen oder anderen Lebensstil entscheiden sollen, sind spirituelle Bedürfnisse hinsichtlich der Sinnfrage zentral. In diesem Zusammenhang fungiert die Religion als ein umfassendes System, das ein Verständnis von Leben vermittelt, einen Sinn für die menschliche Existenz im Kontext einer kosmischen Ordnung bereitstellt und einen entsprechenden Lebensstil anbietet (vgl. McGuire 1992, 27–50).

Die Ausrichtung auf fundamentalistisch-radikale Tendenzen soll auch auf individueller Ebene erklärt werden.

In diesem Zusammenhang gibt es auch Bemühungen, die Ausrichtung auf fundamentalistisch-radikale Tendenzen auf individueller Ebene zu erklären (vgl. Lützing 2010). Demnach ist die Hinwendung zur Religion das Ergebnis einer Konstellation und des Ineinandergreifens verschiedener Ursachen in der biografischen Gesamtheit von Individuen. Im Mittelpunkt dieses Erklärungsmusters des islamischen Fundamentalismus steht der Zustand mangelhafter gesellschaftlicher Integration, der besonders durch Normabweichung und Nichtbeachtung bisher gültiger Verhaltensweisen gekennzeichnet ist. Infolgedessen nimmt die Religion eine Ersatzfunktion für fehlende soziale Normen und Werte und die damit zusammenhängenden Gefühle von Sinn- und Ziellosigkeit ein und gibt dem Leben der Betroffenen mithilfe des Konzeptes des Märtyrertums und der damit verbundenen Versprechen von Paradies und Unsterblichkeit Sinn.

In diesem Beitrag wurde bislang der Frage nachgegangen, warum die Menschen sich an fundamentalistischen religiösen Bewegungen orientieren.

Aus dem Fachdiskurs ist zu schließen, dass die Gründe und Faktoren dafür vielfältig und vielschichtig sind. Wie oben dargelegt, fokussieren die Erklärungsmuster überwiegend auf die Folgen bestimmter sozialer Probleme oder auf die Reaktionen darauf. Hier muss auf jeden Fall hervorgehoben werden, dass soziale Probleme zwar immer das Potenzial haben, Menschen zum Radikalismus zu bewegen, dass das jedoch nicht heißt, dass solche Probleme – insbesondere wirtschaftlicher Art – zwangsläufig zur Ausbreitung und Zunahme des Radikalismus in der Gesellschaft führen. So kann es zu einer Fehlinterpretation dieses Phänomens führen, wenn man die Existenz des islamischen Fundamentalismus nur als Reaktion auf bestimmte Situationen begreift.

Ressourcen für die Verbreitung der fundamentalistischen Ideologie

Insbesondere müssen die Humanressourcen, die bei der Reproduktion dieser Ideologie eine Rolle spielen, aber auch die finanziellen Ressourcen, die ihre weltweite Verbreitung ermöglichen, unter die Lupe genommen werden. Denn gemäß dem Ansatz der ‚Ressourcenmobilisierung‘ sind alle sozialen Bewegungen in ihren organisatorischen Aktivitäten auf bestimmte Ressourcen angewiesen, und es ist ihnen daher nicht möglich, ohne diese ihre Aktivitäten aufrechtzuerhalten (vgl. Opp 1998).

Das gilt auch für islamisch-fundamentalistische Strömungen, für deren Überleben und Verbreitung Ressourcen wie Kommunikationsnetzwerke, soziale Netzwerke, Geld sowie Medieneinrichtungen und Strategien zu deren Nutzung von großer Bedeutung sind. In der Frage der Ressourcen, die für die Aktivitäten der islamisch-fundamentalistischen Organisationen bereitgestellt werden müssen, ist es besonders wichtig, auf die salafistische/wahhabitische Ideologie hinzuweisen, die von Saudi-Arabien institutionalisiert wurde und deren Verbreitung im Zusammenhang mit dem Kampf gegen die sozialistischen Bewegungen im Nahen Osten finanziert wird (vgl. Kepel 2002b, 62–72). Die Ansichten und Fatwas gegenwärtiger muslimischer Rechtsgelehrter spielen eine entscheidende Rolle nicht nur bei der Reproduktion der wahhabitischen Ideologie, sondern auch bei ihrer Verbreitung. Somit beeinflusst diese Ideologie über Internetquellen Muslime und Muslime in verschiedenen Teilen der Welt und findet erhebliche Anerkennung als einzige wahre Religion. Dies wird im Fachdiskurs als Indikator für die Bildung der ‚virtuellen Umma‘ rezipiert (vgl. Roy 2004, 153–169).

6 Pädagogische Prävention

Wie in diesem Beitrag allgemein dargelegt, sind die Motive für die Beteiligung muslimischer Jugendlicher in Europa an solchen Strömungen sehr unterschiedlich und vielfältig und oft beeinflusst von strukturellen, sozio-ökonomischen und gesellschaftspolitischen Faktoren. Daraus ergibt sich, dass vor allem Jugendliche mit muslimischem Migrationshintergrund in den europäischen Ländern im Fokus des islamischen Fundamentalismus bzw. Salafismus stehen.

Es gibt unterschiedliche Maßnahmen, die solchen Strömungen entgegenwirken wollen. Dabei sind Bildungsmaßnahmen insbesondere dann unabdingbar, wenn es um einen langfristigen und nachhaltigen Kampf gegen eine globale Ideologie geht, die unter dem salafistischen und fundamentalistischen Deckmantel darauf abzielt, junge Menschen mit islamisch-theologischer Propaganda anzulocken.

Wenn es um einen langfristigen und nachhaltigen Kampf gegen den Fundamentalismus geht, sind Bildungsmaßnahmen unabdingbar.

Neben der Zusammenarbeit mit verschiedenen Institutionen und zivilgesellschaftlichen Organisationen ist es wichtig und präventiv, die theologische und religionspädagogische Ausbildung im deutschsprachigen Raum so zu gestalten, dass sie eine tiefgreifende, reflektierende Auseinandersetzung mit islamischen Primärquellen und deren Entstehungsgeschichte sowie Wirkungen in der Praxis bieten kann.

In den islamischen Quellen der Frühzeit gibt es Texte, die als Legitimierung für Ausgrenzung und Verfolgung Andersgläubiger verstanden werden können, aber auch Textstellen, die integrative und friedliche bzw. gewaltminimierende Elemente beinhalten. Dieser Widerspruch stellt die muslimische Gemeinschaft vor eine Herausforderung und führt zu einem Zwiespalt zwischen Rechtfertigung von Gewalt auf der einen und dem Aufruf zum Gewaltverzicht auf der anderen Seite. Diese Situation erfordert es, die Textquellen des Islam aus der Perspektive einer neuen Hermeneutik zu behandeln und auszulegen. Beispielsweise kann die Auseinandersetzung mit der islamischen Anthropologie und Eschatologie jungen Musliminnen und Muslimen andere Dimensionen des Islam bzw. des Menschseins eröffnen. Dabei geht es um das Verständnis des Menschen und seine Beziehung zu Gott, zur Umwelt und zur Gesellschaft im Allgemeinen. Denn ohne ein ge-

sundes Menschenbild zielen die präventiven Bemühungen ins Leere, und die Menschen bleiben durch demagogische Argumente manipulierbar. Zudem ist es notwendig, sozialwissenschaftliche und psychologische Erkenntnisse sinnvoll einzusetzen und die Mechanismen und Prinzipien zu beachten, nach denen Menschen zusammenkommen und sich vergemeinschaften. Nur durch diese Kenntnisse und deren Verinnerlichung kann ein Zugehörigkeitsgefühl zu (bestehenden) Gesellschaften gefördert werden. Junge Musliminnen und Muslime sollen durch eine akademische Ausbildung befähigt werden, die theologischen Grundlagen mithilfe der *Kalam*-Tradition zu hinterfragen und somit kritisch über die Epochen des Islam zu reflektieren. *Kalam* ist eine Wissenschaftstradition innerhalb des Islam, die die diskursive Vielfalt in der Theologie hervorhebt. Dadurch kann diese Tradition als Gegenpol zur *Takfir*-Kultur fungieren.

Wertebildung und Islamischer Religionsunterricht können mittelbar ein Gegengewicht zur fundamentalistischen Indoktrination bilden.

Neben der theologischen und religionspädagogischen Ausbildung sind die Werteerziehung und der Islamische Religionsunterricht unabdingbar. Sie fördern die eigenständige religiöse Orientierung und die Herausbildung einer religiösen Identität in Abgrenzung zum radikalen Milieu, sie bereichern das unterschiedliche Verständnis von Religion, das aus dem Lebensumfeld in die Schule mitgebracht wird, und sie fungieren als ein wichtiges Handlungsfeld, um Selbst- und Sozialkompetenzen zu erwerben. So bilden sie mittelbar ein Gegengewicht zur fundamentalistischen Indoktrination. In diesen Zusammenhang gehört auch die Förderung von intra- und interreligiösen Kompetenzen durch den Islamischen Religionsunterricht.

7 Resümee

Die hier dargestellten Überlegungen bieten einen Überblick über die Hauptströmungen des heutigen Islam und leisten einen Beitrag zur Entwicklung einer angemesseneren Terminologie, die es erlaubt, zeitgenössische Strömungen des Islam besser systematisch zu betrachten und zu bewerten. Häufig missbrauchte Begriffe wie *Fundamentalismus*, *Islamismus*, *Radikalismus* und dergleichen werden dabei vermieden. Die Kategorien, die zur Vorstellung der zeitgenössischen Bewegungen in diesem Beitrag dienen, sind nur als erster Versuch gedacht. Es braucht noch weitere wissenschaft-

liche Bemühungen, um sie präziser zu identifizieren und weiterzuentwickeln.

Die Tatsache, dass islamischer Fundamentalismus und Radikalismus in die Gesellschaft Eingang finden, scheint im Zusammenhang mit theologisch-ideologischen Interpretationen zu stehen. Jedoch ist all dies vor allem mit menschlichen, sozialen, wirtschaftlichen, politischen sowie globalen Faktoren verbunden. Auch zu beachten ist, dass diese Faktoren auf bestimmte Weise religiösen Fundamentalismus und Radikalismus hervorbringen, indem sie interagieren. Daher können Erklärungsmuster, die sich nur auf einen bestimmten Faktor als Ursache des Fundamentalismus konzentrieren, nicht ausreichen, um dieses Phänomen umfassend zu beschreiben. Stattdessen ist eine Perspektive notwendig, die alle Faktoren, die religiösen Fundamentalismus erzeugen, fördern und lenken, in ihren gegenseitigen Zusammenhängen betrachtet und gemeinsam analysiert. Neben wirtschaftlichen und politischen Problemen bildet die Chancenungleichheit, unter der verzweifelte, unterdrückte Massen leiden, einen Nährboden für fundamentalistische Strömungen. Auf dieser Basis können die Heilsversprechen und Vorschriften des Fundamentalismus in Bezug auf das Glück der Welt, das Jenseits und die Verheißungen einer goldenen Zeit für hoffnungslose Menschen als ein vielversprechendes Werkzeug erscheinen.

Des Weiteren kann der islamische Fundamentalismus nicht unabhängig von Phänomenen wie Modernität, Verwestlichung und Globalisierung betrachtet werden. Die rasche Erosion traditioneller Identitäten und Werte als Folge der Moderne und der Globalisierung löst Reaktionen lokaler Kulturen aus und findet ihren Ausdruck in fundamentalistischen religiösen Diskursen, die eine Rückkehr zur wahren Religion betonen. Es lässt sich sagen, dass der Fundamentalismus, der eine plurale Kultur ablehnt und ein puritanisches Verständnis des Islam befürwortet, solchen Menschen attraktiver erscheint, weil sie infolge der Moderne und der Globalisierung kulturell entwurzelt und auf der Suche nach Identität sind.

Schließlich ist religiöser Fundamentalismus nicht ohne die Ressourcen denkbar, die es ihm ermöglichen, organisatorische Aktivitäten durchzuführen. Insbesondere in Bezug auf die islamische Welt sind die Hauptquellen des religiösen Fundamentalismus die salafistisch-wahhabitische Ideologie, die muslimische Religionsgelehrten-Klasse, die diese Ideologie reproduziert, und die Ressourcen, die von den durch Öl reich gewordenen Golfstaaten bereitgestellt werden, vor allem indem sie Bildungseinrichtungen und Netzwerke finanzieren. All das trägt zur weltweiten Verbreitung dieser Ideologie bei.

Literatur

- Amirpur, Katajun (2013), *Den Islam neu denken*, München: C. H. Beck.
- Aslan, Ednan / Erşan Akkılıç, Evrim / Hämmerle, Maximilian (2018), *Islamistische Radikalisierung. Biografische Verläufe im Kontext der religiösen Sozialisation und des radikalen Milieus*, Wiesbaden: Springer.
- Büyükkara, Mehmet Ali (2016), *Çağdaş İslâmî Akımlar*, Ankara: Klasik Yayınları.
- Ceylan, Rauf / Kiefer, Michael (2013), *Salafismus. Fundamentalistische Strömungen und Radikalisierungsprävention*, Wiesbaden: VS Verlag.
- Esposito, John Louis (2002), *Unholy War. Terror in the Name of Islam*, New York: Oxford Univ. Press.
- Fuchs, Peter (2012), *Salafismus. Eine dogmatische Strömung des sunnitischen Islamismus und ihre Ausprägung in Deutschland*, *Jahrbuch für Extremismus- und Terrorismusforschung* 2, 5–38.
- Holtmann, Philipp (2014), *salafismus.de – Internetaktivitäten deutscher Salafisten*, in: Schneiders, Thorsten Gerald (Hg.), *Salafismus in Deutschland. Ursprünge und Gefahren einer islamisch-fundamentalistischen Bewegung*, Bielefeld: transcript, 51–276.
- Hummel, Klaus / Logvinov, Michail (Hg.) (2014), *Gefährliche Nähe. Salafismus und Dschihadismus in Deutschland*, Stuttgart: ibidem.
- Kepel, Gilles (2002a), *Das Schwarzbuch des Jihad. Aufstieg und Niedergang des Islamismus*, München/Zürich: Piper.
- Kepel, Gilles (2002b), *Jihad. The Trail of Political Islam*, Cambridge: Harvard Univ. Press.
- Kepel, Gilles (2016), *Die Salafisten und die Deutungshoheit über den Islam*, *Neue Züricher Zeitung*, 15.05.2016. <http://www.nzz.ch/nzzas/nzz-am-sonntag/islamismus-experte-gilles-kepel-die-salafisten-und-die-deutungshoheit-ueber-den-islam-ld.82731> [04.10.2020].
- Kermani, Navid (1996), *Offenbarung als Kommunikation. Das Konzept wahy in Naşr Hämîd Abû Zayds Mafhûm an-naşş*, Frankfurt a. M.: Peter Lang.
- Khorchide, Mouhanad (2018), *Gottes Offenbarung in Menschenwort*, Freiburg i. Br.: Herder.
- Khorchide, Mouhanad (2020), *Gottes falsche Anwälte. Der Verrat am Islam*, Freiburg i. Br.: Herder.
- Lohlker, Rüdiger (2009), *Dschihadismus. Materialien*, Wien: Facultas.
- Lohlker, Rüdiger (2016), *Theologie der Gewalt. Das Beispiel IS*, Wien: Facultas.
- Lützing, Saskia (2010), *Die Sicht der Anderen. Eine qualitative Studie zu Biographien von Extremisten und Terroristen*, Köln: BKA.
- Malthaner, Stephan / Waldmann, Peter (Hg.) (2012), *Radikale Milieus. Das soziale Umfeld terroristischer Gruppen*, Frankfurt a. M.: Campus.
- McGuire, Meredith (1992), *Religion. The Social Context*, California: Wadsworth.
- Moser, Thomas J. (2012), *Politik auf dem Pfad Gottes. Zur Genese und Transformation des militanten sunnitischen Islamismus*, Innsbruck: Innsbruck Univ. Press.

Opp, Karl-Dieter (1998), Die Perspektive der Ressourcenmobilisierung und die Theorie kollektiven Handelns, in: Hellmann, Kai-Uwe / Koopmans, Ruud (Hg.), Paradigmen der Bewegungsforschung. Entstehung und Entwicklung von neuen sozialen Bewegungen und Rechtsextremismus, Wiesbaden: VS Verlag, 90–108.

Pfahl-Traughber, Armin (2007), Die Islamismuskompatibilität des Islam. Anknüpfungspunkte in Basis und Geschichte der Religion, Aufklärung und Kritik, Sonderheft 13, 62–78.

Riesebrodt, Martin (2001), Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der „Kampf der Kulturen“, München: C. H. Beck.

Roy, Oliver (2004), Globalised Islam. The Search for a New Ummah, London: Hurst.

Roy, Oliver (2006), Der islamische Weg nach Westen. Globalisierung, Entwurzelung und Radikalisierung, München: Pantheon.

Sachse, Herbert (2009), Islamischer Integralismus und internationales Recht: Ist die islamistische Ideologie zu rechtfertigen?, Norderstedt: Books on Demand.

Said, Behnam T. / Fouad, Hazim (2014), Salafismus. Auf der Suche nach dem wahren Islam, Freiburg i. Br.: Herder.

Schölch, Alexander (2004), Der arabische Osten im 19. Jahrhundert. 1800–1914, in: Haarmann, Ulrich (Hg.), Geschichte der arabischen Welt, München: C. H. Beck, 5. Aufl., 365–431.

Seidensticker, Tilman (2014), Islamismus. Geschichte, Vordenker, Organisationen, München: C. H. Beck.

Würtz, Thomas (2007), Kreuzzüge als „Identitätskonflikt“ aus muslimischer Sicht. Spiegelungen historischen Geschehens und moderner Interpretation, in: Schmid, Hansjörg / Renz, Andreas / Sperber, Jutta / Terzi, Duran (Hg.), Identität durch Differenz? Wechselseitige Abgrenzungen in Christentum und Islam, Regensburg: Pustet, 159–176.

Wolfgang Weirer, Julia Brunner und Agnes Gmoser

Professionell – missionarisch – an der Grenze zum Fundamentalismus?

Religiosität junger Erwachsener in neuen religiösen Bewegungen am Beispiel der *HOME Church Salzburg*

ABSTRACT 

Religiosität von Jugendlichen und jungen Erwachsenen stellt ein äußerst plurales Phänomen dar, wobei bei vielen christlichen Jugendlichen zudem mit einer hohen Offenheit für religiösen Pluralismus zu rechnen ist. Zugleich sind – in einem kleinen Segment – verstärkt religiöse Ausdrucksformen und -stile anzutreffen, die traditionalistisch geprägt sind und die von Außenstehenden daher als fundamentalistisch gedeutet werden können. Aufgabe von Religionspädagogik ist es, die Vielfalt der Ausdrucksformen jugendlicher Religiosität wahrzunehmen und auf dieser Grundlage Konzepte religiöser Bildung zu entwerfen. Dieser Beitrag interessiert sich deshalb für Ausdrucksformen der Religiosität junger Erwachsener in ‚neuen‘ religiösen Bewegungen, die zur Zeit des Social Distancing angesichts der Corona-Pandemie ihre Aktivitäten in sozialen Netzwerken intensiviert und ihr Angebot virtuell erweitert haben.

Als Beispiel für die Präsenz katholischer (Jugend-)Bewegungen wurde die *HOME Church Salzburg*, die ein Teil der *Loretto*-Bewegung ist, gewählt, welche durch ihren professionellen Auftritt auf verschiedenen Social Media-Kanälen hohe Reichweiten erzielt. Auf Grundlage ihres *Sunday Morning*-Konzeptes werden Spezifika der dort wahrnehmbaren religiösen Äußerungen, Überzeugungen, Einstellungen, Haltungen und Ausdrucksformen analysiert. Dafür wurden zwölf *Sunday Mornings*, die zwischen Mitte März und Pfingsten 2020 gefeiert und via *YouTube* gestreamt wurden, genauer untersucht. In Anlehnung an die *Religious Fundamentalism Scale* (Altemeyer/Hunsberger 2005) werden zunächst spezifische Parameter entwickelt, anhand derer eine Kategorisierung und Einordnung von Inhalten und Ausdrucksformen in Bezug auf Fundamentalismus ermöglicht wird.

Ziel ist es, einen Beitrag zu einem religionspädagogisch differenzierten Blick auf neue religiöse (Jugend-)Bewegungen zu leisten, der Polarisierungen Widerstand bietet, und damit nach Herausforderungen und Anknüpfungspunkten für religiöse Bildung zu suchen.

Professional – missionary – borderline fundamentalist? New religious movements and the religiosity of young adults on the example of the HOME Church Salzburg

Religiosity among adolescents and young adults is a highly complex phenomenon. While increased openness towards religious pluralism can be observed among many young Christians, there is also a small group emerging that follows a trend towards stricter forms and styles of religious expression, which incorporate traditionalist elements and may be perceived as fundamentalist from an outside perspective. It is the task of religious pedagogy to recognise the diverse forms of religious expression among adolescents and to develop relevant didactic concepts for religious education. In light of this, the article examines the different forms of religious expression among young adults participating in 'new' religious movements that grow their online presence and are becoming more active on social media in the era of 'social distancing' due to COVID-19. This research into Catholic (youth) movements is carried out on the example of the HOME Church Salzburg, which forms part of the Loretto Community. Their well-designed multi-channel presence on social media (Facebook, Instagram, YouTube, etc.) allows them to successfully reach a wide audience. The basis of analysis is their Sunday Morning programme, which provides insight into the particular teachings, beliefs, views, attitudes and forms of expression of this religious community. The data is collected from twelve Sunday Morning celebrations streamed via YouTube between mid-March and Pentecost 2020. The extracted content and forms of expression are then categorised and classified according to specifically developed parameters of fundamentalism based on the Religious Fundamentalism Scale (Altemeyer/Hunsberger 2005). The aim is to offer a nuanced religious didactic view on new religious (youth) movements in an attempt to counter polarisation by identifying challenges and finding opportunities for engagement for religious education.

| BIOGRAPHIES

Julia Brunner, geb. 1993, studiert Katholische Religion und Biologie auf Lehramt, ist Studienassistentin am Institut für Katechetik und Religionspädagogik der Universität Graz und Mitarbeiterin des FWF-Projektes „Christlich-Islamischer Religionsunterricht im Teamteaching. Evidenzbasierte Entwicklung lokaler Theorien zu einer Didaktik religionskooperativer Lehr-/Lernprozesse“.

E-Mail: [julia.brunner\(at\)uni-graz.at](mailto:julia.brunner@uni-graz.at)

Mag.^a Agnes Gmoser, geb. 1992, ist seit 2017 wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Katechetik und Religionspädagogik der Universität Graz und seit 2021 wissenschaftliche Mitarbeiterin des FWF-Projektes „Christlich-Islamischer Religionsunterricht im Teamteaching. Evidenzbasierte Entwicklung lokaler Theorien zu einer Didaktik religionskooperativer Lehr-/Lernprozesse“. Zudem ist sie als Lehrerin für die Fächer Katholische Religion und Deutsch an einem Grazer Gymnasium tätig.

E-Mail: [agnes.gmoser\(at\)uni-graz.at](mailto:agnes.gmoser@uni-graz.at)

Dr. Wolfgang Weirer, geb. 1963, ist seit 2004 außerordentlicher Universitätsprofessor für Religionspädagogik und Fachdidaktik Religion am Institut für Katechetik und Religionspädagogik der Universität Graz. Seit 2017 hat er die Leitung des Projektes „Integration durch interreligiöse Bildung“ an der Universität Graz inne, seit 2021 die Leitung des FWF-Projektes „Christlich-Islamischer Religionsunterricht im Teamteaching. Evidenzbasierte Entwicklung lokaler Theorien zu einer Didaktik religionskooperativer Lehr-/Lernprozesse“.

ORCID  0000-0002-5390-3954

E-Mail: [wolfgang.weirer\(at\)uni-graz.at](mailto:wolfgang.weirer@uni-graz.at)

| KEY WORDS

katholische Jugendbewegung; Message; Mission; Neue Kirche; religiöser Fundamentalismus; Wohnzimmerkirche

„Great zu sehen wie die #kirche moved!!!!“ – Dieser Slogan entstammt einem Posting auf dem Instagram-Account der *HOME Church Salzburg*, einer christlichen Gemeinde, die zur römisch-katholischen Kirche gehört und die sich sowohl regional in Salzburg konstituiert als auch überregional verschiedene Social Media Sites mit respektablen Zugriffszahlen bespielt (vgl. z. B. <https://www.home-church.tv>). Aussage und Stil des zitierten Slogans machen neugierig und haben zugleich Irritationspotential. Sie stehen für einen spezifischen Religiositäts- und Spiritualitätsstil, der für manche Gruppen junger Erwachsener zunehmend attraktiv ist.

„Great zu sehen wie die #kirche moved!!!!“

Die Religiosität Jugendlicher und junger Erwachsener in gegenwärtigen gesellschaftlichen Kontexten stellt insgesamt ein äußerst plurales Phänomen dar, das durch ein hohes Maß an Individualisierung gekennzeichnet ist (vgl. Schweitzer et al. 2018; Schweitzer et al. 2017; Streib 2017; Albert et al. 2019; Schweitzer 2015). Es ist eine wesentliche Aufgabe der Religionspädagogik, die Vielfalt der Ausrichtungen und Ausdrucksformen von Religiosität wahrzunehmen und auf dieser Grundlage entsprechende Konzepte religiöser Bildung zu entwerfen. Seit zwanzig Jahren ist Pluralitätsfähigkeit ein zentrales Paradigma christlicher Religionspädagogik. Bereits 2002 hat Rudolf Englert ein Plädoyer für eine pluralitätsfähige Religionspädagogik gehalten, die sich u. a. „um eine umfassende Kenntnis faktisch gelebter Religiosität“ bemüht und „auch auf unvertraute Formen von Religiosität unverkrampft“ (Englert 2002, 93) zugeht. Eine notwendige Grundlage dafür, religiöse Entwicklungs- und Bildungsprozesse in Gang zu bringen, sei es auch,

„auf fremde und vielleicht sogar befremdende Formen von Religiosität mit Interesse und möglichst ohne Vorurteile zuzugehen. Nur so lassen sich die Voraussetzungen dafür schaffen, dass es überhaupt zu einer Kommunikation über Religiositätsstile und Glaubensformen kommen kann [...]“ (Englert 2002, 95)

Das bestehende Forschungsinteresse der Religionspädagogik ist in diesem Sinne unbedingt erweiterungsbedürftig: Richtete diese

„bisher vorwiegend ihren Blick auf die herkömmlichen und vertrauten kirchlich institutionalisierten und damit konfessionellen Erscheinungs-

formen von Religion bzw. genauerhin vom Christentum – mit gelegentlichen Blickkontakten zu der anderen Konfession –, so erweist sich dieses heute als völlig unzureichend, um sich ein Bild von der religiösen Landschaft zu machen und sie zu verstehen.“ (Mette 2010, 91)

Das bestehende Forschungsinteresse der Religionspädagogik ist erweiterungsbedürftig.

In diesem Sinne interessiert sich dieser Beitrag für Ausdrucksformen jugendlicher Religiosität im Milieu neuer katholischer Jugendbewegungen. Am Beispiel des Angebotes der *HOME Church Salzburg*, das aufgrund seines Auftrittes in diversen Social Media-Plattformen für eine exemplarische Analyse ausgewählt wurde, wird versucht, Spezifika der dort wahrnehmbaren religiösen Äußerungen, Überzeugungen, Einstellungen, Haltungen und Ausdrucksformen zu beschreiben.

Das Thema des Beitrages steht dabei im Horizont verschiedener Forschungskontexte: Zum einen geht es darum, einen Beitrag zur notwendigen Intensivierung religionssoziologischer und religionspädagogischer Forschung im Bereich des Verhältnisses von Jugend und Religion zu leisten. Viele Maßnahmen und Konzepte religiöser Bildung werden gegenwärtig faktisch ohne empirische Evidenz entwickelt (vgl. dazu auch Weirer 2021b). Ein anderer Kontext ist die erstarkende Diskussion um (religiöse) Fundamentalismen, der sich u. a. diese Ausgabe von *LIMINA* widmet. Der Begriff erfährt in den letzten Jahren in verschiedenen Bereichen und mit unterschiedlichen Konnotationen eine Renaissance und dient gelegentlich als *Kampfbegriff* gegen verschiedene religiöse Gruppierungen und Bewegungen.

Nach einer Einbettung der Fragestellung in die genannten Forschungsgebiete und einer kurzen Darstellung der spezifischen empirischen Fragestellung und Methodik werden in diesem Beitrag exemplarische Wahrnehmungen und Ergebnisse aus der Analyse der sogenannten *Sunday Mornings* vorgestellt und diese in einem Resümee kritisch gewürdigt und hinterfragt. Ziel ist es, einen Beitrag zu einem religionspädagogisch differenzierten Blick auf neue katholische (Jugend-)Bewegungen zu leisten, der Polarisierungen Widerstand leistet und damit zugleich Herausforderungen identifiziert und Anknüpfungspunkte für religiöse Bildung sucht.

1 Jugend und Religion – ein spannungsreiches und unaufgeklärtes Verhältnis

Trotz intensiver Jugendforschung in den letzten Jahren und Jahrzehnten und einer Reihe von Studien zum Verhältnis von Jugend und Religion sind viele Forschungsdesiderate, vor allem was die inhaltliche Ausgestaltung von Religiosität und Spiritualität Jugendlicher und junger Erwachsener betrifft, uneingelöst. Schweitzer u. a. konstatieren, dass Religion nach wie vor ein vernachlässigter Aspekt in der Jugendforschung sei und dass große Studien, die tiefergehende Einblicke in plurale Formen jugendlicher Religiosität geben, für die Religionspädagogik und vor allem für die adäquate Gestaltung von Konzepten religiöser Bildung dringend notwendig seien (vgl. Schweitzer et al. 2018, 46–47).

Religion ist nach wie vor ein vernachlässigter Aspekt der Jugendforschung.

Vor allem zum in den letzten Jahren auch seitens der (Bildungs-)Politik in das Interesse gerückten Thema „Jugendliche und Fundamentalismus“ gibt es im mitteleuropäischen Kontext zwar viele Diskussionen, allerdings keine signifikante Datenlage (vgl. Streib 2017, 42–43), weder unabhängig von noch in Bezug auf Religion.

2 (Religiöser) Fundamentalismus – Begriffsgeschichte und Ausprägungen

Verfolgt man manche (politische) Diskussionen in der gegenwärtigen säkularisierten Gesellschaft, so könnte man den Eindruck gewinnen, dass Religion insgesamt mit generalisiertem Misstrauen begegnet und sie einem fundamentalistischen Generalverdacht ausgesetzt wird (vgl. Irlengborn 2018, 82; Weirer 2019a, 266). Derartige Außenzuschreibungen treffen jugendliche Religiosität in einem besonderen Maße, wie es etwa die Debatte um muslimische Jugendliche in der österreichischen Schule, die 2018 intensive mediale Aufmerksamkeit erfahren hat, zeigt (vgl. Wiesinger/Thies 2018; kritisch dazu Weirer 2019b; Weirer 2021a). Aber auch christliche (Jugend-)Bewegungen, die häufig unter dem Begriff *movimenti* oder *neue geistliche Gemeinschaften*¹ firmieren, sehen sich sowohl binnenkirchlich als auch von außen hin und wieder mit dem Vorurteil fundamentalistischer

¹ Eine Übersicht findet sich etwa auf der Homepage der Erzdiözese Wien, vgl.: https://www.erzdioezese-wien.at/dl/uustj-KJLkOMlJqx4KJK/EDW_Erneuerungsbewegungen_9_2019_gesamt_v2_3_002_.pdf [26.10.2020].

Haltungen konfrontiert. Eine derartige vorschnelle und unreflektierte Zuschreibung trägt wenig zu einer wertschätzenden Kommunikation bzw. einem anzustrebenden Pluralismus von verschiedenen religiösen Ausrichtungen innerhalb und außerhalb von Kirchen und Religionsgemeinschaften bei: „Der Fundamentalismusverdacht darf kein Totschlagargument gegen die werden, die im weitesten Sinn religiös konservativ sind.“ (Nipkow 2017, 37) Gegenwärtig sind vor allem die Freikirchen in Österreich und in angrenzenden Ländern von einer zunehmenden Fundamentalismusdebatte – auch im Zusammenhang mit einigen Corona-Clustern – betroffen (vgl. Rohrhofer 2020).

Der Fundamentalismus-Begriff hat in den letzten Jahren eine erstaunliche Geschichte und Wandlung erlebt.

„Fundamentalismus“ wird in vielfältigen Kontexten verwendet, sodass eine Klärung der Begriffsbedeutung und ein kurzer Blick in entsprechende Diskurse in der Theologie, der Religionspädagogik und der Jugendforschung notwendig sind, um eine Ausgangsbasis für eine sachgerechte Beurteilung der Salzburger *HOME Church* auch unter dieser Perspektive zu erhalten.

Der Begriff hat in den letzten Jahren eine erstaunliche Geschichte und Wandlung erlebt und wird gegenwärtig oft mit „Terror“ und „Gewalt“ konnotiert, insbesondere im Zusammenhang mit dem Islam.² In unserem Kontext soll „Fundamentalismus“ als ein Phänomen in den Blick genommen werden, das grundsätzlich in allen Religionen und Weltanschauungen in verschiedensten Formen auftreten kann. Ursprünglich trat der Begriff als Selbstbezeichnung einer Allianz orthodoxer protestantischer Gruppen in den USA im frühen 20. Jahrhundert in Erscheinung, die sich als *fundamentalists* gegenüber den *modernists* abgrenzten. Sie stützten sich dabei auf die von ihnen gegründete Schriftenreihe *The Fundamentals*, die von 1909 bis 1915 erschien (vgl. Schwöbel 2010, 11).

„Diese Bewegung bekämpfte zunächst modernistische Phänomene innerhalb ihrer Kirchen, wie etwa die Bibelkritik oder sozialreformerische Deutungen des Christentums.“ (Riesebrodt 2005, 16)

Zentrale Kennzeichen des Fundamentalismus in allen monotheistischen Religionen sind daher seit seinen Ursprüngen zum einen das Bestehen „auf

² Zur Begriffsgeschichte seit den Ursprüngen im amerikanischen Kontext vgl. die sehr instruktive Einführung bei Goertz et al. 2013; vgl. auch Kienzler 2007, 29–34; Rothgangel 2016.

einer direkten, wörtlichen und unveränderten Geltung der Urschrift bzw. einer Urordnung“ (Scheilke 2010, 9) und damit einhergehend

„das Bemühen, an der eigenen Glaubenstradition und den eigenen Glaubensüberzeugungen möglichst unverändert festzuhalten, ungeachtet der Infragestellung vor allem durch die moderne Wissenschaft, sei es in Gestalt der Evolutionstheorie oder der historisch-kritischen Methode“ (Schweitzer 2015, 17).

Zum anderen sind fundamentalistische Strömungen geprägt durch einen „gesetzesethischen Rigorismus“ (Scheilke 2010, 9), der sich in der Regel jeder (Selbst-)Reflexion entzieht und geschichtlichen Kontextualisierungen durch ein ahistorisches Selbstverständnis entgegensteht.

„Fundamentalisten deuten die Welt von einem bestimmten, unverrückbaren Standpunkt aus und beschäftigen sich deswegen auffallend häufig mit der Frage, wie der Mensch zu leben hat, was er tun darf und was er unterlassen muss.“ (Edler/Schnack 2017, 7)

Religiöser Fundamentalismus wird auch heute noch immer wieder als kulturelle und spirituelle Abwehrreaktion auf Phänomene der Moderne verstanden, auch wenn fundamentalistische Bewegungen sich gerne moderner (Kommunikations-)Technologien bedienen. Er stellt einen Antwortversuch auf die befürchtete Bedrohung von Identität durch den Säkularismus, der religiöse Wahrheitsansprüche zu unterminieren und religiöse Kultur zu zerstören scheint (vgl. Scheilke 2010, 6), aber auch durch religiöse Pluralisierung oder durch andere Weltdeutungs- und Sinnggebungskonzepte dar. In der Abwehr wahrgenommener Marginalisierungen von Religion tritt Fundamentalismus als religiös-soziale Bewegung in Erscheinung, die Reaktion auf den sozialen Wandel und auf Krisenerfahrungen in der Moderne führt darüber hinaus zunehmend zu einer Politisierung von Religion (vgl. Könemann 2013, 405–406).

Sozialpsychologisch wird religiöser Fundamentalismus als religionsbezogene Einstellung verstanden.

Sozialpsychologisch wird religiöser Fundamentalismus nicht als eine bestimmte Form religiöser Lehren verstanden, sondern als religionsbezogene Einstellung (vgl. Altemeyer/Hunsberger 2005, 379; Streib 2017, 41). Eine der in den Sozialwissenschaften am meisten eingesetzten Skalen, um

Fundamentalismus zu beschreiben, ist die *Religious Fundamentalism Scale* (Altemeyer/Hunsberger 2005, 379; Streib 2017, 42). Diese besteht in ihrer ursprünglichen Form aus zwölf *Items* (Altemeyer/Hunsberger 2005, 380), die in ihrer Formulierung stark auf die nordamerikanische Religiosität zugeschnitten sind und daher von Heinz Streib und seinem Team für den Fragebogen des Religionsmonitors 2008 für den europäischen Raum kontextualisiert und modifiziert wurden. Einerseits handelt es sich um *Items*, deren Befürwortung auf das Vorliegen von religiösem Fundamentalismus hinweist; andererseits finden sich im Testset auch Formulierungen, die für religiösen Pluralismus stehen und daher ein Hinweis auf eine Ablehnung fundamentalistischer Haltungen sind.

Sample Items „religiöser Fundamentalismus“:

- „Für meine Religiosität ist es wichtig, dass ich das Böse entschieden bekämpfe“;
- „Ich bin überzeugt, dass vor allem die Mitglieder meiner eigenen Religion zum Heil gelangen“;
- „Ich versuche möglichst viele Menschen für meine Religion zu gewinnen“.

Sample Items „religiöser Pluralismus“:

- „Ich finde, man sollte gegenüber allen Religionen offen sein“;
- „Ich greife für mich selbst auf Lehren verschiedener religiöser Traditionen zurück“.

Fundamentalismus, so lässt sich aus den *Items* rekonstruieren, bedeutet hier eine religiöse Haltung, die mit exklusiver Heilserwartung für die eigene religiöse Gruppe, mit Missionseifer und mit einem Kampf gegen das Böse verbunden ist (vgl. Streib 2017, 42).

Unter Bezugnahme auf religionspädagogische und sozialpsychologische Argumentationen wurden für die vorliegende Untersuchung folgende Parameter entwickelt, um fundamentalistische Tendenzen zu erkennen:

- wörtliche und/oder a-kontextuelle Lesart biblischer Texte,
- rigorose, aus der Tradition abgeleitete Ethik,
- exklusive, antipluralistische Heilserwartung,
- Abgrenzung gegen die Außenwelt als ‚böse‘ oder verkommen,
- Missionseifer, der zugleich echten Dialog ablehnt.

3 Fragestellung und methodische Vorgehensweise

Als empirische Basis dieser Untersuchung wurde das *Sunday Morning*-Angebot der *HOME Church Salzburg*, eines Teils der *Loretto*-Bewegung, zur Zeit des in Österreich verhängten Lockdown infolge der Corona-Pandemie, d. h. von Mitte März bis Pfingsten 2020, gewählt.

Die *Loretto*-Gemeinschaft ist eine 1987 gegründete katholische Bewegung in Österreich. Die Zentren der Gemeinschaft liegen in Wien, Salzburg, Linz und Graz, der offizielle Sitz ist in Wien. Ihre Spiritualität beschreibt die Gemeinschaft selbst als charismatisch, eucharistisch, marianisch und ökumenisch (vgl. https://de.wikipedia.org/wiki/Loretto_Gemeinschaft [02.11.2020]).

Die *Loretto*-Bewegung steht damit in der Tradition der charismatischen Bewegungen, die sich im letzten Jahrhundert sowohl als *Pfingstkirchen* als auch seit den 1960er-Jahren innerhalb der traditionellen Kirchen – zunächst in den USA – entwickelt haben (vgl. Zimmerling 2009, 15–29).

Das im Internet über *YouTube* (<https://www.youtube.com/c/SundayMorning/> [02.11.2020]) und andere Social Media-Kanäle zur Verfügung gestellte Angebot der *HOME Church Salzburg* hat aktuell (April 2021) über 4300 Abonnentinnen und Abonnenten auf der *YouTube*-Plattform, die einzelnen Feiern haben eine Reichweite von 1500 bis über 4900 Aufrufen. Die *Sunday Mornings* stehen jeweils unter einem definierten Thema, das sich gegebenenfalls auch am Kirchenjahr orientiert. Sie folgen im beobachteten Zeitraum jeweils einer vergleichbaren Grundstruktur:

Musikalischer Einstieg
Begrüßung und Eröffnung
Worship/Lobpreis
„Message“
Wortgottesfeier, bestehend aus:
 Umkehr
 Gloria
 Tagesgebet
 Lesung
 Hallelujaruf
 Evangelium
 Hallelujaruf
 Kurzpredigt
 Fürbitten
 Ministry-Zeit
 Abschluss

Zur kontextualisierenden Erläuterung

In der Zeit des Lockdown wurde statt einer ansonsten üblichen Messe eine Wortgottesfeier im Rahmen der *Sunday Mornings* gefeiert. Geleitet werden die Wortgottesfeiern – wie auch sonst die Eucharistiefiern – in der Regel von einem Priester der *Loretto*-Bewegung. Für die Analyse wurden die *Messages*, die einer langen Predigt ähneln, in den Mittelpunkt gestellt, da deren Kernaussagen inhaltlich jeweils für die gesamte Feier prägend sind. Diese *Message*, die immer etwa 25 Minuten dauert, wird von unterschiedlichen Personen dargeboten – durchwegs von Laien, und zwar Frauen und Männern, im Gegensatz zur Kurzpredigt im Rahmen der anschließenden Wortgottesfeier, die von dem Priester gehalten wird, der der Wortgottesfeier vorsteht.

Analysiert wurden von Laien vorgetragene *Messages*, deren Kernaussagen inhaltlich für die gesamte Feier prägend sind.

Die *Messages* der zwölf beobachteten Feiern wurden mittels qualitativer Inhaltsanalyse (vgl. Mayring 2010; Mayring/Brunner 2013) formal und inhaltlich strukturiert, analysiert und interpretiert. Zentrale Passagen wurden transkribiert, andere in Form einer inhaltlichen Zusammenfassung in das Interpretationskorpus aufgenommen. Über die reine Sprachebene hinaus interessierten dabei räumlicher und zeitlicher Kontext, Inszenierung, Ausdruck und Körpersprache des jeweiligen Predigers / der jeweiligen Predigerin. Für die Auswertung des gewonnenen Datenmaterials war die Interpretation im Forschungsteam konstitutiv – vor allem das Zusammenwirken von Autor/innen unterschiedlicher Generationen förderte den mehrperspektivischen Interpretationsprozess.

Forschungsleitender Fokus bei der Analyse und Interpretation des empirischen Materials war die Fragestellung, welche spezifischen religiösen Überzeugungen, Einstellungen, Haltungen und Ausdrucksformen der Akteur/innen, aber auch der Teilnehmenden der *Sunday Mornings* deutlich werden und ob bzw. inwiefern dabei fundamentalistische Tendenzen feststellbar sind. Für die Wahrnehmung und Einordnung dieser diente die oben vorgestellte Zusammenstellung spezifischer Fundamentalismus-Parameter.

4 Empirisch gestützte Wahrnehmungen

Aus den Untersuchungsergebnissen, die mittels qualitativer Inhaltsanalyse gewonnen wurden, werden im Folgenden zunächst die zentralen formalen und im Anschluss die inhaltlichen Aspekte gebündelt vorgestellt.

Professionelle Performance

Das Format *Sunday Morning* (SM) wird wöchentlich live aus dem Gotischen Saal in Salzburg gestreamt. Dieses zeichnet sich durch eine überaus professionelle Performance aus, die sich in zahlreichen Teilaspekten zeigt: Durch die Erweiterung einer ‚klassischen‘ Bühne mit einerseits Kirchenraum-Elementen (Holzkreuz, Ikonen, Weihrauchfass mit Kerze) und andererseits häuslichem Mobiliar (Beistelltisch, Leselampe, Sofa) entsteht eine vorerst ungewohnte Symbiose aus Kirchenraum- und Wohnzimmeratmosphäre. Damit erfüllt die Bewegung ihr Anliegen, selbst eine „Wohnzimmerkirche“ (SM #14,9, 04:10)³ zu sein, wie auch ihr Name *HOME Church* und die gemütlich wirkende Einrichtung des Zuschauerraums (vgl. Abb. 1) verdeutlichen.



Abb. 1: Screenshot der Bühnengestaltung
SM #143, 19:54

³ Die Abkürzungssiglen, die im Folgenden verwendet werden, beziehen sich auf die jeweilige Ausgabe des *Sunday Morning* (SM #...) sowie die Zeitangabe im jeweiligen Video.

Im Lockdown hat der Begriff „Wohnzimmerkirche“ eine Ausweitung erfahren, denn:

„In diesen Tagen ist es im wahrsten Sinne des Wortes eine Wohnzimmerskirche, weil wir uns nicht alle live hier im Gotischen Saal versam-

...meln können, sondern wir als Kirche in dein Wohnzimmer kommen.“
(SM #149, 04:12–04:23)

Sowohl die Bühne als auch der charakteristische Raum mit Gewölbe und Säulen werden gekonnt durch eine angemessene Beleuchtung in Szene gesetzt. Die wechselnden Kameraeinstellungen während der Übertragung sowie die ausgezeichnete Tonqualität lassen ebenso auf ein qualitativ hochwertiges technisches Equipment schließen, das nicht als selbstverständlich, sondern als Gabe gesehen wird, für die Gott explizit gedankt wird:

„Vater im Himmel, es ist so gut, dass du uns technische Dinge in die Hand gibst, mit denen wir auch in [...] besonderen Zeiten in Verbindung bleiben können.“ (SM #150, 08:47–08:59)

Auch Tablets und Smartphones werden eingesetzt, beispielsweise um die Messages oder die Fürbitten der Community, die online eingebracht werden können, davon abzulesen. Darüber hinaus nutzen die Sprecher/innen verschiedene Mittel der Visualisierung, wie PowerPoint-Folien mit stichwortartigen Phrasen, (Bibel-)Zitaten und Bildern, Flipcharts oder Schilder, um die Botschaft der jeweiligen Message zu unterstreichen.

Qualitativ hochwertiges Equipment, technisches und musikalisches Know-How

Doch nicht nur mit technischem, sondern auch mit musikalischem Know-how überzeugen die Mitwirkenden: Mit zumindest drei Instrumenten (Keyboard, Gitarre, Cajon, manchmal auch einer Geige) und durchwegs mehrstimmigem Gesang sorgt die Band für eine professionelle musikalische Gestaltung der Feier. Darauf wird besonderer Wert gelegt, weil Gesang als Gebetszeit verstanden wird, wie am Beginn einer Folge erläutert wird:

„[...] wenn wir hier einen Worship haben, wenn wir hier Musik spielen, dann ist das nicht nur irgendeine Musik, die uns halt irgendwie gefällt – natürlich gefällt sie uns – aber: Das sind eigentlich gesungene Gebete. Und das heißt, dass wir einsteigen, dass wir unser Herz in Schwingung bringen mit dem Herzen Gottes. Das heißt, dass wir das, was wir singen, dass wir Wahrheiten aussprechen. Und jeden Text, den du singst, das ist eine Wahrheit und diese Wahrheit sickert tiefer und tiefer und tiefer in dein Herz hinein und macht dich letztlich frei und immer freier.“ (SM #148, 03:34–04:08)

Um ein Mitsingen (auch zuhause) zu ermöglichen, werden die Liedtexte in den Videos am unteren Bildrand eingeblendet.

Mit Blick auf die professionelle Umsetzung und Inszenierung der *Sunday Mornings* kann man den Eindruck gewinnen, dass dabei nichts dem Zufall überlassen wird, sondern dass jeder Folge ein durchdachtes Konzept zugrunde liegt. In Zeiten des Lockdown war dies nur möglich, indem sich eine große Zahl an Mitwirkenden freiwillig in Quarantäne begeben hat, wie in Folge 148 beschrieben wird:

„Seit 15. März sind 47 Menschen auf der Mission Base eingeschlossen in Quarantäne, nur in der Mission Base hier, damit wir für euch Kirche ins Wohnzimmer bringen können.“ (SM #148, Min 1:13:58–1:14:09)

Mit dieser Art der Gestaltung grenzt sich die Gemeinschaft vom traditionellen kirchlichen Erscheinungsbild ab und möchte ein neues Bild von Kirche zeichnen.

Die Zielgruppe sind Jugendliche und junge Erwachsene.

Damit sowie mit ihren Auftritten auf diversen Social Media-Plattformen, die durchaus von Professionalität und moderner Umsetzung geprägt sind, sprechen sie vor allem Jugendliche und junge Erwachsene an. Ihr Bemühen, diese Zielgruppe zu erreichen, zeigt sich auch in ihrem Sprachgebrauch.

„Zeitgemäße“ Sprache als Kommunikationsmedium

„Ein Schlüssel des Erfolgs von HOME ist sicher die Sprache, die wir wählen. Wir sprechen eine Sprache, die die Menschen verstehen“ (Porträt von Patrick Knittelfelder, <https://www.youtube.com/watch?v=mxQ14iYc3xA> [24.10.2020], 05:02–05:09). Diese Aussage zeugt von einer bewussten Sprachgestaltung, die sich auch im Rahmen der *Sunday Mornings* zeigt. So lässt sich am Gebrauch zahlreicher Anglizismen (wie „Preach“, „Message“, „Power“, „Troubles“, „Timing“, „Oh my goodness!“, „geshaked“), englischer Satzteile („Wow, isn’t it cool, dass es Menschen gibt, denen der Aufbau des Reiches Gottes so wichtig ist [...]“, SM #148, 1:14:59–1:15:06) sowie Ausdrücken aus der (teilweise veralteten) Jugendsprache („das beste Mittagessen ever“, „Baby, baby, baby“, „volle Kanne“, „um fett leben zu können“) die Ausrichtung an einem eher jungen Publikum festmachen. Besonders auffällig ist zudem die von allen Sprecher/innen einheitlich verwendete Anrede in der zweiten Person Singular („Du“), die bewirken kann,

dass eine persönliche Verbindung mit jedem und jeder einzelnen Mitfeiernden hergestellt wird. Da diese im alltäglichen Sprachgebrauch bei der Interaktion mit einer größeren Anzahl von Personen nicht generell üblich ist, wirkt sie zunächst ungewöhnlich. In mehreren Passagen wird die persönliche Anrede mit Aufforderungen zur Gestaltung des (religiösen) Lebens verbunden („Wenn du Zweifel hast, dann höre nicht auf zu beten, höre nicht auf, Gott diese Zweifel auch zu sagen“, SM #148, 36:51–36:57; „Du entscheidest mit deinen Worten, ob du einen Bund aufbaust oder vernichtest“, SM #144, 41:41–41:46).

„Wir sprechen eine Sprache, die die Menschen verstehen.“

In den *Messages* werden zudem Begriffe und Ausdrücke verwendet, die dem üblichen kirchlichen und theologischen Sprachjargon zuzuordnen sind, wie zum Beispiel:

„[...] dass Gott zu vielen [...] Menschen sagt: Komm, komm [...]! Ich bin der Weinstock und du, Mensch, bist die Rebe. Komm wieder zurück zu mir und bringe Frucht“ (SM #143, 40:47–41:09).

Hin und wieder entstehen floskelhafte Formulierungen und Satzkonstruktionen, die sich auch bei mehrmaligem Hinhören nicht eindeutig erschließen, beispielsweise:

„Die Antwort Gottes auf den Zweifel sind die Wunden, sind seine Wunden, die leuchten. Das heißt, Gott führt uns in seine tiefste Verletzlichkeit hinein. Seine Wunden sind erleuchtet vom Licht der Auferstehung. Die Antwort Gottes auf Zweifel ist die Berührung seines Leibes.“ (SM #148, 44:07–44:29)

Oder: *„Was ich sagen will, ist: Geh weg in deiner Denke, von dem, dass du dir beginnst, einen Himmel zu verdienen, und geh hinein in das Halleluja und geh hinein in diesen Rückenwind, in diesen Sog, in diese Power von Auferstehung.“ (SM #147, 29:15–29:36)*

Gekonnte Rhetorik

Die Sprecher/innen setzen neben einem bewusst gewählten Sprechtempo auch zahlreiche rhetorische Stilmittel ein. Um eine Einheit zwischen den Vortragenden und dem Publikum zu schaffen, bedienen sie sich wieder-

holt Identifikationsformeln („Und weißt du, was deine und meine Antwort darauf ist?“, SM #149, 37:56–37:59; „Und du und ich, wir brauchen alle Wachstum, wir brauchen alle Reinigung in unserer Beziehung zu Gott“, SM #149, 46:27–46:34).

Ihre Aussagen verstärken sie zudem durch den Einsatz von dreigliedrigen Aufzählungen, Trikolons, die teilweise auch mit Anaphern und Parallelismen gekoppelt werden („Du bist der Gott, der mich sieht. Du bist der Gott, der mich hört. Du bist der Gott, der mich trägt“, SM #144, 19:14–19:21; „Auferstehung kannst du nicht erklären. Auferstehung kannst du nicht machen. Auferstehung kommt nicht einfach so“, SM #147, 24:19–24:25). Außerdem sind viele Aussagen von Wiederholungen geprägt, die häufig durch variierende Betonung unterstrichen werden. So wird beispielsweise die Phrase „Wir haben einen Gott, der sieht“ in SM #145 zwischen Minute 25:15 und 29:15 acht Mal wiederholt („Mit Gott ist es ganz gleich. Mit Gott ist es ganz gleich“, SM #148, 33:08–33:14).

Ein Gefühl der Verbundenheit

Auch der gezielte Einsatz von Körperhaltung und Körpersprache lässt durchaus auf eine rhetorische Ausbildung rückschließen. Auffallende Aspekte davon sind die zentrale Positionierung auf der Bühne, eine aufrechte, selbstbewusste Haltung sowie die Verstärkung zentraler Aussagen durch eine darauf abgestimmte Mimik (z. B. weites Öffnen oder bewusstes Schließen der Augen) und Gestik (z. B. Fingerzeig oder Ballen der Faust). Zusätzlich wird der Kontakt mit den Zuschauer/innen aufgebaut, indem die Sprecher/innen – besonders an wichtigen Passagen – den Blick direkt in die Kamera richten.

Beziehung durch Biographie und Emotion

Eine Verbundenheit mit den Zuschauerinnen und Zuschauern wird auch auf inhaltlicher Ebene hergestellt, indem die Sprecher/innen immer wieder Einblicke in ihre persönliche Biographie, ihre Gedanken und Gefühle geben („Soll ich dir sagen, was ich vor einer Woche getan habe? [...] Ich habe mir gedacht: Bah, wie wird das sein, wenn ich den Moritz morgen in den Kindergarten bringe?“, SM #143, 18:35–19:00; „Mir gelingen sie eher schlechter als besser, aber ich kämpfe mich durch“, SM #146, 19:30–19:33).

Mit Anmerkungen wie „Das hast du vielleicht auch erfahren oder vielleicht gehörst du auch dazu“ (SM #146, 25:04–25:06) oder „Vielleicht kennst du

das auch“ (SM #149, 24:33–24:34) regen sie die Mitfeiernden indirekt dazu an, Vergleiche mit ihnen anzustellen, wodurch eine Verbindung entstehen kann. Dieses Gefühl der Zusammengehörigkeit wird zusätzlich verstärkt, indem das Fehlen des Publikums vor Ort wiederholt bedauert wird: „Wir vermissen euch wirklich. Ich vermisse euch wirklich. Und es geht mir nicht gut, dass ihr nicht da seid.“ (SM #145, 43:42–44:00)

Durch die genannten, sehr persönlichen Ausdrucksweisen werden – in Kombination mit der stimmungsvollen musikalischen Begleitung – vor allem die Emotionen der Teilnehmenden angesprochen, wodurch eine Verbindung aufgebaut werden kann. Diese ist eine wichtige Säule für Gemeinschaft, welche von Religionen im Allgemeinen und im Besonderen von der *HOME Church* als tragend erachtet wird – was gerade in Zeiten des Social Distancing, in denen persönliche Treffen nicht möglich sind, eine Herausforderung darstellt.

Die Sprecher/innen scheinen genau zu wissen, wie Gott denkt und wirkt.

Allerdings ist in diesem Kontext darauf aufmerksam zu machen, dass ein vermehrtes Aufkommen von scheinbar definitiven Antworten auf Fragen des (religiösen) Lebens sowie von Direktiven auffällt, wie die folgende Passage zeigt:

„[...] und ich kann dir versichern: Es macht einen Unterschied, wenn du vor Gott bekenntest und auch vor dir dir eingestehst, dass die Dinge nicht richtig sind, die du tust, dass du einfach gefailed hast, dass du falsche Entscheidungen getroffen hast [...].“ (SM #145, 46:20–46:38)

Diese werden teilweise mit Phrasen eingeleitet, welche bei genauerem Hinhören dem *Framing*⁴ zugeordnet werden können, wie zum Beispiel: „Aber ich habe eine gute Nachricht!“ (SM #148, 25:57–25:59). Des Weiteren lassen einige von den Sprecher/innen benutzte Formulierungen darauf schließen, dass sie genau wüssten, wie Gott oder Jesus denkt und wirkt – auch in Bezug auf alltägliche Fragen:

„Irgendwie gehört für Gott sich gut anziehen zu können, ordentlich anziehen zu können, richtig sich schön zu machen, das gehört für Gott dazu, und dafür braucht es Geld übrigens in unserer Welt. Jesus hat kein Problem mit Geld oder mit Besitz, im Gegenteil: Er will, dass es dir richtig gut geht.“ (SM 152, 47:08–47:28)

⁴ Die Anwendung von „Frames“ (engl. für Rahmen) wird in den Kommunikationswissenschaften seit den 1990er-Jahren behandelt. Sie werden von Vortragenden (oder z. B. auch Journalist/innen in der Berichterstattung) verwendet, um den Hörer/innen (oder Leser/innen) Orientierungsrahmen zu bieten, damit Informationen leichter verarbeitet werden können. Damit werden jedoch auch bestimmte Aspekte und Positionen betont und andere ausgeblendet, wodurch die Interpretation der Rezipient/innen beeinflusst wird (vgl. Brosius/Dan 2020, 265–267).

HOME Church als Bild der neuen Kirche

Die *HOME Church* versteht sich als der römisch-katholischen Kirche zugehörig, die sie als ihr Fundament bezeichnet. Gleichzeitig betonen sie auf ihrer Website, „eine neue“, die „erste christliche Gemeinde in dieser Form“ (Die HOME CHURCH – Wer sind wir?, <https://www.home-church.tv/> [26.10.2020]) zu sein, ohne dies genauer auszuführen. In den Videos betonen sie mehrmals, „dass Kirche kein Gebäude ist“ (SM #143, 00:14–00:16), sondern dass Kirche vor allem gelebte Gemeinschaft bedeutet, welche für sie einen besonders hohen Stellenwert hat. Gerade dieser Aspekt wird in einigen Pfarrgemeinden vermisst:

„Und ich weiß, es passiert in ganz wenigen, also zumindest in Pfarren, glaub ich, weil einfach da Gemeinschaft nicht das Oberste ist, aber ich sag's deswegen, weil es so eine große Sehnsucht von mir ist, dass es immer mehr ahm Gemeinschaften, Pfarren, Gemeinden gibt, [...] wo echte Gemeinschaft passiert, wo Menschen füreinander da sind [...].“ (SM #151, Min 34:38–35:02)

Eine Sehnsucht nach Kirche als gelebter Gemeinschaft

Aus dieser Sehnsucht heraus gestalten sie Kirche anders und heben sich damit vom ‚üblichen‘ Bild von Kirche ab:

„[...] und wir machen Dinge so schön wie möglich. Wir versuchen alles, was wir tun, in Exzellenz zu machen. Und das sieht man nicht an allen Ecken und Enden in der Kirche und ich glaube damit sind wir etwas Besonderes in der Kirchenlandschaft. Unsere Botschaft ist uralte, die ist zweitausend Jahre alt – da dran ist nichts verändert – aber unser Erscheinungsbild, das halten wir am Puls der Zeit.“ (Portrait Patrick Knittelfelder, <https://www.youtube.com/watch?v=mxQ14iYc3xA> [24.10.2020], 05:09–05:27)

Dies zeigt sich unter anderem an der professionellen Aufbereitung diverser Online-Plattformen (*Instagram*, *Facebook*, *YouTube*-Kanal) sowie am Wohnraumkonzept der *HOME Mission Base Salzburg*.

Im Hinblick auf die kirchlichen Grundvollzüge erweist sich neben der *koinonia* auch die *leiturgia* als wichtig für die Gemeinschaft, da das *Sunday Morning*-Angebot ab dem Lockdown um die liturgischen Elemente einer Wortgottesfeier im Beisein eines Priesters erweitert wurde. Obwohl

es aus den Videos nicht eindeutig abzuleiten ist, spielt auch die *diakonia* eine maßgebliche Rolle. Dies zeigt sich unter anderem an der Beteiligung bei Essensausgaben für Bedürftige, an Flüchtlingsarbeit oder am Organisieren und Durchführen von Begräbnissen für Menschen ohne Angehörige, wie eine nachfolgende Recherche ergab (vgl. <https://home-salzburg.com/hope-city/> [26.10.2020]).

Jüngerschaft – und finanzielle Beteiligung – als Fundamente

Eine besondere Bedeutung kommt dem Grundvollzug *martyria* (Zeugnis und Verkündigung) zu, da „Jüngerschaft“ als Fundament des Glaubens und der Gottesbeziehung gesehen wird. Aus diesem Grund werden in den analysierten Videos verstärkt die Jüngerschaftsausbildungen beworben, die in der Gemeinschaft angesiedelt sind – allem voran das *J9-Programm*, das wie folgt erklärt wird:

„Neun Monate ‚formacion‘ [sic!] [...]. Da wird man geformt in dieser Zeit, wo man bleibt und wartet. Und jetzt nach diesen neun Monaten werden sie hinausgesandt, werden sie geschickt, um zu verkündigen. Wie lange? Bis zu dem Tag, an dem Jesus in Herrlichkeit wiederkommen wird. Wir können auch sagen, bis zu dem Tag, an dem sie ihre Augen schließen – die Frage ist, welches Ereignis früher eintreten wird.“ (SM #154, 32:39–33:06)

Im Zuge dieser „innige[n] Werbeeinschaltung“ (SM #154, Min 37:38) erfolgt die Aufforderung:

„Schenke Jesus eine Zeit deines Lebens, wo du dich zurückziehst, wo du dich ausbilden lässt [...]! Schau, ob du dies machen kannst in Form einer Jüngerschaftsschule, in Form einer Jüngerschaftsausbildung! [...] Nimm dir so eine Zeit, in der du wirklich entzündet und zugerüstet wirst!“ (SM #154, 37:41–38:08)

Daraufhin stellt der Sprecher, der selbst beide Ausbildungswege absolviert hat, durchaus wertend Theologiestudium und Jüngerschaftsausbildung einander gegenüber:

„Ich spreche hier sehr bewusst und mit großer Überzeugung von einer sogenannten Jüngerschaftsausbildung – nicht unbedingt von einem Theologiestudium oder von einem Theologischen Fernkurs – sondern von einer Jüngerschaftsausbildung!“ (SM #154, 34:06–34:21)

Als Gründe für diese Empfehlung führt er einerseits die fehlende Praxisorientierung des Studiums und andererseits die Gefahr, dadurch vom Glauben abzufallen, an – er spricht sogar eine Warnung aus: „[...] du musst kämpfen, dass du deinen Glauben nicht verlierst.“ (SM #154, 38:31–38:34) Mit seiner Art der Beschreibung werden die meisten theologischen Ausbildungsstätten – er nennt als Ausnahme lediglich die Philosophisch-Theologische Hochschule in Heiligenkreuz (vgl. SM #154, 38:15–38:26) – in ein schlechtes Licht gerückt.

„[...] du musst kämpfen, dass du deinen Glauben nicht verlierst“

Sowohl die Jüngerschaftsausbildungen als auch die Aufrechterhaltung der *HOME Church*-Angebote werden unter anderem durch Spenden finanziert, wofür ein sogenanntes *Partner-Programm* entwickelt wurde. Partner/innen unterstützen bestimmte Personen im Gebet und finanziell, damit diese hauptamtlich als Missionarinnen und Missionare arbeiten können:

„Bei uns auf der Homepage [...] findest du 37 Personen, die wirklich den Dienst im Reich Gottes als [...] ihre Lebensentscheidung gewählt haben, und die sind freigestellt – nicht finanziert durch die Diözese – sondern freigestellt durch einen Kreis von Partnern“ (SM #153, 1:03:22–1:03:42)

Den Unterstützerinnen und Unterstützern wird zugesprochen, dass sie damit dazu beitragen, eine neue Generation von Christinnen und Christen sowie eine „Reich Gottes Kultur“ aufzubauen (<https://home-salzburg.com/partner-programm/> [26.10.2020]). Auch Spendenaufrufe außerhalb dieses Programmes stellen die Eigenfinanzierung klar:

„Ich habe noch eine geniale Idee! Wenn du sagst: Oh, ich hab noch gar kein Geld ausgegeben in diesem Monat für Restaurants und ich hab noch gar kein Geld ausgegeben für Bekleidung! Ich hab eine super Idee: Gib's uns! Wir können es echt brauchen. Wir brauchen echt viel Kohle! [...] Du kannst ohne Weiteres auch mehrstellig spenden, das ist überhaupt kein Problem. [...] Allein die Kameratechnik und das Fernsehzeugs da herinnen kostet ca. 250.000 € – dass du das mal gehört hast.“ (SM #148, 19:06–19:47)

Oder auch: *„Wir träumen davon, dass wir nach Corona bald unsere Halle bauen werden – wir brauchen eh nur 10 Millionen Euro. Wenn dir jetzt was überbleibt, weil du kein Geld ausgeben kannst: Denk an uns!“* (SM #144, 1:27:46–1:27:56)

Religiöse Leistungslogik

In manchen Passagen schimmert die Vorstellung durch, dass es zum Selbstverständnis der Gemeinschaft gehöre, Gläubige könnten nur durch das Setzen bestimmter Handlungen (religiösen) Erfolg erzielen. Besonders deutlich wird das im Vergleich des Glaubensakts mit dem Trainieren eines Muskels:

„Und genauso ist es mit dem Glauben. Du musst den Glauben quasi aufs Spiel setzen, du musst ihn trainieren, den Glaubensmuskel, damit er größer und stärker werden kann. Wenn du einfach nur deinen Muskel bewahrst und sagst: ‚Ich mach nichts damit‘, dann wird der Muskel, dieser Glaubensmuskel immer schwächer und kleiner.“ (SM #148, 29:11–29:30)

Auch in schwierigen Situationen solle an der Stärkung des Glaubens gearbeitet werden: „Wenn du Zweifel hast, dann hör nicht auf zu beten! Hör nicht auf, Gott diese Zweifel auch zu sagen, und trainiere so deinen Glaubensmuskel!“ (SM #148, Min 36:51–37:00)

„Trainiere deinen Glaubensmuskel!“

Die Beobachtung, dass *religiöse Leistung* für viele Mitglieder der Gemeinschaft eine wichtige Rolle spielt, thematisiert ein Sprecher in der darauffolgenden Episode, die von schwierigen Zeiten im (Glaubens-)Leben („dunklen Nächten“) handelt. Er erklärt, wie einige aus der Community mit Phasen der gefühlten Glaubensferne umgehen und beschreibt ihre Gedanken wie folgt:

„Ich weiß nicht, was mit Gott jetzt eigentlich los ist, ich war immer so nah, ich war immer so freudig. Immer, wenn ich traurig war, hab ich einfach einen Psalm aufgeschlagen, hab einen Psalm gelesen und mir ist es schon viel besser gegangen oder ich habe gebetet oder ich habe ein Worship-Lied reingegeben oder ich hab das und das gemacht und es geht mir gleich viel viel viel besser, und jetzt, jetzt fühle ich mich plötzlich so weit weg von Gott.“ (SM #149, 38:37–38:59)

Diese Ausführungen lassen auf ein Bild von Religiosität in der Gemeinschaft schließen, das von dieser Logik geprägt ist: Wenn man (religiös) leistet – mehr und immer mehr –, verbessert sich die Gottesbeziehung,

was wiederum zu einem besseren Leben beiträgt. Dabei wird der Geschenkcharakter von Glauben – Gnade – ausgeblendet. Der Sprecher weist auf diese Fehleinschätzung hin, indem er dazu aufruft, gerade nicht diesem Denkmuster zu verfallen, und meint:

„Noch einmal zum Mitschreiben, das hat enorme Bedeutung für dein geistliches Leben: Entspanne dich, mache alles weiter wie vorher! Wenn du so und so viel gebetet hast, dann bete auch in der dunklen Nacht so viel. Steigere es nicht, hör nicht auf, mach nicht weniger, mach nicht mehr, entspanne dich, sondern geh durch, wachse in deinem Vertrauen, wachse in deiner Zuversicht und Gott wird dich auf ein anderes Niveau hinaufbringen.“ (SM #149, 42:08–42:37)

Die „übernatürliche Kraft“

In zahlreichen Videos wird deutlich, dass die Sprecher/innen das Wirken Gottes nicht immer erklären können – es bleibt ein Mysterium, das als „übernatürlich“ bzw. „übernatürliche Kraft“ bezeichnet wird: „Herr Jesus, wirke du übernatürlich und heile! [...] Du bist der große Heiler“ (SM #146, 1:02:46–1:03:08) oder:

„Vater, ich weiß nicht, wie das gehen soll, aber schicke deinen Geist des Friedens in Familien, wo größte Spannungen sind, wo größte Turbulenzen sind, wo Gewalt herrscht, verbale Gewalt, körperliche Gewalt herrscht.“ (SM #144, 1:08:02–1:08:15)

„Vater, ich weiß nicht, wie das gehen soll, aber schicke deinen Geist des Friedens [...]“

Dieses Nicht-Erklären-Können trifft auch auf Taten Jesu sowie auf das Wirken des Heiligen Geistes zu:

„Herr Jesus, ich weiß nicht, wie das gehen soll, aber lass [...] niemanden allein sterben. Herr Jesus, mein Gebet ist, dass du irgendwie, auf übernatürliche Weise, du an jedem dieser Sterbebetten stehst.“ (SM #146, 1:04:11–1:04:24)

Oder: *„Und da brauchen wir übernatürliche Hilfe. Und der beste Lügenentlarver, wie ich finde, ist der Heilige Geist. [...] Und er zeigt mir immer wieder, was die Wahrheit ist.“ (SM #151, 33:35–33:47)*

Durch den Einsatz dieser Wortwahl an durchaus unterschiedlichen Stellen wird der Geheimnischarakter des Glaubens aufrechterhalten – so wird betont, dass im Glauben nicht alles erklärbar ist.

Verwendung biblischer Textpassagen

Um ihre Aussagen in den *Messages* zu unterstreichen und ihre Botschaften daran festzumachen, verwenden alle Sprecher/innen zahlreiche Passagen aus der Bibel. Der Kontext, in dem diese eigentlich stehen, wird dabei nicht immer berücksichtigt. Einem Sprecher ist sogar bewusst, dass er eine zitierte Stelle aus dem Zusammenhang nimmt – er verwendet sie aber dennoch, um seine Argumentation zu unterstützen:

„Und ich weiß, dass es in dem Glei/ in dieser Stelle eigentlich um Nachfolge und um Jüngerschaft geht, dass Jesus sagt: ‚Hey, rechne mal durch, worauf du dich einlässt!‘, aber es zeigt einfach, wie er denkt und ähm wie er, wie er Geld sieht, und das ist zutiefst geerdet [...] und zutiefst, ja, besonnen. Jesus hat einen sehr besonnenen Umgang mit Geld.“ (SM #152, 40:32–41:06)

5 Einordnung und Bewertung

Welche spezifischen religiösen Überzeugungen, Einstellungen, Haltungen und Ausdrucksformen der Akteur/innen der *Sunday Mornings* werden in den analysierten Videos sichtbar – und inwiefern sind dabei fundamentalistische Aspekte erkennbar?

Sind in diesen religiösen Überzeugungen, Einstellungen und Ausdrucksformen fundamentalistische Aspekte erkennbar?

Diese Frage soll nun zusammenfassend in zwei Abschnitten beantwortet werden: Zunächst werden Charakteristika der beobachteten Spiritualität und Religiosität beschrieben und diese sodann unter der Perspektive der eingangs vorgestellten Fundamentalismus-Parameter eingeordnet.

Wodurch wird die HOME Church Salzburg für junge Erwachsene attraktiv?

Zuerst ist auf die *wechselseitige Beziehung von Lebensgeschichte und Glaubensgeschichte* hinzuweisen: Alltagserfahrungen aus der eigenen Biogra-

phie werden von den jeweiligen Sprechern und Sprecherinnen immer wieder ins Spiel gebracht, somit bleibt die Botschaft nicht abstrakt, sondern hat einen authentischen Charakter. Zugleich wird klar gemacht: Das ganze Leben ist durchzogen und geprägt vom Glauben, kein Bereich bleibt ausgespart.

Damit verbunden ist auch die *Rolle von Emotionen* in den *Sunday Mornings*: Sowohl in den analysierten *Messages* als auch in der musikalischen Gestaltung geht es stark um das Ansprechen der Gefühlswelt der Mitfeiernden. Die Religiosität, die zum Ausdruck kommt, besteht nicht nur aus Glaubensinhalten, sondern umfasst den ganzen Menschen und hat eine stark emotional gefärbte Komponente. Dieser Aspekt steht in einem deutlichen Kontrast zu klassischen gottesdienstlichen Feiern – und könnte einen Faktor für die Attraktivität dieses Angebots ausmachen.

Besonders ins Auge springt die *professionelle Erscheinungsform* von Religion, die sich ebenfalls in vieler Hinsicht vom klassischen Bild von Kirche gezielt abhebt. Immer wieder wird explizit und durch die Performance zum Ausdruck gebracht: Hier entsteht etwas Neues, die *HOME Church Salzburg* stellt eine neue Gestalt von Kirche dar. Sichtbar wird das durch die professionelle musikalische Gestaltung, durch die eingesetzte Technik, durch die Präsenz im Bereich von Social Media, aber auch durch die verwendete Rhetorik und eine ‚zeitgemäße‘ Sprache, die zugleich auf floskelhafte Formulierungen und Elemente aus der Tradition zurückgreift. So wird ein Kontinuum hergestellt, um auch Teilnehmende anzusprechen, die stark in der christlichen Tradition sozialisiert sind. Mit dem Selbstbewusstsein als neue Gestalt von Kirche ist auch ein deutliches Erwählungs- und Sendungsbewusstsein verbunden.

Analyse unter der Perspektive der Fundamentalismus-Parameter

Legt man die oben entwickelten Parameter an die beobachtbaren Ausdrucksformen der Religiosität der Akteure/Akteurinnen und Teilnehmenden von *HOME Church Salzburg* an, so ergibt sich kein eindeutiges Bild, das sich durch das gesamte Datenmaterial zieht. Jedes der fünf Kriterien ist, wenn man speziell darauf achtet, ansatzweise beobachtbar, keines steht speziell im Vordergrund.

- *Wörtliche und/oder a-kontextuelle Lesart biblischer Texte*
Dieser Aspekt tritt in den beobachteten Passagen nicht signifikant auf: Bibelstellen wurden – abgesehen von oben beschriebenen

Ausnahmen – in der Regel sachgerecht interpretiert und kontextualisiert.

- *Rigorese, aus der Tradition abgeleitete Ethik*
Anleitungen für die persönliche Lebensgestaltung werden immer wieder – als Empfehlungen, aber gelegentlich auch als klare Aufforderungen – zur Sprache gebracht. Gerade wenn zuvor eine emotionale Verbindung aufgebaut wurde, wird mit direktiven Aussagen und scheinbar eindeutigen Antworten auf komplexe Fragen die Grenze zur Manipulation überschritten. Die durch die Online-Übertragung entstehende, ausschließlich monodirektionale Kommunikation verstärkt das Risiko der Beeinflussung von Entscheidungen zur individuellen Lebensführung.
- *Exklusive, antipluralistische Heilserwartung*
In den analysierten *Messages* waren kaum Anzeichen einer antipluralistischen Haltung erkennbar. In einer Kurzpredigt des Priesters der *Loretto*-Bewegung hingegen meinte dieser:

„Jesus sagt auch: ‚Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben. Niemand kommt zum Vater außer durch mich.‘ Das sind haarige Worte: Nicht viele Wege zum ewigen Glück, nein: DER Weg. Jesus sagt: ‚Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben.‘ Er sagt nicht: ‚Na, es ist ja kein Problem, welchen Weg du auch immer gehst.‘ Nein, der Weg zum ewigen Glück – und das ist die Botschaft des heutigen Evangeliums, um die wir nicht herum-schiffen dürfen – die Botschaft des heutigen Evangeliums ist: Der Weg zum ewigen Glück geht nicht an Jesus vorbei. Es geht nur über Jesus.“ (SM #151, 55:36–56:22)

Diese Aussage lässt keine anderen außer christliche Glaubenswege zu und spricht somit anderen Religionen keinen „Strahl jener Wahrheit [...], die alle Menschen erleuchtet“ (*Nostra aetate* 2) zu.

- *Abgrenzung gegen die Außenwelt als ‚böse‘ oder verkommen*
Derartige Abgrenzungstendenzen waren im analysierten Material kaum zu erkennen, eher geht es vielfach darum, die ‚Innenwelt‘, d. h. die Gemeinschaft zu stärken und hochzustilisieren.

- *Missionseifer, der zugleich echten Dialog ablehnt*
Gerade der wiederholte intensive Hinweis auf die Jüngerschaftsausbildungen weist auf die Relevanz von Mission für die Gemeinschaft hin. Immer wieder kommt in den Ansprachen auch die Rolle des Hinausgehens und der missionarischen Haltung ins Spiel. Dass dadurch Dialog mit anderen abgelehnt wird, ist für uns aus den analysierten Videos nicht erkennbar geworden.

Neue religiöse Bewegungen sehen sich gelegentlich mit dem Verdacht konfrontiert, fundamentalistische Züge aufzuweisen. Wie eingangs ausgeführt, ist es Aufgabe der Religionspädagogik, auf neue und weniger „vertraute Formen von Religiosität neugierig und unverkrampft“ (Englert 2002, 93) zuzugehen und diese vorurteilsfrei wahrzunehmen.

Offensiv und offen das Gespräch über bereichernde Impulse führen, ohne dabei herausfordernde Aspekte auszublenden

Nach der eingehenden Analyse von zwölf *Messages* im Rahmen der *Sunday Mornings* wurde deutlich, dass diese nicht als fundamentalistisch zu bezeichnen sind, auch wenn hinsichtlich mancher Anhaltspunkte Tendenzen fundamentalistischer Elemente erkennbar sind. Diese Wahrnehmung soll Anlass sein, neue religiöse Bewegungen seitens der Religionspädagogik und der Theologie insgesamt nicht auszugrenzen, sondern vielmehr offensiv und offen das Gespräch über bereichernde Impulse zu führen, die solche Gemeinschaften auch für andere Bereiche darstellen, ohne dabei herausfordernde Aspekte, die zu Tage treten, auszublenden.

Literatur

Albert, Mathias / Hurrelmann, Klaus / Quenzel, Gudrun / Schneekloth, Ulrich / Leven, Ingo / Utzmann, Hilde / Wolfert, Sabine (Hg.) (2019), *Jugend 2019. Eine Generation meldet sich zu Wort. Shell-Jugendstudie 2019*, Weinheim: Beltz.

Altemeyer, Robert A. / Hunsberger, Bruce (2005), *Fundamentalism and Authoritarianism*, in: Paloutzian, Raymond F. / Park, Crystal L. (Hg.), *Handbook of the psychology of religion and spirituality*, New York: Guilford Press, 378–393.

Brosius, Hans Bernd / Dan, Viorela (2020), *Framing im Nachrichtenjournalismus*, in: Köhler, Tanja (Hg.), *Fake-News, Framing, Fact-Checking: Nachrichten im digitalen Zeitalter. Ein Handbuch*, Bielefeld: transcript, 265–282.

Edler, Kurt / Schnack, Jochen (2017), *Umgang mit Fundamentalismus und Intoleranz*, *Pädagogik* 69, 10, 6–8.

Englert, Rudolf (2002), *Skizze einer pluralitätsfähigen Religionspädagogik*, in: Schweizer, Friedrich / Englert, Rudolf / Schwab, Ulrich et al. (Hg.), *Entwurf einer pluralitätsfähigen Religionspädagogik*, Gütersloh: Kaiser Gütersloher Verl.-Haus, 89–106.

Goertz, Stephan / Hein, Rudolf B. / Klöcker, Katharina (Hg.) (2013), *Fluchtpunkt Fundamentalismus? Gegenwartsdiagnosen katholischer Moral*, Freiburg i. Br./Wien: Herder.

Irlenborn, Bernd (2018), *Zwischen Fundamentalismus und Relativismus*, in: Ceylan, Rauf / Uslucan, Haci-Halil (Hg.), *Transformation religiöser Symbole und religiöser Kommunikation in der Diaspora*, Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden, 81–98.

Kienzler, Klaus (2007), *Der religiöse Fundamentalismus. Christentum, Judentum, Islam*, München: Beck, 5. Aufl.

Könemann, Judith (2013), *Lernen gegen die Angst – oder: den Fundamentalismus an der Wurzel packen*, in: Goertz, Stephan / Hein, Rudolf B. / Klöcker, Katharina (Hg.), *Fluchtpunkt Fundamentalismus? Gegenwartsdiagnosen katholischer Moral*, Freiburg i. Br./Wien: Herder, 402–419.

Mayring, Philipp (2010), *Qualitative Inhaltsanalyse. Grundlagen und Techniken*, Weinheim: Beltz, 11. Aufl.

Mayring, Philipp / Brunner, Eva (2013), *Qualitative Inhaltsanalyse*, in: Friebertshäuser, Barbara / Langer, Antje / Prengel, Annedore (Hg.), *Handbuch qualitative Forschungsmethoden in der Erziehungswissenschaft*, Weinheim/Basel: Beltz Juventa, 4. Aufl., 323–334.

Mette, Norbert (2010), „Die Situation wird immer unübersichtlicher“ (Karl Ernst Nipkow). *Umgang mit religiöser Pluralität in der Religionspädagogik – ein Seitenblick in eine praktisch-theologische Nachbardisziplin*, *Pastoraltheologische Informationen* 30, 1, 84–96.

Nipkow, Karl Ernst (2017), *Die Herausforderung des Fundamentalismus*, *Hikma* 8, 1, 30–47.

Riesebrodt, Martin (2005), *Was ist „religiöser Fundamentalismus“?*, in: Six, Clemens / Riesebrodt, Martin / Haas, Siegfried (Hg.), *Religiöser Fundamentalismus. Vom Kolonialismus zur Globalisierung*, Innsbruck et al.: Studien-Verl., 2. Aufl., 13–32.

Rohrhofer, Markus (2020), *Debatte um Freikirchen-Cluster: Gottes konservative Tanztruppe*, *Der Standard*, 21.07.2020. <https://www.derstandard.at/story/2000118876146/debatte-um-freikirchen-cluster-gottes-konservative-tanztruppe> [16.10.2020].

Rothgangel, Martin (2016), Fundamentalism as a key topic for religious education. Observations from a Protestant perspective, *Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society* 2, 2, 253–270.

Scheilke, Christoph Th. (2010), Religiöser Fundamentalismus. Ausgrenzung – Anerkennung, *entwurf* 41, 1, 6–9.

Schweitzer, Friedrich (2015), Fundamental, nicht fundamentalistisch. Wege einer religiösen Erziehung jenseits von Relativismus und Fundamentalismus, in: Eppler, Wilhelm (Hg.), *Fundamentalismus als religionspädagogische Herausforderung*, Göttingen: V & R unipress, 13–25.

Schweitzer, Friedrich / Bräuer, Magda / Boschki, Reinhold (Hg.) (2017), *Interreligiöses Lernen durch Perspektivenübernahme. Eine empirische Untersuchung religionsdidaktischer Ansätze*, Münster: Waxmann.

Schweitzer, Friedrich / Wissner, Golde / Bohner, Annette / Nowack, Rebecca / Gronover, Matthias / Bos, Reinhold (2018), *Jugend – Glaube – Religion. Eine Repräsentativstudie zu Jugendlichen im Religions- und Ethikunterricht*, Münster: Waxmann.

Schwöbel, Christoph (2010), Vertauschte Fundamente. Die Bedrohung der Religion durch den Fundamentalismus und die Aufgabe einer religiösen Therapie des Fundamentalismus, *entwurf* 41, 1, 10–12.

Streib, Heinz (2017), Religiöse Orientierungen, spirituelle Konstruktionen und Formen religiöser Vergemeinschaftung bei Jugendlichen. Herausgegeben von der Sachverständigenkommission 15. Kinder- und Jugendbericht: Materialien zum 15. Kinder- und Jugendbericht, München: Deutsches Jugendinstitut.

Weirer, Wolfgang (2019a), Gott ist nicht im Singular zu denken. Wachsende religiöse Fundamentalisierungen und wie sie die Gottrede im Religionsunterricht herausfordern, in: Schambeck, Mirjam / Verburg, Winfried (Hg.), *Roadtrips zu Gottesfrage. Wenn es im Religionsunterricht um Gott geht*, München: Deutscher Katecheten-Verein, 249–266.

Weirer, Wolfgang (2019b), Kulturkampf im Klassenzimmer? (Religiöse) Fundamentalismen als Herausforderungen für eine ökumenische Religionsdidaktik, in: Schambeck, Mirjam / Simojoki, Henrik / Stogiannidis, Athanasios (Hg.), *Auf dem Weg zu einer ökumenischen Religionsdidaktik. Grundlegungen im europäischen Kontext*, Freiburg i. Br.: Herder, 299–316.

Weirer, Wolfgang (2021a), Religious fundamentalism as a challenge for (inter-)religious education, in: Aslan, Ednan (Hg.), *Religion(s) @ school*, Wien, in Druck.

Weirer, Wolfgang (2021b), Schülerinnen und Schüler in ihrer religiös-weltanschaulichen Entwicklung, in: Kropac, Ulrich / Riegel, Ulrich (Hg.), *Handbuch Religionsdidaktik*, Stuttgart: Kohlhammer, 98–109.

Wiesinger, Susanne / Thies, Jan (2018), *Kulturkampf im Klassenzimmer. Wie der Islam die Schulen verändert. Bericht einer Lehrerin*, Wien: Edition QVV.

Zimmerling, Peter (2009), *Charismatische Bewegungen*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Rita Perintfalvi

LGBTIQ-Menschen als Zielscheiben aggressiver rechtspopulistischer und religiös-fundamentalistischer Angriffe und deren Kritik

Bedrohliche Warnsignale aus Ungarn

ABSTRACT 

Die Vorstellung von Geschlecht und der daran orientierte Gesellschaftsentwurf der Rechtspopulist*innen, der nun bereits in der Verfassung Ungarns verankert ist und anstatt mit fachpolitischen Argumenten religiös-biblich begründet wird, führen für LGBTIQ-Menschen zu gesellschaftlicher Ausgrenzung und zu einer tiefen Verletzung ihrer Menschenwürde, wenn diese normierte Geschlechtsidentität zu einer „kulturellen Voraussetzung des Menschseins“ (Butler) wird. Denn so wird „eine bestimmte Auffassung von geschlechtlicher Identität zur Voraussetzung legitimen, nicht-korrekturbedürftigen Menschseins erhoben“ (Krannich). Eine aufgeklärte Theologie muss im Namen der rechtsstaatlichen pluralen Demokratie solche theistisch-theokratischen Versuchungen zurückweisen und unbedingt auf der Seite der Opfer stehen, wenn es um Verletzung der Menschenrechte, Gewalt und Ungerechtigkeit geht.

LGBTIQ people in the crosshairs of aggressive right-wing populist and religious fundamentalist attacks and criticism. Alarm bells ringing in Hungary

Right-wing populist conception of gender and corresponding societal models, which have now been enshrined in Hungary's constitution, are based on and justified with religious scriptural reasoning instead of factual political arguments. When these normalised gender identities become "cultural requirements for personhood" (Butler, own translation), LGBTIQ people are marginalised from society and deprived of their human dignity. Thus, "a particular notion of gender identity is asserted as the precondition for legitimate and non-defective personhood" (Krannich, own translation). An enlightened theology has to reject such theistic-theocratic temptations in defence of constitutional, pluralist

DEUTSCH

ENGLISH

democracy and to protect the victimised against human rights abuses, violence and injustice.

| BIOGRAPHY

MMag.^a Dr.ⁱⁿ Rita Perintfalvi ist Post-Doc-Universitätsassistentin am Institut für Alttestamentliche Bibelwissenschaft an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Karl-Franzens-Universität Graz im Rahmen des fakultären Forschungsschwerpunktes Genderforschung. Sie ist Fachtheologin, in Wien promovierte Alttestamentlerin, Religionslehrerin, Kulturmanagerin, Sozialmanagerin mit Spezialisierung auf psychosoziale Prävention, Publizistin und Bloggerin. Aktuelles Forschungsprojekt: „(Re)learning to be human: Anti-Gender-Attacken im Horizont des religiösen Fundamentalismus und Rechtspopulismus“.

E-Mail: [rita.perintfalvi\(at\)uni-graz.at](mailto:rita.perintfalvi(at)uni-graz.at)

| KEY WORDS

Antigender-Debatte; Demokratie; Fundamentalismus; LGBTIQ-Gerechtigkeit; Menschenrechte; Rechtspopulismus

1 Ideologisch motivierte Identitäts- und Geschlechterkämpfe

Der Wunsch nach Homogenität und die Beseitigung von Heterogenität im Horizont des Rechtspopulismus

Das ‚Volk‘ ist für die neorechte Ideologie eine identitäre Volksgemeinschaft. Dementsprechend will die neorechte Politik den Begriff ‚Nation‘ auf die Grundlage einer ethnischen Gemeinschaft stellen und die menschenrechtlich fundierte, plurale Demokratie in eine ethnische Bürgergemeinschaft überführen. Zentrales Ziel der rechtspopulistischen Ideologie ist es, eine starke, möglichst homogene kollektive Identität aufzubauen, wobei die wichtigsten identitätsstiftenden Marker weiße Hautfarbe, christliche Religion und heterosexuelle Orientierung sind. Orbáns ‚illiberale christliche‘ Demokratie wird auf den Fundamenten einer ethnisch homogenen, christlichen Gesellschaft aufgebaut, wobei die christliche Identität nicht als religiöse, sondern als kulturelle Identität verstanden wird. Der ungarische Politikwissenschaftler András Bozóki spricht im Fall von Ungarn über eine politische Fusion zwischen Nationalismus und Christentum (vgl. Bozóki/Zoltán 2018, 26).

Eine politische Fusion zwischen Nationalismus und Christentum

Die christliche Religion stellt das ergänzende Element der nationalen Ideologie dar. Die Rechtspopulist*innen instrumentalisieren damit die ‚christlich-nationale‘ Identität: Das Christentum wird als gut funktionierendes Mittel der politischen Legitimation verwendet, ohne dass diese Identität wesentliche religiöse Inhalte tragen würde.

Die neorechte Ideologie betont das Prinzip der Homogenität und beseitigt Heterogenität. Deswegen bietet eine solche identitäre Demokratie keinen Platz für das Fremde, sondern wehrt sich gegen die sogenannten ‚Anderen‘, wie Migrant*innen, Muslim*innen, Romnija/Roma, Obdachlose etc., und setzt sich aggressiv von ihnen ab. Da nach der neorechten Ideologie nur eine möglichst homogene Gesellschaft einer Demokratie Kraft gibt (vgl. De Benoist/De Trevillert 1986, 24f.), entsteht leicht ein feindseliger Kontrast zwischen einem ‚Wir‘ des ‚Volkes‘ (*ingroup*) und den ‚Anderen‘ (*outgroup*), dessen Folge durch Sexismus, Feindseligkeit gegenüber sexuellen Minderheiten und teilweise auch Antisemitismus gekennzeichnet ist (vgl. Perintfalvi 2019, 162).

Der Befreiungskampf braucht immer neue Feindbilder

Da Rechtspopulist*innen einen ständigen Befreiungskampf führen, brauchen sie immer neue Feindbilder, um die Menschen durch ihre Ängste manipulieren zu können. Sie bieten Schutz, Sicherheit und Stabilität und versprechen ihren blinden Anhänger*innen die Befreiung von den ‚Feinden‘, die das Wohlergehen des ‚Volkes‘ oder den Fortbestand der Nation bedrohen. Bei diesem manipulativen Machtspiel ist es eine wichtige Faustregel, dass die virtuellen Feindbilder, d. h. die durch verschiedene Verschwörungstheorien künstlich hergestellten Feinde, viel besser zu instrumentalisieren sind als reale Probleme, da der Kampf gegen sie ohne intensive Anstrengungen und ohne Verbrauch wesentlicher Ressourcen zum Erfolg geführt werden kann. Solche ‚Feinde‘ sind die Migrant*innen in Ungarn, deren Zahl extrem gering ist, oder der sogenannte Satan-/Soros-Verschwörungsplan und die sogenannten Genderisten, die nach Ansicht der Rechtspopulist*innen einen ideologischen Kulturkampf gegen die Familie führen (mehr dazu siehe Perintfalvi 2017). 2020 brauchte die ungarische Regierung offenkundig ein frisches, neues Feindbild und so wurden durch die Instrumentalisierung der Pandemie-Krise zwei Änderungen in das Grundgesetz eingeführt, die die Rechte und Freiheit von LGBTIQ-Menschen und -communities extrem beschneiden.

Rechtspopulist*innen brauchen immer neue Feindbilder, um Menschen durch Ängste manipulieren zu können.

Diese aktuelle Attacke gegen LGBTIQ-Personen¹ reiht sich nahtlos in die sogenannte Anti-Gender-Debatte ein, die in Ungarn erstmals 2010 während der Regierungszeit der neuen rechtskonservativen Koalition von FIDESZ und KDNP aufkam. Damals wurde in einem ersten Schritt das *Sonderamt für Geschlechtergleichstellung (Gender Equality Department)* aufgehoben. 2011 wurde in der Verfassung die staatliche Schutzpflicht für die Ehe deklariert, unter welcher ausschließlich die Lebensgemeinschaft eines Mannes und einer Frau verstanden wird. Im selben Jahr versuchte die ungarische Regierung während der EU-Ratspräsidentschaft, den Begriff „Gender-Mainstreaming“ durch „Family-Mainstreaming“ zu ersetzen. Da die Regierung später jedoch in den Flüchtlingen ein anderes, gut funktionierendes Feindbild gefunden hatte, mittels dessen sie in der Bevölkerung bereits ausreichend Angst generieren konnte, war die politische Mobilisierung gegen die sogenannte ‚Gender-Ideologie‘ bis 2017 nicht so intensiv wie z. B. in Polen,

¹ „LGBTIQ“ (Lesbian Gay Bisexual Trans Intersex Queer) steht als Kurzform für Geschlechter, Geschlechtsidentitäten und sexuelle Orientierungen, die von zweigeschlechtlichen und heterosexuellen Normen abweichen.

Kroatien oder der Slowakei. Nachdem die Flüchtlingskrise in Ungarn aber seit 2017 in der Bevölkerung keine maßgebliche Angst mehr hervorrufen konnte, begann die Regierung mit der Anti-Gender-Attacke, die bis heute mit immer stärker werdender Intensität andauert. Bei dieser Debatte geht es nicht bloß um einen klassischen konservativen Backlash gegen *Gender Equality* und *LGBTIQ-Equality*, sondern um viel mehr: Der Prozess bedroht den nach dem Zweiten Weltkrieg auf Grundlage der Menschenrechte entstandenen politischen Konsens. Da diese Art der Emotionalisierung der Politik die oberflächlichen Vorurteile der Menschen geschickt ausnutzt, werden LGBTIQ-Personen rasch und einfach zu konstruierende Zielscheiben politischer Angriffe.

Im zweiten Kapitel meines Aufsatzes werden zwei Beispiele analysiert, die die Gefahr der neorechten Ideologie durch die politische Instrumentalisierung der aktuellen Pandemie-Krise aufzeigen. Die willkürlichen Änderungen des ungarischen Grundgesetzes können als heftige Attacke gegen trans- und intersexuelle Menschen interpretiert werden. Während die Regierung durch diese Gesetzesänderungen die grundlegenden Menschenrechte zutiefst verletzte, argumentierte sie anstatt fachpolitisch-rational vielmehr religiös-fundamentalistisch. So beweisen diese Beispiele, wie der politische Autoritarismus die christliche Religiosität instrumentalisiert. Zugleich bilden auch die ultrakonservativen bzw. fundamentalistisch-kirchlichen Kreise sehr gerne strategische Allianzen mit der neorechten Politik.

Die gesellschaftlichen Gefahren des religiösen Fundamentalismus

Nicht nur im Kontext des rechtspopulistischen politischen Diskurses, sondern auch im Kontext der vielfältigen religiös-fundamentalistischen Debatten werden ideologisch motivierte Identitäts- und Geschlechterkämpfe geführt, die ein durch die Modernisierungsprozesse überholtes Gesellschafts-, Familien-, Frauen- und Männerbild konservieren wollen. Beide haben Angst vor einer Thematisierung von nicht-heterosexuellen Identitäten, Lebensformen und Geschlechtermodellen, die die normative Zweigeschlechtlichkeit infrage stellen (vgl. Ammicht Quinn 2017, 179). Aus dieser Angst entsteht eine aggressive Attacke gegen die Emanzipation der Frauen (Antifeminismus, Antigenderismus) und gegen sexuelle Minderheiten (Homophobie sowie Transphobie, sexueller Nationalismus etc.).

Nach meiner Auffassung bedeutet Fundamentalismus nicht einfach die Rückkehr zu den Fundamenten einer Religion oder Weltanschauung, son-

dern der fundamentalistische Charakter ist mit Hass und Aggression verbunden. Man muss deutlich zwischen „fundamental“ und „fundamentalistisch“ unterscheiden (vgl. Benner 2009). Fundamentalist*innen wollen ihre partikuläre Ethik, ihre Weltdeutung auch mittels der Gesetzgebung zu Lasten aller anderen verbindlich machen (vgl. Meyer 2011, 29). Deswegen bilden religiöse Fundamentalist*innen immer strategische Allianzen mit politischen Akteur*innen wie den Rechtspopulist*innen, um ihre religiösen, anthropologischen und gesellschaftlichen Vorstellungen der gesamten Gesellschaft aufzwingen zu können.

Religiöser Fundamentalismus wird gefährlich, wenn der Glaube an die Richtigkeit der eigenen Überzeugung den Dialog verunmöglicht.

Wann wird dieser Anspruch gesellschaftlich gefährlich? Im religiösen Fundamentalismus wird oft betont, dass es eine einzige Wahrheit gäbe. Diese ist rationaler Kritik mit logischen Argumenten unzugänglich, denn sie ist unveränderbar, heilig und ewig. Selbstverständlich verfügen Fundamentalist*innen immer selbst über diese Wahrheit. So entstehen leicht exklusivistische Heilsvorstellungen und eine Verabsolutierung des eigenen religiösen Wahrheitsanspruchs. Fundamentalist*innen haben eine stark dualistisch-manichäische Weltsicht; nach ihrer Überzeugung sind die Wahrheit(en) der ‚Anderen‘ den eigenen unterlegen. Und die ‚Anderen‘, die ihre einzige Wahrheit nicht teilen, verkörpern für sie das Schlechte / Böse bzw. den ‚Satan‘ schlechthin. Auf diese Weise entsteht ein sakraler, vielleicht sogar apokalyptischer Krieg zwischen Gut und Böse.

Religiöser Fundamentalismus wird gesellschaftlich, aber auch kirchlich gefährlich, wenn der starre Glaube an die Richtigkeit der eigenen religiösen Überzeugung den auf der Basis gegenseitigen Respekts geführten Dialog mit den ‚Anderen‘ (Religionen, Konfessionen, andere theologische Positionen, Lebensweisen etc.) verunmöglicht. Rigidität und die Überzeugung von der Überlegenheit der eigenen Glaubensrichtung können zur absoluten Intoleranz und Verteufelung der ‚Anderen‘ führen. So entstehen leicht Anschlussmöglichkeiten für Antisemitismus, antimuslimischen Rassismus („falscher“ Glaube) sowie Homophobie, Emanzipations- und Frauenfeindlichkeit („falsche“ Lebensweisen) (vgl. Strube 2015, 28–29). Da es bei diesem Kampf um den Kampf im Namen der einzigen Wahrheit geht, sind gegen die Feind*innen dieser Wahrheit auch Hassrede, Hetze, Aggression und Gewalt legitimierbar. So werden LGBTIQ-Menschen durch religiöse sowie politische Fundamentalist*innen psychisch bedroht, spirituell

missbraucht und als unmoralische und sündige Menschen dämonisiert. Uwe Gerber beschreibt die gewaltlegitimierende Einstellung einer fundamentalistisch geprägten religiösen Gruppierung oder Theologie mit Hilfe von Heitmeyers Begriffs „gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit“:

„Fundamentalismus findet sich in christlichen Kirchen, Gruppen, Theologien, ebenso wie im Judentum als strenge Orthodoxie, im Islam als Islamismus und in anderen Religionen und Weltanschauungen, sofern diese für ihre Lehren und das Alltagsleben ihrer Anhänger ausgrenzende Absolutheitsansprüche mit ‚gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit‘ (Heitmeyer 2010) erheben.“ (Gerber 2015, 28)

Beate Küpper und Andreas Zick führten quantitative Studien zum Einfluss von Religiosität auf gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit durch. Das Forschungsergebnis hat eindeutig bewiesen, dass die blinde Überzeugung von der Überlegenheit der eigenen religiösen Position Menschen anfälliger für Vorurteile macht (vgl. Küpper/Zick 2015).

2 Politische Instrumentalisierung der Pandemie-Krise und Attacken gegen trans- und intersexuelle Menschen

Im Folgenden werden zwei Beispiele analysiert, die die Bedrohung durch die rechtspopulistische Ideologie aufzeigen, da sie grundlegende Menschenrechte durch die Änderungen des ungarischen Grundgesetzes zutiefst verletzt haben. Zur Begründung ihrer Gesetzesänderungen argumentierte die rechtspopulistische Regierung anstatt fachpolitisch-rational vielmehr religiös-fundamentalistisch. Diese Beispiele zeigen auch, wie der politische Autoritarismus die christliche Religiosität als politische Manipulationsstrategie instrumentalisiert.

Am 30. März 2020 wurde vom ungarischen Parlament das Pandemie-Notstandsgesetz verabschiedet (Gesetzesvorschlag vom 20. März 2020). Dieses Notstandsgesetz ermöglichte es Premierminister Viktor Orbán, ohne zeitliche Befristung per Dekret, also auf dem Verordnungsweg, praktisch ohne das Parlament zu regieren. Dadurch wurde das Parlament entmachtet und die Opposition kaltgestellt. Bereits in den ersten Tagen wurde klar, dass die rechtspopulistische Regierung den Ausnahmezustand dazu benutzte, eine ganze Reihe tiefgreifender Maßnahmen zu setzen, die mit dem Coronavirus rein gar nichts zu tun hatten.

Unter den ersten eingeführten Gesetzen ist ein Dekret zu erwähnen, das die Rechte transsexueller Menschen massiv beschnitt, da es „die Eintragung des Geschlechtes ab Geburt“ vorschrieb und spätere Änderungen für illegal erklärte (vgl. A kormány 2020). Es ist kein Zufall, dass dieses Dekret vom Stellvertretenden Ministerpräsidenten Zsolt Sémjen (KDNP: *Christlich-Demokratische Volkspartei*), einem (ehemaligen) katholischen Theologen, stammte, der theologisch zur ultrakonservativ-fundamentalistischen Richtung gehört und als religiöser Eiferer bekannt ist. Dies zeigt einmal mehr, wie religiöser Fundamentalismus und Rechtspopulismus einander stützen.

Die rechtspopulistische Regierung Ungarns nutzte den Ausnahmezustand dazu, eine Reihe tiefgreifender Maßnahmen zu setzen.

Auch während der zweiten Welle der Pandemie geschah Ähnliches. Am 4. November 2020 wurde abermals eine besondere Rechtsordnung eingeführt, diesmal aber auf neunzig Tage befristet. Nur wenige Tage später, am 10. November, wurden von Justizministerin Judit Varga einige Änderungsvorschläge zur Verfassung Ungarns eingereicht. Im Text des Änderungsvorschlags ist zu lesen, dass das Grundgesetz „die Bewahrung und den Schutz der Selbstidentität des Kindes, die von Geburt an unveränderbar besteht, garantiert“, oder auch, „Ungarn schützt das Recht der Kinder auf Selbstidentität entsprechend ihrem Geburtsgeschlecht und sorgt für eine Erziehung im Einklang mit jenen Werten, die auf der verfassungsmäßigen Identität Ungarns und der christlichen Kultur basieren“ (Magyarország kormánya 2020; Übersetzung R. P.). Obwohl die Grundgesetzänderung in der Bevölkerung große Empörung hervorrief, stimmte das Parlament dieser am 15. Dezember dennoch zu.

3 Kritik an der Grundgesetzänderung aus medizinischer Sicht

Gender Incongruence bzw. geschlechtsspezifische Abweichung aus medizinischer Sicht

In diesem Kapitel wird eine Kritik an der ungarischen Grundgesetzänderung aus medizinischer Sicht geübt, wobei zuerst *Gender Incongruence* bzw. geschlechtsspezifische Abweichung, dann das Phänomen der Intersexualität analysiert werden.

2 Der Begriff „Transsexualität“ wurde in den Revisionen der Diagnosemanuale ICD-10 (World Health Organisation, 2006) und DSM-IV (American Psychiatric Association, 2003) durch „Geschlechtsidentitätsstörung“ (Gender Identity Disorder) abgelöst. Der Grund dafür ist die Tatsache, dass der Begriff „Transsexualität“ das psychologische bzw. soziale Geschlecht (*gender*) nicht berücksichtigt.

3 Definition von GID im ICD-10 (World Health Organisation, 2006). GID steht für Gender Identity Disorder. Laut ICD-10 wird die Geschlechtsidentitätsstörung den „Persönlichkeits- und Verhaltensstörungen“ zugeordnet, gilt jedoch im neuen ICD-11 nicht mehr als psychische Krankheit. Da diese Einordnung betroffene Personen sehr stigmatisiert hat, hofft man durch die Änderung die soziale Akzeptanz von trans*-Menschen zu erhöhen. Bis zum ICD-10 wurde Transsexualität im Bereich der *mental and behavioural disorders* (also der psychischen Störungen und Verhaltensstörungen) eingeordnet.

4 Im neuen Katalog der WHO, dem ICD-11, der 2022 in Kraft tritt, wird die Diagnose in *Gender Incongruence* (geschlechtsspezifische Abweichung) geändert. Dafür wird die Kategorie *Sexual Health Conditions* (Zustandsformen sexueller Gesundheit) eingeführt (vgl. Moser 2017).

Was hier unter dem Deckmantel des Schutzes des Kindes formuliert wurde, ist für transsexuelle² Menschen, die sich oft schon von Kindheit an nicht mit ihrem angeborenen Geschlecht identifizieren können, äußerst problematisch. Die Geschlechtsidentität bezeichnet die Übereinstimmung der erlebten mit der anatomisch-biologischen Geschlechtszugehörigkeit. Sie ist ein „fester Bewusstseinsinhalt, einem Geschlecht anzugehören“ (Eicher 1992, 17).

Bei Transsexuellen fehlen genau diese Harmonie und Gewissheit. Von Betroffenen wird Transsexualität als das erlebte Gefühl beschrieben, sich im falschen Körper zu befinden. Sie besitzen einen Körper, den sie nicht fühlen und betrachten wollen, weil er nicht ihrem Empfinden, ihrer Identität entspricht. Solche Menschen haben den „Wunsch, als Angehöriger des anderen Geschlechtes zu leben und anerkannt zu werden. Dieser geht meist mit Unbehagen oder dem Gefühl der Nichtzugehörigkeit zum eigenen anatomischen Geschlecht einher.“³ Die moderne Medizin spricht von *Gender Incongruence*, also von „geschlechtsspezifischer Abweichung“ (ICD-11, 2022⁴). Das bedeutet eine Inkongruenz zwischen biologischer, sexueller Differenzierung und Geschlechtsidentität. Transsexuelle entsprechen

„chromosomal, anatomisch und hormonal ihren phänotypischen Geschlechtsmerkmalen, empfinden sich aber in ihrer Geschlechtsidentität eindeutig dem anderen Geschlecht zugehörig und wünschen deshalb, ihrem psychologischen Geschlecht durch hormonelle und operative Behandlung angepasst zu werden“ (Eicher 1992, 17).

Laut DSM-IV (*Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, American Psychiatric Association, 2003) geht es bei Transsexualität um ein starkes und andauerndes Zugehörigkeitsgefühl zum anderen Geschlecht (d. h. nicht lediglich um das Verlangen nach eventuellen kulturellen Vorteilen, die als mit der Zugehörigkeit zum anderen Geschlecht verbunden empfunden werden). Im DSM V (2013) wurde statt „Transsexualität“ schon die neue Bezeichnung *Gender Dysphorie* gewählt, um eine Bewertung darüber, was ‚normal‘ bzw. kongruent ist, zu vermeiden. Die aktuellste Version schließt somit explizit ein, dass die Geschlechtsrolle außerhalb der Norm der Zweigeschlechtlichkeit liegen kann. Die Symptome sind: geäußertes Verlangen nach Zugehörigkeit zum anderen Geschlecht, häufiges Auftreten als Angehörige*r des anderen Geschlechts, das Verlangen, wie ein*e Angehörige*r des anderen Geschlechts zu leben oder behandelt zu werden, oder die Überzeugung, die typischen Gefühle und Reaktionsweisen des anderen

Geschlechts aufzuweisen. Laut ICD-10 soll diese starke und anhaltende gegengeschlechtliche Identifikation für mindestens zwei Jahre bestehen. Dieses Unbehagen im eigenen Körper konzentriert sich insbesondere auf die körperlichen Geschlechtsmerkmale. So können Betroffene stark von dem Gedanken eingenommen sein, die primären und sekundären Geschlechtsmerkmale loswerden zu wollen. Transsexuelle vollziehen daher verhältnismäßig häufig genitale Selbstverstümmelungen (Automutilation). Zudem verursacht *Gender Dysphorie* in klinisch bedeutsamer Weise Leiden oder Beeinträchtigungen in sozialen, beruflichen oder anderen wichtigen Lebensbereichen (vgl. DSM V). Betroffene wollen meist vollständig in ihrem Identitätsgeschlecht leben und sowohl in sozialer als auch rechtlicher Hinsicht anerkannt werden. Dies impliziert häufig, wenn auch nicht immer, den Wunsch, den eigenen Körper durch hormonelle und chirurgische Behandlungen (geschlechtsangleichende Operation) an das ‚Wunsch-Geschlecht‘ anzupassen.

Wenn das Gesetz tatsächlich das Recht des Kindes auf seine Identität schützen möchte, dann würde es transsexuelle Menschen nicht ihrer Menschenwürde berauben.

Wenn das ungarische Grundgesetz tatsächlich zum Ziel hätte, das Recht des Kindes auf seine Identität zu schützen, dann würde es transsexuelle Menschen nicht ihrer Menschenwürde berauben. Die Verfassung sollte ihnen im Gegenteil dabei helfen, ihre eigene Identität auf bestmögliche Weise finden und erleben zu können.

Intersexualität aus medizinischer Sicht

Im neuen Text des ungarischen Grundgesetzes ist zu lesen, dass „die neuen, modernen ideologischen Prozesse, die in der westlichen Welt auftauchen, [...] Zweifel an der Geschöpflichkeit des männlichen und weiblichen Geschlechtes auf[werfen].“ So sind im Jahr 2020 tatsächlich biblisch-religiöse Vorstellungen über den Anfang der Welt und die Erschaffung des Menschen in ein säkulares europäisches Grundgesetz hineingelangt.

Nicht nur fundamentalistisch geprägte religiöse Gruppen, die durch ihr kreationistisches Weltbild der Evolutionstheorie skeptisch gegenüberstehen und an die Schöpfung der Welt in sechs Tagen glauben, verleugnen die wissenschaftliche Position, sondern auch die rechtspopulistische Politik tut das in diesem Fall. So wird eine politische Haltung, die wie im neuen

Grundgesetz jetzt behauptet, „[d]as Geburtsgeschlecht ist eine Gegebenheit, die man nicht ändern kann, die Menschen sind als Mann oder Frau geboren“, für die Gesellschaft gefährlich, denn diese Behauptung verleugnet die Existenz intersexueller Menschen, die laut medizinischer Statistik durchschnittlich 1,7 Prozent der Bevölkerung ausmachen (vgl. Fausto-Sterling 2000b, 51ff.).

Um zu verstehen, was Intersexualität bedeutet, soll zuerst der Begriff „biologisches Geschlecht“ erläutert werden. Chromosomensatz, Fortpflanzungsorgane und spezifische Hormone bilden die phänotypischen Merkmale der biologischen Geschlechter aus. Der Begriff „Sex“ beschreibt demnach alle biologischen Dimensionen von Geschlecht. Bei der Unterscheidung der biologischen Geschlechter müssen daher nicht nur offensichtliche physiologische und anatomische Gegebenheiten berücksichtigt werden (z. B. Körpergröße, Körperbehaarung oder primäre Geschlechtsorgane), sondern auch Differenzierungen hinsichtlich Genetik, Hormonhaushalt, Immunsystem oder des metabolischen Profils.

Biologisches Geschlecht ist aber nicht einfach in zwei ausschließlichen Varianten „weiblich“ und „männlich“ zu kategorisieren. In der Biologie entstand ab den 1970er- und 1980er-Jahren immer stärkere Kritik an biologischen Modellen strikter geschlechtlicher Zweiteilung. Dabei spielte die feministische Wissenschaftskritik eine maßgebende Rolle, wie die Veröffentlichungen der US-amerikanischen Naturwissenschaftlerinnen Anne Fausto-Sterling und Evelyn Fox Keller. Fausto-Sterling publizierte 1985 unter dem Titel *Gefangene des Geschlechts?* ein Buch, worin sie aktuelle biologische Theorien kritisch behandelte. Mit ihren Beiträgen „Die fünf Geschlechter: Warum männlich und weiblich nicht genug sind“ (Fausto-Sterling 1993) und „Die fünf Geschlechter erneut betrachtet“ (Fausto-Sterling 2000a) legte sie die wissenschaftliche Grundlage für die Kämpfe der Intersexuellen-Bewegung.

„Die Annahme, es gebe zwei Geschlechter, ist zu simpel.“

„Die Annahme, es gebe zwei Geschlechter, ist zu simpel“, erläutert Claire Ainsworth 2015 im Artikel „Sex redefined“. Sie stellt darin den aktuellsten Forschungsstand der Biologie vor, der von einem größeren Spektrum geschlechtlicher Entwicklungsmöglichkeiten ausgeht. Im Laufe der embryonalen Entwicklung treten bei vielen Menschen entweder Merkmale des weiblichen oder des männlichen Geschlechts deutlicher hervor. Bei anderen Menschen treten eher Kombinationen auf, die durch die moderne

Biologie und Medizin entdeckt und alsbald als ‚Störungen‘ gekennzeichnet wurden. Diese Störungen wurden sogleich pathologisiert, wodurch die rasche Absicht entstand, sie zu bekämpfen.

Der Begriff „Intersexualität“ stammt von Richard Goldschmidt bereits aus dem Jahr 1915. Die folgenden Abweichungen können das Erscheinungsbild charakterisieren: nicht-‚typische‘ äußere Geschlechtsmerkmale, abweichende Keimdrüsenanlage (Hermaphroditismus und Pseudo-Hermaphroditismus), abweichende Anzahl der Geschlechtschromosomen oder ein von der Geschlechternorm abweichender Hormonhaushalt (vgl. Krannich 2016, 14–15).

Im medizinischen Alltag wird das Geschlecht allerdings sofort nach der Geburt aufgrund der äußeren Geschlechtsorgane bestimmt. Diese strikte bipolare Betrachtung des Geschlechtes führt dazu, dass alle geschlechtlichen Nichteindeutigkeiten als pathologische Ausprägungen verstanden werden, die operativ zu korrigieren und durch ‚Hormontherapien‘ im weiteren Lebensverlauf zu begleiten seien. Gegen diese Praxis kämpft die heutige Intersexuellen-Bewegung massiv an.

„Ist der Chromosomensatz das Entscheidende? Sind es die einzelnen Gene und die vielen daraus gebildeten Produkte?“

Auch aus der Sicht der modernen biologisch-medizinischen Forschung erweist sich eine solche zweigeschlechtliche Matrix (Mann oder Frau) als hochproblematisch. Mit der Entwicklung der Forschung durch Untersuchungen auf immer grundlegenderer, mikroskopischer Ebene wurde bestätigt, dass „auch das Geschlecht der nicht-pathologisierten Mehrheit sehr viel fraglicher und vielgestaltiger ist, als gemeinhin angenommen“ (Krannich 2016, 24).

Dies wurde von dem Biologen und Medizinethiker Heinz-Jürgen Voß durch viele erhellende Fragen zusammengefasst:

„Ist der Chromosomensatz das Entscheidende? Sind es die einzelnen Gene und die vielen daraus gebildeten Produkte? Von welcher Quantität eines gebildeten Produktes an gilt ein Mensch als ‚weiblich‘, wann als ‚männlich‘? Sind es Keimdrüsen, die eindeutig sein sollen – oder müssen sie auch Keimzellen produzieren (können)? Muss ein ‚Mann‘ über funktionsfähige Samenzellen verfügen, und muss eine ‚Frau‘ neben der Möglichkeit, Eizellen zu produzieren, auch die ‚inneren Genitalien‘ aufweisen, einen Embryo entwickeln und austragen können? Oder ist doch schlicht das äußere Erscheinungsbild der Genitalien – insbesondere

Penis, Hoden und Vagina – das Typische? Alle diese Merkmale zusammen werden bei keinem einzigen Menschen in eine ‚eindeutige‘ Richtung ‚männlich‘ oder ‚weiblich‘ zusammenspielen.“ (Voß 2011, 163)

Die Ergebnisse der Forschung auf mikroskopischer Ebene erweisen,

„dass sich Geschlecht als Kontinuum mit graduellen Unterschieden darstellt statt als dichotom-binär mit möglichen Zwischentönen. Der gewöhnliche kategorial-begriffliche Rahmen zur Beurteilung von geschlechtlicher Eindeutigkeit und Nichteindeutigkeit versagt, zeigt sich Geschlecht doch als mehrdeutig, und zwar nicht nur im Sinne sexueller Orientierung oder geschlechtlich interpretierter sozialer Rolle, sondern schon als biologisches Geschlecht.“ (Krannich 2016, 63)

4 Religiöser Fundamentalismus und Hass gegen LGBTIQ-Menschen

Warum sind fundamentalistisch denkende Menschen nicht fähig, sich den Herausforderungen der Existenz, noch mehr aber des Kampfes um die Emanzipation von sexuellen Minderheiten zu stellen? Wie können sie ihren Hass und ihre Aggression gegen diese Menschengruppe gegenüber sich selbst, aber auch in ihrer religiösen Gemeinschaft legitimieren? Zur Beantwortung dieser Fragen wird hier eine kurze Analyse anhand mehrerer Kriterien durchgeführt, die Uwe Gerber zum Fundamentalismus formuliert hat (vgl. Gerber 2015, 45–46).

Religiöse Fundamentalist*innen haben ‚Wahrnehmungsblockaden‘.

Religiöse Fundamentalist*innen haben ‚Wahrnehmungsblockaden‘, da die von den Autoritäten (von religiösen Führungspersonen sowie durch identitätsbildende Texte) vorgegebenen Wahrheiten „als zeitlos, exklusiv und universal gültig gelten und nicht geschichtlich und gesellschaftlich relativiert werden dürfen“ (Gerber 2015, 45). Die Bibel gilt als durch Gottes Geist inspirierte Heilige Schrift und entsprechend als irrtumslos, fehlerfrei und unfehlbar. Sie gilt als exklusive Grundlage und als höchste Autorität und Entscheidungsinstanz für Glauben, Leben, Lehre und Handeln. Moralisches Handeln wird von absolut geltenden biblischen Verboten und Geboten her begründet, die mittels der sogenannten wörtlichen Schriftauslegung herausgelesen werden. Mit dieser wortwörtlichen Interpretation ist eine unmittelbare, buchstabengetreue Auslegung gemeint, die die Entste-

hungsgeschichte und den historischen Hintergrund der Bibel nicht berücksichtigt bzw. deren Einbezug grundsätzlich ablehnt.

„Handeln in Nächstenliebe wird nicht vom anderen Menschen her, vom unvorhersehbaren Nächsten und dessen Not her begründet, so wie es z. B. Jesus tat in seinem Eintreten für Notleidende. Jesus ging es nicht um die Erfüllung von Geboten im Sinne einer Gesetzes- und Belohnungsreligion der ‚guten Werke‘, sondern um das Sich-Kümmern um den Anderen. Handeln wird auch nicht von der jeweiligen Situation her bestimmt und auch nicht von dem sich autonom entscheidenden Menschen her im Sinne der Pflicht-Ethik des kategorischen Imperatives bei Kant.“
(Gerber 2015, 83)

Typisch für die fundamentalistische Denkweise ist, dass sie wissenschaftliche Argumente ignoriert oder die Wissenschaft sogar als Feindbild konstruiert. Und eben diese ‚Wahrnehmungsblockaden‘ verunmöglichen den Dialog mit Disziplinen wie Medizin, Biologie, Psychologie und Psychiatrie. Deren moderne Erkenntnisse und Entdeckungen über trans- sowie intersexuelle Menschen könnten ihnen jedoch helfen, das Leben und Leiden dieser Menschen besser zu verstehen.

Die pathologisierende Ablehnung der ‚widernatürlichen‘ Homosexualität wird von der als unverrückbar geltenden Schöpfungsordnung her begründet und daher als therapierbar bekämpft, obwohl alle seriösen wissenschaftlichen Forschungen das Gegenteil beweisen. Auch das totale Missverständnis von Trans- und Intersexualität wird naturrechtlich durch diese Schöpfungsordnung gestützt:

„Der Versuch, den konstitutiven Unterschied von Mann und Frau zu überwinden, wie es in der Intersexualität oder im Transgender der Fall ist, führt zu einer männlichen und weiblichen Ambiguität, die auf widersprüchliche Weise jene sexuelle Differenz voraussetzt, die man negieren oder aufheben will. Dieses Oszillieren zwischen männlich und weiblich wird letztlich zur bloß ‚provokatorischen‘ Demonstration gegen die sogenannten ‚traditionellen Schemata‘, die den Leiden derer, die in einer unbestimmten Situation leben, nicht Rechnung trägt. Eine ähnliche Auffassung sucht die Natur auszulöschen (alles das, was wir als uns voraus bestehende Grundlage unseres Seins und all unseres Handelns in der Welt empfangen haben), während man sie damit implizit bestätigt.“
(Kongregation für das Katholische Bildungswesen 2019, Punkt 25)

Wenn Gott den Menschen binär, also als Mann und Frau, geschaffen hat, dann gibt es für Intersexuelle keinen Platz mehr in dieser göttlichen Ord-

nung; deswegen sollen sie unbedingt ‚repariert‘, also zwangsweise operiert werden:

„In diesen besonderen Situationen sind es nicht die Eltern, und noch weniger die Gesellschaft, die eine willkürliche Wahl treffen können, sondern es ist die wissenschaftliche Medizin, die mit therapeutischer Zielsetzung eingreift, das heißt, auf der Grundlage objektiver Parameter in minimal-invasiver Weise handelt, mit dem Ziel, die konstitutive Identität deutlich zu machen.“ (Kongregation für das Katholische Bildungswesen 2019, Punkt 24)

Das Phänomen von Transgender wird in ganz absurder Weise als willkürlich freie Wahl des Geschlechts verstanden:

„Darüber hinaus hängt der Begriff Gender ab vom subjektiven Empfinden der Person, die ein ‚Geschlecht‘ wählen kann, das nicht mit ihrem biologischen Geschlecht übereinstimmt und also nicht damit, wie die Anderen sie sehen (Transgender).“ (Kongregation für das Katholische Bildungswesen 2019, Punkt 11)

Der Dialog mit den wissenschaftlichen Positionen über LGBTIQ-Themen wird auch dadurch verhindert, dass Fundamentalist*innen Zweifel, (Selbst-)Kritik und offene Diskussion ausschließen. In einer schwarz-weiß-dualistischen Weltsicht teilen sie die Welt und alle Phänomene des Lebens (inklusive der sexuellen Orientierungen sowie der Geschlechtsidentitäten) in Gut und Böse. Und wenn etwas, wie beispielsweise Homosexualität, als etwas Sündhaftes, also als böse, interpretiert wird, dann setzen sie ihre „destruktiven, inquisitorischen, oft auf Vergeltung (und Rache) beruhenden Bestrafungsmechanismen“ (Gerber 2015, 46) in Gang. Für den Fundamentalismus ist ein weiteres Kriterium nach Gerber: „Scharfe, oftmals andere Menschen und Gruppen diffamierende (und bisweilen beleidigende) Abgrenzungen in Form von religiösem wie politischem Extremismus, von Rassismus, Sexismus“ (Gerber 2015, 45). Für diese diffamierende und menschenverachtende Redeweise möchte ich zwei ungarische Beispiele nennen. In der Woche des 25. *Pride-Festival* 2020 ließ Gergely Karácsony, oppositioneller Oberbürgermeister von Budapest, als symbolisches Zeichen der Akzeptanz von LGBTIQ-Menschen die Regenbogenflagge am Rathaus hissen. Damit rief er eine sehr heftige öffentliche Debatte hervor, bei der auch kirchliche Akteure eine maßgebende Rolle spielten. Fülöp Kocsis, griechisch-katholischer Erzbischof, sagte in seiner Reaktion auf

den Akt des Budapester Oberbürgermeisters auf *Hír TV*: „Wenn jemand mit einer Behinderung geboren wird, ist er krank. Man soll erkennen, dass es um eine Krankheit geht. Wir müssen das offen aussagen! Er kann ein wertvolles Leben führen, aber er muss geheilt werden.“⁵ (Übersetzung R. P.). Der römisch-katholische Priester Zoltán Osztie und frühere Präsident des *Verbandes der Christlichen Intellektuellen (Keresztény Értelmiségiek Szövetsége, KÉSZ)* ging mit seiner Hassrede gegen LGBTIQ-Menschen noch weiter: „Homosexualität ist nicht angeboren, sondern sie ist eine Art Krankheit, Abnormität. Wenn ein gleichgeschlechtliches Paar ein Kind erzieht, dann wird es zu einem Torso“⁶ (Übersetzung R. P.).

5 Fazit

Eine exklusiv binär-geschlechtliche Grundkonfiguration des Menschen, also die Vorstellung zweier dichotomer Idealgeschlechter, wie man sie auch im Text der ungarischen Verfassung findet, führt zur gesellschaftlichen Ausgrenzung intersexueller Menschen.

Die Vorstellung zweier dichotomer Idealgeschlechter führt zur gesellschaftlichen Ausgrenzung intersexueller Menschen.

Da das binäre Geschlechterverständnis für die menschliche Selbst- und Weltwahrnehmung aufgrund von Kultur und Sozialisation elementar ist, ist es als solches tief im Alltagsbewusstsein verankert. Deswegen wird dieses Verständnis von Geschlecht als vermeintlich natürlich oder ‚von Gott gewollt‘ – und damit absolut unbestreitbar – immer wieder argumentativ in unterschiedliche politische, ethisch-normative oder religiös-fundamentalistische Debatten eingebracht. Die Vorstellung von Geschlecht und der daran orientierte Gesellschaftsentwurf der Rechtspopulist*innen, der nun bereits in der Verfassung Ungarns verankert ist und anstatt mit fachpolitischen Argumenten religiös-biblich begründet wird, führen für intersexuelle Menschen zur gesellschaftlichen Ausgrenzung und zur tiefen Verletzung ihrer Menschenwürde, wenn diese normierte Geschlechtsidentität zu einer „kulturellen Voraussetzung des Menschseins“ (Butler 2013, 66) wird. Dadurch wird „eine bestimmte Auffassung von geschlechtlicher Identität zur Voraussetzung legitimen, nicht-korrekturbedürftigen Menschseins erhoben“ (Krannich 2016, 24). Demzufolge wird es immer Menschen geben, die diese Voraussetzungen nicht erfüllen können. Sie

⁵ Die vollständige TV-Diskussion findet sich unter: <https://humenonline.hu/a-melegek-gyogyulasra-szorulnak-a-gorogkatolikus-ersek-szerint/> [16.01.2021].

⁶ Das TV-Interview mit dem katholischen Priester Zoltán Osztie kann nachgehört werden unter: <https://www.klubradio.hu/adasok/katolikus-pap-nem-belyegzem-meg-a-buzikat-de-beteg-es-provokativ-az-eletformajuk-113741> [16.01.2021].

werden, wie Judith Butler dies formulierte, „als eingeschränkt menschlich erkannt, und diese Form der eingeschränkten Anerkennung führt nicht zu einem bewältigbaren Leben“ (Butler 2009, 10–11). Dennoch geht es bei Butlers Kritik nicht um die Auflösung oder Leugnung von Geschlechtlichkeit, sondern um die Auflösung ihrer Engführung. Sie plädiert also nicht für eine Destruktion, sondern für eine Dekonstruktion (vgl. Butler 2013, 67). Eine aufgeklärte Theologie muss im Namen der rechtsstaatlichen pluralen Demokratie solche theistisch-theokratischen Versuchungen zurückweisen und unbedingt auf der Seite der Opfer stehen, wenn es um die Verletzung der Menschenrechte, um Gewalt und Ungerechtigkeit geht. Im Namen der universalen Liebe sind christliche Menschen in der Nachfolge Jesu zu moralischem Widerstand geradezu verpflichtet. Dieser Widerstand soll sich in einer handelnden Solidarität ausdrücken.

Literatur

A kormány ellehetetleníti a nemváltást, *Index*, 1.4.2020, https://index.hu/belfold/2020/04/01/szulesesi_nem_biologiai_nem_nemvaltoztatas/ [16.01.2021].

Ainsworth, Claire (2015), Sex redefined. The idea of two sexes is simplistic. Biologists now think there is a wider spectrum than that, *Nature* 518, 288–291. DOI: 10.1038/518288a.

Ammicht Quinn, Regina (2017), Populismus und Genderfragen. Die Angst vor der Unordnung der Geschlechter, in: Lesch, Walter (Hg.), *Christentum und Populismus*, Freiburg i. Br.: Herder, 174–186.

Benner, Dietrich (2009), Religiöse Bildung. Überlegungen zur Unterscheidung zwischen „fundamentalen“ und „fundamentalistischen“ Konzepten, in: Schweitzer, Friedrich / Elsenbast, Volker / Scheilke, Christoph T. (Hg.), *Religionspädagogik und Zeitgeschichte im Spiegel der Rezeption von Karl Ernst Nipkow*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 151–164.

Bozóki, András / Zoltán, Ádám (2018), Vallás és jobboldali populizmus Magyarországon, in: *Mozgó Világ* 44, 3, 17–40.

Butler, Judith (2009), *Die Macht der Geschlechternormen und die Grenzen des Menschlichen*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp. [Original: *Undoing Gender*, 2004].

Butler, Judith (2013), Heterosexualität ist ein Fantasiebild. Ein Gespräch über Geschlecht, Begehren und die fundamentale Fragilität des Lebens, *Philosophie Magazin* Nr. 7, 64–69.

De Benoist, Alain / De Trevillert, Patrick (1986), *Demokratie. Das Problem*, Tübingen: Hohenrain.

Eicher, Wolf (1992), *Transsexualismus. Möglichkeiten und Grenzen der Geschlechtsumwandlung*, Stuttgart: Gustav Fischer Verlag, 2. Aufl. [1. Aufl. 1984].

Fausto-Sterling, Anne (1985), *Gefangene des Geschlechts? Was biologische Theorien über Mann und Frau sagen*, München/Zürich: Piper.

Fausto-Sterling, Anne (1993), The Five Sexes. Why Male and Female Are Not Enough, *The Sciences* 33, 2, 19–25. DOI: 10.1002/sci4.1993.33.issue-2.

Fausto-Sterling, Anne (2000a), The Five Sexes, Revisited. The Varieties of Sex Will Test Medical Values and Social Norms, *The Sciences* 40, 4, 18–23.

Fausto-Sterling, Anne (2000b), *Sexing the Body. Gender Politics and the Construction of Sexuality*, New York: Basic Books.

Gerber, Uwe (2015), *Fundamentalismen in Europa. Streit um die Deutungshoheit in Religion, Politik, Ökonomie und Medien*, Frankfurt a. M.: Peter Lang (Theologisch-Philosophische Beiträge zu Gegenwartsfragen 15).

Kongregation für das Katholische Bildungswesen (2019), „Als Mann und Frau schuf er sie“. Für einen Weg des Dialogs zur *Gender-Frage* im Bildungswesen, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_20190202_maschio-e-femmina_ge.pdf [16.01.2021].

Krannich, Conrad (2016), *Geschlecht als Gabe und Aufgabe. Intersexualität aus theologischer Perspektive*, Gießen: Psychosozial-Verlag (Angewandte Sexualwissenschaft 4).

Küpper, Beate / Zick, Andreas (2015), Religiosität und Gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit. Ergebnisse der GMF Studien des Bielefelder Instituts für interdisziplinäre Konflikt- und Gewaltforschung, in: Strube, Sonja Angelika (Hg.), Rechtsextremismus als Herausforderung für die Theologie, Freiburg i. Br.: Herder, 48–63.

Magyarország kormánya (2020), T/13647. számú törvényjavaslat. Magyarország Alaptörvényének kilencedik módosításáról, Előadó: dr. Varga Judit, igazságügyi miniszter, Budapest, 2020. november, <https://www.parlament.hu/irom41/13647/13647.pdf> [16.01.2021].

Meyer, Thomas (2011), Was ist Fundamentalismus? Eine Einführung, Wiesbaden: VS.

Moser, Charles (2017), ICD-11 and Gender Incongruence. Language is Important, Archives of Sexual Behavior 46, 8, 2515–2516. DOI: 10.1007/s10508-016-0936-7.

Perintfalvi, Rita (2017), Geschlechterrolle und Familie aus ungarischer Perspektive, in: Csiszar, Klara / Hochholzer, Martin / Luber, Markus / Schönemann, Hubertus (Hg.), Mission 21. Das Evangelium in neuen Räumen erschließen, Regensburg: Friedrich Pustet (Weltkirche und Mission 8), 148–160.

Perintfalvi, Rita (2019), Wahre Hoffnung statt Rechtspopulismus. Autoritäre Versuchungen, Kampf um die Identitäten in Europa heute, in: Tauchner, Christian / Gruber, Judith / Pittl, Sebastian (Hg.), Identitäre Versuchungen. Identitätsverhandlungen zwischen Emanzipation und Herrschaft, Aachen: Verlag Mainz (Concordia Monographien 73), 149–171.

Strube, Sonja Angelika (2015), Problemanzeige: Rechtsextreme Tendenzen in sich christlich verstehenden Medien, in: dies. (Hg.), Rechtsextremismus als Herausforderung für die Theologie, Freiburg i. Br.: Herder, 18–36.

Voß, Heinz-Jürgen (2011), Geschlecht. Wider die Natürlichkeit, Stuttgart: Schmetterling Verlag.



Larissa Hrotkó

Durchbruch des Fundamentalismus?

Ein neues Gesicht der Orthodoxie im Judentum Ungarns

ABSTRACT 

Am Beispiel des gegenwärtigen ungarischen Judentums behandelt dieser Beitrag den religiösen Fundamentalismus als eine moderne gesellschaftliche und kulturelle Erscheinung. Theologisch gesehen kann der Fundamentalismus auch als eine patriarchale Protestbewegung betrachtet werden, die die religiöse Tradition im Interesse der Machterhaltung missbraucht. Die Orthodoxie nimmt im fundamentalistischen Konzept einen besonderen Platz ein. Sie kann sich manchmal den Verhältnissen und Bedürfnissen moderner europäischer Gesellschaften anpassen und ein frauenfreundliches, ja sogar demokratisches Gesicht zeigen. Diese Form der Orthodoxie wird im Artikel als Neo-Orthodoxie bezeichnet. Die Demokratie in einer neo-orthodoxen Gemeinschaft ist aber nur eine scheinbare, denn die wirkliche Macht konzentriert sich bei den Rabbinern, die entscheiden, wieviel Freiheit den Mitgliedern der Gemeinschaft und insbesondere den Frauen zugestanden wird. Zurzeit scheinen der Einfluss der jüdischen Neo-Orthodoxie und somit die Gefahr des Durchbruchs des Fundamentalismus in Ungarn zu steigen. Die nicht-orthodoxen jüdischen Gemeinschaften sind dagegen nicht aktiv genug und beschäftigen sich wenig mit der Stärkung ihrer eigenen jüdischen Identität.

A fundamentalist revolution? The new face of Jewish Orthodoxy in Hungary
This article examines religious fundamentalism as a modern societal and cultural phenomenon on the subject of contemporary Judaism in Hungary. From a theological perspective, fundamentalism can also be viewed as a patriarchal protest movement that misuses religious tradition as a means to consolidate power. Among various forms of fundamentalism, orthodoxy holds a unique position. It is able to adapt to the conditions and requirements of modern European

societies and assume a pro-women, even democratic image. This version of orthodoxy is called neo-Orthodoxy in this article. In a neo-orthodox community, democracy is but an illusion while true power continues to reside in the hands of rabbis, who decide about the freedoms its members, and particularly women, are afforded, or not. In Hungary, neo-orthodox Judaism is currently gaining influence with a rising potential to become a dominant force, while non-orthodox Jewish communities are less active in their engagement and do not proactively strengthen their own Jewish identity.

BIOGRAPHY

Larissza Hrotkó (PhD) ist pensionierte Sprachwissenschaftlerin, Kulturhistorikerin und Religionswissenschaftlerin. Sie unterrichtete an der Jüdischen Universität – Rabbinerinstitut (ORZSE) in Budapest und arbeitete in der Wissenschaftlichen Forschungsgruppe für jüdische Kulturgeschichte. Unter ihren letzten Publikationen sind: „Streit und Sorge um die Identität einer jüdischen Gemeinschaft“ (in: Gruber, Judith / Pittl, Sebastian / Silber, Stefan / Tauchner, Christian (Hg.), *Identitäre Versuchungen*, Aachen: Mainz 2019) sowie „Jüdische Gemeinschaften im Kontext des ungarischen Rechtspopulismus und Ethnonationalismus. Einblicke in die politische Instrumentalisierung des Glaubens von rechts außen“ (in: Strube, Sonja Angelika / Perintfalvi, Rita / Hemet, Raphaela (Hg.), *Anti-Genderismus in Europa. Allianzen von Rechtspopulismus und religiösem Fundamentalismus*, Bielefeld: transcript 2021).

E-Mail: [lara.r\(at\)t-online.hu](mailto:lara.r(at)t-online.hu)

KEY WORDS

Fundamentalismus; Jüd*innen; jüdische Gemeinschaft; Neologie; Neo-Orthodoxie; Orthodoxie; Progressive; Rabbiner; Reform; Säkularisierung; Stellung der Frau; Synagoge

1 Einleitung

Die Postmoderne brachte der Menschheit nicht nur neue Chancen geistiger Befreiung, sondern auch eine anscheinend unüberwindliche Spaltung zwischen der Religion und der säkularen Kultur. Jürgen Habermas nannte diese Erscheinung zwei „Lesearten“ der „postsäkularen“ Gegenwart:

„Nach der einen Leseart werden religiöse Denkweisen und Lebensformen durch vernünftige, jedenfalls überlegene Äquivalente ersetzt, nach der anderen Leseart werden die modernen Denk- und Lebensformen als illegitim entwendete Güter diskreditiert.“ (Habermas 2001,12–13)

Zwei „Lesearten“ der Gegenwart

Die Spaltung zwischen den „Lesearten“ der Gegenwart ist meiner Ansicht nach nicht so scharf. Häufig vermischen sie sich, doch die Beschreibung ist treffend. Als radikalster Protest gegen den Ersatz religiöser Werte entstand nach Habermas der Fundamentalismus:

„Trotz seiner religiösen Sprache ist der Fundamentalismus ein ausschließlich modernes Phänomen. An den islamischen Tätern fiel sofort die Ungleichzeitigkeit der Motive und der Mittel auf. Darin spiegelt sich eine Ungleichzeitigkeit von Kultur und Gesellschaft in den Heimatländern der Täter, die sich erst infolge einer beschleunigten und radikal entwurzelnden Modernisierung herausgebildet hat.“ (Habermas 2001, 10)

Die „Verhärtung“ der Orthodoxie betrachtete Habermas auch als Folge der fortwährenden Säkularisierung der Gesellschaft:

„Verhärtete Orthodoxien gibt es im Westen ebenso wie im Nahen und im Ferneren Osten, unter Christen und Juden ebenso wie unter Moslems. Wer einen Krieg der Kulturen vermeiden will, muss sich die unabgeschlossene Dialektik des eigenen, abendländischen Säkularisierungsprozesses in Erinnerung rufen.“ (Habermas 2001, 11)

Der Fundamentalismus, die Orthodoxie und die Säkularisierung wurden zu den häufigsten Themen theologischer Forschungen unserer Zeit. Der vorliegende Beitrag schildert, wie sich die fundamentalistischen Züge – vor allem die Diskriminierung der Frauen im religiösen Leben – im ungarischen Judentum infolge des orthodoxen Einflusses immer deutlicher abzeichnen, auch wenn die neue jüdische Orthodoxie (im Folgenden „Neo-

Orthodoxie“ genannt) in der Öffentlichkeit nicht so aggressiv auftritt, wie die *Haredim* (die Ultraorthodoxen).

Die *Haredim* charakterisiert die absolute Befolgung der schriftlichen und mündlichen Tora, dabei bestimmt die *Halacha* (der Gesamtcorpus des religiösen Gesetzes) alle Aspekte ihres Lebens. Doch wollen viele *Haredim* die religiösen Vorschriften, wie z. B. die Trennung der Geschlechter, die in Israel im öffentlichen Umgang illegal ist, auch im nicht-religiösen Leben geltend machen. So berichtete *The Guardian* am 22. Juni 2017 über das Erlebnis der 82-jährigen Jüdin Renee Rabinowitz, die sich im Flugzeug umsetzen sollte, weil ein ultraorthodoxer Passagier nicht neben einer Frau sitzen wollte (vgl. Beaumont 2017). Frau Rabinowitz war zuerst wie gelähmt, deshalb verklagte sie die israelische Fluggesellschaft erst später. Das Gericht gab ihr Recht. Dieses Urteil sollte als Signal des wachsenden Protestes gegen frauenfeindliches Verhalten der Ultraorthodoxie in Israel gelten. „Denn dort versuchen Ultra-Orthodoxe schon lange, die Geschlechter-Apartheid durchzusetzen.“ (emma.de 2017). Die strenge Geschlechtertrennung wird von den Ultraorthodoxen auf die religiösen Vorschriften zurückgeführt, die ihrer Meinung nach überall in Israel eingeführt werden sollten: „Wenn wir könnten, würden wir durchsetzen, dass das Land Israel nach der Thora geführt wird, nach dem jüdischen Gesetz.“ (Lell 2019)

Die Ablehnung der zivilen Kultur und der säkularen Gesetze wird auch von den jüdischen Religionsforscher*innen als fundamentalistisch bezeichnet, während die protestantische Definition des Fundamentalismus als „das Wörtlichnehmen einer heiligen Schrift“ für das Judentum schwierig einzusetzen ist. Denn individuelle Auslegungen sind im Judentum nicht nur zugelassen, sondern bilden einen wichtigen Teil der obligatorischen Beschäftigung mit der Tora (vgl. Schöne 2017).

Fundamentalismus als Strategiepaket für die Rechtfertigung religiöser Identität in der modernen Kultur

Die Soziologin und Anthropologin Nurit Stadler betrachtet den Fundamentalismus unter dem Blickpunkt des individuellen Verhaltens. Für sie ist der Fundamentalismus ein Strategiepaket für die Rechtfertigung religiöser Identität in der modernen Kultur (vgl. Stadler 2005, 216–217). Fundamentalist*innen interpretieren den Glauben als eine kontinuierliche religiöse Überlieferung. Sie selbst halten sie für ‚authentische Performer*innen‘ des Glaubens von heute und ‚wahre Beschützer*innen‘ der göttlichen Offenbarung (vgl. Stadler 2005, 217).

Über die patriarchalen Verhältnisse und die Herrschaft der Männer über Frauen in den ultraorthodoxen und orthodoxen jüdischen Familien wurde in der letzten Zeit auch in Ungarn viel diskutiert. Letztes Jahr erschütterte die Zuseher*innen die Geschichte von Esther Shapiro in der Netflix-Serie *Unorthodox* (2018) nach dem autobiografischen Roman von Deborah Feldman über die *Satmarer Chassidim*.¹ Die ungarischen Jüd*innen haben also die Möglichkeit, alle Facetten der orthodoxen Realität kennenzulernen. Dennoch neigen viele von ihnen dazu, die Orthodoxie als einzig wahre jüdische Religionslehre zu betrachten, wozu auch die öffentliche Unterstützung der Neo-Orthodoxie durch die aktuelle rechtskonservative Regierung Ungarns beiträgt.

2 Die historischen Quellen des jüdischen Fundamentalismus und eine kurze Geschichte des Judentums Ungarns

Auch im Judentum entstand der Fundamentalismus als Antwort auf die moderne Reform-Bewegung des 19. Jahrhunderts, welche die Religion und die jüdische Identität zu gefährden schien. Die Wurzeln des Fundamentalismus liegen jedoch in der früheren jüdischen Geschichte.

Nach der Zerstörung des Zweiten Heiligtums von Jerusalem (70 n. u. Z.) wurden die Rabbiner zur führenden Macht im Judentum, und damit begann die Säkularisierung der jüdischen Religionslehre. Denn die rituellen Aufgaben der Rabbiner unterscheiden sich ja nicht von den Aufgaben aller Jüd*innen. Während die Priester die rituellen Handlungen nach den heiligen Geboten im Heiligtum verrichteten, vermittelten die Rabbiner diese Gebote den Gläubigen im Laufe ununterbrochenen Tora- und Talmud-Studiums. Wie der Gründer der jüdischen Befreiungstheologie Marc H. Ellis schreibt: „If prophets spoke the unmediated word of God, the rabbis used record of God’s instruction to help guide the community in the present“ (Ellis 2004, 34).

Mit dem Beginn der rabbinischen Ära kam es zu ersten Versuchen einer Dogmatisierung des Judaismus, die im Mittelalter besonders fruchtbar waren. Zwar ist der Judaismus im Prinzip keine dogmatische Lehre, doch können die Tora und die rabbinischen Auslegungen, wie z. B. die Kommentare von Raschi (Rabbi Schlomo Jizchaki, 1040–1105), für eine Radikalisierung der religiösen Überlieferung verwendet werden. Als ideologische Quellen der fundamentalistischen Lehren werden vor allem die Sammlung jüdischer Gesetze *Mischne Tora* von Rabbi Mosche ben Maimun (Maimonides,

¹ Die *Chasside* (d. h. *Fromme*) sind die Anhänger*innen einer jüdischen ultraorthodoxen Richtung. Die *Satmarer* Gruppierung wurde 1905 in der damals ungarischen (heute rumänischen) Stadt Satu Mare (ungarisch: *Satmar*) gegründet. Sie wird charakterisiert durch die Ablehnung des Zionismus und somit des Staates Israel sowie aller weltlichen Gesetze.

1135–1204) sowie das Gesetzbuch *Schulhan Aruch* von Rabbi Joszef ben Efraim Karo (1488–1575) herangezogen. Bis heute bestimmt die Befolgung dieses Kodexes die Zugehörigkeit zu den Orthodoxen oder Ultraorthodoxen.

Was die heutigen fundamentalistischen Religionsgruppierungen betrifft, sind das für einige Forscher*innen vor allem die radikalen Nationalreligiösen und Anhänger*innen des *Kahanismus* in Israel (vgl. Winkelmeier-Hoegner 2010, 12; 82–98). Andere – unter ihnen auch Nurit Stadler – zählen auch die *Chabad*-Bewegung, die als jüdische Neo-Orthodoxie Ungarns im weiteren Text noch behandelt wird, zu den fundamentalistischen Richtungen des Judentums. Allerdings merkt Stadler an, dass sich *Chabad* von den *Haredim* in dem Sinne unterscheidet, dass diese Bewegung die modernen Verhältnisse akzeptiert und die Vorteile der modernen Technologien sogar für eigene missionarische Ziele nutzt:

„The Habad Hasidic movement, known also as the Lubavitch Hasidic, is another example of the manifestation of scripturalism and yeshiva religiosity. Yet, in contrast to the religiosity of b’nei torah, Habad devotees spread the teaching of the text through missionary activity, while struggling and adjusting to the modern world.“ (Stadler 2005, 220)

Durch moderne Organisation, Sprachunterricht und den Gebrauch wirkungsvoller medialer Kommunikationsmittel will *Chabad* mehr Jugendliche und nicht zuletzt junge Jüdinnen für sich gewinnen.

Eine Basis des Fundamentalismus kann die Orthodoxie sein (vgl. Winkelmeier-Hoegner 2010, 33). Die orthodoxen und insbesondere die ultraorthodoxen Jüdinnen fallen durch ständiges Streben nach dem vorgeschriebenen Verhalten (nach *Zniut*, d. h. Sittsamkeit) auf, wobei die jüdischen Symbole und die ‚richtige‘ Tracht (wie z. B. längere Röcke, langärmelige Oberteile und die Kopfbedeckung in Form eines Tuches oder einer Perücke) als individuelle Reaktion auf die Herausforderungen bzw. die Instabilität der säkularen Postmoderne betrachtet werden können.

1868 spaltete sich das ungarische Judentum.

In Ungarn gab es bis 1868 keine Orthodoxie. Erst nach dem jüdischen Landeskongress von 1868 spaltete sich das ungarische Judentum in die *Neologie* (emanzipierte jüdische Gemeinschaften), die *Orthodoxie* (Gemeinschaften der Rechtgläubigen) und die sogenannten *Ante Status Quo*-Gemeinschaften.

Vor 1868 war die jüdische Bevölkerung Ungarns in Bezug auf Herkunft, Lebensweise und religiöse Ausrichtung vielfältig, ohne dass Anstoß daran genommen wurde. Die meisten Jüdinnen und Juden in Budapest und in größeren Städten konnten sehr gut Ungarisch, hatten eine gute weltliche Ausbildung und waren in den elitären Kreisen des städtischen Bürgertums zahlreich vertreten. Davon zeugt etwa die Biographie des ersten jüdischen Parlamentsabgeordneten Moritz Wahrmann (vgl. Büchler 1893, 7–15). Wahrmann, ein Enkel des ersten Rabbiners von Pest (einem Teil des heutigen Budapest), zeichnete strenge Religiosität aus, er studierte den Talmud und kannte jüdische Literatur. Die damaligen ‚deutschen Reform-Lehren‘ lehnte Wahrmann zwar ab, jedoch war er eher liberal im Umgang und strebte nach einer friedlichen Lösung religiöser Konflikte (vgl. Büchler 1983, 9). Aus dieser Ausprägung des Judentums bildete sich die sogenannte *Neologie* Ungarns, bis heute die größte jüdische Gemeinschaft des Landes.

Die Neologie Ungarns ist bis heute die größte jüdische Gemeinschaft des Landes.

Die sich seit 1868 als autonome Orthodoxie Ungarns identifizierenden jüdischen Religionsgemeinschaften galten vor dem Zweiten Weltkrieg als ein bedeutender Faktor im jüdischen Leben. Vor allem war die Orthodoxie auf dem Land vertreten. Die Ermordung von über 400.000 ungarischen Jüd*innen innerhalb weniger Monate im Jahr 1944 hat die ländliche jüdische Bevölkerung und damit die traditionelle jüdische Orthodoxie fast völlig vernichtet.

Seit Gründung ihrer Gemeinschaft lebten die Orthodoxen Ungarns übrigens abgeschlossener als die Neologen. Sie wurden von den Anhänger*innen der Neologie aufgrund ihres Mangels an ‚europäischer Ausbildung‘ kritisiert (vgl. Kovács 1893, 616). Die Orthodoxen wiederum kritisierten die Neologen aufgrund deren mangelnder Kenntnisse des Talmud (vgl. Zsidó Újság [Jüdische Zeitung] 1925b). Vor 1945 zeigte sich auch die Orthodoxie uneinheitlich: Einige Gemeinschaften standen der chassidischen Bewegung nahe, andere näherten sich sogar der Neologie an. 1925 wurden erste Versuche einer Zentralisierung unternommen, die jedoch nicht sehr erfolgreich waren (vgl. Zsidó Újság 1925a).

Nach der Schoa wollten ungarische Jüd*innen ihre Werte in der Gesellschaft stärker bemerkbar und einflussreicher machen. Dieser Wunsch konnte sich erst nach der politisch-wirtschaftlichen Wende 1989 erfüllen. Die 1991 gegründete jüdische Schirmorganisation *Mazsihisz* (*Union der jü-*

dischen Glaubensgemeinschaften Ungarns) nahm allerdings sofort eine eher orthodoxe Richtung ein, weil *Schulchan Aruch* wieder zur maßgeblichen Richtlinie jüdischer Verhaltensweisen erklärt wurde (vgl. Bóka B. 2019). Die Liturgie wurde strenger: Der gemischte Chor aus Frauen und Männern, der bisher die Kantoren begleitete, wurde in den meisten Synagogen aufgelöst. In einigen neologen Synagogen wurde sogar die *Mechize* (der Vorhang für die Trennung der Geschlechter) eingeführt. Die damals 40- bis 50-jährigen Rabbiner und einige autoritäre Glaubensbrüder begrüßten diese Änderungen aus frischerworbener Traditionstreue, obwohl sie diese Tradition in Ungarn tatsächlich nie erlebt hatten (vgl. Gutmann 1913, 17).

3 Die *Chabad*-Gemeinschaft als Neo-Orthodoxie im gegenwärtigen Judentum Ungarns

Heute ist das religiöse Klima im neologen Judentum Ungarns wieder wechselhaft: mal setzen sich die modernen Ideen durch, mal kommt es zu einer erneuten orthodoxen Verhärtung. Diese Dualität könnte zum Teil damit erklärt werden, dass es für die ungarischen Jüdinnen wichtig ist, eine ‚gute Jüdin‘ zu sein. Die ‚gute Jüdin‘ bleibt dem Jüdischen immer treu, was bedeutet, dass sie alles so macht wie ihre Mutter und ihre Großmütter, obwohl sie die Bräuche nicht mehr versteht. Auch wegen dieses psychischen Drucks, die alten religiösen Bräuche richtig zu pflegen, gehen mehr Jüdinnen in die neo-orthodoxen Synagogen von *Chabad Lubawitsch* als in die progressive Gemeinschaft Ungarns. Die traditionelle ungarisch-jüdische Orthodoxie ist für die Mehrzahl der heutigen Jüd*innen nicht mehr attraktiv, denn sie legen Wert auf eine gewisse Modernität, zeitgemäße Bequemlichkeit, gutes Essen und ein zuvorkommendes Verhalten des Rabbiners, und auf den ersten Blick bekommen sie das alles bei *Chabad*. Äußerlichkeiten spielen in der Religion eine große Rolle.

Viele legen Wert auf eine gewisse Modernität, zeitgemäße Bequemlichkeit, gutes Essen und ein zuvorkommendes Verhalten des Rabbiners.

Die progressiven bzw. Reform-Gemeinschaften können mit *Chabad* nicht konkurrieren, weil sie finanziell schwächer sind. Darüber hinaus erwarten die Progressiven ein bewusstes und aktives Mitfeiern der Liturgie, was die meisten Jüd*innen aufgrund mangelnder Kenntnisse und zu wenig religiöser Selbständigkeit stört. Denn die ungarischen Jüd*innen sind es nicht

gewohnt, die religiöse Lehre im Erwachsenenalter zu vertiefen bzw. sich mit der Tora zu beschäftigen. Nach dem schulischen Religionsunterricht wählen die meisten Jüd*innen weltliche Beschäftigungen oder Berufe und besuchen die Synagogen lediglich am *Kabalat Schabbat* (Schabbat-Empfang am Freitagabend), zu den religiösen Festen und zu familiären Feierlichkeiten wie z. B. der *Bar Mizwa* oder der *Bat Mizwa* (Feier der religiösen Mündigkeit für die Jungen bzw. Mädchen).

Bei *Chabad* wird von den Jüdinnen keine eigene religiöse Aktivität in der Synagoge verlangt. Die Frauen sollen gute (d. h. kinderreiche) Familienmütter sein, Wohltätigkeit ausüben, formale Vorschriften beachten und Zufriedenheit ausstrahlen. Für viele ungarische Jüdinnen ist diese Art der synagogalen Präsenz gewohnter und bequemer.

Der erste Abgesandte von *Chabad Lubawitsch*, einer chassidischen Bewegung dynastischen Charakters, kam zur Zeit der politisch-wirtschaftlichen Wende 1989/90 nach Ungarn.² Die Gemeinschaft, die von im Gefolge dieses Abgesandten aus den USA eingewanderten Jüd*innen gemeinsam mit einigen heimischen Gleichgesinnten organisiert wurde, behauptete sich von Anfang an als authentische Nachfolgerin der traditionellen ungarischen Orthodoxie, welche solcherart für quasi nicht-existent erklärt wurde. Die neue orthodoxe Gemeinschaft (*Neo-Orthodoxie*) begleitet ihre Aktivitäten mit modernen Mitteln der Kommunikation und Propaganda. Die Presse liebt die neo-orthodoxen Jüd*innen, weil sie auf den Fotos so ‚echt jüdisch‘ aussehen. Die Tätigkeit der Neo-Orthodoxie im öffentlichen Leben Ungarns ist auch mit der regierenden rechtskonservativen Politik verflochten. Nicht nur Benjamin Netanjahu, Wladimir Putin und Donald Trump pflegen gute Beziehungen zu *Chabad Lubawitsch*. Dasselbe gilt auch für das Kabinett Viktor Orbáns.

² „Chabad“ ist ein Akronym, zusammengesetzt aus drei Begriffen (*Sephirot*) der *Kabbala* (Weisheit, Erkenntnis und Wissen). Die Gruppierung wurde noch im späten 18. Jahrhundert von R. Schneur Salman von Ljad (Scheerson) gegründet. Später wurde sie nach Lubawitsch, einem Ort in der Nähe von Smolensk im äußersten Westen Russlands, benannt. Heute ist der Sitz von *Chabad Lubawitsch* in Brooklyn, von wo aus Emissäre in die ganze Welt geschickt werden. *Chabad* ist in über siebenzig Ländern der Welt vertreten.



Abb. 1: Ungarische und israelische *Chabad*-Rabbiner mit Viktor Orbán in Budapest

Szombat.org, 2020/2

Über die Eroberung jüdischer Räume, die Gründung zahlreicher Zellen der Bewegung sowie über verschiedene Mittel und Methoden der neo-orthodoxen Bestrebungen wurde in der jüdischen Presse Ungarns mehrfach ausführlich berichtet (vgl. Magyari 2018). Aufgrund der Analyse von Details und des Verhaltens der Anhänger*innen der Bewegung kann festgestellt werden, dass es sich dabei um eine radikalisierte Tradition, d. h. um eine ungarische fundamentalistische Gruppierung handelt.

Laut Magyari treten in der *Chabad*-Ideologie rassistische Züge zutage, die die ungarische Gruppierung charakterisieren. Magyari beruft sich historisch auf das *Buch Tanja* von Schneur Salman (1745–1812), das zentrale Werk des *Chabad*-Chassidismus, in dem es heiße, dass die jüdische Seele hochwertiger sei als die Seelen der Nichtjüd*innen. In Verbindung mit dem aktuellen arabisch-israelischen Konflikt scheinen neue rassistische Theorien auch unter den ungarischen *Chabad*-Anhänger*innen zu entstehen. Manche von ihnen rechtfertigen z. B. die brutale Tat von Baruch Goldstein, der im Jahr 1994 bei der Moschee in Hebron 29 Moslems ermordete (vgl. Magyari 2018). Es sei zu befürchten – so Magyari – dass *Chabad* das Judentum, darunter die ursprünglichen ungarischen Gemeinschaften, nach eigenem Bild umgestalten werde. Deutsche liberale Rabbiner äußerten übrigens ähnliche Befürchtungen: „Dem Vorsitzenden der Jüdischen Gemeinde Pinneberg bereitet der wachsende Einfluss der orthodoxen *Chabad*-Bewegung Unbehagen.“ (Schellen 2018)

Die neue Orthodoxie präsentiert sich missionarisch.

Die neue Orthodoxie präsentiert sich missionarisch. Sie geht auf die Straße, indem sie religiöse Bräuche des Judentums, wie z. B. das Anlegen von *Tefillin* (Gebetsriemen), öffentlich macht. Das übernehmen zumeist *Jeschiwa*-Studenten, die jüdisch aussehende Männer auf der Straße ansprechen und ihnen das *Tefillin*-Anlegen beibringen, wenn sie es bisher noch nie gemacht haben.

Das Missionieren der *Chabad*-Studenten auf der Straße kam für die ungarischen Jüd*innen überraschend. Als Zielgruppe gelten die Juden und Jüdinnen, die die religiösen Gebote nicht mehr einhalten. So werden zu *Chanukka* riesige *Menoras* (siebenarmige Leuchter) auf den Straßen aufgestellt, was in Ungarn zuvor nie passierte. Jüd*innen werden dazu gebracht, *Mesusas* (Schriftkapseln am Türpfosten) an den Türen ihrer Häuser und Wohnungen zu befestigen (vgl. 5 Mose 6,9). Die Botschaft dazu lautet, dass auch

diese Kleinigkeiten wichtig seien, um ein neues stolzes Leben als Jüd*in zu beginnen, ohne sich in der Mehrheitsgesellschaft zu assimilieren.



Abb. 2: Ein jüdischer Student bringt einem Juden das Anlegen von Tefillin bei
Haaretz.com

Das mag schön klingen, doch bedeutet es meistens ein Eingeschlossen-Sein in einer Gemeinschaft, die nur über die männlichen Anführer und einige Erwählte Verbindung zur nicht-jüdischen Welt hält. Der Hamburger Rabbiner Seibert meinte dazu:

„Chabad versucht die Menschen zu einem Leben zu drängen, das man gar nicht führen kann. Die Anforderungen, die an Ultra-Orthodoxe gestellt werden – kosher leben, sich genau nach den jüdischen Gesetzen richten – sind im normalen Alltag gar nicht umsetzbar. Das könnte irgendwann zur Entstehung einer Parallelgesellschaft führen.“ (Schellen 2018)

Zu den religiösen Strategien von *Chabad Lubawitsch* gehören nicht nur ein Skripturalismus und das Missionieren, sondern auch ein Messianismus, dessen zentrale spirituelle Figur jahrzehntelang der Lubawitscher Rebbe Menachem Mendel Schneerson war. Schneerson, der *Chabad* als siebter *Lubawitscher Rebbe* von 1950 bis 1994 leitete, wird bis heute enorm verehrt. Viele der *Chabad*-Zugehörigen halten ihn sogar für den Messias.

„The Rebbe enjoyed a special status in the community, immense admiration, and authority until his death in 1994. During his leadership Habad enjoyed a great increase in popularity and spiritual authority that

was related to the resurgence of Haredi communities worldwide (especially during the 1950s).“ (Stadler 2005, 221)

Der amerikanische Schriftsteller und Überlebende der Schoa Elie Wiesel gehörte zwar zu einer anderen chassidischen Gruppierung, aber er schätzte die *Chabad*-Bewegung sehr. Nach der Begegnung mit Rebbe Schneerson beschrieb er dessen außerordentliche Wirkung auf die Menschen, die ihm die Kraft eines ‚Friedensfürsten‘ verliehen haben soll:

„Wenn er spricht, halten die Menschen den Atem an. Wenn er singt, zittert die ganze Seele. Wenn er etwas fordert, erreicht er es auch. Es kommt vor, dass er nach einem jungen Rabbiner-Kandidaten ruft und ihm nur so viel sagt: ‚Du gehst da und da hin und hilfst den Juden, das zu erfüllen, was zu tun ist‘. Der Kandidat diskutiert nicht, stellt keine Fragen, sondern nimmt seine Familie und seine Sachen und macht sich auf den Weg.“ (Zsido.com o. J., Übersetzung L. H.)

„Wenn er spricht, halten die Menschen den Atem an. Wenn er singt, zittert die ganze Seele.“

Berichte von Augenzeugen über Rebbe Schneersons legendäre prophetische Gabe und seine Wirkung auf die Menschen erscheinen wöchentlich in der ungarischen *Chabad*-Zeitung *Gut Sábesz (Guten Schabbat)*. Dadurch werden gleichzeitig die prophetische Fähigkeit und die wahre Religiosität der ganzen *Chabad*-Bewegung kontinuierlich hervorgehoben. Der Rabbiner der neo-orthodoxen *Chabad*-Gemeinschaft EMIH (*Einheitliche Ungarische Israelitische Glaubensgemeinschaft*), Schlomo Köves, fasste das Wesentliche von *Chabad* so zusammen:

„Das ist vor allem eine 250-jährige religionsphilosophische Schule mit mehreren Tausenden von Literaturwerken, die dauerhafte Thesen über das Sein, Gott, die menschliche Psyche und die religiösen Werte aufstellt. Es ist eine wahre Wertegemeinschaft, jedoch ohne Mitgliedschaft oder zentrale Leitung. Diejenigen, die uns unterstützen, fördern viele noble Ziele.“ (Magyari 2018; Übersetzung L. H.)

Die Realität zeigt, dass in der ungarischen neo-orthodoxen Gemeinschaft sehr wohl ein Konzept von Mitgliedschaft besteht, auch wenn offiziell keine Mitgliedsbeiträge vorgeschrieben werden. Ihre Mitglieder sind die Jüd*innen, die die *Chabad*-Gemeinschaft entweder direkt finanziell unter-

stützen oder die Dienstleistungen wie den *Chabad*-Kindergarten, Schulen usw. in Anspruch nehmen. Was die „zentrale Leitung“ betrifft, so sind die meisten orthodoxen bzw. chassidischen Gemeinschaften in der Tat nicht zentralisiert. Der *Chabad*-Chassidismus dagegen hat eine Zentrale in New York, wo die ausgesandten Rabbiner dieser Bewegung jährlich Kongresse abhalten.

4 Die Stellung der Frauen in der neo-orthodoxen Gemeinschaft

Es war interessant für mich, zu erfahren, dass sich auch Jüdinnen zu den Beratungen in Brooklyn versammeln. Auf dem ungarischen neo-orthodoxen Internet-Portal *Zsido.com* erschien im Februar 2020 folgende Nachricht:

„Wie früher berichtet wurde, kamen über 4000 Lubawitscher Rabbiner der Chabad-Bewegung im Hauptquartier von Brooklyn an, um sich im Rahmen einer jährlichen Konferenz zu treffen, zu lernen und die Meinungen über die bevorstehenden Aufgaben auszutauschen. Bei dieser Gelegenheit kamen die weiblichen Leiter von Chabad aus einem ähnlichen Grund zusammen.“ (Zsido.com 2020; Übersetzung L. H.)

In diesem Artikel fallen zumindest zwei Aspekte auf:

- Der *Chabad*-Chassidismus hat doch eine koordinierende Beratungszentrale.
- Bei *Chabad* gibt es auch „weibliche Leiter“.



Abb. 3: Frauen bei der *Chabad*-Konferenz in Brooklyn

Zsido.com 2020



2020

בינוס השלוחות העולמי
INTERNATIONAL CONFERENCE OF SHLUCHOS
LUBAVITCH WORLD HEADQUARTERS | CROWN HEIGHTS, NY

ה'ש"ס



Von *Chabad*-Rabbinern wird oft betont, dass Frauen eine besondere Stellung in der Bewegung einnehmen. Sie leiten nicht nur Kindergärten und Küchen, sondern auch Schulen, Redaktionen, Ausbildungszentren und andere Institutionen von *Chabad*. Zusammen mit Männern lernen die Frauen an freien *Chabad*-Universitäten und in Talmud-Kursen. Das Gleiche erlebe ich auch in Ungarn.

Chabad-Rabbiner betonen die besondere Stellung von Frauen in der Bewegung.

Aber im obigen Artikel geht es sogar um viel mehr, denn die Frauen werden darin durch den Begriff „Leiter“ den Rabbinern gleichgestellt. Man könnte durchaus denken, dass das etwas Neues ist. – Ist es aber nicht!

Die Jüdinnen, die an der Konferenz in Brooklyn teilnahmen, waren nämlich *Rabbanot* (Ehegattinnen von *Chabad*-Rabbinern). Im Artikel steht ausdrücklich, dass die meisten Teilnehmer*innen verwandt bzw. eng befreundet miteinander waren. Diese Tatsache weist auf die clanartigen Beziehungen innerhalb von *Chabad* hin, die die ganze Organisation noch intransparenter machen.

Eine der Teilnehmerinnen, die Rebbetzin Batsheva Oberlander, kam 1989 zusammen mit ihrem Mann Baruch Oberlander, dem ersten ungarischen *Chabad*-Abgesandten, nach Ungarn, aber auch sie selbst war eine Abgesandte des Rebbe. Denn er begann schon 1955 ein Ausbildungsprogramm für Frauen und „bat die weiblichen Ausgesandten, die Bildung der Erwachsenen aktiv zu fördern.“ (Sharfstein 2020, 3; Übersetzung: L. H.) Batsheva Oberlander ist Lehrerin von Beruf, sie leitet zwei *Chabad*-Schulen in Budapest und ist für die *Mikwe* (Ritualbad) verantwortlich. Sie brachte sieben Kinder zur Welt, von denen zwei schon verheiratet und selbst als *Chabad*-Abgesandte in Ungarn tätig sind.

Der zitierte Artikel aus dem Februar 2020 erwähnt weiterhin, dass es für die „religiöse Welt nicht typisch ist, dass die Rabbinergattinnen eine so wichtige Rolle in der Organisation der Gemeinschaft und der Bildung“ bekommen: „Der Rebbe soll einst gesagt haben: ‚Ihr seid nicht nur die Ehefrauen der Abgesandten, sondern selbst Abgesandte.‘“ (Zsido.com 2020; Übersetzung L. H.)

Was die Einzigartigkeit der Rolle der *Chabad*-Frauen betrifft, muss dem Artikel widersprochen werden, denn die ungarischen orthodoxen Jüdinnen hatten schon früher einige Erfahrung in der Leitung der Gemeinschaft und der Ausbildung weiblicher Mitglieder. Ein Beispiel dafür war die orthodoxe

Bewegung *Aguda*, an der die Jüdinnen zu Beginn des 20. Jahrhunderts aktiv beteiligt waren. In der orthodoxen Zeitung *Zsidó Újság* von 1928 war zu lesen, dass in Dunaszerdahely³ eine Mädchengruppe von *Aguda* gegründet worden war, deren Leitung die Rabbinerinnen Weinberger und Katz übernommen hatten (*Zsidó Újság* 1928, 12). Das Wort „Rabbinerin“ kam damals nicht einmal in den emanzipierten neologen Zeitungen vor. Aller Wahrscheinlichkeit nach waren diese Frauen *Rabbanot*, die Mädchen im Judentum unterrichteten. Es ist also keine Erfindung von *Chabad*, Jüdinnen zu verantwortungsvollen religiösen Aufgaben heranzuziehen. So geschah es auch im 19. Jahrhundert, als die Männer die Versorgung der Gemeinschaften allein nicht mehr schaffen konnten und deshalb die Gründung synagogaler wohltätiger Frauenvereine unterstützten.

Jüdinnen zu verantwortungsvollen religiösen Aufgaben heranzuziehen, ist keine Erfindung von *Chabad*.

Der rabbinische Veranstalter der Brooklyner Konferenz von 2020 betonte, dass immer mehr Frauen die *Chabad*-Ausbildungshäuser aufsuchen, weil sie aus der authentischen Quelle des Judentums Kraft schöpfen wollen, um „die eigene Weiblichkeit positiv zu erleben“ (*Zsido.com* 2020). Auf der Brooklyner Konferenz wurden deshalb Workshops zu diesem Thema veranstaltet, damit die *Rabbanot* den wachsenden Aufgaben entsprechen können.

Auch die Theologinnen aus den Reihen von *Chabad Lubawitsch* greifen das Thema der Weiblichkeit gern auf. Allerdings schildern sie das jüdische Frauenleben nur aus der orthodoxen Sicht, obwohl sie sich an alle Jüdinnen wenden. Ein Beispiel dafür ist die Arbeit von Jody Meyers und Jane Rachel Litman (vgl. Meyers/Litman 1995). Das Verhalten der orthodoxen Jüdinnen wird von den Autorinnen im Spiegel von drei sogenannten ‚Frauen-Geboten‘ dargestellt: *Chala* (Trennung eines Stücks vom Brotteig vor dem Backen als Symbol der Darbietung im antiken Jerusalemer Heiligtum), *Nerot* (Anzündung der Schabbat-Lichter) und *Nida* (Einhalten der ritualen Reinheitsregeln für die Frauen) (vgl. Meyers/Litman 1995, 52).

Dabei bedeutet *Nida* für zahlreiche orthodoxe Frauen auch heute noch ein echtes Paradigma jüdischer Theologie. Die Tage, an denen sich die orthodoxen Frauen aus der Öffentlichkeit zurückziehen bzw. jede männliche Berührung vermeiden (hier geht es um die Zeit der Menstruation oder andere Blutungen der Gebärmutter), seien ihrer Ansicht nach von Gott bestimmt

³ Heute in der Slowakei.

worden, der sich nach der kreativen Phase der Schöpfung zurückgezogen habe (vgl. Meyers/Litman 1995, 53–55).

Die *Chabad*-Jüdinnen entwickelten sogar ein mystisches Konzept von *Nida* und verglichen die Zurückgezogenheit orthodoxer Frauen mit dem verborgenen Gesicht Gottes (vgl. Lubavitch Educational Foundation 1981, 59–60). Die orthodoxen Jüdinnen erleben *Nida* somit nicht als Diskriminierung, sondern als Zeichen ihres besonderen Zustands der Weiblichkeit (vgl. Frankiel 1990, 31).

Doch kommen viele Jüdinnen nicht nur aus religiösen oder spirituellen Gründen zur Neo-Orthodoxie, sondern weil sie dort heiratstüchtige (d. h. wohlhabende und vom Rabbiner empfohlene) Männer, gleichgesinnte weibliche Gesellschaft oder sogar Geschäftsfreunde für den Einstieg in das Wirtschaftsleben finden (vgl. Meyers/Litman 1995, 68). Dafür gibt es zahlreiche Beispiele auch in Ungarn.

Die Interessen und Aktivitäten der meisten orthodoxen und neo-orthodoxen Jüdinnen gehen jedoch nicht über den Bereich ihrer Familien hinaus, denn die größte Aufgabe einer religiösen Jüdin ist bis heute, Kinder zu bekommen. Um dieses Gebot Gottes zu erfüllen, wird im Judentum sogar die künstliche Befruchtung gefördert (vgl. Oberlander 2017, 13). Doch das richtige (sittsame) Verhalten der Jüdinnen ist für die Fruchtbarkeit am entscheidendsten: „Wenn sich eine Jüdin tugendhaft kleidet, insbesondere wenn sie die Haare bedeckt, wird sie von oben mit Reichtum, Kindern und Enkelkindern gesegnet.“ (Oberlander 2017, 14; Übersetzung: L. H.)

5 Fazit

Aus den beiden letzten Kapiteln kann gefolgert werden, dass die Neo-Orthodoxie Ungarns, die als eine Gründung der *Chabad*-Bewegung zu den jüdischen fundamentalistischen Gruppierungen gezählt werden kann, sehr daran interessiert ist, die Stellung der Frauen innerhalb der Gemeinschaft in einem sympathisch Licht darzustellen. Obwohl das erfahrene Auge die Anzeichen der ‚Verdinglichung‘ von Frauen (bzw. Ehefrauen) als Mittel zur Erfüllung der göttlichen Gebote der Vermehrung und der Sittlichkeit bald entdeckt (vgl. Baskin 2020, 155), dürfen die Bemühungen der *Chabad*-Rabbiner in der Frauenpolitik nicht übersehen werden. Dazu gehören geschönte Tora- und Talmud-Auslegungen im öffentlichen Unterricht, die Zusammenarbeit mit Frauen in der Leitung der schulischen Bildung, der Versorgung und der Altenpflege, die Veröffentlichung von Beiträgen von

Frauen in der *Chabad*-Presse oder die Herausgabe theologischer Arbeiten von Frauen.

Das macht die *Chabad*-Gemeinschaft auch für Akademikerinnen attraktiv. Für Jüdinnen ohne akademische Bildung oder für solche, die sich keine großen persönlichen Veränderungen bzw. progressiven Reformen in der jüdischen Gesellschaft wünschen, ist diese Gemeinschaft bequem. Auch deshalb gehen viele Jüdinnen zur neo-orthodoxen Gemeinschaft, die als ‚authentische‘ Trägerin jüdischer Tradition eine gewisse Stabilität und Sicherheit suggeriert.

Wie weit kann die neo-orthodoxe Präsenz das emanzipierte Judentum Ungarns fundamentalistisch beeinflussen?

Die Rabbiner der *Chabad*-Gemeinschaft erlauben der breiten Mitgliedschaft sogar die notwendige Modernität im Umgang und in der Lebensweise, jedoch haben sie die leitenden Positionen in den Körperschaften inne und damit die ganze Gemeinschaft unter Kontrolle. Die tatsächliche Macht konzentriert sich in einem engen Kreis von Rabbinern, die darüber entscheiden, wieviel Freiheit den Gläubigen zugestanden wird.

Weil es in der Neo-Orthodoxie keine vorgeschriebenen Mitgliedsbeiträge gibt, lässt sich die Zahl der Anhänger*innen der Gruppierung nicht genau erfassen. Jedoch bin ich der festen Überzeugung, dass sie die Zahl der neologen Jüd*innen noch nicht übersteigt. Es stellt sich deshalb die Frage, inwieweit die neo-orthodoxe Präsenz die sich als emanzipiertes Judentum definierende Neologie Ungarns fundamentalistisch beeinflussen könnte. Zurzeit scheint dieser Einfluss bedrohlich groß zu sein. Ob es sich schon um einen irreversiblen Durchbruch des Fundamentalismus handelt, wird die Zukunft zeigen. Der Weg zur Überwindung einer fundamentalistischen Wende führt jedenfalls über die Stärkung der eigenen Identität und eine vielseitige – nicht nur formale – Beteiligung der Jüdinnen an der Leitung neologer Gemeinschaften. Nur eine identitätsbewusste, transparente neologe Gemeinschaft, deren Mitglieder in allen Bereichen des religiösen Lebens unabhängig von Geschlecht und politischen Ansichten gleichberechtigt sind, kann sich in diesem Wettbewerb gegen den Fundamentalismus durchsetzen.

Literatur

- Baskin, Judith R. (2020), Repräsentationen biblischer Frauen in den Schriften der Chasside Aschkenas, in: Bakhos, Carol / Langer, Gerhard (Hg.), Das jüdische Mittelalter, Stuttgart: Kohlhammer, 151–167.
- Beaumont, Peter (2017), Israeli airline can't make women move seats for religious reasons, court rules, *The Guardian*, 22.6.2017, <https://www.theguardian.com/world/2017/jun/22/israeli-airline-cant-make-women-move-seats-for-religious-reasons-court-rules> [24.08.2020].
- Bóka B., László (2019), A hattyú és a páva esete – azaz határozatlan nem a reformközösségekre, *Szombat*, 16.12.2019, <https://www.szombat.org/politika/a-hattyu-es-a-pava-esete-azaz-hatarozatlan-nem-a-reformkozossegekre> [21.08.2020].
- Büchler, Sándor (1893), Wahrman Mór életrajza, *Magyar-Zsidó Szemle*, Budapest 10, 7–15.
- Ellis, Marc H. (2004), *Toward a Jewish Theology of Liberation*, Waco, Texas: Baylor University Press, 3. Aufl.
- emma.de (2017), Gerechtigkeit für Renne Rabinowitz, 23. Juni 2017, <https://www.emma.de/artikel/gerechtigkeit-fuer-renee-rabinowitz-334609> [10.08.2020].
- Frankiel, Tamar (1990), *The Voice of Sarah. Feminine Spirituality and Traditional Judaism*, New York: Harper Row.
- Gutmann, Mihály (1913), A Sulchán Áruach és a magyar zsidóság, https://or-zse.hu/könyvek/Gutmann_sa.pdf [10.08.2020].
- Habermas, Jürgen (2001), *Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Kovács, Ferenc (1893), A jövő magyar rabbija, *Magyar-Zsidó Szemle*, Budapest 10, 616–618.
- Lell, Eva (2019), Ultraorthodoxe Juden in Israel. Männer und Frauen getrennt, *Deutschlandfunk*, 20.8.2019, https://www.deutschlandfunk.de/ultraorthodoxe-juden-in-israel-maenner-und-frauen-getrennt.886.de.html?dram:article_id=456748 [08.02.2021].
- Lubavitch Educational Foundation (1981), *The Modern Jewish Woman. A Unique Perspective*, Brooklyn: Lubavitch Educational Foundation for Marriage Enrichment.
- Magyari, Péter (2018), Egy kis haszid szekta, ami átvenné a világ zsidóságának képviselőletét [Eine kleine hasidische Sekte, die die Vetreitung des Judentums der Welt gerne übernehmen würde; L. H.], *444.hu*, 7.3.2018, <https://tldr.444.hu/2018/03/07/egy-kicsi-haszid-szekta-ami-atvenne-a-vilag-zsidosaganak-kepviseloletet> [23.08.2020].
- Meyers, Jody / Litman, Jane Rachel (1995), *The Secret of Jewish Femininity. Hiddenness, Power and Physicality in the Theology of Orthodox Women in the Contemporary World*, in: Rudavsky, Tamar (Hg.), *Gender and Judaism. The Transformation of Tradition*, New York: New York University Press, 51–77.
- Oberlander, Baruch (2017), Mesterséges megtermékenyítés a zsidó jog tükrében 1. rész, *Egység XXVIII.* 99, 12–15.

Schellen, Petra (2018), Wolfgang Seibert über Chabad-Bewegung: „Uns war klar, dass sie missionieren“, taz online, 30.5.2018, <https://taz.de/Wolfgang-Seibert-ueber-Chabad-Bewegung/!5508230/> [10.08.2020].

Schöne, Ann-Kristin (2017), Jüdischer Fundamentalismus. „Sie haben Einfluss auf einen ganzen Staat“, Bundeszentrale für politische Bildung, Bonn, 27.1.2017, <https://www.bpb.de/veranstaltungen/dokumentation/240875/juedischer-fundamentalismus> [10.08.2020].

Sharfstein, Reba (2020), Cincinnati rebecenje, Gut Sabesz 22/44, 3, Budapest: Chabad Lubavics Zsidó nevelési és oktatási egyesület.

Stadler, Nurit (2005), Fundamentalism, in: de Lange, Nicholas / Freud-Kandel, Miri (Hg.), Modern Judaism, Oxford/New York: Oxford University Press, 216–227.

Winkelmeier-Hoegner, Eva (2010), Die Relevanz des Maimonides für jüdischen Fundamentalismus in Israel, Dissertation, Ludwig-Maximilians-Universität, https://edoc.ub.uni-muenchen.de/12878/1/Winkelmeier-Hoegner_Eva.pdf [11.08.2020].

Zsidó Újság (1925a), Rabbi választás a Rombach-uccában, Zsidó Újság 2, 1.

Zsidó Újság (1925b), Húzzuk ki a tövist az egészséges testből, Zsidó Újság 7, 5.

Zsidó Újság (1928), Orth. leányegyesület, Zsidó Újság 8, 12.

Zsido.com (o. J.), Elie Wiesel beszélgetései a Lubavicsi Rebbével, <https://zsido.com/eli-wiesel-beszelgetesei-a-lubavicsi-rebbevel/> [11.08.2020].

Zsido.com (2020), 3000 lubavicsi nő gyűlt össze NewYorkban, 21.2.2020, <https://zsido.com/3000-lubavicsi-no-gyult-ossze-new-yorkban/> [11.08.2020].

Tanja Grabovac

Religiöser Fundamentalismus und die LGBTIQ-Bewegung in Bosnien und Herzegowina

ABSTRACT 

Der Aktivismus der LGBTIQ-Bewegung in der bosnisch-herzegowinischen Gesellschaft gewann nach den jugoslawischen Nachfolgekriegen an Bedeutung und wurde zunehmend sichtbar. Doch trotz der Sichtbarkeit stellen sich die Fragen: Wird der LGBTIQ-Aktivismus in einer konservativen Gesellschaft anerkannt und akzeptiert? Welche politischen, sozialen und religiösen Reaktionen gibt es darauf? In einer Gesellschaft, in der ein hohes Maß an Ethno-Nationalismus und religiösem Fundamentalismus vorhanden ist, lohnt es sich auch, mögliche Widerstände dagegen zu analysieren. Dieser Beitrag zeigt die Zusammenhänge zwischen religiösem Fundamentalismus und der Haltung gegenüber der LGBTIQ-Bewegung in Bosnien und Herzegowina, stellt die Reaktionen der Religionsgemeinschaften auf die erste LGBTIQ-Parade im Jahr 2019 dar und bringt Beispiele für den Widerstand gegen Ethno-Nationalismus und religiösen Fundamentalismus.

Religious fundamentalism and the LGBTIQ movement in Bosnia-Herzegovina
LGBTIQ activism gained traction and more visibility in wider Bosnian-Herzegovinian society after the Bosnian War. Yet, the question remains: Is LGBTIQ activism acknowledged and accepted in a conservative society? How is it received on a political, societal and religious level? What are the views held by religious communities on LGBTIQ activism, human rights and LGBTIQ marches? Considering that Bosnian-Herzegovinian society is strongly characterised by ethno-nationalism and religious fundamentalism, this investigation sets out to establish evidence of resistance against ethno-nationalism and religious fundamentalism.

DEUTSCH

ENGLISH

The findings of this article show that LGBTIQ activism in Bosnia-Herzegovina is met with religious fundamentalism, it recounts how religious communities reacted to the first ever LGBTIQ march in 2019, and reveals examples of resistance against ethno-nationalism and religious fundamentalism.

| BIOGRAPHY

Mag. Tanja Grabovac ist Universitätsassistentin am Institut für Pastoraltheologie und Pastoralpsychologie an der Universität Graz. In ihrer Dissertation forscht sie über religiöse und LGBTIQ-Identität in der katholischen Kirche und in der Gesellschaft in Bosnien und Herzegowina.
E-Mail: [tanja.grabovac\(at\)uni-graz.at](mailto:tanja.grabovac@uni-graz.at)

| KEY WORDS

Aktivismus; LGBTIQ; Menschenrechte; Religionsgemeinschaften und LGBTIQ-Community; religiöser Fundamentalismus

Seit Kriegsende, und ganz besonders im letzten Jahrzehnt, gewinnt der LGBTIQ-Aktivismus in der bosnisch-herzegowinischen Gesellschaft zunehmend an Sichtbarkeit. Nichtregierungsorganisationen mit ihren Agenden, die auf Sichtbarkeit und Förderung der LGBTIQ-Gemeinschaft ausgerichtet sind, schaffen in einer konservativen, patriarchalischen und traditionellen Gesellschaft bedeutende Fortschritte in Richtung Implementierung der Menschenrechte.

Die erste LGBTIQ-Parade in Sarajevo kann als Kristallisationspunkt dienen, an dem Fundamentalismen in Bosnien und Herzegowina sichtbar werden.

Die Organisation der ersten LGBTIQ-Parade im September 2019 polarisierte die ohnehin gespaltene Gesellschaft stark. Viele Medien, Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens und Organisationen in Bosnien und Herzegowina bezeichneten die Parade als eine „Parade der Schande“². Im öffentlichen Diskurs von politischen Parteien und Religionsgemeinschaften sowie in den sozialen Medien wurden häufig von Fundamentalismus, Homophobie, Hasses und Diskriminierung geprägte Meinungen gegenüber ‚Anderen‘ und ‚Andersartigen‘ vertreten. Das ‚LGBTIQ-Andere‘ in Bosnien und Herzegowina wird oft als ‚neues Phänomen‘ charakterisiert und als ‚unserer Nation unbekannt‘ oder ‚unserer Kultur fremd‘ beschrieben.³ Die LGBTIQ-Problematik wird also als etwas gesehen, das der bosnisch-herzegowinischen Identität fremd ist, das von außen kommt und aufgezwungen wurde. Ziel dieser Studie ist es, die gegenwärtige Position und Praxis des religiösen Fundamentalismus in Bosnien und Herzegowina in Bezug auf die LGBTIQ-Bewegung aufzuzeigen. Die erwähnte erste LGBTIQ-Parade in Sarajevo dient hierbei als Kristallisationspunkt, an dem Fundamentalismen in Bosnien und Herzegowina sichtbar werden. Es ist daher besonders aufschlussreich, genauer hinzusehen, welche fundamentalistischen Perspektiven sich gegen die Parade richteten und wie sie das taten.

Darüber hinaus soll ein weiterer Aspekt ins Spiel gebracht werden. In dieser Untersuchung werden zwei vom *Sarajevo Open Center* (SOC) durchgeführte quantitative Studien analysiert, die zeigen, dass 73 Prozent der LGBTIQ-Befragten die Zuordnung zu einer ethnischen Identität ablehnen, was als Widerstand gegen ethnische Spaltungen in der Gesellschaft gewertet werden kann. Dieses Phänomen des Widerstands führt zur Frage: Ist ein Weg aus dem ethno-religiösen Fundamentalismus in der bosnisch-herzegowinischen Gesellschaft möglich?

1 „LGBTIQ“ (*Lesbian Gay Bisexual Trans Intersex Queer*) steht als Kurzform für Geschlechter, Geschlechtsidentitäten und sexuelle Orientierungen, die von zweigeschlechtlichen und heterosexuellen Normen abweichen.

2 https://www.b92.net/info/vesti/index.php?yyyy=2019&mm=09&dd=06&nav_id=1587470 [05.03.2021].

3 https://www.klix.ba/vijesti/bih/udruzenje-mladi-muslimani-uputilo-proglas-povodom-povorka-ponosa/190905076?utm_medium=Status&utm_source=Facebook&utm_content=190905076&utm_campaign=Klix.ba%20Facebook%20status&fbclid=IwAR21wgx-PhHywpCdIhrSbSUtoHw9kL-QSm51q0WY9HdDgVcjUFooUE-1CHiqc [05.03.2021].

1 Religiöser Fundamentalismus in Bosnien und Herzegowina

Wenn Rita Perintfalvi über religiösen Fundamentalismus spricht, beschreibt sie ihn als frustrierte Reaktion auf die Moderne und als radikale Ablehnung der gesellschaftspolitischen Entwicklungen von Säkularisierung und Emanzipation (vgl. Perintfalvi 2019, 157). Die Frage der Emanzipation ist stark mit der Frauenfrage und der LGBTIQ-Bewegung in der Gesellschaft verbunden. Demnach ist jede Infragestellung normierter und traditioneller Geschlechterrollen eine Bedrohung für das traditionelle Rollenverständnis und die Interpretation von Regeln zwischen Männern und Frauen. In der bosnisch-herzegowinischen Gesellschaft gibt es viele Beispiele für einen wachsenden religiösen Fundamentalismus. Unmittelbar nach der Ankündigung der ersten LGBTIQ-Parade im April 2019 wurden in Sarajevo zwei junge Frauen, die der LGBTIQ-Bevölkerung angehören, von zwei Männern angegriffen, die Mitglieder der *Wahhabi*-Bewegung sind.⁴ Die neuen Entwicklungen der Emanzipation und der Menschenrechte in der Gesellschaft führen zu religiösen Gegenreaktionen (vgl. Grabovac 2020a; 2020b). In diesem Beispiel, das später Gegenstand der Analyse sein wird, wird die erste LGBTIQ-Parade als Bedrohung für die traditionelle bosnisch-herzegowinische Gesellschaft empfunden, eine Bedrohung für die Institution der traditionellen Ehe zwischen Mann und Frau, die verurteilt werden sollte, um traditionelle Werte zu verteidigen.

Wann wird religiöser Fundamentalismus für die Gesellschaft gefährlich?

In ihrer Studie stellt Rita Perintfalvi die Frage, wann religiöser Fundamentalismus für die Gesellschaft gefährlich ist, und sieht dann Gefahr,

„wenn das eigene Glaubenssystem nicht nur als das einzig wahre angesehen wird, sondern wenn eine feindselige Abwehrhaltung gegenüber dem ‚Anderen‘ die Unfähigkeit zum Dialog und den Verlust des gegenseitigen Respekts zur Folge hat“ (Perintfalvi 2019, 161).

Die ‚Anderen‘ werden hierbei oft entmenschlicht oder dämonisiert. Die Reaktion der *Vereinigung junger Muslime* auf die erste LGBTIQ-Parade in Sarajevo zeigt die Entmenschlichung deutlich auf (Übersetzung T. G.):

„Wir rufen alle Bürgerinnen und Bürger Bosniens und Herzegowinas dazu auf zu verstehen, dass hinter dieser Parade andere Ziele stehen,

⁴ Vgl. http://www.slobodna-bosna.ba/vijest/110514/djevojke_zavrse_ile_u_bolnici_ljudsko_smece_napalo_u_sarajevo_dvi_je_pripadnice_lgbt_populacije.html?fbclid=IwAR2jSvH9uG6J6-pqhMAN28iJ9ogT5EHTrrWpkwSY-7W0lwjvXtMEo5VCoHok#.XKdIAHro_Mo.facebook [05.03.2021].

nicht der Schutz und die Förderung der Menschenrechte, und dass es die Absicht dieser Veranstaltung (in dieser ersten Phase) ist, LGBT-Leute als ganz normale, gewöhnliche und friedliche Individuen darzustellen, die in alle sozialen Prozesse sowohl in der Gegenwart als auch in der Zukunft einbezogen werden oder sogar Einfluss auf diese haben sollen. Die Wahrheit sieht jedoch leider ganz anders aus. Einschlägige Statistiken zeigen, dass die meisten Menschen, die als Pädophile und Menschen, die bereit sind, Kinder anzugreifen, bezeichnet werden, gleichzeitig auch Menschen mit homosexuellen Gewohnheiten oder Menschen sind, die solche Praktiken zumindest gutheißen. Lassen Sie sich nicht von Geschichten täuschen, dass diese Menschen gewaltfrei und liebevoll sind, denn die meisten Mitglieder der LGBT-Bevölkerung sind nicht friedlich und harmlos, wie es in Umgebungen bewiesen wird, in denen es ihnen gelungen ist, ihr ‚Recht auf freie Liebe‘ auszuüben. Einschlägige Statistiken zeigen auch, dass LGBT-Personen anfälliger für Drogenkonsum sind und dass sie häufiger an Depressionen und psychiatrischen Störungen leiden [...]. Diese Menschen sind auch Träger vieler Infektionskrankheiten, obwohl auch diese Tatsache durch einige ‚wissenschaftliche‘ Forschungen in Frage gestellt und relativiert wird. Die medizinische Forschung in anderen Ländern hat gezeigt, dass 75 Prozent der Menschen mit AIDS und Syphilis Menschen mit solchen Veranlagungen sind. Wir hoffen, dass das Bewusstsein aller unserer Bürger auf diesem Stand ist und dass wir in der Lage sein werden, uns vor den Förderern dieses Übels zu schützen und zu verteidigen.“⁵

Die Perspektive des Fundamentalismus ist oft eine Perspektive des Kampfes zwischen Gut und Böse:

„Gut und Böse erwarten uns auf dem genannten Weg, deshalb sollten wir weise und fähig sein, nur für das Gute oder für mehr Gut als Böse zu kämpfen.“⁶

⁵ https://www.klix.ba/vijesti/bih/udruzenje-mladi-muslimani-uputilo-proglas-povodom-povorka-ponosa/190905076?utm_medium=Status&utm_source=Facebook&utm_content=190905076&utm_campaign=Klix.ba%20Facebook%20status&fbclid=IwAR21wgx-PhHywpCdIhrSbSUtoHw9kL-QSm51qoWY9HdDgVcjUFooUE-1CHiqc [05.03.2021].

⁶ Ebd.

Das ‚Andere‘ ist das Böse. Die ‚Wir-Identität‘ als kollektive Identität der gleichen Religion, Nation und sexuellen Orientierung (Heterosexualität) ist entscheidend für die fundamentalistische Ideologie. Die Gefahr liegt in der Relativierung von Gewalt, um normierte Identität und Werte zu schützen (vgl. Perintfalvi 2019, 162–163). Mile Babić weist darauf hin, dass in Bosnien und Herzegowina nur Populist*innen das Recht haben, zu definieren, wer wirklich Bosniak*in, Kroat*in oder Serb*in ist, denn die Position der Populist*innen ist, dass die Menschen, die von ihnen vertreten werden, eine homogene Gesamtheit bilden und nicht eine Gesellschaft freier Individuen: ein Volk, ein Gedanke (vgl. Babić 2019, 127).

Der religiöse Fundamentalismus ist stark mit Teilen der Gesellschaft und bestimmten politischen Parteien verbunden. In Bosnien und Herzegowina gehen religiöse Fundamentalist*innen Bündnisse mit ethnisch-nationalistischen Parteien ein. Katholik*innen in Bosnien und Herzegowina sind mit der HDZ (*Kroatische Demokratische Union* – dominiert von konservativen Kroat*innen) und der HDZBiH (*Kroatische Demokratische Union von Bosnien und Herzegowina* – ebenfalls dominiert von konservativen Kroat*innen) verbunden. Muslime und Muslima sind mit der SDA (*Partei der Demokratischen Aktion* – dominiert von konservativen Bosniak*innen) verbunden, orthodoxe Christ*innen mit der SNSD (*Allianz Unabhängiger Sozialdemokraten* – von konservativen Serb*innen dominiert). Diese religiös-politischen Bündnisse im Fundamentalismus teilen die gleichen Werte.

Religiöse Fundamentalist*innen und ethnisch-nationalistische Parteien

Die ‚Anderen‘, die entmenschlicht und dämonisiert werden, sind Subjekt von Diskriminierung, Hassreden, Gewalt, Homophobie und Transphobie. So erklärte ein Mitglied der SDA, Samra Ćosović-Hajdarević, in ihrer Reaktion auf die erste LGBTIQ-Parade:

„Ich möchte, dass sich solche Menschen (LGBTIQ) isolieren und sich von unseren Kindern und der Gesellschaft fernhalten. Lassen Sie sie woanders hingehen und sich zu einer Stadt, einem Staat, mit Gesetzen und ihren eigenen Rechten machen, die niemand bestreiten wird. Aber NICHT hier.“⁷

In seiner Untersuchung der nationalistischen Parteien in Bosnien und Herzegowina stellt Mile Babić fest, dass diese in ihrer Form der Politik die Redefreiheit unterdrücken, auch wenn sie behaupten, für die universellen Menschenrechte einzutreten. Tatsächlich ist für diese Parteien die nationale Identität wichtiger als die individuelle Identität oder individuelle Freiheiten (vgl. Babić 2019, 129).

2 Erste LGBTIQ-Parade: religiöse Reaktionen

Zur ersten erfolgreich organisierten LGBTIQ-Parade in Sarajevo am 8. September 2019 kam es vonseiten der Religionsgemeinschaften zu unterschiedlichen Reaktionen. Die serbisch-orthodoxe Kirche in Bosnien

⁷ <https://hr.n1info.com/regija/a382013-sramotni-ispad-zastupnice-o-gay-paradi-treba-ih-izolirati-i-maknuti-od-djece/> [05.03.2021].

und Herzegowina schwieg. Die Reaktion der katholischen Kirche auf die LGBTIQ-*Pride Parade* kann als die erste offizielle Verlautbarung der katholischen Kirche in Bosnien zum Thema Homosexualität angesehen werden (Übersetzung T. G.):

„Die katholische Kirche in Sarajevo, in der Erzdiözese Vrhbosna, in Bosnien und Herzegowina, in Kroatien, wie auch überall sonst in der Welt, kann nichts Kluges und Authentisches sagen, ohne sich auf ihre eigenen Grundlagen zu stützen, und das sind die Schrift (Bibel), die Tradition (Lehre der Kirchenväter) und die Lehre der aktuellen kirchlichen Lehrer. Alles, was diese Vorgaben vernachlässigen würde, wäre die persönliche Haltung eines Einzelnen, eines Mitglieds der Kirche, aber nicht der Kirche als solcher. Im Zusammenhang mit dem Thema der Homosexualität, das auch der Anlass für die Parade ist, sagt die Schrift durch die Feder des Apostels Paulus an mehreren Stellen eindeutig, dass es sich um eine Vererbtheit handelt [...]. Homosexuelle Paraden fordern angeblich ‚Rechte‘ für Homosexuelle und setzen sie mit den Menschenrechten gleich. Aber es ist nur allzu klar, dass es nach der kirchlichen Lehre keinen Zusammenhang zwischen Menschenrechten und Rechten für Homosexuelle gibt [...]. Daher wird die katholische Kirche niemals in der Lage sein, irgendeinen Anspruch zu unterstützen, der der Relativierung oder sogar der Amnestie der Sünde dient. Von daher kann sie die Homosexuellen-Parade weder unterstützen noch rechtfertigen.“⁸

Die Reaktionen der Kirchen auf die erste LGBTIQ-Parade in Sarajevo

Die Islamische Gemeinschaft in Bosnien und Herzegowina, der Mufti-Rat in Bosnien und Herzegowina, hatte bereits 2015 offizielle Erklärungen zur Frage der LGBTIQ-Personen abgegeben.⁹ Darin wird die Familie auf Basis einer Ehe zwischen Mann und Frau bekräftigt, Homosexualität wird als große Sünde angesehen, Gewalt gegen eine Person aufgrund ihrer persönlichen Überzeugungen und Orientierung ist jedoch nicht erlaubt. In ihrer Reaktion auf die erste *Pride Parade* im Jahr 2019 bestätigte sie diese Position (Übersetzung T. G.):

„Der Mufti-Rat erinnert die Gläubigen an seine Schlussfolgerung aus der fünften regulären Sitzung vom 16. Dezember 2015 in Sarajevo, die besagt, dass der Islam Ehe und Familie bejaht, die Ehebildung und die Erhaltung der Werte von Ehe, Nachwuchs und Familie als die grundlegenden Zellen der menschlichen Gesellschaft fördert. Nach den Lehren des Islam ist die Ehe ein Vertrag über das Zusammenleben zwischen einem Mann und einer Frau, der in gegenseitigem Einvernehmen mit dem Ziel geschlos-

⁸ <http://www.ktabkbih.net/info.asp?id=89042> [05.03.2021].

⁹ <https://www.islamskazajednica.ba/vijesti/aktuelno/23309-zakljucak-vijeca-muftija-islamske-zajednice-u-bosni-i-hercegovini-pitanju-lgbt-osoba> [05.03.2021].

sen wird, eine Familie zu gründen [...]. Dieselbe Schlussfolgerung betont, dass Homosexualität in den Quellen des Islam (Koran und Sunna) durch große Sünde und Ausschweifung (el-fahish) gekennzeichnet und als solche verboten (haram) ist. Dementsprechend rufen wir anlässlich der angekündigten Versammlung die Gläubigen auf, sich von der Förderung großer Sünden zu distanzieren [...]. Wir machen die Gläubigen auch darauf aufmerksam, dass kein Mensch, egal wer es ist, aufgrund seiner persönlichen Überzeugungen und seiner Orientierung Gewalt gegen eine andere Person ausüben darf.“¹⁰

Der Kommentar der *Vereinigung junger Muslime* verbindet die *Pride Parade* und den Kampf für die Menschenrechte eng mit der ethno-nationalen Identität.¹¹ Ihrer Meinung nach ist Homosexualität ein neues Phänomen in der bosnischen Gesellschaft, der Prozess der Europäisierung wird als Angriff auf die ethno-nationale Identität verstanden, und die Unterstützung internationaler Organisationen wird wie der Verrat am Leid der eigenen ethnischen Gruppe im Krieg gesehen. Das Ausmaß des Hasses geht sogar noch weiter, und LGBTIQ-Personen werden als Pädophile, anfällig für Drogenkonsum und als Träger*innen von Infektionskrankheiten beschuldigt. Die LGBTIQ-Parade am 8. September war nicht das einzige Ereignis. Am Tag zuvor organisierte die Bürgervereinigung *Svjetlo (Licht)* einen friedlichen Spaziergang, um mit einer Botschaft für die Werte der Familie zu werben: „Lang lebe die traditionelle Familie“, und am Tag der Parade organisierte die Initiative *Iskorak (Schritte)* eine Gegendemonstration. Auf einigen Plakaten der Teilnehmer*innen hieß es: „Scheinheilige Bastarde mit kranken Trieben“, „Sei kein *Derpe* [abwertendes bosnisches Wort für einen Schwulen, T. G.], bleib stark“, „Sei schwul, aber zwing mich nicht dazu, es in Ordnung zu finden“ usw.¹²

Diese Gegenreaktionen in Form konkreter Proteste gegen die LGBTIQ-Parade und die Menschenrechte in Bosnien und Herzegowina werden nicht nur von den Religionsgemeinschaften unterstützt, sondern auch von akademischem theologischem Denken. Einer der Organisatoren der Gegendemonstration war der islamische Theologe Sanin Musa. Im Gegensatz dazu verurteilte der Franziskaner Drago Bojić die diskriminierenden Reaktionen der Religionsgemeinschaften scharf und betonte, dass (Übersetzung T. G.)

„traditionelle christliche oder muslimische Familien von niemandem von außen bedroht werden, insbesondere nicht von Homosexuellen oder Atheisten, sondern von innen, weil viele Traditionen, Bräuche und Vorschriften der religiösen Tradition die Freiheiten und Rechte der Einzel-

¹⁰ http://saff.ba/vijece-muftija-ohomoseksualnoj-paradi-u-sarajevu-pozivamo-vjernike-da-se-distanciraju-od-promocije-velikih-grijeha/?fbclid=IwAR2zUchoM56WaEqc7-OrNkf2EWhk_Jr6eXGE-47pqXqe_joEdjsddHt0G2A [05.03.2021].

¹¹ https://www.klix.ba/vijesti/bih/udruzenje-mladi-muslimani-uputilo-proglas-povodom-povorke-ponosa/190905076?utm_medium=Status&utm_source=Facebook&utm_content=190905076&utm_campaign=Klix.ba%20Facebook%20status&fbclid=IwAR21wgx-PhHywpCdlhrSbSUt0hW9kL-QSm51q0WY9HdDgVcjUFooUE-1CHiqc [05.03.2021].

¹² https://www.b92.net/info/vesti/index.php?yyyy=2019&mm=09&dd=08&nav_category=167&nav_id=1588211&fbclid=IwAR0Cn_gbmO12Jhwsdo4PdkHJMKiCzN9w4RI3thKDC3CugIG1Y_uUQ5uw1_A [05.03.2021].

nen ersticken, die im Patriarchat und in autoritär geführten Familien so sehr an Freiheitsmangel, Ungerechtigkeit und Gewalt leiden und sich darin oft nicht akzeptiert, gedemütigt und tragisch unglücklich fühlen.“¹³

3 Trans-ethnische Bürger*innen: Ein LGBTIQ-Phänomen – oder eine Alternative?

Die Nachkriegsgesellschaft in Bosnien und Herzegowina kann man als eine Gesellschaft mit ethno-nationalen, religiösen, sprachlichen und bildungsbezogenen Spaltungen beschreiben. Nach der Volkszählung von 2013 stimmen nationale und religiöse Identitäten weitgehend überein.¹⁴ Diese Verschmelzung von religiöser und nationaler Identität ist nicht nur ein entscheidendes Merkmal der bosnischen Gesellschaft, sondern aller post-jugoslawischen Nachfolgestaaten.¹⁵

In einem Kreis voneinander abhängiger Identitäten stützt eine Identität die andere.

Durch Spaltungen, Distanzierung und Hassreden pflegt die bosnische Gesellschaft eine Kultur der Trennung und des Hasses. Ethno-nationale Identität offenbart automatisch die religiöse Zugehörigkeit und umgekehrt. Zu dieser gehört auch, welche Sprache man spricht oder mit wem bzw. mit welcher ethnischen Gruppe man zur Schule geht. In diesem Kreis voneinander abhängiger Identitäten stützt eine Identität die andere. So wie die nationale Identität das Selbstverständnis der religiösen Identität beeinflusst, spielen auch alle großen Konfessionen in Bosnien und Herzegowina eine bedeutende Rolle bei der Schaffung einer ethno-nationalen Identität. Eine von der OSCE-Mission in Bosnien und Herzegowina im Jahr 2019 durchgeführte Umfrage zeigt das Ausmaß der Diskriminierung und Trennung. Laut den Ergebnissen der Umfrage erklärten 58,2 Prozent der Befragten, dass sie keine*n Freund*in/Kolleg*in/Bekannte*n aus einer religiösen Minderheit in ihrem Gebiet haben, 63,3 Prozent haben keine*n Freund*in/Kolleg*in/Bekannte*n aus der Roma-Gemeinschaft und 85 Prozent keine*n Freund*in/Kolleg*in/Bekannte*n aus der LGBTIQ-Gemeinschaft (vgl. OSCE 2020, 25).

Vor dem Hintergrund dieses sozialen Kontextes sind zwei Umfragen von SOC, einer Menschenrechtsorganisation, die besonders für Frauen- und LGBTIQ-Rechte in Bosnien und Herzegowina eintritt, von außerordent-

¹³ Bosniaken (muslimisch): 1.769.592 oder 50,11%; Serben (orthodox): 1.086.733 oder 30,77%; Kroaten (katholisch): 544.780 oder 15,42%; andere: 3,7%.

¹⁴ Siehe auch: <http://www.statistika.ba/> [05.03.2021] und Cvitković 2017, 29.

¹⁵ Siehe die Diskussion in Sremac/ Ganzevoort 2015.

licher Bedeutung. In zwei quantitativen Studien, die 2013 und 2017 durchgeführt wurden, gaben nämlich 73 Prozent (vgl. Čaušević 2013, 29) und 69,1 Prozent (Numanović 2017, 16) der befragten Menschen in der LGBTIQ-Community keine ethnische Zugehörigkeit an.

Ausgehend von diesen Studien verwendet Adelita Selmić bei der Erforschung des LGBTIQ-Aktivismus im ethnokratischen Staat Bosnien und Herzegowina in Bezug auf LGBTIQ-Personen den Begriff ‚trans-ethnische Bürger*innen‘ (vgl. Selmić 2016, 210–211). Der Trans-(Ethno-)Nationalismus bildet einen wesentlichen Aspekt der LGBTIQ-Identität in Bosnien und Herzegowina, wobei die aufgezwungene ethno-nationale Identität ihre führende Rolle in Bezug auf gesellschaftliche Spaltungen verliert. Innerhalb der komplexen bosnischen Gesellschaft überwindet und transzendiert das LGBTIQ-Phänomen nicht nur ethno-nationale Spaltungen, sondern auch die soziale Mischung aus religiösem und sexuellem Nationalismus. An dieser Stelle sollte betont werden, dass die Menschen in der LGBTIQ-Gemeinschaft selbst dann keine innere Spaltung nach Nationalitäten betreiben, wenn sie sich zu einer ethnischen Gruppe zugehörig fühlen. Das heißt, wir sind hier mit einer doppelten Überwindung konfrontiert: erstens mit der Nicht-Identifikation mit der aufgezwungenen ethno-nationalen Identität und zweitens damit, dass selbst dann, wenn sich ein Individuum in Übereinstimmung mit der aufgezwungenen ethno-nationalen Identität identifiziert, dies noch immer kein Grund für Distanz und Spaltung vom Anderen ist.

Selbst wenn sie sich einer ethnischen Gruppe zugehörig fühlen, betreiben Menschen in der LGBTIQ-Gemeinschaft keine innere Spaltung nach Nationalitäten.

Dieses Phänomen der LGBTIQ-Gemeinschaft ist in der bosnischen Gesellschaft einzigartig. In einem ethnokratischen Staat mit ethnischen und anderen Spaltungen bilden LGBTIQ-Individuen einen Cluster, in dem die eigene Existenz und die Beziehungen ohne ethnisch und religiös aufgezwungene Spaltungen gelebt werden.

Dies erfordert eine multiperspektivische Analyse. Zum einen geht es, wie Adelita Selmić betont, um eine politisch relevante Identität, die die Erfüllung der Menschenrechte unabhängig von ethnischer Zugehörigkeit erfordert (vgl. Selmić 2016, 211), zum anderen wird hier nicht nur die sozio-politische Dimension dieses Phänomens erforscht, sondern gleichzeitig auch die Möglichkeit und das Potenzial einer theologischen Interpretation des Trans-(Ethno-)Nationalismus. Dafür möchte ich nicht den Begriff

der Überwindung des Hasses und der Spaltungen verwenden, sondern im theologischen Sinne von einer Transzendenz des Hasses, einer Transzendenz der Spaltungen sprechen.

4 Fazit: Gibt es eine Alternative zum Fundamentalismus?

Im Mai 2018 fand in Visoko, Bosnien und Herzegowina, eine theologische Konferenz unter dem Titel *Theologischer Widerstand gegen den Aufstieg des Totalitarismus in Südosteuropa: Formen – Ziele – Perspektiven* statt. Die Organisator*innen waren: der Theologe Alen Kristić, der Franziskaner Ivan Nujić, die Essayistin, Schriftstellerin, Dichterin und Übersetzerin Jadranka Brnčić und die Autorin dieses Beitrags. Ziel der Konferenz war es, marginalisierte religiöse Stimmen sichtbar zu machen, denen ein sozial und politisch verantwortliches Leben des Glaubens und eine Zusammenarbeit bei der Humanisierung der Gesellschaften in Südosteuropa am Herzen liegen. In einer Atmosphäre der Redefreiheit und auf der Grundlage des bisherigen Erfahrungsaustausches sollten die Konferenzteilnehmer*innen gemeinsam nach Formen, Zielen und Perspektiven eines religiös-theologischen Widerstands gegen totalitäre Phänomene in Südosteuropa suchen können. Unseres Wissens war dies die erste theologische Konferenz in Bosnien und Herzegowina, die Vertreter*innen der LGBTIQ-Gemeinschaft zur Teilnahme einlud, um eine Brücke des gegenseitigen Respekts, der Solidarität und des Dialogs zu bauen.

Es braucht eine radikale Entscheidung, um sich der Kette des alltäglichen Hasses entgegenzustellen.

In einer Gesellschaft voller Hass, Hassreden, Diskriminierung, sozialer Trennung, Homophobie und Transphobie erfordert es eine radikale Entscheidung, um sich der Kette des alltäglichen Hasses entgegenzustellen, es braucht eine radikale Veränderung der Gesellschaft, unserer Überzeugungen und unseres Handelns und eine Entscheidung für Zusammengehörigkeit, Solidarität und Dialog.

Diese Studie soll aktuelle Positionen und Praktiken des Nationalismus und des religiösen Fundamentalismus im Hinblick auf LGBTIQ in Bosnien und Herzegowina aufzeigen. Die oben erwähnte Konferenz als offizielle Veranstaltung des Dialogs zwischen der LGBTIQ-Gemeinschaft und dem theologischen Milieu sowie das LGBTIQ-Phänomen der trans-ethnischen

Bürger*innen sind bisher seltene Ausnahmen, sollen aber als Antwort auf die Frage „Gibt es einen Ausweg aus dem Fundamentalismus?“ dienen. Sie sind Beispiel für die Realität und die Existenz des Widerstands gegen Fundamentalismus und Spaltungen, und sie zeigen, dass Widerstand durch Solidarität, Vielfalt, Pluralismus und Dialog am stärksten ist.

Literatur

Babić, Mile (2019), Populismus und Religion in Bosnien und Herzegowina, *Concilium* 55, 2: Populismus und Religion, 126–137.

Čaušević, Jasmina (2013), Brojevi koji ravnopravnost znače. Analiza rezultata istraživanja potreba LGBT osoba u Bosni i Hercegovini, Sarajevo: Sarajevo Open Centre.

Cvitković, Ivan (2017), Nacionalna i konfesionalna slika Bosne i Hercegovine, in: ders. (Hg.), *Demographic and Ethnic Changes in BiH*, Sarajevo: Academy of Sciences and Arts of Bosnia and Herzegovina, 27–47.

Grabovac, Tanja (2020a), Aktivismus und religiöse Praktiken in den post-jugoslawischen Ländern Bosnien und Herzegowina, Kroatien und Serbien, in: Bucher, Rainer (Hg.), *Pastoral im Kapitalismus*, Würzburg: Echter, 415–430.

Grabovac, Tanja (2020b), Im Niemandsland. Religiöse LGBTIQ-Personen in Bosnien und Herzegowina, *feinschwarz.net*, 28. 5. 2020. https://www.feinschwarz.net/religiose-lgbtqi-in-bosnien-herzegowina/?fbclid=IwAR1wgC4mQCU3112mkwNDo_-lx-fBm-TI15EDpxZyeQ0NqbBlnP5B2J7cPDpQ#more-26557 [10.11.2020].

Numanović, Amar (2017), *Numbers of Equality 2. Research on Problems and Needs of LGBTI Persons in Bosnia and Herzegovina in 2017 – Analysis of Findings*, Sarajevo: Sarajevo Open Centre.

OSCE – Organisation for Security and Co-operation in Europe, *Mission to Bosnia and Herzegovina (2020), Discrimination in Bosnia and Herzegovina. Public Perceptions, Attitudes and Experiences.* <https://www.osce.org/files/f/documents/6/0/448852.pdf> [05.03.2021].

Perintfalvi, Rita (2019), Wahre Hoffnung statt Rechtspopulismus. Autoritäre Versuchungen und der Kampf um die Identitäten in Europa heute, in: Gruber, Judith / Pittl, Sebastian / Silber, Stefan / Tauchner, Christian (Hg.), *Identitäre Versuchungen. Identitätsverhandlungen zwischen Emanzipation und Herrschaft*, Aachen: Mainz Verlag (Concordia 73), 149–171.

Selmić, Adelita (2016), On the Other Side of an Ethnocratic State? LGBT Activism in Post-Dayton Bosnia and Herzegovina, in: Bilić, Bojan (Hg.), *LGBT Activism and Europeanisation in the Post-Yugoslav Space. On the Rainbow Way to Europe*, London: Palgrave Macmillan (Palgrave Studies in European Political Sociology), 205–230.

Sremac, Srdjan / Ganzevoort, Reinder Ruard (Hg.) (2015), *Religious and Sexual Nationalism in Central and Eastern Europe. Gods, Gays and Governments*, Leiden/Boston: Brill.

Die desinfizierte Gesellschaft

Interdisziplinäre Analysen über den Zeitgeist des Verdachts



Ein neues Gefühl der Unsicherheit breitet sich in den globalisierten Gesellschaften aus und erfasst auch die Länder des Wohlstandes. Mit der ‚Logik der Reichtumsproduktion‘ geht eine ‚Logik der Risikoproduktion‘ systematisch einher, insofern der wachsende Fortschritt bedrohliche Risiken hervorbringt. Jede*r Einzelne ist immer stärker sichtbaren, aber auch unsichtbaren Gefahren ausgesetzt, für die niemand direkt verantwortlich zu sein scheint. Das Gefühl, diesem geteilten Schicksal ohnmächtig ausgeliefert zu sein, erzeugt nicht zuletzt in unserer Leistungsgesellschaft eine unbekannt Form der Passivität, die unsere Freiheit radikal herausfordert. Zugleich wird die hypermodernisierte Gesellschaft ‚reflexiver‘, indem sie sich selbst zum Thema und Problem wird und sich auch theoretisch mit den gefährlichen Krisensituationen konfrontiert, die sie weitgehend selbst generiert hat. Grundlegende Fragen, die sich dabei erheben, betreffen die Dialektik von Freiheit und Sicherheit.

Mit dem Auftreten von Sars-CoV2 wurde unser Zusammenleben von neuen Signifikanten (Masken, Distanz, Desinfektion, Lockdown etc.) und einer emotional aufgeladenen Spannung zwischen Berührung und Abstand, Öffnen und Schließen, Freiheitsstreben und Schutz geprägt. Maßnahmen gegen die unkontrollierte Verbreitung des Virus zielen auf die Eindämmung sozialer Kontakte und versuchen, soziale Vermischung zu vermeiden, um mit einem Imperativ der Reinheit und Hygiene individuelle und kollektive Unversehrtheit herzustellen. Grenzziehungen im Alltag, nationale Grenzsicherungen und Grenzkontrollen gestalten neue Geographien des persönlichen, nationalen und internationalen Austausches. Die Gefahr des ‚von außen‘ in den Körper eindringenden Virus wird symbolisch aufgeladen. Entgegen möglichen Tendenzen einer subversiven Auflösung

von Grenzen im sozialen Raum werden alte Trennlinien aktiviert und neue gezogen. Von daher hat sich inzwischen eine neue ‚Gesellschaft des Verdachts‘ etabliert, in welcher jede/r bedrohlich und niemand unschuldig ist. In dieser Situation ist politisches Handeln herausgefordert, zu verhindern, dass sich die klinischen Kategorien der aktuellen gesundheitlichen Notlage in sozialpolitische Gegensätze verwandeln und ein neues Paradigma der Spaltung gestalten: *immunitas* gegen *communitas*, gesunde junge Leute gegen kranke alte Menschen, offene gegen geschlossene Gesellschaften etc. Denn das soziale Abstandhalten kann sich rasch als gesellschaftliches Gebot in den individuellen und soziopolitischen Körper einschreiben und in eine kollektive Neigung zum permanenten Misstrauen transformieren. Über die wahrnehmbaren Veränderungen in der Gegenwart und ihre Folgen, die auch unsere Zukunft prägen werden, ist kritisch nachzudenken.

In diesem Zusammenhang widmet sich die Zeitschrift *LIMINA – Grazer theologische Perspektiven* in ihrer Ausgabe 5:1 (2022) der kritischen Frage nach einer immunisierten/desinfizierten Gesellschaft ‚nach Corona‘ in interdisziplinärer Perspektive. Folgende Aspekte erscheinen uns dabei besonders vielversprechend:

- Wie gestaltet sich in einer sich zuspitzenden Krisengesellschaft die Dialektik von Freiheit und Sicherheit und damit zusammenhängend das Verhältnis von Demokratie und Macht?
- Welche Alternativen eröffnen sich in der Beantwortung der zutiefst menschlichen Frage nach Sicherheit und Schutz des Lebens jenseits einer auf Hygiene fokussierten Biopolitik, welche – auf Dauer gestellt – die Beziehungen zwischen Individuen und Gesellschaften massiv beschädigen würde?
- Was verbirgt sich hinter der archaischen Angst vor Ansteckung?
- Wovon werden Individuen und Gesellschaften infiziert? Wovon könnten sie sich anstecken lassen?
- Welche Auswirkungen zeigen sich im Bildungswesen? Welche Einflüsse auf das körperliche und seelische Befinden junger Menschen können festgestellt werden oder sind zu erwarten?
- Wie ist die aktuelle Situation mithilfe theologischer, philosophischer, ethischer, kulturanthropologischer oder soziologischer Konzepte zu Hygiene, Körperlichkeit, Gesundheit/Krankheit, zum Umgang mit Infektiosität und Tod zu begreifen und zu gestalten?

- Welche Gender-Perspektiven verbinden sich mit dem Themenkomplex Reinheit – Körperlichkeit – Beschränkung des öffentlichen Raumes, auch angesichts intersektioneller Verknüpfungen mit religiösen Begründungsfiguren?
- Wie kann im Fokus auf das Überleben dennoch ein Leben in Fülle, in Austausch und Wagnis, gedacht und verwirklicht werden?
- In welcher Welt werden wir uns ‚nach der Desinfektion‘ wiederfinden?

Wenn Sie einen aktuellen und innovativen wissenschaftlichen Beitrag zu diesem Schwerpunktthema in der Zeitschrift **LIMINA – Grazer theologische Perspektiven** publizieren möchten, dann senden Sie bitte ein **Konzept Ihres Beitrags** (max. 4000 Zeichen) an:

redaktion@limina-graz.eu

Der vollständige Beitrag sollte nicht mehr als 40.000 Zeichen umfassen. Informationen zur Zeitschrift, zum Peer-Review-Verfahren und zu den Publikationsrichtlinien finden Sie auf:

<http://unipub.uni-graz.at/limina>

| | |
|--|----------------------|
| Verlängerter Einsendeschluss für Beitragskonzepte: | 15. 6. 2021 |
| Einsendeschluss für die ausgearbeiteten Beiträge: | 30. 9. 2021 |
| Erscheinungstermin: | Frühjahr 2022 |

Die Schriftleitung:
Ao. Univ.-Prof. Dr. Peter Ebenbauer
Institut für Systematische Theologie und Liturgiewissenschaft
Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Graz
Heinrichstraße 78, 8010 Graz

Call for Papers – LIMINA 5:1 (Spring 2022)

A disinfected society

Interdisciplinary analyses on the zeitgeist of suspicion



A new sense of insecurity is spreading throughout globalised societies and also takes hold in rich and developed countries. The ‘logic of wealth generation’ is systematically intertwined with the ‘logic of risk generation’ insofar as progress also produces potentials of danger. Every single person increasingly finds themselves subjected to visible as well as invisible threats that nobody seems to be directly responsible for. This sense of exposure, vulnerability and powerlessness against a shared fate plunges our achievement-oriented society into an unfamiliar state of passivity – a radical challenge for our idea of freedom. At the same time, it gives rise to a more ‘reflexive’ examination of our hyper-modernised society as it becomes the subject of scrutiny and problematisation, addressing the threat posed by crises – crises it itself generated – from a theoretical perspective. Fundamental questions to be asked include the dialectics of freedom and safety.

The emergence of Sars-CoV2 saw the introduction of a host of new social signifiers (face coverings, physical distancing, disinfectants, lockdowns, etc.) and very tangible emotional tensions between closeness and distance, opening and closure, the need for freedom and the need to protect seeping into community life. The implementation of Covid-secure measures aims to stop the uncurbed spread of the virus by limiting social contact, preventing social mixing. Cleanliness and hygiene are the guiding imperatives that ensure individual and collective health. The drawing of everyday boundaries, the closure of national borders and the re-employment of border checks reshape personal, national and international modes of contact and exchange. The ‘external’ threat of the virus infecting our bodies

Translation:
Dagmar Astleitner MA
PRISM Translations, London

becomes charged with symbolic meaning. It acts as a counter-force to the subversive deconstruction of social divides by reactivating and redrawing old lines in the sand. As a result, we already find ourselves amidst a new ‘society of suspicion’ where everyone poses a threat and no one is innocent. This situation calls on politics to act and prevent clinical categories of the current health emergency from being transformed into socio-political antagonisms that give rise to new paradigms of division: *immunitas* versus *communitas*, the young and healthy versus the sick and old, open societies versus closed societies, etc. A societal imperative of social and physical distancing can quickly embed itself in individual and socio-political bodies and pivot developments of collectivism to perpetual mistrust. There is a vital urgency to critically engage with the apparent and observable changes in the present as well as their consequences that are set to determine our future.

A new edition (5:1, 2022) of LIMINA – Theological Perspectives from Graz will critically examine this context and ask pertinent questions pertaining to an immunised/disinfected society ‘post corona’ from an interdisciplinary perspective. The following suggested topics may be of particular interest:

- How does the societal experience of an increasingly intensifying crisis impact the dialectics of freedom and safety and the corresponding dynamics between democracy and power?
- Does the age-old human need for safety and protection allow for alternative approaches and solutions beyond a hygiene-driven biopolitics that could be detrimental to the relationship between individuals and societies in the long-term?
- What lies underneath the archaic fear of infection?
- What exactly is it that infects people and societies? What can they pass on or contract?
- How does this impact education? To what extent does this impact or can be expected to impact on the physical and mental health of young people?
- How can we understand and deal with the current situation based on theological, philosophical, ethical, cultural-anthropological or sociological concepts of hygiene, corporeality, health/illness, infectiousness and death?

- Is there a link between gender and the interrelated topics of cleanliness – corporeality – limitation of public spaces, also in terms of intersectional crossovers with founding figures in different religions?
- Does the focus on survival still allow room for a life of richness, exchange and (ad)venture and how can this be realised?
- What will our world look like ‘post disinfection’?

We are looking for topical and innovative scientific articles for our next issue of **LIMINA – Theological Perspectives from Graz**. Please submit **your outline** (max. 4,000 characters) to:

redaktion@limina-graz.eu

The final article should be approx. 40,000 characters. For more information about the journal, the peer review process and publication guidelines please visit:

<http://unipub.uni-graz.at/limina>

| | |
|---|---------------------------|
| Extended deadline for outline submission: | June 15, 2021 |
| Deadline for article submission: | September 30, 2021 |
| Publication: | Spring 2022 |

Editorship:
Ao. Univ.-Prof. Dr. Peter Ebenbauer
Institute for Systematic Theology and Liturgical Studies
Catholic Theological Faculty at the University of Graz
Heinrichstrasse 78, 8010 Graz, Austria

Call for Papers – LIMINA 6:1 (Frühjahr 2023)

Theologie(n) der Zukunft

Zwischen kirchlichen Vorgaben, gesellschaftlichen Erwartungen
und universitären Rahmenbedingungen



Das Selbstverständnis der akademischen Theologie ist brüchig geworden. Genau in einer Zeit, die durch eine deutliche sowie ambivalente Rückkehr des Religiösen und die Verbreitung von neuen Spiritualitäten gekennzeichnet ist, die nicht zuletzt ein tiefes Bedürfnis nach Sinn und Symbolen ausdrücken, scheint der theologische Diskurs seine geistige und kulturelle Relevanz verloren zu haben.

Dazu tragen viele Faktoren bei: Veränderungen der gesellschaftlichen und bildungspolitischen Rahmenbedingungen, neue Erwartungen an eine Pluralitätsfähigkeit im Kontext religiöser und weltanschaulicher Vielfalt, die Frage nach der Verortung von Theologie innerhalb der Wissenschaften, speziell nach ihrem Verhältnis zu den Geistes- und Kulturwissenschaften sowie ein von verschiedensten Stakeholdern konstatiertes ‚Relevanzverlust‘ wissenschaftlicher Theologie. Darüber hinaus lassen sich zunehmende Spannungen zwischen der Eigenständigkeit theologischen Denkens einerseits und kirchlichen Vorgaben und Erwartungen andererseits beobachten – und nicht zuletzt sinkende Studierendenzahlen an den theologischen Bildungseinrichtungen. All diese Entwicklungen stellen etablierte theologische Selbstverständnisse in Frage und fordern eine Antwort darauf, wie Theologie unter gegenwärtigen und zukünftigen Bedingungen (neu) zu denken und zu organisieren ist.

Theologische Fakultäten erscheinen heute fallweise als anachronistisches Relikt in einer veränderten Wissenslandschaft. Zugleich sind sie eine Erinnerung an die Ursprünge der Universitätskultur und an einen ganzheitlichen Bildungsbegriff, der um Selbstaufklärung des Wissens bemüht ist. Will Theologie jedoch nicht auf diese historische Erinnerungsfunktion reduziert werden, muss sie ihr Selbstverständnis vor dem Hintergrund der oben skizzierten Entwicklungen neu reflektieren: Worin liegt etwa ihr spe-

zifischer wissenschaftlicher Charakter, der sie von Geistes- und Kulturwissenschaften unterscheidet – oder liegt ihre Zukunft gerade darin, dass sie sich in diese Wissenschaftsbereiche und deren Forschungslogiken einordnet und sich damit zugleich von ihren kirchlichen Bindungen emanzipiert? Wie ist unter diesen Bedingungen dann aber das Verhältnis zur Kirche zu denken? Wie verhält sich (konfessionelle) Theologie zu (,neutralen‘) *religious studies*“? Die historisch gewachsene Ausdifferenzierung in viele einzelne Fächer steht dem Blick auf die brennenden Probleme der Gegenwart im Weg und führt zu Zerstreuung und dem Verlust einer notwendigen synthetischen Sichtweise auf Theologie.

Neben der Frage nach ihrem Verhältnis zur Kirche sieht sich die Theologie vor allem von einer zugleich stärker säkularen wie auch zunehmend religiös pluralen Gesellschaft angefragt. Vor diesem Hintergrund vielfältiger Weltanschauungs- und Orientierungssysteme muss sich Theologie neu strukturieren und positionieren. Gesellschaftliche und kulturelle Herausforderungen, wie etwa wirtschaftliche, technologische, ökologische und gesundheitspolitische Veränderungsprozesse, stellen an die Theologie neue Anfragen. Die Reflexion dieser veränderten Rahmenbedingungen wird aber zugleich auch das theologische Selbstverständnis neu prägen.

In diesem Zusammenhang widmet sich die Zeitschrift *LIMINA – Grazer theologische Perspektiven* in ihrer Ausgabe 6:1 (2023) der Frage nach der Zukunft von Theologie(n). Folgende Aspekte erscheinen uns dabei besonders vielversprechend:

- Wozu Theologie heute?
- Wie gestaltet sich das Verhältnis von akademischer Freiheit einerseits und kirchlichen Vorgaben und Erwartungen andererseits?
- Wie hat sich das kirchliche Verständnis von Theologie in jüngerer Zeit verändert?
- Welche Rolle und Funktion erfüllt die Theologie in den zunehmend säkularen und religiös pluralen Gesellschaften? Welchen ‚Nutzen‘ stiftet Theologie für diese Gesellschaften?
- Welches Verständnis von Wissenschaft wird der Theologie gerecht? Ist ihre Eigenständigkeit klar ausweisbar oder ist sie zunehmend geistes- oder kulturwissenschaftlich zu interpretieren? Wie verhält sich ihr Wissenschaftsverständnis zu gesellschaftlich im Trend befindlichen ausschließlich naturwissenschaftlichen Ausrichtung von Forschung und Wissenschaft?
- Was macht theologisches Denken im Kontext anderer Wissenschaften aus, worin liegt dessen spezifischer methodischer Charakter?

- Ist der klassische Fächerkanon der Theologie heute noch adäquat und welche anderen Modelle sind hier denkbar?
- Wie verhält sich die konfessionelle Grundorientierung der Theologie zur religiösen Pluralität und entsprechenden anderen Theologien? Was bedeutet hier theologische Pluralitätsfähigkeit?
- Inwiefern muss Theologie immer auch ‚spirituelle‘ Theologie sein und wie kann der Begriff Spiritualität heute theologisch gedacht werden?
- Kommt es zu verstärkten Ausdifferenzierungen in ‚liberale‘ und ‚konservative‘ Theologien? Was bedeuten diese Begriffe und eignen sie sich überhaupt, um unterschiedliche Entwicklungen innerhalb der Theologie angemessen beschreiben zu können?
- Was ist bekannt über die Biographien, Erwartungen und Perspektiven von Studierenden an theologischen Ausbildungsstätten? Wie verändern sich diese durch das Studium? Inwiefern und wie prägen diese veränderten Biographien Veränderungsprozesse an den Hochschulen, Fakultäten und Instituten?
- Besitzt Theologie notwendig eine Grundhaltung der Spiritualität und welche Spiritualität ist einer Theologie der Zukunft angemessen?

Wenn Sie einen aktuellen und innovativen wissenschaftlichen Beitrag zu diesem Schwerpunktthema in der Zeitschrift **LIMINA – Grazer theologische Perspektiven** publizieren möchten, dann senden Sie bitte ein **Konzept Ihres Beitrags** (max. 4000 Zeichen) an: redaktion@limina-graz.eu

Der vollständige Beitrag sollte nicht mehr als 40.000 Zeichen umfassen. Informationen zur Zeitschrift, zum Peer-Review-Verfahren und zu den Publikationsrichtlinien finden Sie auf: <http://unipub.uni-graz.at/limina>

| | |
|---|----------------------|
| Einsendeschluss für Beitragskonzepte: | 20. 3. 2022 |
| Entscheidung über die Annahme der Beiträge: | 7. 4. 2022 |
| Einsendeschluss für die ausgearbeiteten Beiträge: | 30. 9. 2022 |
| Erscheinungstermin: | Frühjahr 2023 |

Die Schriftleitung:
Ao. Univ.-Prof. Dr. Peter Ebenbauer
Institut für Systematische Theologie und Liturgiewissenschaft
Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Graz
Heinrichstraße 78, 8010 Graz

Call for Papers – LIMINA 6:1 (Spring 2023)

Future(s) of Theology

Between ecclesial demands, societal expectations and academic frameworks

ENGLISH



Theology is experiencing a re-examination of its role as an academic discipline. Precisely at a time of evident yet ambivalent religious revival and the emergence of new spiritualities, signalling a profound need for purpose and symbols, theological discourse appears to have lost its intellectual and cultural relevance.

The factors driving these uncertainties are manifold: Societal as well as educational policy changes, new demands posed by religious pluralism and the diversity in worldviews, questions with regard to the positioning of theology within academia and particularly in relation to the humanities, as well as a purported 'lack of relevance' according to various stakeholders. Furthermore, there is a growing tension between independent academic theology on the one hand and requirements and expectations raised by the Church on the other. Universities also record a declining trend in student numbers taking up theology. In the face of these challenges, theology has to reflect on its established understanding as a discipline in order to (re)think and (re)structure itself as a vital voice that resonates in today's world as well as in the future .

Theology faculties can almost seem like anachronistic relics in a modern landscape of knowledge acquisition and transfer. Yet they are also an important reminder of the origins of academia and the integral concept of education based on intellectual self-discovery. However, if theology is to fulfil a contemporary function beyond that of historic memory, it has to re-examine its role and relationships within the shifting contexts as outlined above. What are the specific academic characteristics that distinguish it from the human and cultural sciences? Does the future of theology lie in

Translation:
Dagmar Astleitner MA
PRISM Translations, London

its integration with these disciplines, adapting to their frameworks of research, and in its emancipation from ecclesial obligations? How would such a reinvention affect the relationship between theology and the Church? What are the intersections and delineations between (denominational) theology and ('neutral') religious studies? The differentiation into ever more specific and specialised subjects over time has become a hurdle in addressing the pressing issues of our time. It causes fractions and hinders a crucial synthetic approach to theology.

The discipline of theology not only has to reassess its ecclesial responsibilities, it also has to respond to questions raised by an increasingly secular yet also increasingly religiously diverse society. This multiplicity of world-views and value systems challenges theology to re-evaluate its structures and positioning. Theology is put under pressure by social and cultural shifts such as economic, technological, ecological and public health related developments. Theological reflection on these altered frameworks inevitably also inspires theological self-reflection for a new way forward.

LIMINA – Theological Perspectives from Graz 6:1 (2023) will investigate the pertinent question of the future(s) of theology. The following suggested topics may be of particular interest:

- Is theology still relevant today?
- How can theology be academically independent on the one hand and meet ecclesial demands and expectations on the other?
- How has the relationship between the Church and the discipline of theology changed recently?
- What role or function can theology play in an increasingly secular and religiously diverse society? What 'purpose' does theology fulfil in such a society?
- What understanding of science matches the discipline of theology? Is theology a clearly independent discipline or does it increasingly converge with categories of the humanities? How does public perception of science and research as the exclusive domain of natural sciences affect the scientific understanding of theology?
- What distinguishes theological thought from other disciplines? What constitutes its unique methodological characteristics?
- Is the classic curriculum of theology still adequate today? What would an alternative model look like?
- What happens in the interaction between a theology grounded in denominational concepts and the diverse theologies represented

- by religious pluralism? How can theology engage with pluralism and what are the competencies required for such an exchange?
- Does theology always refer to or include ‘spiritual’ theology? Is it possible to redefine ‘spirituality’ within contemporary theology?
 - Is theology experiencing a deepening divide between ‘liberal’ and ‘conservative’ categories? What do these terms mean and do they serve to adequately describe different trends in theology?
 - What do we know about the biographical backgrounds, expectations and perspectives of theology students? How do these change during the course of their studies? How and to what extent do students’ backgrounds and experiences in turn trigger changes at university, faculty and institute level?
 - Does theology necessitate spiritual grounding and what form of spirituality is suited for the future of theology?

We are looking for topical and innovative scientific articles for our next issue of [LIMINA – Theological Perspectives from Graz](#). Please submit **your outline** (max. 4,000 characters) to: redaktion@limina-graz.eu

The final article should be approx. 40,000 characters. For more information about the journal, the peer review process and publication guidelines please visit: <http://unipub.uni-graz.at/limina>

| | |
|----------------------------------|---------------------------|
| Deadline for outline submission: | March 20, 2022 |
| Approval of submissions: | April 7, 2022 |
| Deadline for article submission: | September 30, 2022 |
| Publication: | Spring 2023 |

Editorship:
Ao. Univ.-Prof. Dr. Peter Ebenbauer
Institute for Systematic Theology and Liturgical Studies
Catholic Theological Faculty at the University of Graz
Heinrichstrasse 78, 8010 Graz, Austria

LIMINA - Grazer theologische Perspektiven

Ausgabe 2021 | 4:1

**RELIGIÖSER FUNDAMENTALISMUS
Gegenwärtige Erscheinungsformen,
Strategien, Antwortversuche**

Medieninhaber

Universität Graz
Universitätsplatz 3
8010 Graz
Austria
Telefon: +43 (0) 316 380-0
Fax: +43 (0) 316 380-9030
E-Mail: info@uni-graz.at

Herausgeber

Peter Ebenbauer
Institut für Systematische Theologie
und Liturgiewissenschaft
Universität Graz
Heinrichstraße 78
8010 Graz

Herausgeber/innen dieser Ausgabe

Peter Ebenbauer
Rita Perintfalvi
Wolfgang Weirer

Redaktion

Ingrid Hable
Saskia Löser
Institut für Systematische Theologie
und Liturgiewissenschaft
Universität Graz
Heinrichstraße 78
8010 Graz

Editorial Board

Peter Ebenbauer
Reinhold Esterbauer
Christian Feichtinger
Isabella Guanzini
Edith Petschnigg
Andrea Taschl-Erber
Wolfgang Weirer
Christian Wessely

Übersetzungen

Dagmar Astleitner, PRISM Translations

Editorial design

Rainer Pammer, cubaliebtdich.at

Herstellungsort

Graz

Aufsichtsbehörde der Universität Graz

Bundesministerium für Bildung,
Wissenschaft und Forschung

**Umsatzsteuer-Identifikationsnummer (UID)
der Universität Graz**

ATU 57511277



© 2021

ISSN 2617-1953

Unterstützt durch:

UNIVERSITÄT GRAZ
UNIVERSITY OF GRAZ



KATHOLISCHE 
KIRCHE STEIERMARK

Ressort Bildung, Kunst & Kultur

