

OCCASIONAL PAPERS

ERIC-VOEGELIN-ARCHIV
LUDWIG-MAXIMILIANS-UNIVERSITÄT
MÜNCHEN

— LVIII —

Markus J. Prutsch

Fundamentalismus als
„Politische Religion“?
Zur Bestimmung des Verhältnisses
von Politik, Religion und Gewalt
in der Spätmoderne
im Anschluss an Eric Voegelin



OCCASIONAL PAPERS
ERIC-VOEGELIN-ARCHIV
LUDWIG-MAXIMILIANS-UNIVERSITÄT
MÜNCHEN

— LVIII —

Markus J. Prutsch

Fundamentalismus als „Politische Religion“?
Zur Bestimmung des Verhältnisses von Politik, Religion
und Gewalt in der Spätmoderne
im Anschluss an Eric Voegelin



Statements and opinions expressed in the *Occasional Papers* are the responsibility of the authors alone and do not imply the endorsement of the Board of Editors, the *Eric-Voegelin-Archiv* or the *Geschwister-Scholl-Institut für Politische Wissenschaften der Ludwig-Maximilians-Universität München*.

MARKUS J. PRUTSCH, geboren am 27. September 1981 in Wagna/Steiermark (Österreich), studierte Geschichte und Politikwissenschaft an den Universitäten Salzburg und Heidelberg. Er ist gegenwärtig Forschungsstipendiat am *Department of History and Civilization* des *European University Institute* in Florenz. Veröffentlichungen (Auswahl): *Die Charte constitutionnelle Ludwigs XVIII. in der Krise von 1830. Verfassungsentwicklung und Verfassungsrevision in Frankreich 1814 bis 1830*. Marburg 2006. „Neutralität“– Positionen und Positionswandel der ÖVP im Spiegel von Grundsatz- und Wahlprogrammen sowie Regierungserklärungen der Zweiten Republik: eine Bilanz“. In: *Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft* 2006/4, S. 425-440. *Fundamentalismus. Das „Projekt der Moderne“ und die Politisierung des Religiösen*. Wien 2007.

OCCASIONAL PAPERS, LVIII, Mai 2007

Markus J. Prutsch,

Fundamentalismus als „Politische Religion“?

Zur Bestimmung des Verhältnisses von Politik, Religion und Gewalt in der Spätmoderne im Anschluss an Eric Voegelin

OCCASIONAL PAPERS

Hrsg. von Peter J. Opitz und Dietmar Herz

in Verbindung mit dem Eric-Voegelin-Archiv an der Ludwig-Maximilians-Universität München; gefördert durch den Eric-Voegelin-Archiv e.V. und den Luise Betty Voegelin Trust

Satz und Redaktion: Anna E. Frazier

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte, Zeichnungen oder Bilder durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparent, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten.

ISSN 1430-6786

© 2007 Eric-Voegelin-Archiv, Ludwig-Maximilians-Universität München

INHALTSVERZEICHNIS

1. Einleitung	7
2. Fundamentalismus als Forschungsobjekt	9
3. Die Wurzeln des Fundamentalismus in der „Moderne“	14
3.1. Ende des kosmologischen Mythos und gnostische Revolte	15
3.2. Eric Voegelin und das Konzept des „Gnostizismus“	20
3.3. Radikaler Gottesmord, Jakobinismus und Totalitarismus	26
4. Fundamentalismus als moderne gegenmoderne Utopie	36
4.1. Die Charakteristika fundamentalistischer Bewegungen	36
4.2. Der fundamentalistische Kampf um und gegen die Tradition	42
5. Fazit	48
Quellen- und Literaturverzeichnis	55
Internetquellen	55
Druckwerke	55

1. Einleitung

Die Erkenntnis, dass Politik und Religion in einem überaus ambivalenten Verhältnis zueinander stehen und keineswegs ausschließlich in den Kategorien eines klaren begrifflichen Gegensatzpaares gedeutet werden können, ist keine neue.¹ Die Einsicht, dass auch die „moderne“ Politik in sich ein wie auch immer zu definierendes religiöses Moment birgt, wurde im gesamten 20. Jahrhundert auf unterschiedliche Weise in politischen und wissenschaftlichen Diskursen thematisiert und in mehrfacher Hinsicht begrifflich zu fixieren gesucht. Während sich etwa die „politische Theologie“² anschickte, das Ineinander von Religion und Politik, die „Theologisierung der Politik“ gleichermaßen wie die „Politisierung der Religion“³ zu ergründen, thematisiert der untrennbar mit der Person von Eric Voegelin verbundene Begriff der „Politischen Religion“, auf den es im Rahmen dieser Schrift noch näher einzugehen gilt, die Interpretation der jüngeren ideologisch-politischen Massenbewegungen als in ihrem Kern religiös-politische beziehungsweise quasireligiös-politische Phänomene.⁴

¹ Dem heute gängigen Verständnis der politisch-sozialen Sprache entsprechend können die generischen Abstraktionen „Politik“ und „Religion“ grundsätzlich als jeweils relativ eigenständige Sphären der menschlichen Sozialwelt verstanden werden und gleich anderen Lebenssphären als ein Produkt der sozialen Ausdifferenzierung der geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit gelten. Dementsprechend lassen sie sich als „Teilsysteme einer gesamtgesellschaftlichen Totalität“ definieren, die gleichsam aber „auf eine ihnen eigentümliche Weise in ein Verhältnis wechselseitiger Einflussnahme treten.“ Gebhard 1995, 435. Die Einflussnahme kann hierbei selbstredend von verschiedenster Form und Intensität sein.

² Geprägt wurde der heutige Begriffsgebrauch maßgeblich von Carl Schmitt in seinen Werken *Politische Theologie* (vgl. Schmitt 2004 [1922]) sowie *Römischer Katholizismus und politische Form* (vgl. Schmitt 2002 [1923]).

³ Wiedenhofer 1976, 11.

⁴ Vgl. insbesondere Voegelin 1996 [1938]. An weiterführender Literatur zur Thematik der „Politischen Religion“ seien insbesondere die Werke des Münchner Politologen und Religionswissenschaftlers Hans Maier genannt: Vgl. Maier 1995; Maier 2002; Maier 2004; Maier/Schäfer 2004. Vgl. nicht zuletzt auch Pfeleiderer/Stegemann 2004, die Geschichte und Gegenwart von

Abrupt ins Bewusstsein einer breiten Öffentlichkeit gerufen haben die potentiell enge Verquickung von Politik und Religion indes die Ereignisse vom 11. September 2001, die zugleich – selbst wenn man sie nicht als Epochenäsur deuten will – eines offenbar werden lassen: Dass die nach wie vor im Kerne vernunftbestimmte, dem „Moderne“-Paradigma und der – die fortschreitende „Verweltlichung“ der politisch-sozialen Sphäre unterstellenden – Säkularisierungsthese verhaftete westliche Wissenschaft angesichts des oft mit Gewalt einhergehenden und vielfach mit Terrorismus gleichgesetzten Phänomens „Fundamentalismus“ an einem erheblichen Erklärungsdefizit laboriert.

Gerade das Selbstverständnis eines notwendigen Auseinanderdriftens von kulturellem und religiösem Verständnis aber, die Unterstellung der Universalität und Irreversibilität der Säkularisierung, die selbst das „postmoderne“ Denken prägt, stellt die größte Schwäche gängiger Verortungsversuche von Religion in der Moderne dar und muss Anlass zur Kritik geben. Unfähig nämlich erweist sich ein solches statisches Denkmodell, neoreligiösen Strömungen und Bewegungen gerecht zu werden, die allenfalls als Rückzugsgefechte eines traditional-anachronistischen Kultur- und Gesellschaftsverständnisses gedeutet werden können.⁵ Offenkundig greift eine solche einsilbige Deutung, die das Wiedererstarken von Religion ausschließlich als bloße retrograde Verirrung auf dem Evolutionspfad der Moderne zu erkennen vermag, zu kurz.

Angesichts dessen scheint es geraten, die Frage nach dem Verhältnis von Politik und Religion in der Moderne vor dem Hintergrund eines erstarkenden Fundamentalismus erneut zu stellen.⁶ Dies soll im Falle

„Politischer Religion“ zu thematisieren und dieses Problemfeld interdisziplinär zu beleuchten versuchen.

⁵ Als eine grundlegende Schwäche der Säkularisierungsthese kann unter normativen Gesichtspunkten ebenfalls gelten, dass in ihrem Umfeld „Religion“ in hohem Maße nur mehr als etwas Reaktionäres, Innovationsfeindliches und Negatives ausgedeutet werden kann, dem keine förderliche Wirkung zuzusprechen ist. Eine solche Degradierung von Religion zu einer bloßen Rumpf- und Negativkategorie sozialen und gesellschaftlichen Seins vernachlässigt indes ihre durchaus sinn- wie stabilitätsstiftende Funktion.

⁶ Siehe hierzu ausführlicher Prutsch 2007.

vorliegender schmaler Abhandlung namentlich im Anschluss an das Oeuvre Eric Voegelins und unter Bemühung einer politisch-theoretischen beziehungsweise „kulturalistischen“ Perspektive erfolgen, wobei es im Konkreten zu ergründen gilt, ob beziehungsweise inwieweit sich „Fundamentalismus“ als durch das „Projekt der Moderne“ geformte „Politische Religion“ deuten lässt.

Vor dem Hintergrund dieses grundsätzlichen Erkenntnisinteresses, dessen Fokus weniger auf den konkreten Erscheinungsformen von Fundamentalismus oder seinen ökonomischen beziehungsweise machtpolitischen Implikationen denn auf der bedingenden Wirkung von „politischen Ideen“ und „Kultur“ für seine Genese sowie Gestalt liegt, sei eine Hypothese formuliert, die es im Folgenden genauer zu überprüfen gilt: Dass sich die westlichen Merkmale zeitgenössischer religiös-fundamentalistischer Bewegungen, die selbst auf profunden fundamentalistischen Vorbildern fußen, in eigentümlicher Weise aus der Bereitstellung jakobinischen beziehungsweise „totalistischen“ Potentials durch die „Großen Revolutionen“ und deren totalitären Nachfolgeregime als Ausdrucksformen radikaler innerweltlicher Gnosis ergeben.

Bevor „Fundamentalismus“ allerdings direkt in den Kontext der „Moderne“ und der „Großen Revolutionen“ gestellt werden soll, gilt es den Blick zunächst auf den Stand der heutigen Fundamentalismusforschung zu richten.

2. Fundamentalismus als Forschungsobjekt

Der Fundamentalismusbegriff, der ab den 1970er Jahren zusehends einer breiten Öffentlichkeit bekannt wurde,⁷ führt empirisch wie theoretisch auf unsicheres Terrain. Je größer die dem Phänomen gezollte Aufmerksamkeit wurde und je stärker die hierzu erschienene Literatur anwuchs, desto unschärfer wurde der Terminus „Fundamentalismus“; überspitzt formuliert avancierte er – in inflationärer

⁷ Dies gerade auch angesichts immer offensichtlicherer Tendenzen der Re-Islamisierung.

Weise gebraucht – alsbald zum Etikett für jedwede Art eines religiösen oder politischen Radikalismus und Konservatismus.⁸ Wenig verwunderlich ist es angesichts dieser Beliebigkeit der Begriffsverwendung und der fast durchwegs negativen Konnotationen, dass immer wieder Unbehagen am Fundamentalismusbegriff aufkam und nach wie vor aufkommt.⁹

Gleichwohl besteht in der Fachliteratur die mehrheitliche Meinung, dass am Terminus Fundamentalismus – ungeachtet der vielfach polemischen Verwendung – festzuhalten sei¹⁰ und er durchaus in analytischer Absicht gebraucht werden könne, namentlich als Bezeichnung für eine spezifisch moderne Form von „politisierte Religion“.¹¹ Diese könne nicht mehr als bloße Verlängerung eines religiösen Traditionalismus verstanden werden, insofern, als sie in bewusster Auseinandersetzung mit der Moderne selbst gewissermaßen ein „modernes“ Profil gewinne.

Tatsächlich lässt sich eine enge Verzahnung von Religion und Politik im Kontext antimodernistischer Kritik bereits im Falle jener protestantischen Erneuerungsbewegung am Übergang vom 19. zum 20. Jahrhundert konstatieren, die den Begriff „Fundamentalismus“ in die Wissenschaftslandschaft einführte. Die Anhänger dieser ersten fundamentalistischen Bewegung in den Vereinigten Staaten waren – im Gegensatz zur religiösen Weltablehnung und zum daraus resultierenden politischen Quietismus ihrer Väter – mit der erklärten Überzeugung angetreten, Politik müsse im Sinne ihres (christlichen) fundamentalistischen Kanons gestaltet werden, der Staat solcherart

⁸ Vgl. etwa Jäggi/Krieger 1991, 19.

⁹ Polemisch titelte etwa Dieter Senghaas (1995): „Schluß mit der Fundamentalismus-Debatte!“

¹⁰ Bei aller geäußerten Kritik am Terminus Fundamentalismus scheint heute ein allgemein zustimmungsfähiger Ersatz ferner denn je, zumal der Begriff mittlerweile für sich beanspruchen kann, Allgemeingut geworden zu sein. Auch weist der syrische Philosoph Sadik Al-Azm (1993, 83) auf einen paradoxen Sachverhalt in der Forschungslandschaft selbst hin: „Zwar werden die Verkürzungen, die Begriffe wie Fundamentalismus und religiöse Wiederbelebung innewohnen, ausgiebig bemängelt, aber keinen der [...] Autoren hält das davon ab, sie trotzdem weiter anzuwenden.“

¹¹ Vgl. Bielefeldt/Heitmeyer 1998.

etwa in seinen Erziehungseinrichtungen biblisch-fundamentalistische Wahrheiten vom Menschen vertreten. Zuspitzung erfuhr die Besetzung des politischen Raumes durch religiöse Sprache – die im Gegenzug eine Politisierung des Religiösen impliziert, indem Religion sich selbst zum Instrument der politischen Machtkämpfe darbietet oder als solches funktionalisiert wird – in der „Offensivphase“¹² des Fundamentalismus im letzten Viertel des 20. Jahrhunderts. Es erlebte zu dieser Zeit nicht nur der christliche Fundamentalismus eine Renaissance, sondern parallel hierzu machten sich auch starke fundamentalistische Strömungen in anderen Religionen bemerkbar, insbesondere im Judentum und allen voran im Islam. Nicht schwer fiel es daraufhin der Forschung, die Gemeinsamkeiten dieser Bewegungen zu bestimmen, zu deren Kern ein spezifisches religiöses Geschichtsbewusstsein zählt, das auf besonderen metaphysischen Annahmen fußt: So wird von fundamentalistischer Seite eine als dramatisch wahrgenommene Krise in der Moderne durch „exakte“ Rückkehr zu vermeintlich ewig gültigen, heiligen Prinzipien, Geboten oder Gesetzen zu überwinden gesucht, wobei unterstellt wird, dass es eine zeitlos gültige Ordnung der Welt sowie eine darauf beruhende verbindliche Lebensführung gibt, die einst in einer exemplarischen Gemeinschaft verwirklicht waren.

Das Verständnis und Deuten auftretender fundamentalistischer Bewegungen erwies sich jedoch als ungleich schwieriger als die Benennung ihrer gemeinsamen Merkmale. Lange bestimmte die Vorstellung von der „Vernunftfeindschaft“ der Bewegungen den wissenschaftlichen Diskurs, gleichzeitig erschien Fundamentalismus als eine „willkürliche Abschließungsbewegung“, ja als „immanente Gegen-tendenz zum modernen Prozeß der generellen Öffnung des Denkens, des Handelns, der Lebensformen und des Gemeinwesens“:¹³ und man war

¹² Vgl. Armstrong 2004, 391. In ihrer Studie zu fundamentalistischen Bewegungen in Christentum, Judentum und Islam gelangt Karen Armstrong zu einer sechsstufigen „Fundamentalismus-Chronologie“: „Schlachtlinien“ (1870-1900), „Fundamente“ (1900-1925), „Gegenkultur“ (1925-1960), „Mobilmachung“ (1960-1974), „Offensive“ (1974-1979). Die letzte, ab 1979 angesetzte Phase ist mit „Niederlage“ betitelt, bezeichnenderweise aber mit einem Fragezeichen versehen.

¹³ Meyer 1989, 155; 157f. Bemüht wird von Meyer insbesondere das Bild von Fundamentalismus als einem „Gespenst“. So formuliert er – angelehnt

geneigt, das Phänomen „Fundamentalismus“ als bloße temporäre Verirrung auf dem Evolutionspfad der Moderne zu erkennen, zumal man der Säkularisierungsthese nicht gänzlich abschwören konnte oder wollte, war sie doch für die Sozialwissenschaften essentiell geworden.

Die Mehrheit der jüngeren Forschungszugänge richtet sich demgegenüber gerade gegen jenes zwanghafte Bemühen, das Phänomen Fundamentalismus in das überkommene Modernisierungstheorem einzuflechten. Vielmehr sehen sie die fundamentalistischen Bewegungen nicht ausschließlich als „antimodernistisch“ oder „irrational“ an, sondern gelangen zu differenzierteren Einschätzungen eines „modernen Antimodernismus“: Fundamentalismus sei nicht bloß traditionalistisch, sondern entstehe erst unter den Struktur- und Kulturbedingungen säkularer oder sich säkular zu entwickeln beginnender Gesellschaften und sei von daher nicht bloß ein Phänomen „in der Moderne“, sondern vielmehr eine Erscheinung „der Moderne“ selbst. Religiöser Fundamentalismus lasse sich weiters als eine durchaus zeitgemäße Reaktion auf die Risiken der Moderne deuten, wobei letztere nicht per se zurückgewiesen werde, sondern nur hinsichtlich ihres normativen Gehalts. Die materiellen Errungenschaften „der Moderne“ würden indes durchaus begrüßt, ja sogar für die eigenen Zwecke nutzbar gemacht. Selbst jene (religiösen) Traditionen, auf die sich die einzelnen Fundamentalismen in ihrer Rhetorik stützen, seien keine ursprünglichen. Vielmehr erweisen sie sich als größtenteils konstruiert beziehungsweise konstruktivistisch geformt, letztlich zu einer politischen Ideologie verdichtet.¹⁴ Zusammengefasst: Mit dem Rüstzeug der Moderne gegen das geistige Erbe derselben vermittels „invention of tradition“ sei das kennzeichnende Element des zeitgenössischen Fundamentalismus.

an das *Manifest der Kommunistischen Partei* (vgl. Marx/Engels 1997 [1848], 19) – etwa in der Einleitung zu seinem Werk: „Ein Gespenst geht um in der modernen Welt, das Gespenst des Fundamentalismus.“ Meyer 1989, 7.

¹⁴ Zugespitzt formuliert Bassam Tibi (2002, 20): „Der Fundamentalismus ist keine Renaissance des Religiösen, sondern eine politische Ideologie.“ Der duale politisch-religiöse Charakter von Fundamentalismus wird von ihm damit freilich nicht in Frage gestellt.

Diese Bewertung veranlasst manche Autoren dazu, selbst das religiöse Element von Fundamentalismus als „invented“ zu verstehen; doch findet diese Meinung keine allzu große Rezeption. Eine andere zugespitzte Auffassung vom „modernen Kampf“ der Fundamentalisten gegen die kulturelle Moderne entfaltet umso größere Breitenwirkung, nämlich das Denkmodell vom „Zivilisationskrieg“. Angesichts des expansionistischen und gewaltbereiten islamischen Fundamentalismus erscheint die These durchaus plausibel, dass es den Fundamentalisten nicht nur um die Tilgung des als schädlich erkannten Erbes der Moderne im eigenen Kulturkreis, sondern vielmehr um einen in missionarischem Eifer geführten Vernichtungskampf gegen den Westen per se geht. Doch auch dieses Modell laboriert bei genauerer Betrachtung an manchen Schwächen, auf die Kritiker eifrig hinzuweisen bemüht sind,¹⁵ sodass als einigermaßen verbindlicher gemeinsamer Nenner der heutigen Forschung im Wesentlichen eines bleibt: Fundamentalismus wird als Ergebnis der Modernisierung und zugleich Antithese zum Modernismus ausgedeutet beziehungsweise begriffen.

Die eigentlichen Wurzeln des Phänomens Fundamentalismus bleiben hierbei aber oft im Dunkeln, da die Wissenschaft – zumal angesichts immer neuer Formen fundamentalistischer Gewalt – den Blick gebannt auf das Heute gerichtet hält und Fundamentalismus als Erscheinung der Gegenwart zu fassen sucht. Um diese Wurzeln freilegen zu können, ist ein Eingehen auf die Ursprünge des „Projekts der Moderne“ selbst und sein politisches wie kulturelles Programm notwendig.

¹⁵ Vgl. etwa Müller 2001 und Çağlar 2002. Unter anderem kann bemängelt werden, dass dieses Modell sehr stark auf den islamischen Fundamentalismus fokussiert bleibt und eine Übertragung auf nichtislamische Fundamentalismen nur bedingt möglich ist, während es sich für Strömungen des christlichen Fundamentalismus, der der westlichen Welt selbst entspringt und diese in keiner Weise pauschal ablehnt, schier verbietet. Ferner lässt sich allgemeiner einwenden, dass die These vom „Kampf der Kulturen“ letztlich selbst nicht viel mehr als ein Spiegelbild des Fundamentalismus darstelle, indem es dessen um absolute Wertkonflikte zentrierte Denkmuster repliziere und als wissenschaftliche Erkenntnis präsentiere.

3. Die Wurzeln des Fundamentalismus in der „Moderne“

Der Beginn der „politischen Moderne“ kann – dahingehend herrscht im Forschungsdiskurs eine recht einhellige Meinung – mit dem Projekt der Aufklärung angesetzt werden, das in den Revolutionen des ausgehenden 18. Jahrhunderts seine sinnbildliche Zuspitzung fand.

Dennoch ist es unabdingbar, in der Betrachtung deutlich vor diese Zeit zurückzugehen, wenn man zu einem tieferen Verständnis der geistigen Grundlagen der Moderne und darüber auch des Fundamentalismus gelangen möchte. Namentlich beginnen muss die Evolutionsgeschichte beider mit jenem grundlegenden kulturellen Bruch im ersten vorchristlichen Jahrtausend, der das religiöse, politische und soziale Denken des Menschen nachhaltig verändern sollte: dem maßgeblich durch die monotheistische Wende mitgeprägten Auszug der Menschheit aus dem „kosmologischen Mythos“¹⁶ in den Logos, manifest in den „Kulturen der Achsenzeit“.¹⁷

¹⁶ Im ersten Band seines monumentalen Werkes *Order and History* umreißt Eric Voegelin mit „kosmologischem Mythos“ die altorientalischen Gesellschaften und beschreibt damit einen in sich stabilen Denk- und Wahrheitsstil (dt. Ausgabe: *Ordnung und Geschichte*, hrsg. von Peter J. Opitz und Dietmar Herz, Bd. 1, *Die kosmologischen Reiche des Alten Orients – Mesopotamien und Ägypte*, hrsg. von Jan Assmann, München 2002). Aus diesem Weltbild seien schließlich Israel und Griechenland als erste Kulturen auf je eigene Weise und in je verschiedene Richtung ausgebrochen: „The societies of the ancient Near East were ordered in the form of cosmological myth. By the time of Alexander, however, mankind had moved, through Israel, to existence in the presence under God and, through Hellas, to existence in love of the unseen measure of all being. And this movement beyond existence in an embracing cosmic order entailed a progress from the compact form of the myth to the differentiated forms of history and philosophy.” Vgl. Voegelin 1981 [1956], 13.

¹⁷ Zurück geht diese Nomenklatur auf Karl Jaspers (1988 [1949]), der jene Gesamtveränderung des Menschseins auch „Vergeistigung“ nennt.

3.1. Ende des kosmologischen Mythos und gnostische Revolte

Als „Kulturen der Achsenzeit“ werden im Wesentlichen jene Zivilisationsformen bezeichnet, die sich ab etwa 800 v.Chr.¹⁸ herauskristallisierten, dies in mehreren Teilen der Welt: im antiken Israel, später im Judentum des Zweiten Reiches und im Christentum, im antiken Griechenland, im zarathustrischen Iran, im frühen China, im Hinduismus und Buddhismus, schließlich – mit zeitlicher Verzögerung – im Islam. Sie alle zeichnen sich durch die Entstehung neuer Typen ontologischer Visionen und Konzeptionen der grundlegenden Spannung zwischen transzendenter sowie weltlicher Ordnung aus.

Ein Hauptaspekt des Durchbruchs von der in sich stabilen Zeit der Hochkulturen zur „geschichtlichen Einheit der Menschheit“,¹⁹ wie er allgemein durch Entmythisierung, Überwindung der Tradition, ein neues Selbstbewusstsein des Menschen und politische Neuorientierung gekennzeichnet war, ist der Übergang von polytheistischen zu monotheistischen Formen der Religiosität. Im Zuge dieses Prozesses kam es – wie von Jan Assmann schlüssig herausgearbeitet wurde –²⁰ zur folgenreichen Etablierung Gottes als vierte autonome Größe gegenüber den Entitäten Welt, Mensch und Gesellschaft.

¹⁸ Jaspers selbst verwendet den Begriff der Achsenzeit für die historische Periode zwischen 800 und 200 v.Chr. mit Bezug auf die vier Kulturkreise China, Indien, Orient (Israel, Iran) und Okzident (Griechenland). Legt man ein weiteres Begriffsverständnis an, so lässt sich diese Zeit als „primäre Achsenzeit“ deuten, während spätere Erscheinungen – so das Christentum, das Talmud-Judentum und der Islam – als „sekundärer Durchbruch“ der Achsenzeit verstanden werden können.

¹⁹ Jaspers (1988 [1949]) deutete die Achsenzeit als die *Magna Charta* der universalen Menschheitsgeschichte, als das Tor, durch das die verschiedenen Kulturen auf einen allgemein menschlichen Sinn und Inhalt zuschreiten. Zur eingehenden Beschäftigung mit den Kulturen der Achsenzeit empfiehlt sich insbesondere der von namhaften Forschern verfasste Doppelband *Kulturen der Achsenzeit. Ihre Ursprünge und ihre Vielfalt* (vgl. Eisenstadt 1987) sowie das daran anschließende, dreiteilige Werke *Kulturen der Achsenzeit. Ihre institutionelle und kulturelle Dynamik* (vgl. Eisenstadt 1992b).

²⁰ Ausführlich hierzu insbesondere Assmann 2003b.

Polytheistische Religionen verehren nicht den „Einen Gott“, sondern eine Götterwelt. Diese ist ihrem Charakter nach keine unstrukturierte Vielheit im Sinne einer kontingenten Ansammlung verschiedener Gottheiten, sondern vielmehr eine differenzierte Struktur mit einer starken Einheitsperspektive: „Es geht um das Eine Göttliche, das sich als Vielheit differenziert und manifestiert.“²¹ Diese Vielheit und Differenziertheit aber ist im Rahmen des kosmologischen Mythos beziehungsweise „Kosmotheismus“²² absolut unhinterfragbar, und die Welt als solche erscheint „vergöttlicht“. Im Rahmen dieses Kosmotheismus steht der Welt aus Kosmos, Mensch und Gesellschaft eine Götterwelt nicht als eine vierte Größe gegenüber, sondern ist vielmehr ein Prinzip, das sie strukturierend, ordnend und sinngebend durchdringt: Gott und die Welt in all Ihren Erscheinungen sind eins, woraus sich notwendigerweise die Vielheit ergibt. Mit dem Übergang vom Kosmotheismus zum Monotheismus jedoch emanzipiert sich das Göttliche aus seiner symbiotischen Eingebundenheit und tritt der Welt als eigenständige, abgehobene und damit – in ihrem Anspruch – überlegene Größe entgegen. Zugleich macht sich auch der Mensch aus seinem symbiotischen Weltverhältnis frei und entwickelt sich in Partnerschaft mit dem nunmehr „außerweltlichen“, aber weltzugewandten „Einen Gott“ zum autonomen oder theonomen Individuum.

Der Bruch zwischen transzendenter und weltlicher Orientierung führte – gerade mit seiner zunehmenden Institutionalisierung – in allen Achsenzeitkulturen zu Versuchen, die weltliche Ordnung zu erneuern, und zwar entsprechend den Prinzipien der zusehends mit Hegemonialanspruch auftretenden höheren ontologischen und moralischen Ordnung. Mitgrund für diese Erneuerungsbestrebungen war die prinzipielle Kritik an der bestehenden Ordnung, die als unvollständig, minderwertig oder unrein qualifiziert wurde. Besagte Erneuerung sollte auf der Basis der den einzelnen Gesellschaften jeweils immanenten transzendentalen Grundprinzipien erfolgen, wobei die Vorstellung eines notwendigen Brückenschlages zwischen der weltlichen und der überweltlichen Sphäre nach den Geboten

²¹ Assmann 2003a, 51.

²² Zu diesem bereits im 18. Jh. geprägten Begriff vgl. Assmann 1993.

letzterer bestimmend war. Nachhaltige Auswirkungen zeitigte dies gerade auf die politischen Ordnungen derjenigen Achsenzeitkulturen, die nicht nur zu zweitrangiger Bedeutung gegenüber der transzendenten Ordnung herabsanken, sondern besonders im Kontext der Vorstellung des „richtigen Brückenschlages“ reformwürdig erschienen.

Welches war nun das signifikanteste Merkmal dieser Reformulierung der politischen Ordnungen? Es war der Legimitätswandel der Herrscher, in dessen Zuge der Gottkönig früherer Tage, welcher *in personam* die Einheit von kosmischer und irdischer Ordnung verkörpert hatte, verschwand. Er machte Platz für den „weltlichen“ Herrscher, der – zumindest im Prinzip – einer höheren Ordnung gegenüber verantwortlich war, sei es Gott, ein göttliches Gesetz oder ähnliches.²³ Damit war erstmals die Möglichkeit gegeben, den Herrscher selbst zu richten, womit die Herausbildung von Recht als autonomem, vom bisherigen Gewohnheitsrecht abgesondertem Bereich beginnen konnte und damit auch die Entwicklung von Vorstellungen eines „Rechtsanspruches“.

Indem die Gesetze im Kontext dieses neuen Rechtsverständnisses quasi „außerweltlichen“ Prinzipien untergeordnet wurden, begann sogleich der Aufstieg besonderer neuer Rollen und Gruppen, die sich selbst als Repräsentanten und Vorkämpfer eben dieser Prinzipien ansahen. Dieser neue Elitentyp – Intellektuelle und Kleriker – war seiner Natur nach deutlich von früheren kulturellen Eliten zu unterscheiden, dies in dreifacher Hinsicht:

- er rekrutierte und legitimierte sich erstens nach eigenen, selbst festgelegten Kriterien,
- war zweitens unter autonomen Bedingungen organisiert, die sich deutlich von denen der politischen Einheiten in den jeweiligen Gesellschaften abhoben,

²³ Die sich im antiken Griechenland entwickelnde Verpflichtung des Herrschers gegenüber der Gemeinschaft und ihren Gesetzen lässt sich in diesem Zusammenhang als „säkulare Form“ dieser Verantwortlichkeit deuten.

- und war drittens mit einem ausgeprägten Statusbewusstsein ausgestattet: er neigte dazu, sich potentiell unabhängig von der Sphäre des Politischen und ihren Repräsentanten zu sehen.

Auch dahingehend waren Religion und Politik fortan verschiedene Dinge, deren Zusammenspiel mühsam auszuhandeln war und deren Einheit nur noch gewaltsam erzwungen werden konnte.²⁴ Umso schwieriger mussten sich Versuche eines neuerlichen Zusammenführens von Religion und Politik gestalten, als auch die neue kulturelle Elite – ebenso wenig wie die politische und die Gesellschaft in ihrer Gesamtheit – in sich nicht homogen war, sondern sich vielmehr durch eine starke Ausdifferenzierung auszeichnete. Entsprechend gab es eine Vielfalt an Elitengruppen, die jede für sich eine mehr oder minder unterschiedliche Konzeption von der zu erreichenden kulturellen und sozialen Ordnung hatte.

Einerseits bildete diese Vielfalt den Grundstein für die wachsende institutionelle Kreativität innerhalb der Achsenzeitkulturen, andererseits minimiert sie die Chancen, allgemein-verbindliche und letztlich „ganzheitliche“ Sinnangebote durchzusetzen. Dennoch wurden in allen Achsenzeitkulturen Anstrengungen unternommen, den Bruch zwischen kosmischer und weltlicher Ordnung zu überbrücken und beide wieder zusammenzuführen.

Seinen am weitesten verbreiteten Ausdruck fand dieses Bemühen, die oben beschriebene Kluft zu überwinden, hierbei in der Entstehung diverser „Sektenbewegungen“ und „Heterodoxien“. Bei aller Unterschiedlichkeit im Einzelnen²⁵ war all diesen Strömungen eines gemein, nämlich der radikale Zweifel an den bestehenden Orthodoxien.²⁶ Den Nährboden für diese Sektenbewegungen bildete

²⁴ Jan Assmann (2003a, 57) schlägt dahingehend für das Aushandeln der problematisch gewordenen Beziehung zwischen Politik und Religion den Begriff der „politischen Theologie“, für die Zwangseinheit von Herrschaft und Heil demgegenüber jenen der „politischen Religion“ vor.

²⁵ Vgl. hierzu im Detail Eisenstadt 1998, 20-31.

²⁶ Von „Orthodoxien“ – und damit auch von gegenläufigen „Heterodoxien“ – lässt sich nur sprechen, sofern in den einzelnen Kulturkreisen bestimmte Anforderungen organisatorischer und doktrinäer Art erfüllt sind: In organisatorischer Hinsicht ist dahin insbesondere an die Existenz einer

eine für die Achsenzeitkulturen charakteristische Konstante, nämlich die Konstruktion gesellschaftlicher Zentren, die sich einerseits in symbolischer Besonderheit gegen die Peripherie abgrenzten, andererseits versuchten, die Peripherie entsprechend der eigenen Visionen, Konzeptionen und Gesetze zu durchdringen. Gerade die Peripherie als marginalisierte, umfassendem kulturellen Anpassungsdruck ausgesetzte Kategorie war solcherart höchst anfällig dafür, heterodoxe Tendenzen mit dem Ziel eines „Einzugs ins Zentrum“ hervorzubringen.

Als eine der „utopischen Heterodoxien“ konstituierten sich in diesen Kulturen – so Shmuel N. Eisenstadt – „profundamentalistische“ Bewegungen heraus.²⁷ Sie verbreiteten eschatologische Visionen von alternativen kulturellen und sozialen Ordnungen jenseits von Zeit und Raum, Visionen, die gleichsam die radikale Rekonstruktion der diesseitigen Welt nach den Geboten der höheren Ordnung einforderten. Damit gingen sie auf Konfrontationskurs zu den überkommenen kulturell-religiösen Gegebenheiten und den Lebensstilen des Establishments, aber auch zu anderen Typen religiöser Bewegungen, insbesondere zu solchen reformistischer Art und diversen Formen von Volksreligiosität.

Dahingehend und auch in anderer Hinsicht nahmen die profundenfundamentalistischen Bewegungen Kennzeichen der heutigen „Fundamentalismen“ vorweg:

- Die Unterscheidung zwischen der „reinen“ fundamentalistischen Gemeinde und der „unreinen“ Außenwelt;
- Die manichäische Weltsicht, die das Lichtreich in einem ständigen apokalyptischen Kampf gegen das Schattenreich zeichnet;
- Die starke Tendenz zur Ritualisierung allen Handelns;

Form von „organisierter Kirche“ zu denken, die zumindest den religiösen Bereich, aber auch darüber hinaus, zu monopolisieren sucht. Was den doktrinären Aspekt anlangt, so erscheint die Ausformulierung klarer kognitiver und symbolischer Grenzziehungen von besonderer Bedeutung.

²⁷ Vgl. Eisenstadt 1998, 40.

- Die ausgeprägt totalistische Ausrichtung mit dem Ziel, (wieder) ein geschlossenes Universum zu schaffen.²⁸

Das von den profundamentalistischen Bewegungen exemplarisch verkörperte, jenseitsorientierte religiöse heterodoxe Potential vermochte sich vorerst allerdings nicht allzu große Geltung zu verschaffen. Vielmehr war es ein anderer, voll und ganz diesseitsgerichteter Versuch, das Auseinandertreten von Transzendenz und Welt zu bewältigen, der ungleich bedeutsamer wurde und für Eric Voegelin zum Kennzeichen der (westlichen) Moderne schlechthin avancierte: die Immanentisierung der Heilserwartung vermittelt innerweltlicher Gnosis. Scheinbar paradox, sollten gerade aber diese Bemühungen um „säkulare Transzendenzbewältigung“ – ungeachtet ihrer vermeintlichen Unvereinbarkeit mit fundamentalistischen Programmen – letztlich entscheidend für die Ausgestaltung der heutigen Fundamentalismen werden.

3.2. Eric Voegelin und das Konzept des „Gnostizismus“

Als Eric Voegelin Anfang der 1950er Jahre das Wesen der westlichen Moderne als „Gnostizismus“²⁹ interpretierte,³⁰ stieß er häufig

²⁸ Als Beispiel einer solchen profundamentalistischen Bewegung lässt sich die jüdische Sekte der Sikarier („Dolchträger“, zu lat. *sica* = Dolch) nennen, die als radikale zelotische Splittergruppe im ersten nachchristlichen Jahrhundert ihre religiös-kulturellen Vorstellungen mit einem letztlich bis zur eigenen Vernichtung betriebenen Kampf gegen das herrschende und als bedrohlich empfundene „Zentrum“ – im Konkreten gegen Rom und seinen Kaiser – verband.

²⁹ Es ist zu betonen, dass Voegelin mit dem Begriff „gnostisch“ weniger eine religionsgeschichtlich exakte Zuschreibung beabsichtigt, als es ihm vielmehr darum geht, gemeinsame Charakteristika moderner Ideologien zu benennen. Auch gilt es zu bedenken, dass in Bezug auf die antike Gnosis von einer älteren und neueren Quellenlage zu sprechen ist, zumal erst nach den Funden von Nag Hammadi zu Mitte des 20. Jahrhunderts – und damit nach der Ausarbeitung der Gnosis-These durch Voegelin – umfangreiche und zusammenhängende gnostische Schriftstücke editiert wurden. Einige allgemeine Anmerkungen zur antiken Gnosis scheinen aber angebracht: Die Gnosis hat neben jüdischen, ägyptischen und griechischen auch vorderasiatische Wurzeln. Sie reicht wohl in vorchristliche Zeit zurück, und ihr Verbreitungsgebiet umfasste im 6. Jahrhundert den Bereich von Spanien bis

auf Verständnislosigkeit und Widerspruch. In den folgenden Jahrzehnten wuchs – auch eingedenk der allgemein wachsenden Skeptik am „Projekt der Moderne“ – die Akzeptanz seiner ambitionierten These,³¹ als der Zusammenhang zwischen Gnosis und Moderne zunehmend in den Fokus der Forschung geriet.

Bis heute hat die Gnosis-These nichts an Anziehungskraft und Plausibilität eingebüßt, wenn man sie aus dem christlich geprägten, normativen Wertungsrahmen des Autors herauslöst³² und als das

in die Mongolei. Es handelt sich hierbei nicht um eine kanonisierte Lehre, sondern eine in sich synkretistische Vielfalt von Bewegungen, die den gemeinsamen und selbst gewählten Titel *Gnosis* („Erkenntnis“) und einige Wesensmerkmale teilen. Das gnostische Weltbild ist streng dualistisch: Es gibt ein jenseitiges Lichtreich, das *Pleroma* („Fülle“) und eine irdische, schlechte, weil materielle Welt. Das den Menschen bestimmende geistige Zentrum, das *Pneuma*, stammt aus dem Lichtreich, während die hylische (materielle) Existenz des Menschen der schlechten irdischen und finsternen Welt angehört. Weil Mensch und Paradies konsubstantiell sind, sind Mensch und irdische Welt inkommensurabel: Das Erdenleben ist für den Gnostiker genau wie sein Körper ein Gefängnis. Das menschliche Leben und besonders die Geschichte laufen nach gnostischer Lehre darauf hinaus, dass die Körper wie die gesamte böse Welt, das Irdische, in einem apokalyptischen Prozess vernichtet werden und so der göttlichen Kern des Menschen von dem Dreck der Diesseitigkeit befreit wird und wieder zu seinem Ursprung, dem paradiesischen *Pleroma*, zurückkehren kann. Vgl. an neuerer Literatur etwa Brumlik 1995 und Rudolph 1996.

³⁰ Vgl. Voegelin 1952a und Voegelin 1952b. Zeitlich später etwa Voegelin 1959 und Voegelin 1960. Eine Zusammenstellung der zentralen Texte Voegelins, in denen er seine „Gnosis-These“ entwickelte, liefern die von Peter J. Opitz mit großer Sorgfalt herausgegebenen Editionen *Das Volk Gottes. Sektenbewegungen und der Geist der Moderne* (vgl. Voegelin 1994) sowie *Der Gottesmord. Zur Genese und Gestalt der modernen politischen Gnosis* (vgl. Voegelin 1999).

³¹ Die Kehrseite dieses wachsenden Interesses an Voegelins Gnosis-These zeigt sich freilich darin, dass sein Werk – gerade im deutschsprachigen Raum – bis heute sehr stark auf diesen kleinen und gewiss auch nicht repräsentativen Ausschnitt reduziert wurde. Vgl. Weiss 2003, 30.

³² Innerhalb dessen nämlich erschien die modern-immanentistische Eschatologie insgesamt nur als negative Kontrastfolie zur biblisch-theologischen Eschatologie, als eine „pneumopathologische Deformation“ gewissermaßen. Die Erwartung paradiesischer Zustände in der Geschichte,

betrachtet, was sie im Kern ist – nämlich ein kritischer Analysebefund.

Das zentrale Wesensmerkmal des Gnostizismus und der westlichen Moderne selbst ist für Eric Voegelin gerade die Verlagerung von Heils- und Erlösungsfragen aus dem transzendenten, außerweltlichen Bereich in die mundane Geschichte selbst. Der christliche Eschaton, wie er idealtypisch in Augustinus' transzendentaler Heilsgeschichte der *civitas dei* ausgeführt ist,³³ sieht die Erlösung des Menschen aus dem Drama der irdischen Geschichte und damit auch die Offenbarung des Sinnes dieser Geschichte als ein Ereignis außerhalb der weltlich-politischen Sphäre. Die Zerstörung der „kosmologischen Wahrheit“ und der darauf folgende Prozess der „Entgöttlichung“ des Kosmos und der temporalen Sphäre der Macht in den Achsenzeitkulturen, der die Vorstellung von der Erfüllung und Vollendung der menschlichen Existenz grundlegend verändert hatte, findet in diesem Konzept somit eine Antwort im Versprechen der *visio beatifica*, der Gnade im Tod.

Der Gnostizismus hingegen betont das genaue Gegenteil, indem er die Unterscheidung zwischen einer *historia profana* und einer *historia sacra* aufhebt und die Erlösung der Menschheit – sowohl von der Ungewissheit als auch dem Leid seiner Existenz – als historisch erreichbar erklärt. Ja es bedarf gerade deshalb des politischen Aktivismus und vielfach auch des Aktionismus, womit die Weichen dafür gestellt sind, politische Akteure zu Propheten werden zu lassen, „die geistige Kraft der Seele [...] auf die verlockendere, greifbarere und vor allem weitaus leichtere Schaffung eines irdischen Paradieses“³⁴ umzulenken. Damit erfolgt zum einen eine „Redivinisierung“ des Politischen, die besonders auf messianische und chiliastische Elemente

die Immanentisierung der Heilserwartung, war nach Voegelins Dafürhalten in doppelter Hinsicht falsch: Zum einen, so seine Überzeugung, wäre die Natur von Mensch und Welt fest, die Seinsordnung entsprechend nicht veränderlich. Insofern versuchten die Gnostiker etwas Unmögliches, nämlich die Strukturen der Welt zu ändern. Zum anderen käme die Annahme, durch Politik Erlösung zu erlangen, einer Anmaßung gleich, nämlich der, selbst Gott zu sein.

³³ Vgl. Augustinus 1997 [entst. 413-426].

³⁴ Voegelin 2004 [1959], 140.

zurückgreift, andererseits wird der eigentliche Sinn der Geschichte nun geschichtsimmanent konstruiert, die Erlösungsbotschaft innerweltlich formuliert.

Voegelin nennt sechs Charakteristika, die zusammengenommen das Wesen der innerweltlichen gnostischen Haltung umschreiben sollen:³⁵

- Erstens das Bestehen eines allgemeinen Unzufriedenheitspotentials;
- Zweitens der Glaube, dass die Übelstände der Situation darauf zurückzuführen sind, dass die Welt wesensmäßig schlecht organisiert ist;
- Drittens der Glaube, dass Erlösung vom Übel der Welt möglich ist;
- Viertens der Glaube, dass die Seinsordnung in einem historischen Prozess geändert, die „schlechte Welt“ historisch zu einer „guten“ werden muss;
- Fünftens der Glaube, dass eine Änderung der Seinsordnung – die Erlösungscharakter hat – nicht nur möglich ist, sondern auch im menschlichen Handlungsbereich liegt;
- Sechstens die Konstruktion der Rezepte zur Selbst- und Welt-erlösung sowie die Bereitwilligkeit des Gnostikers, als Prophet aufzutreten, der sein Erlösungswissen der Menschheit verkündet.

Besondere Aufmerksamkeit widmet Voegelin der historischen Genese der innerweltlichen Gnosis und skizziert die Prozesse, in deren Verlauf es insbesondere seit dem Hochmittelalter zur „Wiedervergöttlichung“ der Welt kam.³⁶ Als entscheidend arbeitet der Autor die

³⁵ Vgl. Voegelin 1960. Von besonderer Evidenz sind für Voegelin die Punkte fünf und sechs, die er als gnostische Merkmale im engeren Sinne ansieht.

³⁶ Wie Voegelin verschiedentlich hervorhebt, hatte die Bewegung als solche aber eine überaus lange soziale und geistige Vorgeschichte. Indes habe das Verlangen nach Re-Divinisation der Gesellschaft erst gegen Ende des zwölften Jahrhunderts eine schärfer umrissene Symbolik hervorgebracht.

Geschichtsspekulation von Joachim von Floris (Fiore)³⁷ und seine trinitarische Eschatologie heraus. Diese wurde nicht nur zu einem Denkmodell, nach dem die Geschichte als ein zielgerichteter, auf innerweltliche Erfüllung drängender Prozess verstanden wird, sondern liefert zugleich auch jene zentralen Kategorien und Symbole, die von nun an die Selbstdeutung der modernen politischen Gesellschaft bestimmen:

„Das erste dieser Symbole ist die Auffassung der Geschichte als einer Folge dreier sich ablösender Zeitalter, deren letztes das abschließende Dritte Reich ist. Als Varianten dieses Symbols sind die humanistische und enzyklopädistische Periodisierung der Geschichte in Altertum, Mittelalter und Neuzeit erkennbar; ferner Turgots und Comtes Theorie von der Aufeinanderfolge einer theologischen, einer metaphysischen und einer wissenschaftlichen Phase; Hegels Dialektik der drei Stadien der Freiheit und der selbstbewußten geistigen Vollendung; die Marxsche Dialektik von den drei Stufen des primitiven Kommunismus, der Klassengesellschaft und des endzeitlichen Kommunismus; und schließlich das nationalsozialistische Symbol des Dritten Reiches [...]

Das zweite Symbol ist das des Führers. Es wurde unmittelbar wirksam in der Bewegung der franziskanischen Spiritualen, die in Franziskus die Erfüllung der Weissagung Joachims sahen. Seine Wirksamkeit wurde verstärkt durch Dantes Spekulation über den Dux des neuen spiritualen Zeitalters. Seine Spur kann weiterhin verfolgt werden durch die praktetischen Figuren, die *homines spirituales* und *homines novi* des Spätmittelalters, der Renaissance und der Reformation. Es läßt sich als eine Komponente in Machiavellis *principe* erkennen. Im Zeitalter der Säkularisierung erscheint es in den Übermenschlichen Condorcets, Comtes und Marx', bis es schließlich den Schauplatz unserer Zeit in Gestalt der praktetischen Führer der neuen Reiche beherrscht.

Das dritte Symbol, das bisweilen in das zweite übergeht, ist das des Propheten des neuen Zeitalters. Um der Idee eines abschließenden Dritten Reiches Gültigkeit und Überzeugungskraft zu verleihen, muß angenommen werden, daß der Ablauf der Geschichte als ein verstehbares, sinnvolles Ganzes der menschlichen Erkenntnis zugänglich sei, entweder durch eine direkte Offenbarung oder durch spekulative Gnosis. Daher wird der gnostische Prophet

³⁷ Auf die Bedeutung Joachims für die „innerweltlichen Abspaltungen“ der *Ecclesia* hatte Voegelin erstmals bereits in seiner Arbeit zu den *Politischen Religionen* aufmerksam gemacht. Vgl. Voegelin 1996 [1938], 39-41. Zur historischen Gestalt Joachim von Floris (1130/1135-1202) vgl. Grundmann 1927. Lesenswert für die geistesgeschichtliche Verortung Joachims' ebenfalls die einschlägigen Kapitel in Jakob Taubes *Abendländischer Eschatologie* (1991 [1947]) sowie Karl Löwiths *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* (2004 [1953], 158-172).

oder in den späteren Stadien der Säkularisierung der gnostische Intellektuelle zu einem Bestandteil der modernen Zivilisation [...]

Das vierte Symbol ist das der Bruderschaft autonomer Personen. Das dritte Zeitalter des Joachim werde, kraft der erneuten Herabkunft des Geistes, die Menschen ohne sakramentale Gnadenvermittlung zu Gliedern des neuen Reiches umgestalten. Im dritten Zeitalter werde die Kirche zu bestehen aufhören, weil die charismatischen Gaben, die zum vollkommenen Leben notwendig sind, den Menschen ohne Spendung der Sakramente erreichen [...] die Idee einer Gemeinschaft der im Geiste Vollendeten, die ohne institutionelle Autorität zusammen leben können, war nunmehr prinzipiell formuliert. Die Idee ließ unzählige Varianten zu. Sie ist in verschiedenen Graden von Reinheit in den Sekten des Mittelalters und der Renaissance zu verfolgen wie auch in den puritanischen Kirchen der Heiligen. In ihrer säkularisierten Form ist sie zu einer machvollen Komponente des zeitgenössischen demokratischen Bekenntnisses geworden. Und sie ist das dynamische Zentrum des Marxschen Mystizismus vom Reich der Freiheit und vom Absterben des Staates.³⁸

Wie Voegelin gelungen herauszuarbeiten weiß, entwickelte sich die Vorstellung einer vollständigen immanenten Erfüllung der Geschichte nicht abrupt, sondern erst in einem über mehrere Jahrhunderte allmählich anwachsenden Prozess heraus, in dem Bewegungen wie Humanismus, Aufklärung und Liberalismus wichtige Einzelmomente bildeten. Von der mittelalterlichen Immanentisierung des Geistes, die Gott noch in seiner Transzendenz beließ, bis zur späteren radikalen Immanentisierung – wie bei Marx oder Feuerbach – war es ein langer Weg, begleitet von ständigen Rivalitäten zu anderen Traditionen.³⁹ „Genau besehen“, so Peter J. Opitz, „erweisen sich aus dieser Perspektive die vergangenen Jahrhunderte als ein Feld konfligierender Kräfte, deren Fronten und Kampflinien sowohl zwischen den Kräften der mediterranen Traditionen der Philosophie und des Christentums wie aber auch zwischen den Varianten der verschiedenen gnostischen Richtungen verliefen.“⁴⁰ Allemal: Zusehends erstarkte der Gnostizismus, der „auf äußerst wirksame Weise menschliche Kräfte frei machte für den Aufbau einer Zivilisation, indem er auf den begeisterten Einsatz dieser Kräfte für

³⁸ Voegelin 2004 [1959], 123f.

³⁹ „Die Unterhöhlung der westlichen Zivilisation durch den Gnostizismus ist ein langsamer, sich über ein Jahrtausend erstreckender Prozeß.“ Ebd., 195.

⁴⁰ Opitz 1999, 25f.

innerweltliche Betätigung die Prämie der Erlösung setzte.“⁴¹ Ihren Höhepunkt erreichte die gnostische Bewegung dann in der Moderne, namentlich in deren „Großen Revolutionen“. Diese sind zugleich als Kulminationspunkt derjenigen heterodoxen Potentiale anzusehen, die die Kulturen der Achsenzeit hervorgebracht haben.

3.3. Radikaler Gottesmord, Jakobinismus und Totalitarismus

Spezifikum aller „modernen“ gnostischen Bewegungen ist der Versuch einer dualistischen Geschichtskonstruktion. Den Topos des Dualismus zwischen Gut und Böse versuchen die Gnostiker auf die Geschichte zu übertragen, wobei sie sich aufgrund ihres Wissens ermächtigt fühlen, durch Politik das Zeitalter des Bösen zu überwinden und paradiesische Zustände – besagtes „Reich der Freiheit“ oder „Das Dritte Reich“ – herbeizuführen.

In diesem Kontext gilt es, zwischen drei unterschiedlichen Varianten des „politischen Gnostizismus“ zu unterscheiden, die in folgender Aufzählung genannt seien:

- Erstens der „Utopismus“ mit seiner spekulativen Ausmalung einer vollkommenen Gesellschaft;
- Zweitens der „Progressivismus“, der in den Fortschrittsideologien den Weg in die immanente Vollendung weist;
- Drittens die Ausprägung des „revolutionären Aktivismus“, der Strategien für die Schaffung der vollkommenen Gesellschaft und die Schöpfung des vollkommenen Menschen entwirft und in die Tat umsetzt.

Diese drei Varianten implizieren nicht nur eine Steigerung des politischen Anspruchs des Gnostizismus, sondern formen zugleich in

⁴¹ Voegelin 2004 [1959], 140. Selbst Voegelin in seiner grundlegenden Skepsis gegenüber der innerweltlichen Gnosis vermochte die zivilisatorischen Errungenschaften nicht zu leugnen: „Das historische Resultat [des Gnostizismus] war erstaunlich. Die Kräfte und Fähigkeiten des Menschen, die unter solchem Druck zum Vorschein kamen, waren an sich schon eine Offenbarung, ihr Einsatz aber auf zivilisatorischem Gebiet brachte das wahrhaft großartige Schauspiel der westlichen progressiven Gesellschaft hervor.“ Ebd., 140f.

gewisser Weise die Chronologie der innerweltlichen gnostischen Bewegung, die zugleich als elementare Heterodoxie der Achsenzeitkulturen erscheint: Während Utopismus und Progressivismus das „Projekt der Moderne“ ab dem Mittelalter geistig vorbereiteten, verhalf ihm der revolutionäre Aktivismus letztlich zum Durchbruch und zu jener politischen Geltung, die die Moderne bis heute als „Zeitalter der Ideologien und der Säkularisation“⁴² im kollektiven Bewusstsein verankert hat. In den „Großen Revolutionen“⁴³ erlangte die diesseitige politische Arena endgültig den Status „des“ Bereiches zur Durchsetzung transzendentaler Visionen der Erlösung.

Revolutionen im Allgemeinen und die „Großen Revolutionen“ im Besonderen markieren zuvorderst einen radikalen Wandel der politischen Organisation,⁴⁴ der über die Beseitigung oder zumindest die grundlegende Reformulierung der bisherigen Herrschaftsordnung in neuen politischen Spielregeln, Symbolen sowie Legitimitätsgrundlagen mündet. Zeigt sich dieser – primär „machiavellistisch“ motivierte – Wandel üblicherweise als ein gewalttätiger Akt, so ist das Kennzeichnende dieser Gewalt ihre ideologische Rechtfertigung, die oft in dem Versuch wurzelt, den Wandel in den Symbolen, den Grundlagen der Legitimation und dem institutionellen Rahmen eines Regimes mit neuen Visionen der politischen und sozialen Ordnung zu kombinieren. Was nun die modernen Revolutionen abgrenzt zu früheren historischen Phänomenen, in denen der gewaltsame Um-

⁴² Schönherr-Mann 1996, 15.

⁴³ Darunter seien – dies in Übereinstimmung mit der vorherrschenden Forschungsmeinung – jene neuzeitlichen revolutionären Umwälzungen verstanden, die beginnend mit der Englischen Revolution in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts und insbesondere dann ab Ende des 18. Jahrhunderts (Französische Revolution) mittels radikaler politischer, sozialer und ökonomischer Umwälzungen einen grundlegenden Bruch mit der Vergangenheit markierten und maßgeblich zur Formung der „Moderne“ beitragen sollten. Zur Dynamik der großen Revolutionen und ihren Wurzeln in den Kulturen der Achsenzeit vgl. insbesondere Eisenstadt 1992a und Eisenstadt 2006.

⁴⁴ Indem die gesamte Herrschaftsordnung einen radikalen Wandel erfährt, gehen Revolutionen auch weit über bloße Herrscherabsetzungen oder auch den Wechsel der herrschenden Gruppen hinaus, wie sie die gesamte Menschheitsgeschichte über prägend waren.

sturz eines Regimes ebenfalls einhergehen mochte mit starken visionären Vorstellungen, ist die Besonderheit ihrer Ontologien oder Kosmologien, die Eigenart ihrer politisch-ideologischen Visionen sowie die Form des Verhältnisses solcher Visionen zur Beseitigung der bisherigen Ordnung.⁴⁵

Wie bereits in älteren Protestbewegungen, so kam auch in den „Großen Revolutionen“ – neben der bloßen Ambition von Machterwerb – der Versuch zum Ausdruck, das Staatswesen zu erneuern. Die Basis für diese Erneuerung bildete die Vorstellung einer „gleichen“, „gerechten“ und „freiheitlichen“ Ordnung, die die Partizipation der Gemeinschaft am (politischen) Zentrum gewährleisten sollte. Neu war indes die Kombination dieser immer wiederkehrenden Protestthemen mit einer spezifisch „modernen“ Agenda, wie etwa dem bestimmenden Glauben an den Fortschritt oder der Forderung nach uneingeschränktem Zugang zum politischen Zentrum. Neu war ferner die Kombination all dieser Themen mit einer allgemeinen utopischen Vision der gesellschaftlichen und politischen Erneuerung in den jeweiligen Gesellschaften:

„Die Außerordentlichkeit dieser utopischen Visionen, die den Kern der Kosmologien oder Ontologien dieser Revolutionen darstellen, lag nicht nur in der Transposition der immer wiederkehrenden Protestthemen – Gerechtigkeit, Freiheit und dergleichen – in die zentrale politische Arena und in ihrer Kombination mit der Erneuerung der wichtigsten politischen Institutionen. Sie lag auch in der Vorstellung von der Gesellschaft als einem Objekt, das gemäß einer solchen Vision rundum erneuert werden kann.“⁴⁶

Mit dieser Vorstellung von der Gesellschaft als einem Gegenstand der „aktiven Konstruktion“ – vor allem des politischen Handelns des Menschen – war das Primat des Politischen proklamiert.

Diese zukunftsorientierten Visionen gingen häufig mit der Betonung des geschichtlichen Bruches gegenüber dem Vorangegangenen einher. Diese „Negation der Geschichte“ impliziert gleichzeitig die Behauptung eines neuen Anfangs. In Hinblick auf die Dimension dieses (konstruierten) Bruches lassen sich nun gewisse Unterschiede in den einzelnen neuzeitlichen Revolutionen konstatieren, die Voe-

⁴⁵ Vgl. Eisenstadt 1998, 45-49.

⁴⁶ Ebd., 46.

gelins These von der unmittelbaren Abhängigkeit der „gnostischen Radikalität“ vom früheren oder späteren Zeitpunkt des revolutionären Umbruchs unterstreicht.⁴⁷

- In der Englischen Revolution von 1688/1689 kamen grundlegende Neuorientierungen nur in abgemilderter Form zum Ausdruck; auch blieben die Rückkoppelungen zur bisherigen politischen und sozialen Ordnung noch sehr stark.⁴⁸
- In der Amerikanischen Revolution zeigte sich der – zumindest rhetorische – Bruch zum Überkommenen bereits ungleich dominanter,⁴⁹ wenngleich gewisse Traditionsbezüge nach wie vor evident blieben. Auf alle Fälle waren die Debatten, die im Zuge der Unabhängigkeit geführt wurden, bereits stark durch die Psychologie der Aufklärung beeinflusst.
- Der endgültige Durchbruch hin zur Vorstellung eines gänzlichen Neubeginns wurde schließlich in der Französischen Revolution erreicht, die denn auch als Prototyp der modernen Revolutionen schlechthin gelten kann.⁵⁰

⁴⁷ Vgl. etwa Voegelin 2004 [1959], 195: „Dort, wo die Revolution früher erfolgte, war ihr Träger eine weniger radikale Welle des Gnostizismus, und gleichzeitig war der Widerstand, den die Kräfte der Tradition ihr entgegensetzten, wirksamer. Wo die Revolution später erfolgte, wurde sie von einer radikaleren Welle getragen, und die traditionelle Umwelt war durch das allgemeine Vordringen der Modernität bereits tiefer unterhöhlt.“

⁴⁸ Am Augenscheinlichsten zum Ausdruck kommt dies im Bemühen des Parlamentes als treibender Kraft der Englischen Revolution, nicht nur am monarchischen System festzuhalten, sondern selbst den personellen Bruch möglichst gering zu halten, indem mit Maria II. Stuart und Wilhelm III. engste Angerhörige – namentlich Tochter und Schwiegersohn – des abgesetzten Königs Jakobs II. auf den Thron berufen wurden.

⁴⁹ Von dem in nunmehr bereits konsequent betonten „Vergangenheitsbruch“ legt Zeugnis ab, dass die Amerikanische Revolution mit neuer Staatlichkeit wie einem neuen demokratischen Herrschaftssystem einherging, die beide erst in langem Kampf gegen das bisherige Mutterland England zu erkämpfen waren.

⁵⁰ Anschaulich verdeutlichen lässt sich die Radikalisierung der politischen Argumentation in den neuzeitlichen Revolution auch in Hinblick auf die Legitimation der jeweils erfolgenden Herrscherabsetzungen: Während im

Auch die „Großen Revolutionen“ zeigen sich – wie das Projekt der Aufklärung – als globalistisch ausgerichtet und mit missionarischen Zügen ausgestattete Bewegungen, die bei aller Evidenz spezifischer Herausforderungen und Antworten sowie ihrer vielfach erfolgreichen „nationalen Überhöhung“ doch universalistische Visionen propagierten und präsentierten.⁵¹

Und nicht nur im Hinblick auf ihre Kosmologien vermittelten diese Revolutionen einen Eindruck von „Totalität“, sondern auch – und vor allem –, was die von ihnen entfaltenen politischen Prozesse betrifft: Zu nennen ist die Verabsolutierung des „Kampfes um das Zentrum“, der von einer Auseinandersetzung um relativen Machtanteil – wie im Falle früherer politischer Auseinandersetzungen – zusehends zu einer ideologischen Auseinandersetzung um universelle Deutungs- und Geltungsmacht mutierte. Entsprechend intensiv und langwierig gestalteten sich die Kämpfe um das politische Zentrum, in das erstmals auch die bislang externalisierten Volksaufstände einzudringen vermochten.⁵² Indem der Kampf um das Zentrum zu einem Kampf um „Sein und Zukunft“ ausgedeutet wurde, der in Konsequenz „mit allen Mitteln“ zu führen war, erlangte ferner der Faktor Gewalt zentrale Bedeutung. Mehr noch: Gewalt und ihre teils bis zur Sakralisierung gesteigerte ideologische Rechtfertigung avancierten zum eigentlichen Wesenszug des revolutionären Prozesses.⁵³ Die wichtigsten Aspekte dieser zentralisierten Gewalt sind einerseits die Entwicklung und Rechtfertigung des Terrors, andererseits die

Falle Jakobs II. (1688) dem König noch mit Verweis auf den Bruch des imaginären Vertrages zwischen Monarch und Volk die Treue aufgekündigt wurde unter dem Aspekt einer Wiederherstellung der gesetzlichen Ordnung, so markierten die Absetzung Georgs III. in der Amerikanischen (1776) und insbesondere dann jene Ludwigs XVI. in der Französischen Revolution (1792) erstmals einen klaren „breakdown of the rule of law“ (vgl. Sellin 2004), indem an Stelle bisheriger juristischer Argumentationsmuster nunmehr zusehends solche von „politischer Zweckmäßigkeit“ traten.

⁵¹ Dies lässt sich am Beispiel der französischen Revolution mit ihren Schlagwörtern *Liberté – Egalité – Fraternité* ebenso verdeutlichen wie an den kommunistischen Revolutionen des 20. Jahrhunderts in ihrer Rhetorik von der sozialistischen Weltrevolution.

⁵² Vgl. Hobsbawm 2004.

⁵³ Vgl. Merleau-Ponty 1980 [1947].

Loslösung des politischen Handelns von allgemeinen ethischen Erwägungen: Für den im revolutionären Selbstverständnis notwendigerweise zu erreichenden Erfolg der Revolution konnten und durften fortan die bisherigen Grenzen überschritten, die Gesellschaft durch totalistische politische Aktionen transformiert werden. Dieser Umstand ist insofern nicht verwunderlich, als doch gerade die Großen Revolutionen mit dem Anspruch angetreten waren, die Grenzen des Überkommenen hinter sich zu lassen und das Tor zu einer neuen Zukunft aufzustoßen.

Waren die gnostischen Bewegungen und ihre ontologischen Konzeptionen bislang nur als heterodoxe Strömungen der Peripherie aufgetreten, führten sie die Großen Revolutionen direkt ins Zentrum der politischen Macht. Damit änderten sich – notwendigerweise – die grundlegenden Rahmenbedingungen von Legitimität, politischer Ordnung und des entsprechenden Zentrums, Konzeption der Regierungsverantwortung, letztlich das Verhältnis zwischen Zentrum und Peripherie.

Wie bereits oben festgehalten, hatte sich das Zentrum mit dem achsenzeitlichen Kulturbruch zu einem herausragenden symbolischen und organisatorischen Bereich entwickelt, das die Peripherie entsprechend seinen eigenen Visionen, Konzeptionen und Gesetzen zu restrukturieren suchte. Doch im Zuge der Moderne drängte die Peripherie zunehmend, an der sozialen, politischen und kulturellen Ordnung zu partizipieren – ein Bedürfnis, der in den Großen Revolutionen seinen Ausdruck fand und mit ihnen befriedigt werden konnte. Somit kam es – ein entscheidender Sachverhalt – zur grundlegenden Transformation der jeweiligen Zentren, zumal nun Themen und Symbole des Protests als legitime Bestandteile integriert wurden und insgesamt die Unterschiede zwischen Peripherie und Zentrum verringert wurden: Waren die Topoi der „Gleichheit“, „sozialen Gerechtigkeit“ oder der „allgemeinen Partizipation“ bisher Ausdrucksformen des Protests gegen das bestehende Herrschaftszentrum gewesen, avancierten sie nun selbst zu Komponenten des Zentrums.⁵⁴

⁵⁴ Vgl. Eisenstadt 1998, 63f. „Der Protest und die Möglichkeit, einige Aspekte der institutionellen Bedingungen einer Gesellschaft zu transformie-

Einhergehend mit dem „Einzug“ der Peripherie in das Zentrum kam es zu einer entscheidenden Veränderung der überkommenen Legitimitätsvorstellungen.⁵⁵ Traditionale Elemente, die Vorstellung von einer „Autorität der Vergangenheit“, hatten die Vormoderne geprägt und gleichsam als Regulator für gesellschaftlichen Wandel fungiert. In der Moderne mit ihrer erklärten Zukunftsorientierung war dem nicht länger so: „Tradition“ machte „Erneuerung“ Platz, ja die Akzeptanz von Innovation und Erneuerungsfähigkeit rückte an die Stelle der lange dominanten Komponente „Legitimität“. Damit änderte sich der grundlegende Charakter der Politik. Es war nun nicht mehr möglich, Herrschaft auf die Fundamente eines „Glaubens an das Überkommene zu stellen“, vielmehr sah sich die Politik genötigt, ihre Legitimität durch stetige Aktion, Tätigkeit und Innovation neu zu erwerben. Diese ständige Prüfung, Neubewertung und Bewährung vermochte die an sich schon beschleunigten politischen Prozesse weiter zu dynamisieren: die modernen Gesellschaften waren förmlich zum Erfolg verdammt, wollten sie nicht ihrer eigenen Existenzberechtigung verlustig gehen.

Verschärft wurde dieser „Zwang zum Fortschritt“ noch durch die in den Großen Revolutionen konsequent zu Ende geführte Schließung des Logos durch den radikalen Gottesmord, vermittels derer die Erlösung endgültig innerweltlich definiert war: Der moderne Mensch hatte sich – der Programmatik der Aufklärung entsprechend – aus

ren, wurden nicht mehr als illegitime oder zumindest nur marginale Aspekte des politischen Prozesses betrachtet. Sie wurden zu zentralen Anliegen des modernen politischen Diskurses.“ Ebd., 64.

⁵⁵ Angelehnt seien die folgenden Ausführungen an die Weber'sche – „Legitimitätsglauben“ in das Zentrum des Interesses rückende – Herrschaftstypologie mit ihren drei „reinen“ Typen der Legitimität von Herrschaft, namentlich: 1) Legale Herrschaft, ruhend „auf dem Glauben an die Legalität gesetzter Ordnungen und des Anweisungsrechts der durch sie zur Ausübung der Herrschaft Berufenen“. 2) Traditionale Herrschaft, fußend „auf dem Alltagsglauben an die Heiligkeit von jeher geltender Traditionen und die Legitimität der durch sie zur Autorität Berufenen“. 3) Charismatische Herrschaft, begründet in der „außeralltäglichen Hingabe an die Heiligkeit oder die Heldenkraft oder die Vorbildlichkeit einer Person und der durch sie offenbarten oder geschaffenen Ordnungen“. Vgl. Weber 1980 [1922], 122-176. Zitat ebd., 124.

seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit befreit, ja sein Schicksal selbst in die Hand genommen. Aus der Mündigkeit heraus ergaben sich für den Menschen einerseits große Möglichkeiten, manifest etwa in der menschheitsgeschichtlich einmaligen Abfolge von (technischen) Fortschritten. Zugleich aber beraubte sich der moderne Mensch durch den Gottesmord der Möglichkeit, Transzendenzbedürfnisse außerweltlich stillen, Ungerechtigkeiten und Mühen mit Verweis auf den göttlichen Willen in Kauf nehmen oder ein besseres Dasein für die Zeit nach dem Leben erhoffen zu können. Der alleinige Raum, der verblieb, um das Elysium zu schaffen, war die gegenwärtige Welt.

Ungemünzt auf die neue politische Elite hieß dies nichts weniger, als dass sie unmittelbar daran gemessen werden konnte, ob und in welchem Ausmaß es ihr gelang, jenes „Paradies auf Erden“ auch zu verwirklichen oder zumindest plausibel in Aussicht stellen zu können. Damit wuchs die Anfälligkeit der aus den Großen Revolutionen hervorgegangenen politischen Systeme für Führungspersonen, die wegen ihrer Ausstrahlungskraft und den ihnen zugeschriebenen außergewöhnlichen Fähigkeiten in der Lage schienen, entsprechende Utopien und Visionen zu verwirklichen.⁵⁶ Diese Führungspersönlichkeiten versinnbildlichten die Chancen der „neuen Zeit“, die scheinbar grenzenlos waren, und füllten damit als

⁵⁶ Bezeichnend ist, dass im Laufe des 19. Jahrhunderts selbst in von den „Großen Revolutionen“ (noch) nicht direkt erfassten politischen Systemen charismatische Herrschaftselemente – in der Literatur oftmals gefasst unter dem Begriff des „Bonapartismus“ (vgl. Hammer/Hartmann 1977) – mehr und mehr Einzug hielten. Zusehends schwieriger wurde es nämlich selbst dort, Herrschaft allein nach überkommenem Muster mit Verweis auf das Bestehen eines „Gottesgnadentums“ zu legitimieren. Vielmehr bedurfte es in Anbetracht der seit der Aufklärung fortschreitenden „Politisierung“ des öffentlichen Lebens neuer Legitimitätsformen, die ihrerseits nur durch die Zustimmung der „Massen“ zu erreichen waren und solcherart staatlichem Handeln eine neue Qualität verliehen. Die konfliktreiche Demokratisierung gleichwie die Durchdringung des politischen Marktes mit Massenbewegungen zählten zu den Folgen dieser „Popularisierung der Politik“, die auch der (konstitutionellen) Monarchie als potentiell eigenständigem Verfassungstyp mehr und mehr die Existenzgrundlage rauben und sie de facto in die Rolle einer bloßen Übergangsform zum parlamentarischen Regierungssystem drängten sollte.

Propheten der neuen „innerweltlichen Religiosität“ jene Vakanz aus, die das zunehmende, radikale Verdrängen des transzendenten Gottes hinterlassen hatte und hinterließ.⁵⁷ Ihren dramatischen Höhepunkt fand diese Charismatisierung des Zentrums letztlich in jenen als „Ersatzreligionen“ auftretenden Massenbewegungen und Ideologien, die das 20. Jahrhundert in ihren Bann zogen: dem Kommunismus, Faschismus und Nationalsozialismus. In ihrer vollendet innerweltlichen Symbolik wird die Verbindung zu Gott endgültig durchschnitten und an seine Stelle tritt als Legitimierungsquelle der Gemeinschaftsperson die Gemeinschaft selbst.⁵⁸ Indes: Die „sakrale Substanz“ der Gemeinschaft, der „Volksgeist“, lebt nicht gleich stark in allen, vielmehr drückt sie sich nur in einem vollkommen aus – dem „Führer“:

Der Führer ist die Stelle, an der der Volksgeist in die geschichtliche Realität einbricht; zum Führer spricht der innerweltliche Gott wie der überweltliche zu Abraham, und der Führer formt die Gottesworte um zum Befehl an die engere Gefolgschaft und an das Volk.⁵⁹

Diesem idealtypischen Bau der radikal-immanentistischen Symbolik ist eine gewisse „Dilemmasituation“ immanent, bedingt dadurch, dass die „Volksgeossen“ einerseits Glieder des „einen“ Volkes repräsentieren, weil der Volksgeist in ihnen lebt, sie andererseits aber nur in politisch-organisatorischer Verbindung mit dem Volksgeist mittels des „Führers“ stehen. Die politiktheoretische Lösung dieses Dilemmas liegt denn auch in der Anerkennung des „geschichtlichen Bestandes“ des Volkes als Äußerung des Volksgeistes in Sitte, Sprache und Kultur bei gleichzeitiger Ablehnung der politischen Willensbestimmung durch das Volk. Zumal damit aber eine Exklusion der Massen aus dem politischen Betrieb erfolgt, müssen andere Wege der Entfaltung und Erlösung beschritten werden.

⁵⁷ Die charismatische Herrschaft trägt – wie dies bereits Weber herauszuarbeiten vermochte – klar sektenhafte und pseudoreligiöse Züge. Entsprechend lässt sich der Typus des Beherrschten auch als „Jünger“ umreißen. Vgl. Weber 1980 [1922], 141.

⁵⁸ Diese erweist sich hierbei als eine durch gemeinsame Mythen zusammengeschweißte *unio mystica*.

⁵⁹ Voegelin 1996 [1938], 57.

Gefunden werden sie im erlösenden Realissimum jener Gott ablösenden „Bruderschaft der verschworenen Gefährten“, deren Ekstasen nicht mehr geistiger Art, sondern vielmehr triebhaft sind, und die letztlich im „Blutausch der Tat“ münden.⁶⁰

Der radikalen innerweltlichen Ekklesia, wie sie in jenen Totalitarismen⁶¹ zum Ausdruck gebracht wurde, sollte jedoch keine Dauerhaftigkeit beschieden sein, sei es, dass sich das Charisma ihrer Führer früher oder später „veralltäglichte“ und an Prägekraft verlor, wie im Kommunismus oder Faschismus, sei es, dass das Regime in einen selbst als solchen ausgedeuteten „apokalyptischen Untergang“ schritt, wie im Nationalsozialismus. Allemal waren mit den Großen Revolutionen und dem radikalen Gnostizismus jene spezifisch „modernen“ Fundamente gelegt worden, auf die der Fundamentalismus nunmehr aufbauen konnte.

⁶⁰ Vgl. Voegelin 1996 [1938], 58. „Die religiöse Erregung beruhigt sich nicht in der Vereinigung mit dem Ganzen; sie braucht die Spannung des Kampfes und die Ekstase der Tat.“ Ebd., 60. Was Voegelin in seiner schmalen – unzweifelhaft unter dem direkten Eindruck des Erstarkens des Nationalsozialismus stehenden – Schrift zu den *Politischen Religionen* treffend herausarbeitet ist jene „Paradoxie des Wahrheitsbegriffes“, der sich dem aufmerksamen Beobachter auch in fundamentalistischen Bewegungen zeigt: Unter dem Angriff der wissenschaftlichen Kritik zerfällt nicht etwa die (innerweltliche) Religiosität, sondern wird an Stelle dessen der Wahrheitsbegriff umgebildet. Es kommt zur Entwicklung einer „organischen Wahrheit“, die ausschließlich das als „wahr“ erkennt, was das Dasein der auserwählten Gemeinschaft fördert, womit nicht nur Mythenbildungen jeglicher rationaler Diskussion entzogen sind. „Wenn das, was die Gemeinschaft fördert, wahr ist, dann sind auch die Mittel, die den gemeinschaftsfördernden Mythos durchsetzen, nicht nur die richtigen im technischen Sinn, sondern auch die erlaubten und sogar gebotenen im gemeinschaftsreligiösen Sinn.“ Ebd., 53f.

⁶¹ Zum Ursprung und Wesen totaler Herrschaft nach wie vor grundlegend: Arendt 2005 [1955].

4. Fundamentalismus als moderne gegenmoderne Utopie

4.1. Die Charakteristika fundamentalistischer Bewegungen

Zeitgenössische fundamentalistische Bewegungen haben mit ihren profundamentalistischen Vorgängern insbesondere einige Züge des utopischen Sektentums gemein: Sie ziehen scharfe Grenzen zwischen dem „reinen“ Inneren und dem verderbten Außen, und sie verstehen sich selbst als „Auserwählte“. Auch pflegen sie klare Feindbilder und unterstellen, dass ihre Gegner sie vernichten beziehungsweise – um in der (proto-)fundamentalistischen Terminologie zu verbleiben – „verderben“ wollen. Dem „Feind“ wird, um ihn greifbar zu machen, üblicherweise das Tragen eines bestimmten, als „satanisch“ erkannten und letztlich stigmatisierenden Merkmals attestiert.⁶²

Ungeachtet der unverkennbaren Parallelen haben sich wesentliche Merkmale der profundamentalistischen Bewegungen – unter den Auspizien der Moderne – radikalen Veränderungen unterwerfen müssen, woraus eindeutig „moderne“ Fundamentalismen erwachsen. Diese weisen nun – was auf den ersten Blick paradox erscheint – unzweifelhafte Parallelen zu den extremsten säkular-jakobinischen Bewegungen und Regimen des 20. Jahrhunderts auf.

Am Augenscheinlichsten und dementsprechend auch am Häufigsten in der Fachliteratur kolportiert zeigt sich die enge Beziehung zwischen fundamentalistischen Bewegungen und der „Moderne“ in vielen ihrer organisatorischen Eigenschaften. Sichtbar wird dies beispielsweise an der Betonung der „Disziplin“ – sei es in Form von Parteidisziplin oder als Gehorsam gegenüber einem beinahe geheiligten „Führer“ oder dem Gebrauch moderner Kommunikationstechnologien und Propagandatechniken, die in ihrer subtilen Überzeugungswirkung in keiner Weise hinter jener des Stalinismus oder Nationalsozialismus zurückstehen. Auch die Zusammensetzung

⁶² In machen Fällen kann es auch eine bestimmte Gruppe oder geographische Einheit sein, die als „Feind“ ausersehen wird. Dies gilt etwa für den islamischen Fundamentalismus in Hinblick auf „die Juden“ oder „die Vereinigten Staaten“.

dieser Bewegungen unterscheidet sich erheblich von derjenigen der profundamentalistischen früherer Tage: sie ist weitaus stärker vergleichbar mit der Zusammensetzung militanter moderner Bewegungen. Am deutlichsten zu Tage tritt die „Modernität“ der einzelnen Fundamentalismen jedoch in Gestalt ihrer ideologischen Züge, deren Kern die Tradition ist, und den daraus resultierenden institutionellen Folgerungen.

Die eigentliche Paradoxie des Phänomens Fundamentalismus ist gerade die, dass die Grundideologie desselben einerseits zweifellos „antimodern“ beziehungsweise „antiaufklärerisch“ ist und eine Negation der Grundsätze der Moderne als Kultur darstellt.⁶³ Andererseits weisen die meisten fundamentalistischen Ideologien in ihren gemeinsamen Orientierungen jedoch einige sehr spezifische moderne Eigenschaften auf, wie sie sich insbesondere in der Aneignung der partizipatorischen, totalistischen und egalitären⁶⁴ Aspekte des politischen Programms der Moderne zeigen. Fundamentalistische Bewegungen zeichnen sich also nicht nur durch ein totalistisches Weltbild und eine für viele traditionelle Sekten – einschließlich der profundamentalistischen – charakteristische Organisationsform aus, sondern auch dadurch, übergreifende und allumfassende totalitäre Ideologien zu entwickeln, die eine völlige Neugestaltung der sozialen Ordnung durch organisiertes politisches Handeln anstreben

⁶³ „Diese [modernen fundamentalistischen] Bewegungen waren in der Tat am stärksten gegen einige Grundprämissen der Aufklärung gerichtet, besonders gegen den Wandel der Stellung Gottes in der Konstruktion des Verhältnisses von Kosmos und Mensch und gegen den Wandel im Glauben an Gott (oder an einige metaphysische Prinzipien) als den Voraussetzungen für das Verständnis sowohl der Menschheit als auch des Kosmos, gegen die Souveränität der Vernunft, die Untersuchung aller Aspekte von Natur und Gesellschaft mittels der Vernunft und gegen die Autonomie und die Freiheit des Individuums. Sie richteten sich zudem sehr stark gegen die pluralistischen sowie die republikanischen Aspekte des politischen Programms der Moderne.“ Eisenstadt 1998, 78.

⁶⁴ Diese egalitäre Dimension wird in den einzelnen Fundamentalismen indes fast ausschließlich auf Männer bezogen, während die Stellung der Frau stets eine untergeordnete bleibt. Zur Rolle des Patriarchalismus und zur Gestalt der Geschlechterbeziehungen in den fundamentalistischen Bewegungen vgl. Riesebrodt 2001, 95-115.

und hierbei von einem rigiden missionarischen Eifer getragen werden. Gerade in dieser Hinsicht sind Parallelen zu den Großen Revolutionen und den ihr folgenden nachrevolutionären Regimen unverkennbar:

„Gerade so, wie die großen Revolutionen in den Heterodoxien der Kulturen der Achsenzeit wurzelten, begründeten sich dort auch die fundamentalistischen Bewegungen, besonders jene, die sich in den monotheistischen Kulturen entwickelten; und ebenso wie die großen Revolutionen haben auch sie diese heterodoxen Tendenzen in einflußreiche, vollentwickelte politische Programme und missionarische Visionen umgesetzt.“⁶⁵

In mehrfacher Hinsicht zeigen sich die totalitären jakobinischen Komponenten, deren Ausmaß zwischen den einzelnen fundamentalistischen Bewegungen sowie im Zeitverlauf durchaus variiert. Zum einen bemühen sich die fundamentalistischen Bewegungen darum, die Zentren der jeweiligen Gesellschaften gänzlich zu erneuern und die Unterschiede zwischen Zentrum und Peripherie fast vollständig aufzuheben, indem sie die Existenz intermediärer Institutionen und Vereinigungen – namentlich der „Zivilgesellschaft“ – ablehnen und an Stelle dessen die Vorstellung von einer „umfassenden Gemeinschaft“ setzen. Zum anderen entspringt dem jakobinischen Element die Tendenz, mit der Auseinandersetzung um die Erneuerung des Zentrums einen Bereich der beständigen „Grenzüberschreitung“ zu rechtfertigen, was oft mit ritueller Gewalt und Terror verbunden ist. Wie die Großen Revolutionen und die linken totalitären Bewegungen verkleinern die fundamentalistischen Bewegungen ferner auch – dies zumindest prinzipiell – die Bedeutung der primordialen Bestandteile der kollektiven Identität oder verweisen sie auf den zweiten Platz hinter die universalistischen (pseudo-)religiösen.⁶⁶ Vor allem aber teilen die fundamentalistischen Bewegungen mit den Großen Revolutionen den Glauben an das Primat der Politik.⁶⁷ Dieser äußert sich

⁶⁵ Eisenstadt 1998, 78f.

⁶⁶ Nur in einzelnen Fundamentalismen finden primordiale Komponenten starke Betonung. Dies gilt insbesondere für solche jüdischer Provenienz, wo eben jene primordialen Orientierungen eine Hauptkomponente der Universalreligion darstellen.

⁶⁷ Zum Primat der Politik in vielen zeitgenössischen fundamentalistischen Bewegungen vgl. etwa Tibi 1991 [1981]. Zum Primat der Politik in den Großen Revolutionen vgl. Furet 1999 [1978].

im Fall der Fundamentalismen in Gestalt religiöser Politik oder zumindest organisierten Handelns, das von einer totalistischen religiösen Vision einer erneuerten Gesellschaft gelenkt wird. Das ideologische und politische Erbe der Revolutionen, so ließe sich resümieren, ist der Sieg der gnostischen heterodoxen Bestrebungen, das Gottesreich auf Erden zu errichten. Diese Orientierung bildet die wesentliche Brücke zwischen dem Programm der Moderne und den fundamentalistischen Bewegungen.

Richtig ist, dass nicht alle fundamentalistischen Bewegungen unmittelbar und zwangsläufig mit ihrer totalistischen Politik über die eigenen Grenzen hinauszielen. Im Gegenteil: gerade für die Frühphase vieler fundamentalistischer Strömungen lässt sich ein gewisser Hang zur Abstinenz gegenüber Formen aktiven politischen Engagements zugunsten einer Erneuerung ihres inneren Lebens konstatieren. Über kurz oder lange sollte daraus auch gesamtgesellschaftliches politisches Engagement und weiterreichende Wirksamkeit erwachsen, zumal die „innere Vervollkommnung“ immer nur als Etappe auf dem Weg zur *renovatio mundi* verstanden wurde.⁶⁸ Art und Intensität des politischen Handelns hängen, wie im Rahmen des für die Fundamentalismusforschung wegweisenden *Fundamentalism Project* anschaulich herausgearbeitet wurde,⁶⁹ im Einzelnen von den konkreten historischen und institutionellen Umständen ab und variiere-

⁶⁸ Dies lässt sich für Strömungen des christlich-protestantischen Fundamentalismus ebenso nachzeichnen wie für jene des jüdischen und islamischen, die alle erst nach Phasen der inneren Konsolidierung und Ausdifferenzierung einer Gegenkultur zur Mobilmachung und später Offensive gegen den äußeren Feind schritten. Vgl. hierzu ausführlich Armstrong 2004, 243-441. Im Übrigen unterscheiden sich fundamentalistische Bewegungen hierin nicht von den totalitären Ideologien und Bewegungen des 19. und 20. Jahrhunderts, die selbst erst nach mehr oder minder langen Latenzphasen ihre totalistische Politik nach außen wandten.

⁶⁹ Die Ergebnisse dieses von der *American Academy of Arts and Sciences* initiierten Projektes erschienen zwischen 1991 und 1995 unter der Herausgeberschaft von Martin E. Marty und Scott Appleby. Hierbei bilden die vier ersten Bände – *Fundamentalism Observed* (1991), *Fundamentalism and Society* (1993a), *Fundamentalism and the State* (1993b), *Accounting for Fundamentalism* (1994) – die Grundlagenforschung für die inhaltlichen Aussagen und Schlussfolgerungen des fünften und letzten Bandes *Fundamentalism Comprehended* (1995).

ren entsprechend.⁷⁰ Unverkennbar ist jedoch, dass heute der Typus des „politisch Handelnden“ jenem des „Weltentsagenden“ eindeutig den Rang abgelaufen hat.

Die modernen Komponenten der fundamentalistischen Bewegungen zeigen sich nicht zuletzt in den Institutionen ihrer Regime. So lässt sich am Beispiel der Islamischen Revolution im Iran verdeutlichen, dass moderne Institutionen wie Parlament und Wahlen zum Parlament oder Präsidenten, die im Grunde keinerlei religiöse Wurzeln haben, keineswegs abgeschafft werden. Im iranischen Falle kam es vielmehr – einhergehend mit der Verabschiedung einer neuen Konstitution, die in mancherlei Hinsicht durchaus den westlichen Verfassungsprinzipien von Gewaltenschränkung und richterlicher Kontrolle zu entsprechen versucht – zu einer Wiedereinführung von Parlament und Wahl, dies in islamischem Gewand und mit starken jakobinischen Elementen. Die an diesem Beispiel zu beobachtende Betonung des plebiszitären Elements verweist auf einen weiteren wesentlichen Grundzug fundamentalistischer Bewegungen, namentlich jenen, vermittels pseudodemokratischer Elemente den Anschein von „freiem Willen“ zu wahren: Die einzelnen Fundamentalismen betonen die Wahlfreiheit, die Freiheit – und Notwendigkeit –, eine bewusste „moralische“ Entscheidung für den Beitritt und die Zugehörigkeit zur Bewegung zu treffen. Damit behaupten sie, zumindest implizit, die Autonomie des Menschen, der sich für den „unabdingbaren“ Kampf gegen die verdorbene, westliche Moderne entscheiden kann und muss. Diese Entscheidung kann sogleich als „Konversion zum wahren Glauben“ ausgedeutet werden, ihr fehlt jedoch ein politisches Moment: Niemals nämlich wird diesem „moralischen“ Abstimmungsakt eine substantielle politische Dimension zugesprochen. Vielmehr soll die Abstimmung nach innen und außen zeigen und bekräftigen, dass der von der Führungselite verkörperte, „objektive Wille“ der Bewegung mit der Überzeugung seiner Mitglieder übereinstimmt. Damit repräsentiert sie im Grunde nur ein Bekenntnis zur Führung, nicht aber die Kundgabe eines eigenen politischen Willens. Diesem Anspruch folgend sind auch die Wahlgänge gestaltet, die in manipulativer Weise allein Raum für das gewünschte Ergebnis las-

⁷⁰ Vgl. Almond/Sivan/Appleby 1995.

sen, sei es, dass bereits die Wahlalternativen entsprechend selektiv sind, sei es, dass offener Wahlbetrug betrieben wird.

Auch in dieser Hinsicht lassen sich deutliche Parallelen zu den totalitären Systemen des 20. Jahrhunderts herstellen,⁷¹ die insgesamt vorbildhaft für die zeitgenössischen fundamentalistischen Bewegungen gewirkt haben. Die widersprüchliche Einstellung dieser Bewegungen zu Tradition und Moderne liegt nicht zuletzt im Versuch begründet, verschiedene Komponenten fundamentalistischer Visionen mit starken jakobinischen Orientierungen zu kombinieren, dies im Bemühen, der Verführung durch neue Lebensstile mittels einer militanten, in hochmoderne Strukturen eingebetteten Ideologie zu begegnen.

In vielerlei Hinsicht zeichnen sich fundamentalistische Bewegungen durch eine reaktive Haltung aus, die sie mit anderen Reform- und Protestbewegungen teilen. Im Gegensatz zu diesen aber wird die Tradition vollends rekonstruiert, indem Themen aus dem zur Verfügung stehenden kulturellen und politischen Repertoire ausgewählt und umgedeutet werden. Damit verkörpern die antimoderne beziehungsweise antiaufklärerische Einstellung und das Verweisen auf die Tradition vordergründig eine Reaktion traditioneller Gruppen auf ein geändertes kulturelles Umfeld. Zugleich sind sie jedoch auch ein ideologisch aufgeladenes Gegenprogramm zu den Neuerungen und Verführungen, das in moderner Sprache abgefasst und auf die Mobilisierung großer Massen gerichtet ist. Gemein ist den Repräsentanten dieses Gegenprogramms die Ablehnung der sozialen und institutionellen Differenzierung der modernen Gesellschaft. Als Gegenentwurf zeichnen sie eine durchwegs entdifferenzierte und monolithische Welt –⁷² eine Welt indes, die angesichts der radikal

⁷¹ Im Konkreten zu denken ist etwa an die immer wiederkehrende Huldigung gegenüber dem „großen Führer“ auf kommunistischen Parteitag, die in keiner Weise eigentliche Wahlereignisse darstellen, sondern ausschließlich zum Zwecke der Selbstdarstellung des Regimes genutzt wurden. Das Medium der „Volksabstimmung“, um das Bekenntnis Führer zum Ausdruck zu bringen, findet sich gleichermaßen auch in faschistischen und nationalsozialistischen Systemen (vgl. Voegelin 1996 [1938], 58), wenngleich dort üblicherweise in eingeschränkterer Form.

⁷² Vgl. Lechner 1992.

und willkürlich vorgenommenen Vereinfachungen nichts mit früheren historischen Realitäten gemein hat und in jeder Hinsicht ein Konstruktionswerk darstellt.

4.2. Der fundamentalistische Kampf um und gegen die Tradition

Die einschlägige Fachliteratur teilt heute weitgehend die Meinung, dass Fundamentalismus nicht ausschließlich antimodernistischen Charakters ist, sondern Traditionales und Modernes gleichermaßen in sich vereint. Zugespitzt lässt sich mit einiger Berechtigung sogar behaupten, dass die antitraditionale Elemente des Fundamentalismus überwiegen.

Verdeutlichen lässt sich dies daran, dass fundamentalistische Bewegungen die – komplexen und heterogenen – Traditionen ihrer Gesellschaften oder Religionen nicht nur in hohem Maße selektiv verstehen, sondern sie weithin ablehnen und an Stelle dessen Tradition als ein überwölbendes Prinzip sozialer Organisation begreifen, sowohl in hoch ideologischer als auch in essentialistischer Weise. Zum Ausdruck kommt diese kritische Haltung gegenüber der Tradition per se etwa darin, dass sich Anhänger fundamentalistischer Bewegungen deutlich von traditionalistischen Lebensformen ihren Vorfahren und selbst Eltern abzugrenzen versuchen, die als „fauler Kompromiss“ mit der säkularen Gesellschaft erkannt und stigmatisiert werden. Eine anhaltende Weiterentwicklung und Interpretation der Tradition – was in historischer Perspektive so gut wie immer der Fall war – wird von den fundamentalistischen Gruppen prinzipiell abgelehnt. An Stelle der Anerkennung von Innovation als Bestandteil der Tradition tritt damit der Versuch der Konservierung einer willkürlich bestimmten, letztlich konstruierten Tradition, die als wahr erkannt und mit religiösem Eifer zu verteidigen gesucht wird. Entscheidend hierbei ist, dass man nicht nur bestimmte Elemente auswählt, die zu den einzig legitimen Symbolen der traditionellen Ordnung umgedeutet und gegen das Bestehende sowie andere Elemente behauptet werden, sondern man vielmehr versucht, Tradition auf diese Elemente und Symbole hin zu verabsolutieren. Der „Ursprung“ der Tradition wird in einen Text oder eine Botschaft, eine exemplarische Persönlichkeit oder ein Ereignis in einer idealisierten Epoche verlegt. Zugleich wird diese Vision zu einer Utopie totali-

siert, mittels derer die Geschichte als beendet gedacht wird. Die Vorstellung läuft – mit anderen Worten – auf eine geschichtslose religiöse Kultur und Tradition hinaus.⁷³

Zugleich führt die Totalisierung der Tradition zu einer Hierarchisierung, indem verschiedene Aspekte und Schichten der Tradition nach Maßgabe eines einzigen als gültig erachteten Prinzips hierarchisch angeordnet werden. Es kann zwischen verschiedenen „Traditionsschichten“ je nach ihrer jeweiligen Beziehung zur ursprünglichen Vision unterschieden werden. Hinzu tritt die ideologische Symbolisierung vieler Bräuche, die als Kennzeichen einer kollektiven Identität dienen und damit zugleich als Grenzmarkierung dem „reinen Inneren“ und dem „verunreinigten Äußeren“. Ebenso wie zahlreiche andere sektiererische Bewegungen demonstrieren die einzelnen Fundamentalismen damit eine äußerst geringe Toleranzschwelle gegenüber jeglicher Ambiguität sowohl auf persönlicher als auch auf kollektiver Ebene und bleiben *imagined communities*.⁷⁴

In der Praxis zeigt sich nun vielfach ein Schwanken zwischen „Trennung“ und „Vereinigung“. So wird von den Fundamentalismen einerseits zwischen „traditionalen“ – sprich rituellen und religiösen – und „nichttraditionalen“ Lebenssphären unterschieden, wobei man zwischen diesen Sphären keine symbolischen oder organisatorischen Bande zu knüpfen versucht. Andererseits besteht ein unverkennbares Bedürfnis nach einigen klaren Prinzipien, die beide Sphären miteinander verbinden und vereinen könnten: In Konsequenz entwickelt sich in fundamentalistischen Bewegungen eine starke Tendenz zur Ritualisierung der Symbole des traditionellen Lebens. Rigide Bestrebungen, der säkularen Umgebung traditionale Symbole aufzudrängen, können sich mit dem Wunsch abwechseln, diese

⁷³ Vgl. Eisenstadt 2000, 26.

⁷⁴ Eingeführt in den sozialwissenschaftlichen Diskurs wurde der Begriff der *imagined community* von Benedict Anderson (2003 [1983], im Konkreten als Beitrag zur Debatte um Entstehung und Wesen von Nationen beziehungsweise Nationalismus. Ungeachtet dessen lässt er sich gewinnbringend auch mit Blick auf das Phänomen Fundamentalismus anwenden, zumal er den konstruktivistischen Ideologiekern sowie die Selbstdarstellung fundamentalistischer Bewegungen als eingeschworene „Gemeinschaften“ treffend auf den Punkt zu bringen vermag.

traditionalen Symbole von den Unreinheiten jener Welt zu isolieren.⁷⁵

Die paradoxe Einstellung fundamentalistischer Bewegungen zur Tradition ist in ihrer Ambition grundgelegt, die Moderne ihren eigenen radikalen Visionen eines „Gottesreiches auf Erden“ anzupassen. Sie sind Visionen, die mit überkommenen Traditionsverständnissen jedoch nicht korrespondieren und nach einem in totalistischer Weise ideologisierten und essentialisierten Begriff von Tradition verlangen. Mit dieser Einstellung zur Tradition, die als wenig mehr denn ein instrumentalisiertes „Mittel zum fundamentalistischen Zwecke“ erscheint, steht ein weiteres bemerkenswertes Phänomen in enger Verbindung, das sich bereits in profundamentalistischen Bewegungen festmachen lässt. Es ist der Umstand, dass sich die einzelnen Fundamentalismen als die „wahren“, „unverfälschten“ Orthodoxien ihrer jeweiligen Religion darstellen, de facto aber durch und durch Heterodoxien repräsentieren, die in scharfem Konflikt mit dem religiösen Establishment, der herrschenden Tradition und den entsprechenden Lebensweisen stehen.

Der fundamentalistische Kampf beginnt im Herzen der eigenen Gesellschaften. Er richtet sich keineswegs nur gegen die säkularen Eliten dieser Gesellschaften, sondern auch gegen die orthodoxen Religionsgelehrten und deren Interpretation der Tradition. In gewisser Weise erscheint das religiöse Establishment für die fundamentalistischen Bewegungen sogar gefährlicher als das säkulare: Während letzteres als „gottloses“ und „verdorbenes“ Feindbild ohnedies feststeht, befinden sich die Fundamentalisten mit der bisherigen religiösen Elite im Konflikt um religiöse Deutungsmacht und damit um das Reservoir der durch fundamentalistisch-religiöse Botschaften überhaupt erreichbaren Bevölkerung. Neben der selektiven Auswahl und Bestimmung von Traditionselementen, die zahlreiche Traditionsausdeutungen zulassen, wird der „Kampf um die Gefolgschaft“ noch dadurch verschärft, dass Fundamentalismus in den einzelnen Religionen und Kulturen keineswegs als eine homogene Strömung auftritt, sondern sich vielmehr in höchstem Maße fragmentiert zeigt.

⁷⁵ Vgl. Eisenstadt 1998, 87.

Wie bei so gut wie allen heterodoxen Bestrebungen in der Menschheitsgeschichte buhlen auch im Falle des Fundamentalismus – im Zeitverlauf und in jeder Religion – stets mehrere Bewegungen um Anhänger. Begründet liegt diese Mannigfaltigkeit zum einen gewiss in „kontingenten Ursachen“ wie bestimmten soziopolitischen Umständen oder wechselnden Konstellationen im Verhältnis zwischen fundamentalistischen Gruppen, politischen Führern und dem Ausmaß der Einbeziehung fundamentalistischer Themen oder Symbole in das bestehende Regime.⁷⁶ Der tiefere Grund ist darüber hinaus aber der Charakter der fundamentalistischen Bewegungen selbst, die – jede für sich – mit dem unmissverständlichen und absoluten Anspruch auftritt, die originäre, unverfälschte Vision ihrer Religion zu sein. Hierbei hat sie tatsächlich jedoch jeweils nur spezifische Ideologiekonstrukte im Blick, die als „wahres Wesen“ der jeweiligen Religion gesehen werden. Finden sich nun unterschiedliche fundamentalistische Bewegungen im Judentum⁷⁷ wie Christentum, so erweist sich die Vielfalt der Strömungen im Islam noch größer:⁷⁸ Nicht nur, dass sich verschiedene fundamentalistische Strömungen in verschiedenen muslimischen Ländern herausbilden, auch stehen sich diese teils unversöhnlich gegenüber.⁷⁹ Selbst wenn trotz dieser Differenzen hinweg Kooperationen erfolgen, haben diese meist nur den Charakter von zeitlich befristeten Zweckpartnerschaften, zum Bei-

⁷⁶ Vgl. Eisenstadt 2000, 28.

⁷⁷ In Israel etwa stehen sich die anti-zionistische *Haredim* und die radikal-nationale *Gush Emunim* gegenüber, die jeweils die Urvision des Judentums zu verkörpern behaupten. Vgl. Silberstein 1993.

⁷⁸ Vgl. im Einzelnen die Ergebnisse des *Fundamentalism Project*. Siehe Fußnote 8.

⁷⁹ Exemplarisch lässt sich dies in historischer Perspektive an den gespannten Beziehungen zwischen den beiden institutionalisierten fundamentalistischen Regimen im Iran und in Afghanistan unter den Taliban verdeutlichen, die – von massivem gegenseitigem Misstrauen und fortwährenden wechselseitigen Anfeindungen geprägt – zu Jahresende 1998 nach der Ermordung iranischer Diplomaten in Afghanistan beinahe in einer militärischen Auseinandersetzung gegipfelt wären. Vgl. hierzu etwa den Spezialbericht Nr. 39 des *United States Institute of Peace* vom November 1998 unter http://www.usip.org/pubs/specialreports/early/sr_afghan.html (USIP 39, November 1998).

spiel gegen ein gemeinsames äußeres Feindbild, das es zu bekämpfen gilt. Im Falle der Islamischen Revolution im Iran war dieser gemeinsame Gegner das Schah-Regime, in dessen Bekämpfung sich die verschiedenen fundamentalistischen Bewegungen des Landes – gemeinsam mit anderen, insbesondere linken Protestbewegungen – vereint sahen. Sobald der Schah aber gestürzt und der Sieg der revolutionären Kräfte und der Zweckpartnerschaft erfochten war, setzten die Grabenkämpfe unmittelbar wieder ein. Erst nach langen und durchaus blutigen Auseinandersetzungen konnte sich die heute bestimmende iranische Führungselite durchsetzen. Bezeichnend genug, kosteten die Auseinandersetzungen im Gefolge der Revolution von 1979 mehr Menschenleben als der Systemwechsel selbst.⁸⁰

Auch in dieser Hinsicht sind offensichtliche Parallelen zwischen dem zeitgenössischen Fundamentalismus und den Großen Revolutionen zu beobachten: Auch dort gab es nicht eine homogene Bewegung, die als treibende Kraft fungierte und Ansprüche geltend machte, sondern vielmehr das Nebeneinander verschiedener heterodoxer Strömungen, die jeweils eigene, utopisch-visionäre Vorstellungen von der Gestalt des – in diesem Falle diesseitig ausgerichteten – „Himmelreiches“ hatten. Geeint allein im Hass und Kampf gegen die bestehende Ordnung, bestanden diese Strömungen mehr aus Gegnern denn aus Verbündeten. Sobald die Auseinandersetzung mit dem bisherigen politischen Establishment beendet war, brachen die früheren Gegensätze sogleich wieder auf. Ein historisches Beispiel ist die Französische Revolution von 1789, die von Klubs getragen wurde, deren Richtungskämpfe nach der eigentlichen Umwälzung im jakobinischen Terror eine dramatische Zuspitzung erfahren sollten. Ähnlich verhält es sich mit der Russischen Revolution von 1917, die nur kurz durch ein Bündnis zwischen den einzelnen radikalen Linksbewegungen – seien es Menschewiken, Bolschewiken oder linke Sozialrevolutionäre – geprägt war. Nahtlos ging sie nicht nur in einen Bürgerkrieg gegen die konservativen Kräfte der „Weißen“ über, sondern wurde auch zu einem mit brutaler Gewalt geführten internen Kampf zwischen jenen „roten“ Heterodoxien, welche sich nunmehr im Zentrum der Macht wiederfanden. Selbst die „deutsche

⁸⁰ Vgl. Gronke 2003, 111.

Revolution“⁸¹ des Jahres 1933 war – wenn auch überdeckt durch ihre nach außen hin unangefochtene Leit- und Identifikationsfigur Hitler – geprägt von starken Flügelkämpfen, die erst nach der handstreichartigen Ausschaltung des „linken Lagers“ um Ernst Röhm als entschieden gelten konnten.

Wendet man den Blick auf den historischen und sozialen Kontext fundamentalistischer Bewegungen, so zeigt sich eine weitere grundlegende Analogie zu den Bewegungen in den Großen Revolutionen: Hier wie dort erstarkt das heterodoxe Potential in Perioden raschen sozialen und kulturellen Wandels, der „Handlungsdruck“ impliziert. Während von den politischen Bewegungen der Großen Revolutionen indes der kulturelle, ökonomische und technologische Wandel ihrer Zeit als Aufforderung zur totalistischen Überwindung der Tradition ausgedeutet wurde, fordern heutige Fundamentalismen angesichts solcher Wandlungsprozesse im Gegenteil gerade die Behauptung jener für sie verloren gegangenen Tradition ein, indem sie sich mit totalistischen Modellen von Vergangenheit gegen die als Zumutung empfundene Differenzierung wie Diversität der Lebensstile und Organisationsformen des Lebens wenden.⁸²

Solche Komplexitätssteigerungen und die Herausbildung neuer heterogener Lebensweisen, die als Bedrohung der Grundprämissen der eigenen Kultur verstanden werden, sind es in der Tat, die fundamentalistische und früher schon profundamentalistische Bewegungen auf den Plan rufen. Der Kern all dieser Bewegungen ist nicht allein das Gefühl, dass viele Sektoren der Gesellschaft und insbesondere der Religion vom Pfad des traditionellen Lebens abweichen, vielmehr auch, dass diese Entwicklungen in unmittelbarem Konnex mit der Unterminierung der Hauptprämissen ihrer Religion durch als „religionsfremd“ erachtete Kriterien wie „Vernunft“, „Rationalität“ oder „Selbstbestimmung“ gesehen werden. Die Spannung zwischen Vernunft und einer letztgültigen religiösen Prämisse oder einem

⁸¹ Voegelin 2004 [1959], 196.

⁸² Unter diesem Gesichtswinkel wird einmal mehr deutlich, dass Fundamentalismus ausschließlich im Kontext des „Projektes der Moderne“ zu verstehen und deuten ist: Nicht nur stellte die Moderne das totalitäre Potential für den Fundamentalismus bereit, auch war sie als notwendige Kontrastfolie von kausaler Bedeutung für seine Entstehung.

Gebot ist – wie von Shmuel Eisenstadt hervorgehoben – Teil der internen Spannungen der meisten Achsenzeitkulturen und zugleich entscheidendes Moment für die Entwicklung fundamentalistischer Bewegungen.⁸³ Sie entstehen in solchen Gesellschaftsgruppen, die ihre Kultur und deren grundlegende religiöse Prämissen als bedroht ansehen, insbesondere unter dem Einfluss der modernen westlichen Zivilisation und der Vernunft als Speerspitze der modernen Zeit. Bedeutsamen Einfluss konnte der Fundamentalismus freilich erst in jenen geschichtlichen Momenten gewinnen, in denen das Projekt der Moderne selbst Risse bekam und fragwürdig wurde beziehungsweise die politische Durchdringungsfähigkeit der westlichen Leitkultur nachließ. Ebenso hatten die heterodoxen Potentiale in den Großen Revolutionen erst dann Erfolg, als die bisherigen kulturellen und politischen Ordnungen an Prägekraft verloren oder sich selbst diskreditiert hatten: das englische absolutistische politische System zu Ende des 17. Jahrhunderts, die Kultur des Barock und das *Ancien Régime* in Frankreich zu Ende des 18. Jahrhunderts, die russische Autokratie zu Beginn des 20. Jahrhunderts.

An dieser Stelle mag der bislang unternommene Versuch, die Beziehung von „Fundamentalismus“ zur Moderne und den Großen Revolutionen zumindest in groben Zügen zu verorten und seinen politisch-ideologischen Charakter zu bestimmen, überleiten zu einer abschließenden Zusammenschau des skizzierten Problemfeldes.

5. Fazit

Wie gezeigt wurde, bleibt der Fokus der zeitgenössischen Forschung auf Fundamentalismus als eine Erscheinung der Gegenwart beschränkt. Man begnügt sich größtenteils mit den Fragen, ob Funda-

⁸³ Vgl. Eisenstadt 1998, 121. „In solchen Situationen, in denen der Einfluß des internen Wandels und interner Einwirkung im Namen einer wie auch immer definierten autonomen Vernunft als Unterminierung der letztendlichen religiösen Prämissen und deren Vormachtstellung gesehen werden mochte, war die Tendenz zur Entwicklung fundamentalistischer Bewegungen immer am stärksten.“ Zitat ebd.

mentalismus als Widerstand gegen die Kultur der Moderne oder doch Widerstand gegen den Westen an sich zu deuten sei, ob soziologische, politikwissenschaftliche oder doch religionswissenschaftliche Zugänge besser hinreichen, sich mit der Thematik zu beschäftigen. Vernachlässigung findet demgegenüber die historische Dimension, was die eigentlichen Wurzeln von Fundamentalismus im Dunkeln lässt. Das eigentliche Desiderat der zeitgenössischen Fundamentalismusforschung ist von daher, Fundamentalismus in einen übergeordneten Zusammenhang zu stellen und über die Bestimmung des universalgeschichtlichen Zusammenhanges von Moderne und Fundamentalismus auch zu einer angemessenen Gegenwartsdeutung letzteren Phänomens zu gelangen.

Argumentieren lässt sich vor diesem Hintergrund, dass der Versuch eines tieferen Verständnisses der geistigen Grundlagen der Moderne und darüber hinaus des Fundamentalismus ein weites Zurückgehen in der Geschichte erforderlich macht, namentlich bis zum achsenzeitlichen Kulturbruch, im Zuge dessen ab etwa 800 v. Chr. das Verhältnis von transzendenter und weltlicher Ordnung neu bestimmt wurde. Einhergehend mit dem Übergang von polytheistischen zu monotheistischen Religionsformen konnte sich das Göttliche von seiner diesseitigen Bindung freimachen und der weltlichen Ordnung als eigenständige Größe gegenüberreten. Damit wurde zugleich das Tor für ein neues Verständnis von „Verantwortung“ und „Recht“ aufgestoßen, das nicht zuletzt Niederschlag in geänderten Herrschaftslegitimationen und der Entstehung neuer religiöser Eliten fand. In dem Maße allerdings, wie das Auseinandertreten von kosmischer Ordnung einerseits, weltlicher Ordnung andererseits offenbar wurde und die sich verfestigenden politischen Zentren der Achsenzeitkulturen mit Hegemonialanspruch gegenüber der Peripherie auftraten, machten sich auch Tendenzen zur Überbrückung des achsenzeitlichen Kulturbruches bemerkbar. Diese fanden ihren Ausdruck auch in diversen proto-fundamentalistischen Bewegungen. Als utopische Heterodoxien nahmen diese bereits bestimmte Wesensmerkmale heutiger fundamentalistischer Bewegungen – etwa die Vorstellung einer permanenten Frontstellung zwischen Licht- und Schattenreich – vorweg, ohne allerdings deren spezifisches politisch-ideologisches Rüstzeug zu teilen.

Dieses sollte just durch jenen Prozess bereitgestellt werden, der in scheinbarem Widerspruch zu (proto-)fundamentalistischen Ambitionen zu stehen scheint: die Immanentisierung der Heilserwartung vermittels innerweltlicher Gnosis, die als Versuch der „säkularen Transzendenzbewältigung“ zugleich das Signum der (westlichen) Moderne schlechthin repräsentiert. Indem sich Heilsfragen in einem langfristigen historischen Prozess, beginnend bereits im Hochmittelalter und fortgesetzt in der Neuzeit, zusehends vom Jenseits in das Diesseits verlagerten, avancierte Erlösung zu einem – vorgeblich – historisch erreichbaren Ziel, das nur des politischen Aktivismus bedürfe. Der Glaube, die Seinsordnung könne, ja: müsse in einem historischen Prozess nach Rezepten geändert und verbessert werden, die im menschlichen Handlungsbereich liegen, vermochte ungeahnte zivilisatorische Kräfte freizusetzen. Er wurde zur Triebkraft des neuzeitlichen Innovationsschubes, der seinen Höhepunkt in der „Moderne“ und ihren „Großen Revolutionen“ finden sollte.

Primär gewiss machtpolitische Ereignisse, geprägt von den Anstrengungen bislang marginalisierter Teile der Gesellschaft, ihren eigenen Einfluss zu vergrößern und selbst zu politischer sowie wirtschaftlicher Geltung zu gelangen, lassen sich die Großen Revolutionen in abstrakterer Weise doch auch als Durchbruchpunkte jener heterodoxen Potentiale deuten, die die Achsenzeitkulturen bereitgestellt hatten. Sie führten die gnostische Bewegung von der Peripherie direkt in das politische Zentrum. Damit waren gleichsam die Weichen für eine grundlegende Restrukturierung des Zentrums gestellt, in dem sich nunmehr bisherige Heterodoxien als neue Orthodoxien etablieren konnten. Parallel hierzu hielt auch eine „Kultur der Gewalt“ Einzug, die dem Sieg des Neuen über das Alte, der Schaffung und Bewahrung der „idealen Ordnung“ alles unterzuordnen bereit war und damit bereits jenen Totalitarismus vorwegnahm, der in den „Politischen Religionen“ des 20. Jahrhunderts Vollendung finden sollte. In Kommunismus und Nationalsozialismus wurde die Schließung des Logos durch den radikalen Gottesmord konsequent zu Ende geführt, die Charismatisierung des Zentrums vollendet und die Vorstellung eines „Propheten auf Erden“ *in personam* realisiert. Wenngleich diesen Regimen keine Dauerhaftigkeit beschieden sein sollte, so war mit ihnen doch das Feld aufbereitet für eine alternative Heterodoxie: den Fundamentalismus.

Im Zuge der Vereinnahmung des Zentrums durch die Peripherie in den Großen Revolutionen konnten indes nur Teile des heterodoxen Potentials verwirklicht werden. Im Konkreten waren dies insbesondere die Visionen eines radikal-säkularen „modernen“ Gemeinwesens, die jakobinischer Prägung entspringen. Ausgeschlossen geblieben waren demgegenüber jene peripheren Kräfte, die dem für die Achsenzeitkulturen prägenden Auseinandertreten von kosmischer und weltlicher Ordnung nicht durch die „Einholung Gottes“ in das Jenseits und die innerweltliche Ausdeutung von Erlösung, sondern vielmehr durch einen erneuten „Einzug“ in die kosmische Ordnung zu begegnen trachteten. Ihre Stunde schlug, als die Moderne nach dem Trauma zweier Weltkriege in eine Identitätskrise taumelte, der Westen nach dem Scheitern seiner politisch-gesellschaftlichen Radikalutopien im 20. Jahrhundert keine innovativen zivilisatorischen Neuangebote mehr offerieren konnte und sein hegemonialer Einfluss auch in politischer respektive ökonomischer Hinsicht nachließ. Dieser parallele Schwächemoment des Moderneparadigmas und des Westens als seiner tragenden Kraft diente als Fanal für das Erstarken fundamentalistischer Strömungen – dies besonders in den nicht-westlichen Kulturkreisen, in denen das Projekt der Moderne stets als etwas „Fremdes“ und gewisser Weise „Bedrohliches“ empfunden worden war. Paradox genug, eigneten sich gerade diese fundamentalistischen Bewegungen aber wesentliche Elemente jener „Moderne“ an, mit deren Krise ihr eigener Aufstieg unmittelbar verbunden war und die zu bekämpfen sie sich verschrieben haben.

Die wesentlichen Merkmale moderner fundamentalistischer Bewegungen ergeben sich im Kern denn auch aus der Tatsache, dass einige der strukturellen und ideologischen Merkmale der profundamentalistischen Bewegungen – besonders deren sektenhaften utopischen Orientierungen – unter den Auspizien der Moderne verändert wurden. Als Ausdrucksformen eines „modernen Antimodernismus“⁸⁴ verdammen sie einerseits die „Unkultur“ der Moderne, tragen andererseits indes unverkennbar „moderne“ Züge in Hinblick auf Organisation, institutionelle Leitbilder und insbesondere Ideologie. Den einzelnen Fundamentalismen ist – wie den radikalsten jakobinischen Bewegungen – das Totalisieren und Verabsolutieren

⁸⁴ Küenzlen 1996, 59.

gemein. Dieses äußert sich im Versuch der radikalen Grunderneuerung der Gesellschaft nach den Prämissen der eigenen politischen Programme und missionarischen Visionen ebenso wie in der Rechtfertigung ständiger Grenzüberschreitung und Gewaltanwendung, mit dem zugrunde gelegten Versprechen eines „Heils auf Erden“. Modern erweist sich ferner das fundamentalistische Traditionsverständnis, welches sich als durch und durch konstruktivistisches zeigt: Keineswegs geht es um die Rückkehr zu früheren Realitäten, vielmehr um die instrumentelle und partielle Bemühung einer gleichermaßen idealisierten wie imaginierten Vergangenheit. Wenig verwunderlich ist es, dass fundamentalistische Bewegungen deshalb durchwegs in Opposition zu den überkommenen Lebensweisen und den etablierten Orthodoxien stehen – abgesehen von den wenigen Ausnahmen, wo ihnen die Institutionalisierung als tragende politische Kraft gelang, wie im Iran oder kurzzeitig in Afghanistan. Den Orthodoxien gilt die Feindschaft der Fundamentalisten in zumindest eben solcher Weise wie dem säkularen Establishment, stehen beide doch der Verwirklichung der putativen *societas perfecta* entgegen. Nur wenige Anknüpfungspunkte an die traditionellen religiösen Eliten ergeben sich insofern, als sich die Trägerschichten des Fundamentalismus keineswegs primär aus diesem Milieu rekrutieren, sondern vielmehr aus originär „modernen“ gesellschaftlichen Gruppen wie Intellektuellen und Akademikern, die vom politischen wie kulturellen Zentrum ihrer Gesellschaften ausgeschlossen werden beziehungsweise sich von diesem ausgeschlossen fühlen. Ihrer realen oder vermeintlichen Marginalisierung überdrüssig, vereinen sie sich im Kampf gegen die als Bedrohung verstandene „Moderne“ und deren Lebenswelt, wobei sie ein totalistisches Konstrukt von Tradition propagieren, das Stabilität wie Sicherheit zu garantieren vorgibt. Es handelt sich hierbei um Versprechen, die gerade bei jenen mittleren Rängen der traditionellen ökonomischen und sozialen Schichten großen Anklang finden können, denen die sozioökonomischen Konsequenzen der Modernisierung ständigen Anpassungsdruck und relativen Bedeutungsverlust beschert.

Vor dem Hintergrund dieser Befunde kann die eingangs formulierte These über den unmittelbaren Zusammenhang von zeitgenössischen religiös-fundamentalistischen Bewegungen und den „Großen Revo-

lutionen“ sowie deren totalitären Nachfolgeregimen als Kulminationspunkten der „Moderne“ vollinhaltlich als bestätigt gelten:

So unverkennbar Traditionslinien von jenen profundamentalistischen Bewegungen herüberreichen, die im Gefolge des achsenzeitlichen Kulturbruches als Ausdrucksformen neuer, sich um die Schließung des aufgebrochenen Gegensatzes zwischen transzendenten und weltlicher bemühter utopischer Heterodoxien herausbildeten, so offensichtlich sind die Neuerungen, durch die heutige Fundamentalismusformen geprägt werden und die durch das politisch-kulturelle Programm der Moderne nachhaltig beeinflusst erscheinen. Weit wichtiger als das Element der „Negativbeeinflussung“ im Sinne der Etablierung von Moderne als (kulturelles) Feindbild des Fundamentalismus erweist sich hierbei jenes der „Aneignung“.⁸⁵ Begierig aufgenommen wurden von heutigen fundamentalistischen Bewegungen neben technischen und organisatorischen Errungenschaften insbesondere jene totalistisch-jakobinischen Komponenten, die in den Revolutionen der Moderne ab dem 18. Jahrhundert generiert und in den Totalitarismen des 20. Jahrhunderts perfektioniert worden waren: Der Glaube, dass die Verbesserung der Welt in den eigenen Händen liege, die Ausformulierung regelrechter politischer Aktionspläne für die „Erlösung aller“, die Rechtfertigung von Gewalt mit der erhofften Schaffung eines Himmelreiches auf Erden – all dies war vorgedacht und erprobt und musste nur mehr für die eigene Sache nutzbar gemacht werden. Absurd genug, stellte und stellt die Moderne damit selbst jenes „Know How“ zur Verfügung, welches heute ihrer Bekämpfung dient. Die Modernität des Fundamentalismus geht so weit, dass selbst die Elemente „Tradition“ und „Gemeinschaft“, die als ideologische Angelpunkte und Gegenkonstrukte zu „Moderne“ und „Individuum“ fungieren, Gegenwartswerke der Erfindung und Imagination darstellen – sorgfältig eingepasst in die ideologischen Programme, dem Primat der Politik untergeordnet.

⁸⁵ Selbstredend – da im Widerspruch zur fundamentalistischen Rhetorik stehend, die die Moderne im Gesamten zu verteufeln sucht – ist dieses Element aber weniger offensichtlich.

Die für diese Schrift maßgebliche Frage, ob Fundamentalismus als „Politische Religion“ charakterisiert werden kann, gilt es angesichts all dessen mit einem klaren „ja“ zu beantworten: Das Ausmaß, in dem fundamentalistische Bewegungen religiöses Sendungsbewusstsein mit politischem Anspruch paaren, geht weit über das hinaus, was als bloß „politisierte“ Religion gelten könnte und legt es nahe, der von Eric Voegelin in den 1930er Jahren für die politisch-religiösen Massenbewegungen seiner Zeit geprägten Begrifflichkeit zu folgen, zumal diese Bewegungen – wie zu zeigen war – weitgehende Kohärenzen mit heutigen Fundamentalismen aufweisen.

Doch nicht allein in terminologischer Hinsicht, sondern durchaus in breiteren Zusammenhängen mit Blick auf die Gesamtdeutung der (europäischen) Moderne lässt sich konstatieren, dass sich das Voegelin'sche Oeuvre – wenn auch nicht immer unmittelbar, so doch weitaus gewinnbringender als dies bislang erkannt und praktiziert wurde – für die Fundamentalismusforschung fruchtbar machen lässt. Dies gilt insbesondere, wenn man sich nicht darauf beschränken will, Fundamentalismus als ausschließlich ökonomisches oder machtpolitisches Problem im engeren Sinne zu erkennen, sondern sich anschickt, den kulturellen und evolutionsgeschichtlichen Wurzeln dieses Phänomens nachzuspüren – Wurzeln, die mit dem „Projekt der Moderne“ untrennbar verschlungen sind und deren Kenntnis Voraussetzung dafür ist, der fundamentalistischen Herausforderung begegnen zu können.

Quellen- und Literaturverzeichnis

Internetquellen

[USIP 39, November 1998]. United Institute of Peace. 1998. Special Report 39. The Taliban and Afghanistan. Implications for Regional Security and Options for International Action (November 1998). < http://www.usip.org/pubs/specialreports/early/sr_afghan.html > (Datum des letztmaligen Abrufs: 15.11.2006)

Druckwerke

Al-Azm, Sadik J. 1993. „Islamischer Fundamentalismus – neubewertet“. In: Ders. *Unbehagen in der Moderne. Aufklärung im Islam*. Frankfurt/Main: Fischer (Fischer-Taschenbücher; 11578: Zeit-Schriften), S. 77-137.

Almond, Gabriel A.; Sivan, Emmanuel; Appleby, R. Scott. 1995. „Fundamentalism. Genus and Species“. In: Marty, Martin E.; Appleby, R. Scott (Hg.). *Fundamentalism Comprehended*. Chicago; London: Chicago University Press (The Fundamentalism Project; 5), S. 399-424.

Anderson, Benedict. ¹²2003 [¹1983]. *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London [u.a.]: Verso.

Arendt, Hannah. ¹⁰2005 [Dt. Erstdruck 1955]. *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft: Antisemitismus, Imperialismus, Totalitarismus* [Engl. Original 1951 u.d.T. *The Origins of Totalitarianism*]. München [u.a.]: Piper (Serie Piper; 1032).

Armstrong, Karen. 2004. *Im Kampf für Gott. Fundamentalismus in Christentum, Judentum und Islam*. München: Siedler Verlag.

Assmann, Jan. 1993. *Monotheismus und Kosmotheismus. Altägyptische Formen eines „Denkens des Einen“ und ihre europäische Rezeptionsgeschichte*. Heidelberg (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Jahrgang 1993, Bericht 2).

Assmann, Jan. 2003a. „Auszug aus dem kosmologischen Mythos: Voegelins Rekonstruktion der monotheistischen Wende aus ägyptologischer Sicht“. In: Ley, Michael; Neisser, Heinrich; Weiss, Gilbert (Hg.). *Politische Religion? Politik, Religion und Anthropologie im Werk von Eric Voegelin*. München: Wilhelm Fink Verlag (Reihe Peripatete), S. 49-62.

Assmann, Jan. 2003b. *Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*. München: Hanser.

- Augustinus, Aurelius. ⁴1997 [¹1977/1978; entst. 413-426]. *Vom Gottesstaat (De civitate dei)*. Aus dem Lateinischen übertragen von Wilhelm Thimme. Eingeleitet und kommentiert von Carl Andresen [2 Bde.]. München: Deutscher Taschenbuch Verlag (dtv; 30123).
- Bielefeldt, Heiner; Heitmeyer, Wilhelm (Hg.). 1998. *Politierte Religion. Ursachen und Erscheinungsformen des modernen Fundamentalismus*. Frankfurt/Main: Suhrkamp (Edition Suhrkamp; 2073).
- Brumlik, Micha. 1995. *Die Gnostiker. Der Traum von der Selbsterlösung des Menschen*. Frankfurt/Main: Fischer (Fischer-Taschenbücher; 12385).
- Çaglar, Gazi. 2002. *Der Mythos vom Krieg der Zivilisationen. Der Westen gegen den Rest der Welt. Eine Replik auf Samuel P. Huntingtons „Kampf der Kulturen“*. Münster: Unrast.
- Eisenstadt, Shmuel N. (Hg.). 1987. *Kulturen der Achsenzeit. Ihre Ursprünge und ihre Vielfalt [2 Bde.]*. Frankfurt/Main: Suhrkamp (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft; 653).
- Eisenstadt, Shmuel N. 1992a. „Frameworks of the Great Revolutions: Culture, Social Structure, History and Human Agency“. In: *International Social Science Journal 1992 (133)*, S. 385-401.
- Eisenstadt, Shmuel N. (Hg.). 1992b. *Kulturen der Achsenzeit II. Ihre institutionelle und kulturelle Dynamik [3 Teile.]*. Frankfurt/Main: Suhrkamp (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft; 930).
- Eisenstadt, Shmuel N. 1998. *Die Antinomien der Moderne. Die jakobinischen Grundzüge der Moderne und des Fundamentalismus. Heterodoxien, Utopismus und Jakobinismus in der Konstitution fundamentalistischer Bewegungen*. Frankfurt/Main: Suhrkamp (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft; 1188).
- Eisenstadt, Shmuel N. 2000. „Der Fundamentalismus als moderne Bewegung gegen die Moderne“. In: Schluchter, Wolfgang (Hg.). *Kolloquien des Max Weber-Kollegs I-V (1998)*. Erfurt: Max Weber-Kolleg, S. 9-34.
- Eisenstadt, Shmuel N. 2006. *The Great Revolutions and the Civilizations of Modernity*. Leiden [u.a.]: Brill (International Studies in Sociology and Social Anthropology; 99).
- Furet, François. 1999 [1978]. *Penser la Révolution française*. Paris: Gallimard (Folio: Histoire; 3).
- Gebhardt, Jürgen. 1995. „Politik und Religion“. In: Nohlen, Dieter; Schultze, Rainer-Olaf (Hg.), *Lexikon der Politik. Herausgegeben von Dieter Nohlen. Band 1: Politische Theorien*. München: C.H. Beck, S. 435-442.
- Gronke, Monika. 2003. *Geschichte Irans. Von der Islamisierung bis zur Gegenwart*. München: C.H. Beck (Beck'sche Reihe; 2321).

- Hammer, Karl; Hartmann, Peter Claus (Hg.). 1977. *Le Bonapartisme. Phénomène historique et mythe politique. Actes du 13^e colloque historique franco-allemand de l'Institut Historique Allemand de Paris à Augsburg du 26 jusqu'au 30 septembre 1975/Der Bonapartismus. Historisches Phänomen und politischer Mythos. 13. deutsch-französisches Historikerkolloquium des Deutschen Historischen Instituts Paris in Augsburg vom 26. bis 30. September 1975*. Zürich; München: Artemis (Beihefte der Francia; 6).
- Hobsbawm, Eric J. 2004. *Europäische Revolutionen* [Orig. Engl. 1962 u.d.T. *The Age of Revolution*]. Köln: Parkland (Kindlers Kulturgeschichte).
- Jäggi, Christian J.; Krieger, David J. 1991. *Fundamentalismus. Ein Phänomen der Gegenwart*. Zürich; Wiesbaden: Orell Füssli (Report aktuell).
- Jaspers, Karl. ⁹1988 [¹1949]. *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. München [u.a.]: Piper (Serie Piper; 298).
- Küenzlen, Gottfried. 1996. „Religiöser Fundamentalismus – Aufstand gegen die Moderne?“. In: Höhn, Hans-Joachim (Hg.). *Krise der Immanenz. Religion an den Grenzen der Moderne*. Frankfurt/Main: Fischer (Philosophie der Gegenwart; 12960), S. 50-71.
- Lechner, Frank J. 1992. „Against Modernity. Antimodernism in Global Perspective“. In: Colomy, Paul (Hg.) *The Dynamics of Social Systems*. London [u.a.]: Sage (Sage Studies in International Sociology; 42), S. 72-92.
- Löwith, Karl. 2004 [1953]. *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie* [Engl. Original 1949 u.d.T. *Meaning in History. The Theological Implications of the Philosophy of History*]. Stuttgart; Weimar: J.B. Metzler.
- Maier, Hans. 1995. *Politische Religion. Die totalitären Regime und das Christentum*. Freiburg; Basel; Wien: Herder (Herder Spektrum; 4414).
- Maier, Hans. ²2002 (Hg.). *Wege in die Gewalt. Die modernen politischen Religionen*. Frankfurt/Main: Fischer.
- Maier, Hans. 2004. *Das Doppelgesicht des Religiösen. Religion – Gewalt – Politik*. Freiburg; Basel; Wien: Herder (Herder Spektrum; 5468).
- Maier, Hans; Schäfer, Michael (Hg.). 2004. *Totalitarismus und politische Religionen. Band I–III*. Paderborn: Schöningh (Politik- und Kommunikationswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft).
- Marty, Martin E.; Appleby, R. Scott (Hg.). 1991. *Fundamentalism Observed*. Chicago; London: Chicago University Press (The Fundamentalism Project; 1).
- Marty, Martin E.; Appleby, R. Scott (Hg.). 1993a. *Fundamentalism and Society. Reclaiming the Sciences, the Family, and Education*. Chicago;

- London: Chicago University Press (The Fundamentalism Project; 2).
- Marty, Martin E.; Appleby, R. Scott (Hg.). 1993b. *Fundamentalism and the State. Remaking Politics, Economies, and Militance*. Chicago; London: Chicago University Press (The Fundamentalism Project; 3).
- Marty, Martin E.; Appleby, R. Scott (Hg.). 1994. *Accounting for Fundamentalism. The Dynamic Character of Movements*. Chicago; London: Chicago University Press (The Fundamentalism Project; 4).
- Marty, Martin E.; Appleby, R. Scott (Hg.). 1995. *Fundamentalism Comprehended*. Chicago; London: Chicago University Press (The Fundamentalism Project; 5).
- Marx, Karl; Engels, Friedrich. 1997 [1848]. „Manifest der Kommunistischen Partei“. In: Dies. *Manifest der Kommunistischen Partei. Grundsätze des Kommunismus*. Stuttgart: Reclam (Universal-Bibliothek; 8323), S. 19-56.
- Merleau-Ponty, Maurice. 1980 [1947]. *Humanisme et terreur. Essai sur le problème communiste*. Paris: Gallimard (Collection idées; 432: Philos.).
- Meyer, Thomas. 1989. *Fundamentalismus – Aufstand gegen die Moderne*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt (rororo; 12414: rororo aktuell: Essay).
- Müller, Harald. ⁵2001 [¹1998]. *Das Zusammenleben der Kulturen. Ein Gegenentwurf zu Huntington*. Frankfurt/Main: Fischer (Fischer-Taschenbücher; 13915).
- Opitz, Peter J. 1999. „Die Gnosis-These – Anmerkungen zu Eric Voegelins Interpretation der westlichen Moderne“. In: Voegelin, Eric. *Der Gottesmord. Zur Genese und Gestalt der modernen politischen Gnosis. Herausgegeben und eingeleitet von Peter J. Opitz. Mit einem Nachwort von Thomas Hollweck*. München: Wilhelm Fink Verlag (Periagoge), S. 7-35.
- Pfleiderer, Georg; Stegemann, Ekkehard W. 2004. *Politische Religion. Geschichte und Gegenwart eines Problemfeldes*. Zürich: Theologischer Verlag (Christentum und Kultur; 3).
- Prutsch, Markus J. 2007. *Fundamentalismus. Das „Projekt der Moderne“ und die Politisierung des Religiösen*. Wien: Passagen (Passagen Religion und Politik).
- Riesebrodt, Martin. ²2001 [¹2000]. *Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der ‚Kampf der Kulturen‘*. München: C.H. Beck (Beck'sche Reihe; 1388).
- Rudolph, Kurt. 1996. *Gnosis und spätantike Religionsgeschichte [2 Bde.]*. Leiden [u.a.]: Brill (Nag Hammadi and Manichaean studies; 42).
- Schmitt, Carl. ²2002 [1923]. *Römischer Katholizismus und politische Form*. Stuttgart: Klett-Cotta.

- Schmitt, Carl. ⁸2004 [¹1922]. *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Schönherr-Mann, Hans-Martin. 1996. *Postmoderne Theorien des Politischen. Pragmatismus, Kommunitarismus, Pluralismus*. München: Fink.
- Sellin, Volker. 2004. „The Breakdown of the Rule of Law. A Comparative View of the Depositions of George III, Louis XVI and Napoleon I.“ In: Friedeburg, Robert von (Hg.). *Murder and Monarchy. Regicide in European History, 1300-1800*. Houndmills [u.a.]: Palgrave Macmillan, S. 259-289.
- Senghaas, Dieter. 1995. „Schluß mit der Fundamentalismus-Debatte!“ In: *Blätter für deutsche und internationale Politik 1995 (2)*, S. 181-191.
- Silberstein, Laurence J. 1993. *Jewish Fundamentalism in Comparative Perspective. Religion, Ideology and the Crisis of Modernity*. New York [u.a.]: New York University Press (New perspectives on Jewish Studies).
- Taubes, Jacob. 1991 [1947]. *Abendländisches Eschatologie. Mit einem Anhang*. München: Matthes und Seitz (Batterien; 45).
- Tibi, Bassam. ³1991 [¹1981]. *Die Krise des modernen Islams. Eine vorindustrielle Kultur im wissenschaftlich-technischen Zeitalter. Mit einem Essay: Islamischer Fundamentalismus als Antwort auf die doppelte Krise*. Frankfurt/Main: Suhrkamp (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft; 889).
- Tibi, Bassam. ³2002 [¹2000]. *Fundamentalismus im Islam. Eine Gefahr für den Weltfrieden?* Darmstadt: Primus.
- Voegelin, Eric. 1952a. „Gnostische Politik“. In: *Merkur 1952 (6) 4*, S. 301-317.
- Voegelin, Eric. 1952b. *The New Science of Politics. An Introduction*. Chicago: University of Chicago Press.
- Voegelin, Eric. 1959. *Wissenschaft, Politik und Gnosis*. München: Kösel.
- Voegelin, Eric. 1960. „Religionsersatz. Die gnostischen Massenbewegungen unserer Zeit“. In: *Wort und Wahrheit. Monatsschrift für Religion und Kultur 1960 (15)*, S. 5-18.
- Voegelin, Eric. ⁵1981 [¹1956]. *Order and History. Volume one: Israel and Revelation*. Baton Rouge; London: Louisiana State University Press.
- Voegelin, Eric. 1994. *Das Volk Gottes. Sektenbewegungen und der Geist der Moderne. Herausgegeben, eingeleitet und mit einem Essay von Peter J. Opitz* [Engl. Original entstanden um 1948 als Kapitel „The People of God“ im Werk *History of Political Ideas*]. München: Wilhelm Fink Verlag (Periagoge).
- Voegelin, Eric. ²1996, ³2007 [1938]. *Die Politischen Religionen*.

Herausgegeben und mit einem Nachwort versehen von Peter J. Opitz.
München: Wilhelm Fink Verlag (Periagoge).

Voegelin, Eric. 1999. *Der Gottesmord. Zur Genese und Gestalt der modernen politischen Gnosis. Herausgegeben und eingeleitet von Peter J. Opitz. Mit einem Nachwort von Thomas Hollweck.* München: Wilhelm Fink Verlag (Periagoge).

Voegelin, Eric. 2004 [1959]. *Die Neue Wissenschaft der Politik. Eine Einführung. Herausgegeben von Peter J. Opitz in Verbindung mit dem Eric-Voegelin-Archiv an der Ludwig-Maximilians-Universität München* [Original Engl. 1952 u.d.T. *New Science of Politics*]. München: Wilhelm Fink Verlag (Periagoge).

Weber, Max. ⁵1980 [1922]. *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie. Fünfte, revidierte Auflage, besorgt von Johannes Winkelmann. Studienausgabe.* Tübingen: Mohr.

Weiss, Gilbert. 2003. „Die europäische Rezeption Eric Voegelins“. In: Ley, Michael; Neisser, Heinrich; Weiss, Gilbert (Hg.). *Politische Religion? Politik, Religion und Anthropologie im Werk von Eric Voegelin.* München: Wilhelm Fink Verlag (Reihe Periagoge), S. 27-46.

Wiedenhofer, Siegfried. 1976. *Politische Theologie.* Stuttgart [u.a.]: Kohlhammer.

(siehe auch Überschriften 2, 3 etc.)

„Die *Occasional Papers* sind nicht nur ein beeindruckendes Beispiel für den außerordentlich internationalen Charakter der Eric-Voegelin-Forschung, die sich außer auf Deutschland auch auf Staaten wie z. B. die USA, Italien, Österreich erstreckt, sie gewährleisten zudem die – durchweg kritische – Erhellung unterschiedlichster Facetten eines ebenso reichen wie tiefen Denkens. Der Umstand, daß es sich dabei nicht um schwerfällige und dickleibige Abhandlungen, sondern um prägnante Darstellungen wichtiger Aspekte des Voegelinischen Werkes handelt, macht deren Lektüre in besonderem Maße lesenswert.“

Zeitschrift für Politik