

Christian Feichtinger

Reinheit und fundamentalistische Gefährdung

ABSTRACT 

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

Purity and the threat of fundamentalism

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

| BIOGRAPHY

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

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

| KEY WORDS

Abscheu; Fundamentalismus; Gewalt; Reinheit

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

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

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

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

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

1 Fundamentalismus und Gewalt

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2 Reinheit – kulturalanthropologische und sozialpsychologische Deutungen

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Ekel oder Abscheu fungieren als eine Art Immunsystem des Verhaltens.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3 Die fundamentalistische Dynamik von Reinheit und Unreinheit

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

Fundamentalismus als Prozess der Vereindeutigung

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

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

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

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

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

Abweichende Ideen werden zu Bedrohungen.

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

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

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

Das Gefährdete kann selbst zur Gefahr werden.

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

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

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

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

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

Fundamentalismus bietet eine Beziehung des *communal sharing*.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Auch Minderheiten oder Minderheitenmeinungen können als kontaminierend empfunden werden.

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

4 Ausblick

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

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

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

Alle Orientierungssysteme sind prinzipiell anfällig für fundamentalistische Ausprägungen.

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

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

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

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

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

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

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

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

Literatur

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

