

Fundamentalismus und Religion

Günther Kunert beschrieb das Dilemma der westeuropäischen Wohlstandsgesellschaft folgendermaßen: „Die Katastrophe besteht darin, daß die materielle Befriedigung gar keinen Raum mehr läßt für das Empfinden von Mangel. In dem Moment, wo ich einen Mangel an Nächstenliebe empfinde, an Moralität, an spirituellen Dingen, habe ich zwei Möglichkeiten. Entweder ich verdränge es, oder ich versuche auf irgendeine Weise, es zu realisieren... Die Alternative scheint die zwischen Teufel und Beelzebub zu sein. Entweder befriedigen wir uns materiell und schaffen dadurch eine befriedigte und befriedete Gesellschaft, wie wir sie hier kennen. Eine spirituelle Bedeutung kann nicht mehr stattfinden, weil die Tentakel gekappt sind. Deshalb finden weder Glaubenskriege noch Scheiterhaufen statt... Entweder werden wir dick und satt und friedlich, oder wir werden Fundamentalisten und schlagen unsern Nachbarn den Schädel ein.“¹

Die Wohlstandsgesellschaft läßt keinen Raum mehr für die Befriedigung religiöser Sehnsüchte. Andererseits gelingt es ihr nicht, das Gefühl des Mangels an „Moralität, an spirituellen Dingen“ durch die Befriedigung der materiellen Bedürfnisse zum Schweigen zu bringen. Versuchte man aber, auf das Gefühl des spirituellen und moralischen Mangels nicht materiell, sondern religiös einzugehen, so wäre man Fundamentalist. Was ist da zu tun, wenn man sich weder mit dem Glück des „blinzeln den Menschen“ (Nietzsche) noch mit der religiös-fundamentalistischen Antwort auf die Sehnsucht nach dem moralisch und spirituell Unbedingten anfreunden kann? Vermutlich bleibt nichts anderes, als in der Mitte dieses Dilemmas zu verharren und es zu ertragen.

In Kunerts Perspektive scheint das Problem des Fundamentalismus gleichbedeutend zu sein mit dem Problem eines religiösen Selbst- und Weltverständnisses der westlichen Wohlstandsgesellschaft. Steht Religion also heute prinzipiell unter Fundamentalismusverdacht?

Das Problem des Fundamentalismus hat einen religiösen Kern. Er liegt allerdings weniger darin, daß sich der Mensch in der Religion aus dem Gefühl des metaphysischen Mangels heraus eine unbedingte spirituelle oder moralische Wahrheit zu konstruieren² versucht. Dies ist eher das Modell, mit dem die totalitären Ideologien in diesem Jahrhundert auf den „Tod Gottes“ zu reagieren versuchten. Doch Religionen, zumal die monotheistische Tradition (Judentum, Christentum, Islam), sind etwas anderes als bedürfnisorientierte „Metaphysik“ im Zeitalter postmodernen Sinnmangels. Im übrigen läßt sich durchaus aus dem

Inneren der Religion heraus theologisch bestimmen und unterscheiden, was „Fundamentalismus“ ist und inwiefern er am Wesen des Religiösen vorbeizieht.

Religiöse Leidenschaft und Realsymbol

Die Basis der Religion, jedenfalls der jüdisch-christlicher Herkunft, ist die „Heilsgeschichte“ – geschichtliche Ereignisse, auf die sich das gläubige Bewußtsein bezieht. Gerade an diesen selbstbestimmten, keineswegs immer bedürfnisorientierten, sich selbst bestimmenden und damit sich selbst festlegenden Freiheitstaten der göttlichen Person entzündet sich die Leidenschaft des religiösen Bewußtseins. Geschichtliche Ereignisse, die mit ihnen verbundenen Erinnerungen und Gegenstände werden zum „Realsymbol“³ der Gegenwart Gottes. Die Kernprobleme, um die auch heute innerreligiös und innertheologisch gerungen wird, haben damit zu tun, daß sich die Kommunikation zwischen Personen – und auch zwischen göttlicher Person und Mensch – im Realsymbol vollzieht, daß aber dieses Symbol eine höchst empfindliche Angelegenheit ist und deswegen ständig der fundamentalistischen Versuchung ausgesetzt ist.

Daß sich religiöse Leidenschaft an „Realsymbolen“ entzündet, leuchtet ein, wenn sie als ein Medium von Kommunikation begriffen werden. Sprache bezeichnet ja nicht nur Gegenstände oder Sachverhalte, sondern Sprache handelt auch: im Versprechen, im Richterspruch, im Trost und in der Lüge. Genauso aber gibt es Handlungen, die sprechen⁴, und zwar im Sinn eines tätigen Sprechens. John Irving hat in seinem Roman „Owen Meany“⁵ ein besonders eindrucksvolles Beispiel für diesen Zusammenhang. Zur Veranschaulichung sei es hier kurz nacherzählt.

Owen Meany und John Wheelwright sind zwei Jungen und Freunde. John ist unehelicher Sohn und wohnt mit seiner Mutter und seiner Großmutter zusammen. Owen, einziges Kind seiner Eltern, fühlt sich bei seinem Freund und dessen Mutter heimischer als zu Hause. Gerade die Mutter seines Freundes liebt er ganz besonders. Die beiden Jungen sind begeisterte Baseballkartensammler und spielen gerne Baseball. Auch das Gürteltier aus Stoff, daß Johns zukünftiger Stiefvater Dan ihm einmal geschenkt hat, gehört zu den geliebten Spielrequisiten der beiden. Da Owen ein schwächlicher, kleiner Junge ist, gilt er als schwacher Baseballspieler. Eines Tages nun spielen die Jungen Baseball. Am Rande des Baseballplatzes steht Johnnys Mutter. Owen ist an der Reihe zu schlagen. Diesmal hat er Glück, er trifft mit seinen schwachen Armen den Ball am richtigen Punkt. Der Ball fliegt im hohen Bogen über den Platz, senkt sich und landet genau auf der Schläfe der Mutter seines Freundes. Sie fällt tot um. Owen hat aus Versehen die Mutter seines besten Freundes getötet. John hört aus der Ferne die Stimme seines Freundes: „Es tut mir leid“. Der Trainer legt ihm die Hände auf die Augen, damit er nicht die Leiche seiner Mutter sehen muß.

Tags darauf sieht Johnny, wie der Laster von Owens Vater vor der Auffahrt seines Hauses hält. Owen springt heraus und legt eine große, sorgfältig eingepackte Kiste vor die Haustür. Johnny wartet, bis Owen abgefahren ist, dann holt er das Paket ins Haus hinein und öffnet es. Das Paket enthält die ganze Baseballkartensammlung seines Freundes. Lange Zeit überlegt John zusammen mit dem Verlobten seiner Mutter, Dan, was dies zu bedeuten habe, und noch mehr: Wie er darauf reagieren

soll. Anfangs meint er, er müsse Owen die Kiste wieder zurückbringen. In den Gesprächen mit Dan wird ihm aber klar, daß dies nicht reicht. Vielmehr muß er Owen die Kiste zurückbringen und noch etwas dazulegen, was ihm, Johnny, genauso wertvoll ist wie Owen seine Baseballkarten – und Owen muß wissen, daß es ihm wertvoll ist, so wie er weiß, wieviel Owen seine Baseballkartensammlung bedeutet hat. Er entschließt sich schweren Herzens, sein Gürteltier dazuzulegen. Bange und gespannt wartet er nun darauf, wie Owen reagieren wird⁶.

Was ist hier geschehen? Zwei Gegenstände, die Baseballkarten und das Gürteltier, haben eine Bedeutung bekommen. Durch den Austausch der Gegenstände sagen sich die beiden Jungen etwas. Was sie sich sagen, läßt sich von den Gegenständen, die sie miteinander austauschen, nicht trennen: Owen teilt sich Johnny, seinem Freund, mit, und Johnny antwortet ihm, indem er dasselbe tut. Das Geschehen ist unauslotbar. Es steckt Entscheidung darin, Bitte um Verzeihung, Wiedergutmachung, Verzeihung, Schmerz, Abschied und vieles mehr. Ohne die Gegenstände, die ausgetauscht werden, würde sich nicht das vollziehen, was zwischen den Freunden geschieht, indem sie die Gegenstände austauschen. So werden die Gegenstände zu Realsymbolen.

Die schwer bestimmbare Zwischenstellung des Symbols macht es empfindlich gegenüber Mißbrauch. Gesetzt den Fall, Johnny hätte die Baseballkarten nicht zurückgegeben, sie wären im Lauf der Jahre im Sammlerwert gestiegen, und Owen entschiede sich nun, die Baseballkarten zurückhaben zu wollen. Er würde sich bemühen, das Realsymbol zum bloßen Zeichen zu degradieren: „Es waren ja nur Baseballkarten, meine Freundschaft zu Dir wird doch wohl nicht von den Baseballkarten abhängen.“ Owen würde leugnen, daß er sich und seiner Beziehung zu Johnny ganz im Symbol Gestalt gegeben hat. Er würde anfangen zu diskutieren und versuchen, Zeichen und Bezeichnetes voneinander zu trennen. Damit würde er das Realsymbol zerstören. „Wichtiger war doch das, was ich eigentlich meinte!“ Johnny hätte nur wenig Möglichkeiten, sich argumentativ zu wehren. Er könnte letztlich nur sagen: „Du hast es mir aber geschenkt“. Äußerlich gesehen hat Owen Johnny tatsächlich „nur“ die Baseballkarten überreicht. Aber das, was im Geschenk mitgeschenkt wurde, kann von ihm auch nicht mehr losgelöst werden. Andererseits ist es auch nicht im Geschenk festzuhalten. Äußerlich läßt sich ja letztlich nur die pure Tatsache feststellen, daß Owen einst Johnny die Baseballkarten schenkte. Was im Geschenk ist, läßt sich hingegen nicht wie ein Faktum feststellen, ausmessen und verfügen. Johnny würde also Owen die Baseballkarten zurückgeben, weil er spürt, daß er gerade das „Geschenkhafte“ des Geschenks nicht festhalten kann – aber die Freundschaft wäre zerbrochen.

Oder Johnny würde Owen die Baseballkarten nicht zurückgeben. Er würde sagen: „Ich habe einen Anspruch auf das, was Du mir geschenkt hast. Du hast Dich festgelegt, und da kannst Du nicht mehr zurück.“ Owen würde gegenüber Johnnys Besitzanspruch kapitulieren müssen. Johnny würde allerdings nur den puren Gegenstand behalten. Das, was im äußeren Gegenstand geschenkt wurde –

die Freundschaft, die Bitte um Verzeihung, die Vergebung, der Abschied, das neue Leben –, all dies wäre augenblicklich verloren. Im Versuch, einen Besitzanspruch auf den Gegenstand zu artikulieren, der die Freundschaft symbolisiert, wäre die Freundschaft schon zerbrochen, wäre verloren, was man besaß, gerade weil man es durch Ansprüche sichern wollte.

Genauso verhält es sich mit dem Realsymbol: Löst sich das Bezeichnete vom bezeichnenden Gegenstand, ist beides nicht mehr das, was es war. Wird jedoch das Bezeichnete in den bezeichnenden Gegenstand hineingezwungen, ist beides ebenfalls nicht mehr das, was es einmal war. Es bleibt immer möglich, das Symbol zur reinen Äußerlichkeit zu deklarieren, weil es tatsächlich auch einen äußerlichen Aspekt hat. Genausogut ist es aber immer auch möglich, über äußere Zeichen den Inhalt, das „inscape“ (Gerald M. Hopkins), des Zeichens wie in einem Gefängnis sichern zu wollen. Doch es gelingt in beiden Fällen nicht. Das äußere Zeichen bleibt untrennbar mit seinem Inhalt verbunden, und der Inhalt entzieht sich, wenn das äußere Zeichen ihn festhalten will. Zugleich zeigt sich aber auch im defizientesten Umgang mit dem Symbol, daß es immer in ihm um etwas geht, was das Innerste der Beteiligten bewegt und ihre Leidenschaft aufwühlt – weil es in der Kommunikation über das Realsymbol um das Ganze der jeweils beteiligten Personen und ihre Beziehung zueinander geht.

Die Realsymbole der geschichtlichen Religionen (Land, Volk, Geschichte, Schrift, Sakrament) sind in ihrem eigenen Verständnis die Orte realer Gegenwart und Kommunikation Gottes, und zwar genau in dieser eigenartigen Zwischenposition zwischen Bindung und Unverfügbarkeit. Einerseits läßt sich die Selbstmitteilung der anderen Person im Symbol nicht mehr vom Symbol trennen, so daß es „nur“ Zeichen wäre. Andererseits läßt sich die andere Person durch den Gegenstand, durch den sie sich selbst mitteilt, nicht so in Besitz nehmen, daß das Symbol kein „Zeichen“ mehr wäre für etwas von ihm Verschiedenes.

In dieser Zwischenstellung besteht die ganze Empfindlichkeit des Symbols. Im Symbol haben wir das, was uns wirklich wertvoll ist: Zuwendung und Hingabe des anderen. Ohne das Symbol haben wir nichts, was uns wirklich wertvoll ist. Und doch haben wir das, was uns wirklich wertvoll ist, durch das Symbol nicht fest im Griff. Es bleibt frei. Es kann sich entziehen. Das Eigentliche läßt sich im Symbol nicht sichern wie der Text im Computer. So ist es mit dem „Land der Verheißung“, mit der Schrift, mit den Sakramenten, mit dem „Volk Gottes“.

Fundamentalistische Versuchung

Vermutlich wächst aus dieser problematischen, aber unverzichtbaren Zwischenstellung des (religiösen) Symbols die fundamentalistische Versuchung. Sie ergibt sich aus der Angst vor der Unverfügbarkeit dessen, der sich im Symbol mitgeteilt

hat. Denn die fundamentalistische Versuchung ist der Versuch, die Person des anderen, Gott selbst an das Symbol, an die historischen Daten, den Ritus, den Buchstaben zu ketten. Der religiöse Fundamentalismus ist die moderne Variante der Versuchung zu magischer Religiosität. Religiöse Symbole werden zu Heilsgaranten, bestimmte Gesellschaftsordnungen werden zum Reich Gottes auf Erden, in das es stracks vor- oder rückwärts zu marschieren gilt, bestimmte Sprachen werden zur Gottessprache und so weiter. Wer nicht mitmacht, wer zögert, wer sich nicht den platten Alternativen zwischen Gott und Satan, zwischen Theonomie und Autonomie, zwischen Theokratie und Demokratie beugt, der fällt aus der Heilsgemeinde heraus. Gott in seiner personalen Freiheit ist gebannt, man kennt seinen Namen, kennt die Formeln, die man in richtiger Ordnung murmeln muß, um seine Gegenwart herbeizuführen. So ist der ärgste Feind des Fundamentalisten der, der ihm die Gottessicherheit seiner Formeln und Praktiken bestreitet. Er wird als Abtrünniger aus der Gemeinde der Reinen ausgestoßen und ist für die Hoffnung auf Heil und Erlösung verloren. Die „Partei Gottes“ kennt keine Partei neben sich, denn die Feinde dieser Partei sind die Feinde Gottes.

Aber die Sache ist komplizierter. Man entgeht der fundamentalistischen Versuchung nämlich nicht, wenn man von dem realen Anlaß dieser Versuchung Abstand nimmt. Der Anlaß der Versuchung liegt ja darin, daß sich die Person in Freiheit wirklich im geschichtlichen Ereignis, in einer Handlung, die mit Gegenständen zu tun hat, mit bestimmten geschichtlichen Ereignissen, bindet oder gebunden hat. „Erez Israel“ ist für den Juden kein Land neben anderen, das Brot der Eucharistie ist für den Christen nicht „nur“ Brot, der Koran ist für den Muslim kein Buch unter vielen.

Nachdem Feuerbach lang genug Hegel studiert hatte, kam er zu dem Schluß, daß Palästina zu eng sei. Gott legt sich nicht fest. Gott ist überall und nirgends, in einer Hinterwelt, die nicht gebunden ist und die nicht bindet. Gott wird aus der Geschichte und aus der Gesellschaft verbannt. Faust tarnt seine Flucht vor dem Fundament, seine Fundamentophobie hinter hymnische Sprache, wo doch Gretchen vermutlich nur danach fragte, ob Faust denn sonntags in die Kirche gehe. Nathan erhebt sich über das geschichtlich Gewordene, die Fundamente der monotheistischen Religionen, indem er sie für unwesentlich erklärt. Wichtig sei nur „die Liebe“. Aber diese „Liebe“ ist eine ständige (sehr anspruchsvolle) Möglichkeit, die niemals ganz wirklich wird. Sie bindet sich nicht mehr in der Geschichte, bedient sich ihrer nicht, um sie zum Realsymbol ihres Vollzugs, ihrer realen Gegenwart zu machen. Ja, es sieht so aus, als würde sie sich beflecken, wenn sie konkret wird. Nur als ständige Möglichkeit bleibt sie rein, als moralischer Anspruch, als abstrakte Utopie. Verwundert es da, daß gerade die Moderne die geschichts- und persongebundene Gottesrede etwa der christlichen Tradition als unschamhaft, ja geradezu gotteslästerlich empfindet?

Die Flucht vor dem Fundament der Geschichte verbannt Gott ins Nichts. Ein Gott, der nicht ins Fundament der Geschichte eingeht, ist reine Möglichkeit, all-ungegenwärtig und uninteressant. Eine Person, die sich nie in Handlungen und Entscheidungen im biblischen Sinn zu „erkennen“ gibt, ist ein Nichts. So bietet sich im religionssehnsüchtigen Zeitalter der „Postmoderne“ eine Zwischenlösung an, die man Polyfundamentalismus nennen kann⁷. Man ist überall, wo man ist, ganz da, aber wenn man ganz da gewesen ist, springt man ganz in die nächste Möglichkeit ganzheitlicher Gegenwart. Don Giovanni ist ein solcher Fall⁸. Immer authentisch, hält er sich doch ganz offen für alle anderen Möglichkeiten, in denen er wieder ganz authentisch sein wird. Entschieden offen, für alle Optionen zugänglich, fallen für den Polyfundamentalisten Spiel und Ernst in eins. Er pflegt eine intensive Kultur des „Erlebens“. Ermüdet, erschreckt von den Spätfolgen der Moderne, verzweifelt ob ihres abstrakten und doch herrschaftlichen Zugriffs auf die Natur und auf alles, was sie vor sich zu bringen und zu behandeln vermag, sucht der postmoderne Mensch wieder die Einheit mit der Natur, sucht er die Wunden, die die Moderne dem Leib der Welt und der Seele geschlagen hat, durch neue Ganzheitlichkeit und den freien Sprung in andere Kulturen und neue Zeiten zu heilen. Der Allungegenwärtige wird zum Allzugänglichen, weil er sich überall finden läßt, wo intensiv erlebt, wo Einheit und Vereinigung erfahren wird. Die Erlebnisqualität einer Session, einer Beziehung, eines Trance, einer Meditationserfahrung wird zum Gradmesser für die Qualität der Religion. Postmoderne, ebenso multikulturell wie multireligiös, polymythisch und polytheistisch.

Fundamentalismus und Monotheismus

Die in der westeuropäischen Postmoderne zu verzeichnende Sehnsucht nach „dem Religiösen“ kommt bezeichnenderweise nicht dem Christentum zugute. Vielmehr gerät es zusammen mit seinen Geschwistern, den monotheistischen Religionen, selbst in das Zentrum einer nun nicht mehr atheistischen, sondern religiösen Kritik. In der Tat. Weder der Abstand von der Verbindlichkeit des religiösen Symbols noch der ständige Wechsel der Symbole liegt auf der Linie der jüdisch-christlichen Tradition, da gerade in ihr die Offenbarung der Gottheit an Ereignisse gebunden ist: ein bestimmtes Volk, eine bestimmte Person, bestimmte geschichtliche Ereignisse, bestimmte heilige Handlungen, sichtbare Gestalt, Ethik, Gesetz, Lebensform.

Anläßlich der Auseinandersetzung um die Zulassung iranischer Verlage zur Frankfurter Buchmesse 1991 stand in einem prominenten Feuilleton zu lesen:

„Das Himmelreich versprach der tief im Blut seiner eigenen Landsleute stehende Theokrat demjenigen, der Rushdie im quasi halbgöttlichen Auftrag ermorden würde. Es war die Kriegserklärung des religiösen Fundamentalismus (und Roms katholische Orthodoxie äußerte Verständnis) gegen den

Geist der Dichtung, gegen die Phantasie der Aufklärung und die freiheitliche Idee der Toleranz. Die zivilisierten europäischen Nationen waren einig in ihrem Abscheu angesichts solcher frömmelnder Barbarei.“⁹

Gilles Kepel stellt sein brillantes, aufschlußreiches Buch über den neuen Fundamentalismus unter den Titel: „Die Rache Gottes: Radikale Moslems, Christen und Juden auf dem Vormarsch.“ Drei Ereignisse in den 70er Jahren sind für Kepel das Wetterleuchten dieser neuen Epoche:

„1977, 1978, 1979: In diesen drei Jahren kommt es nacheinander im Judentum, im Christentum und im Islam zu einschneidenden Veränderungen. Bei den Parlamentswahlen im Mai 1977 erleidet die Arbeiterpartei eine schwere Niederlage und wird zum erstenmal in der Geschichte des Staates Israel aus der Regierung verdrängt. Premierminister wird Menachem Begin... Im September 1978 wählt das Konklave den polnischen Kardinal Karol Wojtyla zum Papst der katholischen Kirche... Das Jahr 1979, das nach islamischer Zeitrechnung das 15. Jahrhundert einleitet, beginnt mit der Rückkehr Ajatollah Chomeinis nach Teheran im Februar, an die sich die Ausrufung der Islamischen Republik anschließt.“¹⁰

In der Abtreibungsdebatte wiederholte sich das Muster. Im Leitartikel einer renommierten Wochenzeitschrift stand geschrieben: „Der große moralische Grundsatzstreit über den Paragraphen 218 ist im Wasserwerk aber nicht mehr entbrannt. Von der kompromißlos fundamentalistischen Gruppe Werner und einigen stocksteif emanzipatorischen Redebeiträgen abgesehen.“¹¹ Und kürzlich erst signalisierte der Westen insgeheim oder gar laut Zustimmung, als in Algerien die hehrsten Grundsätze der Demokratie über den Haufen geworfen wurden, um die Machtübernahme durch die islamischen Moslembrüder zu verhindern. Die Eskalation scheint unvermeidlich.

Ein neuer Graben tut sich auf. Nach dem Zerfall des Ost-West-Gegensatzes ist die westeuropäische Kultur dabei, einen neuen Feind auszumachen: das, was sie immer unbekümmerter und beliebiger „Fundamentalismus“ nennt. Die Etikettierung des Feindes führt zu einer intellektuellen Selbstverbunkerung vor allem gegenüber den monotheistischen Religionen. Jede Bunkermentalität hat natürlich eine aggressive Kehrseite. Sie fördert genau jene Kräfte in den Religionen, die sich ihrerseits immer schon in antimodernistischer Feindschaft gegen die Kultur des Westens verschanzten. Zugleich treibt sie immer mehr religiös Suchende in die Hände von Fundamentalisten, die bereit sind, dem Feindbild zu entsprechen, das ihnen entgegengesetzt wird. Eine vertrackte Lage.

Aspekte des Fundamentalismus im nachchristentümlichen Europa

In der gesellschaftlichen und kulturellen „Großwetterlage“ Westeuropas zeigt der Fundamentalismus verschiedene Facetten.

1. Fundamentalismus als *Machtkalkül*. In fundamentalistischer Religiosität wird das Symbol zum Fetisch. Als höchster Zweck rechtfertigt die Sicherung des

Symbols und seine Durchsetzung in Kultur und Gesellschaft Mittel, die sich sonst nicht rechtfertigen ließen. Wie wenig etwa dies mit dem Geist Jesu zu tun hat, ist leicht einzusehen. Gerade um der Erlösung willen versagt sich Jesus außerordentliche Machtmittel zur Durchsetzung seines Wahrheitsanspruchs. Deswegen ist zu Recht Verdacht angebracht, wenn Gruppen als Geheimlogen in der Glaubensgemeinschaft oder in der Gesellschaft auftreten beziehungsweise gerade nicht „auftreten“, sondern im Hintergrund wirken und wühlen, Machtstrategien entwerfen, die das Ziel einer Gruppe der Reinen haben, in der die Wahrheit, die „Liebe“ oder was auch immer „durchgesetzt“ wird.

2. Fundamentalismus als *Traditionsbesitz*. Im Zusammenhang mit der Debatte um den Traditionalismus in der katholischen Kirche schrieb Hans Urs von Balthasar:

„Man muß sich den Ewiggestrigen gegenüber auf den echten Sinn katholischer Tradition besinnen. Nicht ein Weiterreichen des Immergleichen, so wie eine Kette von Arbeitern sich Ziegelsteine zuwirft; sondern etwas unerhört Lebendiges, das seinen letzten Ursprung in der Übergabe des Sohnes durch den Vater an die Menschen, in der Selbstübergabe Christi an die Kirche hat, in der Weitergabe der Apostel an ihre Nachfolger: Immer mit dem Herzblut des Tradierenden zusammen.“¹²

Der Traditionalismus neigt gerade deswegen zum Fundamentalismus, weil er zwar dauernd mit der Tradition argumentiert, aber doch die Lebendigkeit der Tradition leugnet. Er sitzt auf seinen Sätzen wie auf Ziegelsteinen und gibt sie nicht weiter. Mission vollzieht sich für diesen Typus des Traditionsverständnisses wie ein Werfen mit Ziegelsteinen in die Fenstergläser anderer Kulturen. Aber in Wahrheit verweigert sich der traditionalistische Fundamentalismus gegenüber dem Sendungsauftrag Christi. Er gibt nicht frei und vertrauensvoll in die Hände anderer, was er an „Wahrheit“ zu besitzen meint.

3. *Monopolisierung der Ethik*. Schon in der Predigt der Propheten stand die Offenbarung des göttlichen Gesetzes nicht im exklusiven Dienst Israels, sondern im Dienst am Heil der ganzen Welt, der der innere, sittliche Sinn des Gesetzes zugänglich ist. Alle Völker pilgern zum Berg Zion, weil dort Recht und Gerechtigkeit gesprochen wird (Jes 2, 1–5). Auch im christlichen Verständnis spricht Gott sein Gesetz nicht nur im Herzen von Christen, sondern im Herzen aller Menschen (Röm 2, 14–16). Der Vollzug des suchenden Dialogs mit Nichtchristen um die Erkenntnis des sittlich „Wahrheitsgemäßen“¹³ ist so gesehen für Christen ein Akt des Gehorsams gegenüber Gott, der nicht nur der Gott der Christen oder Juden oder Moslems, sondern der Schöpfer des ganzen Universums ist. Gerade in der Universalität des Ethischen erweist sich die Universalität Gottes, ganz im Unterschied zur polytheistischen Ethik, die von vornherein gar nicht beansprucht, mehr zu sein als die Ethik eines lokalen Kults, einer Nation oder eines Individuums.

Wenn alle Menschen und nicht nur Christen theologisch gleichwertige Partner in der Suche nach dem ethisch Wahrheitsgemäßen sind, können sich auch die Christen nicht darauf beschränken, daß sie die Erkenntnis des sittlich Wahrheits-

gemäßen in der Botschaft Jesu oder in der Tradition der Kirche ausschließlich als ethischen Standard für Christen monopolisieren. Geschieht dies, so ergeben sich daraus zwei Konsequenzen. Entweder müßte die ganze Gesellschaft wieder christlich werden, damit sie für Christen auch politisch-ethisch zustimmungsfähig würde. Oder man mutete zwar noch sich selbst als Gläubigen den Dekalog, die Bergpredigt, die Gottesliebe, die Hinwendung zu den Armen zu, schwiege darüber aber in der nichtchristlichen Öffentlichkeit geflissentlich, weil man sie nicht für den Adressaten der Predigt Jesu hält. Entweder man betreibt die Re-Christianisierung der Gesellschaft, oder man zieht sich aus der Gesellschaft zurück, um das Christentum im kleinen Kreis der Gleichgesinnten zu leben.

Wieder erweist sich, daß der „Wille Gottes“ als religiöser Ausdruck des Ethischen in einer Zwischenstellung steht, die der des Realsymbols vergleichbar und seinen Versuchungen ausgesetzt ist. Der „Wille Gottes“ wird in Besitz genommen, die „Welt“ wird entweder fallengelassen oder unter die Knute der „Partei Gottes“ gezwungen.

4. Fundamentalismus als *Integralismus*. Der enge Zusammenhang, der etwa im Zweiten Vatikanischen Konzil¹⁴ über die Brücke des Ethischen und seiner theologischen Würde zwischen Gläubigen und Nichtgläubigen gesehen ist, wird vom „westlichen Denken“ weitgehend nicht erwidert. Das „westliche Denken“ gründet vielmehr in der Trennung von Kirche und Welt, von Religion und Öffentlichkeit auf immer mehr Ebenen. Die Kirchenspaltung, in der Folge die innerkonfessionellen Kriege in Europa, machten die Entkonfessionalisierung der staats- und gesellschaftstragenden Vernunft zu einer politischen Notwendigkeit für den inneren Frieden in Europa. Aber mit der Einheit von religiösen und politischen Institutionen brach zusammen, was bis dahin integral zusammengehörte: linke und rechte Tafel des Dekalogs, Sonntag und Arbeitstag, Mystik und Politik, private und öffentliche Sphäre, einzelner und Gemeinschaft, Rechte und Pflichten, Konsens und Vielfalt. Diese Einheit in der politischen Ordnung wiederherzustellen, notfalls um den Preis politischer Freiheiten, ist das Ziel jener religiösen Gruppen, die man „integralistische Fundamentalisten“ nennen könnte, erklärtermaßen zum Beispiel bei jenen traditionalistischen Gruppen, die bis heute die Religionsfreiheit nicht akzeptieren.

Bleibt aber, wenn der integralistische Weg der Wiederherstellung einer zerbrochenen Einheit ausgeschlossen ist, dem Christentum auf Dauer doch nur das Schicksal, daß es als eines unter vielen Angeboten auf dem Supermarkt der Möglichkeiten feilsteht und sich selbst auch so versteht? Die postmoderne-moderne Kultur übt ja ihrerseits einen gewaltigen Anpassungsdruck auf die Religionen aus. Aus katholischen Polen macht sie Coca-Cola-trinkende Konsumisten, aus der Bibel einen Steinbruch für Quizfragen – und so wäre sie auch mit einem Christentum zufrieden, das zu Talk-Shows freundlich und unterhaltsam als exotischer Klecks im bunten Spektrum zur Verfügung stünde, Stoff abgabe für die

Zoten von Didi Hallervorden, den Background lieferte für beliebte Pfarrer in den Abendserien von ARD und ZDF und bei Hochzeiten mit herzerwärmenden Rahmenprogrammen dienen würde.

Jenseits des Fundamentalismus

Das Programm eines fundamentalistischen Integralismus wird das Problem der zerbrochenen Einheit von Gesellschaft und Religion nicht lösen. Dazu ist es theologisch zu problematisch, und politisch landet er in einem autoritären Staatsverständnis, das Glaubens- und Gewissensfreiheit jedes einzelnen Menschen und damit den Pluralismus als Ausdruck von Freiheit negiert. Bleibt aber das verzwickte Problem, wie man dann als religiöser Mensch den Pluralismus bejahren kann, ohne die Verbindlichkeit des eigenen Glaubensverständnisses opfern oder privatisieren zu müssen. Jenseits des fundamentalistischen Modells seien abschließend aus christlicher Perspektive zwei Punkte angedeutet, in denen sich religiöse Leidenschaft heute engagieren muß.

1. Die *Andersheit der Religion* und dessen, was sie bezeugt, wäre zu sichern gegenüber dem Angebot der Postmoderne an die Religion, ins Private oder auf den Supermarkt zu verschwinden. Vielleicht ist die religiöse Situation Europas heute vergleichbar mit der Situation Israels, das sich vor allem in seinen Propheten gegen die religiösen Angebote seiner Umwelt absetzte. Der ursprüngliche Sinn des Bildverbots gewinnt an Aktualität. Weder die männlichen Qualitäten Baals noch die weiblichen Ishtars, auch nicht die zyklischen Wiederholungen von Tod und Auferstehung in der Natur beeindruckten Israel genug, so eindrucksvoll sie waren. Mose zerstampft den goldenden Stier, vermischt den Staub mit Wasser und zwingt das Volk, zu trinken, was vergänglich ist und als bedürfnisorientierte Projektion aus dem Inneren den Menschen gekommen ist (Ex 32, 20). Er tut dies nicht in einem seinerseits gesicherten „Wissen“ um „seinen“ Gott. Denn Mose darf, als er Gott sehen will, ihn nicht sehen, nur seinen Rücken (Ex 33, 23), nachträglich also erst, nachdem der Herr „mit seiner ganzen Schönheit“ (Ex 33, 19) an der Felsspalte vorbeigegangen ist.

Von Gott läßt sich weder in fundamentalistischer Klarheit noch in polyfundamentalistischer Beliebigkeit sprechen. Mag der Fundamentalismus die Buntheit der Gottesrede bestreiten und der Polyfundamentalismus die Einzigkeit des „Monomythos“ (Odo Marquard), dennoch sind beide letztlich von der gleichen Art. Der, dessen Namen auszusprechen Israel sich scheute, wird verfügbar, durch spirituelle oder rituelle Techniken „erfahrbar“, aus Strukturen und Gesetzmäßigkeiten heraus berechenbar. Die Leidenschaft des Religiösen könnte sich hier bewähren als das leidenschaftliche Bestreiten der Verfügbarkeit Gottes, das Eintreten für seine Andersheit.

Aber es geht nicht „nur“ um die Andersheit Gottes. Der Monotheismus Israels hat in der Menschheitsgeschichte das Gespür für die einzigartige Andersheit des Menschen erweckt. Der Mensch ist gerade darin Bild Gottes (Gen 1, 26), daß er nicht in einem Bild festgelegt werden kann. Die menschliche Person kann nicht aus etwas Allgemeinem, aus starren Naturgesetzen, aus schicksalhaft determinierter Psyche oder aus einer gesellschaftlichen Rolle abgeleitet werden. Wer Allgemeines über den Menschen sagt, hat nur einen Schatten von ihm zu Gesicht bekommen. Partei ergreifen für die Andersheit des Geschöpfes ist angesagt, wo es auf das „Nur“ einer Theorie reduziert, auf eine Rolle festgelegt oder Instrument für einen höheren Zweck werden soll.

Erst im Blick auf die Andersheit des Menschen entsteht im übrigen die Bedeutung von Geschichte als dem eigentlichen Ort der Begegnung zwischen Personen, sofern die Geschichte eben nicht als Ort der immer gleichen Ereignisse, sondern als Ort des je Neuen begriffen wird. Der Fundamentalismus versagt sich gegenüber dem Neuen. Damit versagt er sich aber letztlich der Geschichte und der im Realsymbol sich zeigenden Geschichtlichkeit des Heils. Auch wenn er sektiererisch einfach Neues behauptet, ohne zu würdigen, was sich in der Geschichte ereignet und offenbart hat, tappt er in dieselbe Falle. Und doch wird der Ausweg nicht darin bestehen können, der Geschichte polyfundamentalistisch ihr Gewicht zu nehmen, im freien Spiel mit den vielen Mythen, im lustigen Wechsel der religiösen Szenarien, im eklektischen Zusammenstellen eines individuell passenden Sets aus religiösen Angeboten der Geschichte ihren Ernst zu nehmen, da es in ihr doch ums Ganze des menschlichen Lebens geht.

2. Die Anthropologie der Heiligen Schrift ist das Fundament ihrer *Ethik*. Die Stellung („Würde“) aller Menschen, im Willen des Schöpfers begründet, besteht darin, daß sie keinen Werten und Zwecken untergeordnet werden können. Das Ethische steht deswegen nicht gleichwertig neben den Impulsen, Bedürfnissen und Lebensinteressen der Individuen, sondern ist ihnen übergeordnet. Es kann nicht zugunsten solcher Interessen auch einmal zurückgestellt werden. Der Pluralismus in der Ethik kann also auch nicht darin bestehen, das Prinzip des Ethischen selbst – die Würde des Geschöpfes – als ein Angebot unter vielen zu präsentieren.

Wenn die Schrift von dem Menschen als dem Ebenbild Gottes spricht, so weist sie auf diese universale Qualität des Menschseins gerade dort hin, wo der Mensch am wenigsten mächtig, erfolgreich und gesund ist: als „Kind und Säugling“ (Ps 8, 3), als „Würmchen Israel“ (Jes 41, 14), als Witwe und Waise, im Schrei des notleidenden Volkes (Ex 3, 7), beim Anblick des Mannes, der unter die Räuber fiel (Lk 10, 30). Die Sorge um den anderen, die „Todesangst des anderen“ (E. Levinas), die selbstlose Sympathie mit dem Leidenden sind die Erfahrungsorte, in denen das Privatisieren an die Grenze kommt. Aus dieser Situation kommt auch eine nachchristentümliche Kultur nicht heraus. Der Anblick der

verletzten Menschenwürde erspart keinem Menschen die Erschütterung und den Ruf, „umzukehren“ (Mk 1, 15) und „hinzugehen (Lk 10, 34) zum notleidenden anderen.

Daß diese Würde des Menschen, auch dann, wenn sie seitens des Menschen schuldhaft verspielt worden ist, im Konfliktfall den Einsatz aller Leidenschaft und des Lebens (Joh 3, 16) heraufruft, führt schließlich in das Geheimnis und in das Kraftzentrum der christlichen Religion hinein: das Kreuz, „Realsymbol“ des radikalen Selbsteinsatzes Gottes in der Geschichte. In der Begegnung mit dem Gekreuzigten wird das „Brennen der Herzen“ (Lk 24, 32; vgl. Jer 20, 9b), die christlich-religiöse Leidenschaft entfacht. Eine Praxis, Spiritualität und Theologie der Kreuzesnähe und der Kreuzesnachfolge dürfte die zeitgemäße Antwort auf postmodernen und fundamentalistischen Anpassungsdruck sein. Sie hat genügend Mittel und Ausdauer, um die Bastionen zwischen Fundamentalismus und postmoderner Moderne zu schleifen.

ANMERKUNGEN

¹ G. Kunert in: Die Zeit, Gespräch mit H. Maaz, 29. 11. 1991.

² Dies ist immer noch das Modell der neuzeitlichen Religionskritik: Religion ist Projektion aus dem Gefühl des Mangels heraus.

³ K. Rahner, Theologie des Symbols, in: Schriften IV, 285 ff.

⁴ E. Nordhofen schlug hierfür den Begriff des „Handlungssprechens“ vor: Merkur 1 (1992) 31.

⁵ J. Irving, Owen Meany (Zürich 1990).

⁶ Die Geschichte dieses „Handlungssprechens“ zwischen den beiden Jungen endet mit der Bemerkung Johnnys: „Da begann ich, zum erstenmal darüber nachzudenken, daß gewisse Ereignisse oder Dinge wichtig sind und einen besonderen Zweck erfüllen“ (ebd. 123).

⁷ Die Unterscheidung von Fundamentalismus, Fundamentophobie und Polyfundamentalismus ist angeregt durch den Beitrag von J. Splett, Flucht vor dem Freiheitsrisiko. Fundamentalismus aus der Sicht philosophischer Anthropologie, in: H. Kochanek, Die verdrängte Freiheit (Freiburg 1991) 72–82.

⁸ Ebd. 78.

⁹ FAZ, Michael Naumann, 19. 9. 1991.

¹⁰ G. Kepel, Die Rache Gottes, 19 ff.

¹¹ G. Hoffmann, in: Die Zeit, 3. 10. 1991.

¹² H. U. v. Balthasar, in: „Katholischer“ Fundamentalismus – Häretische Gruppen in der Kirche?, hrsg. v. W. Beinert (Regensburg 1991).

¹³ Entsprechend einer Formulierung aus dem Zweiten Vatikanum, Gaudium et Spes 16.

¹⁴ Vgl. noch einmal ebd.