

Kurt Koch

Fundamentalismus

Eine elementare Gefahr für die Zukunft?

In den gegenwärtigen gesellschaftlichen und kirchlichen Auseinandersetzungen macht ein neues Stichwort die Runde und ist in aller Munde. Seine Kunde heißt „Fundamentalismus“. Dieser inzwischen inflationär gewordene Wortgebrauch erklärt sich zunächst von daher, daß das Phänomen des Fundamentalismus in den modernen Gesellschaften, in den Weltreligionen und auch im Christentum heute weit verbreitet ist und eine intensive Auseinandersetzung provoziert¹. Damit hängt zusammen, daß dieses neue Wort bereits zu einem – zudem zumeist mit einem ausgemachten Feindbild ausgestaffierten – Schlagwort geworden ist. Dabei ist der eigentliche Sinn des mit diesem Wort Gemeinten nur schwer auszumachen, und zwar vornehmlich aus drei Gründen, deren Benennung zugleich geeignet ist, in die hohe Komplexität der gegenwärtigen Problemsituation einzuführen:

Vom Begriff und vom Ursprung her erscheint das Wort „Fundamentalismus“ *erstens* als eine völlig unverdächtige Vokabel. Denn sie enthält zunächst die Einladung zu einer elementaren Rückbesinnung auf das Fundament des menschlichen Lebens wie des christlichen Glaubens; und eine solche *Conversio* drängt sich gerade in der gegenwärtigen Situation einer „neuen Unübersichtlichkeit“ (Jürgen Habermas) auf. Denn ohne Fundament kann kein Mensch leben. Daß dies auch und gerade für den christlichen Glauben gilt, hat Paulus unüberbietbar eingeschärft: „Einen anderen Grund kann niemand legen als den, der gelegt ist: Jesus Christus“ (1 Kor 3, 11). In diesem ursprünglichen Sinn könnte mit Fug und Recht jeder Christ, der sein entscheidendes Lebensfundament in Jesus Christus findet, als „Fundamentalist“ bezeichnet werden; und dies wäre ohne jeden Zweifel eine Ehrenbezeichnung. Demgegenüber jedoch hat es sich inzwischen eingebürgert, jene Menschen und Christen als „Fundamentalisten“ zu charakterisieren, die nicht etwas Absolutes als ihr Fundament anerkennen, sondern etwas Relatives und dieses in den Rang von etwas Absolutem erheben. Der katholische Linzer Dogmatiker Jozef Niewiadomski hat jedenfalls mit Recht die allen Spielarten des Fundamentalismus gemeinsamen Kennzeichen in der „Betonung eines absoluten Wahrheitsstandpunktes“ und in der „meistens damit gekoppelten Ablehnung moderner Prinzipien wie Pluralismus, Toleranz, Relativismus und Säkularisierung“ namhaft gemacht².

In der bisherigen Diskussion wurde das Wort „Fundamentalismus“ vor allem im Blick auf verhängnisvolle Entwicklungen in den protestantischen Kirchen im 19. Jahrhundert verwendet. An dieser Sprachregelung ist zweifellos die Tatsache richtig, daß der Fundamentalismus historisch erstmals greifbar ist in der Gestalt des protestantischen Fundamentalismus, der sich als Gegenreaktion auf den in der Neuzeit ansetzenden Prozeß der Modernisierung der Religion verstand. Indem nämlich die konservativen Theologen im Gegenzug zu den Ergebnissen der Natur- und Geschichtswissenschaften und zu der sich auf diese einlassenden und anpassenden „liberalen Theologie“ an den unveränderlichen Fundamenten des christlichen Glaubens und damit vor allem an den zentralen Gehalten des altkirchlichen Glaubensbekenntnisses wie Trinität, wahre Gottheit Jesu Christi, Jungfrauengeburt, leibliche Auferstehung Jesu Christi und Erwartung seiner geschichtlichen Wiederkunft festhielten, die sie vor allem in der Lehre von der absoluten Irrtumsfreiheit und Fehlerlosigkeit der Heiligen Schrift begründet sahen, wehrten sie sich gegen das Eindringen von modernen wissenschaftlichen Ansichten in Kirche und Theologie. Dabei konzentrierte sich die Auseinandersetzung innerhalb dieser innerprotestantischen Protestbewegung, die ihre deutlichste Artikulation in der in den Jahren 1909–1915 aktuellen Schriftenreihe „The Fundamentals. A Testimony of the Truth“ fand, sehr schnell auf die naturwissenschaftliche Evolutionslehre, die im Namen des christlichen Schöpfungsglaubens abgelehnt und teilweise sogar gerichtlich verboten wurde, wie beispielsweise der berühmt gewordene „Affenprozeß“ im Jahr 1925 dokumentiert.

Trotz dieser historischen Genealogie erweist es sich aber als unzulässig, das Phänomen des Fundamentalismus auf den biblischen Fundamentalismus mit seiner charakteristischen Fixierung auf die Annahme der Verbalinspiration der Bibel im europäischen und noch mehr im amerikanischen Protestantismus zu reduzieren, auch wenn dieser eine dominierende Strömung darstellte. Vielmehr ist es angebracht, auch die verschiedenen sich gegenwärtig ausbreitenden katholischen Varianten sensibel wahrzunehmen, die man im Anschluß an das protestantische Phänomen eines fundamentalistischen „Evangelikalismus“ am besten als „Katholikalismus“ charakterisieren kann³. Solche zunehmend gewichtiger werdende katholische Spielarten eines insgesamt sich ausbreitenden religiösen wie gesamtgesellschaftlichen Fundamentalismus muß man erblicken vor allem in der geschichtslosen Verabsolutierung von bestimmten Traditionen von Glaube und Kirche, die zu den einzig wahren hochstilisiert werden, aber auch von päpstlichen Lehrentscheidungen, die differenzierungslos als unfehlbar eingeschätzt werden, ohne den jeweiligen geschichtlichen Kontext zu berücksichtigen, in dem sie ursprünglich beheimatet sind, und ohne Gespür zu entwickeln für ihre Rangordnung im Kontext der katholischen oder gemeinchristlichen Glaubensstruktur.

Von daher läßt sich *zweitens* eine nicht unwesentliche Verschiebung im Wortgebrauch konstatieren: Während das Wort „Fundamentalismus“ ursprünglich die

Selbstbezeichnung einer Protestbewegung im nordamerikanischen Protestantismus war, ist es heute zu einer Fremdbezeichnung für zahllose politische, gesellschaftliche, religiöse und kirchliche Strömungen geworden. Und von diesem Neofundamentalismus wird behauptet, daß es ihn überall geben soll: zur Linken wie zur Rechten, in der Ökologie wie in der Ästhetik, in der Politik wie in der Religion, im Hinduismus wie im Zionismus, in Algier wie in Rom. Das Wort „fundamentalistisch“ gehört heute jedenfalls zum Grundwortschatz der geistigen Zeitgenossenschaft. Die publizistische Allpräsenz oder gar der inflationäre Verschleiß des Fundamentalismusbegriffs haben allerdings zur fatalen Konsequenz, daß aus der ehemaligen konkreten Identifizierung eine abstrakte Universalkategorie zu werden droht, insofern diese Vokabel als Indikator für interreligiös wie interkulturell vergleichbare Mentalitätslagen der unliebsamsten Art verwendet zu werden pflegt. Dieser universalisierte Terminus dient jedenfalls so sehr als „Schlagwort einer ideologisch gereizten Geistespolitik urbi et orbi“⁴, daß die heutige Auseinandersetzung mit dem Fundamentalismus nicht selten selbst fundamentalistische Züge annimmt, wobei freilich der Teufel gleichsam mit Beelzebub ausgetrieben wird.

Zur gegenwärtigen fundamentalistischen Auseinandersetzung mit dem Fundamentalismus gehört *drittens* zumeist die Anklage der als fundamentalistisch bezeichneten Menschen oder Strömungen: Fundamentalisten sind jedenfalls immer die anderen. Dahinter verbirgt sich die Überzeugung, daß der Fundamentalismus auf alle Fälle etwas Fremdes, Kurioses oder Komisches sein muß, das bei den anderen zu diagnostizieren ist und von dem man sich selbst absolvieren kann. Mit dieser Diskreditierung anderer Menschen oder gar ganzer Gruppen als „fundamentalistisch“ verbindet sich zudem gerne und leicht ein pharisäisches Stoßgebet der altbekannten Art: „Ich danke dir, Gott, daß ich nicht so bin wie diese Fundamentalisten...“ Vergessen oder verdrängt wird dabei freilich, daß eine solche Schwarzweißbetrachtung „vielleicht gerade selbst fundamentalistisch“ ist⁵. Wenn nämlich ein spezifisches Kennzeichen des Fundamentalismus in der dualistischen oder gar manichäisch-apokalyptischen Unterscheidung zwischen gut und böse liegt, dann erweist sich die Kreuzzugsmentalität, die heute nicht selten in der Beschäftigung mit dem Fundamentalismus zu beobachten ist, selbst als fundamentalistisch.

Versucht man demgegenüber diesem Fallstrick zu entkommen, macht es zunächst wenig Sinn, bestimmte Gruppierungen und Bewegungen global als fundamentalistisch zu charakterisieren. Denn abgesehen davon, daß es äußerst problematisch ist, Bewegungen, in denen die verschiedensten Menschen mit unterschiedlichen Charakteren engagiert sind, eingleisig auf eine Linie festlegen zu wollen, handelt es sich bei der fundamentalistischen Grundtendenz um Verhaltensweisen, die in den verschiedensten Gruppierungen, unter anderem auch in solchen, die sich selbst als nichtfundamentalistisch einschätzen, wirksam werden

können. Von daher aber erweist es sich als viel wichtiger, diese Verhaltensweisen selbst beim Namen zu nennen und ihnen auf den Grund zu gehen.

Fundamentalismus als Inkarnation der Angst

Wagt man dieses bescheidenere, aber auch vorsichtigere Vorgehen, drängt sich bald die Erkenntnis auf, daß die fundamentalistische Versuchung keineswegs typisch ist für die heutige Zeit, daß sie vielmehr eine Erscheinung darstellt, die zu allen Zeiten anzutreffen ist, auch wenn sie in der heutigen Zeit besonders akut geworden ist. Zugleich eröffnet sich damit die entscheidende Diagnose eines jeden Fundamentalismus: Er ist ein typisches Angstsyndrom. Er ist im Grunde die „Inkarnation der Angst“⁶; und seine Psychologie besteht in der unheilvollen „Kombination aus Angst und Willen zur Macht“⁷.

In dieser Stoßrichtung hat vor allem Werner Huth in seiner Studie über „Glaube, Ideologie und Wahn“ nachweisen können, daß alle jene Charakteristika, die für den Fundamentalismus typisch sind, die signifikanten Kennzeichen der pathologischen Zustände von Ideologie und Wahn aufweisen, nämlich: erstens die Intransigenz, mit der der Fundamentalist seinen Glauben beziehungsweise jene Sätze, die ihn in seinen Augen konstituieren, sichert und verteidigt; zweitens der Reduktionismus, der aufgrund der bornierten Suche nach der Selbst- und Glaubenssicherheit zur furchtbaren Verengung des Blickwinkels führt; drittens der Autoritarismus, der sich sehr schnell mit dem Führerprinzip verbindet und nicht selten einen Personenkult hinsichtlich der Gründergestalten zur Konsequenz hat; viertens der manichäische Dualismus im Sinn der Aufteilung der Welt in Weiß und Schwarz beziehungsweise in Gut und Böses und der Zuweisung dieser in der Wirklichkeit vorhandenen Polaritäten auf jeweils eine Seite des Antagonismus; und fünftens die weitgehende Diskursunfähigkeit, die zumeist mit Irrationalismus einhergeht.

Ferner hat Huth ebenso eindringlich zeigen können, daß hinter allen diesen fundamentalistischen Metastasen das Krebsgeschwür eines fundamentalen Mangels an Grundvertrauen steht, der von selbst existenzerschütternde Ängste auszulösen vermag, so daß der Fundamentalist alle seine Kräfte auf die Befreiung oder Minderung seiner Ängste richten muß⁸.

Der Fundamentalismus erweist sich deshalb als ein elementarer Angstbefreiungsversuch, der aus der mangelnden Gewißheit des Lebens in die Sicherheit des eigenen Glaubens (oder was dafür ausgegeben wird) zu flüchten trachtet. Indem er die Sicherheit der Gewißheit, die Geborgenheit der Freiheit und deshalb den klaren Satz dem – oft genug mühsamen – Suchen nach dem Sinn vorzieht, entpuppt er sich als religiöse Sicherheitspolitik, die aller geschichtlichen Erfahrung nach erst recht Existenzängste produziert. Diesem Phänomen vermag man des-

halb nur auf den Grund zu kommen, wenn man entdeckt, daß der Fundamentalismus nicht nur eine theologische, sondern auch eine psychologische Wurzel hat und daß sich die letztere sogar als die viel stärkere erweist.

Auf diese psychologische Wurzel des Fundamentalismus macht der Düsseldorfer Theologe und Psychoanalytiker Dieter Funke sehr eindringlich aufmerksam. Er geht dabei von der Arbeitshypothese aus, daß der Fundamentalismus die „Einstellung auf eine bestimmte Grundidee oder einen Grundwert“ darstellt, „der perfektionistisch gehütet werden muß“, und daß er durch die „Angst gespeist wird, die sich aus einer emotionalen und kognitiven Verunsicherung ergibt“, die wiederum mit den jeweiligen geschichtlichen Prozessen zusammenhängt: „Fundamentalismus ist der Versuch, eine komplexe und vielfältige Wirklichkeit zu reduzieren und sie in eindeutigen Quellen und Grundlagen zu verankern.“⁹ Mit dieser Arbeitsdefinition verbindet Funke die weitere Erkenntnis, daß wir gegenwärtig in einer Kultur leben, in der die Sicherheitsbedürfnisse der Menschen permanent enttäuscht werden und deshalb auf bloß symptomatische Weise befriedigt werden können, wobei er zu diesen Symptomen eines unbefriedigten Sicherheitsbedürfnisses vor allem die folgenden „modernen“ Erscheinungen rechnet: „die Hinwendung zum Mythos, das Suchen nach eindeutigen Weltbildern, aber auch die Nachfrage nach Esoterik, Spiritismus und Okkultismus ebenso wie ein empfindlicher Rechtsruck in der Parteienlandschaft“.

Beide Einsichten miteinander verknüpfend, kommt Funke zum Schluß, daß wir gegenwärtig in einer den Fundamentalismus begünstigenden Kultur leben: „Trotz des Zuwachses an Individualität und Autonomie befinden wir uns in einer materialistischen Zivilisation mit paternalistischer Oberflächenstruktur.“ Da nämlich der moderne Mensch trotz des immensen Individualisierungs- und Autonomisierungsschubs der Moderne bei weitem nicht jene Autonomie zu erreichen vermochte, die die gegenwärtige Zivilisation bräuchte, erweist sich der Fundamentalismus als Ausdruck einer Spaltung der psychodynamischen Polarität zwischen Sicherheits- und Autonomiewünschen, und zwar dahingehend, daß die Polarität durch Abspaltung des Gegenpols Freiheit aufgelöst und dabei auf das unstillbare mütterliche Verlangen nach Sicherheit gesetzt wird: „Der Pol Sicherheit wird gleichsam institutionalisiert. Die Welt wird auf Eindeutigkeit reduziert, und es entsteht die Illusion eines doch nicht verlorenen Paradieses.“ Insofern präsentiert sich der Fundamentalismus als ein elementar materialistisch-mütterliches Phänomen, wobei sich freilich seine Außenseite patriarchal-männlich gibt; und dies bedeutet in seinem zentralen Kern: „Nicht mehr der Exodus in die Freiheit des gelobten Landes, sondern die Rückkehr zu den Fleischtöpfen Ägyptens ist das zentrale Motiv in religiösen fundamentalistischen Gruppierungen. Nicht mehr die Geschichte mit ihren Entwicklungsforderungen ist der Ort der Inkarnation Gottes – wie in der jüdisch-christlichen Gottesoffenbarung –, sondern das ewig Gleiche und zeitlos Wahre jenseits von Geschichte und Gesellschaft.“

Wenn in diesem Sinn der Fundamentalismus eine elementare psychologische Wurzel aufweist und wenn er als von der gegenwärtigen gesellschaftlichen Situation einer hohen Überkomplexität provoziert zu beurteilen ist, dann gerät die Kompetenz des Theologen bei der Behandlung und beim Therapieversuch dieses Phänomens sehr bald an seine Grenzen. Dies gilt es auch und gerade dann zu bedenken, wenn nach theologischen Auswegen aus der fundamentalistischen Versuchung gefragt wird. Solche werden jedenfalls nicht möglich und schon gar nicht wirksam sein, wenn die elementare Ebene des Psychologischen übersprungen wird. Deshalb urteilt Jozef Niewiadomski zu Recht: „Rationale Argumentation hilft in der Diskussion mit den Fundamentalisten kaum. Um die fundamentalistische Reaktion zurückzudrängen, ist es notwendig, die Verunsicherungen und Bedrohungen politischer und gesellschaftlicher Art zu erkennen und auf der jeweiligen Ebene zu überwinden.“¹⁰

Nichtfundamentalistischer Umgang mit dem Fundamentalismus

Von daher ist die Theologie bei der Auseinandersetzung mit dem Fundamentalismus auf die Zusammenarbeit mit der Psychologie indispensabel angewiesen. Diese aber will zunächst nicht beurteilen und schon gar nicht verurteilen, sondern sym-pathisch verstehen lernen. Dies aber bedeutet: Wenn der Fundamentalismus letztlich ein psychiatrisches Problem darstellt, kann der Beitrag des Theologen in erster Linie nicht ein therapeutischer, sondern nur ein prophylaktischer sein. Zu dieser theologischen Prophylaxe gehört an erster Stelle die Ermutigung zu einem anderen Weg als dem fundamentalistischen, freilich auch zu einer nicht-fundamentalistischen Begegnung mit dem Fundamentalismus. Dabei muß es freilich im vorliegenden Zusammenhang genügen, auf einige Wegmarken hinzuweisen.

Wenn der Fundamentalismus zunächst ein psychologisch-psychiatrisches Problem darstellt, das zudem provoziert ist von der hochkomplexen Situation der heutigen Gesellschaft, dann dürfte sich *erstens* die Scheidelinie zwischen Fundamentalisten und Nichtfundamentalisten keineswegs so leicht ziehen lassen, wie es in den gegenwärtigen Auseinandersetzungen mit diesem Phänomen nicht selten der Fall ist. Es dürfte sich vielmehr so verhalten, daß sich keiner von dieser Versuchung von vorneherein und prinzipiell selbst absolvieren kann. Denn jeder Mensch und Christ hat irgendwo seine Fundamente, an denen er nicht rütteln lassen will, und seine Lebensheiligtümer, die er auf keinen Fall von anderen in Frage stellen lassen will – und sei dies auch „nur“ die auf den ersten Blick kategorisch unfundamentalistische Grundidee der Toleranz.

Sieht man freilich genauer zu, kann die Beschwörung der Toleranz in der konkreten Situation durchaus zu einer fundamentalistischen Proklamation der Tole-

ranz und damit zu einer intoleranten Durchsetzung der Toleranz führen. Dies trifft vor allem dann zu, wenn man unter Toleranz nicht die gehaltvolle Respektierung der Überzeugungen anderer Menschen versteht, sondern jene typisch postmoderne Beliebigkeit, in der alle Überzeugungen und Weltanschauungen als gleich gültig und deshalb nur allzu bald als gleichgültig betrachtet werden. Weil in diesem elementaren Sinn jeder Mensch und Christ irgendwo und irgendwie ein „Fundamentalist“ sein kann, ergibt sich als erste unabdingbare Voraussetzung für einen sinnvollen Umgang mit dem Fundamentalismus die sensible Wahrnehmung des Fundamentalisten in sich selbst. Wie Menschen nur dann imstande sind, Sterbende zu begleiten, wenn sie den eigenen Tod nicht verdrängen, sondern in sich selbst zulassen, so können auch „Nichtfundamentalisten“ nur dann Fundamentalisten vorbehaltlos und offen begegnen, wenn sie dieselbe Versuchung aus ihrem eigenen Herzen nicht verdrängen.

Da der Fundamentalismus engstens mit dem Irrationalismus verbunden ist, erweisen sich *zweitens* die Hoffnung, ihm sei mit der Vernunft beizukommen, und die Annahme, es sei möglich, einen Fundamentalisten mit rationalen Argumenten zu überzeugen oder gar umzustimmen, als Illusion. Was nämlich dem sogenannten Nichtfundamentalisten als etwas bloß Äußerliches und Nebensächliches vorkommt, an das klammert sich aber gerade der Fundamentalist (beispielsweise an die Irrtumslosigkeit aller biblischen Aussagen oder an die Unveränderbarkeit von dogmatischen Formeln und liturgischen Formen); und dies gehört für ihn selbst durchaus in die innerste Kernmitte seines Personseins. Denn es geht ihm dabei um seine Identität und um das letzte Gegründetsein seiner Person. Hier liegt es zutiefst begründet, weshalb der Fundamentalist – gemäß der sensiblen Wahrnehmung des Züricher systematischen Theologen Hans Friedrich Geisser – „gegen eine Unsicherheit, die ans Mark geht“, die „sichere Garantie“ sucht¹¹. Auch wenn dem Nichtfundamentalisten dieses „Fundament“ des Fundamentalisten als eine bloß äußerliche Krücke erscheinen mag, so macht es doch wenig Sinn und erweist sich erst recht als aussichtslos, diese Krücke ihm wegnehmen zu wollen oder sie ihm zu verbieten. Wie man einem Menschen, der das Bein gebrochen hat und deshalb an Krücken gebunden ist, nicht dadurch hilft, daß man ihm die Krücken verbietet oder wegnimmt, sondern nur dadurch, daß man ihm hilft, das Gehen wieder zu erlernen, so daß er von selbst seine Krücken beiseite legt, so wird man auch einem Fundamentalisten nur dadurch gerecht, daß man ihm zu neuen Gewißheiten in seinem Leben und Glauben verhilft, so daß es seine eigene und freie Entscheidung werden kann, seine Krücken der Sicherheit, die sich letztlich als Prothesen für seine verlorengegangenen oder fehlenden Gewißheiten erweisen, beiseite zu legen, nicht aber dadurch, daß man seine Krücken diskriminiert oder lächerlich macht.

Diese Wegweisung bedeutet *drittens* konkret, daß die Auseinandersetzung mit dem Phänomen des Fundamentalismus nicht primär auf der dogmatischen oder

moralischen Ebene zu geschehen hat, sondern auf dem Boden der Mystik. Diese setzt freilich jene mystagogische Kompetenz voraus, auf der Karl Rahner zeitlebens bestanden hat und die es nicht mit Moral, sondern mit Mystik zu tun hat¹². Diese entscheidende Perspektive muß freilich gerade im Lebensraum der römisch-katholischen Kirche immer wieder in Erinnerung gerufen werden. Denn gemäß der hellachtigen Diagnose des Wiener Pastoraltheologen Paul M. Zulehner besteht deren Urversuchung darin, „die Mystik des Evangeliums zu vernachlässigen und so das Evangelium in ein Konzept bürgerlicher Moralsicherung umzuformen“¹³. Demgegenüber gilt es mit aller Entschiedenheit zu betonen, daß eine christliche Auseinandersetzung mit dem Fundamentalismus und eine christliche Begegnung mit dem Fundamentalisten nicht primär Fragen der Moral sind, die den anderen indoktriniert werden könnten und müßten, sondern viel elementarer Fragen der *Mystik*, in die jene Menschen zu *initiierten* versucht werden sollen.

Der Fundamentalismus präsentiert sich *viertens* als „Grippe“ eines viel tiefer liegenden „Infekts“, nämlich einer elementaren Lebensangst. Deshalb ist er nur zu beurteilen im Kontext der weitverbreiteten Versuche und Versuchungen zur Verwindung und Verdrängung der Ängste. Im Unterschied zu jenen Angstverboten, die sich in der heutigen Gesellschaft als vernünftig ausgeben und sich auch so verstehen, hat der Fundamentalismus zumindest den Vorteil, daß er zu jenen Ängsten steht, die ihn hervorgebracht haben. Und darin liegt durchaus ein wichtiger Anknüpfungspunkt für ein Gespräch. Denn die Ängste der heutigen Menschen stellen nach dem gelungenen Wort Carl Friedrich von Weizsäckers ein „schrilles Weckersignal“ dar¹⁴. Doch während viele Menschen diesen Wecker aus dem Fenster ihres Lebenszimmers hinauswerfen, um nicht aufgeschreckt zu werden, sondern weiterschlafen zu können, sind die Fundamentalisten von diesen Ängsten bedrängt und auch bereit, über sie zu reden. Sofern sich die Nichtfundamentalisten auf diese Ängste einlassen, vermag die dadurch ermöglichte Gemeinsamkeit der Angst eine tragfähige Brücke der Begegnung zwischen Fundamentalisten und Nichtfundamentalisten zu bieten.

Selbstverständlich können die Auseinandersetzung mit dem Fundamentalismus und die Begegnung mit Fundamentalisten *fünftens* auch an Grenzen stoßen. Dies wird vor allem überall dort der Fall sein, wo die Fundamentalisten vorgeben, auch tolerant zu sein, sich jedoch in der faktischen Realität als gerade gegenüber der Toleranz intolerant erweisen. Gegenüber der Intoleranz kann es aber letztlich keine Toleranz mehr geben. Dort muß die Auseinandersetzung mit dem Fundamentalismus vielmehr an elementare Grenzen stoßen. Allerdings lassen sich diese Grenzen nicht theoretisch vor der Begegnung ziehen; sie sind vielmehr gleichsam erst „post festum“ zu konstatieren. Zu solcher Vorsicht dem Fundamentalismus gegenüber gehört deshalb auch, daß Nichtfundamentalisten den Fundamentalismus nicht in seiner Notwendigkeit dadurch bestätigen, daß sie voreilige Grenzen

ziehen oder den Fundamentalismus abwehren, verbieten oder verurteilen. Da nämlich Fundamentalisten aus ihrer eigenen Logik heraus Abgrenzungen und Feindbilder brauchen, werden sie in ihrer Abwehr durch die Nichtfundamentalisten ihrerseits eine satanische Bedrohung und deshalb auch eine Bestätigung ihrer Lebenshaltung und Denkweise finden. Auf diesem Weg aber ist jede Auseinandersetzung mit dem Fundamentalismus von vornherein zum Scheitern verurteilt.

Fundamentalismus als erzreaktives Phänomen

Diese fünf religionspsychologischen Wegweisungen lassen sich im Plädoyer zusammenfassen, den Fundamentalismus ernst zu nehmen, und zwar nicht nur wegen der ihm inhärenten Gefahr für Gesellschaft und Kirche, sondern primär um seiner selbst willen. Denn ihn einfach zu beklagen oder gar als hinterwäldlerisch zu verspotten, macht wenig Sinn. Ihm vermag man vielmehr nur gerecht zu werden, wenn man noch entschiedener danach fragt, was ihn provoziert hat. Bei dieser Fragestellung kann man viel von den Reflexionen des Siegener Politikwissenschaftlers Thomas Meyer lernen, der den Fundamentalismus als ein reaktives Phänomen versteht. Genauerhin sieht er in ihm eine gesamtgesellschaftliche Erscheinung und diagnostiziert ihn in diesem größeren Kontext als „Aufstand gegen die Moderne“, so daß sich diese Fluchtbewegung vor den Ansprüchen und Zumutungen der Neuzeit als genauso universell wie die Moderne selbst präsentiert. Da Meyer zudem den Fundamentalismus als Ausdruck des „Widerspruchs zwischen den Verheißungen und der Unwirtlichkeit der Moderne“ wahrnimmt, erblickt er in ihm auch eine elementare Chance. Diese besteht freilich nicht in dem, was der Fundamentalismus selbst intendiert und vollzieht, vielmehr darin, daß dieser – vielleicht sogar wider Willen – eine elementare Selbstbestimmung der Aufklärung mobilisiert und provoziert: „Erst wenn die Moderne glaubhaft machen kann, daß sie die Gefahr der physischen Selbstvernichtung zu bannen vermag, kann sie den Anschein wirksam widerlegen, als müsse in fundamentale Gegnerschaft zu ihr treten, wer sich dem Leben verbünden will.“ Soll deshalb der Fundamentalismus nicht seinerseits zum „Totengräber aufgeklärten Denkens und modernen Lebens“ werden¹⁵, muß er gerade in dieser Provokation ernst genommen werden, das Projekt der Moderne selbstkritisch zu überdenken und gegen seine fundamentalistische Bedrohung neu zu entwerfen.

Wenn der Fundamentalismus letztlich, um ihn mit dem ausdrucksstarken Bild des politischen Philosophen Arnold Künzli zu charakterisieren, „ein Retourbillet der Geschichte“ intendiert, das aus Reaktion gegen die heutige „Kultur von Schiffbrüchigen“ gelöst wird¹⁶, dann sind in der gleichen Stoßrichtung auch Kirche und Theologie gut beraten, selbstkritisch danach zu fragen, von woher der fundamentalistische Rückstoß im Raum der christlichen Kirchen der Gegenwart

provoziert ist. Auf der Suche nach den Ursachen wird man sehr schnell auf die Tatsache aufmerksam werden, daß in der kirchlichen Situation der Gegenwart die alternative Versuchung wieder groß geworden ist, entweder den dialogischen Kontakt der Kirche mit der Welt zu pflegen, dafür aber die Kirche der Welt anzupassen und ihre eigene Identität in bedrohlicher Weise zu gefährden oder gar preiszugeben, oder, als Reaktion darauf, die Identität der christlichen Kirche zu bewahren, diese jedoch fundamentalistisch von der Welt abzusondern und auf dem Weg des Sichabschließens nach außen wie des Sicheinschließens in der eigenen Vergangenheit eine Sonderwelt, gleichsam einen ekklesialen „Naturschutzpark“ mitten in der unwirtlich gewordenen Moderne zu etablieren¹⁷.

Auf jeden Fall sind die christlichen Kirchen heute zwischen Säkularismus und Fundamentalismus hin- und hergerissen, wobei diese beiden Versuchungen in den verschiedenen christlichen Konfessionen durchaus ein unterschiedliches Gesicht und Gewicht haben können. Während die katholische Kirche gegenwärtig eher der fundamentalistischen Gefahr zu erliegen droht, dürfte in den evangelischen Kirchen die Versuchung zur übermäßigen Anpassung an den Säkularismus die bei weitem größere Gefahr sein. Es muß beispielsweise zu denken geben, daß kein Geringerer als der evangelische Münchener Theologe Wolfhart Pannenberg der gegenwärtigen Kirchenleitung der römisch-katholischen Kirche den Versuch attestiert, „die Verselbständigung einer katholisch-fundamentalistischen Strömung aufzufangen durch Integration ihrer Anliegen in die offizielle Linie der Kirche“. Auch wenn dies „um den Preis einer mehr oder weniger großen Entfremdung eines erheblichen Teils des katholischen Kirchenvolkes von den offiziellen Positionen der Amtskirche“ geschehen sei, sieht Pannenberg darin doch einen Vorteil angesichts jener spiegelverkehrten Gefahr, die er in den evangelischen Kirchen diagnostiziert, daß nämlich die Kirchenleitungen nur schwer oder gar nicht dem Druck standhalten, „sich in bestimmten Fragen scheinbar unabweisbaren Forderungen des säkularen Zeitbewußtseins anzupassen“¹⁸.

Von daher wird einsehbar, daß beide Grundversuchungen, sowohl die fundamentalistische als auch die säkularistische, eigentlich vor demselben Problem kapitulieren, weil sie sich nicht eingestehen wollen, daß sowohl die Anpassung als auch die Absonderung, mit David Seeber geurteilt, auf einem „uneingestandenem Mangel an Glauben“ beruhen¹⁹. Auf der Suche nach theologischen Auswegen aus der fundamentalistischen Versuchung drängt sich deshalb die Frage auf, ob jenseits der Skylla der sektiererischen Selbstisolierung der Kirche und der Etablierung eines fundamentalistischen Ghettos wie jenseits der Charybdis des Glaubensverlusts und der kompromißlerischen Anpassung an die Plausibilitäten der modernen Welt ein „dritter Weg zu glauben“ möglich wäre.

Einen solchen hat der verstorbene Luzerner Theologe Alois Müller in seinem gleichnamigen Buch vorgeschlagen²⁰: Mit den fundamentalistischen „Ghettochristen“ geht Müller einig in der Notwendigkeit der Bewahrung der christlichen

Identität; er verweigert sich aber, und zwar im Namen dieser Glaubensidentität selbst, der Selbstabschließung von Glaube und Kirche. Und mit den aufgeklärten und „progressiven“ Katholiken postuliert er den offenen Dialog der Kirche mit der Welt; er weigert sich aber, die christliche Identität verdunsten zu lassen oder überhaupt preiszugeben. Vielmehr gilt es, beides – Weltoffenheit und Glaubensidentität – miteinander zu verbinden und gleichermaßen zum Tragen zu bringen: in einer nichtfundamentalistischen, sondern offenen, aber deshalb nicht umgestalteten Identität des christlichen Glaubens.

Im Blick auf das Verhältnis von Kirche und Welt läßt sich diese Identität des christlichen Glaubens – in Anlehnung an die christologische Sprachregelung der Tradition, die von einer „unvermischten“ und „ungetrennten“ Verbindung der zwei Naturen in Christus spricht – dahingehend variieren und konkretisieren: Während die Fundamentalisten den Pol „unvermischt“ im Verhältnis von Kirche und Welt derart verabsolutieren, daß sie Kirche und Welt separieren wollen und dabei blind werden für den anderen Pol „ungetrennt“, nehmen die Säkularisten umgekehrt das „ungetrennt“ derart ernst, daß sie ein blindes Auge haben für das „unvermischt“ und damit die Kirche einer gefährlichen Verbürgerlichung ausliefern. Gemäß der Grundüberzeugung des christlichen Glaubens dürfen aber Kirche und Welt weder voneinander getrennt noch miteinander vermischt werden. Sie müssen vielmehr – sakramental – miteinander vermittelt und zugleich voneinander unterschieden werden: „unvermischt und ungetrennt“. Konkret impliziert diese theologische Gratwanderung, um den treffenden Vergleich von Medard Kehl aufzugreifen²¹, das eher „benediktinische“ Ideal, das sich an den biblischen Motiven von der Kirche als dem „Licht der Welt“ und der „Stadt auf dem Berg“ orientiert und damit den notwendigen Kontrast der Kirche gegenüber der Welt betont, in einem gesunden Gleichgewicht zu halten mit dem eher „franziskanischen“ beziehungsweise „jesuitischen“ Ideal, das stärker auf die biblischen Bilder von der Kirche als dem „Salz der Erde“ und dem „Sauerteig“ zurückgreift und damit den solidarischen Bezug der Kirche zur Welt akzentuiert.

Auf jeden Fall hat sich die Kirche in der Optik des christlichen Glaubens in ihrem Verhältnis zur Welt immer zugleich als „Licht der Welt“ und damit in deutlichem Kontrast zu ihr und als „Salz der Erde“ und damit in einem fundamental solidarischen Bezug zu ihr zu erweisen und zu bewähren. Sollen beide Dimensionen gleicherweise zum Tragen kommen, braucht es unbedingt die notwendige Revitalisierung einer nicht fundamentalistischen, sondern offenen, aber zugleich nicht konturenlos-umgestalteten, sondern den Mut zur eigenen Physiognomie aufbringenden Identität des christlichen Glaubens, wie sie der unvergeßliche Karl Rahner noch kurz vor seinem Tod so ausgesprochen hat: „Ein Christentum, das kein Selbstverständnis eigener und mutiger Art hat und sich nicht mehr unterscheidet von der übrigen Welt, kann einpacken. Wenn man auf der anderen Seite jedoch die Fensterläden herunterläßt, auf Orthodoxie trimmt und alle

Probleme der Gegenwart – auch die moraltheologischen Fragen – kurzfristig lösen will, dann führt dies auch zu nichts. Wenn die Kirche in einer massiv-orthodoxen Weise, trotzdem aber entschieden modern, das eigentlich Zentrale des Christentums verkünden würde, dann könnte man die Gefahr bannen, daß die Kirche für sich selbst lebt, anstatt Zeichen des Heils für alle zu sein.“²² Von der Wiedergewinnung und glaubwürdigen Verlebendigung einer solchermaßen offenen, aber nicht konturenlosen Identität des christlichen Glaubens wird man denn auch mit Recht den entscheidenden theologischen und pastoralen Ausweg aus der gegenwärtigen fundamentalistischen Versuchung erhoffen dürfen und zugleich mit allen Kräften ermöglichen müssen.

ANMERKUNGEN

¹ J. Barr, Fundamentalismus (=F.) (München 1981); Die Kirche u. ihre Konservativen. „Traditionalismus“ u. „Evangelikalismus“ in d. Konfessionen, hg. v. R. Frieling (Göttingen 1984); Angst vor der Vernunft? F. in Ges., Politik u. Religion, hg. v. A. Grabner-Haider, K. Weinke (Graz 1989); F. in der verweltl. Kultur, hg. v. H. Hemminger (Stuttgart 1991); Ch. J. Jäggi, D. J. Krieger, F. Ein Phänomen d. Ggw. (Wiesbaden 1991); Der neue F. Rettung oder Gefahr für Ges. u. Religion, hg. v. K. Kienzler (Düsseldorf 1990); Die verdrängte Freiheit. F. in d. Kirchen, hg. v. H. Kochanek (Freiburg 1991); Th. Meyer, F. Aufstand gg. die Moderne (Reinbek 1989); F. in d. mod. Welt. Die Internationale d. Unvernunft, hg. v. Th. Meyer (Frankfurt 1989); H. Mynarek, Denkverbot. F. in Chr.tum u. Islam (München 1992); Eindeutige Antworten? F. Versuchung in Religion u. Ges., hg. v. J. Niewiadomski (Thaur 1988); St. H. Pfürner, F. Die Flucht ins Radikale (Freiburg 1991); Zukunftsperspektiven d. F., hg. v. F. Stolz, V. Merten (Freiburg/Schweiz 1991); Offenbarungsanspruch u. f. Versuchung, hg. v. J. Werbick (Freiburg 1991); F. als ökum. Herausforderung: Conc. 28 (1992), H. 3; Verrat am Erbe?: US 47 (1992) H. 1. ² J. Niewiadomski, F., in: LSSW 330.

³ R. Weibel, Katholizismus: Kirche oder Sekte?, in: ZSKG 85 (1991) 249–266.

⁴ H. Timm, Probebohrungen. Der Wurzelboden d. F., in: LM 25 (1992) 329.

⁵ H. F. Geisser, F. Müssen Gläubige nicht F. sein?, in: Verunsicherungen, hg. v. H. Halter (Zürich 1991) 43.

⁶ W. Beinert, Der „kath.“ F. u. d. Freiheitsbotschaft d. Kirche, in: „Kath.“ F. Häret. Gruppen in d. Kirche, hg. v. dems. (Regensburg 1991) 81. ⁷ H. Fries, Es bleibt d. Hoffnung. Kirchenerfahrungen (Zürich 1991) 144.

⁸ W. Huth, Glaube, Ideologie u. Wahn. Das Ich zw. Realität u. Illusion (Frankfurt 1988).

⁹ D. Funke, Der halbierte Gott. Die Folgen d. Spaltung u. d. Sehnsucht nach Ganzheit (München 1993), bes. 82–96, Zit. 83, 88, 89, 90, 92; ferner, freilich aus einer anderen Persp.: M. Odermatt, Der F. Ein Gott – eine Wahrheit – eine Moral? Psycholog. Reflexionen (Zürich 1991). ¹⁰ Niewiadomski (A. 2) 335. ¹¹ Geisser (A. 5) 52.

¹² P. M. Zulehner, „Denn du kommst unserem Tun mit deiner Gnade zuvor ...“ Zur Theol. d. Seelsorge heute. P. M. Zulehner im Gespr. mit K. Rahner (Düsseldorf 1984).

¹³ P. M. Zulehner, Religion u. Autoritarismus. Inkulturation d. Ev. in d. Kontext d. Freiheitlichkeit, in dieser Zs. 209 (1991) 603.

¹⁴ C. F. v. Weizsäcker, Die Zeit drängt. Eine Weltversammlung d. Christen für Gerechtigkeit, Frieden u. d. Bewahrung d. Schöpfung (München 1986). ¹⁵ Th. Meyer (A. 1) 212 f., 14.

¹⁶ A. Künzli, F. – ein Retourbillet d. Geschichte, in: Entwürfe f. Literatur u. Ges. 1 (Bern 1992) H. 4.

¹⁷ K. Koch, Chr. Identität im Widerstreit heutiger Theol. Eine Rechenschaft (Ostfildern 1990).

¹⁸ W. Pannenberg, in: K. F. Daiber u. a., Angst um die Kirche? (Weimar 1994) 49.

¹⁹ D. Seeber, Zurück an die Wurzeln, in: HK 43 (1989) 4.

²⁰ A. Müller, Der dritte Weg zu glauben. Christsein zw. Rückzug u. Auszug (Mainz 1990).

²¹ M. Kehl, Eschatologie (Würzburg 1986) 192 f.

²² Glaube in winterl. Zeit. Gespr. m. K. Rahner aus d. letzten Lebensjahren, hg. v. P. Imhof, H. Biallowons (Düsseldorf 1986) 212 f.