

»KATHOLISCHER FUNDAMENTALISMUS«

Zum Mechanismus einer akademischen Debatte

Von Hans Thomas, Köln

Wertet man die regelrechte Flut von Zeitschriftenbeiträgen und Sammelbänden der jüngsten Vergangenheit über christlichen, kirchlichen, näherhin »katholischen« Fundamentalismus als solche bereits als eine Auskunft, dann weckt bei einer nicht unerheblichen Zahl von Theologen die Wortverbindung von »kirchlich« oder »katholisch« mit »Fundamentalismus« erhebliches Interesse und liefert Stoff für eine lebhaft – mindestens akademische – Diskussion.

Kaum einer der Autoren versäumt es, dem Leser mitzuteilen, daß der Begriff »Fundamentalismus« christlichen Ursprungs ist und im amerikanischen Protestantismus das positive Selbstverständnis einer Bewegung bezeichnete, die an unverfügbaren »fundamentals« ihres christlichen Glaubens durch den allgemeinen Kritizismus des modernen Wissenschaftsglaubens nicht rütteln lassen wollte. Das klingt zunächst – zumal angesichts postmoderner Beliebigkeit und zunehmender Unschärfen des Wissenschaftsbegriffs – ganz plausibel. Ein wenig »Fundamentalist« zu sein, könnte, so verstanden, als eine recht ehrenhafte Neigung eines Christen gelten, ja sich gar als Bedingung herausstellen für seinen aufrechten Gang inmitten einer permissiven, anpassersichen Gesellschaft. Nun wird aber gerade in der genannten theologischen Schriftenwelle der Begriff »Fundamentalismus« meist ausdrücklich nicht im Sinne dieser seiner christlichen Herkunft übernommen. Nach ziemlich übereinstimmender Einschätzung der Autoren hat der Begriff inzwischen einen Bedeutungswandel erfahren.

Neuerlich ins Gerede gekommen ist der Fundamentalismus, seit und weil islamische Gesellschaften wie der Iran des Imam Khomeini Religion und Politik nicht unterscheiden und eine neue klerikale Herrschaft über die gesellschaftlichen und politischen Institutionen aufbauen. Seitdem gilt das Wort »Fundamentalismus« als ein Alarmsignal. Der Argwohn, es handle sich um ein allgemeines gesellschaftspolitisches Phänomen prinzipiell religiöser Herkunft, das, wenn schon im Islam, warum nicht auch in der katholischen Kirche aufzudecken sei, hat nun offenbar eine universale Suchaktion nach antipluralistischen Erscheinungen und Tendenzen auch im Westen ausgelöst. Die gesellschaftliche Drohhgebärde, mit der der Fundamentalismus-Begriff aus seiner Anwendung auf die islamische Fusion von Religion und Politik

nach Europa zurückkehrte, hat den Begriff *apriori* negativ besetzt und lädt ein, ihn nunmehr als polemische Einschüchterungsvokabel zu gebrauchen. Allerdings ist nirgendwo in westlichen Ländern ernsthaft eine kirchliche Vormundschaft über die Politik in Sicht, die als Analogie zu islamischen Verhältnissen herhalten könnte.

Ist es nun mit dem Begriffsschlüssel des Fundamentalismus gelungen, wirklich neue Erkenntnisse zu erschließen, die für christliche Verhältnisse von Belang sind? Oder welchen sonstigen Antrieben könnte sich eine so aufwendige »Debatte« verdanken? Gewiß wäre es zu kurz gegriffen, wollte man im Fundamentalismus dieser theologischen Literatur nur einen Generalnenner sehen, unter dem unbedingte Rechthaber, sture Prinzipienreiter, ideologische Fanatiker und ewig Gestrige zusammengefaßt werden. Sie alle hat es jederzeit – auch unter Katholiken – gegeben. Es gibt sie selbstverständlich heute auch und wird sie auch in Zukunft geben. Im übrigen würde nichts den Antifundamentalisten dagegen feien, ganz in diesem Sinne fundamentalistisch gegen alles vorzugehen, was ihm nach Fundamentalismus riecht.

Ein Großteil der einschlägigen Publikationen sucht herauszufinden oder idealtypisch zu beschreiben, was denn nun näherhin mit der Bezeichnung Fundamentalismus in der Kirche namhaft gemacht werden soll. Im Großen und Ganzen werden die Kirche hier und jetzt gefährdende Zeiterscheinungen genannt, denen gemeinsam sei, fundamentalistischer »Haltung« zu entspringen. Statt so unterschiedliche Dinge wie Theokratie, Integralismus, Klerikalismus, Traditionalismus usw. als solche auch präzise zu benennen, werden sie so auf den angeblich gemeinsamen Nenner eines Syndroms Fundamentalismus gebracht. Plötzlich scheint der Argwohn gerechtfertigt, daß jemand, der entschieden an Traditionen festhält, insgeheim wohl auch den Glauben mit Waffengewalt verbreiten will. In der einschlägigen Literatur wird das Syndrom Fundamentalismus am bündigsten als Verweigerungshaltung gegenüber zeitgerechten Fortentwicklungen der Kirche und des Glaubensverständnisses interpretiert (oder denunziert).

Als Prototyp solcher Verweigerung gilt in der Regel Marcel Lefebvre. Nun gehört Lefebvre allerdings – eben deshalb – nicht mehr zur katholischen Kirche. Und damit könnte es sein Bewenden haben. In der einschlägigen Literatur erscheint indes Lefebvre eher wie die sichtbare Spitze eines ansonsten in kirchlichen Hoheitsgewässern treibenden Eisbergs. Diese Gewässer seien heute weithin von jener fundamentalistischen »Haltung« durchseucht, die Lefebvre nur bis zur Unhaltbarkeit radikalisiert habe.

Daß es theokratische Sehnsüchte, klerikalistische, integralistische oder traditionalistische Versuchungen unerheblicher Randgruppen von Katholiken geben mag, kann dahinstehen. Diese Botschaft würde auch für das sogenannte »antifundamentalistische theologische Lager« kaum den Aufwand lohnen, mit dem die theologische Fundamentalismus-Debatte ins Werk gesetzt wurde. Auch daran, daß etwa katholische Verbände in Deutschland die Konfession im Namen führen und gesellschaftspolitische Aufgaben wahrnehmen, etwa zu keineswegs religiösen Themen öffentlich Stellung nehmen oder eine Zeitung herausgeben, um die politische Meinung zu be-

einflussen, nimmt eigentlich kein Autor Anstoß oder wittert darin eine fundamentalistische Versuchung. Vielmehr, so liest man auf oder zwischen den Zeilen, handle es sich bei der fundamentalistischen Versuchung – erkennbar an lehramtlichen Einsprüchen gegen Theologenmeinungen und an der Durchsetzung römischer Rechtsansprüche bei Bischofsernennungen – um eine Versuchung der »Amtskirche« selbst, um eine Versuchung der Hierarchie, vor allem des Papstes. Das Problem, um das es eigentlich gehe, sei der Rückzug der Amtskirche, der römischen zumal, aus der Moderne, in die das Schiff Petri auf dem II. Vatikanischen Konzil Kurs genommen habe.

Ganz im Sinne der kulturkritischen Deutung bei Thomas Meyer, der in fundamentalistischen Strömungen, sei es im Islam oder auch im Westen, »Aufklärungsfeindschaft« und »Gegenmodernisierung« wittert¹, geißeln die meisten Vertreter des theologischen Antifundamentalismus den Fundamentalismus als Verweigerung gegenüber der Moderne überhaupt. Verglichen mit solch ungeteilt aufklärerischem Optimismus aus der Feder von Theologen – schließlich hatte der säkularisierte Wissenschaftskanon der Aufklärung keinen Platz mehr für die Theologie – sind die Philosophen heute ausgesprochen zurückhaltend.

Zur Illustration der fundamentalistischen Position verweisen nicht wenige der Autoren auf die »Fundis« in der Partei der Grünen, die ja auch, der reinen Lehre verschworen, puristische Gesinnung demonstrieren und die »fundamentals« der grünen Bewegung bedingungslos durchzusetzen trachten. Allerdings liefert der Vergleich ein seitenverkehrtes Bild. Denn die grünen »Fundis« opponieren gegen das »etablierte System«. Sie gelten deshalb den Etablierten und »Realos« als radikal, was sie gerade in der Protestszene interessant macht. In der Kirche gelten nun hingegen als »Fundis« der Papst und alle »Papalisten«, also – im Jargon – das »etablierte System« selbst. So entbehrt der Fundamentalismus-Begriff zumindest nicht der ironischen Pointe. Der Vergleich würde freilich stimmig, wenn man nicht die Amtskirche, sondern die Gesellschaft als das »etablierte System« begreift, in dem die »Papalisten« als »Fundis« so etwas wie die kritische Reserve bilden würden. Sollte möglicherweise ein solcher Bezugsrahmen gemeint sein? Dann wäre daran zu erinnern, daß eine nonkonformistische Rolle der Kirche in der weltlichen Gesellschaft keine Besonderheit darstellt, wußte sie sich doch – wie die Propheten des Alten Bundes – seit jeher dazu berufen, hier die Gegenstimme zu erheben und sich notfalls dem Arrangement der »Realos« zu verweigern, auch auf die Gefahr hin, daß diese das als das Verpassen aller Chancen deuten.

In der Fülle theologischer Wortmeldungen zur katholischen Fundamentalismus-Diskussion springt ein besonders hohes Maß an Einigkeit in die Augen, Einigkeit zumal auch in der (schlimmen) Bewertung des Diagnostizierten. Angesichts des breiten Konsenses in der Abweisung der real existierenden amtlichen Autorität in der Kirche und eines so einhellig apriori negativ besetzten Fundamentalismus-Begriffs fällt es ausgesprochen schwer – mangels hinreichend unterschiedlicher Standpunkte

¹ Th. Meyer (Hrsg.): *Fundamentalismus in der modernen Welt. Die Internationale der Unvernunft*. Frankfurt 1989, 7-21.

– in der theologischen Fundamentalismus-Diskussion noch die eigentliche Diskussion zu erkennen.²

Die offenkundige Unschärfe des »Fundamentalismus«-Begriffs bedauern auch die meisten Autoren, die gegen den katholischen Fundamentalismus zu Felde ziehen. Allerdings erlaubt ihnen erst die schillernde Willfährigkeit des Begriffs, ihn in polemischer Zuspitzung als Kampfparole unter Christen zu verwenden. Genau davor warnte in einem Regensburger Vortrag Kardinal Ratzinger Ende Januar 1991, als er sich dagegen verwehrte, das Schlagwort Fundamentalismus zu mißbrauchen, um die Welt in Gute und Böse einzuteilen.

Kirchlicher oder gesellschaftlicher Pluralismus?

Ob das, was Europäer oder Amerikaner meinen, wenn sie von islamischem Fundamentalismus sprechen, auch von Moslems so verstanden wird, ist die Frage. Moslems streiten immerhin untereinander darüber, ob die Einheit von Religion und Politik tatsächlich eine Forderung des Islam ist, oder ob es sich dabei nicht vielmehr um eine Usurpation des Islam durch die Politik handelt – sowohl historisch wie aktuell. Der ägyptische Jurist und glaubensfeste Moslem al-Ashwami ist letzterer Meinung.³

Der Ausgangspunkt aller gegenwärtigen Auseinandersetzungen um den Fundamentalismus ist jedenfalls ein politischer, ihr Gesichtspunkt ein westlicher, ihr Streitpunkt wohl ein reichlich theoretischer, sobald er von der Politik abrückt. Letzteres scheint insbesondere auf die theologische Diskussion zuzutreffen. Religion und Politik, christlicher Glaube und Moderne, Kirche und Welt werden zu Gegensätzen radikalisiert, die ein nicht näher bestimmter Pluralismus versöhnen soll, der aber von Fundamentalisten außer Kraft gesetzt wird. So übt der Leitwert Pluralismus auf viele Autoren eine erlösende Faszination aus. Unklar bleibt nur, ob ihm in der Kirche, gar im christlichen Glauben oder schlicht in der modernen Gesellschaft Geltung verschafft werden soll. Solche Unterscheidungen kennt offenbar – mindestens nach westlichem Verständnis – der Islam nicht.

In westlichen Ländern aber haben eben solche Unterscheidungen vermocht, der Kirche ihre Eigenart zu belassen und dennoch die Politik jeder klerikalen Vormundschaft zu entziehen. In der katholischen Kirche war die Eigenständigkeit der zeitlichen Sachbereiche noch nie so eindeutig formuliert und anerkannt wie heute.

² Der eindrucksvolle Gruppenkonsens spiegelt sich auch im wechselseitigen Zitieren und Rezensieren der Autoren. So wurde beispielsweise das von Wolfgang Beinert herausgegebene Buch »'Katholischer' Fundamentalismus?« (Regensburg 1991) in kurzer Zeit allein von drei Mitautoren des von Rudolf Schermann herausgegebenen Buches »Wider den Fundamentalismus« (Mattersburg – Bad Sauerbrunn 1990) zustimmend rezensiert, im einzelnen: von Heinrich Fries in *Christ in der Gegenwart* v. 21.7.91; von Peter Neuner in *Herder-Korrespondenz* Sept. 1991; von Georg Denzler in der *F.A.Z.* v. 2.9.91.

³ Muhammad Said al-Ashwami: *Al-Islam as-siyasi* (der politische Islam), Kairo 1987; teilw. ins Franz. übers. v. Georges C. Anwati, in: *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Etudes des Orientales de Caire*. Bd. 19, 1989; zit. nach Philipp W. Rosemann, in: *Die gefälschte Tradition*, *F.A.Z.* 6.3.1991.

Mit integralistischen Optionen haben in der jüngeren Vergangenheit allenfalls bestimmte Ansätze der Befreiungstheologie geliebäugelt. »In diesem Sinne«, schreibt Leonardo Boff, ist »die Glaubensverkündigung 'integral', d. h. allumfassend, denn es geht um mehr als nur rein religiöse Themen (...) So trägt sie dazu bei, daß die Politik als privilegierter Ort der Verwirklichung der Güter des Reiches Gottes betrachtet werden kann...«⁴ Diese Befreiungstheologie wird aber merkwürdigerweise von der Mehrzahl der sich gegen den Fundamentalismus zu Wort meldenden Theologenausdrücklich im antifundamentalistischen Lager angesiedelt.

Der Argwohn, ein klassischer, von theokratischen Sehnsüchten genährter Integralismus könne ein come back feiern, d.h. die Sorge, die hierarchische Kirche könne im Namen des Himmelreiches auf politische und wirtschaftliche Macht setzen, um religiöse Zwecke durchzusetzen, ist spätestens seit dem II. Vatikanischen Konzil ein anachronistischer Argwohn. Viel aktueller und seitdem verbreiteter scheint indes eine ganz andere Versuchung zu sein, die man im Sinne der Fusion von Religion und Politik viel eher »fundamentalistisch« nennen könnte. Sie besteht darin, umgekehrt für weltliche Zwecke religiöse Autorität in Anspruch zu nehmen und die Kirche als Vehikel für politische Interessen zu mißbrauchen. Und nicht wenige Wächter über eine politische Abstinenz der verfaßten Kirche schlittern unversehens in einen solchen neuen »Klerikalismus von unten«. Ihm liegt die Sakralisierung der profanen Gesellschaft näher als die jenseitsorientierte Heiligkeit der Kirche. Rudolf Uertz macht auf die ganz in diesem Sinne fundamentalistische Gefühlswelt eines Franz Alt aufmerksam, der gleich die Bergpredigt zum politischen Programm erhebt. Wenn auch weniger schwärmerisch, so läßt sich doch in manchem Ansatz der Politisierung der Theologie diese – höchst antipluralistische – Variante der »fundamentalistischen Versuchung« wiedererkennen.

Die Kernfrage an den Integralismus, so Uertz, sei die Unterscheidung von Kirche und Welt. Diese Unterscheidung hätten die Konzilsdekrete des II. Vatikanums mit dem Bekenntnis zur (relativen) »Autonomie der Kultursachbereiche« vollzogen und damit dem Integralismus »weitgehend – zumindest theologisch-systematisch – den Boden entzogen«. Von jener klassisch-integralistischen Versuchung, die vor dem II. Vatikanum noch Wachsamkeit verlangen mochte, unterscheidet Uertz – insofern in der katholischen Fundamentalismus-Debatte eine ebenso klärende wie einsame Stimme – einen »nachvatikanischen Fundamentalismus«. »Der nachvatikanische Fundamentalismus«, so fährt Uertz fort, »bezog seine Ideen in beträchtlichem Maße aus der 'Politischen Theologie', wie sie in der zweiten Hälfte der sechziger Jahre vor allem von Johann Baptist Metz formuliert wurde«. Am Metz'schen Ansatz, Theologie als »gesellschaftskritische Kraft des Glaubens« und die Kirche als Institution »gesellschaftlicher Freiheit in unserer Welt« zu verstehen, lasse sich bei allem Verständnis der fundamentalistische Zug nicht übersehen, der auch »anderen Protagonisten der Politischen Theologie bzw. der Theologie der Befreiung oder Theologie der

⁴ L. Boff: Die neue Glaubensverkündigung: Einbruch eines neuen Lebens. In: Concilium 26. Jg., Mainz 1990, 531-538.

Revolution und weiterer sogenannter 'Genitiv-Theologien' katholischer und evangelischer Theologen« anhafte.⁵

Das theologische »Feindbild« Fundamentalismus

Unterscheidungen wie die von Uertz sucht man in den Wortmeldungen von Theologen zur Debatte um den katholischen Fundamentalismus meist vergebens. Für Karl J. Rivinius ist religiöser Fundamentalismus »stets Integralismus, der die Einheit von Religion, Moral und Politik, die im Prozeß der Modernisierung verlorengegangene, zu restituieren trachtet.«⁶ Für Knut Walf sind Fundamentalisten vor allem Zentralisten und »Papalisten«.⁷ Nach Anton Grabner-Haidner verteidigen die Fundamentalisten ein geschlossenes und autoritäres Glaubenssystem im Sinne der »spätromischen Reichsreligion«, »streben nach der Erhaltung patriarchalischer Familienstrukturen, nach staatlichem Verbot von Ehescheidung und Schwangerschaftsunterbrechung (sic!)«.⁸ In der katholischen *Zeitschrift für Fragen des Glaubens* »Wort und Antwort« schreibt Kai Brettmann engagiert gegen die »religiös-fundamentalistische Rechte« in den Vereinigten Staaten, die durch Ronald Reagan aufgewertet worden sei: »Die Kampagne zur Einführung des Schulgebetes an öffentlichen Schulen oder die Bewegung gegen die Legalisierung der Abtreibung machen die religiöse Intoleranz deutlich...«⁹ Als ein buchstäbliches Allerweltsproblem entdeckt den Fundamentalismus Wolfgang Beinert, wörtlich: als »ein derzeit weltweit zu beobachtendes (...), hauptsächlich religiöses Phänomen, das in allen Formen prinzipiell einem ideologischen Absolutismus huldigt«, der aus sich »mit innerer Konsequenz Intoleranz, Gewissensknebelung, Aggression in allen möglichen Formen gebiert.«¹⁰ Dieser intolerante ideologische Absolutismus stelle eine Gefahr für den Frieden dar.¹¹ »Alle Beobachter« seien sich einig, daß es auch in der katholischen Kirche solche fundamentalistischen Gruppierungen und Strömungen gibt.¹²

Solche Ankündigungen lassen – in Analogie zu islamischen Fundamentalismen – erwarten, die beschworene katholisch-fundamentalistische Bedrohung sei im Sinne

⁵ R. Uertz: Fundamentalismus: Theologisierung der Politik oder Politisierung der Theologie? in: Hermann Kochanek (Hrsg.): *Die verdrängte Freiheit – Fundamentalismus in den Kirchen*, Freiburg 1991, 53 – 71.

⁶ K. J. Rivinius: Fundamentalismus: eine Herausforderung für Kirche und Mission, in: *Theologie und Glaube*, 80. Jg., Paderborn, 1990, 495-511.

⁷ K. Walf: Fundamentalistische Strömungen in der katholischen Kirche. In: Th. Meyer (s. Anm. 1), 248-262.

⁸ A. Grabner-Haidner: Fundamentalismus in der Religion, in: A. Grabner-Haidner und K. Weinke (Hrsg.): *Angst vor der Vernunft? Fundamentalismus in Gesellschaft, Politik und Religion*, Graz 1989, 59-85.

⁹ K. Brettmann: Heute Amerika und morgen die ganze Welt – Die Verstrickung von Religion und Politik auf dem amerikanischen Kontinent als Gefahr für den Frieden; in: *Wort und Antwort*, 32. Jg., Düsseldorf 1991, 16-20.

¹⁰ W. Beinert (Hrsg.): »Katholischer« Fundamentalismus. Häretische Gruppen in der Kirche? Regensburg 1991, 9.

¹¹ Ebd., 9.

¹² Ebd., 10.

eines institutionell-kirchlichen Zugriffs auf politische oder gesellschaftliche Ordnungen zu verstehen. Je näher man hinsieht, um so mehr scheint aber die Gefahr bereits aus einem persönlichen Festhalten einzelner Christen oder Gruppen am gewohnten Offenbarungs- oder Kirchenverständnis oder an bestimmten Glaubensinhalten zu drohen, die der jeweilige Autor als zu wenig »offen«, nicht zeitgerecht, zu unmodern und deshalb als starrsinnig, gar fanatisch empfindet oder denunziert. So scheint in der Kirche ein regelrechter Krieg ausgebrochen zu sein: »Die *gegeneinander angetretenen* Gruppen lassen sich folglich auch nicht mehr in 'Konservative' und 'Progressive' unterteilen. Vielmehr erheben zumindest Teile der *Kombattanten* den Anspruch, sie und nur sie allein seien die rechten Gläubigen; wer ihrer Meinung nicht sei, liege und sei falsch.«¹³

Die hier verwendete Kriegsmetaphorik ließe sich sprachlicher Griffigkeit zugute halten, ginge es dem Autor in seinem Buch nicht ausdrücklich um ein Plädoyer für plurale Offenheit des Dialogs. In der Auseinandersetzung mit vermeintlichem oder tatsächlichem Fundamentalismus aber scheinen die Grenzen eines für den Verfasser noch hinnehmbaren Pluralismus von vornherein überschritten. Der Autor nennt auch durchaus Adressaten, denen er den von ihm idealtypisch beschriebenen Fundamentalismus vorwirft: die aus der Lefebvre-Bewegung in die katholische Kirche zurückgekehrte St. Petrusbruderschaft, das Engelwerk und die Personalprälatur Opus Dei. Zur fundamentalistischen Denkweise gehöre die Ausgrenzung des Andersdenkenden aus der Gemeinschaft der Rechtgläubigen: »Fremde Meinungen tragen daher das Stigma der Unmoral. Differenzierungen werden nicht gemacht.«¹⁴ Nun differenziert der Autor selbst in keiner Weise unter den so verschiedenen namhaft gemachten Gruppierungen und Institutionen. Daß sie nicht mehr – wie er – noch eigentlich katholisch sind, drängt sich als einzig mögliche Schlußfolgerung auf. Denn für sie alle gilt offenbar unterschiedlos, daß sie sich »als die 'eigentliche', die wahre, die einzig noch katholisch gebliebene Kirche«¹⁵ betrachten. Der Autor erkennt darin eine strukturell-häretische Denkweise. Wer so denkt, ist aus der Kirche ausgegrenzt. Die Schlußfolgerung zu vollziehen, bleibt allerdings dem Leser überlassen.

Fundamentalistische Gegner mit Adresse nennen auch K. Walf¹⁶, K. J. Rivinius¹⁷, Jozéf Niewiadomsky¹⁸ und Heinz Günther Stobbe. Für letzteren reicht – ausdrücklicher und umfassender – das fundamentalistische Spektrum »von der Anhängerschaft Erzbischof Lefebvres über das 'Opus Dei' und die italienische Bewegung 'Comunione e Liberazione', die Focolarini und Schönstatter, das Engelwerk oder die Charismatische Bewegung bis hin zu den kurialen Maßnahmen gegen die Befreiungstheologie oder den Entscheidungen päpstlicher Personalpolitik bei der Neube-

¹³ Ebd., 53. (Hervorhebungen von mir).

¹⁴ Ebd., 67.

¹⁵ Ebd., 68.

¹⁶ s. Anm. 7.

¹⁷ s. Anm. 8.

¹⁸ J. Niewiadomski: »Wohl tobet um die Mauern...«. Fundamentalistische katholische Gruppierungen; in: H. Kochanek (Hrsg.) (s. Anm. 5), 156-180.

setzung von Bischofsstühlen.«¹⁹ Noch offener ist Stephan H. Pfürntner²⁰: Daß sich die katholische Kirche unter klerikal erstarrten, traditionalistischen römischen Apparaten als »letzte Betreuungsdiktatur Europas« behauptete, sei nicht zuletzt »fundamentalistischer Mentalität des polnischen Papstes« zuzuschreiben. Mit dem auffälligen Interesse an »Mentalitäts«- oder Gesinnungsforschung und einschlägiger Verteilung der Zensuren eines *richtigen* oder *falschen Bewußtseins* bleibt indes Pfürntner nicht allein.

Die letztgenannten, so offenen Verdächtigungen in Richtung Rom sind sicher aufschlußreich, vielleicht gar richtungweisend bei der Suche nach Antrieben und Mechanismen der theologischen Debatte um katholischen Fundamentalismus überhaupt. Was die erstgenannten Verdächtigungen angeht, so erlaubt der apriorische Gruppenkonsens den Autoren in der Regel, auf die allgemein in *der Literatur Genannten* zu verweisen und sich differenzierende, wissenschaftlichen Ansprüchen genügende Einzelnachweise zu ersparen. Von dem Opus-Dei-Mitglied Johannes Grohe darauf angesprochen, daß er für sein Verdikt fundamentalistischer Konzilsfeindlichkeit der Personalprälatur als Stütze zwar den Journalismus des notorischen Opus-Dei-Gegners Peter Hertel heranzieht, jeden wissenschaftlichen Nachweis aber schuldig bleibt,²¹ antwortet Wolfgang Beinert: »Ein Blick in die Literatur zeigt freilich, daß in der nahezu gesamten wissenschaftlichen Fundamentalismus-Forschung die drei namhaft gemachten Gruppierungen, also auch das Opus Dei, als fundamentalistisch betrachtet werden.«²² Auch Beinerts Vorwurf prinzipieller Diskurs- und Dialogunfähigkeit von Fundamentalisten erhält dem Opus Dei gegenüber einen prekären Klang, wenn es zutrifft, daß er selbst vor der Veröffentlichung seiner Kritik »weder zu den Angehörigen der Prälatur Opus Dei noch zu dieser selbst« Kontakt gesucht oder aufgenommen hatte.²³ Zumal Beinert im Vorwort seines Buches erklärt, daß die von ihm als fundamentalistisch namhaft gemachten Bewegungen »nicht allein aus ihren – scheinbar sehr frommen und (recht-)gläubigen – offiziellen Äußerungen beurteilt werden können, sondern ebenso, ja mehr noch aus ihrem und ihrer Mitglieder Gesamtlebensvollzug.«²⁴

Entgegen der eingangs erwarteten Friedensbedrohung durch einen beschworenen universalen theokratischen Fundamentalismus spielt sich die katholische Dimension des Themas offensichtlich abseits irgendwelcher Beeinträchtigungen politisch-demokratischer Institutionen oder gesellschaftlich-pluralistischer Strukturen im stilleren Innenraum der Kirche, wenn nicht gar im Seelenleben einzelner gläubiger Christen ab.

¹⁹ H.G. Stobbe: Katholischer Fundamentalismus; in: Wort und Antwort, 32. Jg., Düsseldorf 1991, 6-9.

²⁰ St. H. Pfürntner: »Fundamentalismus«. Die Flucht ins Radikale. Freiburg 1991.

²¹ Johannes Grohe: Wolfgang Beinert über das Opus Dei, in: Klerusblatt München, Nov. 1991, 257.

²² W. Beinert: Stellungnahme zu dem Beitrag von Johannes Grohe, in: Klerusblatt München, Nov. 1991, 261.

²³ Hans Thomas: Konfessionalität wider Professionalität; in: Die Neue Ordnung, 45. Jg. Nr. 4, Bonn 1991, 311.

²⁴ W. Beinert (s. Anm. 10), 11.

Insofern gewinnt ein neuerlich in den theologischen Wissenschaftsbetrieb eindringendes Interesse Aufmerksamkeit, sogenannte »Psychogramme« tatsächlich oder vermeintlich gefährdeter, jedenfalls andersdenkender Glaubensbrüder zu erstellen. Ohne auch pastorale Aufgaben der Theologie in Abrede zu stellen, sollte die Frage erlaubt sein, ob die Theologie qua Wissenschaft für den Seelenzustand der Gläubigen in der Weise zuständig ist, wie es für das Hirtenamt in der Kirche unbestritten gilt. Für solche (mindestens idealtypische Gruppen-)Psychogramme liefern Dieter Funke²⁵ und Wolfgang Beinert Ausgangspunkt und Theorie: »Die Theologie unterscheidet beim Glauben zwei Aspekte, den Glaubensakt, mit dem einer glaubt (*fides qua*), und den Inhalt, den er glaubt (*fides quae*). Der Glaube hat also eine subjektive und eine objektive Seite.« Daraus ergibt sich auch für den Fundamentalismus »eine (im engeren Sinne) theologische und psychologische Wurzel.«²⁶ Beinerts Text kommt dann zu der Feststellung: »Der Fundamentalismus ist primär ein psychologisches Problem und psychotherapeutisch aufzuarbeiten«, und schließlich zu dem Eingeständnis: »Es versteht sich, daß der Theologe dieses Geschäft zu leisten weder befugt noch kompetent ist.«²⁷

Nach solch einsichtigen Abgrenzungen, die davor schützen sollten, hypothetische Gesinnungsforschung zu treiben, ist das eigentlich Überraschende, daß der Fundamentalismus dann doch in Gestalt von Psychogrammen vorgestellt wird, als Seelenzustand desjenigen Menschentyps beschrieben wird, der – eben idealtypisch – als Fundamentalist entworfen wurde. Der Entwurf folgt bei Beinert einem dialektischen Prinzip, nach dem die Ich-Welt-Beziehung des Individuums irgendwo zwischen den polaren Gegensätzen einer einheitlichen oder vielheitlichen Weltsicht angesiedelt ist. Eine Präferenz für Einheit macht danach den Konservativen, eine Präferenz für Vielheit den Progressiven aus. Das Extrem Einheit charakterisiere den Fundamentalisten, der so als radikalierter Konservativer erscheint, während das Extrem Vielheit den Modernisten hervorbringe, der demgemäß als radikalierter Progressiver zu verstehen ist. Auf die Glaubenshaltung übertragen: Der Fundamentalist optiere einseitig für die Identität und Autorität der alten Ordnung. Auf der anderen Seite stehe die Relevanz des Glaubens für die Zeit und die Menschen. Mit einer Präferenz eben dafür halte der Pluralist die Balance zwischen den Extremen, während der (modische) Modernist die Glaubenswahrheit schließlich opfere.

Im Elfenbeinturm der Dialektik werden nun weitere Gegensätze geschnitzt. Aus der Komposition der negativen Pole entsteht der fundamentalistische Aggressor gegen den Pluralisten. Bei Beinert ist der Fundamentalist »immer Wahrheitsbesitzer« und daher intransigent, der Antifundamentalist entsprechend stets verständnisvoller Pluralist. Der Fundamentalist leidet an Ich-Schwäche. Entsprechend ich-stark ist der Pluralist. Der Fundamentalist ist verantwortungsschwach, der Pluralist verantwortungsstark, der Fundamentalist anlehnungsbedürftig, der Pluralist mündig, der Fundamentalist autoritätshörig, der Pluralist freiheitsfähig. Der Fundamentalist ist auf

²⁵ D. Funke: Das halbierte Selbst. Psychische Wurzeln des Fundamentalismus, in: H. Kochanek (s. Anm. 5), 83-95.

²⁶ W. Beinert (s. Anm. 10), 60.

²⁷ Ebd., 72 f.

Krieg, der Pluralist auf Frieden aus. Der Fundamentalist isoliert sich in einer abgeschlossenen Welt, der Pluralist ist welt- und zeitoffen, usw. Der zaghafteste Einwand, hier werde doch vielleicht der Pluralismus auf recht fundamentalistische Weise propagiert, erstirbt angesichts der Wucht der Theorie, wenn der Leser erst einmal den dialektischen Aufbau des fundamentalistischen Feindbildes mitvollzogen hat. Und vor allem: Relativisten, Indifferente und Virtuosen der Beliebigkeit existieren offenbar nicht, weil sie im Schema erst gar nicht vorgesehen wurden.

Wegen ihrer tragischen Ich-Schwäche und ausgeprägten »Festungsmentalität« sind katholische Fundamentalisten, so liest man bei Beinert, »immer über das Maß des Gewöhnlichen fromm«²⁸ und halten die anderen »für die Bösen und des Bösen Kinder«²⁹. Nähere Angaben über das angemessene »Maß des Gewöhnlichen« in Sachen Frömmigkeit bleibt der Autor schuldig. Er sagt auch nicht, wer den von den namhaft gemachten Fundamentalisten ihn böse genannt und damit eine Revanche herausgefordert hat. Schließlich findet sich der Fundamentalist unter den Verdacht psychischer Glaubensunfähigkeit gestellt: »Kann er dann in vollem theologischem Sinn Akte des Glaubens setzen?«³⁰

Philosophen und Theologen – Rollentausch?

Es fällt auf – nicht nur bei R. Uertz – wie viel zurückhaltender, gelassener, aber auch differenzierter Philosophen und andere Geisteswissenschaftler das Thema angehen. Alfred Schmidt betont die vage und unspezifische Verwendung des Wortes Fundamentalismus³¹, Martin Riesenbrodt hält den – allerdings amerikanisch-protestantischen – Fundamentalismus für ein durchaus legitimes Milieu moderner Gesellschaft und für eine intellektuell respektable Größe.³² Scharfsinnig, intellektuell redlich und deshalb wohl auch entsprechend zwiespältig fallen die Äußerungen des Züricher Religionswissenschaftlers Fritz Stolz aus, für den sogar das nach wie vor – obwohl aus der Katholischen Kirche ausgeschiedene – schwarze Schaf katholischer Fundamentalismus-Inquisition »Marcel Lefebvre genauso gut eine traditionell katholische wie neuzeitliche Erscheinung ist: Die individuelle Entscheidung für die Tradition treibt ihn aus der Kirche heraus.«³³

Beim französischen Soziologen und Arabisten Gilles Keppel³⁴ liest sich die (lt. Autor) besonders seit 1975 auf breiter Front einsetzende Bewegung einer Rückkehr zur religiösen Lebensbegründung ebensogut als Krise der Moderne, des sinndefizitären Fortschrittsfanatismus der Industriegesellschaft und ihres (fundamentali-

²⁸ Ebd., 66.

²⁹ Ebd., 67.

³⁰ Ebd., 72.

³¹ Zur Debatte – Themen der Kath. Akademie in Bayern, Sept/Okt. 1989, 1.

³² M. Riesenbrodt: Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung, Tübingen 1990.

³³ F. Stolz: Mit neuzeitlichen Mitteln tritt man gegen die Neuzeit an, in: Herder-Korrespondenz 44, Freiburg 1990, 378-383.

³⁴ G. Keppel: Die Rache Gottes. Radikale Moslems, Christen u. Juden auf dem Vormarsch. München 1991.

stischen?) Laizismus. Auf der öffentlichen Bühne sei diese Orientierungslosigkeit zuerst von intellektuellen Linken, vor allem in der 68er-Bewegung, auf- und angegriffen worden. Die einschneidenden Veränderungen in islamischen Ländern (von programmatischer »Modernisierung des Islam« zur »Islamisierung der Moderne«) durch »Integralismus bzw. Fundamentalismus, zwei im Katholizismus und Protestantismus entstandene Kategorien« erhellen zu wollen, deren »metaphorische Übertragung auf andere Phänomene noch lange nicht ihre Allgemeingültigkeit beweist, hält Keppel für eine Folge der »alten theoretischen Scheuklappen, (...) die unseren Blick immer mehr einengen.«³⁵ Auch wo er sich auf christliche Kulturländer, zumal in Europa, bezieht, kommt der Autor häufig ohne diese »Kategorien« aus und spricht schlicht von einer Bewegung der – gegen den Säkularismus gerichteten – Rechristianisierung »von unten«. In einem Kapitel »Das Experiment 'Comunione e Liberazione'«³⁶ kann er bei aller kritischen Distanz eine gewisse Bewunderung für die lebensnahe Flexibilität dieser katholischen Rechristianisierungs-Bewegung in Italien nicht verhehlen, der es gleichermaßen gelinge, »von unten« und »von oben« zu wirken. Daß es im laizistischen Frankreich, wo die Kardinäle Decourtray und Lustiger mindestens einen öffentlich-rechtlichen Status der ins rein Private verbannten katholischen Kirche erreichen möchten³⁷, etwas mit der italienischen Bewegung Vergleichbares nicht gebe, scheint der Autor fast zu bedauern.³⁸

Der Jerusalemer Historiker Michael Toch meint – ohne sich speziell auf Katholisches zu beziehen – das Wort Fundamentalismus sei heute mit »politischen Stereotypen und Feindbildern geladen« und besonders geeignet zur »Verteufelung des politischen und kulturellen Gegners.«³⁹

»Jeder ist Fundamentalist von irgendetwas«, schreibt Robert Spaemann: »Es gibt Symbole des Unbedingten, die, obwohl selbst endlicher Natur, doch für endliche Wesen einen unbedingten Anspruch enthalten. Ohne solche Symbole wird Unbedingtheit zu einem leeren Wort und der Mensch zu einem verächtlichen Wesen, dem nichts 'heilig', das heißt, das zu allem fähig ist.« Um demjenigen diesen Vorwurf zu ersparen, der als Fundamentalisten nur den anderen betrachtet, räumt Spaemann ein, es könne sich um einen überzeugten Funktionalisten handeln: »Funktionalismus ist eine Denkweise, die, indem sie alle Inhalte als Funktionen begreift, prinzipiell alle Inhalte durch funktionale Äquivalente ersetzbar macht.« Der Funktionalismus mindestens hätte dann auch für den Funktionalisten unbedingte Geltung. Und als Fundamentalist des zeitgenössischen Kulturrelativismus würde er versuchen, seine private Weltanschauung »der diskursiven Überprüfung zu entziehen und in ihrem Dienst unbegrenzte Handlungsfreiheit zu beanspruchen.«⁴⁰

³⁵ Ebd., 16.

³⁶ Ebd., 97-117.

³⁷ Ebd., 119.

³⁸ Ebd., 120 f.

³⁹ Zur Debatte – Themen der Kath. Akademie in Bayern. Sept./Okt. 1989, 2.

⁴⁰ R. Spaemann: Die unbesiegbare Natur der Dinge – Variationen über ein unsterbliches Phänomen: Elend und Notwendigkeit der Intoleranz, in: Die Zeit v. 22.12.1989.

»Il faut absolument être moderne«: Rimbauds zwiespältiges Diktum wird für Otto Kallscheuer zum Imperativ »im Sprachspiel der Fundamentalismuskritik«, die den zivilisatorischen Abstand der Fundamentalismuskritiker, ihren »reflexiven Abstand zur naiven Rechtgläubigkeit« geschafft habe. Naive Rechtgläubigkeit gerate in den Verdacht des »Gesinnungsradikalismus«: »Der Vorwurf des Fundamentalismus hat seine präzise rhetorische Funktion – die Immunisierung des Ortes der eigenen Rede: der Standpunkt eines modernen (oder modernistischen) 'Wir', das dem putativen Fundi alsbald den rechten (Aber-)Glauben zuweist und somit die eigenen Glaubensgrundsätze nicht mehr preiszugeben braucht.«⁴¹

Ähnlich spielt Jörg Splett ernsthaft mit dem Gedanken, ob da nicht eine Art »'fundamentalistischer' Antifundamentalismus« im Sinne eines »aggressiven Disengagements« von Theologen am Werk sei, und vermutet in mancher Form dieses engagierten Antifundamentalismus ein Plädoyer für eine »Toleranz der 'belehrten Unwissenheit'«. ⁴²

Wie kommt es zu diesem seltsam anmutenden Rollentausch zwischen Philosophen, die das längst in postmoderne Beliebigkeit und Ungewißheit taumelnde Projekt Moderne entweder zu entmythologisieren begonnen haben oder ihm doch mit Reserviertheit begegnen, und einem theologischen Lager mit einem Begeisterung ausstrahlenden Modernitätsoptimismus? Vor Jahrhundertfrist wußte die Kirche sich des Modernismus nur mit disziplinarischen Mitteln zu erwehren. Gibt es da einen Nachholbedarf, dessen Erfüllung jetzt, wo die Zeit überfällig ist, die intellektuelle Herausforderung anzunehmen, erst richtig eingesetzt hat?

Vielleicht ist der Verdacht nicht unbegründet, daß sich hinter Phänomenen wie jener theologischen Lust an der Psychologie eine Krise des wissenschaftlichen Selbstverständnisses von Theologen verbirgt. Für den (katholischen) Fundamentalismus bestehe die Glaubenswahrheit in Sätzen, und im Grunde liege das fundamentalistische scandalum darin, sich nur an Sätze zu klammern: Das ist eine von Theologen immer wieder vorgetragene Kritik. In Wirklichkeit sei die Wahrheit des Glaubens etwas Lebendiges, Offenes, Weg und Wagnis. »Bei den Fundamentalisten«, schreibt Beinert, »hat die Vorfahrt nicht der Glaube in sich und als solcher, d.h. die unmittelbare Liebe zu Gott, sondern die Bewahrung der Identität des Glaubens.«⁴³ Aber ist es denn nicht vielmehr so, daß gerade die Theologie als Wissenschaft es ausschließlich mit Sätzen zu tun hat, in denen die Glaubensgeheimnisse möglichst adäquat, aber eben immer nur unvollkommen ausgedrückt sind, nicht aber mit der unmittelbaren Liebe zu Gott, mit der es der Beichtvater, der Seelsorger, die Hirten also, zu tun haben? Auch wenn große Theologen, Kirchenlehrer zumal, deren Heiligkeit nicht von ungefähr Gewähr für die Einheit von Theorie und Leben leistet, es immer wieder zu großer Harmonie von theologischer Lehre und gelebtem Glauben bringen, auch wenn selbstverständlich Theologen Hirtenaufgaben wahrnehmen

⁴¹ O. Kallscheuer: Fortschrittsfundamentalismus. Philosophische Nachfragen, in: Die Neue Gesellschaft/ Frankfurter Hefte 1989, 240.

⁴² J. Splett: Flucht vor dem Freiheitsrisiko. Fundamentalismus aus der Sicht philosophischer Anthropologie, in: H. Kochanek (Anm. 5), 72-82.

⁴³ W. Beinert (s. Anm. 10), 67.

können und sollen, geschieht dies nicht qua Wissenschaft. Denn gerade das setze eine Verwissenschaftlichung des lebendigen Glaubens voraus, der dann allein auf Sätze reduziert würde. Was da als Gegensatz zwischen Fundamentalisten und Antifundamentalisten angegeben wird, könnte sich in Wirklichkeit als der Unterschied von Glaube und wissenschaftlicher Theologie herausstellen.

Unter Theologen scheint es ein verbreitetes – womöglich ganz unwissenschaftliches – Unbehagen darüber zu geben, daß ihr wissenschaftliches Metier, die Theologie, es vor allem mit dem objektiven Aspekt des Glaubens, mit der Wahrheit von Sätzen zu tun hat und gerade nicht unmittelbar mit der lebendigen Wahrheit des Glaubensaktes des Christen, der sich unvermittelt an die Person Jesu Christi richtet. Gerade deshalb ist die Lehr- und Leitungsverantwortung in der Kirche nicht der Wissenschaft, sondern den Hirten aufgegeben. Der Graben zwischen dem rationalen Diskurs der Sätze und dem lebendigen Glaubensvollzug des gläubigen Menschen läßt sich nicht noch einmal durch einen wissenschaftlichen Spagat überbrücken. Die Versuchung – nicht nur mancher Befreiungstheologen –, gelebte Praxis mit der wissenschaftlichen Theorie einfach kurzzuschließen, verwissenschaftlicht entweder den Glauben oder opfert die Wissenschaft. Man kann nicht gleichzeitig den Diskurs führen und aus ihm aussteigen, um in die Predigt einzusteigen. Letzteres wird bei Beinert zu fundamentalistischer »Diskursunfähigkeit«, bei der es nämlich »nicht mehr Diskussion, sondern nur noch Predigt« gebe.⁴⁴ – ohne allerdings zu differenzieren, daß die Diskussion, in der es um den Diskurs der Sätze geht, dort endet, wo es um den »Glauben in sich und als solchen, d. h. um die unmittelbare Liebe zu Gott« geht, im Gebet zum Beispiel und in der Glaubensverkündigung.

Theologie: autonome Wissenschaft oder Vernunftkultur des Glaubens?

Den Graben, der das Festhalten an einer Selbstoffenbarung Gottes trennt von einer durch den »Zweifel und vom ideologiekritischen Verdacht geprägten Vernunftkultur«, zeigt Jürgen Werbick⁴⁵ deutlich auf. Um ihn zu überbrücken, zahlt er einen hohen Preis: Die Offenbarungsinhalte verdünnen sich zu einer »religiösen Hypothese«, der Glaube zu einer subjektiven Option. Eine Theologie, die autonom sein und sich im modernen Wissenschaftsbetrieb als eine voraussetzungslose Disziplin unter anderen (die es freilich auch nicht sind) verstanden wissen möchte, kann dies wohl nur erreichen um den Preis eines wissenschaftstheoretischen Selbstbetrugs. Solange sich Theologie als Vernunftkultur eines Glaubens versteht, der ihr vorgegeben ist, anerkennt sie auch ihre Abhängigkeit von einer Kirche, die ihn, den Glauben, weitergibt. Theologie als autonome Vernunftkultur würde hingegen jenem »Totalitarismus der Vernunft« (Wolfgang Ivers), huldigen, der an die Stelle der Gewißheit

⁴⁴ Ebd., 71.

⁴⁵ J. Werbick: Der Streit um den »Begriff« der Offenbarung und die fundamentalistische Versuchung der Theologie, Einleitung, in: J. Werbick (Hrsg.): Offenbarungsanspruch und fundamentalistische Versuchung. Freiburg 1991, 11-35.

»heiliger« Glaubenswahrheiten die spätmoderne Ungewißheit des Glaubens an den Kritizismus und den unendlichen Diskurs setzt.

Bei Werbick erfährt Christi Wort »Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben,« eine Interpretation, die den rationalen Begriff mit dem Leben kurzzuschließen sucht und vermengt. Wahrheit wird nur noch als Weg verstanden. Die »Wahrheit, die sich als 'Weg-Wahrheit' erschließt«, verspricht nicht »alltägliche, kleinmütige Glaubensgewißheit«, sondern übt die Faszination des Wagnisses aus, des Risikos der »religiösen Hypothese«, an der festzuhalten man jedoch immerhin optiert hat: »Die Faszination des in Gottes Selbstoffenbarung erschlossenen, gebahnten und uns aufgegebenen Weges macht die Glaubensgewißheit aus.« Sie und nicht die »ahnungslos-ängstliche Selbstgewißheit der (fundamentalistischen) Wahrheitsbesitzer« halte der Herausforderung der Komplexität moderner Wirklichkeit stand: »Wer bereit ist, im wissenschaftlichen wie im Alltagssprachlichen Kontext die Rationalität seines Wagnisses zu verantworten – und hierin liegt ja die eigentliche antifundamentalistische Grundentscheidung –, der ist gleichwohl nicht gehalten, sich immer schon im ideologiekritischen Verdacht von seiner Option zu distanzieren.«⁴⁶

Vor allzu elitären Versuchungen einer verwissenschaftlichen Gläubigkeit muß die Kirche den »einfachen Gläubigen« vermutlich in Schutz nehmen. Außerdem ist die Frage angebracht, ob Theologie nach dem Modell einer auf *trial and error* gegründeten Wissenschaftskultur auf den Ernstfall des gelebten Glaubens eingerichtet wäre oder sich – angesichts des Ernstfalls – bloß als Spiel im Elfenbeinturm gedachter Möglichkeiten erweist. Der Glaube verlangt auch unbedingte, endgültige Entscheidungen. Sie können den Irrtum nicht vorsehen, weil die Chance des weiteren Versuchs nicht besteht. Anders gewendet: War Abraham Fundamentalist? Hätte Maria dem vorbehaltlosen »Fiat« den kritischen Diskurs vorschalten müssen? Gerät nicht die Märtyrergeschichte der Kirche und die Unwiderruflichkeit ihrer Blutzugnisse unversehens ins Zwielficht fundamentalistischen »Wahrheitsbesitzes« und der Dialogverweigerung, statt sich als Ernstfall des Dialogs der Kirche mit der Welt zu behaupten? Muß die treue Karmelitin, die sich tapfer durch die dunkle Nacht des Hl. Johannes vom Kreuz schlägt, die naive Gewißheit ihrer Berufung hinterfragen und Ausschau halten, wer sie ihres eingeschlagenen Weges stets neu »kommunikativ vergewissert«? Lebt sie nicht, »über das Maß des Gewöhnlichen fromm«, in einer abgeschlossenen Welt, aus der man sie befreien müßte? (Nicht mit Gewalt, versteht sich, mit der etwa die französischen Revolutionstruppen 1795 die Kölner Kartäuser aus ihrer Kartause befreiten, aber vielleicht doch durch psychotherapeutische Begleitung?)

Dem Suchenden, schreibt Werbick, gibt sich der Logos zu verstehen. Gewiß. Aber wie ist das zu verstehen? Setzt Werbick ganz auf den mystischen Direktverkehr? Jedenfalls ist die »Weg-Metapher« individualisiert und subjektiviert. Kein Gedanke, daß es die Gemeinschaft der Kirche sei, die auf dem »Weg« ist und von der der Gott-Logos sich finden läßt – in einem geschichtlichen Prozeß des Suchens, in dem allerdings auch festgehalten wird, was schon gefunden wurde.

⁴⁶ Ebd., 32.

Als Gemeinschaft der Lebenden und der Toten führt die Kirche den Dialog über das Offenbarungsverständnis auch mit den Toten. Das heißt: Die Tradition gehört zur Kommunikation. Die intersubjektive Kommunikation, die Werbicks »Herausforderung zu kommunikativer Vergewisserung« genügt, scheint aber nur unter den Jetzt-Lebenden stattzufinden. Sie will den »konsequenten Fallibilismus« der kritischen Rationalität Karl Poppers und Hans Alberts mit der Theologie versöhnen und taufen. Offenbar wird völlig übersehen, daß der kritische Rationalismus der Wissenschaft gerade den Anspruch auf Wahrheit versagt, den der Wissenschaftsglaube in einem naiveren Stadium der Moderne noch von der Religion übernehmen zu können meinte.

Die moderne »Emanzipation der Kultur aus den Fesseln der Religion« (Kallscheuer), von der auch die wissenschaftliche Ambition der Theologie nicht unversucht zu bleiben scheint, wird »ja mittlerweile nicht nur aus dem Lager altkonservativer Traditionalisten, sondern auch aus dem der postindustriellen Linken« in Frage gestellt. Nehme man die Frage ernst, schreibt Kallscheuer, »so verliert die beliebte Dichotomie 'modern/fundamentalistisch' alsbald ihre Unschuld. Dann würden sich gerade die Vertreter des Mittelfelds der Moderne (die *moral majority* der Technokratie)«, die wider alte und neue Kritiker und Skeptiker weiterer Modernisierung das Wort reden, »selbst als die 'Fundis' entpuppen.«⁴⁷ Angesichts des »Fortschrittsfundamentalismus«, den Kallscheuer diagnostiziert, »sollten sich heute Kritiker des Fortschrittsglaubens nicht vor dem Fundamentalismusverdacht fürchten, der ihnen aus dem Munde der Monopolisten des Fortschritts entgegenschallt.«⁴⁸

Für den Dialog zwischen Kirche und moderner Welt wäre die Diskriminierung der Toten nicht minder fatal als die Diskriminierung der Jetzt-Lebenden durch Traditionalisten. Gewiß berücksichtigt auch der wissenschaftliche Diskurs Kenntnisse und Forschungsergebnisse der Vergangenheit. Die prinzipielle Falsifizierbarkeit der Glaubenszeugnisse der Vergangenheit könnte aber manches Martyrium als irrtümlich diskriminieren. Denn an die Stelle der Glaubensgewißheit, je nachdem sogar des Absoluten, träte die Vielfalt der individuellen Deutungen, oder, wie Beinert zutreffend das neue Paradigma charakterisiert: »An die Stelle der Einheit des Denkens ist der Pluralismus der Ideologien getreten, deren jede sich nach Art der Waschmittelwerbung als die beste und zuträglichste anbietet. Das zwingt das Individuum zu Ent- und Unterscheidungen, die es oft überfordern.«⁴⁹

Überforderung bewirkt Angst. Und Angst wird denn auch als Schlüsselbegriff für den Einstieg in den Fundamentalismus angegeben. Wie der Überforderung zu entgegen ist, wird nicht gesagt. Als Heilmittel wird in der Regel wissenschaftliche Aufklärung rezeptiert. Damit wird aber der wissenschaftliche Diskurs zur Heilsquelle und droht, die Stelle des Gebetes einzunehmen.

Nun haben wir tatsächlich gelernt, das probate Mittel gegen die Ängste der Menschheit vor Naturgewalten und Seuchen, vor Gewitter und Pest, sei die Auf-

⁴⁷ O. Kallscheuer: (s. Anm. 33), 242 f.

⁴⁸ Ebd., 243.

⁴⁹ W. Beinert (s. Anm. 10), 57.

klärung der Menschheit über die Ursachen von eben diesen Gefahren. Einem Schwerkranken nimmt man die Angst vor dem Tod aber keineswegs dadurch, daß man ihn über die Ursache seines Zustands, nämlich seinen Krebs aufklärt. Wo man früher den Priester rief, hat es sich heute eingebürgert, Psychologen, Soziologen und Philosophen beizuziehen, die helfen sollen, das Sterben *wissenschaftlich zu bewältigen*. Und am Krankenbett blühen die Strategien der Verdrängung des Todes, der regelmäßig eintritt, bevor der Diskurs an sein Ende gelangt. Der Tod wird tabuisiert, weil er den Patienten überfordere. Der aber soll sich wenigstens gebührend wissenschaftlich beraten wissen. Im Diskurs wird er vertreten durch Experten.

Die psychosozialen Zukunftsängste unserer Zeitgenossen seien, so werden wir andererseits belehrt, zurückzuführen auf die Undurchschaubarkeit der nach immer mehr Aufklärung stets komplexer erfahrenen, verwissenschaftlichten technischen und sozialen Welt, die gerade das Resultat des Lösungsvorschlags ist, es bedürfe zur Überwindung der Angst der stets vermehrten Aufklärung – auch über die Bedingungen der Komplexität.

In Kultur, Wirtschaft und Politik werden längst Strategien der Vereinfachung zur Wahrung der Übersicht propagiert und eingeübt, zum Beispiel bewußte Beschränkung der Wahrnehmung auf Wesentliches, auf »fundamentals« sozusagen. Generalisten sind gefragt. Der bislang für die schlichte Wirklichkeit seines Glaubensaktes voll kompetente »einfache Gläubige« in der Kirche aber soll sich, folgt man der theologisch-antifundamentalistischen Rezeptur, der komplexen Wirklichkeit theologischer Fachgelehrsamkeit unterwerfen. Dazu ist er auf den Spezialisten angewiesen, der ihn von nun an lebenslang begleiten muß. Durch den engagierten theologischen Antifundamentalismus schimmert unversehens die Vision einer Expertokratie in der Kirche, deren Einheit dann weniger auf ihrer hierarchischen Verfassung als auf dem Konsens der »scientific community« der Theologen gründet.

In unserer »modernen komplexen Welt« bedroht nun allerdings kaum irgendetwas mehr die Führungsfähigkeit von Unternehmen und die Regierungsfähigkeit von Staaten als die Abhängigkeit von Experten, die jede Entscheidung komplizieren und selber keine treffen. So nützlich und mitunter unverzichtbar ihr Orakel einerseits beim *hearing* und *consulting* ist, so wirksam behindern andererseits die streitenden Gutachter den normalen Fortgang des Lebens, wenn sie im Interessenkampf strategisch vorgeschoben werden. So schätzt auch das kirchliche Lehramt den Rat der Theologen. Aber die These vom neuen Bedarfsrang theologischer Gelehrsamkeit für das normale Glaubensleben des »einfachen Gläubigen« darf bezweifelt werden. »Doctrina multiplex, veritas una« (Vielfalt der Lehre, eine Wahrheit) lautet das Motto der altherwürdigen Universität Rostock. Und auf die eine Wahrheit kommt es an. Die Lehre ist verhandelbar. Damit läßt es sich draußen leben. Für einen Christen um so besser, je einfacher sein Glaube ist. Das gilt, weil Liebe bildungsunabhängig ist.

Johannes Gross⁵⁰ macht darauf aufmerksam, in unserer pluralistischen Welt müsse das Rostocker Motto eigentlich umgeschrieben werden in »veritas multiplex, doctrina una« (Vielfalt der Wahrheit, eine Lehre). Mag sein, daß das zum Bücher-

⁵⁰ J. Gross, Notizbuch, F.A.Z.-Magazin v. 14.2.1992, 38.

schreiben taugt, zum Glaubensleben hilft es nicht. Pilatus war in diesem Sinne Pluralist. Sein Pluralismus schützte ihn nicht vor dem Justizskandal. Den Widerspruch, der zwischen Wahrheit und Freiheit aufgerichtet wird, kann nur die Liebe lösen. Viel mehr: Sie wendet das Verhältnis zur Notwendigkeit, nach der es Wahrheit nur in Freiheit und Freiheit nur in Wahrheit gibt. Insofern ist der Christ in Wahrheit immer Pluralist.

Sollte das Festhalten an der Wahrheit des Glaubens bereits als Fundamentalismus gelten, dann dürfte man ihn soweit durchaus als Kompliment verstehen. Das Zwielicht, das in der jüngeren Diskussion auf unbedingte Glaubenstreue fällt, verdankt sich einer heute beim Islam oder sonstwo ausgeliehenen theokratischen Spukvision. Im Pluralismus dieser Welt, in dem also, »was des Kaisers ist«, überbietet die Freiheit des gläubigen Christen die der anderen schon deshalb, weil er ein Fundament hat, das ihn vor bloßer Anpassung aus Gefälligkeit und Menschenfurcht bewahren kann. Was wirklich »Gottes ist«, wird aber nur der Liebe unverfügbar bleiben. Der Dialog des Christen mit der Welt müßte daher stets eine Fortsetzung seines Dialogs mit Gott, und das heißt des Gebetes sein. Denn sein Dialog mit der Welt stößt nur dort an eine Grenze, wo Christus der Verlierer wäre. Um diese Falle zu meiden, bedarf es eines Fundaments: der Liebe.

»Ich will euch zeigen, wem ein Mensch gleicht, der zu mir kommt und meine Worte hört und danach handelt«, so spricht der Herr im Evangelium: »Er ist wie ein Mann, der ein Haus baute und dabei die Erde tief aushob und das Fundament auf den Felsen setzte. Als nun ein Hochwasser kam und die Flutwelle gegen das Haus prallte, konnte sie es nicht erschüttern, weil es gut gebaut war. Wer aber hört und nicht danach handelt, ist wie ein Mann, der sein Haus ohne Fundament auf die Erde baute. Die Flut prallte dagegen, das Haus stürzte sofort in sich zusammen und wurde völlig zerstört.⁵¹«

⁵¹ LK. 6, 47–49.