

# Fundamentalismus

## Zerrbild von Religion und fundamentaltheologische Herausforderung

von Christoph Böttigheimer

Anders als es die Säkularisierungsthese<sup>1</sup> zunächst erwarten ließ, kehren Religionen wieder in den öffentlichen Raum zurück. Daneben ist auch eine fundamentalistische Radikalisierung von Religion unübersehbar. Durch einen religiösen Fundamentalismus werden politische Konflikte nicht selten verschärft<sup>2</sup>, indem aus ihnen Identitätskonflikte werden.<sup>3</sup> Spätestens seit dem 11. September 2001 ist die „religiöse Aufladung von Politik“<sup>4</sup> als ernsthafte Bedrohung in das Bewusstsein der westlichen Welt eingedrungen.

Heute werden dutzende national und international agierende islamistischen Gruppierungen gezählt, die für die Wiederbelebung einer islamischen Ordnung als der einzig legitimen Staats- und Gesellschaftsform kämpfen.<sup>5</sup> In ihr sollten alle Lebensbereiche gemäß der Scharia gestaltet sein, wie sie von Gott durch den Koran und die Sunna verbindlich vorgegeben sei. Christliche Fundamentalisten, die eine historisch-kritische Exegese ablehnen und ein wortwörtliches Verständnis der in allen Belangen irrtumslosen Schrift vertreten, finden sich in den Vereinigten Staaten von Amerika ebenso wie auf dem europäischen oder afrikanischen Kon-

---

<sup>1</sup> Pollack, Detlef, Säkularisierung – ein moderner Mythos? (Studien zum religiösen Wandel in Deutschland 1), Tübingen 2003, 132–148; Rieserbrodt, Martin, Die fundamentalistische Erneuerung der Moderne, in: K. Kindelberger (Hg.), Fundamentalismus. Politisierte Religionen, Potsdam 2004, 10–27; Laube, Martin, Theologie und neuzeitliches Christentum (BHT 139), Tübingen 2006, 221–229; Casanova, José, Public Religions in the Modern World, Chicago 1994; Gabriel, Karl, Säkularisierung und öffentliche Religion. Religionssoziologische Anmerkungen mit Blick auf den europäischen Kontext, in: ders., (Hg.), Religionen im öffentlichen Raum: Perspektiven in Europa (Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften 44), Münster 2003, 13–36.

<sup>2</sup> Huntington, Samuel P., Der Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert, München u. a. 1997.

<sup>3</sup> Schäfer, Heinrich Wilhelm, Kampf der Fundamentalismen. Radikales Christentum, radikaler Islam und Europas Moderne, Frankfurt a. M. 2008.

<sup>4</sup> Spohn, Wilfried, Politik und Religion in einer sich globalisierenden Welt, Wiesbaden 2008, 9 u. ö.

<sup>5</sup> Feichtinger, Walter, (Hg.), Islam, Islamismus und islamischer Extremismus. Eine Einführung. Erw. und aktualisierte Aufl., Wien u. a. 2008.

tinient.<sup>6</sup> Auch das Judentum brachte verschiedene fundamentalistische Parteien hervor: ultraorthodoxe Gruppierungen, die zur Radikalisierung des religionsgesetzlichen Bereichs tendieren. Die Haredi-Gemeinschaft<sup>8</sup> strebt eine an der Tora und Halacha ausgerichtete israelische Gesellschaft an und steht dabei anders als etwa die radikale Siedlerbewegung Gush Emunim (Block der Gläubigen) dem religiösen Zionismus (Eretz Israel) ebenso kritisch gegenüber wie dem Staat Israel. Als Beispiele für einen hinduistischen Fundamentalismus<sup>9</sup>, der für eine durch das Dharma gestützte hinduistische Kultur eintritt, können die Bharatiya-Janata-Partei, ein politischer Flügel der Sangh-Bewegung, angesehen werden oder die militante Vishwa Hindu Parishad (Welt-Hindu-Gemeinschaft). Militante, fundamentalistische Buddhisten gehen vor allem auf Sri Lanka blutig gegen Muslime und Christen vor, um den reinen Buddhismus durchzusetzen.

Die Beispiele mögen belegen, dass fundamentalistisches Potential und fundamentalismusartige Strömungen heute in allen großen Weltreligionen zu finden sind.<sup>10</sup> Freilich können sich die fundamentalistischen Spielarten einzelner Religionen erheblich voneinander unterscheiden, je nachdem, ob sie sich stärker auf die Orthodoxie oder Orthopraxie beziehen. Ebenso vielschichtig wie die Erscheinungsweisen sind die jeweiligen Entstehungsbedingungen. Diese können sowohl religionsinterner, nicht selten aber

<sup>6</sup> Kienzler, Klaus, *Der religiöse Fundamentalismus*, München 1996, 26–71; Geldbach, Erich, *Protestantischer Fundamentalismus in den USA und Deutschland* (ÖS 21), Münster u. a. 2001; Marty, Martin E. – Appleby, R. Scott, *Herausforderung Fundamentalismus. Radikale Christen, Moslems und Juden im Kampf gegen die Moderne*. Übersetzt v. Ch. Münz. Mit einem Nachwort v. H. G. Kippenberg, Frankfurt a. M. 1996, 48–103; Küenzeln, Gottfried, *Feste Burg: Protestantischer Fundamentalismus und die säkulare Kultur der Moderne*, in: *Politik und Zeitgeschichte* 33 (1992), 3–10.

<sup>7</sup> Maul, Stephan, *Israel auf Friedenskurs? Politischer und religiöser Fundamentalismus in Israel. Wirkungen auf den Friedensprozeß im Nahen Osten*, Münster u. a. 2000, 39–80; Krochmalnik, Daniel, *Fundamentalismus und Judentum*, in: *Politik und Zeitgeschichte* 33 (1992), 31–43; Ingber, Michael, *Fundamentalismus im Judentum und in der jüdisch-israelischen Gesellschaft im Staat Israel*, in: C. Six – M. Rieserbrodt – S. Maas (Hgg.), *Religiöser Fundamentalismus. Vom Kolonialismus zur Globalisierung*, Innsbruck u. a. 2004, 91–115.

<sup>8</sup> Zu ihr zählen u. a.: Agudat Jisra'el, Edah Haredit, Degel haTorah.

<sup>9</sup> Six, Clemens, „Hinduise all Politics & Militarize Hindudom“. *Fundamentalismen im Hinduismus*, in: *ders. – M. Rieserbrodt – S. Haas* (Hgg.), *Religiöser Fundamentalismus. Vom Kolonialismus zur Globalisierung*, Innsbruck u. a. 2004, 247–268; Voll, Klaus, *Fundamentalistische Tendenzen unter Hindus und Moslems in Indien*, in: *Th. Meyer* (Hg.), *Fundamentalismus in der modernen Welt*, 1989, 155–192.

<sup>10</sup> Marty, Martin E. – Appleby, R. Scott (Hg.), *The Fundamentalism Project*, 5 Bde. Chicago 1991–1995; Armstrong, Karen, *Im Kampf für Gott. Fundamentalismus in Christentum, Judentum und Islam*, München 2004, 197–515.

auch religionsexterner Art sein, wobei nochmals zwischen nationalen und transnationalen Ursachen zu differenzieren ist.

Insofern politische, kulturelle, nationale, soziale, psychologische etc. Faktoren für den religiösen Fundamentalismus mit ursächlich sein können, vermischen sich bei ihm nicht selten religiöse Motive mit politisch-ideologischen Zielen. Damit handelt es sich beim religiösen Fundamentalismus um eine komplexe Gemengelage, die nur schwer durchschaubar ist. Diese Problematik spiegelt sich u. a. in dem Umstand wider, dass vom religiösen Fundamentalismus keine klare begriffliche Definition vorliegt, die von allen geteilt würde, und der Fundamentalismus-Begriff heute als Fremdbegriff auf alle möglichen religiösen Gruppierungen<sup>11</sup> inflationär angewandt wird: auf die Muslimbrüder wie auf die Hamas- und Al-Qaida-Terroristen, auf die schiitischen Radikalen wie auf die nationalistischen Hindus, auf konservativ-reaktionäre Katholiken wie auf engstirnige Athos-Mönche. Ferner kommt erschwerend hinzu, dass der Fundamentalismus-Begriff oft weniger in einem objekt- bzw. metasprachlichen Sinne gebraucht wird, als vielmehr in apologetisch-polemischer Absicht. Gerade dann aber eignet ihm in der Regel eine deutliche „selbstreferentielle“ Struktur.<sup>12</sup> Das bedeutet, dass sich in der Beurteilung des Fundamentalismus als anti-moderner bzw. anti-rationaler Haltung die eigene Position zur Aufklärung und Moderne widerspiegelt.<sup>13</sup> „Der Begriff ‚Fundamentalismus‘ wird in unterschiedlichen Diskussions-

<sup>11</sup> Anwendung findet der Fundamentalismus-Begriff trotz seines ursprünglich eindeutig religiösen Charakters heute auch auf wirtschaftliche, kulturelle, wissenschaftliche etc. Phänomene, auf fanatische, intolerante etc. Haltungen oder auf Hardliner ganz allgemein (vgl. z. B. „Fundis“ innerhalb der politischen Partei Bündnis 90/Die Grünen).

<sup>12</sup> Grünschloß, Andreas, *Was heißt Fundamentalismus? Zur Bestimmung von Begriff und Gegenstand aus religionswissenschaftlicher Sicht*, in: T. Unger (Hg.), *Fundamentalismus und Toleranz*, Hannover 2009, 163–195, hier 165.

<sup>13</sup> Deutlich wird dies etwa bei der viel bedachten und zitierten Darstellung des Fundamentalismus, wie sie Thomas Meyer, der einer der ersten war, die sich in Deutschland dem Fundamentalismus zuwandten, in Anlehnung an Kants Umschreibung der Aufklärung vornahm: „Fundamentalismus ist der selbstverschuldete Ausgang aus den Zumutungen des Selberdenkens, der Eigenverantwortung, der Begründungspflicht, der Unsicherheit und der Offenheit aller Geltungsansprüche, Herrschaftslegitimationen und Lebensformen, denen Denken und Leben durch Aufklärung und Moderne unumkehrbar ausgesetzt sind, in die Sicherheit und Geschlossenheit selbst erkorener absoluter Fundamente. Vor ihnen soll dann wieder alles Fragen haltmachen, damit sie absoluten Halt geben können. Vor ihnen soll wieder alles andere relativiert werden, damit sie der Relativierung entzogen bleiben. Wer sich nicht auf ihren Boden stellt, soll keine Rücksicht mehr verdienen für seine Argumente, Zweifel, Interesse und Rechte“ (Meyer, Thomas, *Fundamentalismus. Aufstand gegen die Moderne*, Hamburg 1989, 157).

feldern oft zum pauschalen Stigma einer aufklärungs-, vernunft- und fortschrittsfeindlichen Haltung, die beim ‚Anderen‘ (‚Gegebener‘ oder ‚Fremden‘) zu identifizieren sei.“<sup>14</sup>

Im Folgenden geht es weder darum, einen klaren Begriff des religiösen Fundamentalismus zu erarbeiten, noch seine sämtlichen Erscheinungsweisen differenziert darzustellen oder seine Entstehungsbedingungen vollständig zu analysieren, vielmehr soll der Fokus auf zentrale Aspekte und Faktoren gerichtet werden, die das globale Auftreten des religiösen Fundamentalismus in der Moderne erklären können. Daran schließt sich die Frage an, wie diese Faktoren im Licht des Glaubens zu beurteilen sind bzw. welche Anforderungen sich aus ihnen für die heutige Glaubensrechnung ableiten.

### *1. Religiöser Fundamentalismus als Phänomen der Moderne*

Der Begriff „Fundamentalismus“ wurde – wie hinlänglich bekannt – Anfang der 20er Jahre des letzten Jahrhunderts in den Vereinigten Staaten von Amerika geprägt.<sup>15</sup> Eine protestantische Sammelbewegung wollte die Grundwahrheiten („fundamentals“) des christlichen Glaubens gegenüber aufklärerischen und modernistischen Tendenzen verteidigen, die in Form einer liberalen Theologie auch vor dem amerikanischen Protestantismus nicht Halt machten.<sup>16</sup> Übrigens bildete sich zeitgleich mit der Formierung einer christlich-fundamentalistischen Bewegung in den USA auch katholischerseits eine fundamentalistische Reaktion auf modernistische Aspekte aus: der Antimodernismus und Integralismus. Erinnert sei nur an den sogenannten „Syllabus“ von Papst Pius IX. oder an die Enzyklika „Pascendi dominici gregis“ von Papst Pius X.<sup>17</sup> Integralistische Tendenzen sind auch heute im Diskurs über die Identität Europas beobachtbar<sup>18</sup> und in der katho-

<sup>14</sup> Grünschloß, *Fundamentalismus* (s. Anm. 12), 165.

<sup>15</sup> Joest, Wilfried, *Fundamentalismus*, in: TRE 11 (1983), 732–738, hier 732–734.

<sup>16</sup> Hierzu veröffentlichten sie in den Jahren 1910–15 eine zwölfbändige Schriftenreihe mit dem Titel: „The Fundamentals. A Testimony to the Truth“ und schlossen sich 1919 zur „World’s Christian Fundamental Association“ zusammen.

<sup>17</sup> Papst Pius IX. erließ den sogenannten „Syllabus“, der ca. 80 Irrtümer der modernen Welt verurteilte und die Enzyklika „Pascendi dominici gregis“ von Papst Pius X. (8.9.1907) interpretierte den sogenannten „Modernismus“ als ein geschlossenes System, fasste die großen „-ismen“ (Agnostizismus, Immanentismus, Subjektivismus, Rationalismus, Pantheismus, Evolutionismus, Reformismus etc.) systematisch zusammen und verurteilte sie pauschal als Irrlehren.

<sup>18</sup> Krech, Volkhard, *Europa als Wertegemeinschaft? Integralistische Tendenzen im*

lischen Kirche stellt die religiös totalitäre Bewegung „Opus Dei“ die „stärkste integralistische Machtballung“<sup>19</sup> dar.

Im Gegensatz zu konservativen oder reaktionären religiösen Gruppierungen, die den Entwicklungen der Gegenwart zwar kritisch, letztlich aber moderat gegenüberstehen und eine Tradition fortsetzen wollen, die in unmittelbarer Vorzeit real existierte, treten religiöse Fundamentalisten radikal und kompromisslos für ihre Glaubensgrundsätze ein und pflegen dabei nicht selten ein apokalyptisches Denken. Hinter dem Insistieren auf absolut gewisse Grundpfeiler verbirgt sich das Bedürfnis nach indiskutabler Sicherheit: Die amerikanischen Protestanten sahen ihre Sozialordnung und Wertvorstellungen durch die kapitalistische Industrialisierung, das naturwissenschaftliche Evolutionsmodell, die Urbanisierung und Migration bedroht, verfügten selbst aber über keine Autorität, die das soziale Zusammenleben hätte grundlegend regeln können.<sup>20</sup> Einziges Fundament war für sie die Heilige Schrift, die in jeder Hinsicht als irrtumsfrei galt und nicht zu interpretieren, sondern wortwörtlich zu verstehen war.<sup>21</sup> Die zentralen und distinktiven Essentials können also wie im Falle des amerikanischen Protestantismus der Schrift entnommen werden oder aber der religiösen Tradition, was vor allem auf den islamischen aber auch katholischen Fundamentalismus zutrifft. Wie sich Islamisten vorwiegend auf die idealisierten Verhältnisse der Urgemeinde beziehen, stützen sich auch katholische Fundamentalisten auf partikuläre Traditionselemente (v. a. Lefebvre-Bewegung). Welcher restaurative Referenzpunkt auch immer gewählt wird, entscheidend ist, dass die religiöse Rückkehr bewusst in Abgrenzung zur modernen, differenzierten und pluralen Gesellschaft vollzogen wird, da in ihr religionsgefährdende und krisenhafte Strömungen wahrgenommen werden. Freilich stellt sich die Moderne regional sehr unterschiedlich dar – die Moderne ist vielfältig.<sup>22</sup> Zudem können die Vorzüge des Modernisierungsprozesses

Diskurs über die europäische Identität, in: S. Alkier – H. Deuser – G. Linde (Hgg.), *Religiöser Fundamentalismus. Analysen und Kritiken*, Tübingen 2005, 45–61.

<sup>19</sup> Balthasar, Hans Urs von, *Integralismus*, in: WuW 18 (1963), 737–744, hier 742.

<sup>20</sup> Rieserbrodt, Martin, *Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung. Amerikanische Protestanten (1910–28) und iranische Schiiten (1961–79) im Vergleich*, Tübingen 1990, 40–122.

<sup>21</sup> Joest, *Fundamentalismus* (s. Anm. 15), 734–736. Zu den fünf „Fundamentalismen“, die unbedingt festzuhalten waren, zählten neben Verbalinspiration und Literalismus die Gottessohnschaft Jesu Christi, die Jungfrauengeburt, der Sühnetod sowie die leibliche Auferstehung Jesu und seine physische Wiederkehr am Ende der Zeit.

<sup>22</sup> Eisenstadt, Shmuel N., *Die Vielfalt der Moderne*, übersetzt und bearbeitet v. B. Schluchter, Weilerswist 2000.

wie audio-visuelle Medien, internationale Kapitalmärkte, moderne Organisationsformen etc. durchaus genutzt werden, weshalb der religiöse Fundamentalismus nicht einfach anti-modern ist, sondern ein „moderner Anti-Modernismus“<sup>23</sup>. Er ist eine moderne Erscheinung, die sich gegen die jeweiligen Gestalten der Moderne wendet und selektiv mit ihnen verfährt.<sup>24</sup>

Dem religiösen Fundamentalismus geht es um eine Ent-Differenzierung der gesellschaftlichen Bereiche unter religiösen Vorzeichen. Dabei kommt dem religiösen Fundament eine Letztbegründung zu. Das bedeutet, dass eine korrelative Bezogenheit von kritischer Vernunft und Glauben negiert und eine geschichtliche Entwicklung religiöser Einsichten bestritten wird. Aufgrund der doktrinen Abschließung fehlt somit die Relevanz eines alternativen Bezugssystems. Die fundamentalistische Doktrin erscheint damit als gegenüber jedem rationalen Diskurs erhaben und sie impliziert einen programmatischen Alleinvertretungsanspruch: Religiöse Fundamentalisten verstehen sich als ausschließliche Besitzer religiöser, letztgültiger Wahrheit und zeichnen sich durch eine Intoleranz aus, die sich als Dialog- und Kompromissunfähigkeit äußert sowie in einem dualistischen Denken gemäß den Kategorien Schwarz-Weiß bzw. Freund-Feind. Dieser soteriologische Exklusivismus verbindet sich nicht selten mit einem auffälligen Erwählungs- und Sendungsbewusstsein.

Mit der Beständigkeit unhinterfragbarer Gewissheiten korreliert ein sich nicht ändernder Moralkodex; für den religiösen Fundamentalismus gelten althergebrachte, bewährte Werte, Normen oder Sitten als unbedingt erhaltenswert. „Diese Ethik sei universal in einem doppelten Sinne. Sie habe einerseits Gültigkeit für alle Menschen aller Zeiten und Kulturen und regele andererseits alle Situationen und Lebensbereiche.“<sup>25</sup> Demnach kann es keine weiteren, anders lautenden ethischen Auffassungen geben; jede Art von Pluralismus ist inakzeptabel. Indem die eigene Glaubensdoktrin und Ethik als exklusiv und universell verbindlich angesehen werden, ergibt sich notwendigerweise eine Tendenz zur Mobilisierung und Missionierung, zur aktiven Durchsetzung eigener Ideale

<sup>23</sup> Six, *Clemens*, Religiöser Fundamentalismus – eine internationale Perspektive, in: Religiöser Fundamentalismus. Informationen – Analysen (schulheft 30), Innsbruck – Wien – Bozen 2005, 11–27, hier 16; *Stolz, Fritz*, Religiöser Fundamentalismus in der heutigen Gesellschaft, in: Ref. 38 (1989), 260–270, hier 267–269; *Coleman, John*, Fundamentalismus als weltweites Phänomen. Soziologische Perspektiven, in: Conc 28 (1992), 221–228, hier 224f.

<sup>24</sup> *Eisenstadt*, Vielfalt (s. Anm. 22), 174–245.

<sup>25</sup> *Rieserbrodt*, Fundamentalismus (s. Anm. 20), 220.

und Grundverbindlichkeiten<sup>26</sup>, wie es etwa die schiitische Revolution im Iran von 1979 veranschaulicht. „Genauso wie Faschismus und Kommunismus geht der Fundamentalismus von einer universalen, totalitären und vor allem missionarisch-expansiven Machbarkeit des Gesellschaftlichen aus, in deren Zentrum Politik als Religionspolitik steht, die gleichzeitig aber immer auch Gesellschaftspolitik ist.“<sup>27</sup>

## II. Ursachen eines globalen religiösen Fundamentalismus

Phasen rigoristischer Bibelauslegung und eines glaubensmotivierten Radikalismus gab es im Christentum immer wieder, erinnert sei beispielsweise nur an die Erweckungsbewegungen des Mittelalters (Katarer, Albigenser, Spiritualen, Fraticellen, Husitten etc.). Überdies konnte sich eine historisch-kritische Exegese ja erst im 20. Jahrhundert allgemein durchsetzen.<sup>28</sup> Den Biblizismus darum zum alleinigen Kriterium eines religiösen Fundamentalismus erklären zu wollen, wäre anachronistisch und „würde die Projektion eines zeitgenössischen Phänomens in die Vergangenheit darstellen.“<sup>29</sup> Für die Ausbreitung des religiösen Fundamentalismus müssen demnach neben internen auch externe Ursachen mit bedacht werden.

Zu den vielfältigen exogenen Entstehungsbedingungen der fundamentalistischen Option zählen die negativen Auswirkungen der gesellschaftlichen Modernisierung und Globalisierung. Auf Seiten der Globalisierungsverlierer drohen ökonomische Marginalisierung, kulturelle Entwurzelung, Privilegienentzug, Verlust religiöser Identität, ethnische Diskriminierung etc. Zudem geht die Aktivierung und Politisierung von Religion in vielen postkolonialen Gesellschaften mit einem erstarkten ethnisch-nationalen Bewusstsein einher sowie der Abwehr säkularer Staatsformen.<sup>30</sup> Vor allem der islamische Fundamentalismus kann als religiös geformte politisch-soziale Gegenbewegung auf die Spätfolgen der europäischen Welthegemonie und des Kolonialismus begriffen werden sowie auf

<sup>26</sup> *Markides, Vasilios N.*, Fundamentalismus aus religionswissenschaftlicher Sicht, in: Dialog der Religionen 4 (1994), 2–25, hier 20.

<sup>27</sup> *Six*, Religiöser Fundamentalismus (s. Anm. 23), 16.

<sup>28</sup> Im Gegensatz dazu spielt die HI. Schrift bei den fundamentalistischen Strömungen innerhalb der katholischen Kirche eine weniger gewichtige Rolle. Hier kommt dem kirchlichen Lehramt bzw. der kirchlichen Tradition eine eminente Bedeutung zu.

<sup>29</sup> *Markides*, Fundamentalismus (s. Anm. 26), 14f.

<sup>30</sup> *Spohn, Wilfried*, Politik und Religion in einer sich globalisierenden Welt, Wiesbaden 2008, 25–28.

### III. Theologische Deutung

die zunehmende materielle und kulturelle Verschmelzung der Welt. Aus islamistischer Sicht ist der moderne, säkulare Westen, der den Globalisierungsprozess dominiert, verantwortlich für die arabisch-islamischen Probleme, den sozialen Wandel, die Sinnkrise und den Untergang der islamischen Kultur.<sup>31</sup> Da liegt es nahe, einige wenige islamische Grundzüge oder Werte absolut zu setzen, sie zum alleinigen Fundament des (Über)Lebens zu erklären und auf diese Weise eine kollektive Reaktionsbewegung zu initiieren. Freilich darf nicht übersehen werden, dass die Entstehung von fundamentalistischen Bewegungen letztlich auf einem ganzen Ursachenbündel beruht und neben dem Globalisierungsprozess auch die jeweiligen sozio-politischen und institutionellen Rahmenbedingungen mit ausschlaggebend sind.

Eine weitere religionsexterne Ursache ist neben dem soziokulturellen Milieu die Subjektivität: Angesichts einer überkomplex gewordenen Welt wird eine spirituelle, intellektuelle und moralische Entlastung gesucht, die vereinfachend und verharmlosend ist. „Wenn es nur noch darauf ankommt, in einem übergeschichtlichen Kampf zwischen den Mächten des Guten und des Bösen auf der richtigen Seite zu stehen, dann lässt sich die mit der eigenen Subjektivität verbundene Verantwortlichkeit in der Haltung des ‚gehorsamen Jüngers‘ verbergen.“<sup>32</sup> Man entkommt dadurch zwar der Zumutung des Selberdenkens, liefert sich aber zugleich der Gefahr der Manipulation und Indoktrination aus. Kennzeichnend ist folglich der Reduktionismus von Komplexität. „Die selektive Reduktion des komplexen Problemgemenges auf wenige ‚grundlegende‘ Variablen soll einen einfachen, klaren und verbindlichen Weg aus der Unübersichtlichkeit einer beängstigenden Krise weisen. Durch die Restitution des (vermeintlich) ‚Ursprünglichen‘ wird die unerträgliche Verunsicherung nicht nur in ‚tragbare‘ Unsicherheit, sondern v. a. in die Absolutheit eines allein rettenden, sicheren Wissens überführt.“<sup>33</sup> Religiös-fundamentalistische Bewegungen stillen folglich die Vergewisserungssehnsucht der Menschen in komplexen, unübersichtlichen Lebenskontexten.

Fundamentalistische Strömungen stellen eine signifikante Zeitererscheinung der Moderne dar: Sie sind von kollektiver Bedeutung und erschüttern und verändern nachhaltig das aktuelle Bewusstsein, Denken und Handeln einer breiten Öffentlichkeit.<sup>34</sup> Theologisch betrachtet kann in dieser Zeitsignatur aber schlechterdings keine „Gegenwart oder [...] Absicht Gottes“ (GS 11) erblickt werden, höchstens seine Abwesenheit, geht doch vom religiösen Fundamentalismus eine massive Gefährdung der Humanität aus. Nichtsdestotrotz kann er die Fundamentaltheologie herausfordern und sie lehren, worauf bei einer rationalen Glaubensverantwortung heute besonders zu achten ist und welche Fragen u. U. einer weitergehenden Reflexion bedürfen. Im Folgenden werden drei solcher Punkte herausgegriffen:

1. Grundsätzlich hat die Fundamentaltheologie der fundamentalistischen Bedrohung dadurch entgegenzuwirken, dass sie zur Reflexion über das Verhältnis von Glauben und Vernunft auffordert und für jede religiöse Überzeugung eine Begründungspflicht einfordert. Von der Zumutung des Selberdenkens kann in Lebens- und Religionsfragen auch in einer immer komplexer werdenden Welt nicht dispensiert werden. Religion bedarf des kritischen Denkens als Korrektiv. Doch auf welche Art von Vernunft hat sich Religion zu beziehen? Die westliche säkulare Rationalität, darauf hat Kardinal Ratzinger im Gespräch mit Jürgen Habermas hingewiesen, ist an einen bestimmten kulturellen Kontext gebunden; ihre Evidenz stößt somit an Grenzen.<sup>35</sup> Eine kritische Überprüfung religiöser Überzeugungen darf darum nicht allein der abendländischen Vernunfttradition verpflichtet sein, vielmehr braucht es eine interkulturelle und interreligiöse Verständigung. Im interreligiösen Dialog haben Glaubenüberzeugungen ihren Wahrheitsgehalt dadurch aufzuweisen, dass sie sich für das Selbst- und Welt-

<sup>34</sup> *Chenu, Marie-Dominique*, Volk Gottes in der Welt, Paderborn 1968, 42–68.

<sup>35</sup> Aufgrund der kulturellen Bedingtheit säkularer Rationalität bleibt für Ratzinger „das sogenannte Weltethos eine Abstraktion“ (*Ratzinger, Joseph*, Was die Welt zusammenhält. Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates, in: *J. Habermas – J. Ratzinger*, Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion. Mit einem Vorwort hg. v. *F. Schuller*, Freiburg i. Br. 2005, 39–60, hier 55). Einem solchen „aus den Weltreligionen destillierten ethischen Minimum fehlt zunächst die Verbindlichkeit, die innere Autorität, die das Ethos braucht. Es fehlt ihm trotz allem Bemühen um Einsicht auch die rationale Evidenz, die nach der Meinung der Autoren wohl die Autorität ersetzen könnte und sollte; es fehlt auch die Konkretheit, die das Ethos erst wirksam macht“ (*ders.*, Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen, Freiburg i. Br. 2003, 203).

<sup>31</sup> *Tibi, Bassam*, Der Islam und das Problem der kulturellen Bewältigung sozialen Wandels, Frankfurt a. M. 1985; *ders.*, Die neue Weltordnung. Westliche Dominanz und islamischer Fundamentalismus, Berlin 1999.

<sup>32</sup> *Müller-Fahrenholz, Geiko*, Zwischen Fundamentalismus und Beliebigkeit, in: *ÖR* 55 (2005), 68–76, hier 74.

<sup>33</sup> *Grünschloß*, Fundamentalismus (s. Anm. 12), 191.

verständnis als relevant erweisen. In diesem Sinne müssen die Wahrheitsansprüche verschiedener Religionen miteinander „um die tiefere, überzeugendere und einheitlichere Interpretation des menschlichen Daseins und der Welt“ wetteifern.<sup>36</sup> Auch der eigene Wahrheitsanspruch ist stets im hermeneutischen Wettkampf mit anderen Wahrheitsansprüchen induktiv einzulösen.<sup>37</sup> Das kommt letztlich auch der säkularen Vernunft zugute.<sup>38</sup>

2. Religiöse Überzeugungen erheben in der Regel einen Unbedingtheits- bzw. Absolutheitsanspruch. Insofern überrascht es nicht, dass auch der religiöse Fundamentalismus auf essentials basiert, die als absolut gewiss behauptet werden. Auch nach christlichem Verständnis wird die göttliche Offenbarung als absolut und letztgültig angesehen und hieraus ein universaler Geltungs- und Wahrheitsanspruch abgeleitet.<sup>39</sup> Das aber muss nicht notwendigerweise zu einer totalitären und intoleranten Haltung führen. Der Absolutheitsanspruch des Christentums bezieht sich nämlich nicht auf ein bestimmtes Religionssystem, sondern auf die Fülle und Endgültigkeit des Christusereignisses. Ihm kommt der Wahrheitsanspruch zu und nicht der christlichen Religion, die vielmehr

<sup>36</sup> Pannenberg, Wolfhart, Die Religionen als Thema der Theologie. Die Relevanz der Religionen für das Selbstverständnis der Theologie, in: ThQ 169 (1989), 99–110, hier 105.

<sup>37</sup> Böttigheimer, Christoph, „Die Wahrheit wird euch frei machen“ (Joh 8,32). Sinnrechenschaft in Zeiten der Postmoderne, in: MThZ 55 (2004), 234–248; Margull, Hans-Jochen, Der „Absolutheitsanspruch“ des Christentums im Zeitalter des Dialogs. Einsichten in der Dialogerfahrung (1980), in: ders., Zeugnis und Dialog. Ausgewählte Schriften (Wissenschaftliche Beiträge 13), Ammersbek bei Hamburg 1992, 297–308, hier 307: „Derjenige, der mir z. B. als Muslim begegnet, kann nicht vor der Hand durch ‚den‘ Islam oder gar noch auf Grund meiner Kenntnisse des Islam definiert sein, sondern muß sich als Muslim selber erweisen, worin er dann Islam als sich hingebenden Glauben, folglich nicht mehr nur den Islam als System zur Sprache bringen kann – ihm zur Prüfung und Vergewisserung, mir als Frage solchen Glaubens an meinen Glauben und an meine Tradition, in der ich glaube.“

<sup>38</sup> Infolge des postmodernen, differenzierten Denkens erfährt der je eigene Standpunkt eine prinzipielle Relativierung. Dies schlägt sich in Form pluraler theologischer Positionen und Konzepte nieder. Als theologische Grundlagendisziplin kommt es der Fundamentaltheologie zu, diese theologische Heterogenität wahrzunehmen, sie aufzuarbeiten und nach Verständigungsmöglichkeiten im „Konflikt der Interpretationen und Geltungsansprüche“ zu suchen (Hoff, Gregor Maria, Theologie im Raum der Differenzen. Überlegungen im Anschluss an Josef Wohlmuth, in P. Hardt, – K. v. Stosch (Hgg.), Für eine schwache Vernunft? Beiträge zu einer Theologie nach der Postmoderne, Ostfildern 2007, 30–35, hier 35).

<sup>39</sup> Nach W. Kasper versteht man unter dem Absolutheitsanspruch des Christentums, dass „es die endgültige, wesensgemäß nicht mehr überbietbare, exklusive und universale Geltung beanspruchende Selbsterschließung Gottes für alle Menschen aller Zeiten darstellt“ (Kasper, Walter, Absolutheitsanspruch des Christentums: SM I (1967), 39–44, hier 39).

„immer wieder von der Wahrheit her gereinigt werden muss“.<sup>40</sup> Zudem steht das auf die Fülle der Offenbarung (Kol 2,9f) bezogene christologische Dogma noch einmal unter dem Maß der Unendlichkeit Gottes. „Christen können nicht beanspruchen, ihn, den Unbegreiflichen zu begreifen, ihn, den Unerforschlichen erfaßt zu haben.“<sup>41</sup> Aufgabe der Fundamentaltheologie ist es, immer wieder bewusst zu machen, dass gemäß der theologia negativa die Unendlichkeit Gottes weiter reicht als die Endlichkeit religiösen Bewusstseins. Die Offenbarung Gottes in Jesus Christus bleibt ein unergründliches Geheimnis, das den Menschen aus der Tiefe seines Lebens schweigend anspricht. Dies führte auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil trotz des Festhaltens am eigenen Wahrheitsanspruch zur Anerkennung der Menschenwürde, der Gewissens- und Religionsfreiheit sowie zur Suche nach den verborgenen Spuren Gottes außerhalb der Kirche, mitten in der Welt. Der Anspruch auf objektive Wahrheit schließt folglich recht verstanden Toleranz und Respekt gegenüber anderen Religionen und Weltanschauungen nicht aus, sondern ein. Insofern kommt es der Fundamentaltheologie zu, Feinbilder zu zerstören und für die Anerkennung des Anderen argumentativ einzutreten.

3. Die Daseinsweise des Menschen, der Wahrheit und der Religionen ist wesentlich geschichtlich geprägt. Auch für Christen ist die Wahrheit, die Christus ist, „eingebettet in Zeit und Geschichte“<sup>42</sup>; sie kann immer nur auf vorläufige Weise erfasst werden. Ein solches geschichtliches Bewusstsein ist dem religiösen Fundamentalismus jedoch fremd. Darauf hinzuweisen ist Aufgabe der Fundamentaltheologie, die zugleich aber auch die Frage zu stellen hat, ob die Geschichtlichkeit der Wahrheit innerhalb der katholischen Lehrentwicklung genügend bedacht wird. Beispielsweise glaubt Papst Benedikt XVI. zwei konträre Hermeneutiken des Zweiten Vatikanischen Konzils ausfindig machen zu können: Während für die eine das Leitmotiv der „Reform“ ausschlaggebend sei, sei es für die andere das der „Diskontinuität und des Bruchs“.<sup>43</sup> Doch obgleich er die Hermeneutik der Reform für die

<sup>40</sup> Ratzinger, Josef, Die Vielfalt der Religionen und der Eine Bund (Urfelder Reihe 1), Hagen 1998, 119.

<sup>41</sup> Küng, Hans, Theologie im Aufbruch, München 1987, 306.

<sup>42</sup> Papst Johannes Paul II., Enzyklika Fides et ratio an die Bischöfe der kath. Kirche. Über das Verhältnis von Glauben und Vernunft vom 14. September 1998. Hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (VapS 135), Bonn 1998, Nr. 11.

<sup>43</sup> Ansprache von Papst Benedikt XVI. an das Kardinalskollegium und die Mitarbeiter der Römischen Kurie beim Weihnachtsempfang, 22. Dezember 2005, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (VapS 172), Bonn 2006, 11.

angemessenere hält, kommt er nicht umhin, einzuräumen, dass „durch die Neubestimmung des Verhältnisses zwischen dem Glauben der Kirche und bestimmten Grundelementen des modernen Denkens“<sup>44</sup> auf dem Konzil „in gewissem Sinne tatsächlich eine Diskontinuität aufgetreten war“<sup>45</sup> und „einige in der Vergangenheit gefällte Entscheidungen neu überdacht oder auch korrigiert“<sup>46</sup> worden seien. Solche inhaltlichen Korrekturen findet sich in der kirchlichen Lehre etwa hinsichtlich des Rechts auf Religions- und Gewissensfreiheit, in Bezug auf die Ökumene oder das dogmatische Axiom: „extra ecclesiam nulla salus“. Sind demnach auch Lehrentscheidungen nicht vor dem Irrtum gefeit und schließt die Geschichtlichkeit kirchlicher Lehre auch Brüche mit ein?<sup>47</sup> Inwiefern ist das Dogma vom stets gleich bleibenden Sinn der kirchlichen Glaubenssätze<sup>48</sup> durch die kirchliche Lehrtradition selbst gedeckt? Wenn dem religiösen Fundamentalismus zu Recht ein defizitäres Verständnis von Geschichtlichkeit angelastet wird, muss umgekehrt eingeräumt werden, dass auch katholischerseits die Fragen im Zusammenhang mit der Lehrentwicklung nicht hinlänglich geklärt sind.<sup>49</sup> Dogmatische Endgültigkeit und Lehrkontinuität lassen sich angesichts „Endgültigkeitsverschiebungen“<sup>50</sup> und Irrtümer in der kirchlichen Lehre nicht einfach be-

<sup>44</sup> Ebd., 18

<sup>45</sup> Ebd., 16

<sup>46</sup> Ebd., 18

<sup>47</sup> *Schatz, Klaus*, Allgemeine Konzilien – Brennpunkte der Kirchengeschichte, Paderborn u. a. 1997, 323: Bei der Religionsfreiheit ging es „letztlich um eine wirkliche Revision der bisherigen offiziellen kirchlichen Doktrin [...], die weder erfolgreich abgelehnt noch damals [auf dem Konzil] offen zugestanden werden konnte.“ Die Erklärung *Dignitatis humanae* ist „ein Einschnitt, der in seiner Bedeutung noch kaum voll erfaßt ist; die durchgängige Linie des Anti-Liberalismus, der das 19. und die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts erfüllt, ist im entscheidenden Punkt korrigiert.“

<sup>48</sup> DH 3020 und 3043.

<sup>49</sup> *Rahner, Karl*, Dogmen- und Theologiegeschichte von gestern für morgen, in: *ders.*, Schriften zur Theologie XIII, Einsiedeln 1978, 11–47. „Auch dogmatisch schlechthin verbindliche Wahrheiten können unter faktisch Mitgedachtem, unter Vorstellungsmodellen und wie selbstverständlich mittradierten Verstehensweisen ausgesagt und tradiert werden, die bei einer solchen Aussage ungeschieden und wie selbstverständlich mitüberliefert werden und sich später dann durchaus als nichtverbindlich oder sogar als falsch herausstellen. [...] Das muss heute für die künftige Dogmengeschichte deutlich gesehen und bei der Interpretation der Lehre des Ersten Vatikanums nüchtern einkalkuliert werden, daß nämlich ein Dogma immer in dem ‚Sinn‘ weiter festgehalten werden müsse, den es bei seiner früheren Verkündigung gehabt hat. Es gibt solche Amalgame; sie sind bei der Geschichtlichkeit der Wahrheit gar nicht vermeidbar“ (ebd., 19f.).

<sup>50</sup> *Zirker, Hans*, Geschichtliche Offenbarung und Endgültigkeitsansprüche. Voraussetzungen des Fundamentalismus und Islam, in: *J. Werbick* (Hg.), Offenbarungsanspruch und fundamentalistische Versuchung (QD 129), Freiburg i. Br. 1991, 161–186, hier 174.

haupten.<sup>51</sup> Nach Karl Rahner wird man für die Zukunft „nicht daran zweifeln können, daß auch die Glaubens- und Dogmengeschichte der Kirche Veränderungen mit sich bringen wird, die wir uns heute noch kaum vorstellen können.“<sup>52</sup>

#### IV. Ausblick

Eine polemische Diffamierung des religiösen Fundamentalismus stellt keine Lösung dar.<sup>53</sup> Dadurch werden die Selbstisolation und Radikalisierung fundamentalistischer Gruppen lediglich forciert. Stattdessen müssen zum einen dessen externen Entstehungsbedingungen, wie etwa kulturelle und religiöse Entwurzelung, fehlende tragende Gemeinschaften oder wirtschaftliche Verelendung im Kontext fortschreitender neo-liberaler Kapitalisierung, ernstgenommen und ihnen entgegenarbeitet werden, nicht zuletzt dadurch, dass das Weltverhältnis der Kirche kritisch fortgeschrieben wird. Zum andern ist der religiöse Fundamentalismus im Licht des Glaubens kritisch auf seine theologischen Implikationen hin zu befragen. Wenn ihm dabei ein defizitäres Geschichtsbewusstsein anzulasten ist sowie das Fehlen eines alternativen, rationalen Bezugssystems, dann nimmt diese Kritik die Fundamentaltheologie selbst in die Pflicht, die Korrelation von Glauben und Vernunft im interreligiösen Kontext zu entfalten und nach den Konsequenzen, die sich aus der lebendigen Dimension der Tradition ergeben, unbefangen zu fragen.

<sup>51</sup> Die historische Prüfung ergibt, „daß dieselbe Kirche gleichzeitig keineswegs einen so sklavischen Traditionalismus praktizierte, wie es der Theorie der Kirchengeschichte entsprochen hätte. [...] Man darf für diese frühe Zeit wie auch für die spätere von wirklich qualitativ Neuem in der Geschichte der Kirche sprechen.“ (*Brox, Norbert*, Kirchengeschichte als „Historische Theologie“, in: *R. Kottje* (Hg.), Kirchengeschichte heute. Geschichtswissenschaft oder Theologie?, Trier 1970, 49–74, hier 61.)

<sup>52</sup> *Rahner*, Dogmengeschichte (s. Anm. 47), 43.

<sup>53</sup> *Rieserbrodt, Martin*, Was ist „religiöser Fundamentalismus?“, in: *C. Six – M. Rieserbrodt – S. Haas* (Hgg.), Religiöser Fundamentalismus. Vom Kolonialismus zur Globalisierung, Innsbruck 2004, 13–32, hier 31: „In dieser Auseinandersetzung muss man darauf achten, dass der Fundamentalismus nicht dadurch siegt, dass man in der Konfrontation mit ihm selbst fundamentalistisch wird.“