

## Der Fundamentalismus — Eine Illusion?

### I. Vorüberlegungen zu einem Problemstand

#### 1. Theorie — Praxis — Theorieverzicht

Die Beschäftigung mit dem „Fundamentalismus“<sup>1</sup> ist von zwei Zielsetzungen geleitet:

- a) von der Absicht, gegenüber einem Phänomen der praktischen Erfahrungswelt die Augen nicht zu verschließen;
- b) von dem theoretischen Interesse, konkrete Erfahrungen zu überdenken und deren Ursachen und Zusammenhänge systematisch zu erklären.

Gerade diese Zuordnung von Praxis und Theorie dürfte in unserer Zeit aber zu einem besonderen Problem geworden sein. Die Hochburgen der theoretisch-wissenschaftlichen Beschäftigungen, nämlich die universitären Einrichtungen und Forschungs-Institutionen, etablieren sich immer mehr als Apparaturen einer Experten-Hierarchie mit dem Anspruch, der eigentlich kompetente Faktor im Erfassen und Verstehen einer höchst komplizierten Welt zu sein. Der Wissenschaftsbetrieb mit seiner anwachsenden Ausdifferenzierung kann vom durchschnittlichen Bildungsbewußtsein in keiner Weise auch nur annähernd begriffen werden. Die Umsetzung des theoretischen Wissensstandards in den praktischen Lebensfluß verstärkt erst recht die spürbare Spannung von theoretischem Wissen und praktischer Anwendungsfähigkeit. Die totale Technifizierung und elektronische Verwaltungsbürokratie degradieren den „Normal-Menschen“ zum biologischen Werkzeug für Knopfdruckbedienung ohne Möglichkeit der Einsicht in die zugrundeliegenden Programme und weltanschaulichen Entwürfe. Expertenkompetenz einerseits und zur Theorieunfähigkeit verurteilte Konsumhaltung andererseits bewirken ein Unbehagen im Selbstbewußtsein des Menschen, welches als „Ohnmachtserlebnis“ oder als „Hilflosigkeitserfahrung“ empfunden wird. Nicht selten wird diese praktische Erfahrung des Einsichts-Verlustes zum Anlaß für eine ausgesprochene Theoriefeindlichkeit, die zur radikalen, aggressiven Ablehnung all dessen werden kann, was man nicht mehr versteht oder durchschaut. Die Angst vor dem „Ausgeliefertsein“ schlägt um in die fanatische Abwertung jener Dimension, die sich dem Zugriff entzogen hat. Hinter dem methodischen und strategischen Theorieverzicht verbirgt sich eine existentielle Verunsicherung ebenso wie die Überzeugung von „der Inadäquatheit des wissenschaftlich-technischen Rationalismus als einziges Orientierungsmittel für das moderne soziale Leben“<sup>2</sup>. Inmitten einer säkularisierten Gesellschaft erstarken auf-fallend jene stabilisierenden Orientierungsmuster für eine Lebensbewältigung, wie wir sie bereits aus mythischen Deutungssystemen kennen. Brauchtums- und Traditionspflege, Tendenz zur Innerlichkeit, mystische Begegnung mit dem Naturhaften und Kosmischen, Betonung des Archetypischen und der Symbolwelt, Abwertung des kritisch-

<sup>1</sup> Vgl. Chr. Gremmels, Fundamentalismus, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie (Hg. von J. Ritter), Darmstadt 1972, Bd. 2, 1133: „Fundamentalismus heißt zunächst die amerikanische Variante eines in der Theologie des 19. und 20. Jh. verschiedentlich zutage trenden antimodernistischen Affekts.“

<sup>2</sup> D. Anthony/Th. Robbins/P. Schwartz, Zeitgenössische religiöse Bewegungen angesichts der herrschenden Säkularisierung, in: *Concilium* 19 (1983) 11.

reflexiven Verhaltens: dies alles sind nur Teilauspekte eines allgemeinen Selbstverständnisses. Auf der Ebene des Religiösen lässt sich eine ähnliche Tiefenstruktur ermitteln, die nicht nur konfessionelle Grenzen sprengt, sondern gleichfalls eine weitgehende Problemübereinstimmung mit den gesellschaftlichen Verhältnissen aufweist.<sup>3</sup> In besonderer Weise entwickelt sich eine Theologie-Feindlichkeit, eine Zuwendung zu „Gurus“, deren „Geist-Erfahrungen“ mehr Beachtung geschenkt wird als den intellektuellen Auseinandersetzungen von akademisch ausgebildeten Theologen. „Grammatiken, Wörterbücher, wissenschaftliche Kommentare oder Handbücher verschwinden zugunsten einer Überfülle an Meditationsbüchern, ästhetisch ansprechenden Bildbänden oder Ausgaben gesammelter Predigten“<sup>4</sup>, die verwaltete und verwaltende Pastoralpraxis bleibt auf Distanz zur universitären Theologie, weil von dieser nur Verunsicherung produziert würde.

## 2. Pluralismus als Verunsicherung und Orientierungsverlust

Bevor eine begriffliche Festlegung dessen, was „Fundamentalismus“ oder „Integralismus“ bedeuten möge, umrissen wird, sei auf ein Wort K. Rahners hingewiesen, wodurch eine recht wesentliche Aufdeckung des Phänomens geboten wird:

„Es ängstigt den Menschen, keinen verfügbaren absoluten Fixpunkt zu haben in der integrierten Instabilität des offenen Systems des menschlichen Daseins; er wagt es nicht, sich loszulassen in die Unverfügbarkeit der einzigen Einheit dieser unintegrierten Ganzheit des Pluralen, die nach rückwärts: in den verborgenen Anfang, nach vorwärts: in die ungeplante Zukunft, nach oben: in die Unbegrenztheit der Transzendenz und nach unten: in die dunkle Faktizität des Materiellen offen ist.“<sup>5</sup>

Das Unbehagen, welches den „Fundamentalismus“ aus sich entlässt, beruht zu einem guten Teil auf jener existentiellen Angst, ohne verfügbare, absolute Stabilität in den Beziehungen zum Menschen, zur Welt und zur Sinninstanz<sup>6</sup> nicht bestehen zu können. Offenheit und Uneindeutigkeit, Verlust einer klaren Standortbeziehung provozieren Verunsicherung, schaffen Orientierungsprobleme. Wenn freilich die Überzeugung besteht, daß der Mensch doch gerade jenes Wesen wäre, das sich ausdrücklich vom Überkommenen und Gewohnten, vom Gestrittenen freisetzen könne, sich in der Kreativität des Fortschritts auf eine offene Zukunft hin bewege, dann sei dadurch nicht verdeckt, daß die Preisgabe des bislang Geltenden nur durch Setzung einer neuen Geltung, durch Erwartung eines Orientierungsgewinnes verkraftet und in den Lebensfluß hinein integriert wird. Grundsätzlich sind aber jene Umbruchphasen, jene Augenblicke der Ab löse des bisher Geltenden durch ein neues Orientierungsmuster und durch ein neues Stabilitätssystem mit Spannungen und Aggressionen verbunden.<sup>7</sup>

<sup>3</sup> Vgl. St. Pförtner, Traditionalistische Bewegungen im gegenwärtigen Katholizismus, in: R. Frieling (Hg.), Die Kirchen und ihre Konservativen. „Traditionalismus“ und „Evangelikalismus“ in den Konfessionen, Göttingen 1984, 35: „So gewichtig diese Differenz zwischen Konservativ-Evangelikalen und katholischen Traditionalisten als Bekennungsunterschied sein mag . . . Sie berührt gleichsam nur die Oberfläche, nicht die Tiefenstruktur . . . Die Übereinstimmungen weisen innere Verbindungen mit den Tendenzen im nicht-kirchlichen Gesellschaftsfeld auf . . .“

<sup>4</sup> J. H. Schroedel, Remythologisierung der Bibel? Bemerkungen zu einer Situationsanalyse Eugen Drewermanns, in: Herder Korrespondenz 39 (1985), 277.

<sup>5</sup> K. Rahner, Theologische Reflexionen zum Problem der Säkularisierung, in: SzTh VIII, 665.

<sup>6</sup> Vgl. V. E. Frankl, Der Wille zum Sinn, Bern 1977; G. Sauter, Was heißt: nach Sinn fragen? Eine theologisch-philosophische Orientierung, München 1980; H. Spinner, Pluralismus als Erkenntnismodell, Frankfurt 1974; A. Schwan, Pluralismus und Wahrheit, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft (Freiburg-Basel-Wien 1981) XIX, 144—211.

<sup>7</sup> Vgl.: Th. S. Kuhn, Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen, Frankfurt 1979; ders., Die Entstehung des Neuen. Studien zur Struktur der Wissenschaftsgeschichte (hg. von L. Krüger), Frankfurt 1978; W. Dietrich (Hg.), Theorie-Diskussion. Theorien der Wissenschaftsgeschichte, Frankfurt 1974; G. Gutting

Die Erfahrung, über kein angemessenes Problemlösungsverfahren zu verfügen, die Erfahrung des Aporetischen, die Erfahrung des Offenen, Unabgeschlossenen, die Scheu gegenüber dem noch nicht Bewährten, die Angst vor der Destabilisierung von Verhaltensmustern und Erwartungen lösen Unruhe und Verunsicherung aus. Daß diese Vorgänge nicht nur durch Um-Orientierungsphasen belastet werden, sondern gleichfalls durch die Strukturen pluraler Systeme, ergibt sich vor allem dadurch, daß der neuzeitliche Pluralismus die verschiedenen Lebensäußerungen, die verschiedenen Denkmodelle nicht mehr als harmonisierbare Ordnungsvielfalt präsentiert. „Nun bedeutet das Auftauchen alternativer Wirklichkeitsbestimmungen immer eine Bedrohung, da damit deutlich wird, daß die eigene nicht zwingend ist, das heißt, sie wird in den Raum des Problematischen gerückt.“<sup>8</sup> Der Anschein der Beliebigkeit und Relativität von Anschauungen, Feststellungen und Theorien muß natürlich im Bereich des christlichen Selbstverständnisses beunruhigen, insofern der Glaube von seiner Einbettung in den einen, gültigen, wahren Sinngrund überzeugt sein möchte. „Denn bis in das konkrete kirchliche Leben hinein macht sich der Pluralismus in der Theologie . . . geltend und stellt an Amtsträger und Gläubige in der Kirche die Frage, wie bei diesem Pluralismus eine wahre Einheit des Bekenntnisses aufrechterhalten werden könne“,<sup>9</sup> zumal die verschiedenen theologischen Meinungen sich nicht mehr als alternative Erklärungsmodelle anbieten, sondern diese weitgehend außerhalb eines „gemeinsamen Verständnishorizontes“<sup>10</sup> agieren und damit die Verständigung durch die Disparatheit der Aussagen verhindern.

Das Erlebnis der willigen Zuhörer bei Bildungswerk-Vorträgen, daß jeder Referent etwas anderes „verkündet“, löst in manchem gläubigen Herzen Resignation oder Protest aus, der freilich meistens nicht zur kritischen Reflexion führt, sondern zum Besuch von „Lichtbilder-Vorträgen“ und meditativen „Beruhigungs-Übungen“. Nicht selten aber rekrutieren sich aus den Reihen derer, die sich mit Dias nicht trösten lassen wollen, die „Retter“ des einfachen Glaubens: die „Fundamentalisten“. Die Angst, daß keiner mehr wüßte, was „wahr“ sei, daß eben alles möglich und sagbar werden könnte, diese Angst mobilisiert Kräfte, wieder jene „verfügbarer absoluten Fixpunkte“ zu garantieren, Kräfte, die psychotherapeutische Funktionen aufweisen.

### 3. Ein „unerschütterliches Fundament“?

S. Freuds Bemerkung von den „drei Kränkungen“<sup>11</sup> des Menschen könnte als Aphorismus zu einer grundsätzlichen Problem-Erfahrung verstanden werden: durch Kopernikus sei der Mensch aus dem Zentrum des Kosmos gerückt, durch Darwin habe der Mensch seine Sonderstellung im ganzen einer Lebensentwicklung verloren, durch die

(Ed.), *Paradigms and Revolution. Appraisals and Applications of Thomas Kuhn's Philosophy of Science*, Notre Dame und London 1980.

<sup>8</sup> F. Schupp, Auf dem Weg zu einer kritischen Theologie (QD 64), Freiburg-Basel-Wien 1974, 35: siehe ebenda, 35: „Der Pluralismus gegenwärtig gegebener Weltanschauungen und Theologien läßt sich nicht (zumindest nicht generell und durchgehend) auf logisch kontradiktoriale Alternativen bringen . . . Aus dem Urteil über die . . . große oder . . . größere Wahrscheinlichkeit der einen Konzeption folgt . . . nicht . . . die Falschheit der anderen.“

<sup>9</sup> K. Rahner, Der Pluralismus in der Theologie und die Einheit des Bekenntnisses in der Kirche, in: SzTh IX, 11.

<sup>10</sup> Ebenda, 15.

<sup>11</sup> Vgl.: H. Wein, *Positives Antichristentum. Nietzsches Christusbild im Brennpunkt nachchristlicher Anthropologie*, Den Haag 1962, 66.

Tiefenpsychologie hätte das menschliche Selbstbewußtsein die Illusion der Selbstverfügung entdeckt.

Gewiß, in dieser epochalen Erfahrung von Relativität und Bezogenheit des menschlichen Selbst liegt eine gewaltige Herausforderung für die Stabilisierungsabsicht des Selbstwertgefühls, für die Verläßlichkeit einer Ordnungsstrategie. Vielleicht könnte man hinzufügen, daß sich eine vierte Kränkung abzuzeichnen beginnt, wo eine letzte Selbstsicherheit im Anspruch auf Vernunft und Intelligenz durch eine künstlich-elektronische Intelligenz von digital-binären (auf Zahlen und „wahr“ — „falsch“ reduzierten) Strukturen in Frage gestellt wird: ein Verlust der letzten Gewißheit des noch vorhandenen Selbstwertgefühls?

Es gehört gerade zum Wesentlichsten der menschlichen Lebensanstrengung, Ordnungssysteme zu entwerfen, fundamentale Stabilisierungsmodelle zu erstellen, um der gefährlichen Offenheit des Lebensvollzuges im Hinblick auf bedrohliche Überraschungen zu begegnen. Die „Erfahrung des schutzlosen Ausgeliefertseins an die Kontingenzen einer nicht beherrschten Umwelt“<sup>12</sup> war das Grundproblem aller archaischen Gesellschaften: der Mythos vermochte illusionär die gefährliche Natur mit der menschlichen Kultur zu versöhnen. Eine fundamentale Einordnung des Menschen in den großen welthaften Zusammenhang erbrachte Orientierungsgewinn und Sinnvermittlung. Was der Mythos (allerdings nur illusionär) zu bewältigen vorgab, das versuchte Rationalität real in den Griff zu bekommen: durch Gewißheit des Wissens, durch die Anstrengung des Begriffs. Es wäre eine Verkennung der Rationalität, ihrem kritischen Unterfangen nur destruktive Absichten hinsichtlich der menschlichen Selbstvergewisserung zu unterstellen. In der Frage nach der Geltung der fundamentalen Orientierungslinien, in der Frage nach der Ver gewisserung von Wahrheit, in dem methodischen Bedenken des Zusammenhangs von „Ursache-Mittel-Ziel-Zweck“-Abläufen kämpft Rationalität letztlich um ein „fundamentum inconcussum“, ein unerschütterliches Fundament für Handlungs- und Orientierungssysteme. In der Frage nach den „Ursachen“ und den „notwendigen“ Bedingungen der Vorgänge und Phänomene sollen eben unberechenbare Zufälligkeit und angstmachende Beliebigkeit ausgegliedert werden. Weil etwas unter diesen und jenen Voraussetzungen, unter diesen und jenen Bedingungen und Gegebenheiten sich „notwendig“ so verhält, dieses und jenes „zuverlässig“ bewirkt, deshalb vermittelt Rationalität jene fundamentale Objektivität, die Gewißheit und Eindeutigkeit erzeugt. Man könnte — ein wenig zynisch — dem Rationalitätsmodell ein „fundamentalistisches“ Interesse unterstellen, würden nicht freilich jene ausschlaggebenden Elemente des Fragens, Zweifelns, Überprüfens, Kritisierens und Beweisens für die Rationalitätsstruktur konstitutiv sein, welche Elemente wir gerade in den eigentlich „fundamentalistischen“ Entwürfen vermissen.

Die Wissenschaftsgeschichte gibt höchst aufschlußreiche Hinweise auf den menschlichen Umgang mit dem Aporetischen, dem Ausweglosen, mit der Wissensbegründung und Wissenskritik.<sup>13</sup> In exemplarischer Weise seien nur einige Brennpunkte herausgegriffen, wie etwa jener so entscheidende Ansatz bei R. Descartes, der am Ende einer Epoche rationaler Wissensbegründung und Vernunftkritik steht: das aristotelisch-thomistische Zuordnungsschema von „Denken und Sein“ hat nämlich in Verbindung mit der

<sup>12</sup> J. Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt 1982, Bd. 1, 77.

<sup>13</sup> Vgl. das Aristoteles-Zitat bei R. Schaeffler, Glaubensreflexion und Wissenschaftslehre. Thesen zur Wissenschaftstheorie und Wissenschaftsgeschichte der Theologie (QD 82), Freiburg-Basel-Wien 1980, 12, Anm. 2: „Alle, die eine gute Fahrt (Europia) gewinnen wollen, müssen zunächst auf kunstgerechte Weise die Ausweglosigkeit (Aporiai) erfahren.“

Argumentationsfigur von „Notwendigkeit“ und „Ursache“ noch für eine unproblematische Begründung von Objektivität und Wissensgewißheit gesorgt; die skotistische, voluntaristische und nominalistische Vernunftkritik hat hingegen eine neue Fragestellung nach der Einsicht und Vergewisserung dessen, was wahr und wirklich sei, provoziert. Descartes hat diese epochale Spannung aufgegriffen: unter Ausklammerung traditioneller „Lösungen“ sollte ein „unerschütterliches Fundament“ für die Wahrheitsbegründung gelegt werden: in der Selbstgewißheit des autonomen Subjekts, denn im Akt des Denkens und selbst noch im Akt des Zweifelns erweist sich die höchste Gewißheit der Existenz: *cogito, ergo sum!*

Nicht die sinnliche Wahrnehmung, die auch Täuschung sein könnte, nicht die äußere Sachwelt, sondern vielmehr der klare und präzise Gedanke im denkenden Subjekt ist das Kriterium der Wahrheit. Die fundamentale, durch nichts weiter zu begründende Objektivität und Zuverlässigkeit bezieht den Beweis aus der Selbstgewißheit des denkenden Menschen. In diesem Ansatz wird die Epochenschwelle zur Neuzeit gesehen. Offenbarung und Tradition scheiden in der Folge aus einer vernünftigen und argumentativen Wahrheitsvergewisserung aus: ein „Fundamentalismus“ der Subjektivität? Die Korrektur dieses Denkens blieb nicht aus. In der „Kritik der reinen Vernunft“ hat I. Kant die Frage nach der Wahrheit und Objektivität des Wissens und der Erkenntnis nach dem „sicheren Gang einer Wissenschaft“ neu gestellt. Weder durch Erfahrung und Beobachtung allein, noch durch eine ausschließlich rationale Konstruktion des denkenden Subjektes wird Erkenntnis objektiv fundiert: durch die Tätigkeit des Verstandes, welcher Sinneseindrücke und Vorstellungen mit vorausgehenden „Begriffen“ und Denkmodellen ordnet, wird die Welt der Gegenstände objektiv. Rationalismus und Empirismus sind überwunden; die Erfahrung selbst ist eine Erkenntnisart des tätigen Verstandes, nicht eine Unmittelbarkeit der Wahrnehmung. So scheidet auch die Unmittelbarkeit der Gotteserkenntnis durch die geschichtlich ergangene Offenbarung aus einer theoretischen Vergewisserung aus: als Vollzug der praktischen Vernunft mag diese biblische Weise der Gotteserkenntnis von Bedeutung sein (postulatorische Funktion); das eigentliche Fundament für eine sichere Erkenntnis (erkenntnis-konstitutiv) liegt in der konstruktiven Fähigkeit des (transzentalen) Subjekts. Insofern dieses Subjekt als erkenntnisermöglichte Bedingung unabhängig von geschichtlicher Zufälligkeit und gesellschaftlicher Veränderung gedacht wird, stellt sich die Frage, ob nicht dadurch auch in Kants kritischer Philosophie eine erkenntnistheoretische Engführung angelegt ist.

Dem für das neuzeitliche Bewußtsein folgenreichen Konzept von der Objektivität und Wahrheitsvergewisserung durch das autonome und konstruktiv-tätige Subjekt trat freilich ein anderes Modell gegenüber, welches vor allem die naturwissenschaftlich-technisch geprägte Welt unseres Jahrhunderts bestimmt hat: der „logische Positivismus“ des Wiener Kreises: „Die Welt ist alles, was der Fall ist.“<sup>14</sup> — „Was der Fall ist, die Tatsache, ist das Bestehen von Sachverhalten!“<sup>15</sup>

In einem konsequenten Denkversuch wird wiederum die Frage nach einem „unerschütterlichen Fundament“ des Erkennens und Wissens gestellt: ein „empirischer Fundamentalismus“? Die Welt der Gegenstände und der Lebensvollzüge wird eingeschränkt auf einen Wahrheits- und Wirklichkeitsbegriff, der nur eine feststellende und vom Subjekt unabhängige, überprüfbare (empirische) Erfahrungsvergewisserung zuläßt. In der Entsprechung von Tatsachen (reale Gegebenheit) und Sätzen (Sprachlogik) scheint eine

<sup>14</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, Frankfurt 1979, 1.

<sup>15</sup> Ebenda, 2.

kontrollierbare und daher bewahrheitete Objektivität garantiert. Die methodisch erfaßte und durch Aussagen protokolierte Sache ist eigentliche Wirklichkeit. Die Ausschaltung des Subjektiven, des Persönlich-Individuellen als Faktor des Relativen und der Unsicherheit im Erkenntnisprozeß ging Hand in Hand mit dem technisch-naturwissenschaftlichen Erfolg und schien so wiederum die empirische Bestätigung des Konzepts zu unterstreichen. Die Ablehnung der Metaphysik als sinnloser Spekulation gedachte einen Schlußstrich unter das abendländische Denken vieler Jahrhunderte zu setzen. Die in der Transzentalphilosophie begründete Wahrheitsvergewisserung durch das denkende und kritisch reflektierende „Ich“ wurde umgekehrt als Wende zur Sache, zu dem, „was der Fall ist“. Die stolze Souveränität des Menschen „fällt“ unter anderem unter eine Reihe von „Tatsachen“.

Das unterschiedliche Konzept der Begründung von wahren Aussagen enthält aber auch sehr viel Gemeinsames: die Überzeugung, daß „Wahrheit“ nicht eine von gestern übernommene Selbstverständlichkeit sein kann, sondern nur das, was einer kritischen Frage standhält.

Daß dieses kritisch-prüfende, alles hinterfragende Bedürfnis der menschlichen Wahrheitsfindung jedoch selbst von den Bedingungen einer geschichtlichen Veränderung betroffen ist, diese „Wahrheit“ hat kein Denker so deutlich herausgestrichen wie der Philosoph und Wissenschaftstheoretiker K. Popper, der bereits in der im Jahre 1934 veröffentlichten epochalen Arbeit zur „Logik der Forschung“ zum Ausdruck brachte, daß alles Wissen nur den Charakter eines hypothetischen Vermutungswissens haben könne:

„Das alte Wissenschaftideal, das absolut gesicherte Wissen (episteme), hat sich als ein Idol erwiesen. Die Forderung der wissenschaftlichen Objektivität führt dazu, daß jeder wissenschaftliche Satz vorläufig ist. Er kann sich wohl bewähren — aber jede Bewährung ist relativ, eine Beziehung, eine Relation zu anderen, gleichfalls vorläufig festgesetzten Sätzen . . . Mit dem Idol der Sicherheit, auch der graduellen, fällt eines der schwersten Hemmnisse auf dem Weg der Forschung; hemmend nicht nur für die Kühnheit der Fragestellung, hemmend auch oft für die Strenge und Ehrlichkeit der Nachprüfung. Der Ehrgeiz, recht zu behalten, verrät ein Mißverständnis: nicht der Besitz von Wissen, von unumstößlichen Wahrheiten, macht den Wissenschaftler, sondern das rücksichtslos kritische, das unablässige Suchen nach Wahrheit.“<sup>16</sup>

Poppers Theorie der „Falsifikation“ und des „Vermutungswissens“ sowie sein „kritischer Rationalismus“ hatten die Fundamente des Positivismus ins Wanken gebracht, sie haben in wesentlichen Ansätzen zur — heute erst popularisierten — Wissenschaftskritik und Selbstbesinnung der Vernunft einen Beitrag geleistet (ohne dabei die „kritische Theorie“ der „Frankfurter Schule“ vergessen zu wollen). Durch das systematische Aufdecken der positivistischen Selbsttäuschung in der Frage der Wahrheitsvergewisserung konnte Rationalität nur mehr als selbtkritische gedacht werden.

Diese wissenschaftsgeschichtliche Wende, deren gesellschaftliche Folgen nunmehr wieder in einer Zuwendung zur Frage der Ethik (Umweltbewußtsein) und der kreativen Kunst zur Auswirkung kommen, verhalf auch der Theologie zu einem neuen Selbstverständnis, freilich unter den Gesichtspunkten einer Herausforderung, die ihr oft nicht angenehm schien: die Herausforderung einer selbtkritischen Rationalität, die stets die Möglichkeitsbedingungen der eigenen Wahrheitsfindung kritisch hinterfragt, prüfend und revidierend, welche um den offenen Standort des Fragens und Behauptens weiß. Daß eine solche Theologie als theoretisch-kritische Auseinandersetzung mit der tra-

<sup>16</sup> K. R. Popper, Logik der Forschung, Tübingen <sup>4</sup>1971, 225; vgl. auch: *ders.*, Auf der Suche nach einer besseren Welt. Vorträge und Aufsätze aus dreißig Jahren, München-Zürich 1984; *ders.*, Objektive Erkenntnis, Oxford 1972 (dt. Ausgabe 1973); *ders.*, Die beiden Grundprobleme der Erkenntnistheorie, Tübingen 1979.

derten Wahrheitsvorgabe freilich auch als Destabilisierung einer unveränderbaren, ewigen Wahrheit interpretiert werden kann, braucht nicht eigens erwähnt zu werden.

## II. Das fundamentalistische Syndrom

Es ist fürwahr eine gefährliche Vereinfachung, wenn man die wissenschaftsgeschichtlichen Linien auf eine verkürzte Form zu bringen versucht, doch eben in dieser Vereinfachung wird recht deutlich, daß die rationalistische Folgegeschichte der Aufklärung und Säkularisierung sowie die Selbstüberschätzung einer sich nur technisch und instrumentell gebärdenden Vernunft weitgehend durch die kritischen Reflexionen gegenwärtiger Rationalität in die Schranken gewiesen wurden. Betrachtet man allerdings die Reaktionen des gesellschaftlichen Bewußtseins, dann erleben wir weltweit — auf allen Ebenen — einen Komplex von Denkmustern und Argumentationsweisen, die nicht die Engführung falsch praktizierter und mißverstandener Vernunft kritisch aufsprengen, sondern vielmehr in „vorkritische“ und „vorneuzeitliche“ Lebensmodelle zurückverweisen. Der islamische Fundamentalismus im Iran mag vielleicht zu jenen Phänomenen gehören, die am greifbarsten vermitteln, was „Fundamentalismus“ bedeuten kann. Klammern wir dieses Geschehen aber einmal aus, um weniger drastische Verstehensmuster der Gegenwart zu berühren, dann kann man doch von einer beeindruckenden Zunahme ähnlicher Phänomene sprechen.

Aus verstehbaren Gründen wird hier auf die politischen Formen traditionalistischer und konservativer Strömungen und Ideologien nicht eingegangen<sup>17</sup>, das Interesse gilt vor allem den Strukturen der vielen religiösen Bewegungen, die allen säkularen Vorstellungen zum Trotz ein kräftiges Lebenszeichen von sich geben. Die begriffliche Erfassung kann zwar mit keinem Konsens aufwarten, doch ist das nicht so entscheidend. Während nun in der protestantischen Auseinandersetzung von „Fundamentalismus“ und „Evangelikalismus“ die Rede ist, hat man katholischerseits eher die Bezeichnungen „Traditionalismus“ und „Integralismus“ für eine Phänomenerfassung bevorzugt. Eine wissenschaftlich-umfassende Darstellung des Problemfeldes steht aber noch weitgehend aus.<sup>18</sup>

Die folgenden Hinweise stellen nur einen bescheidenen Versuch der Nachzeichnung jener Merkmale dar, die über die konfessionellen und gesellschaftsspezifischen Prägungen hinausgehen:

### *1. Unkritisierbarer, absoluter Bezugspunkt als Fundament*

Für die große Gruppe der evangelikalen Bewegung ist wesentlich, daß die Bibel als worthafte Form der Selbstmitteilung Gottes einen radikalen Unbedingtheitscharakter aufweist, wobei Sprachgestalt und Inhalt durch nichts in Frage gestellt werden können. Insofern in der historisch-kritischen Forschung die methodische Zerstörung des Geltings-Charakters der Schrift gesehen wird, kann jede theologisch-kritische Beschäftigung mit den Texten nur als modernistische Auflösung der wahren Inhalte empfunden werden. Die „fundamentalistische“ Exegese bedient sich hauptsächlich der wörtlichen Auslegungs-Strategie in Verbindung mit Harmonisierungsregeln, wobei uneinge-

<sup>17</sup> Vgl. u. a.: Concilium 17 (1981), H. 1: Der Neokonservativismus. Ein gesellschaftliches und kirchliches Problem.

<sup>18</sup> Vgl.: J. Barr, Fundamentalismus. Mit einer Einführung in die deutsche Ausgabe von G. Sauter, München 1981 (Fundamentalism, London 1977); R. Frieling (Hg.), Die Kirchen und ihre Konservativen. „Traditionalismus“ und „Evangelikalismus“ in den Konfessionen, Göttingen 1984.

schränkt die Annahme vom Ereignis-Charakter des Aufgezeichneten zur Grundvoraussetzung gehört. Kann etwas im synoptischen Material infolge disparater Darstellung einmal nicht zur Übereinstimmung gebracht werden, wird nicht eine verschiedene Deutung durch die biblischen „Schreiber“, sondern eben eine verschiedene Geschehens-Grundlage für die Schilderung angenommen.<sup>19</sup> Die Schrift wird nicht kritisch analysiert, sondern in spiritueller Aneignung „vernommen“. Die Zugehörigkeit zur wahren Kirche Christi bestimmt nicht die Eingliederung in die konfessionell-kirchlichen Institutionen, sondern die existentielle Bezugnahme zur Schrift. Die wissenschaftsfeindliche Haltung kommt in der gezielten Ausschaltung der exegetischen Methoden zum Ausdruck. Nicht Reflexion und Analyse, sondern Entscheidung, nicht Institution und Theologie, sondern eine durch die Schrift provozierte personale Einstellung prägen den Glauben.

### *2. Ungeschichtlichkeit*

Werden in den evangelikalen Bestrebungen die Aspekte und Bedingungen der geschichtlichen Entstehung und Einordnung biblischer Sprachgestalten zugunsten einer Vorstellung von der geschichtsunabhängigen, uneingeschränkten Normativität des Schriftwortes in den Hintergrund gerückt, so kann man eine vergleichbare Haltung in traditionalistischen Kreisen katholischer Provenienz feststellen, wobei allerdings das fundamentale Interesse nicht so sehr an die Unmittelbarkeit des Schriftwortes, sondern vor allem an die radikal unveränderlichen Ordnungen der Gesamttradition gebunden ist. „Tradition“ heißt in diesem Kontext: verpflichtende Ordnung mit unkritisierbarem Geltungsanspruch, aus einem unhinterfragbaren Ursprung bezogene Orientierungsstabilität.

Die behauptete Ungeschichtlichkeit von Wahrheit wird mit der Forderung nach einem zeitlos-gültigen Kultzeremoniell und Ritus gegenüber allen, auf Veränderung bedachten Standpunkten abgesichert: „semper idem“ als Gottesrede und auch als anthropologische Dimension.<sup>20</sup>

### *3. Kritikimmunisierung und Irrationalismus*

Die eigentliche Sprachgestalt des „Fundamentalismus“ und „Traditionalismus“ ist die feststellend-konstatierte Rede und nicht der fragende oder problematisierende Einwand. Erfahrungen werden mitgeteilt, sie bedürfen keiner Begründung. Die Forderung nach Begründung wird als destruktiver Zweifel diabolisiert und daher als illegitimes Verfahren grundsätzlich negiert, weshalb das „fundamentalistische“ Bewußtsein auch niemals aufgebrochen werden kann, weil es keine argumentativ-diskutierende Auseinandersetzung geben darf. Diese Haltung findet auch in „katholischer“ Pastoral mitunter einen guten Nährboden: nicht diskutieren, sondern lernen, annehmen, aufnehmen! So kann man es immer wieder in der „Praxis“ hören.

Die „Praxis“ ist schon ihre eigene Begründung, sie bedarf keiner theoretischen Anfrage. Die praktische Urteilsfindung ist keine „Findung“, sondern eine festgefügte, tradierte, ohnedies selbstverständliche Verhaltensnorm: ein „Stand-Punkt“ — kein „Gedankenstrich“! Jedes diskursiv-kritische Verfahren einer Urteilsfindung wird plakativ mit

<sup>19</sup> Vgl. den Hinweis auf Beispiele bei J. Barr, 87—105.

<sup>20</sup> Vgl. die Bewegung um Lefebvre: L. Kaufmann, Ecône unter Lefebvre — eine Sekte?, in: Orientierung 39 (1975) 118—120; Yves Congar, Der Fall Lefebvre. Schisma in der Kirche? Mit einer Einführung von K. Lehmann, Freiburg-Basel-Wien 1977.

Feindbild-Manier „verteufelt“, eine starke Emotionalisierung und Fanatisierung gegenüber offenen und daher angstmachenden Problemen erzeugt Intoleranz und ideologische Verhärtung. Der Dialog ist prinzipiell liquidiert, Begriffe wie „kollektive Wahrheitsfindung“, „Entfaltung“, „Rationalität“ sind Reizwörter für unversöhnbare Aggression: es gibt keine diskutierende Wahrheitsfindung, sie ist schon gefunden, sie bedarf keiner Entfaltung, sie ist uns bereits als endgültige Fülle zugesprochen worden; Wahrheit wird nicht erarbeitet oder rational überdacht, sie wird geglaubt. Die Etikettierung von „Geschichte — Technik — Vernunft“ als strafwürdige Überheblichkeit des Menschen führt zur mythischen Aufwertung von „Natur“, „Emotionalität“, „Ursprungssehnsucht“, „Seelen-Kult“, „Erfahrungs-Erlebnis“, „Meditation“ im Sinne östlicher Religionen (Hinduismus, Buddhismus, Zen).

### III. „Entscheidung ohne kritisches Bewußtsein führt zum Irrationalismus — kritisches Bewußtsein ohne Entscheidung zum Skeptizismus“<sup>21</sup>

Ohne Zweifel berührt das „fundamentalistische“ Unbehagen gegenüber der gegenwärtigen Bewußtseinslage ein höchst existentielles Problem. Stellt kritische Rationalität nämlich alles Wissen als hypothetisches und vorläufiges grundsätzlich immer in Frage, dann wird jede — auf Handlung abgestimmte — Entscheidung ebenso sich der Vorläufigkeit der Begründung bewußt sein müssen. Entscheidungen, die aber stets auf Widerrufbarkeit und Revidierbarkeit hin getroffen werden, stellen letztlich eine Verunsicherung für die menschliche Erwartungshaltung dar, führen schließlich zum Skeptizismus, welcher Entscheidungen aussetzt, weil diese als getroffene schon wieder kritisierbar sind und als falsche sofort wieder zurückgenommen werden müßten. Leben bedeutet aber nicht nur kritische Reflexion, sondern ebenso ein „Sich-entscheiden-müssen“, ein Handeln, auch und gerade unter Einbeziehung des Wissens von der Unzulänglichkeit des Wissens: „Intellektuelle Redlichkeit gebietet den Mut zur Entscheidung, auch wenn diese belastet ist mit all der Unsicherheit, Dunkelheit und Gefahr, die nun einmal mit der geistigen Entscheidung eines endlichen, geschichtlich bedingten Geistes verbunden sind, der um diese seine Bedingtheit weiß und doch entscheiden muß.“<sup>22</sup> K. Rahner hat mit dieser theologischen Überlegung eigentlich genau das ausgesprochen, was kritischer Rationalismus will: nicht die Verhinderung von Entscheidung (weil sie nur hypothetisch sein kann), sondern die Strategie der Entscheidung, die sich einbringt mit der Hoffnung, durch eine besser begründete und sinnvollere Entscheidung in eine neue Dimension gehoben zu werden.

Glaube überschreitet die Grenzen zweckrationaler, geschlossener Systeme, weil er den Mut zur Offenheit nicht zu scheuen braucht. Glaube ist aber zugleich ein kritisches Bewußtsein gegenüber jeder Vorgabe von menschlich-geschichtlicher Endgültigkeit.

M. Seckler hat in einem sehr aufschlußreichen Hinweis die „befremdliche Tatsache“ aufgezeigt, „daß selbst die großen theologischen Fachlexika von heute nicht einmal das Stichwort ‚Kritik‘ kennen“,<sup>23</sup> obwohl der biblische Sprachbefund<sup>24</sup> mit zahlreichen Belegen erhärtet, daß die „biblische Religion . . . im ganzen als eine einzige, umfassende kritische Bewegung . . .“ zu denken sei, daß das „Wort Gottes, das die Absichten und

<sup>21</sup> F. Schupp, Auf dem Weg zu einer kritischen Theologie (QD 64), Freiburg-Basel-Wien 1974, 41 (Anm. 54).

<sup>22</sup> K. Rahner, Intellektuelle Redlichkeit und christlicher Glaube in: STh VII, Einsiedeln 1966, 56.

<sup>23</sup> M. Seckler, Kritik, Krise, Kritizismus — Besinnung auf die kritischen Aufgaben der Theologie, in: ThQ 162 (1982) 2.

<sup>24</sup> ThWNT III, 920—955.

Gedanken des Herzens richtet . . ., κριτικός (Hebr 4,12)<sup>25</sup> wäre. Vielleicht ist dieser Ansatz, daß biblischer Glaube in sich schon kritisches Bewußtsein wäre, im Sinne neuzeitlichen Verständnisses ein wenig überzogen, nichtsdestoweniger trägt aber die Theologie als Reflexionsgestalt des Glaubens gerade dafür Verantwortung, daß Glaube nicht in die Irrationalität oder Ideologie abgleitet. Wenn biblischer Glaube von seinem Ansatz her schon Kritik an der Verengtigung, der Vergötzung von Welt ist, dann ist Theologie noch einmal das kritische Bedenken dieser Entscheidungsfunktion des Glaubens. In der theologischen Kraft zur Selbstkritik entrinnt biblischer Glaube damit einer zirkulären, ideologischen Selbstbegründung, erfährt sich in der Offenheit auf Transzendenz hin immer als beschenkte Freiheit. Biblischer Glaube überlebt als Entscheidung die Liquidierungsinteressen des Skeptizismus, er überlebt als kritische Entscheidung aber ebenso den Tod der „fundamentalistischen“ Versteinerung.

Diese Herausforderung zu durchschauen, wäre Aufgabe einer kritischen Theologie.<sup>26</sup>

<sup>25</sup> M. Seckler, ebenda: 6

<sup>26</sup> Vgl. R. Schaeffler, Religion und kritisches Bewußtsein, Freiburg-München 1973; ders. Kritik und Anerkennung, in: ChGmG XXI (Freiburg 1980), 107–138; T. Rendtorff, Theologie als Kritik und Konstruktion, in: Theorie des Christentums, Gütersloh, 1972, 182–200; F. Schupp, Kritisches Denken in der Theologie, in: ZkTh 92 (1970), 328–341.