

Zur Genealogie und Kritik des katholischen Fundamentalismus: Eine Einführung

Stephan Goertz, Rudolf B. Hein, Katharina Klöcker

Fundamentalismus ist ein moderner Begriff, der sich auf ein modernes Phänomen bezieht. Sein Kontext ist die im 20. Jahrhundert einsetzende *Revitalisierung der Weltreligionen*.¹ Bei aller Unschärfe und Polemik, die mit der Verwendung des Begriffs häufig einhergeht, lässt sich als Bezugsproblem der diversen Formen des Fundamentalismus die Frage identifizieren, wie das religiöse Feld² auf Veränderungen reagieren soll, die sich aus spezifisch modernen Konstellationen ergeben. Von der Wahrnehmung einer mehr oder weniger bedrohlich empfundenen Situation des eigenen Glaubens aus, soll der Gegenwart eine Wiederbelebung religiöser Lehren und Lebensformen entgegengesetzt werden, die sich bewusst abgrenzen von dem, was an der modernen Gesellschaft und Kultur als Ursache der gegenwärtigen Unheilssituation verantwortlich gemacht wird. Um aber nicht dem Fehler zu verfallen, jegliche religiös motivierte Kritik an dem, was wir die Moderne zu nennen uns angewöhnt haben, als fundamentalistisch zu bezeichnen, ist der Fundamentalismus genauer unter die Lupe zu nehmen. Ein bloß polemischer Gebrauch im Getümmel religionspolitischer Kämpfe bleibt ohne Erkenntniswert.

Die Geschichte der Kritik des Fundamentalismus hat in den letzten Jahrzehnten theoretische Konzepte hervorgebracht, um fundamentalistische Strömungen in den verschiedensten religiösen Traditionen zu beschreiben und auf ihre strukturellen und inhaltlichen Merkmale und Ähnlichkeiten hin zu analysieren. Dabei geht es um die Bestimmung eines Bündels von Merkmalen, an Hand derer eine religiöse Bewegung oder Lehre als fundamentalistisch bezeichnet werden kann. Auf diesem Wege soll der Begriff als analytischer Begriff gerettet werden. Dass dabei Unschärfen bleiben, ist der Mehrdimensionalität des

¹ Habermas, Jürgen, Kritik der Vernunft. Philosophische Texte 5, Frankfurt a. M. 2009, 387–389.

² Bourdieu, Pierre, Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens, hrsg. von Egger, Stephan, Konstanz 2000.

Fundamentalismus geschuldet, der sich schwerlich in eine einfache Definition zwingen lässt. So liegt es nahe, Fundamentalismus als einen heuristischen Begriff zu fassen, um auf dem Feld der Religion ein Bündel von Phänomenen zu erfassen, deren antimodernistische religiöse Intensität zu einer Verhärtung oder gar Versteinerung von Wahrheitsansprüchen führt. Ein solcher Fundamentalismus reagiert auf „Verwerfungen im religiösen Kräftefeld“³, die durch religionsexterne oder religionsinterne Prozesse ausgelöst werden und zu mitunter massiven Verlusterfahrungen führen: Verlust religiöser Deutungshoheit, Verlust der Kontrolle über die moralisch rechte Lebensführung, Verlust sozialen Prestiges und Einflusses. Unschwer erkennt man darin eine Reaktion auf die spezifisch moderne Individualisierung und Pluralisierung, in die eine differenzierte, liberale Gesellschaft unweigerlich führt. Erst wenn im religiösen Feld die Folgen gesellschaftlicher und kultureller Modernisierung bewusst beobachtet und am eigenen Leibe erfahren werden, und zwar auf eine im Ganzen bedrohliche Weise, erst dann, so lautet die Vermutung, erscheinen Merkmale des Fundamentalismus als willkommene Instrumente der ersehnten Identitätsbehauptung. Den Verunsicherungen der Moderne, die uns alle betreffen, soll eine Denk- und Lebensform abhelfen, die das Beängstigende bannt, indem es Räume der Eindeutigkeit kreiert, in denen Wahrheit mit einer Autorität verkündet wird, der das kritische Geschäft der Reflexion nichts anhaben können soll.

Gibt es einen *katholischen Fundamentalismus*? Seitdem die Bezeichnung nicht mehr als stolze Selbstbeschreibung, sondern als schmerzhaft Fremdzuschreibung gilt, wird man durch die Antwort auf diese Frage unweigerlich in heftige kirchenpolitische Debatten hineingezogen. Auch die Versicherung, man verfolge analytische Absichten, wird dem wenig abhelfen können. Apodiktische Antworten, gleich in welche Richtung, tragen zur Selbstreflexion der eigenen Glaubenstradition aber wenig bei. Wenn wir im Folgenden die These vertreten, dass der Katholizismus der Gegenwart nicht frei von fundamentalistischen Momenten ist, dann ist uns bewusst, dass die Benennung solcher Momente präzise zu erfolgen und gut zu begründen ist.

In einem ersten Schritt soll die Genese und der Bedeutungsreichtum des Begriffs Fundamentalismus rekonstruiert werden. Der Blick richtet

³ Ebertz, Michael N., Treue zur einzigen Wahrheit. Religionsinterner Fundamentalismus im Katholizismus, in: Kochanek, Hermann (Hrsg.), Die verdrängte Freiheit. Fundamentalismus in den Kirchen, Freiburg / Basel / Wien 1991, 30–52, 41.

sich dabei auch auf verschiedene Sinnhorizonte, in denen vom Fundamentalismus die Rede ist. Dass die Zuschreibung als fundamentalistisch den Katholizismus in der Nachkonzilszeit erreicht, ist kein Zufall und soll vor allem im Blick auf die Morallehre veranschaulicht werden. Schließlich sollen die Beobachtungen in den Kontext der behaupteten Revitalisierung der Religion gestellt und von daher interpretiert werden. Bewahrheitet sich am Ende die These Günther Nennings: „Man kann Religion nicht ‚modernisieren‘, ohne sie zu zerstören“? Ist das die „große Wahrheit des Fundamentalismus“?⁴ Die Debatte um den katholischen Fundamentalismus ist nicht loszulösen von der Frage nach dem Schicksal von Religion in der modernen Kultur.

1. Zur Begriffsgeschichte des Fundamentalismus: Eine Bestandsaufnahme

In einer Auseinandersetzung mit dem, was man als ‚Fundamentalismus‘ bezeichnet, wird es kaum möglich sein, sich selbst in einen ‚Feuerzangenbowlen-Modus‘ zu versetzen und voraussetzungslos, d. h. sich eben dumm stellend, nach Kriterien zu suchen, die den ‚Fundamentalismus‘ von anderen -ismen unterscheiden. Denn die erste semantische Voraussetzung lauert subtil in unserem Sprachgefühl: Sie betrifft den (ab)wertenden Charakter der Vokabel, die zweifellos im Laufe ihrer etwa einhundertjährigen Geschichte zu einem Wertungswort mutiert ist und uns als solches unter die Lesebrille kommt.⁵ Mit

⁴ *Nenning, Günther*, Ich bin Fundamentalist. Religion modernisieren heißt sie zerstören, in: *Chorherr, Thomas* (Hrsg.), Heiliger Zorn. Der Streit in der Kirche, Wien 1989, 97–112, 110. Dass Nennings Vorstellung von einem fundamentalistischen Christentum von restaurativ konservativen Vorstellungen weit entfernt ist, sei hier lediglich angemerkt, aber nicht weiter verfolgt.

⁵ Scheinbar gehört dieser Verweis auf den (im negativen Sinne) persuasiven Charakter der Vokabel ‚Fundamentalismus‘ zu den Eröffnungsmantras jeglicher neuerer diesbezüglicher Forschung, vgl. hierzu beispielsweise *Lehmann, Karl*, Der Fundamentalismus als Herausforderung für Theologie und Kirche, in: *Marré, Heiner / Schümmelfeder, Dieter / Kämper, Burkhard* (Hrsg.), Fundamentalismus als Herausforderung an Staat, Kirche und Gesellschaft (Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche 33), Münster 1999, 63–85, 64; *Küenzlen, Gottfried*, Fundamentalismus (I. Zum Begriff), in: *RGG*⁴ Bd. 3 (2000) Sp. 414; *Riesebrodt, Martin*, Was ist ‚Religiöser Fundamentalismus‘?, in: *Six, Clemens / Riesebrodt, Martin / Haas, Siegfried* (Hrsg.), Religiöser Fundamentalismus. Vom Kolonialismus zur Globalisierung (Querschnitte 16), Innsbruck u. a. 2004, 13–32, 14. Riesebrodt spricht in diesem Zusammenhang – semantisch etwas verwirrend – von einem ‚politischen Kampf-

anderen Worten: Bevor man sich den unterschiedlichen Begriffen der Vokabel ‚Fundamentalismus‘ annähert⁶, hantiert man mit der gefährlichen Sprengladung einer nicht allzu weit zurückreichenden Sprach- und Bedeutungsgeschichte / Etymologie, die Bilder von Terrorangriffen, gewalttätigen Demonstrationen und geheimen Verschwörungen vor dem geistigen Auge erstehen lässt.

Wen wundert es da, dass sich in mancherlei wissenschaftlichen Kreisen eine generelle Abwehrhaltung gegen die fachspezifische und damit nüchtern reflektierende Verwendung dieser Vokabel bemerkbar gemacht hat? Auf der anderen Seite zeugt gerade die emotive Verwendung eines Wortes von dessen faktischer Relevanz im alltäglichen Diskurs, den es als solchen zu untersuchen gilt und der immer auch auf ein dahinter liegendes ethisches Problem oder Interesse verweist. Zu dieser Grundproblematik tritt die Vielfalt in den Verwendungsweisen der Vokabel, also ihre Homonymie, hinzu: Mit dem Etikett ‚Fundamentalist‘ werden sowohl Angehörige religiöser als auch politischer Gruppen gekennzeichnet, ja gebrandmarkt, man rechnet die Anhänger bestimmter philosophischer und literaturwissenschaftlicher Schulen ebenso zur ‚fundamentalistischen‘ Gruppe wie solche Mitbürgerinnen und Mitbürger, die einer ethnischen Säuberung in ihrem Staat das Wort reden.⁷ Diese verwirrende semantische Pluralität, die in den letzten Jahrzehnten einen starken Aufschwung genommen hat⁸, steigert

begriff. Es wird im Folgenden zu klären sein, warum diese Beobachtung eher auf die neueren Untersuchungen zutrifft, d. h. wie es zu jenem abwertenden Charakter (*emotive meaning*) kommen konnte. Vgl. *Stevenson, Charles*, *Ethics and Language*, New Haven u. a. ¹⁶1976, 33: „The emotive meaning of a word is the power that the word acquires, on account on its history in emotional situations, to evoke or directly express attitudes, as distinct from describing or designating them.“

⁶ Es ist festzuhalten, dass zwischen einer Vokabel und einem Begriff an dieser Stelle insofern differenziert wird, als letzterer auf die Bedeutung der ersteren hinweist und nicht mit dieser verwechselt werden sollte. Anscheinend gibt es unterschiedliche Definitionen, Auffassungshorizonte und Erklärungsmodelle und damit *Begriffe* der einen *Vokabel* ‚Fundamentalismus‘, die damit als homonym bezeichnet werden kann. Wir werden später auf diese unterschiedlichen Begriffe zu sprechen kommen und sie zu differenzieren versuchen. Vgl. dazu *Schüller, Bruno*, *Vokabeln, Worte und Begriffe*, in: *Ders.*, *Der menschliche Mensch. Aufsätze zur Metaethik und zur Sprache der Moral* (MThS.S 12), Düsseldorf 1982, 91–99.

⁷ Vgl. *Meyer, Thomas*, *Was ist Fundamentalismus? Eine Einführung*, Wiesbaden 2011, 63–66. Er nennt diese neue Spielart des politischen Fundamentalismus von Rechts ‚Ethno-Fundamentalismus‘.

⁸ Vgl. *Lehmann*, *Fundamentalismus als Herausforderung*, 64; *Küenzlen*, *Fun-*

nicht gerade die Lust der Systematiker, sich der unterschiedlichen Fundamentalismus-Begriffe analytisch anzunehmen.

Offenkundig war dies vor etlichen Jahren anders: In der dritten, 1958 erschienenen Auflage des Lexikons *Religion in Geschichte und Gegenwart* (RGG) bezieht sich der Autor unter dem entsprechenden Stichwort ausschließlich auf eine „religiöse Bewegung amerikanischen Ursprungs gegen den theologischen Liberalismus und die vom Evolutionsgedanken beherrschte moderne Wissenschaft.“⁹ Selbst das *Historische Wörterbuch der Philosophie* sieht 1971 den Fundamentalismus als „Begriff amerikanischer Kirchengeschichte“¹⁰. Interessanterweise folgt Wilfried Joest im *Theologischen Reallexikon* noch 1983 dieser Linie¹¹, bevor der von mehreren Autoren verfasste Artikel zum ‚Fundamentalismus‘ in der vierten Auflage des RGG im Jahr 2000 den Horizont deutlich öffnet: „Seit den 80er Jahren erlebte der Begriff eine bedeutende Ausweitung und wurde sozial-, kultur- und religionswissenschaftlich, aber auch publizistisch-feuilletonistisch zur Bezeichnung der unterschiedlichsten religiösen, aber auch allgemein politischen und sozialen Strömungen und Bewegungen verwandt.“¹²

Spätestens an diesen kurz angerissenen lexikalischen Beispielen dürfte die gewaltige Entwicklung ablesbar sein, die sich in der Begriffsgeschichte in den letzten dreißig Jahren vollzogen hat. Genau diese Etymologie

damentalismus, Sp. 414; *Geldbach, Erich*, Protestantischer Fundamentalismus in den USA und in Deutschland (Ökumenische Studien 21), Münster u. a. 2001, 11f.

⁹ *Ahlstrom, Sydney E.*, Fundamentalismus, in: RGG³ Bd. 2 (1958) Sp. 1178f., Sp. 1178. Auf ähnlicher Linie liegt verständlicherweise *Michael, Johannes Petrus*, Fundamentalismus, in: LThK² Bd. 4 (1960) 451f. Er wird in seiner Darstellung noch deutlicher, indem er von einer „typisch amerikanischen Abwehrbewegung gegen die auflösenden Tendenzen des theologischen Liberalismus und Modernismus, seit Ende des 19. Jh. von bibelgläubigen Pfarrern und Laien getragen“ (ebd. 451), spricht.

¹⁰ *Gremmels, Christian*, Fundamentalismus, in: HWP Bd. 2 (1972) Sp. 1133. Der Autor öffnet allerdings recht knapp das Fenster für eine Erweiterung des Begriffs „im Blick auf theologische Erörterungen in Deutschland und Skandinavien“ als „unreflektierte Verhärtung gegen die kritisch-historische Exegese und die Tendenz, die Dogmatik gemäß solcher Frontstellung anzulegen.“

¹¹ Vgl. *Joest, Wilfried*, Fundamentalismus, in: TRE Bd. 11 (1983) 732–738. Er konstatiert, der Begriff (sic!) ‚Fundamentalismus‘ werde im Deutschen „oft etwas vage als Bezeichnung für streng konservative, an der Bibel orientierte, von pietistischer Tradition bestimmte Frömmigkeit überhaupt gebraucht“ (ebd. 732). Davon trennt er den angelsächsischen Gebrauch der Vokabel ‚fundamentalism‘ ab, gleichbedeutend etwa mit dem, was man als evangelikal bezeichnen könne.

¹² *Küenzlen*, Fundamentalismus, Sp. 414.

soll im vorliegenden Untersuchungsteil betrachtet werden, ebenso wie die damit eng verbundene Geschichte der Fundamentalismusinterpretation unter besonderer Berücksichtigung seiner katholischen Spielart.

1.1 Etymologische Entwicklungslinien: Spurensuche beim amerikanischen Prot fundamentalismus

Auch wenn sich die Geburtsstunde des englischen Wortes *fundamentalist* gemäß der jüngsten Forschungsergebnisse anscheinend klar ausmachen lässt, so kommt man kaum umhin, zunächst beim amerikanischen Prot fundamentalismus anzusetzen, um seine historischen Hintergründe zu erklären. Ob man dabei so weit gehen kann, die Anliegen der Reformation mit ihrer Rückkehr zu den biblischen Quellen quasi als fundamental-christliche Interpretation der ursprünglich literarischen Renaissancebewegung heranzuziehen, mag dahingestellt bleiben.¹³ Verständlich werden die Anfänge derjenigen Bewegung, die sich selbst das Attribut *fundamentalist* beigefügt hat, vom Erfahrungshorizont jener protestantisch-puritanischen Gruppen, die die ersten Besiedlungswellen der Neuen Welt maßgeblich geprägt hatten.¹⁴ Diese hatten vom späten 17. bis weit ins 19. Jahrhundert hinein zumeist im ländlichen Raum ihre Entwürfe eines gottgemäßen Lebens nach den Grundsätzen der Hl. Schrift sozial kohärent umzusetzen versucht.¹⁵ Aufgrund der konstitutionellen Trennung von Kirche und Staat konnten sie keinerlei politische Protektion für ihre jeweilige Kirchengemeinschaft beanspruchen, sodass sie zum Erhalt der Gemeinschaft oftmals auf offensive Evangelisation angewiesen waren.¹⁶ Die wachsenden sozialen und ökonomischen Ungleichgewichte zwischen den ländlichen und den städtischen Räumen, durch die rasante Industrialisie-

¹³ Diesen Weg wählt *Armstrong, Karen*, Im Kampf für Gott. Fundamentalismus in Christentum, Judentum und Islam, übersetzt von *Schaden, Barbara*, München 2000, 99–111.

¹⁴ Uns ist durchaus bewusst, mit dieser Bezeichnung grob pauschalierend vorzugehen. Wir werden im Folgenden versuchen, dort eine konfessionelle Differenzierung vorzunehmen, wo sie sich historisch klar ausmachen lässt. Dieser Abschnitt dient allein einem ersten groben Überblick, der etymologisch und nicht konfessionskundlich bzw. kirchenhistorisch ausgerichtet ist.

¹⁵ Vgl. *Birnbaum, Norman*, Der protestantische Fundamentalismus in den USA, in: *Meyer, Thomas* (Hrsg.), Fundamentalismus in der modernen Welt, Frankfurt a. M. 1989, 121–154, 124f.

¹⁶ Vgl. *Geldbach*, Fundamentalismus, 24f.

rung des Nordens vorangetrieben, erzeugten in eben jenen ‚gefestigten‘ Kreisen, um das einmal milde auszudrücken, ein wachsendes Unbehagen. Die Fortschrittsverheißungen der modernen Welt mit ihren technischen und wissenschaftlich-rationalen Monumentalleistungen schienen sich als trügerisch herauszustellen. Befeuert wurde diese aufflammende Zukunfts- und Überlebensangst jener dezidiert in unterschiedlichen protestantischen Denominationen verwurzelten Gruppen und Gemeinden durch zunehmende Einwanderungswellen katholischer Ost- und Südeuropäer, von den Iren einmal ganz zu schweigen, die das Schreckgespenst eines zentralistischen Papismus Gestalt gewinnen ließen.¹⁷ Als schließlich die erste Weltwirtschaftskrise (1857) und der amerikanische Sezessionskrieg (1861–65) die Brüchigkeit der politischen und ökonomischen Ordnung zum Vorschein brachten, schien für radikale Erweckungsprediger wie den Engländer John Nelson Darby (1800–1882) der ideale Nährboden bereitet.¹⁸ Zwischen 1859 und 1877 bereiste er sechs Mal mit stetig wachsendem Erfolg die USA und verkündete seine chiliastischen Thesen vom nahenden Endkampf zwischen Gut und Böse, der nur erfasst und auf der richtigen Seite durchgestanden werden könne, wenn man sich an der Bibel festhielte. Diese sei ein ‚harmonisches Ganzes‘, das Resultat ‚eines Geistes‘, der den gesamten Abfassungszeitraum überspanne. Dies könne kein einzelner menschlicher Geist sein, sondern nur der göttliche Heilige Geist.¹⁹ Dem Menschen fiele es zu, ihn zum Lesen der Hl. Schrift nutzbar zu machen, die Wahrheitsworte der Hl. Schrift in rechter Weise aufzuteilen und daraus die richtigen Schlüsse zu ziehen. Diese Einteilungen (*Dispensationen*) bezögen sich auf bestimmte Abschnitte der Heilsgeschichte und somit auf Heilsbünde Gottes mit den Menschen, z. B. den Urbund im Paradies, der durch den Sündenfall gebrochen worden sei. Eine Dispensation ende durch das harte Eingreifen Gottes (hier: Vertreibung aus dem Paradies) und läute neben der Bestrafung der Sündhaften einen neuen Abschnitt ein.²⁰ Die durch ihr Bibelstudium und durch den Geist Inspirierten könnten an bestimmten äußeren Zeichen das Ende eines solchen Abschnittes des stetigen Verfalls und der Dekadenz erkennen. Darby deutete seine Zeitgenossen in die sechste Dispensation hinein, was natürlich die

¹⁷ Vgl. ebd., 26–29.

¹⁸ Vgl. ebd., 16–19; *Armstrong, Kampf für Gott*, 202f.

¹⁹ Vgl. *Geldbach, Fundamentalismus*, 16.

²⁰ Vgl. *Armstrong, Kampf für Gott*, 203; *Birnbaum, Fundamentalismus*, 131.

Wachsamkeit seiner Anhänger umso mehr steigerte, Zeichen für den großen Endkampf, die Schlacht von Armageddon²¹, auszumachen, dem dann das tausendjährige Reich Christi folgen werde. Dieser Dispensionalismus bzw. Prämillenarismus²² Darbys wurde durch die *Scofield Reference Bible*²³, die in jenen Kreisen quasi-kanonischen Status genoss, in das 20. Jahrhundert hineingetragen.

1.2 Geburt der Vokabel *fundamentalist*

Man geht fehl in der Annahme, der Prämillenarismus sei eine gänzlich irrationale, wissenschaftsfeindliche Angelegenheit einiger verbohrt-ruraler Erweckungsprediger gewesen. Er trat vielmehr mit einem Wahrheitsanspruch auf, der einer rationalen Überprüfbarkeit nicht abgeneigt war, da er sich gegen den Widerstand in den einzelnen Denominationen zu behaupten hatte. Die durch dispensationalistische Erweckungsprediger²⁴ gewonnenen Christen begannen sich nämlich von ihren baptistischen, presbyterianischen und (seltener) methodistischen

²¹ Dabei tröstete er seine Anhänger über die zu erwartenden Unannehmlichkeiten eines solchen apokalyptischen Gefechts mit der beruhigenden Verheißung hinweg, sie würden zuvor leiblich entrückt und könnten so die kriegerischen Auseinandersetzungen aus luftiger Höhe und natürlich unversehrt mitverfolgen. Vgl. *Armstrong*, Kampf für Gott, 204. *Geldbach*, Fundamentalismus, 22f., weist präzisierend darauf hin, dass es sich hierbei um eine bestimmte Variante des Dispensionalismus handele, die einer *pre-tribulation rapture* das Wort rede.

²² Man bezeichnet den *Prämillenarismus* als endzeitliche Theorie, die das aktuelle Weltzeitalter dem Eschaton vorgelagert sieht, d. h. konkret vor der Errichtung einer tausendjährigen Herrschaft Christi über die Reinen.

²³ Diese von Cyrus Ingerson Scofield 1909 – immerhin durch die *Oxford University Press* – herausgegebene, 1917 revidierte Bibelausgabe folgte im Haupttext der traditionellen anglikanischen *King James Version*, fügte aber einen glossarischen Kommentar sowie ein komplexes Referenzsystem an, das den Leser anhand bestimmter vom Autor festgelegter Themen durch verschiedene Bibeltexte hindurchführte. Auf diese Weise war es ihm möglich, die sieben Dispensationen als *covenants*, als Bundesschlüsse Gottes, zu verfolgen. Die überarbeitete Version von 1917 schließlich versuchte die biblischen Ereignisse exakt zu datieren und damit auch beispielsweise das Datum der Schöpfung zu errechnen. Vgl. *Geldbach*, Fundamentalismus, 19; *Armstrong*, Kampf für Gott, 205.

²⁴ Hierbei sind hervorzuheben: Charles Grandison Finney (1792–1876), der in seinen ‚Feldzügen‘ amerikanische Großstädte heimsuchte und durch Hausbesuche und rhetorische Feuerwerke verunsicherte Menschen zu gewinnen vermochte. Seinem Beispiel folgten Dwight L. Moody (1837–1899), Reuben A. Torrey (1856–1928) und der Ex-Baseballspieler Billy Sunday (1862–1935). „Seit Moody hatten sich alle amerikanischen Erweckungsprediger der Darby’schen Methode der Bibelauslegung

bzw. lutherischen Gemeinden abzugrenzen und die soziopolitischen Krisensymptome des frühen 20. Jahrhunderts als Vorboten jenes Endkampfes zu betrachten. Zur Absicherung ihrer eigenen Position schlossen sie sich in Konferenzen zusammen (1878: *International Prophecy Conferences*), die auch über die USA hinausreichten (1868: *Niagara Bible Conference* in Ontario, Kanada; 1874: *Keswick-Conferences* in Oxford, UK). Auf der Niagara Bible Conference von 1878 schließlich formuliert der Presbyterianer James H. Brookes (1830–1897) die Grundlagen seiner Anschauungen in 14 Artikeln und nennt sie *Fundamentals of Faith*. Diese ab 1890 als Lehrgrundlage der Konferenzen bestätigten Artikel tragen zum ersten Mal die semantische Kennzeichnung des Fundamentalismen, welche schließlich der Bewegung ihren Namen verlieh. Außerhalb oder auch neben diesen Konferenzen erhielten die Erweckten theologische Schützenhilfe durch die exegetischen Lehren des presbyterianischen Seminars von Princeton, NJ. Dort vertraten Charles Hodge (1797–1878), sein Nachfolger und Sohn Archibald Alexander Hodge (1823–1886) sowie dessen junger Kollege Benjamin Warfield (1851–1921) eine strikte Position der göttlichen Verbalinspiration, die Vernunftgründe für ihre Thesen gegen die als unbestätigte Hypothesen abqualifizierten Erkenntnisse der historisch-kritischen Bibelwissenschaft anzuführen meinte. Die Bibel als von Gott inspirierte Schrift und eben nicht, so in Abgrenzung zum Unfehlbarkeitsdogma des Ersten Vatikanischen Konzils, der römische Papst, könne Fehlerlosigkeit (*inerrancy*) für sich beanspruchen. Die Hl. Schrift stelle damit inmitten allen sozialen, politischen, wissenschaftlichen und ökonomischen Wandels eine gesicherte Erkenntnisquelle, ein Bollwerk der Wahrheit dar. Sie gehe von einem liebenden Gott aus, der gar nicht anders könne, als den Menschen in seinem Wort eine solche irrums- und damit auch täuschungsfreie Erkenntnis- und Wahrheitsquelle zur Verfügung zu stellen. Der menschlichen Vernunft komme die Aufgabe zu, diese Wahrheiten zu erkennen und die Faktizität der biblischen Aussagen nachzuvollziehen, besser noch: aufzufinden und nicht etwa zu interpretieren.²⁵

und damit dem prämillennialen Dispensationalismus verschrieben“, so Geldbach, *Fundamentalismus*, 25.

²⁵ Vgl. Armstrong, *Kampf für Gott*, 207–209; Marty, *Martin E. / Appleby, R. Scott*, Herausforderung Fundamentalismus. Radikale Christen, Moslems und Juden im Kampf gegen die Moderne, übersetzt von Münz, *Christoph*, Frankfurt a. M. / New York 1996, 73f.

Es war die selbst gewählte Aufgabe der von Erweckungspredigern gegründeten und geförderten Bibelschulen, diese Grundauffassung weiter zu verbreiten. Unter ihnen ragen das *Moody Bible Institute* (gegründet wahrscheinlich vor 1889 durch Dwight Lyman Moody, ein Jahr nach seinem Tod nach ihm benannt) sowie das *Bible Institute of Los Angeles* (gegründet 1908, als BIOLA bekannt) heraus. Diese und ähnliche Institute wandten sich ausdrücklich gegen die historisch-kritische Exegese (*higher criticism*), vor allem jene aus Deutschland²⁶, wobei die Textkritik (*lower criticism*) ausdrücklich ausgenommen wurde.

Wenn nun die Entstehung des amerikanischen Bibel-Fundamentalismus an der Herausgabe der zwölfbändigen Schriftenreihe mit dem Titel *The Fundamentals: A Testimony to the Truth* (1910–1915)²⁷ festgemacht wird, so ist dies in Anbetracht der eben angerissenen Zusammenhänge im besten Fall eine starke Verkürzung. Ein Blick in jene in Millionenaufgabe²⁸ an protestantische Prediger, Missionare, Evangelisten, Theologen u. a. gratis verteilte Schriftenreihe²⁹ zeigt interes-

²⁶ Vgl. *Marty / Appleby*, Herausforderung, 69.

²⁷ Über diesen Erscheinungszeitraum herrscht offenkundig in der Sekundärliteratur Uneinigkeit. Ältere Quellen wie *Michael*, Fundamentalismus, 415, sowie *Ahlstrom*, Fundamentalismus, Sp. 1178 oder *Gremmels*, Fundamentalismus, Sp. 1133 sitzen anscheinend einem Irrtum auf, wenn sie 1909/10–1912 annehmen, ebenso wie *Küenzlen*, Fundamentalismus, Sp. 414, anscheinend das Jahr der Geldbeschaffung mit einbezieht und einen Veröffentlichungszeitraum von 1909 bis 1915 angibt. Die Auskunft der *Library of Congress* ist eindeutig und weist auf 1910–1915. Diesem Datum folgen *Deen Larsen*, *Max*, Religiöser Fundamentalismus in den USA. Eine historische Perspektive, in: *Six / Riesebrodt / Haas* (Hrsg.), Religiöser Fundamentalismus, 69–89, 70; *Geldbach*, Fundamentalismus 48; *Beinert*, *Wolfgang*, Fundamentalismus (I. Begriff; II. Anthropologisch), in: LThK³ Bd. 4 (1995) Sp. 224; *Hamilton*, *Michael S.*, Fundamentalismus (II. 2.b Religionsgeschichtlich, Christentum, Nordamerika), in: RGG⁴ Bd. 3 (2000) Sp. 416–418, 417; *Lehmann*, Fundamentalismus als Herausforderung, 65; *Joest*, Fundamentalismus, 732; *Schmidt*, *Alfred*, Das Phänomen des Fundamentalismus in Geschichte und Gegenwart, in: *Kienzler*, *Klaus* (Hrsg.), Der neue Fundamentalismus. Rettung oder Gefahr für Gesellschaft und Religion?, Düsseldorf 1990, 9–33, 11.

²⁸ *Larsen*, Fundamentalismus, 70, spricht von etwa drei Millionen Exemplaren.

²⁹ Das in jedem Band der 1917 erschienenen Sammelausgabe stets wiederholte Vorwort des Herausgebers beginnt folgendermaßen: „In 1909 God moved two Christian laymen to set aside a large sum of money for issuing twelve volumes that would set forth the fundamentals of the Christian faith, and which were to be sent free to ministers of the gospel, missionaries, Sunday school superintendents, and others engaged in aggressive Christian work throughout the English speaking world.“ *Torrey*, *Reuben A. / Dixon*, *Amzi C. u. a.* (Hrsg.), *The Fundamentals. A Testimony to the Truth*, 4 Bde., Reprint der Originalausgabe von 1917, Ann Arbor, Michigan o. J.

sante Querverbindungen: Die Finanzierung erfolgte durch die beiden Ölmillionäre Lyman und Milton Stewart, die bereits die Gründung des BIOLA (1908) und die Edition bzw. Verbreitung der *Scofield Reference Bible* (1909) ermöglicht hatten. Als Herausgeber der Schriftenreihe trat neben anderen der Erweckungsprediger und Dekan des BIOLA, Reuben A. Torrey³⁰, in Erscheinung. Zu den Autoren, die man hatte gewinnen können, zählte neben Torrey auch der Direktor des *Moody Bible Institute*, James M. Gray, sowie neben Benjamin Warfield auch Charles R. Erdman, beide Professoren des *Princeton Theological Seminary*. Dennoch blieben der Ton und die Argumentationsweise der Publikation verhältnismäßig moderat, hatte man doch diejenigen aus den verschiedenen protestantischen Denominationen im Blick, die (noch) nicht zu den Anhängern des Dispensationalismus zählten, aber ebenfalls eine gewisse Verunsicherung hinsichtlich der theologischen Schlussfolgerungen gerade der deutschen Bibelwissenschaftler hegten: „In the second place, some of the most powerful exponents of the modern Higher Critical theories have been Germans, and it is notorious to what length the German fancy can go in the direction of the subjective and the conjectural. For hypothesis-weaving and speculation, the German theological professor is unsurpassed.“³¹

Man drehte also – wie schon oben angedeutet – den rationalistischen Spieß herum, indem man die Methode und die Ergebnisse der historisch-kritischen Exegese als pure Spekulation abtat und damit die besseren Vernunftargumente für sich selbst beanspruchte. Deshalb zögert man, diese Bewegung, die sich die Rückkehr zu den biblischen Fundamenten des christlichen Glaubens auf die Fahnen geschrieben hatte und die letztlich auf dem argumentativ sandigen Boden des Dispensationalismus stand, der Vernunftfeindlichkeit oder gar eines offenen Irrationalismus zu bezichtigen.³² Sie hat sich vielmehr gegen eben solche Tendenzen bei der Pflingstlerbewegung zur Wehr gesetzt.³³

Es ist für die Bestimmung dieses frühen Fundamentalismus bezeichnend, dass seine Abwehr der aufgeklärten Moderne mit ihrer Bibelkritik, ihrer Wissenschafts- und Technikfreudigkeit quasi systemimmanent unter Zuhilfenahme aufklärerischer hermeneutischer Me-

³⁰ Vgl. Anm. 24.

³¹ *Hague, Dyson*, The History of the Higher Criticism, in: *Torrey / Dixon u. a.* (Hrsg.), The Fundamentals, 9–42, 12.

³² Vgl. *Geldbach*, Fundamentalismus, 60f.; *Birnbaum*, Fundamentalismus, 133.

³³ Vgl. *Armstrong*, Kampf für Gott, 259–263.

thoden erfolgte, die der eigenen Stoßrichtung gemäß instrumentali-
siert und modifiziert worden waren.³⁴ Die ausdrückliche Berufung
auf die *fundamentals* sollte eben eine Gewissheit etablieren, die sich
über den reinen (irrationalen) Glauben und die göttliche Offenbarung
hinaus auf den *common sense* stützen konnte.³⁵

Nicht zuletzt aus dieser merkwürdigen Kombination von vorder-
gründiger Vernünftigkeit und verabsolutierter Glaubenssicherheit in
Zeiten tiefempfundener Bedrohungen wirtschaftlicher, politischer
und weltanschaulicher Art erlangte der amerikanische Fundamentalis-
mus eine große Anziehungskraft, die durch Zusammenschlüsse wie
die 1919 in Philadelphia gegründete *World's Christian Fundamentals
Association* (WCFA) noch befördert und auf eine politisch einflussrei-
che Ebene gehoben wurde.³⁶

Die naheliegende Wortschöpfung *fundamentalist* erfolgte durch den
dieser Bewegung gegenüber durchaus aufgeschlossenen Journalisten
Curtis Lee Laws auf dem Kongress der Baptisten im Norden der USA.
Seine im Juli 1920 im *Watchtower Examiner*³⁷ erschienene Beschreibung
der *fundamentalists* stellt ihre Streitbarkeit „in the battle royal for Fun-
damentals“ heraus.³⁸ Sprachanalytisch betrachtet, greift Laws den be-
kannten, bereits vorgeprägten und für ihn mit einem positiv-emotiven
Gehalt verbundenen Terminus *Fundamentals* (man beachte die Groß-
schreibung) auf, um seine streitbaren Anhänger in ähnlich wertender
Absicht mit dem Ehrentitel *fundamentalists* zu schmücken.

Mit der Verbreitung der Schriftenreihe und der zunehmenden poli-
tischen und innerkirchlichen Bedeutung der *fundamentalists* wird si-

³⁴ Vgl. ebd., 258f.

³⁵ Bei der Hermeneutik des *common sense* griffen die Fundamentalisten auf einen
Ansatz der Princeton-Theologen zurück, der letztlich auf der Philosophie des
Schotten Thomas Reid (1710–1796) gründet. Reid hatte gegen die aufgeklärten
Empiristen Hume und Berkeley behauptet, der menschliche Verstand besäße ein
intuitives und unmittelbares Perzeptionsvermögen in Bezug auf die Wirklichkeit –
und zwar durch Gott selbst eingeschaffen. Damit könnten über die empirisch wahr-
nehmbaren Dinge hinaus Wirklichkeiten und Wahrheiten erfasst werden, wie z. B.
der menschliche Geist. Vgl. dazu genauer *Marty / Appleby*, Herausforderung, 72f.

³⁶ *Armstrong*, Kampf für Gott, 251f., beschreibt diese Gründung als einen Kongress
von sechstausend konservativen (prämillenaristischen) Christen, organisiert von
William B. Riley, einem der Herausgeber der *Fundamentals*. Anschließend habe er
eine Art Erweckungstour durch die USA mit überwältigendem Erfolg veranstaltet.

³⁷ Wir folgen den Angaben aus ebd. 546, Anm. 24, die wir leider nicht zu überprü-
fen in der Lage waren.

³⁸ Vgl. *Larsen*, Fundamentalismus, 70.

cherlich auch der Terminus weitere Verbreitung innerhalb der nord-amerikanischen Medien der frühen 1920er Jahre gefunden haben.³⁹ Ein gutes Beispiel in dieser Hinsicht und sicherlich auch einen Wendepunkt hinsichtlich des zunächst überwältigenden Missionserfolges markiert der sog. *Affenprozess*, den der junge Lehrer John Scopes 1925 in der Kleinstadt Dayton, im US-Südstaat Tennessee, provoziert hatte, indem er offen für eine evolutionstheoretische Sicht in seiner Schule eintrat. Damit verstieß er bewusst gegen kürzlich erlassene Gesetze des eigenen Bundesstaates. Mit dem Prediger und Abgeordneten William J. Bryan auf der Seite der Fundamentalisten und dem erfahrenen Anwalt Clarence Darrow auf Seiten der Verteidigung kam es zu einem verbalen Schaukampf, der als erster im Radio übertragener Gerichtsprozess in die Geschichte der USA einging und von vielen Menschen medial verfolgt wurde. Darrow gelang es, Bryan im Kreuzverhör so in die Ecke zu treiben, dass er u. a. zugeben musste, die im Schöpfungsbericht der Bibel erwähnten sechs Tage hätten wohl jeweils länger als 24 Stunden gedauert und die Welt anscheinend älter war, als es die 6000 Jahre der biblischen Berechnungen ergeben würden. Trotz der Verurteilung von Scopes war die Niederlage für das fundamentalistische Lager in der Öffentlichkeit so vernichtend, dass man sich für Jahrzehnte in eine Art innere Emigration zurückzog.⁴⁰ Der Spott, der sich von Seiten der aufgeklärten Presse über die als rückständig und borniert belächelten Fundamentalisten ergoss, schweißte sie noch stärker zusammen und führte zu einer weiteren Radikalisierung ihrer Positionen.

1.3 Eine erste Kriteriologie aus fundamentalistischer Eigenperspektive

Will man eine erste Kriteriologie für den Fundamentalismus formulieren, die dessen Eigenperspektive in Rechnung stellt, dann lassen sich zunächst fünf dogmatische Grundsätze kondensieren, die 1910 in

³⁹ Als Beispiel wäre das von der Bundesstaatsregierung von Tennessee 1925 verabschiedete Gesetz zu erwähnen, das es untersagte, an staatlichen (nicht-privaten) Schulen und Universitäten Theorien zu verbreiten, die dem biblischen Schöpfungsbericht – wörtlich verstanden – offen widersprachen. Dieses klar fundamentalistisch geprägte Lehrverbot zielte insbesondere auf die Evolutionstheorie und geht auf die Initiative des demokratischen Abgeordneten und Presbyterianers William J. Bryan (1860–1925) zurück. Vgl. *Larsen*, Fundamentalismus, 72; *Armstrong*, Kampf für Gott, 252.

⁴⁰ Es mag nur am Rande erwähnt werden, dass Bryan „wenige Tage nach dem Prozess an den Nachwirkungen der Strapazen“ (*Armstrong*, Kampf für Gott, 256) verstarb.

Princeton auf der Basis älterer Übereinkünfte veröffentlicht wurden und von denen der erste weichenstellend ist: 1. Die Unfehlbarkeit (*inerrance*) der Hl. Schrift, hervorgehend aus der Inspiration durch den Hl. Geist;⁴¹ 2. die Jungfrauengeburt Christi einschließlich der jungfräulichen Empfängnis; 3. die Interpretation des Kreuzestodes Christi als stellvertretendes Sühnopfer; 4. die leibliche Auferstehung der Toten am Tage der Wiederkunft des Herrn und 5. die objektive Wahrheit der Wunder Christi.⁴² Absolute Übereinstimmung mit diesen essentiellen Glaubenssätzen (*five-point deliverance*) wäre somit ein determinierendes Kriterium der Zugehörigkeit zu den *fundamentalists* aus interner Sicht.

Verschiedene Forscher haben sich bemüht, weitere und insofern extern bestimmte Kriterien für eine in diesem Sinne fundamentalistische Position ausfindig zu machen, beispielsweise die offene Ablehnung des Liberalismus, der Evolutionstheorie und des Synkretismus, ein persönliches Erweckungs- oder Bekehrungserlebnis sowie damit verbunden eine dualistisch-manichäische Grundeinstellung, das Selbstbewusstsein einer belagerten Minderheit mit vorbildlicher Lebensführung, das Festhalten an der Idee einer unveränderlichen Seinsordnung sowie eine Heilexklusivität innerhalb der eigenen Anschauung.⁴³ Diesen Ansätzen einer Kriteriologie für den amerikanischen Bibel-Fundamentalismus werden wir an späterer Stelle nachgehen.

Mit dem erwähnten Rückzug in eine zunächst unpolitische, doktrinäre Burgenmentalität wird sicherlich auch die Vokabel *fundamentalist* aus dem Blickfeld der Öffentlichkeit bis zum Ausbruch des Zweiten Weltkrieges mehr oder minder entschwunden sein.⁴⁴ Sowohl die

⁴¹ Hierzu erhellend der erste Artikel des *Niagara Creed*, d. h. die bei der *Niagara Bible Conference* von 1878 verabschiedeten Übereinkunft, der bestimmt, dass die göttliche Inspiration durch den Hl. Geist nicht in unterschiedlichen Formen und Gewichtungen erfolgt ist, sondern in gleicher Weise und im selben Umfang alle biblischen Schriften umfasst, seien sie historischer, poetischer, dogmatischer oder prophetischer Natur. Vgl. hierzu *Joest*, Fundamentalismus, 734f.

⁴² Vgl. *Armstrong*, Kampf für Gott, 248; *Geldbach*, Fundamentalismus, 75.

⁴³ Vgl. z. B. *Meyer, Thomas*, Fundamentalismus. Die andere Dialektik der Aufklärung, in: *Ders.* (Hrsg.), Fundamentalismus in der modernen Welt, 13–22; *Larsen*, Fundamentalismus, 71–78.

⁴⁴ Hierzu fehlen nähere begriffsgeschichtliche Analysen; vgl. *Larsen*, Fundamentalismus, 72f., der diese Periode des inneren Rückzugs auf etwa 40 Jahre beziffert (d. h. von ca. 1925–1965). Dazu passt die Bemerkung von *Dulles, Avery*, Fundamentalism, in: *New Catholic Encyclopedia* Vol. VI (1967) 223f., 223: „Since the 1920’s Fundamentalism has been on the wane.“

Gründung des *International Council of Christian Churches* 1948 als Attacke auf die gleichzeitige Gründung des *Ökumenischen Rates der Kirchen* in Amsterdam von Carl McIntire publikumswirksam in Szene gesetzt⁴⁵, als auch der lautstarke Protest gegen die Einführung der *Revised Standard Version* 1952 setzten eher kirchenpolitische Protestsignale, auch wenn sie in der breiten Öffentlichkeit durchaus wahrgenommen wurden.

1.4 Ausweitung des Begriffs

Es scheint, als sei die erste Ausweitung des Fundamentalismus-Begriffs auf nichtreligiöse Bewegungen in den 1960er Jahren zu verzeichnen gewesen. In der Diskussion um die Möglichkeiten menschlicher Wahrheitserkenntnis behaupteten die Vertreter des Kritischen Rationalismus, zu nennen sind hier in erster Linie Karl Popper und Hans Albert, dass es selbst in der Mathematik keine unbezweifelbaren Wahrheitserkenntnisse geben könne, sondern nur eine Annäherung, da die Möglichkeit der Falsifikation stets mitbedacht werden müsse. „Rational ist, was auch falsch sein kann.“⁴⁶ Dies gelte in verstärktem Maße von den anderen Wissenschaften, einschließlich den empirischen, wo man sich der ‚Wahrheit‘ allenfalls dialogisch annähern könne. Von diesem Standpunkt aus wurden nun die diejenigen mit dem Fundamentalismusvorwurf bedacht, die zu den Befürwortern einer solchen Möglichkeit der Wahrheitserkenntnis zählten, beispielsweise durch ein Beweisverfahren auf dem Gebiet der empirischen Wissenschaft.⁴⁷ Man bediente sich jener religiös gefärbten Terminologie, um die eigene Kritik an wissenschaftlichen Ansprüchen auf absolute Gewissheiten missbilligend zum Ausdruck zu bringen.

Gleichzeitig lässt sich eine aus der Begriffsgeschichte (vgl. *Affenprozess*) ersichtliche negative Konnotation erkennen, die in pseudo-rationalistische Richtung verweist. Mit anderen Worten, die Vokabel ‚Fundamentalismus‘ wird spätestens in den 1960er Jahren von der Eigenbezeichnung mit positiver Konnotation zur Fremdbezeichnung

⁴⁵ Vgl. Geldbach, *Fundamentalismus*, 88.

⁴⁶ Müller, Klaus, Kritik, in: *Lexikon philosophischer Grundbegriffe der Theologie*, Freiburg i. Br. 2003, 239–241, 239.

⁴⁷ Vgl. Meyer, *Dialektik*, 14. Dies wird aufgegriffen in Schmidt, *Phänomen*, 31 sowie Lehmann, *Fundamentalismus als Herausforderung*, 68.

mit latent negativ-emotiver Bedeutung, jedoch offenkundig zunächst im eingegrenzten fachphilosophischen Umfeld.

Erst als in den frühen 1970er Jahren die sog. sexuelle Revolution breitere gesellschaftliche Akzeptanz fand und eine liberale Gesetzgebung in den USA beispielsweise die Abtreibung bis zum dritten Monat legalisierte (1973) und die Führung christlicher Privatschulen unter staatliche Kontrolle stellte (1971), schuf dies eine angstgeleitete Allianz christlich-fundamentalistischer Gruppen auf dem republikanisch-politischen Sektor.⁴⁸

Gegen Ende der 1970er Jahre kommt es schließlich zu einem fundamentalistisch-religiösen Aufbruch auf der Weltbühne, der gleichzeitig zu einer neuen Wahrnehmung des religiösen Fundamentalismus als globale Größe führt. Als bei den Parlamentswahlen in Israel 1977 die religiösen Parteien die Oberhand gewinnen, wird der Siedlungsbau in den besetzten Gebieten des Westjordanlands angeheizt. Mit der Rückkehr des Ayatollah Khomeini aus dem französischen Exil und dem Sturz des Schahs von Persien im Zuge der sog. Islamischen Revolution wird im Februar 1979 das Augenmerk der Weltöffentlichkeit auf die politische Macht der Fundamentalisten gelenkt und gleichzeitig der Begriff auf andere Religionen hin weiter entfaltet.⁴⁹ Die Wahl des Republikaners Ronald Reagan zum Präsidenten der USA im Jahr 1980 mit Unterstützung der 1979 ins Leben gerufenen *Moral Majority*⁵⁰ ist in ebendiesem Kontext des wachsenden politischen Einflusses fundamentalistisch-religiöser Kräfte zu sehen.⁵¹

Von hier aus scheint die Erweiterung des Begriffs unaufhaltsam zu sein. Zu Beginn der 1980er Jahre verwendet man die Bezeichnung ‚Fundis‘ für Vertreter kompromisslos-zivilisationskritischer metapoli-

⁴⁸ Vgl. *Armstrong*, Kampf für Gott, 376–381, mit einer sehr aufschlussreichen religionssoziologischen Analyse dieser hier nur andeutungsweise beschriebenen Vorgänge.

⁴⁹ Die Islamische Revolution ist natürlich in einem größeren Kontext zu sehen, der beispielsweise auch die Islamisierung der ägyptischen Universitäten mit einschließt. Vgl. dazu *Armstrong*, Kampf für Gott, 404–418 sowie 418–432 (Iranische Revolution). Vgl. auch *Ingber, Michael*, Fundamentalismus im Judentum und in der jüdisch-israelischen Gesellschaft im Staat Israel, in: *Six / Riesebrodt / Haas* (Hrsg.), Religiöser Fundamentalismus, 91–115; *Buchta, Wilfried*, Fundamentalismus im Iran, ebd. 135–161; *Marty / Appleby*, Herausforderung, 104–188.

⁵⁰ Vgl. *Armstrong*, Kampf für Gott, 391.

⁵¹ Vgl. *Kienzler, Klaus*, Der religiöse Fundamentalismus. Christentum – Judentum – Islam, München 1996, 9f. Präziser und umfassender zum jüdischen Fundamentalismus: *Armstrong*, Kampf für Gott, 393–404.

tischer Vorstellungen der Grün-Alternativen Bewegung.⁵² Ein Jahrzehnt später setzt schließlich auch eine Auseinandersetzung mit dem *katholischen Fundamentalismus* ein, den man in bestimmten innerkirchlichen Gruppen ausfindig zu machen meint.⁵³ Auf protestantischer Seite startet man spätestens in den 1990er Jahren eine Fokussierung auf die endzeitliche Dimension der bevorstehenden Jahrtausendwende. Durch ein geschicktes Aufgreifen und Instrumentalisieren diffuser Ängste kommt es zu einer schlagkräftigen Rückkehr des Prämillenarismus auf protestantisch-fundamentalistischer Seite.⁵⁴ Die Ereignisse des 11. September 2001 befördern sicherlich die öffentliche Diskussion des islamischen Fundamentalismus, der allerdings nicht selten mit einem neuen Terminus, dem *Islamismus*, belegt wird.

In neuesten zusammenfassenden Darstellungen⁵⁵ findet man auf *religiöser* Seite zu den bekannten Varianten überdies den Hindu-Fundamentalismus, den buddhistischen und den konfuzianischen Fundamentalismus, auf *politischer* Seite hingegen den Ethno-Fundamentalismus der Neuen Rechten, politisch ambitionierte Psychosekten⁵⁶ (z. B. Scientology) sowie den säkularen Gemeinschafts-Fundamentalismus der kommunistischen Linken.

1.5 Multidisziplinäre Auseinandersetzung mit dem Fundamentalismus

Wenn, wie gezeigt, bis weit in die 1960er Jahre hinein unter dem Terminus ‚Fundamentalismus‘ ein primär amerikanisches-protestantisches Phänomen begriffen wurde, sind konsequenterweise die ersten Auseinandersetzungen eher auf religionsgeschichtlicher Basis entstanden.⁵⁷ Ein weiterführender Meilenstein in dieser Hinsicht ist die Un-

⁵² Vgl. Schmidt, Phänomen, 32; Meyer, Dialektik, 15.

⁵³ Vgl. Beinert, Wolfgang (Hrsg.), ‚Katholischer‘ Fundamentalismus. Häretische Gruppen in der Kirche, Regensburg 1991.

⁵⁴ Vgl. Armstrong, Kampf für Gott, 387.

⁵⁵ Etwa Meyer, Fundamentalismus.

⁵⁶ Vgl. ebd. 54f. Dort wird die Zugehörigkeit dieser ‚Psychosekten‘ zum politischen Fundamentalismus eher als Hypothese betrachtet.

⁵⁷ Vgl. Cole, Stewart G., The History of Fundamentalism. Reprint der Originalausgabe von 1931, Hamden, CT 1963. Vgl. auch Lutze, Kathinka, Fundamentalismus (IV. Sozialwissenschaftlich), in: RGG⁴ Bd. 3 (2000) Sp. 423f, 423; vgl. auch die Literaturliste in Ahlstrom, Fundamentalismus, Sp. 1179. Daraus hervorzuheben wäre Furniss, Norman F., The fundamentalist controversy: 1918–1931, New Haven, CT 1954.

tersuchung des Oxforder Exegeten James Barr, die aus theologischer und gleichzeitig konfessionskundlicher Sicht vom amerikanischen Fundamentalismus ausgehend u. a. auch das katholische Schrift- und Traditionsverständnis beleuchtet und auch darin fundamentalistische Züge entdeckt.⁵⁸

Es folgen im Zuge der Islamischen Revolution in den späten 1970er Jahren zunächst politologische Deutungen, die allerdings erst ein Jahrzehnt später durch Thomas Meyer in die deutschsprachige Wissenschaftslandschaft getragen werden.⁵⁹ Er beobachtet die Ausweitung des Phänomens auf nicht-religiöse Sektoren und bemüht sich um entsprechende Anpassungen der Definition des Fundamentalismus, den er zunächst und primär als bewusste Abwehrbewegung gegen die Offenheit der Moderne identifiziert. Durch ihren politologisch-deskriptiven Charakter besitzt diese Definition eine Flexibilität, die ins Politische, Religiöse, Philosophische und Kulturanthropologische hineinreicht. Sie wird 1989 in bewusstem Kontrast zu Immanuel Kants berühmten Sätzen aus *Was ist Aufklärung?* (1784) verfasst: „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 selbsterkorener absoluter Fundamente.“⁶⁰

Aus dieser Definition gehen die Multidimensionalität des Phänomens und damit die Homonymie der Vokabel deutlich hervor. Dies war den Forschern jenseits des Atlantiks ebenfalls nicht verborgen geblieben und so hatte 1987 die *American Academy of Arts and Sciences* ein transdisziplinäres Projekt unter der Leitung der lutherischen Kirchenhistoriker Martin E. Marty (Universität Chicago) und R. Scott Appleby (Universität Notre Dame) ins Leben gerufen.⁶¹ Die ersten Er-

⁵⁸ Vgl. Barr, James, *Fundamentalism*, London 1977, bes. 105–108. Seiner richtungsweisenden Studie folgt auch Lehmann, *Fundamentalismus als Herausforderung*, 65.

⁵⁹ Vgl. Meyer, Thomas, *Fundamentalismus – Aufstand gegen die Moderne*, Reinbek b. Hamburg 1989.

⁶⁰ Meyer, *Dialektik*, 18.

⁶¹ Vgl. Marty, Martin E., Too Bad we're so relevant. The Fundamentalism Project Projected: <http://www.illuminos.com/mem/selectPapers/fundamentalismProject.html>, Stand 19.9.2012. Dort berichtet er über die Vorgehensweise, Schwerpunkte und Schwierigkeiten des siebenjährigen Forschungsprojektes, das auf internationaler Ebe-

gebnisse auf soziologisch-dekriptiver Ebene sind 1991 in der Studie *Fundamentalisms Observed* veröffentlicht worden.⁶² Ihr folgten vier weitere Bände in den Jahren 1993 bis 1995.⁶³ Sie kann mit ihrem monumentalen Umfang und der breiten Forschungsbeteiligung als Grundlage der neueren deskriptiv-soziologischen Forschung zu diesem Thema betrachtet werden. Im deutschen Sprachraum macht sich der in Chicago lehrende Soziologe Martin Riesebrodt um die Reflexion insbesondere des religiösen Fundamentalismus verdient.⁶⁴

Noch vor dem Erscheinen des ersten Bandes berichtet der Augsburger Fundamentaltheologe Klaus Kienzler für das gleiche Jahr 1989 von einer diffusen Forschungslage, die es ihm unmöglich mache, einen fundierten Beitrag zu diesem Thema zu liefern.⁶⁵ Dazu kommt es schließlich im folgenden Jahr, indem man den religiösen Fundamentalismus aus theologischer und soziologischer Perspektive in seiner Bedeutung für Staat und Gesellschaft reflektiert, dabei aber gleichzeitig konstatiert, dass die Fundamentalismusforschung noch „in den Anfängen“ stecke.⁶⁶

Es ist bemerkenswert, dass zeitgleich – also ebenfalls vor 1991 – im Zusammenhang mit der breiten öffentlichen Diskussion der verschiedenen Fundamentalismen jener Terminus auf Phänomene innerhalb der Katholischen Kirche angewandt wird.⁶⁷ Dies geschieht augen-

ne zweihundert Forscher und Forscherinnen aus verschiedensten Fachbereichen (z. B. Soziologie, Religionssoziologie, Kulturanthropologie, Profan- und Kirchengeschichte, Orientalistik, Theologie) involviert hatte.

⁶² Vgl. *Marty, Martin E. / Appleby, R. Scott* (Hrsg.), *Fundamentalisms Observed*, Chicago 1991. Dieser Titel hat einen Umfang von 852 Seiten.

⁶³ Vgl. *Dies.* (Hrsg.), *Fundamentalisms and society. Reclaiming the sciences, the family, and education*, Chicago 1993 (592 Seiten); *Dies.* (Hrsg.), *Fundamentalisms and the state. Remaking politics, economies, and militance*, Chicago 1993 (665 Seiten); *Dies.* (Hrsg.), *Accounting for fundamentalisms. The dynamic character of movements*, Chicago 1994 (852 Seiten); *Dies.* (Hrsg.), *Fundamentalisms Comprehended*, Chicago 1995 (522 Seiten).

⁶⁴ Vgl. *Riesebrodt, Martin*, *Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung. Amerikanische Protestanten (1910–28) und iranische Schiiten (1961–79) im Vergleich*, Tübingen 1990.

⁶⁵ Vgl. *Kienzler*, *Neuer Fundamentalismus*, 7.

⁶⁶ *Schmidt*, *Phänomen*, 10.

⁶⁷ So spricht im Januar 1989 der Chefredakteur der *Herder Korrespondenz*, David Seeber, von einer „katholischen Variante des religiösen Fundamentalismus“, vgl. *Seeber, David A.*, *Zurück an die Wurzeln*, in: *HerKorr* 43 (1989) 1–5, 2. Er hatte bereits neun Jahre zuvor die Fluchtintendenz bestimmter katholischer Kreise in eine

scheinlich auf der Basis der religionssoziologischen Untersuchungen von Karl Gabriel und Franz-Xaver Kaufmann.⁶⁸ Kienzler schließt auch diese Beobachtung in seine Untersuchungen mit ein, bevorzugt aber selbst – in Anlehnung an Peter Hünemann – die Bezeichnung eines *neuen Antimodernismus*.⁶⁹ Wolfgang Beinert, Dogmatiker in Regensburg, wagt 1991 schließlich offen von einem *katholischen Fundamentalismus* zu sprechen.⁷⁰

Somit lässt sich eindeutig für die Wende zu den 1990er Jahren eine multidisziplinäre (religionsgeschichtliche, politologische, soziologische und schließlich auch theologische) Auseinandersetzung mit den verschiedenen Erscheinungsformen des Fundamentalismus nachweisen, die seiner Homonymie Rechnung trägt, welche sich im Verlauf der öffentlichen Diskussionen immer weiter ausgefaltet hatte. Mit dem Erscheinen des suggestiven Werks *The Clash of Civilizations* (1996) entfacht der Politologe Samuel P. Huntington vor der Jahrtausendwende eine breite internationale Debatte.⁷¹ Der „Kampf der Kulturen“ wird zum geflügelten Wort, die politische Bedrohung durch den religiösen Fundamentalismus erneut reflektiert.⁷² Für die letzten zehn Jahre sind im deutschen Sprachraum unseres Wissens keine speziellen monographischen bzw. herausragenden Untersuchungen zum Fundamentalismus aus christlich-theologischer Perspektive erschienen.⁷³

binnenkirchliche Sonderwelt angeprangert, vgl. *Ders.*, Am Scheideweg, in: HerKorr 34 (1980) 53–56. Vgl. auch Kienzler, Religiöser Fundamentalismus, 70.

⁶⁸ Vgl. Ebertz, Michael N., Fundamentalismus im Katholizismus – religionssoziologische Thesen und Notizen, in: Neue Gesellschaft / Frankfurter Hefte 36 (1989) 223–233. Vgl. Gabriel, Karl / Kaufmann, Franz-Xaver (Hrsg.), Zur Soziologie des Katholizismus, Mainz 1980.

⁶⁹ Vgl. Kienzler, Religiöser Fundamentalismus, 77–80.

⁷⁰ Vgl. Beinert, ‚Katholischer‘ Fundamentalismus.

⁷¹ Vgl. Huntington, Samuel, *The Clash of the Civilizations and the Remaking of World Order*, New York 1996. In deutscher Übersetzung als *Kampf der Kulturen* im selben Jahr erschienen. Vgl. dazu die Kritik bei Meyer, Fundamentalismus, 14–16. Der an sich schon fundamentalistische Züge enthaltenden Vision unterschiedlicher Kulturen, die auf einen finalen Endkampf im 21. Jahrhundert hinsteuern, stellen sich zahlreiche namhafte Wissenschaftler entgegen, z. B. Sen, Amartya K., Die Identitätsfalle. Warum es keinen Krieg der Kulturen gibt, München 2007. Vgl. auch die kritischen Anmerkungen bei Riesebrodt, Was ist Fundamentalismus, 28–30.

⁷² Als Beispiel hierzu aus katholischer Perspektive mag dienen: Marré / Schümmelfeder / Kämper (Hrsg.), Fundamentalismus als Herausforderung. Aus soziologischer Perspektive: Riesebrodt, Martin, Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der Kampf der Kulturen, München 2000.

⁷³ Sicherlich wäre erwähnenswert: Zumbült, Martin, Fundamentalismus am ‚rech-

1.6 Deutungshorizonte

Es soll im Folgenden nun nicht darum gehen, eine Synopse sämtlicher Fundamentalismusmodelle und -deutungen vorzunehmen, sondern in wenigen Strichen die Grundlinien der Deutungshorizonte zu umreißen. Diese bewegen sich zumeist im Rahmen empirisch erklärender Fundamentalismustheorien, die allesamt soziologische Kriterien anwenden.⁷⁴ Zunächst wäre die bereits angedeutete *kultursoziologische* Interpretation jedweder Form von Fundamentalismus als *Abwehr der Moderne* zu nennen.⁷⁵ Diese These wurde insofern modifiziert, als z. B. Riesebrodt keine komplette Ablehnung der Moderne, sondern eine synkretistische Inkorporierung bestimmter Aspekte konstatiert, beispielsweise durch die Vereinnahmung technischen Wissens und technologischer Innovationen.⁷⁶

Hinzu kommen nicht selten auch *psychologische* Momente der Interpretation: Jeglicher Fundamentalismus sei aus einer Abwehrhaltung gegenüber Verunsicherungen zu begreifen, die als äußere Bedrohung wahrgenommen würden, aber letztlich mit einer problematischen Ich-Identität zusammenhängen.⁷⁷ Diese Verunsicherung könne aber auch aus der situativen Verzweigung bestimmter sozialer Milieus herrühren oder von ihnen verstärkt werden.⁷⁸

ten Rand' der katholischen Kirche. Eine kirchenrechtliche Untersuchung zur Erarbeitung eines außergesetzlichen Tatbestands und seiner Rechtsfolgen, Lizentiatsarbeit Münster 2007. Diese Arbeit liegt allerdings nicht in gedruckter bzw. editierter Form vor.

⁷⁴ Vgl. Meyer, Fundamentalismus, 96–98; Lutze, Fundamentalismus, 424.

⁷⁵ Sehr deutlich und klar ausgeführt bei Marty / Appleby, Herausforderung, 19–28. Vgl. auch Meyer, Fundamentalismus, 24f. Auf gleicher Linie: Lehmann, Fundamentalismus als Herausforderung, 69; sowie Beinert, Wolfgang, Der ‚katholische‘ Fundamentalismus und die Freiheitsbotschaft der Kirche, in: Ders. (Hrsg.), ‚Katholischer‘ Fundamentalismus, 52–115, 58f.

⁷⁶ Vgl. Riesebrodt, Was ist Fundamentalismus, 19f. Der ausdrückliche Rekurs auf eine vordergründig plausible Rationalität wurde bereits oben am Beispiel der Schriftenreihe *The Fundamentals* aufgezeigt. Gottfried Küenzlen beschreibt insofern den Fundamentalismus als *modernen Antimodernismus*. Vgl. Küenzlen, Gottfried, Fundamentalismus (II. 1. Religionsgeschichtlich – Allgemein), in: RGG⁴ Bd. 3 (2000) Sp. 415.

⁷⁷ Hierzu sehr griffig Beinert, Fundamentalismus und Freiheitsbotschaft, 58.63f. Vgl. auch Lehmann, Fundamentalismus als Herausforderung, 68.

⁷⁸ Vgl. Garhammer, Erich, Fundamentalismus (VI. Als pastorales Problem), in: LThK³ Bd. 4 (1995) Sp. 226.

Weiterhin wäre in diesem deskriptiven Zusammenhang das *politische* Interpretationsmodell zu nennen, das den Machterhalt der Gruppe und damit immer auch die politische Dimension des fundamentalistischen Anspruchs im Auge behält.⁷⁹ Dieses Modell wird allerdings zumeist in Verbindung mit den psychologischen bzw. soziologischen Deutungen vorgebracht. Kommt es allerdings zu einer Verabsolutierung dieses Modells, so nähert man sich der sog. Imperialismustheorie an, die, zumeist aus islamischen Kreisen stammend, besagt, jeglicher Fundamentalismusvorwurf basiere letztlich auf dem politischen Willen, die eigene westliche Vormachtstellung zu befestigen und den Gegner durch den Fundamentalismusverdacht zu diskreditieren. So habe man nach dem Niedergang der kommunistischen Systeme ein neues politisches Feindbild gebraucht.⁸⁰

Eine weitere Variante von Fundamentalismustheorien wird von Thomas Meyer als „These vom Pan-Fundamentalismus“ beschrieben, die jedem weltanschaulichen System und somit auch der Moderne eine fundamentalistische Tendenz der Selbstimmunisierung gegenüber Kritik vorwirft.⁸¹ Damit wird jeglicher Versuch, einen Fundamentalismusbegriff auf breiterer Basis zu erarbeiten, ad absurdum geführt, da die Kontrastfolie des Nicht-Fundamentalistischen wegfällt.

Folgt man nun dem durch Meyer auf der Basis der Forschungen von Marty und Appleby etablierten soziologischen Deutungshorizont und sucht nach deskriptiven Merkmalen, die unterschiedlichen Fundamentalismen zu erfassen, so gelangt man zum *idealtypischen fundamentalistischen Impuls*, den Meyer folgendermaßen charakterisiert: „Fundamentalismus als politische Ideologie und Bewegung ist der Versuch, den modernen Prozess der Öffnung und der Ungewissheit, sei es ganz, sei es in seinen zentralen Bereichen, umzukehren und die von seinen Verfechtern zur absoluten Gewissheit erklärte Variante der Weltdeutung, der Lebensführung, der Ethik, der sozialen Organisation zu Lasten aller anderen verbindlich zu machen. Fundamentalismus als Produkt der Moderne will Ungewissheit und Offenheit überwinden, indem er eine der Deutungsalternativen im Rückgriff auf geheiligte Traditionen oder künstlich immunisierte Gewissheiten absolut setzt. Das darauf gestützte geschlossene System des Denkens und Handelns,

⁷⁹ Vgl. *Beinert*, Fundamentalismus und Freiheitsbotschaft, 58; *Marty / Appleby*, Herausforderung, 189–196.

⁸⁰ Vgl. *Meyer*, Fundamentalismus, 95.

⁸¹ Vgl. ebd. 93f.

das Unterschiede, Zweifel und Alternativen unterdrückt, soll nach dem Willen der Fundamentalisten an die Stelle der modernen Offenheit treten und damit Halt und Sicherheit, Orientierungsgewissheit, feste Identität und die Gewissheit der geglaubten Wahrheit aufs neue erzwingen und künftigem Wandel entgegen.“⁸²

Bereits die sorgfältige Wortwahl des Politologen lässt eine Offenheit und Anwendbarkeit dieser Definition auch und gerade für den religiösen Fundamentalismus zu, der offenkundig vom bloßen Traditionalismus oder Radikalismus durch seinen politisch ausbuchstabierten, monopolistisch verstandenen und intransigent vertretenen Anspruch zu unterscheiden ist.⁸³ Motivationen für eine solche Haltung sind in die Definition ebenso inkludiert wie ihr wesentliches Bestimmungsmerkmal, nämlich der *moderne Antimodernismus*. Weiterhin werden die Methoden, Ziele und Eigenarten der fundamentalistischen Vorgehensweise angerissen. Gemeinsam bilden sie jenen *fundamentalistischen Impuls*, der notwendig, aber nicht hinreichend zur Kategorisierung eines Phänomens als ‚fundamentalistisch‘ erscheint. Je nach Forschungsschwerpunkt des jeweiligen Autors wird jedweder Fundamentalismus entweder als primär politisches System mit zuweilen auch religiösem Anspruch oder aber umgekehrt als immer auch religiöses System mit politischem Anspruch betrachtet und reflektiert.

1.7 Kennzeichen des religiösen und des katholischen Fundamentalismus im Vergleich

Es sei nun gestattet, die verschiedenen Krieriologien des religiösen Fundamentalismus, die letztlich von obigem *fundamentalistischen Impuls* ausgehen, systematisierend zusammenzufassen, um sie in einem zweiten Schritt auf den katholischen Fundamentalismus zu beziehen. Die meisten Elemente ließen sich bereits an der umrisshaften Darstellung des amerikanischen Bibel-Fundamentalismus bzw. Prämillenarismus ausmachen. Dabei soll zwischen *inhaltlichen* und *methodischen*

⁸² Ebd. 29.

⁸³ Die von Kienzler, Klaus, Fundamentalismus (II. 2.a Religionsgeschichtlich, Christentum, Europa), in: RGG⁴ Bd. 3 (2000) Sp. 416, angemahnte Differenzierung der manchmal synonym verwendeten Termini wie *fundamentalistisch*, *konservativ*, *evangelikal* etc. findet sich zumindest ansatzweise berücksichtigt bei Zumbült, Fundamentalismus, 16–19. Dort differenziert er den Fundamentalismus vom Extremismus, Radikalismus, Traditionalismus und Fanatismus.

Kriterien unterschieden werden, wobei diese Linie nicht immer klar zu ziehen ist.⁸⁴ Durch eine tabellarische Übersicht soll die Korrelation zwischen inhaltlicher und methodischer Seite verdeutlicht und die Kriteriologie im Hinblick auf den katholischen Fundamentalismus transparenter und vergleichbar werden.⁸⁵

inhaltlich	methodisch
dualistisch gefärbte Gegenwartsanalyse	Wille zur Herbeiführung von Entscheidungssituationen
<i>theologische Konsequenz:</i> exklusiver Heilsbesitz Offenbarungssicherheit	Immunsierung und Dialogverweigerung
<i>praktische Konsequenz:</i> kultischer und moralischer Rigorismus	Askese als Abwehrhaltung
<i>politische Konsequenz:</i> überlegener, integralistischer Geltungsanspruch der religiösen Wahrheit	Autoritarismus Patriarchalismus
moderner Antimodernismus	selektive Wahl moderner Elemente (z. B. Kommunikationsmittel)

Tab. 1 Kennzeichen des religiösen Fundamentalismus

Ohne den folgenden Ausführungen vorgreifen zu wollen, soll nun die begonnene Linie und Kriteriologie mit Bezug auf den katholischen Fundamentalismus⁸⁶ fortgeführt werden. Er hat seine geschichtlichen Wurzeln in der Auseinandersetzung mit dem, wie es hieß, Modernismus des späten 19. bzw. frühen 20. Jahrhunderts.⁸⁷ Bis ans Ende des Pontifikates Pius XII. (1939–1958) hält sich diese abwehrende und steril-konservative Tendenz⁸⁸, bricht im Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965) auf, revitalisiert sich jedoch in der Nachkonzilszeit. Sie

⁸⁴ Wir folgen an dieser Stelle *Zumbült*, *Fundamentalismus*, 22–44.

⁸⁵ Die einzelnen Aspekte finden sich reichlich belegt in der zitierten Fachliteratur, sodass hier auf Einzelbelege verzichtet werden kann.

⁸⁶ Um Missverständnisse zu vermeiden: Bei der Bezeichnung ‚katholischer Fundamentalismus‘ geht es nicht um Katholizität im theologisch-normativen Sinne, sondern um eine im Bereich des katholischen Christentums faktisch vorkommende Spielart des religiösen Fundamentalismus, vgl. *Beinert*, *Fundamentalismus und Freiheitsbotschaft*, 57.

⁸⁷ Vgl. *Kienzler, Klaus*, *Fundamentalismus und Antimodernismus im Christentum*, in: *Ders.* (Hrsg.), *Der neue Fundamentalismus*, 67–91, 77–79.

⁸⁸ Vgl. *Walf, Knut*, *Fundamentalistische Strömungen in der katholischen Kirche*, in: *Meyer, Thomas* (Hrsg.), *Fundamentalismus in der modernen Welt*, 248–262, 248.

zementiert sich in einer antikommunistischen und zum Teil auch antisemitischen Ablehnungsfront gegen das Konzil.⁸⁹ Ob der zunehmende römische Zentralismus⁹⁰, der sich auch seit den 1980er Jahren unter dem Pontifikat Johannes Pauls II. (1978–2005) bemerkbar macht, ebenfalls als Ausdruck eines fundamentalistischen Impulses angesehen werden muss, bleibt dahingestellt.

inhaltlich	methodisch
Dualismus von sakraler Kirche und gottloser Welt	Elitarismus Eigenwahrnehmung als ‚heiliger Rest‘
<i>theologische Konsequenz:</i> extra ecclesiam nulla salus Traditionalismus Ekklesionomie	Intransigenz Anti-Ökumenismus Papalismus dogmatischer Antihistorismus
<i>praktische Konsequenz:</i> Kritik liturgischer Erneuerungen moralischer Rigorismus (Ehe, Familie, Geschlechterfragen, Sexualität, Lebensschutz)	Kontrolle der Mitglieder Uniformierung der Lebensbereiche ekkesiozentrische Bestimmung absoluter Normen
<i>politische Konsequenz:</i> Integralismus moderner Antimodernismus	Autoritarismus Patriarchalismus selektive Wahl moderner Elemente (z. B. neue Kommunikationsmittel)

Tab. 2 Kennzeichen des katholischen Fundamentalismus

Ein Vergleich beider Tabellen offenbart nur zu deutlich die religiös-fundamentalistischen Strukturen derjenigen katholischen Gruppierungen und Stimmen, die sich die obigen Positionen mehr oder minder explizit zu eigen gemacht haben.

2. Katholischer Moralfundamentalismus?

Nachdem die Genese und das Bedeutungsspektrum des Begriffs Fundamentalismus im ersten Abschnitt ausführlich skizziert, eine Auswahl wichtiger Referenztexte, die zur wissenschaftlichen Profilierung und

⁸⁹ Vgl. *Beinert*, Fundamentalismus und Freiheitsbotschaft, 59.

⁹⁰ Vgl. *Kienzler*, Fundamentalismus, 416; differenzierend: *Kaufmann, Franz-Xaver*, Kirche in der ambivalenten Moderne, Freiburg i. Br. 2012, 194–215 (Römischer Zentralismus: Entstehung – Erfolg – Gefahren).

Popularisierung des Begriffs seit den 1970er Jahren beigetragen haben, sowie erste Facetten des Fundamentalismus katholischer Prägung angedeutet wurden, gerät nun die Beziehungsgeschichte zwischen Fundamentalismus und katholischer *Moraltheologie* ins Blickfeld. Denn die in diesem Band versammelten Gegenwartsdiagnosen katholischer *Moral* beziehen sich – implizit oder explizit, ganz oder zumindest teilweise – immer wieder auf grundlegende Parameter dieses Verhältnisses.

Von besonderer Bedeutung sind dabei die vergangenen 50 Jahre. Am Beginn dieser Zeitspanne steht mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965) ein einschneidendes Ereignis. Zerschnitten wurde von den Konzilsvätern das alte modernefeindliche Band, das fundamentalistisches Denken mit dem Katholizismus verwoben und verknotet hatte. Zwischen beiden kam es zum Zerwürfnis. Doch entpuppte sich dieser Beziehungsabbruch zugleich als Ausgangspunkt für neue Formen inniger Zuneigung. Bis in die Gegenwart changiert die Beziehung zwischen Fundamentalismus und Katholizismus. Zweifellos handelt es sich dabei um eine höchst spannungsgeladene Beziehungsgeschichte, die – es muss kaum eigens erwähnt werden – sehr viel epischenreicher ist, als die folgenden Ausführungen vermuten lassen.

2.1 Zwischen Zerwürfnis und Zuneigung: Katholizismus und Fundamentalismus seit dem Konzil

Um die ambivalente Beziehungsgeschichte zwischen Katholizismus und Fundamentalismus zu verstehen, ist es notwendig, sich das Schlüsselereignis Konzil kurz zu vergegenwärtigen. Denn „Geschichte, Gestalt und Schicksal des Fundamentalismus in der katholischen Kirche sind untrennbar verbunden mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil und seiner Wirkungsgeschichte.“⁹¹ Sein Grundimpuls – „nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten“ (GS 4) – lässt sich als radikale Abkehr von der lange gepflegten Modernefeindlichkeit und somit als tiefe *anti-fundamentalistische Zäsur* charakterisieren. So ließe sich im Detail bei vielen das Konzil kennzeichnenden Aufbruchsmomenten zeigen, dass antimodernistisches Denken zurückgedrängt wurde, etwa – um nur einige wenige programmatische Beispiele zu nennen – durch das epochale Bekenntnis zur Religions- und Gewissensfreiheit oder zur Notwendigkeit eines

⁹¹ Schilson, Arno, Fundamentalistische Tendenzen in kirchlicher Lehre und Praxis, in: Kochanek (Hrsg.), Die verdrängte Freiheit, 115–136, 115.

ökumenischen Dialogs, durch das Ringen um eine Position als Kirche in der Welt von heute, durch die Aufwertung der historisch-kritischen Bibelauslegung, durch das Bekenntnis zu mehr innerkirchlicher Partizipation. Für die Moraltheologie im Besonderen stellte das Konzil ebenfalls einen Wendepunkt par excellence dar. Obgleich kein eigentlich moraltheologisches Dokument verabschiedet wurde, war die Aufforderung zur Erneuerung (vgl. *Optatam totius* 16) doch unmissverständlich. Die Programmatik des Konzils, die Öffnung zur Welt und die Anerkennung der Autonomie der „irdischen Wirklichkeiten“ (GS 36), die Aufwertung der menschlichen Erfahrung, der Geschichtlichkeit und die Berücksichtigung humanwissenschaftlicher Erkenntnisse forderten die Moraltheologie zu einem beispiellosen Paradigmenwechsel heraus.⁹²

Begreift man das Konzil jedoch nicht nur als „Ereignis des Aufbruchs“, sondern auch als „Ereignis einer umfassenden Kritik“⁹³, so offenbart sich im Hinblick auf den Fundamentalismus – wie bereits angedeutet – ein ambivalentes Bild. Denn gerade in der Rezeption des Konzils tritt ein tiefer und bis in die Gegenwart wirkender Antagonismus zutage, denn ausgerechnet dieses Konzil „hat zur Profilierung fundamentalistischer Gruppen und Überzeugungen in der katholischen Kirche entscheidend beigetragen“⁹⁴. Das heißt gerade die Überwindung der Modernefeindlichkeit durch das Konzil bereitete den Boden für ein Wiedererstarken restaurativer, fundamentalismus-affiner Tendenzen in der Nachkonzilszeit und förderte damit im Prozess der Etablierung eines pluralen Katholizismus die Herausbildung eines „fundamentalistischen Sektors“⁹⁵.

Diese „Dynamik des Antikonzils“ brachte zahlreiche Gruppierungen mit unterschiedlichsten Motiven hervor, die sich mehr oder weniger offen ablehnend gegenüber den Konzilsbeschlüssen zeigten. Un-

⁹² Vgl. *Selling, Joseph A., Gaudium et spes: A Manifesto for Contemporary Moral Theology*, in: *Lamberigts, Mathijs / Kenis, Leo* (Hrsg.), *Vatican II and its Legacy*, Löwen / Belgien 2002, 145–162; *Kennedy, Terence*, *Paths of Reception: How Gaudium et spes Shaped Fundamental Moral Theology*, in: *StMor* 42 (2004) 115–145.

⁹³ *Pottmeyer, Hermann-Josef*, *Vor einer neuen Phase der Rezeption des Vaticanum II. Zwanzig Jahre Hermeneutik des Konzils*, in: *Ders. / Alberigo, Giuseppe / Jossua, Jean-Pierre* (Hrsg.), *Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Düsseldorf 1986, 47–65, 50.

⁹⁴ *Schilson*, *Fundamentalistische Tendenzen*, 116.

⁹⁵ *Gabriel, Karl*, *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne* (QD 141), Freiburg / Basel / Wien 1992, 179.

ter ihnen gilt der schismatische Erzbischof Marcel Lefebvre (1905–1991) als prominenteste und wirkmächtigste Figur des offenen Widerstands gegen das Konzil. Vor allem das Bekenntnis zur Religionsfreiheit, die ökumenische Öffnung und das Prinzip der Kollegialität der Bischöfe waren für den Schismatiker Lefebvre inakzeptabel. Doch die Infragestellung des Konzils beschränkte sich nicht auf die Herausbildung sektiererischer, traditionalistischer Randgruppierungen, auch in päpstlichen Äußerungen, lehramtlichen Texten und Dokumenten zeichnete sich in der Folge des Konzils eine zunehmende Tendenz ab, die strikte Absage an antimodernistische Denkformen wieder zu relativieren. Zu konstatieren sind lehramtliche Wiederbelebungsversuche einer vom Konzil doch nachdrücklich für beendet erklärten Beziehung.

Zunächst sei an einige konzilskritische Äußerungen päpstlicherseits⁹⁶ erinnert, die gerade in den unmittelbar auf das Konzil folgenden Jahren vor allem antikonziliaren Gruppierungen höchst gelegen kamen, die aber auch späteren lehramtlichen, das Konzil zwar zitierenden, aber im Grunde doch eher karikierenden Stellungnahmen, den Boden bereiteten.⁹⁷ Grundsätzlich ist zu sagen: Konzilsgegner wie -skeptiker interpretierten – so in zunehmendem Maße auch Paul VI. – die Krise der Kirche als Konsequenz des Konzils. Bei Paul VI. lässt sich dabei ein wachsendes Unbehagen gegenüber dem programmatischen *aggiornamento* konstatieren.⁹⁸ Der Konzilspapst mahnt zur Vervollständigung der Konzilsbeschlüsse, und zwar „im Rückgriff auf die vorkonziliare Vergangenheit“⁹⁹. An der Frage, welcher Stellenwert der Tradition beizumessen ist, entzündet sich zwischen Antimodernisten und Reformern eine kontroverse und bis in die Gegenwart hinein reichende Debatte um die ‚richtige‘ Rezeption des Konzils. Für Paul VI. rückt offensichtlich bereits ein oder zwei Jahre nach dem Ende des Konzils die Sorge in den Vordergrund, das Konzil könnte zu viele Abstriche an der Tradition vorgenommen haben. Töne, die von Seiten der expliziten Konzilsgegner nicht nur ebenfalls angestimmt, sondern schrill unter-

⁹⁶ Die folgenden Ausführungen basieren auf *Menozi, Daniele*, Das Antikoncil, in: *Pottmeyer / Alberigo / Jossua* (Hrsg.), Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils, 403–431, 411ff.

⁹⁷ Diese Entwicklung kann im Rahmen der vorliegenden Ausführungen nicht ausführlich dargestellt werden, vgl. aber etwa *Menozi*, Das Antikoncil.

⁹⁸ Vgl. dazu auch *Autiero, Antonio* (Hrsg.), Herausforderung *Aggiornamento*. Zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils, Altenberge 2000.

⁹⁹ *Menozi*, Das Antikoncil, 414.

legt werden. Die päpstliche Mahnung, der vorkonziliaren Vergangenheit bei der Konzilsrezeption die nötige Geltung zu verschaffen, lässt so fundamentalistische Tendenzen erstarken. Als Resümee: „Die vom gesellschaftlichen Umbruch wie von der konziliaren Reform aufgeführten Traditionsbestände konfessionsspezifischer katholischer Identität haben sich weiter fundamentalisiert. Sicherheit vor und in dem verschärften Modernisierungsprozeß wird in der absoluten Geltung der vorkonziliaren Tradition und ihren Frömmigkeitsformen gesucht.“¹⁰⁰ Die Frage, welchen Stellenwert die Treue zur vorkonziliaren Tradition für die Hermeneutik der Konzilstexte einnimmt, wird zum *Basso continuo* der nachkonziliaren Pontifikate. Bei Benedikt XVI. findet sich schließlich gleich zu Beginn seines Pontifikats die klare Absage an eine – wie er es nennt – „Hermeneutik der Diskontinuität und des Bruchs“¹⁰¹. Die Auseinandersetzung zwischen Paul VI. und Lefebvre findet unter dem deutschen Papst gewissermaßen ihre Fortsetzung in seinem höchst umstrittenen Versöhnungskurs mit der ultrakonservativen Piusbruderschaft, die wesentliche Beschlüsse des Zweiten Vatikanischen Konzils nicht anerkennt und als „modernistisch“ ablehnt.

2.2 Kritik am lehramtlichen Fundamentalismus – *avant la lettre*

Auch in Texten, die sich nicht explizit mit der umstrittenen Hermeneutik des Zweiten Vatikanischen Konzils auseinandersetzen, lässt sich ein anti-modernistischer Verhärtungsprozess diagnostizieren. Moralische Fragestellungen treten dabei vehement in den Vordergrund. Peter Hünemann spricht 1989 im Zusammenhang mit der *Kölner Erklärung*¹⁰² von der Anbahnung einer dritten großen Modernismuskrise, die neben der Frage nach der Stellung der Frau ihren „Kristallisationspunkt auf dem so heik-

¹⁰⁰ *Gabriel*, Christentum zwischen Tradition und Postmoderne, 180. Gabriel beschreibt in diesem Zusammenhang den sich im Zuge der Postmoderne herausbildenden „fundamentalistischen Sektor“, der programmatisch restaurativ-hierarchisch ausgerichtet ist.

¹⁰¹ *Benedikt XVI.*, Ansprache an das Kardinalskollegium und die Mitglieder der Römischen Kurie beim Weihnachtsempfang am 22. Dezember 2005 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 172, Bonn 2006). Diese Aussage kann als eine doppelte Botschaft verstanden werden. Auf der einen Seite wird damit die Diskreditierung des Konzils zurückgewiesen, auf der anderen Seite wird das Konzil als Ereignis des Aufbruchs relativiert.

¹⁰² Vgl. den Rückblick von *Mieth, Dietmar*, Eine durchwachsende Bilanz. Die „Kölner Erklärung“ von 1989 und ihre Wirkungen, in: *HerKorr* 63 (2009) 65–70.

len, die Menschen betreffenden Feld der Sexualmoral¹⁰³ habe. In diesem Kontext kommt der 1968 veröffentlichten Enzyklika *Humanae vitae* eine für die Folgezeit kaum zu unterschätzende Bedeutung zu.

Zementiert wird in dem päpstlichen Schreiben sowohl die naturrechtliche Begründung der Sexualmoral als auch der Vorrang der lehramtlich vorgelegten Normen vor der Gewissensentscheidung der Eheleute. Der Widerspruch zur ganzheitlichen, die personalen Elemente betonenden Eheauffassung, wie sie das Konzil vor allem in der Pastorkonstitution *Gaudium et spes* vertreten hatte, ist offenkundig, auch wenn eine Reihe von Formulierungen eine Nähe zum Konzil zunächst insinuieren.¹⁰⁴ Entscheidend jedoch ist: Auswirkungen in normativer Hinsicht hat einzig und allein die Betonung der untrennbaren Einheit von liebender Vereinigung und Fortpflanzung und damit die Hinordnung *jedes* ehelichen Aktes auf die Zeugung menschlichen Lebens.¹⁰⁵ Demnach wird jeder Geschlechtsakt, der vorsätzlich unfruchtbar gemacht wird und damit gegen die unlösbare Verbindung der beiden Sinngehalte der Ehe verstößt, als innerlich böse (*intrinsece inhonestum*) verurteilt.¹⁰⁶ Von *Humanae vitae* aus werden alle sexuellen Beziehungsformen, die diese Hinordnung nicht berücksichtigen (können), doktrinar als in sich schlechte Handlungen beurteilt, da sie, indem sie gegen die „Natur“ verstoßen, auch Gottes Schöpfungsplan angeblich links liegen lassen und sich so in einen offenen Widerspruch zum göttlichen Willen setzen. Diese Position stellt eine fatale Engführung der Aussagen des Konzils dar, das sich zum Prinzip „verantworteter Elternschaft“ (GS 51) bekannt hatte, ohne jedoch genauere Modalitäten festzulegen. Die Konzilsväter haben die Klärung der schwelenden Frage der Empfängnisregelung bekanntlich an eine päpstliche Kommission delegiert (GS 51, Anm. 14). Die weitere Geschichte ist oft rekonstruiert worden. Am Ende entscheidet sich Paul VI. nicht für die

¹⁰³ Hünermann, Peter, Droht eine dritte Modernismuskrise?, in HerKorr 43 (1989) 130–135, 133.

¹⁰⁴ Vgl. die Analyse von Gruber, Hans-Günter, Christliche Ehe in moderner Gesellschaft, Freiburg i. Br. ²1995, 151–177.

¹⁰⁵ Vgl. Paul VI., Enzyklika *Humanae vitae* 11, in: AAS 60 (1968) 486–492, 488 (dt. Üb.: HerKorr 22 [1968] 418–424). Weiter heißt es in HV 13: „Wenn jemand daher einerseits Gottes Gabe genießt und andererseits – wenn auch nur teilweise – Sinn und Ziel dieser Gabe ausschließt, handelt er somit im Widerspruch zur Natur des Mannes und der Frau und deren inniger Verbundenheit; er stellt sich damit gegen Gottes Plan und heiligen Willen.“

¹⁰⁶ Vgl. *Humanae vitae* 14, in: AAS 60 (1968) 486–492, 491.

Fortschreibung von *Gaudium et spes*, sondern für die Kontinuität zur Ehemoral seiner Vorgänger, vor allem zur Eheenzyklikla Pius XI. *Casti connubii* von 1930.¹⁰⁷ Die vom Papst sicher nicht intendierte dramatische Folge ist von Hansjürgen Verweyen wie folgt zur Sprache gebracht worden: „Welche Lawine wird aber im Hinblick auf die Sensibilität für die Grundwerte in Kirche und Gesellschaft losgetreten, wenn menschliche Würde einmal an ihrem heikelsten Punkt verletzt worden ist; wenn Frauen in ihrer freien, vor Gott getroffenen Entscheidung angesichts ihrer eigenen Verantwortung hinsichtlich des Empfangens und Weitergebens neuen menschlichen Lebens von der Autorität, die sie bislang als höchste in Fragen des Glaubens und der Sitte zu achten gewohnt waren, in einer (außerhalb der Rahmens komplizierter scholastischer Axiome) nicht verständlichen Weise gemaßregelt wurden?“¹⁰⁸

Die naturrechtliche ‚Begründung‘ der Verurteilung jeder Art von künstlicher Empfängnisverhütung löste in kirchennahen wie kirchenfernen Kreisen Unmut und scharfe Kritik hervor. Seitdem, und gegenwärtig im Angesicht des kirchlichen Missbrauchsskandals in verstärktem Maße, steht die kirchliche Sexualmoral, wie sie in *Humanae vitae* festgezurrte wurde, im Kreuzfeuer der Kritik.¹⁰⁹ Zugleich ist solche Kritik, kommt sie aus den Reihen katholischer Theologinnen und Theologen, jedoch Arbeit auf vermintem Gelände. Denn wer sich zu diesen fundamentalismusanfälligen Fragen vor allem im Bereich der Sexualmoral kritisch äußert, riskiert eine Rüge, ein Lehrverbot oder eine Indizierung seiner Schriften durch die römische Glaubenskongregation.¹¹⁰ Doch bereits die unmittelbaren Reaktionen auf *Humanae vitae* verdeutlichen, dass nicht allein das Ringen um eine Sexualmoral

¹⁰⁷ Pius XI., Enzyklika *Casti connubii*, in: AAS 27 (1930) 541–573 (vgl. DH 3700–3724).

¹⁰⁸ Verweyen, *Hansjürgen*, *Der Weltkatechismus. Therapie oder Symptom einer kranken Kirche?*, Düsseldorf 1993, 123.

¹⁰⁹ Vgl. zuletzt Hilpert, *Konrad* (Hrsg.), *Zukunftshorizonte katholischer Sexualethik* (QD 241), Freiburg / Basel / Wien 2011.

¹¹⁰ So wurde am 5.6.2012 etwa das Buch der amerikanischen Theologin und Ordensschwester Margaret Farley, *Just Love. A Framework for Christian Sexual Ethics*, New York 2006, von der Glaubenskongregation in einer „Notifikation“ gerügt. Ihre Aussagen zu Homosexualität, Masturbation, Unauflöslichkeit der Ehe etc. stünden im Widerspruch zur katholischen Lehre: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20120330_nota-farley_ge.html, Stand 23.9.2012.

auf dem Spiel steht. Letztlich geht es „um die Art und Weise, wie überhaupt ethische Urteile gesucht und gefunden werden: wo sie gefunden werden, woher die erforderliche Gewissheit genommen werden kann, welche Reichweite normative Aussagen haben, wer kompetent ist, auf welche Weise ethische Überzeugungen kommunikabel sind, worin schließlich die Verpflichtung ethischer Ansprüche begründet ist.“¹¹¹

In der Folge von *Humanae vitae* kommt es zu einer zunehmenden „Verhärtung und Exponierung der Kirchengipfel auf dem normativen Feld von Ehe, Sexualität, Empfängnisverhütung („verantwortete Elternschaft“), Abtreibung und Ehescheidung“¹¹² – allesamt Bereiche individueller Lebensführung, die in den Folgejahren zum Gegenstand heftiger Auseinandersetzungen zwischen römischem Lehramt und Moralthologie werden und in denen der Fundamentalismusvorwurf – explizit oder implizit – immer wieder erhoben wird. So erweist sich letztlich gerade *Humanae vitae* als Katalysator, nicht nur im Hinblick auf das Erstarken einer katholisch-liberalen, romkritischen Öffentlichkeit, die um die konziliare Aufbruchsstimmung bangt. Vielmehr wird auch innerhalb der katholischen Moralthologie durch die Enzyklika die Ausbildung eines Gegenentwurfs forciert, der wiederum kirchlicherseits unter Verdacht gerät. So kommt es immer wieder zu scharfen Zurechtweisungen akademischer Theologie seitens des Lehramtes: „Diejenigen, die sich in offenem Widerspruch zu dem von der Kirche authentisch gelehrteten Gesetz Gottes setzen, führen die Eheleute auf einen Irrweg. Was von der Kirche über die Empfängnisverhütung gelehrt wird, ist nicht Gegenstand freier Erörterung unter Theologen.“¹¹³

¹¹¹ Merks, *Karl-Wilhelm*, Gott und die Moral. Theologische Ethik heute (ICS Schriften 35), Münster 1998, 78.

¹¹² Tyrell, *Hartmann*, Die Familienrhetorik des Zweiten Vatikanums und die gegenwärtige Deinstitutionalisierung von ‚Ehe und Familie‘, in: *Kaufmann, Franz-Xaver / Zingerle, Arnold* (Hrsg.), Vatikanum II und Modernisierung. Historische und soziologische Perspektiven, Paderborn u. a. 1996, 353–373, 367. Tyrell zufolge korrespondiert dieser lehramtlichen Verhärtung eine „ganz selektive Aufmerksamkeit und Resonanz der Öffentlichkeit für kirchliche Äußerungen auf diesem Feld, flankiert von den Themen ‚Zölibat‘ und (eigentümlich verspätet, aber besonders zwingend) Frauenordination“ (ebd.). Diese selektive Aufmerksamkeit stößt in Kirchenkreisen bis in die Gegenwart auf äußerstes Unverständnis.

¹¹³ *Johannes Paul II.*, An die Teilnehmer eines Studientreffens über verantwortliche Zeugung (5.6.1987), zitiert nach: *Kramer, Hans*, Binnenkonflikte im Lehramt. Kontroversen zu Liebe und Partnerschaft, in: *StZ* 116 (1991) 75–85, 83. Ital. Orig.: *Discorso di Giovanni Paolo II ai partecipanti ad un Incontro di studio sulla procreazione responsabile* Nr. 2: „... coloro che si pongono in aperto contrasto con la legge di Dio,

Wie in der Folgezeit die Dynamik der Verhärtung auf lehramtlicher Seite und die Herausbildung eines alternativen Ansatzes katholischer Moralthologie kohärieren, lässt sich – wiederum lediglich exemplarisch – an der Reaktion der Theologen Alfons Auer, Wilhelm Korff und Gerhard Lohfink auf die 1975 veröffentlichte Erklärung der römischen Glaubenskongregation *Zu einigen Fragen der Sexualethik* demonstrieren.¹¹⁴ Der *Declaratio* wird eine streng deduktionistische Verfahrensweise vorgeworfen. Die drei Autoren prangern einen „totalen Lehramtspositivismus“ an. Wörtlich heißt es: „Das hier zugrundeliegende Begründungsmodell stellt eine letztlich nicht durchschaubare Verklammerung gegenseitig sich abstützender Elemente naturrechtlich-metaphysischer, traditionalistischer und lehramtspositivistischer Provenienz her.“¹¹⁵ Von Fundamentalismus ist explizit keine Rede. Jedoch liest sich die das angeführte Zitat erläuternde Passage¹¹⁶ wie eine Beschreibung zentraler Elemente fundamentalistischer Argumentation – nur eben *avant la lettre*.¹¹⁷ Die Kritik der drei Tübinger Theologen lässt zugleich wesentliche Elemente eines alternativen Modells zur herrschenden lehramtspositivistischen Morallehre deutlich erahnen.¹¹⁸ Kritisch analysiert wird der Umgang mit der Hl. Schrift, die

autenticamente insegnata dalla Chiesa, guidano gli sposi su una strada sbagliata. Quanto è insegnato della Chiesa sulla contraccezione non appartiene a materia liberamente disputabile fra teologi.“ Online verfügbar: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1987/june/documents/hf_jp-ii_spe_19870605_procreazione-responsabile_it.html, Stand 1.10.2012.

¹¹⁴ Vgl. Auer, Alfons / Korff, Wilhelm / Lohfink, Gerhard, *Zweierlei Sexualethik*. Kritische Bemerkungen zur „Erklärung“ der römischen Glaubenskongregation „Zu einigen Fragen der Sexualethik“, in: ThQ 156 (1976) 148–158.

¹¹⁵ Ebd. 152.

¹¹⁶ Vgl. zum folgenden ebd. 152ff.

¹¹⁷ Dass zur selben Zeit andernorts aber auch schon explizit von Fundamentalismus in diesem Kontext gesprochen wird, zeigt folgendes Zitat: „Heute allerdings begegnen wir in fundamentalistischen Ansätzen einem ähnlichen Legalismus: Ohne Rücksicht auf die hermeneutische Fragestellung werden biblische Texte ... zur unmittelbaren Handlungsnorm gemacht. Kirchliche Autorität gerät auch in den Verdacht des Fundamentalismus, wenn in ihren Aussagen einfach zur Treue gegenüber den moralischen Normen der katholischen Kirche aufgerufen wird.“ Gründel, Johannes, *Schuld und Versöhnung*, Mainz 1985, 88.

¹¹⁸ Eine solche Alternative lag katholischerseits Anfang der 1970er Jahre im Ansatz durchaus vor, nämlich in Form des Beschlusses *Christlich gelebte Ehe und Familie* und des Arbeitspapiers *Sinn und Gestaltung menschlicher Sexualität* der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (Würzburger Synode), vgl. Offizielle Gesamtausgabe, hrsg. von Bertsch, Ludwig u. a., Freiburg i. Br.,

für bereits feststehende systematische Aussagen lediglich ornamentales Beiwerk liefere. Geschichtliche Kontexte biblischer Aussagen würden ausgeklammert, Aussagen Jesu – etwa über die Ehe – als normative Aussagen doktrinalisiert. In den Fokus der Kritik rückt aber auch das Traditionsargument. Das Lehramt berufe sich auf eine Kontinuität in der Lehre und leite daraus einen Wahrheitsanspruch ab, doch die behauptete Übereinstimmung sei, gerade im Hinblick auf die Sexualmoral, nachweislich gar nicht vorhanden.¹¹⁹ Die vom Konzil eingeforderte Offenheit gegenüber humanwissenschaftlicher Erkenntnisse finde, so die Kritik weiter, in der römischen Erklärung keinen Widerhall. Im Gegenteil: Das Lehramt stelle einmal mehr „seine prinzipielle(n) Fehleinschätzung des methodischen Selbstverständnisses von Soziologie und Psychologie“¹²⁰ unter Beweis.

Der Anspruch, einzig legitime Interpretationsinstanz des Konzils zu sein und die Betonung der Treue zu einer angeblich bruchlosen Tradition finden sich als immer wiederkehrende, offensiv vertretene Motive auch bei Johannes Paul II.¹²¹ Die Abwertung des Gewissens, das sich der Autorität des Lehramts zu beugen habe und damit zum Synonym für Gehorsam wird, schreitet voran.

2.3 Ein starkes Signal: Böckles expliziter Fundamentalismusvorwurf

Im Kontext der sich verschärfenden Diskussion um die kirchliche Sexualethik spielt der von Franz Böckle (1921–1991) kurz vor seinem Tod verfasste Text *Fundamentalistische Positionen innerhalb der Moraltheologie* eine herausragende Rolle. Böckles Analyse wird in den folgenden Jahren in der Debatte um einen katholischen Moralfundamentalismus zu einem unhintergehbaren Referenztext.¹²² War Böckle zeit seines

Bd. 1 (1976) 411–457; Bd. 2 (1977) 159–183. Vgl. zuvor schon Reuss, Josef M., Eheliche Hingabe und Zeugung. Ein Diskussionsbeitrag zu einem differenzierten Problem, in: ThQ 143 (1963) 454–467.

¹¹⁹ Vgl. Ziegler, Albert, Sexualität und Ehe. Gleichbleibende Lehre der Kirche? in: Halter, Hans u. a., Sexualität und Ehe. Der Christ vor einem Dauerproblem, Zürich 1981, 28–67.

¹²⁰ Auer / Korff / Lohfink, Zweierlei Sexualethik, 155.

¹²¹ Vgl. Lüdecke, Norbert, Einmal Königstein und zurück? Die Enzyklika *Humanae Vitae* als ekklesiologisches Lehrstück, in: Meier, Dominicus u. a. (Hrsg.), Rezeption des zweiten Vatikanischen Konzils in Theologie und Kirchenrecht heute (Festschrift für Klaus Lüdicke), Essen 2008, 357–412.

¹²² So z. B. für Merks, Gott und die Moral, 179–198.

Lebens ein eher an Ausgleich und Vermittlung unterschiedlicher Positionen interessierter Wissenschaftler, so rechnet er am Ende – so der ihn porträtierende Hans Halter – „mit einer bei ihm ungewohnten Schärfe mit dem ‚lehramtlichen Fundamentalismus‘“¹²³ ab. Der erwähnte Anfang der 1990er Jahre publizierte Text zeugt exemplarisch von einem weiteren Grad der Verhärtung im Ringen um die Sexualmoral, und den mit ihr verbundenen normativen Konsequenzen. Die wachsende Kluft zwischen Vertretern der Moralthologie und dem *Humanae vitae* fortschreibenden römischen Lehramt tritt hier in aller Deutlichkeit zutage. Die Auseinandersetzung nimmt stärker konfrontative Züge an. Konkreter Anlass und Stein des Anstoßes für die Abfassung des Textes war für Böckle ganz offensichtlich die in einer Ansprache vom 12. November 1988 von Papst Johannes Paul II. – 20 Jahre nach Veröffentlichung der Enzyklika *Humanae vitae*¹²⁴ – zum Ausdruck kommende „neuerliche Verengung der Lehre vom Gewissen“¹²⁵. Das Gewissen werde zum Echo lehramtlicher Verkündigung degradiert, so Böckle. In aller Deutlichkeit fügt er hinzu: „Klarer könnte die vollendete Heteronomie des Gewissens und seine fundamentalistische Einbindung kaum mehr zum Ausdruck gebracht werden.“¹²⁶

¹²³ Halter, Hans, Franz Böckle, in: Hilpert, Konrad (Hrsg.), *Christliche Ethik im Porträt. Leben und Werk bedeutender Moralthologen*, Freiburg i. Br. u. a. 2012, 817–839, 833. Auch Halter selbst attestiert der Enzyklika *Humanae vitae* ein „fundamentalistisches Verständnis der Lehramtskompetenz“, so Halter, Hans, *Christliche Sexualethik – was könnte das heute noch sein?* in: Gellner, Christoph (Hrsg.), *Paar- und Familienwelten im Wandel. Neue Herausforderungen für Kirche und Pastoral*, Zürich 2007, 139–170, 146.

¹²⁴ Johannes Paul II., *Discorso ai partecipanti al il Congresso internazionale di teologia morale* (12.11.1988): http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1988/november/documents/hf_jp-ii_spe_19881112_tologia-morale_it.html, Stand 24.9.2012; dt. Üb.: Widerspricht Kontrazeption Gottes Heiligkeit? Die Papstansprache an die Teilnehmer des Moralthologenkongresses vom 12. November 1988, in: HerKorr 43 (1989) 125–127.

¹²⁵ Böckle, Franz, *Fundamentalistische Positionen innerhalb der katholischen Moralthologie*, in: Kochanek (Hrsg.), *Die verdrängte Freiheit*, 137–154, 142. Vgl. auch Ders., *Kirchliche Autorität und Gewissen. Zu einer innerkirchlichen Auseinandersetzung*, in: Demmer, Klaus / Ducke, Karl-Heinz (Hrsg.), *Moralthologie im Dienst der Kirche* (Festschrift für Wilhelm Ernst), Leipzig 1992, 136–146. In den Zusammenhang der genannten Papstansprache gehören auch: Gründel, Johannes (Hrsg.), *Das Gewissen. Subjektive Willkür oder oberste Norm?* (SKAB 135), Düsseldorf 1990, sowie Hünermann, Peter (Hrsg.), *Lehramt und Sexualmoral*, Düsseldorf 1990.

¹²⁶ Böckle, *Fundamentalistische Positionen*, 143.

Bevor Böckle sich jedoch dieser am Gewissensbegriff sich herauskristallisierenden fundamentalistischen Tendenz in der lehramtlichen Verkündigung zuwendet, unterzieht er generell den „Typus einer heteronomen Gebotsmoral“¹²⁷ nachhaltiger Kritik. Dabei unterscheidet er drei Ansätze, von denen her fundamentalistische Positionen innerhalb der kirchlichen Morallehre begründet werden: den biblischen, den naturrechtlichen und den lehramtlichen. „Der Kernpunkt ist immer derselbe. Eine konkrete sittliche Forderung wird auf den Willen Gottes selbst zurückgeführt.“¹²⁸ Mit scheinbar absoluter, weil göttlich verbürgter Sicherheit kann dann zwischen Gut und Böse unterschieden werden – eine schwer zu demaskierende und zugleich extrem anmaßende Haltung, wie Karl-Wilhelm Merks erläutert.¹²⁹ Für Böckle liegt in ihr eine „tiefe Versuchung zur Macht“ und die „Wurzel zum moralischen Fundamentalismus“¹³⁰.

Vor allem im naturrechtlichen Ansatz in seiner neuscholastischen Ausprägung¹³¹ sieht Böckle den Keim fundamentalistischer Gefahr: „Anstelle einer objektiv begründeten Vernunftordnung tritt die göttliche Natur- oder Wesensordnung, in die der Wille Gottes selbst eingeschlossen ist.“¹³² Höchst problematisch erscheint Böckle in diesem Zusammenhang die Annahme einer statischen und unveränderlichen Naturordnung, insofern sie zur Begründung von Moral herangezogen

¹²⁷ Ebd. 139. Vgl. schon das Urteil von Böckle, *Franz*, *Fundamentalmoral*, München 1977, 19f. „Der Haupttypus der Verkündigung ist der einer heteronomen Gebotsmoral. Gesetze und Verbote, die uns durch die Natur oder durch die biblische Offenbarung vermittelt werden, gelten als immer gültiger und unantastbarer Ausdruck göttlicher Willensverfügung. Sie sind durch Gott selbst garantierte Normen des *ius divinum*. Aber genau dagegen ist zu zeigen, dass dies nicht notwendig so sein muss, ja dass dies keineswegs dem klassischen Typus katholischer Moralthologie entspricht. Vom Schöpfungsglauben aus müssen wir vielmehr in der sittlichen Selbstbestimmung die ethische Grundaufgabe des Menschen sehen.“

¹²⁸ Böckle, *Fundamentalistische Positionen*, 139.

¹²⁹ Vgl. Merks, *Gott und die Moral*, 185.

¹³⁰ Böckle, *Fundamentalistische Positionen*, 139.

¹³¹ Merks, *Gott und die Moral*, 191, weist in diesem Zusammenhang ausdrücklich darauf hin, dass mit Blick auf die Rede vom Naturrecht ein „großes Missverständnis“ zu vermeiden sei und differenziert: „Nicht die Naturrechtsethik an sich trägt Schuld am Fundamentalismus, sondern die Gestalt, die sie im Laufe der katholischen Moralthradition angenommen hat.“ Wegweisend für die moraltheologische Differenzierung der eigenen Naturrechtstradition war Böckle, *Franz* (Hrsg.), *Das Naturrecht im Disput*, Düsseldorf 1966.

¹³² Böckle, *Fundamentalistische Positionen*, 140f.

wird. Denn das Ergebnis eines solchen Naturverständnisses ist ein Moralsystem, das sich als absolut und unveränderlich geriert und sich damit jeglicher kritischen Reflexion und Erfahrung des Menschen radikal entzieht, verstößt doch jede Verletzung dieser angenommenen unveränderlichen Seinsordnung gegen den göttlichen Willen selbst. Wir haben es hier mit der spezifisch katholischen Gestalt einer deontologischen Normenbegründung zu tun. Als *in sich schlecht* werden dabei nicht Handlungen bezeichnet, für die sich keine sittliche Rechtfertigung finden lässt, weil sie ohne Grund Schlechtes bewirken, sondern bereits bestimmte rein faktische Handlungsabläufe, von denen man meint, sie ließen sich mit der Schöpfungsordnung nicht in Einklang bringen.¹³³ Dass dies den Vorwurf von Fehlschlüssen auf sich gezogen hat, sollte nicht verwundern, schließlich ist die Natürlichkeit oder Künstlichkeit auch einer sexuellen Handlung noch kein hinreichendes Kriterium für ihre sittliche Bewertung. Eine solche naturalisierte Normierung passt jedoch gut zu einer Haltung des Verdachts gegenüber der Freiheit individueller Lebensführung. Und damit haben wir an dieser Stelle die Verbindung zum Antimodernismus fundamentalistischen Denkens. Böckles Kritik gipfelt in diesem Sinne in dem auf eine bestimmte kirchliche Praxis gemünzten Vorwurf, dass der naturrechtliche Ansatz „der die Moral verwaltenden Instanz ein ‚göttliches Wissen‘ über die objektive Güte und Bosheit menschlicher Handlungen“¹³⁴ vermittele.

2.4 Fundamentalismus und kirchliche Morallehre seit den 1990er Jahren

Die von Böckle diagnostizierten fundamentalistischen Tendenzen in der kirchlichen Morallehre haben zu einer weiteren Verfestigung antimodernistischen Denkens geführt. In den Fokus der Kritik gerät nun ganz explizit der Ansatz autonomer Moral, der mit den Herausforderungen der Moderne ernst macht und die Konsequenzen für eine zeitgemäße Fundamentalmoral durchbuchstabiert.

¹³³ Vgl. *Knauer, Peter*, Was bedeutet „in sich schlecht“? in: *Chittilappilly, Paul C.* (Hrsg.), *Ethik der Lebensfelder* (Festschrift für Philipp Schmitz), Freiburg i. Br. 2010, 29–43. Vgl. auch *Autiero, Antonio*, Zwischen Glaube und Vernunft. Zu einer Systematik ethischer Argumentation, in: *Arntz, Klaus / Schallenberg, Peter* (Hrsg.), *Ethik zwischen Anspruch und Zuspruch*. Festschrift für Klaus Demmer (SThE 71), Freiburg i. Ue / Freiburg i. Br. 1996, 35–53.

¹³⁴ *Böckle*, Fundamentalistische Positionen, 141f.

Innerhalb von nur vier Jahren erscheinen der *Katechismus der Katholischen Kirche* (1992), die Moralenzyklika *Veritatis splendor* (1993) und schließlich die bioethischen Themen gewidmete Enzyklika *Evangelium vitae* (1995). Wohl niemals zuvor hat das römische Lehramt versucht, allgemeine und spezielle moraltheologische Fragen auf diese Weise nicht nur in der Breite, sondern auch mit nachdrücklichem Verbindlichkeitsanspruch der Gesamtkirche vorzulegen. Darin kulminiert im Bereich der Moraltheologie eine Entwicklung, die im 19. Jahrhundert einsetzt.¹³⁵ Das ordentliche Lehramt nimmt sich mehr und mehr der Bestimmung moralischer Wahrheiten an und meint ihre Geltung durch den Einsatz religiöser Autorität sichern zu können. In direkter Zurückweisung neuzeitlicher Ethik wird die menschliche Fähigkeit zur sittlichen Selbstbestimmung dabei in Abrede gestellt.¹³⁶ Die Bindung des Menschen an das Gute sei ohne eine göttliche Sanktionsinstanz nicht stark genug. Dem Lehramt kommt dabei nach eigenem Selbstverständnis die Rolle zu, der geschwächten menschlichen Vernunft die Hilfe der Glaubenseinsicht anzubieten, damit die Gewissen recht und wahr gebildet werden können. Die Erkenntnis und Geltungsbegründung des Moralischen delegiert das Lehramt auf diese Weise an sich selbst. Dem Konzept der Autonomen Moral traut man nicht zu, den Menschen der Gegenwart eine verlässliche Orientierung zu bieten. Die Renovierungsarbeiten der Moraltheologie¹³⁷ werden als Abrissarbeiten interpretiert. Um die modernen Zeitgenossen nicht in die moralische Obdachlosigkeit zu entlassen, bietet die Katholische Kirche Zuflucht an zu alten Mauern, in diesem Falle zu einem restau-

¹³⁵ Vgl. Lüdecke, Norbert, Die Grundnormen des katholischen Lehrrechts in den päpstlichen Gesetzbüchern und neueren Verlautbarungen in päpstlicher Autorität (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft 28), Würzburg 1997; Black, Peter / Keenan, James F., The Evolving Self-Understanding of the Moral Theologian: 1900–2000, in: StMor 39 (2001) 291–327, 303–307; Wolf, Hubert, „Wahr ist, was gelehrt wird“ statt „Gelehrt wird, was wahr ist“? Zur „Erfindung“ des „ordentlichen“ Lehramtes, in: Schmeller, Thomas u. a. (Hrsg.), Neutestamentliche Ämtermodelle im Kontext, Freiburg i. Br. 2010, 236–259; Sullivan, Francis A., Developments in Teaching Authority since Vatican II, in: TS 73 (2012) 570–589.

¹³⁶ Explizit in *Veritatis splendor* 44: „Die Kraft des Gesetzes beruht in der Tat auf seiner Autorität, Verpflichtungen aufzuerlegen, Rechte zu verleihen und gewisse Verhaltensweisen mit Lohn und Strafe zu belegen.“ Und dann wird Leo XIII. mit einem Auszug aus der Enzyklika *Libertas praestantissimum* von 1888 zitiert: „Das alles könnte sich im Menschen nicht finden, würde er selbst als oberster Gesetzgeber sich die Normen für seine Handlungen geben.“

¹³⁷ Mit dieser Metapher hat Franz Böckle seine Fundamentalmoral eingeleitet.

rierten neuscholastischen Naturrechtsdenken, dessen Merkmale in den genannten Dokumenten unschwer zu identifizieren sind.¹³⁸ Immer wieder geht es um die Sicherung strikter normativer Ansprüche einer objektiven Schöpfungsordnung mit Hilfe der kirchlichen Autorität, die sich zu diesem Zwecke selbstreferentiell mit dem Traditionsargument absichert.¹³⁹ Der gesamte Bereich der sittlichen Subjektivität, von der Gewissens- bis zur Sündenlehre, wird von objektiven Wahrheitsansprüchen dominiert. Aus der Perspektive moderner Autonomieansprüche und vor dem Hintergrund der von uns dargestellten Geschichte des Fundamentalismus kann dieses Programm als antimodernistisch¹⁴⁰ oder gar fundamentalistisch bezeichnet werden, zumal es permanent um die Bereiche der individuellen Lebensführung und gesellschaftlichen Verhältnisse kreist, die im konfessionellen und religiösen Vergleich zur fundamentalistischen Reaktion geführt haben, also Ehe und Familie¹⁴¹, das Geschlechterverhältnis¹⁴², die Se-

¹³⁸ Vgl. Vidal, Marciano, Die Enzyklika „Veritatis splendor“ und der Weltkatechismus. Die Restauration des Neothomismus in der katholischen Morallehre, in: Mieth, Dietmar (Hrsg.), Moralthologie im Abseits? Antwort auf die Moralenzyklika „Veritatis Splendor“ (QD 153), Freiburg i. Br. 1994, 244–270.

¹³⁹ Vgl. Schmied, Augustin, „Schleichende Infallibilisierung“. Zur Diskussion um das kirchliche Lehramt, in: Römelt, Josef / Hidber, Bruno (Hrsg.), In Christus zum Leben befreit (Festschrift für Bernhard Häring), Freiburg i. Br. 1992, 250–274.

¹⁴⁰ Der „traditionelle Antimodernismus“ von *Veritatis splendor*, so die Analyse von Otto Kallscheuer, „beruft sich nicht primär auf die Bibel, sondern auf ein ‚wörtliches‘, ahistorisches, antihermeneutisches Verständnis päpstlicher und kurialer Verlautbarungen, als sicheres Bollwerk gegen die Gezeiten des Relativismus, die Ansprüche der Wissenschaften und andere Irrwege der Moderne – mit einer Tendenz zum *solum magisterium*, d. h. dazu, das päpstliche Lehramt in einer Art ‚creeping infallibilism‘ zur einzigen Quelle theologischer Wahrheit zu machen.“ Kallscheuer, Otto, Intransigenz und Postmoderne. Gibt es einen katholischen Fundamentalismus? in: Bielefeldt, Heiner / Heitmeyer, Wilhelm (Hrsg.), Politisierte Religion. Ursachen und Erscheinungsformen des modernen Fundamentalismus, Frankfurt a. M. 1998, 133–156, 141. Im Übrigen hält Kallscheuer wenig von der Vorstellung eines katholischen Fundamentalismus, insofern die katholische Kritik der Moderne durchaus differenziert ausfalle. Aufschlussreich ist seine Darstellung des katholisch-antimodernistischen Feldes (vom „Opus-Dei-Kartell“ bis zu neuen Gemeinschaften und Bewegungen). Zum Modernismus siehe einführend Arnold, Claus, Kleine Geschichte des Modernismus, Freiburg i. Br. 2007.

¹⁴¹ Vgl. das Dokument *Ehe, Familie und „Faktische Lebensgemeinschaften“* des Päpstlichen Rates für die Familie aus dem Jahre 2000: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/family/documents/rc_pc_family_doc_20001109_de-facto-unions_ge.html, Stand 24.9.2012.

¹⁴² „A fundamental problem with all recent papal writings about women is its start-

xualmoral¹⁴³ sowie der Lebensschutz¹⁴⁴. Die moraltheologischen Revisionen gegenüber dem katholischen Jahrhundert der Neuscholastik (1850–1950), die in all diesen Bereichen angestoßen wurden, werden vom römischen Lehramt mit tiefer Skepsis beobachtet.

Womöglich um nicht einer weiteren Verschärfung der innerkirchlichen Spannungen um den rechten moraltheologischen Kurs Vorschub zu leisten, taucht der explizite Vorwurf des Fundamentalismus in Reaktion auf den geballten lehramtlichen Autoritätsanspruch in der Mitte der 1990er Jahre zunächst kaum mehr auf. Man hält sich eher an die bekannten innerkirchlichen Abgrenzungsformeln und spricht von einer restaurativen, traditionalistischen oder antimodernistischen Entwicklung.¹⁴⁵ Der Sprachgebrauch wird sich erst wieder ändern in Folge eines Ereignisses, das zu Beginn des 21. Jahrhunderts ungestüme religionspolitische Debatten auslöst: die Attentate vom 11. September 2001. Aber dazu später mehr.

Die kurz skizzierten Episoden zunehmender lehramtlicher Verhärtung seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil hinsichtlich des katho-

ing point, which is the biblical vision of the human person drawing on Genesis accounts of creation, combined with its use of ‚classicist‘ categories, which transcend time and place, as opposed to a ‚historically-minded‘ worldview ... If religious fundamentalism is understood as a politics of identity, in which attempts to maintain a patriarchal political, economic, and social order are given a religious justification, we can see that the Catholic Church has been profoundly shaped by fundamentalist ideology in modern times.“ *Madigan, Patricia*, *Women and Fundamentalism in Islam and Catholicism. Negotiating Modernity in a Globalized World*, Oxford 2011, 133.152.

¹⁴³ „*Veritatis splendor* contains many beautiful things. But almost all real splendor is lost when it becomes evident that the whole document is directed above all towards one goal: to endorse total assent and submission to all utterance of the Pope, and above all on one crucial point: that the use of any artificial means for regulating birth is intrinsically evil and sinful, without exception, even in circumstances where contraception would be a lesser evil.“ *Häring, Bernhard*, *A Distrust that Wounds* (1993), in: *Curran, Charles E. / McCormick, Richard M.* (Hrsg.), *John Paul II and Moral Theology (Readings in Moral Theology 10)*, New York / Mahwah, NJ 1998, 42–46, 42.

¹⁴⁴ Vgl. *Balkenohl, Manfred / Rösler, Roland* (Hrsg.), *Handbuch für Lebensschutz und Lebensrecht*, Paderborn 2010. Dazu: *Autiero, Antonio*, *Verletzender Fundamentalismus*, in: *Die Zeit* vom 12.2.2008, online verfügbar unter: <http://www.zeit.de/2008/02/M-Stammzellforschung>, Stand 24.9.2012, auch in: *Beck, Uwe* (Hrsg.), *Positionen 2009. Lesebuch aus Kirche und Gesellschaft*, Stuttgart 2008, 90–93.

¹⁴⁵ Große Beachtung fand *Hünemann*, *Droht eine dritte Modernismuskrise?*

lischen Moralfundamentalismus wirken sich auch außerhalb des binenkirchlichen Raums beispielweise auf Debatten um Sexualität, Geschlechterrollen oder das Verhältnis von Autorität und Gewissen aus. Inwiefern in dieser Hinsicht der katholische Moralfundamentalismus z. B. die gegenwärtige US-amerikanische Gesellschaft, Politik und Rechtsprechung nachhaltig prägt, erläutert der New Yorker Rechtswissenschaftler David A. J. Richards in seiner 2010 erschienenen Studie *Fundamentalism in American Religion and Law*.¹⁴⁶ Richards unterscheidet darin einen quellenbasierten von einem normbasierten Fundamentalismus. Ersterer (*source-based*) verweist auf die unanfechtbare Autorität von heiligen Schriften und sieht darin die allein gültige und exklusive Quelle zur Legitimation religiöser Autorität. Wir haben gesehen, wie prägend dieser Fundamentalismus zu Beginn des 20. Jahrhunderts gewesen ist. Dagegen setzt der normbasierte, katholische Ansatz (*norm-based*), in dessen Zusammenhang Richards auch auf die *New Natural Law Theory* zu sprechen kommt, auf die absolute und rigide Geltung ganz bestimmter Normen, und zwar ohne jegliche Berücksichtigung moralisch relevanter Lebenswirklichkeiten.¹⁴⁷ Fundamentalistischer Moral mangle es an Empathie für emanzipatorische Lebensprojekte.

Grundlage seiner Analyse ist die Annahme, dass sich die den religiösen Fundamentalismus prägenden patriarchalen Strukturen (s. Tabelle) in unserem heutigen Verständnis von Autorität niederschlagen und dort – subkutan – ihre verheerende Wirkmacht entfalten.¹⁴⁸ Religiöse Autorität werde im Katholizismus noch immer mit männlichem, zölibatärem Klerikertum und monarchischer Autorität des Papstes verbunden. Da patriarchales Denken inkompatibel mit demokrati-

¹⁴⁶ Vgl. Richards, David A. J., *Fundamentalism in American Religion and Law. Obama's Challenge to Patriarchy's Threat to Democracy*, Cambridge u. a. 2010; Bamforth, Nicholas / Richards, David A. J., *Patriarchal Religion, Sexuality, and Gender. A Critique of New Natural Law*, Cambridge u. a. 2008.

¹⁴⁷ Aus moraltheologischer Sicht vgl. die Münsteraner Dissertation von Mommsen, Wolfgang, *Christliche Ethik und Teleologie. Eine Untersuchung der ethischen Normierungstheorien von Germaine Grisez, John Finnis und Alan Donagan*, Altenberge 1993.

¹⁴⁸ Patriarchales Denken zeichnet sich Richards zufolge dadurch aus, dass es beispielsweise in Bezug auf Genderfragen extreme Gegensätze aufbaue und diese hierarchisch ordne. Immer stehe die väterliche Autorität an höchster Stelle, sei es in religiösen, politischen oder rechtlichen Fragen. Vgl. Gilligan, Carol / Richards, David A. J., *The Deepening Darkness. Patriarchy, Resistance and Democracy's Future*, Cambridge u. a. 2008.

schen Werten sei, stellten fundamentalistische Einstellungen eine kontinuierliche Bedrohung der Demokratie dar. Richards zufolge spielen Vertreter des neuen Naturrechts in den USA gegenwärtig eine führende intellektuelle Rolle, vor allem in Debatten um Verfassungsfragen, die den Bereich der Sexualität und Fragen der Geschlechterverhältnisse betreffen.¹⁴⁹

3. Zur Soziologie und Theologie der fundamentalistischen Versuchung

Das Label Fundamentalismus haftet Teilen des Katholizismus, so haben wir gesehen, seit dem Ende der 1980er Jahre an. Die alte Scheu, diesen ursprünglich mit protestantischen und dann später mit islamischen Bewegungen verbundenen Begriff auf Teile der katholischen Kirche anzuwenden, weicht zu dieser Zeit der Überzeugung, dass es eine Reihe funktionaler und struktureller antimodernistischer Gemeinsamkeiten zwischen den Konfessionen und Religionen gibt, die eine solche Bezeichnung rechtfertigen. Ohne Zweifel besteht bei einem so allgemeinen Begriff wie dem Fundamentalismus immer die Gefahr, bei einer Ausdehnung der Zuschreibung ganz unterschiedliche Phänomene über einen Kamm zu scheren. Um dem zu begegnen, werden seit Beginn der 1990er Jahre differenzierte Analysen des spezifisch katholischen Fundamentalismus vorgelegt.

3.1 Soziologie des fundamentalistischen Sektors im Katholizismus

Ähnlich wie im Protestantismus zu Beginn des 20. Jahrhunderts begegnen auch innerhalb des Katholizismus die fundamentalistischen Momente einer schroffen religiösen Abwehrhaltung gegenüber den sozialen und kulturellen Modernisierungsschüben der Gegenwart. Was auch immer zu seinem Bestand gerechnet wird, gemeinsam geht es den Fundamentalisten um die Sicherung und Unverletzlichkeit des überkommenen „heiligen Wissens“ (Max Weber).¹⁵⁰ Das je eigene Definitionsmonopol über die religiösen und moralischen Wahrheiten wird dabei gegen alles verteidigt, was als dessen Bedrohung empfunden wird. Die

¹⁴⁹ Vgl. *Bamforth / Richards*, *Patriarchal Religion*, 302f.

¹⁵⁰ Vgl. dazu und zum Folgenden *Ebertz, Michael N.*, *Wider die Relativierung der heiligen Ordnung: Fundamentalismus im Katholizismus*, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte B 33/92*, 7.8.1992, 11–22.

Quellen der Bedrohung mögen je nach historischer und sozialer Konstellation andere sein, die verschiedenen fundamentalistischen Strömungen verbindet die gemeinsame Sorge, die Kontrolle über die Bestimmung und Tradierung von Wahrheit zu verlieren. Die Angst vor der Relativierung der eigenen Wahrheit und ihrer Funktion, die soziale und moralische Ordnung zu garantieren, können sowohl religionsexterne („Säkularisierung“) als auch religionsinterne („Reformen“) Entwicklungen auslösen. Stets geht es darum, den eigenen überlegenen Geltungsanspruch „möglichst rein“¹⁵¹ durchzusetzen. Der Fundamentalismus auch in seiner katholischen Ausprägung reagiert dabei auf Verwerfungen im religiösen Bereich, die durch neue Interpretationen der Überlieferungen ausgelöst werden. Scheinbar selbstverständliche Denk- und Handlungsgewohnheiten werden auf einmal in Frage gestellt. Diese Umcodierung der eigenen Tradition wird im Falle des Fundamentalismus als Angriff auf die eigene Identität ängstlich abgewehrt und als Anpassung an eine der Religion feindlich gesonnene Umwelt gebrandmarkt. So führen religionsinterne Anpassungsmaßnahmen an die Umgebungskultur zu religionsinternen Verwerfungen. Schon 1957 hat Helmut Schelsky in einem berühmten Aufsatz skizziert, was es für religiöse Traditionen bedeutet, den modernen Ansprüchen institutionalisierter Dauerreflexion ausgesetzt zu sein.¹⁵² In der Mitte des 20. Jahrhunderts werden im Katholizismus vermeintliche katholische Identitätsmerkmale volkscirchlicher und theologischer Art Gegenstand selbstkritischer Reflexion: Heiligenverehrung, Jenseitsvorstellung, liturgische Praxis, Morallehre, Kirchenbild. In allen diesen Bereichen werden nun entgegen der Behauptung, hier gehe es um den unveränderlichen Wesenskern des Katholischen, neue theologische Auslegungsprozesse in Gang gesetzt, um in einem veränderten gesellschaftlichen Umfeld nicht zur Sekte zu werden. Der quasi offiziöse, hierarchisch gestützte *Mainstream-Fundamentalismus*¹⁵³ der Zeit zwi-

¹⁵¹ Ebertz, *Wider die Relativierung*, 13.

¹⁵² Schelsky, *Helmut*, *Ist die Dauerreflexion institutionalisierbar? Zum Thema einer modernen Religionssoziologie*, in: ZEE 1 (1957) 153–174. Christentum und Kirche, so Schelsky, stünden vor der Aufgabe, „ihre ewige Wahrheit in veränderten, weltlich autonom gewordenen Sozialstrukturen neu zu gründen“ (155). Nüchtern spricht der Soziologe von einer notwendigen Anpassung der christlichen Religion und ihrer Ethik an die moderne Gesellschaft, womit ausdrücklich keine Selbstaufgabe gemeint sei. Vielmehr gehe es um die dauerhafte Wirkung und Präsenz der eigenen Werte unter veränderten Umweltbedingungen.

¹⁵³ Vgl. *Gabriel*, *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne*, 179.

schen 1850 und 1950 wird nach dem Konzil zum Fundamentalismus einer Minderheit, da im Katholizismus alternative Theologien und Praxisformen Anerkennung gefunden haben, die so stark sind, dass sie von den Vertretern der bislang dominierenden Gruppen als Gefahr für das eigene Prestige und die eigene Macht wahrgenommen werden können. Diese von Michael N. Ebertz herausgearbeitete *Soziologik des katholischen Fundamentalismus* lässt sich studieren an den Reaktionen auf das Zweite Vatikanische Konzil, das – wir haben es erwähnt – die katholische Tradition auf bis dahin unbekannte, weil produktive Weise mit den Modernisierungsprozessen konfrontierte. Wie kein anderer Text steht die *Erklärung über die Religionsfreiheit* und die darin vollzogene Wende zum Menschenrecht der Person auf religiöse Freiheit für die theologische Aneignung spezifisch moderner normativer Ansprüche.¹⁵⁴ Der Katholizismus erkennt in der Mitte des 20. Jahrhunderts die ethisch begründete politische Struktur des modernen Staates an, und zwar, das ist entscheidend, aus eigenen Motiven. Diese epochale Anpassungsleistung des Katholizismus wirkt auf diejenigen, die in dieser und anderen Fragen die überlieferte Position vertreten, wie eine Deklassierung und ein Verrat an der Tradition. Die Entwicklung der eigenen Kirche wird mit Sorge als Ausverkauf an protestantische oder säkulare Ideen betrachtet. „Überhaupt scheint es zahlreichen katholischen Fundamentalisten nicht zuletzt um die Behauptung von biographischen Fundamenten ihrer eigenen Identität zu gehen, die sehr eng mit jenem traditionellen ‚Code‘ der Kirche verknüpft ist – oder zumindest mit einigen seiner Elemente, was auch die enorme programmatische und organisatorische Zersplitterung dieser Protestbewegung miterklären mag.“¹⁵⁵ So gibt es folglich nicht *den* katholischen Fundamentalismus, sondern bestenfalls einen inhomogenen *fundamentalistischen Sektor* im Katholizismus.¹⁵⁶ Dieser Sektor ist deshalb inhomogen, darauf weist Ebertz zu Recht hin, weil anders als im Falle des Protestantismus die „Sicherheit“ über das „heilige Wissen“ in der katholischen Tradition eine dreifache ist: „Es ist also klar, dass die Heilige

¹⁵⁴ Vgl. *Lehmann, Karl*, Wahrheit und Toleranz. Zum Verständnis des Grundrechts auf Religionsfreiheit, in: *Göttingische Gelehrte Anzeigen* 262 (2010) 111–126; *Gabriel, Karl / Spieß, Christian / Winkler, Katja* (Hrsg.), *Religionsfreiheit und Pluralismus. Entwicklungslinien eines katholischen Lernprozesses*, Paderborn 2010; *Heimbach-Steins, Marianne*, *Religionsfreiheit. Ein Menschenrecht unter Druck*, Paderborn 2012.

¹⁵⁵ *Ebertz*, *Wider die Relativierung*, 15.

¹⁵⁶ *Gabriel*, *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne*, 179f.

Überlieferung, die Heilige Schrift und das Lehramt der Kirche gemäß dem überaus weisen Ratschluss Gottes sich so untereinander verknüpfen und verbinden, dass das eine nicht ohne die anderen besteht und alle zusammen, die einzelnen auf ihre Weise, unter dem Handeln des einen Heiligen Geistes wirksam zum Heil der Seelen beitragen.¹⁵⁷

Keine Quelle für sich genommen garantiert demnach die Wahrheit des christlichen Glaubens und seiner Moral. Diese anspruchsvolle Formel, die einen permanenten Deutungsprozess um das rechte Zueinander abverlangt, wird fundamentalistisch jeweils auf ein alles beherrschendes Prinzip verkürzt. An die Stelle mühsamer Hermeneutik treten schlichte Wahrheitsbehauptungen, die entweder *biblizistisch*, *traditionalistisch* oder *papalistisch* ‚begründet‘ werden.¹⁵⁸ Während jeder fundamentalistische Umgang mit der Bibel von der katholischen Kirche inzwischen zur Abgrenzung gegenüber protestantischen Gruppen und Sekten vehement abgewiesen wird¹⁵⁹, haben sich die beiden letzten Varianten in der katholischen Kirche angesiedelt, wenn auch zunächst nur an ihre Rändern. Eine zusätzliche Differenzierung

¹⁵⁷ *Zweites Vatikanisches Konzil*, Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung „Dei verbum“ Nr. 10, in: *Hünemann, Peter* (Hrsg.), *Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils* (Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil Bd. 1), Freiburg i. Br. 2004, 363–385, 371f.

¹⁵⁸ Vgl. *Ebertz*, *Treue zur einzigen Wahrheit*, 38f., und zum Folgenden mit konkreten Hinweisen *Ebertz*, *Wider die Relativierung*, 19ff.

¹⁵⁹ Siehe *Päpstliche Bibelkommission*, *Die Interpretation der Bibel in der Kirche* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 115, hrsg. vom *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz*), Bonn (2., korrigierte Auflage) 1996, Abschnitt I, F. Der protestantische Fundamentalismus sei ideologisch, ungeschichtlich, unkritisch, geistig eng, dialogunfähig, eine gefährliche, trügerische Illusion und schließlich antikirchlich. Daran anschließend: „In der Moral wie in jedem anderen Bereich missbilligt die Kirche jeden fundamentalistischen Gebrauch der Schrift, der etwa dadurch geschieht, dass man eine biblische Vorschrift von ihrem historischen, kulturellen und literarischen Kontext trennt.“ *Päpstliche Bibelkommission*, *Bibel und Moral* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 184, hrsg. vom *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz*, Bonn 2009), Nr. 154. Zur Einordnung dieses katholischen Antifundamentalismus siehe *Shea, William M.*, *Catholic Reaction to Fundamentalism*, in: *TS 57* (1996) 264–285. Die katholische Polemik gegen den christlichen Fundamentalismus hat mit der pastoralen Konkurrenzsituation zwischen den christlichen Konfessionen zu tun. In den USA führt das Erstarken des evangelikalen Sektors in den 1970er Jahren zur katholischen Kritik des Fundamentalismus. Im Bemühen, sich im religiösen Wettbewerb zu profilieren, kann leicht übersehen werden, welche antimodernen Gemeinsamkeiten bestehen. Werden diese entdeckt, bildet sich so etwas wie eine fundamentalistische Ökumene antiliberaler Moral.

kommt durch die Unterscheidung zwischen einem religionsinternen und einem religionsexternen Fundamentalismus ins Spiel.¹⁶⁰ Während es diesem um die politische Schlagkraft ‚katholischer‘ Positionen in der säkularen Gesellschaft geht, richtet sich jener auf die innerkatholische Auseinandersetzung um die rechte Weise katholischer Praxis und Theologie. Mit Hilfe einer solchen Typologie lässt sich das bunte Spektrum fundamentalistischer Sozialformen, Netzwerke, Internetplattformen, Publikationsorgane, Verbände, Bewegungen und Bildungsinstitutionen trotz aller Verflechtungen und fließenden Übergänge ansatzweise sortieren. Die Existenz eines fundamentalistischen Sektors im Katholizismus ist Beleg für den anhaltenden Konflikt um das evangeliumsgemäße Verständnis unserer Gegenwart. Anfang der 1990er Jahre lautet das Fazit des religionssoziologischen Beobachters, dass man zwar die Aussichten auf einen fundamentalistisch initiierten sozialen und politischen Strukturwandel „nicht überschätzen“, die fundamentalistische Potenz, „den intra- und interkirchlichen Strukturwandel zu blockieren“, aber auch nicht unterschätzen sollte. „Bezüglich ihrer Chancen zur Repolarisierung der Religions- und Konfessionskulturen und im Hinblick auf ihre Macht, Auseinandersetzungen um die Kontrolle kirchlicher Institutionen und personeller wie finanzieller Ressourcen für sich zu entscheiden, wird man mit den Führern und Anhängern katholischer Fundamentalismen noch allemal zu rechnen haben.“¹⁶¹

Die Debatte um den religiösen Fundamentalismus nahm dann zu Beginn des 21. Jahrhunderts eine dramatische Wendung durch die Ereignisse des 11. September 2001.

3.3 Der Fundamentalismus der anderen

Es war Jürgen Habermas, der wenige Wochen nach den Terrorangriffen in den Vereinigten Staaten in seiner Friedenspreisrede zwar zunächst die islamischen Täter in den Kontext des modernen Fundamentalismus stellte, dann aber auf die generelle „Spannung

¹⁶⁰ Eine klare Abgrenzung gegenüber dem gewaltbereiten „religiösen Integralismus“ oder Fundamentalismus formuliert *Benedikt XVI.*, Botschaft zur Feier des Weltfriedenstages am 1. Januar 2011. Der Papst würdigt dort ausdrücklich die „positive Laizität des Staates“: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/messages/peace/documents/hf_ben-xvi_mes_20101208_xliv-world-day-peace_ge.html, Stand 24.9.2012.

¹⁶¹ Alle Zitate *Ebertz*, Wider die Relativierung, 22.

zwischen säkularer Gesellschaft und Religion“ einging.¹⁶² So gelang es ihm, den „Deutungshunger einer von den Ereignissen des 11. September aufgewühlten Öffentlichkeit zu stillen“ und die Vorstellung aufzubrechen, „Säkularisierung sei ein quasiautomatischer Bestandteil von Modernisierung.“¹⁶³ In einer postsäkularen Gesellschaft sei es nicht vernünftig, sich religiösen Perspektiven zu verschließen, denn nach wie vor seien Religionen „wichtige Ressourcen der Sinnstiftung“ (Habermas) und nach wie vor steckten semantische Potentiale in religiösen Überlieferungen, die man nicht leichtfertig abschreiben solle.¹⁶⁴

Nach dem 11. September galt der erste Blick jedoch weniger den religionspolitischen Herausforderungen einer postsäkularen Gesellschaft als vielmehr dem islamischen Fundamentalismus und seiner Gewaltbereitschaft gegen Andersgläubige und gegen den westlichen, säkularen *way of life* mit seiner toleranten Liberalität.¹⁶⁵ Im Vergleich dazu erschien das katholische Christentum als eine religiös erschlafte,

¹⁶² Habermas, Jürgen, *Glauben und Wissen*, Frankfurt a. M. 2001; vgl. zum Thema auch *Ders.*, *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken*, Berlin 2012.

¹⁶³ Beide Zitate Joas, Hans, *Eine Rose im Kreuz der Vernunft*, in: *Die Zeit* vom 7.2.2002: http://www.zeit.de/2002/07/Eine_Rose_im_Kreuz_der_Vernunft, Stand 5.9.2012.

¹⁶⁴ Im Anschluss an die Friedenspreisrede entspann sich eine bis heute anhaltende Debatte um die religionsphilosophischen Thesen von Habermas, vgl. *Langthaler, Rudolf / Nagl-Docekal, Herta* (Hrsg.), *Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas*, Wien 2007; *Reder, Michael / Schmidt, Josef* (Hrsg.), *Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas*, Frankfurt a. M. 2008.

¹⁶⁵ Hier ist nicht nur an 9/11 zu erinnern, sondern auch an die Ermordung des niederländischen Künstlers *Theo van Gogh* im Jahre 2004 oder die gewalttätigen Ausschreitungen mit mehr als 100 Toten in der islamischen Welt nach der Veröffentlichung von Mohammed-Karikaturen in einer dänischen Zeitung im September 2005. Zur Debatte siehe das Themenheft „Islam in Europa“ der Zeitschrift *Diakonia* 37 (2006) Heft 4; sowie *CherVEL, Thierry / Seeliger, Anja* (Hrsg.), *Islam in Europa*, Frankfurt a. M. 2007. In der Diskussion um die richtige Reaktion auf die fundamentalistischen Strömungen im Islam wurde das Schlagwort eines *Fundamentalismus der Aufklärung* geprägt, der sich gleichsam durch einen verhärteten, fanatischen Vernunftgebrauch auszeichne. Vgl. zur Kritik den Essay von *Bruckner, Pascal*, *Fundamentalismus der Aufklärung oder Rassismus der Antirassisten?* (24.1.2007) <http://www.perlentaucher.de/essay/fundamentalismus-der-aufklaerung-oder-rassismus-der-antirassisten.html>, Stand 5.9.2012. Dort ist u. a. zu lesen: „Europa kann ein leuchtendes Beispiel für eine Reform dieses Monotheismus (des Islam) werden, von dem man sich erhofft, dass er eines Tages für die Selbstkritik und die Gewissensprüfung gewonnen werden kann, so wie es das Zweite Vatikanische Konzil im Fall der Katholiken bewirkt hat ... Selig die Skeptiker, die Ungläubigen, die die tödliche Glut des Glaubens erkalten lassen!“

kalte Kultur. „Für ‚heiße Religionen‘ bedeutet In-der-Welt-Sein nichts anderes als In-der-falschen-Veranstaltung-Sein. Darum ist das Herzstück einer ‚heißen‘ Religion: Erlösung von der Welt. Das Christentum war über lange Zeit eine solche ‚heiße‘ Religion.“¹⁶⁶ Sobald sich eine Religion jedoch den Ansprüchen weltlicher Vernunft stellt und der Gesellschaft dienen will, kühlt sie sich ab. Im Rahmen einer solchen Interpretation wird die Bezeichnung ‚christlicher Fundamentalismus‘ in der Gegenwart zu einem Anachronismus. So mühelos, wie es hier scheint, kann sich die christliche Tradition der fundamentalistischen Anfrage dennoch nicht entziehen. Die Analyse sollte sich nicht auf die Abgründe eines gewaltbereiten religiösen Fanatismus fixieren. Es gibt auch eine Art sanften Fundamentalismus, dessen gravierende Auswirkungen auf die Lebensmöglichkeiten der Menschen nicht immer unmittelbar ins Auge springen.

Noch einmal sollten wir uns dazu an die Kennzeichen erinnern, die wir als spezifisch für den katholischen Fundamentalismus herausgestellt haben: *Er ist weniger biblizistisch als traditionalistisch, weniger religionsextern als religionsintern und er ist ekklesiozentrisch in der Bestimmung absoluter Normen für die individuelle menschliche Lebensführung in den Bereichen der Gender-, Sexual- und Bioethik.* In dieser Form passt der katholische Fundamentalismus zu Veränderungen auf dem religiösen Feld der Gegenwart, wie wir im Folgenden zeigen wollen.

3.4 Verhärtung und Verkirchlichung

„Der Fundamentalismus ist die am besten an die Globalisierung angepasste Form des Religiösen.“¹⁶⁷ Mit dieser überraschenden These bestimmt der französische Religionssoziologe Olivier Roy den Fundamentalismus als das Phänomen einer kreativen religiösen Anpassungsleistung an die Moderne. Worin besteht diese Anpassungsleistung? Nach Roy besteht sie darin, dass die Religion ihre Dekulturation in der Moderne akzeptiert und eben daraus eigene universale Ansprüche ableitet. Roy bezieht sich für seine These auf zwei Prozesse. Zum einen überschreiten Religionen in der Gegenwart bisherige territoriale Grenzen (Deterritorialisierung) und zum anderen kappen sie die Grenzen zu einer bestimmten Kultur (Dekulturation). „Die damit einhergehende Homogenisierung

¹⁶⁶ Safranski, Rüdiger, Gott ist doch nicht tot, in: Cicero Heft 5/2004, 46–49, 46.

¹⁶⁷ Roy, Olivier, Heilige Einfalt. Über die politischen Gefahren entwurzelter Religion, Sonderausgabe Bonn 2011, 24.

der verbleibenden Glaubensgemeinschaft verstärkt deren Anfälligkeit für fundamentalistische Gedanken. Dies gilt umso mehr, als Fundamentalisten die Dekulturalisierung positiv deuten.¹⁶⁸ Die vielfältigen Beziehungen der Religion etwa zu den Künsten oder den Wissenschaften werden weniger als unverzichtbares Element religiöser Präsenz denn als Hindernis auf dem Weg zur religiösen Reinheit bewertet. Religion soll reine Religion und nicht durch geteilte kulturelle Werte verunreinigte Religion sein. Auf dem Programm steht die Distanzierung von der Umgebungskultur. Solche Konstruktionen einer reinen Religion stellen Reaktionen auf negativ bewertete Säkularisierungsprozesse dar.¹⁶⁹ Jede Dekulturation führt notwendiger Weise zu einer Entfremdung zwischen den ‚Gläubigen‘ und den ‚Ungläubigen‘, denn die religiöse Praxis und die religiösen Lehren büßen ihre Selbstverständlichkeiten ein. „In den Augen der Gläubigen gehören die Lauen, die Abgekühlten (...) zur profanen oder gar heidnischen Welt. Umgekehrt erscheint der Gläubige dem Ungläubigen seltsam, fanatisch.“¹⁷⁰ Religion sieht sich umzingelt von einer „atheistischen, pornographischen, materialistischen Kultur, die sich falsche Götter erwählt hat: Geld, Sex oder den Menschen an sich.“¹⁷¹ Die dialektischen Relationen zwischen Religion und Kultur, wie sie etwa im Bereich der christlichen Theologie zwischen Glaube und Wissen bestehen, werden aufgehoben. Der Fall pfingstlerischer Glossolalie treibt diese Logik auf die Spitze: „Die Glossolalie ist nur eine Abfolge von Tönen, und trotzdem kommt die Botschaft an: Das Wort Gottes ist nicht an eine bestimmte Sprache und Kultur gebunden“¹⁷², die religiöse Sprache wird zur irrealen Sprache: „Gott spricht ohne Kontext.“¹⁷³ Ohne Kontext lässt sich aber auch Religion nicht tradieren und so geht schon bald wieder die Suche nach kulturellen Anknüpfungspunkten los. Quer durch die Religio-

¹⁶⁸ *Grau, Alexander*, Wie fundamentalistisch muss Religion sein? in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 19.10.2011.

¹⁶⁹ „Im Hinblick auf eine im wahrsten Sinne des Wortes christliche Reflexion über die Zeichen der Zeit und angesichts der offenkundigen Verdunkelung der tiefen Wahrheit der menschlichen Liebe im Herzen unserer Zeitgenossen, empfiehlt es sich, zu den reinen Wassern des Evangeliums zurückzukehren“, so die Nr. 36 von *Ehe, Familie und „Faktische Lebensgemeinschaften“* des Päpstlichen Rates für die Familie: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/family/documents/rc_pc_family_doc_20001109_de-facto-unions_ge.html, Stand 24.9.2012.

¹⁷⁰ *Roy*, Heilige Einfalt, 28.

¹⁷¹ Ebd.

¹⁷² Ebd. 31.

¹⁷³ Ebd. 32.

nen beobachtet Roy dabei den Versuch, mit Hilfe kultureller Marker – nicht selten aus der Jugendkultur – „Kunden“ anzulocken, deren Welt-sicht man aber keineswegs zu teilen bereit ist.¹⁷⁴ Die neuen Codierungen haben ein rein strategisches Interesse.

Der von Roy diagnostizierte Trend zur *orthodoxen Verhärtung* quer durch die Religionen¹⁷⁵ und dessen Deutung im Kontext kultureller Entwurzelung von Religion führt uns zur Frage, ob sich damit auch Veränderungen im Bereich der katholischen Tradition begreifen lassen. Dazu wechseln wir zu einem anderen soziologischen Autor, dessen Interesse ausdrücklich langfristigen Entwicklungen des Christentums gilt.

Mit seiner Wendung von der *Verkirchlichung des Christentums* bringt Franz-Xaver Kaufmann Ende der 1970er Jahre den vor allem im 19. Jahrhundert sichtbar werdenden Gestaltwandel des katholischen Christentums auf einen soziologisch belastbaren Begriff.¹⁷⁶ Verkirchlichung meint, dass sich im Zuge der neuzeitlichen Gesellschaftsentwicklung das Christentum in Gestalt organisierter Kirchen sozial verselbständigt. Theologisch schlägt sich dies nieder in einer zunehmenden Selbstreflexion der Kirche. Die Eigenständigkeit kirchlicher Handlungszusammenhänge tritt im 19. Jahrhundert deshalb in Erscheinung, weil die katholische Kirche ihre bisherigen weltlichen Machtstellungen verliert. Dabei, so könnte zugespitzt formuliert werden, erfindet sich die katholische Kirche als hierarchische und zentralistische Papstkirche. Die neue Autonomie kirchlicher Selbstvollzüge und theologischer Selbstreflexion wird von Kaufmann ausgelegt im Kontext eines in der Moderne stattfindenden gesamtgesellschaftlichen Umbruchs, der als *funktionale Differenzierung* bezeichnet wird. So wie die übrigen Lebensbereiche ihre jeweilige Eigenständigkeit in Hinsicht auf bestimmte gesellschaftliche Funktionen erringen und sich dabei neu organisieren, so beginnt auch die christliche Religion sich immer expliziter als Kirche zu verstehen und institutionell zu festigen. „Die in den älteren Sozialformen eng beieinander liegenden wirtschaftlichen, politischen, religiösen und häuslichen Zusammenhänge differenzieren sich zu zunehmend eigenständigen, entflochtenen Handlungszusam-

¹⁷⁴ Ebd. 34.

¹⁷⁵ Ebd. 24.

¹⁷⁶ Kaufmann, Franz-Xaver, Kirche begreifen. Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums, Freiburg i. Br. 1979, 100–104; Ders., Kirche in der ambivalenten Moderne, 33f.

menhängen: Marktwirtschaft, Staat, Kirche und Familie.¹⁷⁷ Dabei findet eine *Bereinigung* statt, d. h. die Gesetze und Werte des eigenen Bereiches beanspruchen ihre Autonomie gegenüber den Gesetzen und Werten der anderen Bereiche: Wissenschaftliche Wahrheitssuche, ästhetisches Urteilen, ökonomische Kalküle, partnerschaftliche Intimitäten – in allen Bereichen ist eine spezifische Logik am Werk, die sich ihre Normen nicht vom religiösen System vorschreiben lässt. Die Religion beobachtet diese Entwicklung und nennt sie Säkularisierung. Die Gesellschaft beobachtet die thematische Reinigung der Religion und nennt sie Fundamentalismus?

Die Verkirklichung des Christentums im 19. und 20. Jahrhundert geht einher mit der Herausbildung einer spezifischen Sozialgestalt, für die sich der Ausdruck *Katholizismus* durchgesetzt hat. Katholizismus steht im konkreten Bezug auf zahlreiche westliche Nationen für eine häufig von der Mehrheitsgesellschaft segregierte katholische Teilgesellschaft, die auch als katholisches Milieu bezeichnet wird. Dieser Katholizismus, der gegenüber der Hierarchie durchaus eigenständig auftreten kann, weist eine Reihe von Elementen auf, die seine Differenz zur Umgebungskultur demonstrieren und sichern sollen: „a. Pflege der Tradition, b. der Anti-Modernismus, c. die Postulierung eines kirchlich auslegbaren Naturrechts, d. die Ächtung konfessionsübergreifender Sozialkontakte; e. die Entwicklung eines katholischen Vereins- und Verbandswesens sowie kirchlicher sozialer Dienste.“¹⁷⁸ Die Strategie der Abkapselung der Katholiken war lange Zeit äußerst erfolgreich, kollabiert jedoch, als sich nach dem Zweiten Weltkrieg das Ende der Einheitlichkeit sozialer Milieus anbahnt. Der Katholizismus wird intern plural. In dieser Situation den früheren Katholizismus mit seinen Kennzeichen revitalisieren zu wollen würde bedeuten, in einen sektenartigen Fundamentalismus zu flüchten.¹⁷⁹ „Zentralistische Versuche einer ‚Uniformierung von oben‘, beispielsweise der kürzlich veröffentlichte katholische Weltkatechismus, haben angesichts der Überkomplexität der Weltsituation, auf die sie treffen, kaum Aussichten auf umfassende

¹⁷⁷ Kaufmann, Kirche in der ambivalenten Moderne, 49.

¹⁷⁸ Kaufmann, Franz-Xaver, Kirchliche Institutionen und Gegenwartsgesellschaft, in: Alberigo, Giuseppe / Congar, Yves / Pottmeyer, Hermann-Josef (Hrsg.), Kirche im Wandel. Eine kritische Zwischenbilanz nach dem Zweiten Vatikanum, Düsseldorf 1982, 65–72, 67.

¹⁷⁹ So das Urteil von Kaufmann, Franz-Xaver, Zur Einführung: Probleme und Wege einer historischen Einschätzung des II. Vatikanischen Konzils, in: Kaufmann / Zingerle (Hrsg.), Vatikanum II und Modernisierung, 9–34, 31.

Plausibilität und pauschale Akzeptanz (...). Das schließt nicht aus, dass wesentliche Glaubens- und Moralhalte der katholischen Tradition in allerdings selektiver Form als verbindlich akzeptiert werden („Auswahlchristentum“).¹⁸⁰ Nach dem Ende des katholischen Milieus tritt die Verkirchlichung des Christentums nur noch greller zu Tage. Und so manövriert sich das katholische Christentum in das folgende Dilemma: Das römische Kirchenverständnis setzt auf institutionelle Sichtbarkeit und neigt zum Misstrauen gegenüber der Subjekthaftigkeit des Glaubens in einer Zeit, in der unbedingte ethische Ansprüche mit eben dieser Subjekthaftigkeit begründet werden. Die Schlussfolgerung erscheint auch theologisch zwingend: „Jedes legitimierbare Kirchenverständnis muss heute dem Anspruch der Menschenrechte gerecht werden und ihre faktische Organisation unter Gesichtspunkten der Machtkontrolle und der Gewaltenteilung sowie ihrer Zweckmäßigkeit zur Disposition stellen.“¹⁸¹ Das neuzeitliche Autonomiebewusstsein empfindet jede Ausübung kirchlicher Herrschaft samt ihrer theologischen Legitimation als unmoralisch, insofern sie sich nicht vor dem Kriterium der Subjekthaftigkeit des Menschen begründen lässt.

3.5 Revitalisierung des katholischen Naturrechts

Die von Kaufmann genannten Elemente des klassischen Katholizismus büßen im Umfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils ihre Bedeutung für das katholische Selbstverständnis merklich ein. Vor allem das Verhältnis zur modernen Welt und zu den anderen Konfessionen und Religionen wird nicht länger vom Ziel der Abgrenzung her, sondern von der Idee gemeinsamer Humanität aus definiert: „Durch die Treue gegenüber dem Gewissen verbinden sich die Christen mit den übrigen Menschen, um die Wahrheit zu suchen und die so vielen sittlichen Probleme, die sich sowohl im Leben der Einzelnen wie im gesellschaftlichen Zusammenleben erheben, in der Wahrheit zu lösen.“¹⁸² In seinen moral-

¹⁸⁰ Ebd. Diese Aussage Kaufmanns mag mitverantwortlich sein für die Kritik des römischen Kurienerzbischof *Marchetto, Agostino*, Un' opera interdisciplinare che suscita grande perplessità, in: *L'Osservatore Romano* 138, No. 132, 10. Juni 1998, 10.

¹⁸¹ *Kaufmann*, *Kirchliche Institutionen*, 70.

¹⁸² *Zweites Vatikanisches Konzil*, *Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt dieser Zeit „Gaudium et spes“* Nr. 16, in: *Hünemann* (Hrsg.), *Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Bd. 1, 592–749, 612f. Im umfangreichen Teil über das Gewissen in *Veritatis splendor* Nr. 54–64, wird diese Aussage des Konzils nicht aufgegriffen, vgl. dazu die Studie von *Elsbernd, Mary*, *The Reinterpretation of Gau-*

theologischen Aussagen verzichtet das Konzil bewusst auf die Inanspruchnahme neuscholastischer Argumentationsformen, was besonders im Bereich der Ehemoral Platz für die neue Leitvorstellung personaler Liebe schafft.¹⁸³ Das Postulat des kirchlich definitiv auslegbaren Naturrechts, mit dem die katholische Kirche ihr Mitspracherecht und ihre Auslegungshoheit in ethischen Fragen legitimiert¹⁸⁴, wird aber schon bald nach dem Konzil wieder reaktiviert und findet im *Katechismus der Katholischen Kirche* markanten Ausdruck: „Die Autorität des Lehramtes erstreckt sich auch auf die einzelnen Gebote des *natürlichen Sittengesetzes*. Es ist heilsnotwendig, sie zu beobachten, wie der Schöpfer es verlangt“ (KKK 2036). Und darum ist es „nicht angemessen, das persönliche Gewissen und die Vernunft dem moralischen Gesetz oder dem Lehramt der Kirche entgegenzusetzen“ (KKK 2040). Nun geht es nicht mehr in erster Linie um die gemeinsame Suche nach der Wahrheit, nun geht es um die Errichtung eines Bollwerks gegen den, wie es heißt, ethischen Relativismus. Die Revitalisierung eines solchen katholischen Naturrechtsdenkens¹⁸⁵ setzt auf die Belehrung der Welt. Bis heute ungeklärt ist die Frage, mit welcher Methode dieses Naturrecht auf Fragen einer

dium et Spes in Veritatis Splendor, in: *Horizons* 29/2 (2002) 225–239, 233. Im Hintergrund geht es um die Frage der Rettung der Nichtgläubigen. Da die katholische Kirche heute nicht mehr den objektiven Tatbestand der Kirchenmitgliedschaft zum Kriterium erhebt (*extra ecclesiam nulla salus*), sondern die Moralität des Gewissens, hat sie das Prinzip der Subjektivität grundsätzlich anerkannt, siehe dazu *Mahoney, John*, *The Making of Moral Theology*, Oxford 1987 (Reprint 2006), 193–202. „Die nämlich das Evangelium Christi und seine Kirche ohne Schuld nicht kennen, Gott jedoch aufrichtigen Herzens suchen und seinen durch den Spruch ihres Gewissens erkannten Willen unter dem Einfluss der Gnade in ihren Werken zu erfüllen versuchen, können das ewige Heil erlangen“, *Zweites Vatikanisches Konzil*, Dogmatische Konstitution über die Kirche „Lumen Gentium“ Nr. 16, in: *Hünemann* (Hrsg.), *Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Bd. 1, 73–185, 100.

¹⁸³ Vgl. wiederum *Gruber*, *Christliche Ehe*, 126–148.

¹⁸⁴ Vgl. *Pius XII.*, *Die Autorität der Bischöfe in öffentlichen und kirchlichen Fragen* (Ansprache vom 2. 11. 1954), in: *Utz, Arthur Fridolin / Groner, Joseph-Fulko* (Hrsg.), *Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius XII.*, Bd. 3, Freiburg i. Br. 1961, 4313–4324 (lat. Orig.: AAS 46 [1954] 671–677); *Hörmann, Karl*, *Die Zuständigkeit der Kirche für das Naturrecht nach der Lehre Pius XII.*, in: *Höffner, Joseph u. a.* (Hrsg.), *Naturordnung in Gesellschaft, Staat, Wirtschaft* (Festschrift für Johannes Messner), Innsbruck / Wien / München 1961, 139–150.

¹⁸⁵ Vgl. *Benedikt XVI.*, *Ansprache an die Teilnehmer an dem von der Päpstlichen Lateranuniversität veranstalteten internationalen Kongress über das natürliche Sittengesetz* (12.2.2007), in: AAS 99 (2007) 243–246.

differenzierten Gesellschaft eine Antwort finden will. Noch immer steht der begründete Verdacht im Raum, dass es sich bei naturrechtlichen Forderungen nicht selten um Überhöhungen einer intuitiv-konservativen Alltagsmoral handelt, die in einer komplexen Wirklichkeit an die Grenzen ihrer Möglichkeiten stößt.¹⁸⁶ Am Beispiel des Geschlechterverhältnisses lässt sich exemplarisch zeigen, wie geschichtlich kontingente „natürliche“ Einstellungen mit der Dignität ewiger Wahrheiten ausgestattet werden. Ein solches Naturrecht dementiert den ursprünglichen Anspruch naturrechtlichen Denkens auf allgemein rationale Nachvollziehbarkeit. Es grenzt sich in seinen inhaltlichen Forderungen von allen jenen ethischen Ansprüchen ab, die auf der Grundlage autonomer Selbstbestimmung formuliert werden. Die Merkmale eines solchen Naturrechtsdenkens sind attraktiv für den fundamentalistischen Sektor mit seinen verabsolutierten, antimodernen moralischen Vorstellungen und seiner Fixierung auf das römische Lehramt, das seinerseits affirmative theologische und kirchenpolitische Signale in Richtung dieses Sektors sendet. Das jahrelange Bemühen um die volle Integration der Piusbruderschaft in die katholische Kirche¹⁸⁷, die Renaissance der tridentinischen Messe, die Sanktionierung der vom römischen Kurs abweichenden Universitätstheologie oder die Unnachgiebigkeit in zahlreichen moralischen Einzelfragen bieten Anlass für den Vorwurf, auf einseitige und der innerkatholischen Vielfalt abträgliche Weise fundamentalistische Optionen zwar nicht explizit zu stärken, im Effekt aber zu begünstigen. Die Kirchenpolitik der letzten Jahre setzt auf eine theozentrische Rückbesinnung auf die wesentlichen christlichen Wahrheiten in einer als fremd und verdorben empfundenen Welt.¹⁸⁸ „Religiöse Identität geht vor sozialer Relevanz.“¹⁸⁹ Gesinnungen und nicht Strukturen sollen sich ändern. Diese in der Freiburger Rede Bene-

¹⁸⁶ Vgl. noch immer Kaufmann, Franz-Xaver, Wissenssoziologische Überlegungen zu Renaissance und Niedergang des katholischen Naturrechtsdenkens im 19. und 20. Jahrhundert, in: Böckenförde, Ernst-Wolfgang / Böckle, Franz (Hrsg.), Naturrecht in der Kritik, Mainz 1973, 126–164.

¹⁸⁷ Vgl. Beinert, Wolfgang (Hrsg.), Vatikan und Pius-Brüder. Anatomie einer Krise, Freiburg i. Br. 2009; darin: Rigl, Thomas, Die Pius-Bruderschaft als fundamentalistische Bewegung (31–45).

¹⁸⁸ Vgl. Goertz, Stephan, Theozentrik oder Autonomie? Zur Kritik und Hermeneutik der Moderne bei Joseph Ratzinger/Benedikt XVI., in: Ethica 19 (2011) 51–83.

¹⁸⁹ Ebertz, Michael N., Päpstlicher Kirchenkurs. Die Option der elitären Minorisierung, in: Erbacher, Jürgen (Hrsg.), Entweltlichung der Kirche? Die Freiburger Rede des Papstes, Freiburg i. Br. 2012, 125–139, 134.

dikt XVI. deutlich werdende Option ist selbst noch nicht fundamentalistisch, nähert sich aber immer wieder fundamentalistischen Positionen an: durch die ausgeprägte Gegenüberstellung von Kirche und Welt, durch eine rigide Normierung der Sexualität und die emphatische Besinnung auf eine Wahrheit, die rein und kompromisslos in die ethischen Auseinandersetzungen der Gegenwart eingebracht werden soll.¹⁹⁰

3.6 Auswege: Autonomie und Reflexivität

Die Auseinandersetzung um den Fundamentalismus in den eigenen Reihen ist Teil des innerkatholischen Ringens um die Selbstverortung des christlichen Glaubens in der modernen Kultur. Begreift man mit Herbert Schnädelbach die Moderne nicht als chronologischen Terminus, der das jeweils Neue als das jeweils Moderne auszeichnet, sondern als einen *strukturellen*, dann lassen sich die modernen Herausforderungen präziser fassen.¹⁹¹ Eine moderne Kultur zeichnet sich demnach zunächst einmal durch Pluralität und Dezentralität aus. Soziologisch gesehen haben wir es mit den Folgen einer differenzierten Gesellschaft zu tun, in der auch die Religion zu einem Teilbereich neben anderen wird. Die uns gesellschaftlich aufgenötigte Individualität in einer pluralen und differenzierten Gesellschaft lässt sich im Sinne individueller Freiheitsmöglichkeiten deuten. Die gestiegenen Anforderungen an eine konsistente eigene Identität werden hingegen individuell ganz unterschiedlich verarbeitet. Unsere Verunsicherungen produzieren Sehnsüchte nach Anerkennung und Beheimatung, die fundamentalistisch ausgebeutet werden. Die garantierten Freiheitsrechte der Person lassen jedoch jeden monopolistischen Wahrheitsanspruch gesellschaftlicher Teilbereiche tendenziell ins Leere laufen. Dies betrifft auch die Religion. Indem die Moderne sich ihrer eigenen Logik und Kontingenz bewusst wird, wird sie zur *reflexiven Moderne*. Modernität geht mit „vollständiger Reflexivität“ (Schnädelbach) einher. Die moderne Kul-

¹⁹⁰ Vgl. die Einschätzung von Kochuthara, Shaji G., Fundamentalism. The Only Way to Redeem Religious Ethics? in: Journal of Dharma 35/4 (2010) 337–354, 340ff.; vgl. auch Goertz, Stephan, Die Würde des Kompromisses. Ein moraltheologisches Plädoyer, in: Hilpert, Konrad (Hrsg.), Forschung contra Lebensschutz? Der Streit um die Stammzellforschung (QD 233), Freiburg i. Br. 2009, 279–296.

¹⁹¹ Vgl. Schnädelbach, Herbert, Gescheiterte Moderne? (1989), in: Ders., Zur Rehabilitierung des animal rationale. Vorträge und Abhandlungen 2, Frankfurt a. M. 1992, 431–446; Ders., Religion in der modernen Welt, Frankfurt a. M. 2009; Ders., Religion in der modernen Kultur, in: Information Philosophie 2/2010, 7–20.

tur begreift sich als menschlich konstruierte Kultur und so werden die diversen Geltungsansprüche als vom Menschen selbst generierte Ansprüche durchschaubar und damit in eins kritisierbar. Modernität wird zu einer Haltung.¹⁹² Die sich in der Reflexivität ausdrückende Freiheit wird zum neuen Dreh- und Angelpunkt der Ethik. Dieses zugegebenermaßen eher abstrakte Prinzip der Autonomie fügt sich ein in den modernen Prozess der Generalisierung von Wertüberzeugungen.¹⁹³ Normative Orientierungen, die sich lediglich auf partikuläre moralische Gemeinschaften und die in ihnen zirkulierenden Begründungsweisen beziehen, lassen sich in einer pluralen und demokratischen Gesellschaft nicht umstandslos verallgemeinern und nicht für alle verbindlich machen. Ja, es gilt: „Der liberale Staat ist (...) mit religiösem Fundamentalismus unvereinbar.“¹⁹⁴

Alle ethischen Bezüge auf Instanzen, die man im Jenseits menschlicher Selbstdeutungsprozesse wähnt, werden als Konstrukte menschlicher Selbstausslegung reflektiert. Damit erkennt der Diskurs über das menschlich Verantwortbare keine andere Autorität mehr an als eben die vernünftige Selbstbestimmung der Individuen selbst. „Es gilt theologisch umzudenken. Nicht um eine Schöpfungsordnung geht es, sondern darum, dass in der Schöpfung eine Ordnung Gestalt gewinnt, die allen Menschen möglichst große Räume eröffnet, sich individuell selbst zu bestimmen, präziser: Individuum zu werden, uns so die Würde der Freiheit zu kosten.“¹⁹⁵ Dass diese sittliche Autonomie im Raum des Christentums zum Durchbruch kam, ist kein Zufall. Im Zusammenklang von religiöser Innerlichkeit und vorbehaltloser Hinwendung zu den Geringsten wird das Christentum zur Religion konkreter Freiheit.¹⁹⁶ „Die modernen Begriffe der individuellen Person und der

¹⁹² Vgl. *Foucault, Michel*, Was ist Aufklärung? (1984), in: *Ders.*, Schriften in vier Bänden, Band IV, hrsg. von *Defert, Daniel u. a.*, Frankfurt a. M. 2005, 687–707.

¹⁹³ So *Parsons, Talcott*, *Social Systems and the Evolution of Action Theory*, New York 1977, 307–313, 311f. „The process of institutionalizing a new level of value-generality is very often fraught with conflict in concrete situations. Those genuinely committed to the old, and now inadequate, level are very likely to feel that *any* alteration of their concrete commitments is a surrender of integrity to illegitimate interests. This I have called the ‚fundamentalist‘ reaction.“

¹⁹⁴ *Habermas, Jürgen*, Wie viel Religion verträgt der liberale Staat? In: *NZZ* vom 6.8.2012.

¹⁹⁵ *Striet, Magnus*, Zu sehr autonomieverliebt? Eine andere Gotteshypothese, in: *Streitfall Gott. Zugänge und Perspektiven*. HerKorr Spezial 2–2011, 28–33, 33.

¹⁹⁶ Vgl. *Angenendt, Arnold*, Welt- und Personverständnis in Christlicher Auffas-

lebensgeschichtlichen Individuierung beziehen ihre Konnotationen der Einzigartigkeit, der Unvertretbarkeit und der Innerlichkeit der biblischen Vorstellungswelt eines unter den Augen Gottes verantwortlich gelebten Lebens. Und die säkular begründete Moral der gleichen Achtung für jeden bewahrt den kategorischen Charakter unbedingt gültiger Verpflichtungen, weil hier die Gottesperspektive des Jüngsten Gerichts im ‚moralischen Gesichtspunkt‘ die Spur einer *innerweltlichen Transzendenz* hinterlässt.¹⁹⁷

Christliche Theologie ist durch das historische Geschehen, auf das sie sich bezieht, von Anfang an ein hermeneutisches Unterfangen. So wie Jesus sich als Exeget des göttlichen Willens im Kontext seiner Zeit begreift, so betreibt Theologie die Exegese des Exegeten im Kontext ihrer Zeit. Theologisch geht es um eine Relation: Wie kann in der jeweiligen Gegenwart der Glaube so ausgelegt und bezeugt werden, dass er die Menschen auf die Weise unbedingt angeht, wie es das Leben und die Botschaft Jesu Christi zu ihrer Zeit getan haben? Zur theologischen Reflexion gehört ebenfalls die Kritik der Geschichte dieses Deutungsgeschehens. Weil sie dabei am Anspruch der unbedingten menschlichen Bedeutsamkeit der christlichen Botschaft festhält, muss sie in der menschlichen Existenz selbst Momente von Unbedingtheit aufzuweisen suchen. Erst auf diese Weise und nicht in der schlichten Behauptung der Wahrheit des Glaubens, die letztlich immer heteronom bleibt, erschließt sich der Glaube als Glaube des freien und geschichtlichen Subjekts.¹⁹⁸ So erreicht die Theologie ein dem freien Gott entsprechendes Bewusstsein von der Freiheit des Menschen. Die christliche Botschaft von der Liebe Gottes setzt den Menschen als freies Wesen voraus. In einer moralischen Welt will jede Person, auch die göttliche, die Freiheit der anderen.

Der Glaube kann in der reflexiven Moderne ein reflexives Verhältnis zu seinen eigenen Möglichkeiten gewinnen: „Modernisierte Religion kann wohl so verstanden werden, dass sie ihre Glaubensentscheidungen, sobald sich ihr die Frage nach Gründen stellt, nur noch als

sung. Grenzen und Entgrenzungen, in: *Stagl, Justin / Reinhard, Wolfgang* (Hrsg.), *Grenzen des Menschseins. Probleme einer Definition des Menschlichen*, Wien / Köln / Weimar 2005, 293–321, 308: „In der Geschichte des Christentums dürfte die Sozialtätigkeit wohl überhaupt die stärkste Kontinuität bilden, stärker als die Kontinuität etwa der Dogmatik.“

¹⁹⁷ *Habermas, Jürgen*, *Kritik der Vernunft*, 405.

¹⁹⁸ Vgl. *Pröpfer, Thomas*, *Theologische Anthropologie*, Bd. 2, Freiburg i. Br. 2011, 694–731.

Entscheidung im Angesicht generalisierter Ungewissheit und prinzipieller Offenheit vollziehen kann, also als Entscheidung des reflektierenden einzelnen, als reflexiver Akt. Sie kann nicht umhin, alternative Möglichkeiten als ernsthafte Möglichkeiten immer schon mitzudenken. Diese unhintergehbare Reflexivität eignet selbst noch dem Versuch, Gewissheit und Sinn, welche alle bloß rationalen Begründungsmöglichkeiten übersteigen sollen, in einem Akt der unbedingten Rückbindung dennoch zu gewinnen.¹⁹⁹ *Reflexivität und Autonomie bewahren den christlichen Glauben vor der fundamentalistischen Versuchung.* Ein im Sinne dieser beiden Prinzipien modernisierter Glaube liefert sich der Moderne nicht aus und kennt ihre Ambivalenzen, die uneingelösten Versprechen, die verweigerte Solidarität, die drückende Gewalt- und Schuldgeschichte, die Spiralen der Selbstüberforderung. Es gibt keinen Glauben, der sich nicht seiner Zeit anpassen und sie zugleich kritisieren würde. Der Streit um den katholischen Fundamentalismus ist ein Streit um die christlichen und humanen Maßstäbe unserer Anpassung wie unserer Kritik.

Literatur

- Ahlstrom, Sydney E.*, Fundamentalismus, in: RGG³ Bd. 2 (1958) Sp. 1178f.
- Angenendt, Arnold*, Welt- und Personverständnis in Christlicher Auffassung. Grenzen und Entgrenzungen, in: *Stagl, Justin / Reinhard, Wolfgang* (Hrsg.), Grenzen des Menschseins. Probleme einer Definition des Menschlichen, Wien / Köln / Weimar 2005, 293–321.
- Armstrong, Karen*: Im Kampf für Gott. Fundamentalismus in Christentum, Judentum und Islam, übersetzt v. *Schaden, Barbara*, München 2000.
- Auer, Alfons / Korff, Wilhelm / Lohfink, Gerhard*, Zweierlei Sexualethik. Kritische Bemerkungen zur „Erklärung“ der römischen Glaubenskongregation „Zu einigen Fragen der Sexualethik“, in: ThQ 156 (1976) 148–158.
- Autiero, Antonio* (Hrsg.), Herausforderung Aggiornamento. Zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils, Altenberge 2000.
- Autiero, Antonio*, Zwischen Glaube und Vernunft. Zu einer Systematik ethischer Argumentation, in: *Arntz, Klaus / Schallenberg, Peter* (Hrsg.), Ethik zwischen Anspruch und Zuspruch. Festschrift für Klaus Demmer (SthE 71), Freiburg i. Ue / Freiburg i. Br. 1996, 35–53.
- Autiero, Antonio*, Verletzender Fundamentalismus, in: Die Zeit vom 12.2.2008: <http://www.zeit.de/2008/02/M-Stammzellforschung>, Stand 24.9.2012, auch in: *Beck, Uwe* (Hrsg.), Positionen 2009. Lesebuch aus Kirche und Gesellschaft, Stuttgart 2008, 90–93.

¹⁹⁹ *Meyer, Thomas*, Fundamentalismus und Universalismus in Moral und Politik, in: *Kerber, Walter* (Hrsg.), Religion: Grundlage oder Hindernis des Friedens?, München 1995, 165–183, 175.

- Balkenohl, Manfred / Rösler, Roland* (Hrsg.), *Handbuch für Lebensschutz und Lebensrecht*, Paderborn 2010.
- Bamforth, Nicholas / Richards, David A. J.*, *Patriarchal Religion, Sexuality, and Gender. A Critique of New Natural Law*, Cambridge u. a. 2008.
- Barr, James*, *Fundamentalism*, London 1977.
- Beinert, Wolfgang* (Hrsg.), *„Katholischer“ Fundamentalismus. Häretische Gruppen in der Kirche*, Regensburg 1991.
- Beinert, Wolfgang*, *Der „katholische“ Fundamentalismus und die Freiheitsbotschaft der Kirche*, in: *Ders.* (Hrsg.), *„Katholischer“ Fundamentalismus*, 52–115.
- Beinert, Wolfgang* (Hrsg.), *Vatikan und Pius-Brüder. Anatomie einer Krise*, Freiburg i. Br. 2009.
- Beinert, Wolfgang*, *Fundamentalismus (I. Begriff; II. Anthropologisch)*, in: *LThK³* Bd. 4 (1995) Sp. 224.
- Beinert, Wolfgang*, *Fundamentalismus (IV. Fundamentalistische Strömungen in den chr. Konfessionen; V. Systematisch-theologisch)*, in: *LThK³* Bd. 4 (1995) Sp. 225f.
- Benedikt XVI.*, *Ansprache an das Kardinalskollegium und die Mitglieder der Römischen Kurie beim Weihnachtsempfang am 22. Dezember 2005 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 172, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz Bonn 2006)*.
- Benedikt XVI.*, *Ansprache an die Teilnehmer an dem von der Päpstlichen Lateranuniversität veranstalteten internationalen Kongress über das natürliche Sittengesetz (12.2.2007)*, in: *AAS* 99 (2007) 243–246.
- Benedikt XVI.*, *Botschaft zur Feier des Weltfriedenstages am 1. Januar 2011*: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/messages/peace/documents/hf_ben-xvi_mes_20101208_xliv-world-day-peace_ge.html, Stand 24.9.2012.
- Birnbaum, Norman*, *Der protestantische Fundamentalismus in den USA*, in: *Meyer* (Hrsg.), *Fundamentalismus in der modernen Welt*, 121–154.
- Black, Peter/ Keenan, James F.*, *The Evolving Self-Understanding of the Moral Theologian: 1900–2000*, in: *StMor* 39 (2001) 291–327.
- Böckle, Franz* (Hrsg.), *Das Naturrecht im Disput*, Düsseldorf 1966.
- Böckle, Franz*, *Fundamentalmoral*, München 1977.
- Böckle, Franz*, *Fundamentalistische Positionen innerhalb der katholischen Moraltheologie*, in: *Kochanek, Hermann* (Hrsg.), *Die verdrängte Freiheit. Fundamentalismus in den Kirchen*, Freiburg / Basel / Wien 1991, 137–154.
- Böckle, Franz*, *Kirchliche Autorität und Gewissen. Zu einer innerkirchlichen Auseinandersetzung*, in: *Demmer, Klaus / Ducke, Karl-Heinz* (Hrsg.), *Moraltheologie im Dienst der Kirche (Festschrift für Wilhelm Ernst)*, Leipzig 1992, 136–146.
- Bourdieu, Pierre*, *Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens*, hrsg. von *Egger, Stephan*, Konstanz 2000.
- Bruckner, Pascal*, *Fundamentalismus der Aufklärung oder Rassismus der Antirassisten? (24.1.2007)* <http://www.perlentaucher.de/essay/fundamentalismus-der-aufklaerung-oder-rassismus-der-antirassisten.html>, Stand 24.9.2012.
- Buchta, Wilfried*, *Fundamentalismus im Iran*, in: *Six / Riesebrodt / Haas* (Hrsg.), *Religiöser Fundamentalismus*, 135–161.
- CherVEL, Thierry / Seeliger, Anja* (Hrsg.), *Islam in Europa*, Frankfurt a. M. 2007.

- Cole, Stewart G.*, The History of Fundamentalism. Reprint der Originalausgabe von 1931, Hamden, CT 1963.
- Deen Larsen, Max*, Religiöser Fundamentalismus in den USA. Eine historische Perspektive, in: *Six / Riesebrodt / Haas* (Hrsg.), Religiöser Fundamentalismus, 69–89.
- Dulles, Avery*, Fundamentalism, in: *New Catholic Encyclopedia* Bd. 6 (1967) 223f.
- Ebertz, Michael N.*, Fundamentalismus im Katholizismus – religionssoziologische Thesen und Notizen, in: *Neue Gesellschaft / Frankfurter Hefte* 36/3 (1989) 223–233.
- Ebertz, Michael N.*, Treue zur einzigen Wahrheit. Religionsinterner Fundamentalismus im Katholizismus, in: *Kochanek* (Hrsg.), Die verdrängte Freiheit, 30–52.
- Ebertz, Michael N.*, Wider die Relativierung der heiligen Ordnung: Fundamentalismus im Katholizismus, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* B 33/92, 7.8.1992, 11–22.
- Ebertz, Michael N.*, Päpstlicher Kirchenkurs. Die Option der elitären Minorisierung, in: *Erbacher, Jürgen* (Hrsg.), Entweltlichung der Kirche? Die Freiburger Rede des Papstes, Freiburg i. Br. 2012, 125–139.
- Elsbernd, Mary*, The Reinterpretation of Gaudium et Spes in Veritatis Splendor, in: *Horizons* 29/2 (2002) 225–239.
- Farley, Margaret*, Just Love. A Framework for Christian Sexual Ethics, New York 2006.
- Foucault, Michel*, Was ist Aufklärung? (1984), in: *Ders.*, Schriften in vier Bänden, Bd. 4, hrsg. von *Defert, Daniel u. a.*, Frankfurt a. M. 2005, 687–707.
- Furniss, Norman F.*, The fundamentalist controversy: 1918–1931, New Haven, CT 1954.
- Gabriel, Karl / Kaufmann, Franz-Xaver* (Hrsg.), Zur Soziologie des Katholizismus, Mainz 1980.
- Gabriel, Karl / Spieß, Christian / Winkler, Katja* (Hrsg.), Religionsfreiheit und Pluralismus. Entwicklungslinien eines katholischen Lernprozesses, Paderborn 2010.
- Gabriel, Karl*, Christentum zwischen Tradition und Postmoderne (QD 141), Freiburg / Basel / Wien 1992.
- Garhammer, Erich*, Fundamentalismus (VI. Als pastorales Problem), in: *LThK*³ Bd. 4 (1995) Sp. 226.
- Geldbach, Erich*, Protestantischer Fundamentalismus in den USA und in Deutschland (Ökumenische Studien 21), Münster u. a. 2001.
- Gilligan, Carol / Richards, David A. J.*, The Deepening Darkness. Patriarchy, Resistance and Democracy's Future, Cambridge u. a. 2008.
- Goertz, Stephan*, Die Würde des Kompromisses. Ein moraltheologisches Plädoyer, in: *Hilpert, Konrad* (Hrsg.), Forschung contra Lebensschutz? Der Streit um die Stammzellforschung (QD 233), Freiburg i. Br. 2009, 279–296.
- Goertz, Stephan*, Theozentrik oder Autonomie? Zur Kritik und Hermeneutik der Moderne bei Joseph Ratzinger/Benedikt XVI., in: *Ethica* 19 (2011) 51–83.
- Grau, Alexander*, Wie fundamentalistisch muss Religion sein? in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 19.10.2011.
- Gremmels, Christian*, Fundamentalismus, in: *HWP* Bd. 2 (1972) Sp. 1133.
- Gruber, Hans-Günter*, Christliche Ehe in moderner Gesellschaft, Freiburg i. Br. ²1995.
- Gründel, Johannes*, Schuld und Versöhnung, Mainz 1985.

- Gründel, Johannes (Hrsg.), *Das Gewissen. Subjektive Willkür oder oberste Norm?*, Düsseldorf 1990.
- Habermas, Jürgen, *Glauben und Wissen*, Frankfurt a. M. 2001.
- Habermas, Jürgen, *Kritik der Vernunft. Philosophische Texte 5*, Frankfurt a. M. 2009.
- Habermas, Jürgen, *Wie viel Religion verträgt der liberale Staat?* In: *NZZ* vom 6.8.2012.
- Habermas, Jürgen, *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken*, Berlin 2012.
- Hague, Dyson, *The History of the Higher Criticism*, in: *Torrey / Dixon u. a.* (Hrsg.), *The Fundamentals*, 9–42.
- Halter, Hans, *Christliche Sexualethik – was könnte das heute noch sein?* in: *Gellner, Christoph* (Hrsg.), *Paar- und Familienwelten im Wandel. Neue Herausforderungen für Kirche und Pastoral*, Zürich 2007, 139–170.
- Halter, Hans, *Franz Böckle*, in: *Hilpert, Konrad* (Hrsg.), *Christliche Ethik im Porträt. Leben und Werk bedeutender Moraltheologen*, Freiburg i. Br. u. a. 2012, 817–839.
- Hamilton, Michael S., *Fundamentalismus (II. 2.b Religionsgeschichtlich, Christentum, Nordamerika)*, in: *RGG⁴ Bd. 3* (2000) Sp. 416–418.
- Häring, Bernhard, *A Distrust that Wounds* (1993), in: *Curran, Charles E. / McCormick, Richard M.* (Hrsg.), *John Paul II and Moral Theology (Readings in Moral Theology 10)*, New York/Mahwah NJ 1998, 42–46.
- Heimbach-Steins, Marianne, *Religionsfreiheit. Ein Menschenrecht unter Druck*, Paderborn 2012.
- Hilpert, Konrad (Hrsg.), *Zukunftshorizonte katholischer Sexualethik (QD 241)*, Freiburg / Basel / Wien 2011.
- Hörmann, Karl, *Die Zuständigkeit der Kirche für das Naturrecht nach der Lehre Pius XII.*, in: *Höffner, Joseph u. a.* (Hrsg.), *Naturordnung in Gesellschaft, Staat, Wirtschaft (Festschrift für Johannes Messner)*, Innsbruck / Wien / München 1961, 139–150.
- Hünemann, Peter (Hrsg.), *Lehramt und Sexualmoral*, Düsseldorf 1990.
- Hünemann, Peter (Hrsg.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Bd. 1–5, Freiburg i. Br. 2004–2006.
- Hünemann, Peter, *Droht eine dritte Modernismuskrise?*, in *HerKorr* 43 (1989) 130–135.
- Huntington, Samuel, *The Clash of the Civilizations and the Remaking of World Order*, New York 1996.
- Ingber, Michael, *Fundamentalismus im Judentum und in der jüdisch-israelischen Gesellschaft im Staat Israel*, in: *Six / Riesebrodt / Haas* (Hrsg.), *Religiöser Fundamentalismus*, 91–115.
- Joas, Hans, *Eine Rose im Kreuz der Vernunft*, in: *Die Zeit* vom 7.2.2002: http://www.zeit.de/2002/07/Eine_Rose_im_Kreuz_der_Vernunft, Stand 5.9.2012.
- Joest, Wilfried, *Fundamentalismus*, in: *TRE* Bd. 11 (1983) 732–738.
- Johannes Paul II., *Discorso ai partecipanti ad un Incontro di studio sulla procreazione responsabile 5.6.1987*: http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1987/june/documents/hf_jp-ii_spe_19870605_procreazione-responsabile_it.html, Stand 1.10.2012.

- Johannes Paul II.*, Discorso ai partecipanti al il Congresso internazionale di teologia morale (12.11.1988): http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1988/november/documents/hf_jp-ii_spe_19881112_teologia-morale_it.html, Stand 24.9.1012.
- Johannes Paul II.*, Enzyklika *Veritatis splendor* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 111, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1993).
- Johannes Paul II.*, Enzyklika *Evangelium vitae* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 120, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1995).
- Kallscheuer, Otto*, Intransigenz und Postmoderne. Gibt es einen katholischen Fundamentalismus? in: *Bielefeldt, Heiner / Heitmeyer, Wilhelm* (Hrsg.), Politisierte Religion. Ursachen und Erscheinungsformen des modernen Fundamentalismus, Frankfurt a. M. 1998, 133–156.
- Kaufmann, Franz-Xaver / Zingerle, Arnold* (Hrsg.), Vatikanum II und Modernisierung. Historische und soziologische Perspektiven, Paderborn u. a. 1996.
- Kaufmann, Franz-Xaver*, Wissenssoziologische Überlegungen zu Renaissance und Niedergang des katholischen Naturrechtsdenken im 19. und 20. Jahrhundert, in: *Böckenförde, Ernst-Wolfgang / Böckle, Franz* (Hrsg.), Naturrecht in der Kritik, Mainz 1973, 126–164.
- Kaufmann, Franz-Xaver*, Kirche begreifen. Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums, Freiburg i. Br. 1979.
- Kaufmann, Franz-Xaver*, Kirchliche Institutionen und Gegenwartsgesellschaft, in: *Alberigo, Giuseppe / Congar, Yves / Pottmeyer, Hermann-Josef* (Hrsg.), Kirche im Wandel. Eine kritische Zwischenbilanz nach dem Zweiten Vatikanum, Düsseldorf 1982, 65–72.
- Kaufmann, Franz-Xaver*, Zur Einführung: Probleme und Wege einer historischen Einschätzung des II. Vatikanischen Konzils, in: *Kaufmann / Zingerle* (Hrsg.), Vatikanum II und Modernisierung, 9–34.
- Kaufmann, Franz-Xaver*, Kirche in der ambivalenten Moderne, Freiburg i. Br. 2012.
- Kennedy, Terence*, Paths of Reception: How *Gaudium et spes* Shaped Fundamental Moral Theology, in: *StMor* 42 (2004) 115–145.
- Kienzler, Klaus* (Hrsg.), Der neue Fundamentalismus. Rettung oder Gefahr für Gesellschaft und Religion?, Düsseldorf 1990.
- Kienzler, Klaus*, Fundamentalismus und Antimodernismus im Christentum, in: *Ders.* (Hrsg.), Der neue Fundamentalismus, 67–91.
- Kienzler, Klaus*, Der religiöse Fundamentalismus. Christentum – Judentum – Islam, München 1996.
- Kienzler, Klaus*, Fundamentalismus (II. 2.a Religionsgeschichtlich, Christentum, Europa), in: *GGG*⁴ Bd. 3 (2000) Sp. 415f.
- Knauer, Peter*, Was bedeutet „in sich schlecht“? in: *Chittilappilly, Paul C.* (Hrsg.), Ethik der Lebensfelder (Festschrift für Philipp Schmitz), Freiburg i. Br. 2010, 29–43.
- Kochuthara, Shaji G.*, Fundamentalism. The Only Way to Redeem Religious Ethics? in: *Journal of Dharma* 35/4 (2010) 337–354.
- Kongregation für die Glaubenslehre*, Erklärung *Persona humana* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 1, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1975).

- Kramer, Hans*, Binnenkonflikte im Lehramt. Kontroversen zu Liebe und Partnerschaft, in: StZ 116 (1991) 75–85.
- Küenzlen, Gottfried*, Religiöser Fundamentalismus – Aufstand gegen die Moderne?, in: *Höhn, Hans-Joachim* (Hrsg.), *Krise der Immanenz. Religion an den Grenzen der Moderne*, Frankfurt a. M. 1996, 50–71.
- Küenzlen, Gottfried*, Fundamentalismus (I. Zum Begriff), in: RGG⁴ Bd. 3 (2000) Sp. 414.
- Küenzlen, Gottfried*, Fundamentalismus (II. 1. Religionsgeschichtlich – Allgemein), in: RGG⁴ Bd. 3 (2000) Sp. 415.
- Langthaler, Rudolf / Nagl-Docekal, Herta* (Hrsg.), *Glauben und Wissen. Ein Symposium mit Jürgen Habermas*, Wien 2007.
- Lehmann, Karl*, Der Fundamentalismus als Herausforderung für Theologie und Kirche, in: *Marré / Schümmelfeder / Kämper* (Hrsg.), *Fundamentalismus als Herausforderung*, 63–85.
- Lehmann, Karl*, Wahrheit und Toleranz. Zum Verständnis des Grundrechts auf Religionsfreiheit, in: *Göttingische Gelehrte Anzeigen* 262 (2010) 111–126.
- Lüdecke, Norbert*, Die Grundnormen des katholischen Lehrrechts in den päpstlichen Gesetzbüchern und neueren Verlautbarungen in päpstlicher Autorität (*Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft* 28), Würzburg 1997.
- Lüdecke, Norbert*, Einmal Königstein und zurück? Die Enzyklika *Humanae Vitae* als ekklesiologisches Lehrstück, in: *Meier, Dominicus u. a.* (Hrsg.), *Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils in Theologie und Kirchenrecht heute* (Festschrift für Klaus Lüdicke), Essen 2008, 357–412.
- Lutze, Kathinka*, Fundamentalismus (IV. Sozialwissenschaftlich), in: RGG⁴ Bd. 3 (2000) Sp. 423f.
- Madigan, Patricia*, *Women and Fundamentalism in Islam and Catholicism. Negotiating Modernity in a Globalized World*, Oxford 2011.
- Mahoney, John*, *The Making of Moral Theology*, Oxford 1987 (Reprint 2006).
- Marchetto, Agostino*, Un' opera interdisciplinare che suscita grande perplessità, in: *L'Osservatore Romano* 138, No. 132, 10. Juni 1998, 10.
- Marré, Heiner / Schümmelfeder, Dieter / Kämper, Burkhard* (Hrsg.), *Fundamentalismus als Herausforderung an Staat, Kirche und Gesellschaft* (Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche 33), Münster 1999.
- Marty, Martin E. / Appleby, R. Scott* (Hrsg.), *Accounting for fundamentalisms. The dynamic character of movements*, Chicago 1994.
- Marty, Martin E. / Appleby, R. Scott* (Hrsg.), *Fundamentalisms and society. Reclaiming the sciences, the family, and education*, Chicago 1993.
- Marty, Martin E. / Appleby, R. Scott* (Hrsg.), *Fundamentalisms and the state. Remaking politics, economies, and militance*, Chicago 1993.
- Marty, Martin E. / Appleby, R. Scott* (Hrsg.), *Fundamentalisms Comprehended*, Chicago 1995.
- Marty, Martin E. / Appleby, R. Scott* (Hrsg.), *Fundamentalisms Observed*, Chicago 1991.
- Marty, Martin E. / Appleby, R. Scott*, Herausforderung Fundamentalismus. Radikale Christen, Moslems und Juden im Kampf gegen die Moderne, übersetzt. v. Münz, Christoph, Frankfurt a. M. / New York 1996.

- Marty, Martin E.*, Too Bad we're so relevant. The Fundamentalism Project Projected: <http://www.illuminos.com/mem/selectPapers/fundamentalismProject.html>, Stand 19.9.2012.
- Menozzi, Daniele*, Das Antikonzil, in: *Pottmeyer / Alberigo / Jossua* (Hrsg.), Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils, 403–431.
- Merks, Karl-Wilhelm*, Gott und die Moral. Theologische Ethik heute (ICS Schriften 35), Münster 1998.
- Meyer, Thomas* (Hrsg.), Fundamentalismus in der modernen Welt, Frankfurt a. M. 1989.
- Meyer, Thomas*, Fundamentalismus. Die andere Dialektik der Aufklärung, in: *Ders.* (Hrsg.), Fundamentalismus, 13–22.
- Meyer, Thomas*, Fundamentalismus – Aufstand gegen die Moderne, Reinbek b. Hamburg 1989.
- Meyer, Thomas*, Fundamentalismus und Universalismus in Moral und Politik, in: *Kerber, Walter* (Hrsg.), Religion: Grundlage oder Hindernis des Friedens? München 1995, 165–183.
- Michael, Johannes Petrus*, Fundamentalismus, in: LThK² Bd. 4 (1960) 451–452.
- Mieth, Dietmar*, Eine durchwachsende Bilanz. Die „Kölner Erklärung“ von 1989 und ihre Wirkungen, in: *HerKorr* 63 (2009) 65–70.
- Mommsen, Wolfgang*, Christliche Ethik und Teleologie. Eine Untersuchung der ethischen Normierungstheorien von Germaine Grisez, John Finnis und Alan Donagan, Altenberge 1993.
- Müller, Klaus*, Kritik, in: Lexikon philosophischer Grundbegriffe der Theologie, Freiburg i. Br. 2003, 239–241.
- Päpstliche Bibelkommission*, Die Interpretation der Bibel in der Kirche (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 115), hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz Bonn 2. korrigierte Auflage 1996.
- Päpstliche Bibelkommission*, Bibel und Moral (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 184, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2009).
- Päpstlicher Rat für die Familie*, Ehe, Familie und „Faktische Lebensgemeinschaften“ (2000): http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/family/documents/rc_pc_family_doc_20001109_de-facto-unions_ge.html, Stand 24.9.2012.
- Parsons, Talcott*, Social Systems and the Evolution of Action Theory, New York 1977.
- Paul VI.*, Enzyklika *Humanae vitae*, in: AAS 60 (1968) 486–492, dt. Üb.: *HerKorr* 22 (1968) 418–424.
- Pius XI.*, Enzyklika *Casti connubii*, in: AAS 22 (1930) 541–573.
- Pius XII.*, Die Autorität der Bischöfe in öffentlichen und kirchlichen Fragen (Ansprache vom 2.11. 1954), in: *Utz, Arthur Fridolin / Groner, Joseph-Fulko* (Hrsg.), Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius XII., Bd. III, Freiburg i. Br. 1961, 4313–4324 (lat. Orig.: AAS 46 [1954] 671–677).
- Pottmeyer, Hermann-Josef / Alberigo, Giuseppe / Jossua, Jean-Pierre* (Hrsg.), Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils, Düsseldorf 1986.
- Pottmeyer, Hermann-Josef*, Vor einer neuen Phase der Rezeption des Vaticanum II. Zwanzig Jahre Hermeneutik des Konzils, in: *Ders. / Alberigo / Jossua* (Hrsg.), Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils, 47–65.

- Pröpper, Thomas*, Theologische Anthropologie, 2 Bde., Freiburg i. Br. 2011.
- Reder, Michael / Schmidt, Josef* (Hrsg.), Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas, Frankfurt a. M. 2008.
- Remele, Kurt*, Katholischer Fundamentalismus. Unterscheidungen – Abgrenzungen – Anfragen, in: *Six / Riesebrodt / Haas* (Hrsg.), Religiöser Fundamentalismus, 53–68.
- Reuss, Josef M.*, Eheliche Hingabe und Zeugung. Ein Diskussionsbeitrag zu einem differenzierten Problem, in: *ThQ* 143 (1963) 454–467.
- Richards, David A. J.*, Fundamentalism in American Religion and Law. Obama's Challenge to Patriarchy's Threat to Democracy, Cambridge u. a. 2010.
- Riesebrodt, Martin*, Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung. Amerikanische Protestanten (1910–28) und iranische Schiiten (1961–79) im Vergleich, Tübingen 1990.
- Riesebrodt, Martin*, Was ist ‚Religiöser Fundamentalismus‘?, in: *Six / Riesebrodt / Haas* (Hrsg.), Religiöser Fundamentalismus, 13–32.
- Riesebrodt, Martin*, Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der Kampf der Kulturen, München 2000.
- Rigl, Thomas*, Die Pius-Bruderschaft als fundamentalistische Bewegung, in: *Beinert* (Hrsg.), Vatikan und Pius Brüder, 31–45.
- Roy, Olivier*, Heilige Einfalt. Über die politischen Gefahren entwurzelter Religion, Sonderausgabe Bonn 2011.
- Safranski, Rüdiger*, Gott ist doch nicht tot, in: *Cicero* Heft 5/2004, 46–49.
- Schelsky, Helmut*, Ist die Dauerreflexion institutionalisierbar? Zum Thema einer modernen Religionssoziologie, in: *ZEE* 1 (1957) 153–174.
- Schilson, Arno*, Fundamentalistische Tendenzen in kirchlicher Lehre und Praxis, in: *Kochanek* (Hrsg.), Die verdrängte Freiheit, 115–136, 115.
- Schmidt, Alfred*, Das Phänomen des Fundamentalismus in Geschichte und Gegenwart, in: *Kienzler* (Hrsg.), Der neue Fundamentalismus, 9–33.
- Schmied, Augustin*, „Schleichende Infallibilisierung“. Zur Diskussion um das kirchliche Lehramt, in: *Römel, Josef / Hidber, Bruno* (Hrsg.), In Christus zum Leben befreit (Festschrift für Bernhard Häring), Freiburg i. Br. 1992, 250–274.
- Schnädelbach, Herbert*, Gescheiterte Moderne? (1989), in: *Ders.*, Zur Rehabilitation des animal rationale. Vorträge und Abhandlungen 2, Frankfurt a. M. 1992, 431–446.
- Schnädelbach, Herbert*, Religion in der modernen Welt, Frankfurt a. M. 2009.
- Schnädelbach, Herbert*, Religion in der modernen Kultur, in: *Information Philosophie* 2/2010, 7–20.
- Schüller, Bruno*, Der menschliche Mensch. Aufsätze zur Metaethik und zur Sprache der Moral (MThS.S 12), Düsseldorf 1982.
- Schüller, Bruno*, Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der Moralthologie, Düsseldorf ³1987.
- Seeber, David A.*, Am Scheideweg, in: *HerKorr* 34 (1980) 53–56.
- Seeber, David A.*, Zurück an die Wurzeln, in: *HerKorr* 43 (1989) 1–5.
- Selling, Joseph A.*, *Gaudium et spes: A Manifesto for Contemporary Moral Theology*, in: *Lamberigts, Mathijs / Kenis, Leo* (Hrsg.), Vatican II and its Legacy, Löwen/Belgien 2002, 145–162.

- Sen, Amartya K.*, Die Identitätsfalle. Warum es keinen Krieg der Kulturen gibt, München 2007.
- Shea, William M.*, Catholic Reaction to Fundamentalism, in: TS57 (1996) 264–285.
- Stevenson, Charles*, Ethics and Language, New Haven u. a. 1976.
- Striet, Magnus*, Zu sehr autonomieverliebt? Eine andere Gotteshypothese, in: Streitfall Gott. Zugänge und Perspektiven. HerKorr Spezial 2–2011, 28–33.
- Sullivan, Francis A.*, Developments in Teaching Authority since Vatican II, in: TS 73 (2012) 570–589.
- Torrey, Reuben A. / Dixon, Amzi C. u. a.* (Hrsg.), The Fundamentals. A Testimony to the Truth, 4 Bde., Reprint der Originalausgabe von 1917, Ann Arbor, Michigan o. J.
- Tyrell, Hartmann*, Die Familienrhetorik des Zweiten Vatikanums und die gegenwärtige Deinstitutionalisierung von ‚Ehe und Familie‘, in: Kaufmann / Zingerle (Hrsg.), Vatikanum II und Modernisierung, 353–373.
- Vidal, Marciano*, Die Enzyklika „Veritatis splendor“ und der Weltkatechismus. Die Restauration des Neothomismus in der katholischen Morallehre, in: Mieth, Dietmar (Hrsg.), Moraltheologie im Abseits? Antwort auf die Moralenzyklika „Veritatis Splendor“ (QD 153), Freiburg i. Br. 1994, 244–270.
- Walf, Knut*, Fundamentalistische Strömungen in der katholischen Kirche, in: Meyer (Hrsg.), Fundamentalismus in der modernen Welt, 248–262.
- Wolf, Hubert*, „Wahr ist, was gelehrt wird“ statt „Gelehrt wird, was wahr ist“? Zur „Erfindung“ des „ordentlichen“ Lehramtes, in: Schmeller, Thomas u. a. (Hrsg.), Neutestamentliche Ämtermodelle im Kontext, Freiburg i. Br. 2010, 236–259.
- Verweyen, Hansjürgen*, Der Weltkatechismus. Therapie oder Symptom einer kranken Kirche? Düsseldorf 1993.
- Ziegler, Albert*, Sexualität und Ehe. Gleichbleibende Lehre der Kirche? in: Halter, Hans u. a., Sexualität und Ehe. Der Christ vor einem Dauerproblem, Zürich 1981, 28–67.
- Zumbült, Martin*, Fundamentalismus am ‚rechten Rand‘ der kath. Kirche. Eine kirchenrechtliche Untersuchung zur Erarbeitung eines außergesetzlichen Tatbestands und seiner Rechtsfolgen, Lizentiatsarbeit Münster 2007.