Fundamentalismus als „kritische Reaktion“? Hypothesen zu einer Archäologie des Fundaments

Markus Riedenauer

Religious fundamentalists think that the basis of their religion and possibly of society is missing. While what they construct and propose as the definite fundament seems less convincing, the diagnosis might contain some truth. Modern atheism, too, is seen as a consequence of an erosion of the fundament or roots, the general outlines of which are the topic of philosophical theology. If both fundamentalism and atheism are critical reactions to a lack of basis, the field of philosophical theology needs to be examined, researching the fate of the fundament. The article proposes hypotheses to this end, like archeologists conduct a test excavation.

Markus Riedenauer studied philosophy, catholic theology and history at universities in Munich, Vienna, Rome. He obtained a doctorate at the University of Vienna and a Habilitation at the Goethe Universität, Frankfurt. His main research areas are: history of philosophy, particularly ancient and medieval, practical philosophy, philosophy of religion and philosophical theology.

1. Zur Aufgabe einer philosophischen Untersuchung des Fundamentalismus

Fundamentalismus wird allgemein als ein reaktives Phänomen beschrieben: als eine Antwort auf die Moderne, auf die „Säkularisierung“ oder die Entzauberung der Welt,[1] auf methodischen oder strukturellen Atheismus in modernen Gesellschaften, auf Globalisierung, zumal im Sinn von wirtschaftlicher und technischer Hegemonie des Westens, welche andernorts als kultureller Imperialismus wahrgenommen wird; in individueller Hinsicht als Reaktion auf eine Überforderung, Verunsicherung und Verängstigung in der Multi-Options-Gesellschaft,[2] auf Plu-

1 Siehe Küenzlen 1996; Meyer 1989; hierzu auch Pfürtner 1991, S. 86–108. „Für die Menschen, die dem sozialen Druck der Kultur der Moderne nicht Stand zu halten wissen und ihr Bedürfnis nach Identität weder durch die Akzeptanz in ihrem unmittelbaren gesellschaftlichen Umfeld noch durch sinnstiftende Zugehörigkeit zu einer weltlichen oder religiösen Gruppe zu befriedigen vermögen, scheint die ‚Flucht ins Radikale‘ häufig die einzige Alternative.“ (Reichelt 2010, S. 256)

2 So interpretiert das Lexikon für Theologie und Kirche „Fundamentalismus“ als anthropologisches Phänomen, entstanden aus einem Defizit an Vertrauensglauben (*fides qua creditur*): „Das angstgeleitete universale Streben des Fundamentalismus nach Si-

Open-Access-Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY-NC-ND
Heruntergeladen von Brill.com05/08/2020 04:20:25PM
via free access
© V&R unipress GmbH, Göttingen

ralisierung von Lebensentwürfen und auf Modernisierungsprozesse innerhalb einer Religion, auf gesellschaftliche und soziale Marginalisierung von Bevölkerungsschichten oder Gruppen.

Diese und weitere Hypothesen bieten sicherlich wichtige Erklärungsansätze für die kritisch zu beobachtenden postsäkularen Transformationsprozesse im Spannungsfeld von Religionen und Gesellschaften. Jede humanwissenschaftliche Forschung zu ihrer Überprüfung, Modifikation oder Weiterentwicklung erscheint als wichtig. Allerdings ist der Fundamentalismus insofern noch ernster zu nehmen, als er beim Wort zu nehmen ist: als Suche nach einem Fundament, also einem festen, tragenden, unerschütterlichen Grund für die je eigene Existenz, den eigenen Glauben oder gleich für die ganze Gesellschaft – was ein Differenzierungsmerkmal im Vergleich mit jedem sich auf einen Binnenraum beschränkenden Fideismus ist. Während Fundamentalisten meinen, das Fundament gefunden zu haben (das Fundament schlechthin, nicht nur ihr persönliches), ist doch zu fragen, wieso der Fundamentalismus als reaktives Phänomen allererst danach suchen musste. Denn im Unterschied zum Traditionalismus wird dieses nicht in Kontinuität mit der eigenen (zumeist religiösen) Tradition gesehen, welche im Gegenteil selbst als fundamentlos interpretiert wird,[3] sondern im Rückgriff auf eine ursprüngliche Offenbarung oder eine – womöglich konstruierte – Urform der Religion. Es gilt, jene fundamentale Bruchstelle aufzusuchen. Der Beitrag der Philosophie zum Verstehen des Fundamentalismus ist, nach dem vermissten Fundament zu graben und mögliche Verschüttungen, Zerstörungen oder unhaltbare Überbauungen zu identifizieren.

Die Fundamentalismus-Forschung lasse nach Markus Prutsch trotz wichtiger Fortschritte „die eigentlichen Wurzeln von Fundamentalismus im Dunkeln“, weshalb er versucht, „Fundamentalismus in einen übergeordneten Zusammenhang zu stellen“ durch „Bestimmung des universalgeschichtlichen Zusammen-

cherheit entpuppt sich somit als obj. Glaubensunfähigkeit.“ (Beinert u. a. 1995, S. 225) Vgl. Pfürtner 1991: „Die fundamentalistische Radikalität erweist sich als Ausdruck von Unglaube.“ (S. 184 f.; vgl. 105–108 und 28 f. zu katholischen Varianten von überzogenen Sicherheitserwartungen und -versprechen.)

3 „Auch der Anhänger fundamentalistischer Bewegungen ist nicht mehr eingebunden in die Selbstverständlichkeit überlieferter Religion.“ (Küenzlen 1996, S. 64) Wie Prutsch beobachtet, stellen sich Fundamentalisten nicht nur in Gegensatz zur säkularen Welt, sondern auch zu ihren eigenen religiösen Orthodoxien (2008, S. 128). So erscheint Fundamentalismus als Reaktion auf Entwicklungen *innerhalb* der jeweiligen Religion, die als zu liberal empfunden werden. „The Fundamentals“ von 1910–1915 reagieren auf die liberale protestantische Theologie, Marcel Lefèbvre reagiert auf das II. Vatikanum, der Salafismus wendet sich gegen einen Islam, den er als verwässert ansieht, usw. Türcke hingegen nennt die vorgängigen Anpassungen des Christentums an die Moderne in polemischer Weise „weicher Fundamentalismus“ (2003, S. 82 ff.).

Open-Access-Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY-NC-ND
Heruntergeladen von Brill.com05/08/2020 04:20:25PM
via free access
© V&R unipress GmbH, Göttingen

hangs von Moderne und Fundamentalismus“[4]. Dafür rekonstruiert er im Gefolge von Voegelin und Eisenstadt den Fundamentalismus als eine gnostische Bewegung gegen die achsenzeitliche Unterscheidung von Transzendenz und Immanenz des Göttlichen. Dieser Zusammenhang, der im übernächsten Abschnitt weiter zur Sprache kommt, erscheint nun tatsächlich als sehr universal. Mein Vorschlag ist, bestimmte Entwicklungen in der philosophischen Theologie genauer zu betrachten, welche langfristig Fundamentalismus fördern. In diese Richtung weist auch die These von Prutsch, es sei „die ‚Re-Divinisierung‘ der modernen Welt weit weniger [als] eine irrationale Beharrungstendenz rückwärtsgewandter Kreise denn eine bewusste Reaktion auf evidente Defizite des ‚Projektes der Moderne‘“, denn deren Ambivalenzen beinhalten ein Selbstgefährdungspotential.[5] Das sieht aus einer anderen Perspektive, der einer Dialektik der Aufklärung (umfassender als bei Adorno und Horkheimer), auch Thomas Meyer so, wenn er den Fundamentalismus bezeichnet als unbefriedeten „Geist einer vergangenen Epoche, dem die neue Zeit noch etwas schuldig ist, so daß er keine Ruhe findet, bis er seinen Anteil an ihr gewinnt“[6].

Die Hypothese, dass der Fundamentalismus als in der abendländischen Geistesgeschichte tief verwurzeltes Phänomen gesehen werden muss, nicht nur im Kontext politischer und soziologischer Entwicklungen seit dem Ende des 19. Jahrhunderts, greife ich auf und beziehe sie auf die von Wucherer-Huldenfeld (2011–2015) geleistete Rekonstruktion der Geschichte der philosophischen Theologie.

Eine weitere „universalgeschichtliche“ Interpretation des Fundamentalismus legt Christoph Türcke vor. Er sieht darin die Reaktion auf eine monotheistische Abstraktionsdynamik, die das Göttliche zunehmend verdünnt habe. Fundamentalismus erscheint demgegenüber „als Versuch, das Flüchtigwerden Gottes aufzuhalten“[7]. Die Bewegung der zunehmenden Vergeistigung Gottes zu einem Begriff, dessen Realitätsgehalt immer unsicherer wurde, sieht Türcke schon in der alttestamentlichen Entwicklung vom Heno- zum Monotheismus angelegt (dessen von Nietzsche inspirierte reduktionistische Genealogie hier nicht zu diskutieren ist). Abgesehen von Türckes pauschaler Nihilismus-Diagnose erscheint bemerkenswert, dass er ein zentrales Moment der Verflüchtigung Gottes im Versuch Anselms von Canterbury sieht, aus dem Begriff Gottes als „das, worüber hinaus

4 Prutsch 2008, S. 119.

5 Vgl. ebd., S. 116.

6 Meyer 1989, S. 8. Er legt den Akzent seiner Analyse der Entstehungsbedingungen von Fundamentalismus auf die moderne Entzauberung der Welt, die Ambivalenz von Emanzipation und Verunsicherung, auf soziale Marginalisierung ganzer Bevölkerungsschichten und die dadurch provozierte Politisierung des fundamentalistischen Integrismus (siehe S. 168–174; Meyer kritisiert Adornos zu weit gehende Vernunftkritik S. 55–59).

7 Türcke 2003, S. 38.

Open-Access-Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY-NC-ND
Heruntergeladen von Brill.com05/08/2020 04:20:25PM
© V&R unipress GmbH, Göttingen
via free access

nichts Größeres gedacht werden kann“, dessen Existenz zu beweisen. Mit dem Rekurs auf das *unum argumentum* im *Proslogion* wird ein konkreter Ansatzpunkt oder Angelpunkt für die Reflexion auf das von Fundamentalisten vermisste Fundament in die Debatte eingebracht: „Gott wird durch diese Operation derart fern, flüchtig, abstrakt, Begriffsgerippe wie nie zuvor“[8].

Descartes’ Versuch einer Neubegründung sicheren Wissens auf seinem unerschütterlichen Fundament stürze dann alles in den Abgrund des Nichts. „Je schärfer man den letzten Grund begrifflich zu fassen versuchte, desto ungreifbarer und abstrakter wurde er, und wo man ihn schließlich hat, da ist er leer“[9].

Der Fundamentalismus nun scheint diese Dynamik zu erahnen, freilich nicht durch geistesgeschichtliche Auseinandersetzung, sondern durch die wirkmächtige Erfahrung der vernichtenden Wucht der globalisierten Wissenschaft und Technik als Folgen der neuzeitlichen Selbstsicherungsversuche im Sinn von Blumenbergs These von der Genese der Moderne aus theologiegeschichtlich provozierter Selbstbehauptung. „Der Fundamentalismus ist das große moderne Sich-Sträuben gegen die Selbstzerstörung der Letztbegründung.“[10]

Ohne die gesamte Argumentationslinie Türckes für plausibel zu halten oder hier diskutieren zu können, lässt sich seine konkretere These aufgreifen, dass der Fundamentalismus mit verursacht ist von bestimmten Entwicklungen im Christentum (womit bereits gesagt ist: in einer Teilbewegung innerhalb desselben, die mit dem Ganzen gleichzusetzen eine viel weiter gehende Behauptung darstellt).[11] Gemeint sind Tendenzen der philosophischen Theologie der „christlichen Philosophie“ des Mittelalters und der Neuzeit, die tatsächlich zu einer Abstraktion Gottes führten, welche einerseits den modernen Atheismus, andererseits indirekt die fundamentalistische Gegenbewegung beförderten.

Zu ersterem findet sich in einem maßgeblichen Dokument der katholischen Kirche eine selbstkritische Forschungsrichtung benannt, was trotz einer gewissen partiellen Konvergenz in der Diagnose eine Alternative zu Türckes Therapievorschlag aufzeigt: Der Atheismus ist nicht das einzige Heilmittel gegen Nihi-

8 Ebd., S. 44.

9 Ebd., S. 47; vgl. S. 52.

10 Türcke 2003, S. 49; vgl. S. 148 und 78: „das Kennzeichen des Fundamentalismus, das Sich-Versteifen auf ein wegbrechendes Fundament“.

11 „Der moderne Fundamentalismus ist ‚christozentrisch‘. Seine Grundstrukturen und Entwicklungslinien werden nur vom Christentum aus ganz verständlich. Es ist sein Archetypus. Es war unter den Hochreligionen das erste Opfer der Moderne. Aber es war insofern auch Täter, als die Expansion der Moderne von christlichen Ländern aus über den Globus gekommen ist und damit die andern Hochreligionen genötigt hat, ihren eigenen Weg in diese moderne, nihilistische Welt in den Fußstapfen des Christentums anzutreten. Auch in diesem Sinne geht von ihm ein *cogite entrare* aus.“ (Türcke 2003, S. 97 f.)

Open-Access-Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY-NC-ND
Heruntergeladen von Brill.com05/08/2020 04:20:25PM
via free access
© V&R unipress GmbH, Göttingen

lismus und Fundamentalismus,[12] sondern eine der Verflüchtigung Gottes widerstehende philosophische Theologie könnte eine Alternative zu allen drei Positionen darstellen. Das Zweite Vatikanische Konzil stellt bezüglich der Ursachen des modernen Atheismus fest,

> auch die Gläubigen selbst tragen daran eine gewisse Verantwortung. Denn der Atheismus, allseitig betrachtet, ist nicht eine ursprüngliche und eigenständige Erscheinung; er entsteht vielmehr aus verschiedenen Ursachen, zu denen auch die kritische Reaktion gegen die Religionen, und zwar in einigen Ländern vor allem gegen die christliche Religion, zählt.[13]

In den folgenden Überlegungen greife ich die genannten Ansätze und Impulse zu einer archäologischen Probegrabung auf, um die dem religiösen Fundamentalismus zugrunde liegende Hypothese zu überprüfen, dass das Fundament verloren ging, verschüttet wurde oder gar zerstört wurde. Insoweit sich das als plausibel darstellt, könnten der moderne Atheismus wie auch der Fundamentalismus als gegensätzliche Reaktionen auf diese Erschütterung verstehbar werden. In der weiteren Annahme, dass das vermeintliche Fundament der Fundamentalisten kein wiedergefundenes, einfach freigelegtes, sondern ein konstruiertes ist, dessen Tragfähigkeit für eine moderne Gestaltung von Religion (und Gesellschaft) prima facie äußerst fragwürdig ist, kann aufgrund der folgenden Hypothesen zur Genese des Fundamentalismus eine Selbstkritik der Gottesrede im Hinblick auf ein anderes, tragfähigeres Fundament erfolgen.

2. Aspekte der Entstehungsbedingungen: Fundamentalismus als Reaktion

Wenn Fundamentalismus meist als eine Reaktion auf Prozesse der Säkularisierung, auf die Moderne oder auch Postmoderne gedeutet wird, wird er damit keineswegs auf den Westen oder die vom Christentum geprägte Kultur eingeschränkt.[14]

Fundamentalismen in anderen Religionen und Regionen stellen offensichtlich auch Reaktionen auf Erfahrungen von „Säkularisierung" dar, v. a. auf eine funktionale Ausdifferenzierung der Gesellschaft mit der Konsequenz, dass Re-

12 Ebd., S. 153.

13 Pastorale Konstitution Gaudium et Spes. Über die Kirche in der Welt von Heute, hier das Kapitel *de formis et radicibus atheismi*, verfügbar unter: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_ge.html [11. 04. 2016]. Im Folgenden zitiert als *Gaudium et Spes*.

14 Vgl. Manemanns detailreiche, aktuelle Analyse des Dschihadismus auf Basis der Erkenntnis, dass er „erst in der Moderne entstanden ist und als eine ihrer Pathologien betrachtet werden muss" (2015, S. 19).

Open-Access-Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY-NC-ND
Heruntergeladen von Brill.com05/08/2020 04:20:25PM
© V&R unipress GmbH, Göttingen
via free access

ligion nur ein Sektor der Gesellschaft unter anderen ist – und nicht (mehr) der dominante. Pluralisierung, dadurch Relativierung der eigenen Tradition,[15] wirtschaftlicher Liberalismus und Technisierung werden zudem oder sogar vor allem als Verwestlichung, Überfremdung, Zerstörung der eigenen Kultur wahrgenommen – im islamischen Kulturraum auch als eine Demütigung.[16] Ich verwende die Kategorie der Säkularisierung, über die es einen eigenen, fortdauernden Diskurs gibt, der Klarheit halber im Folgenden nur, wo die Quellen sich ihrer bedienen.[17]

Es geht hier also um Fundamentalismus, insofern er Entstehungsbedingungen in der okzidentalen Kultur und unserer Ideengeschichte hat. Insoweit diese ursächlich ist für „Säkularisierungsprozesse“ auch in anderen Kulturen, beziehen sich die aufgestellten Hypothesen in indirekter Weise auf diese.

Im Unterschied zu einem sich aus der Öffentlichkeit ins Private oder einen abgegrenzten binnenreligiösen Raum zurückziehenden Fideismus ist der moderne Fundamentalismus nicht nur durch einen Missionsanspruch gekennzeichnet, sondern durch Politisierung der Religion und religiöse Indoktrination des Politischen. Die gewünschte „Verjenseitigung“ der Welt geschieht weniger als spirituelle Weltflucht, vielmehr als Subsumption der Politik unter Religion. „Die Wahrheit“ wird in einer heilsgeschichtlichen Interpretation auch für den politischen Bereich in Anspruch genommen, das Weltbild ist ebenso umfassend wie geschlossen und wird im Inneren in dualistisch-manichäischer Weise in Gut und Böse, in Erleuchtete und Verblendete usw. eingeteilt.[18]

Interessant erscheint, dass einige Formen des Fundamentalismus eine Renaissance von politischer Religion und auch von mythischer Religion darstellen, insofern intensive religiöse Erlebnisse und Inszenierungen zentral sind. In Anbetracht der mythologischen Dimension des Fundamentalismus definiert ihn Thomas Meyer kurz und prägnant als Aufstand gegen die Moderne und „Wiederkehr des Mythos“.[19]

Im Rahmen der christlichen Tradition ist an Augustinus zu erinnern mit seiner von Varro entlehnten Unterscheidung poetischer oder mythischer Theologie von

15 Siehe Riedenauer 2007, S. 21–31; 46–69.

16 Türcke (2003, v. a. S. 94 f.): Die Ausbreitung kapitalistischer Wirtschaftsordnung „wurde in den Ländern des Islam zunächst als Vordringen des Christentums erlebt“ (S. 94), was zu einer doppelten Kränkung führte, während das Christentum selbst mangels (An-)Erkenntnis der christlichen Wurzeln der Moderne sich einfach gekränkt fühlte.

17 Vgl. zusammenfassend Kaufmann 2015.

18 Vgl. Küenzlens Merkmale des Fundamentalismus (1996, S. 58 f.) und Prutsch 2008, S. 118. Fundamentalismus ist laut Hans-Peter Müller charakterisiert von mehreren Dualismen: „Er manifestiert sich in einem Dualismus mit scharfen Scheidungen auf moral. (Rigorismus), erkenntnistheoret. (Dogmatismus), gruppendynam. (Elitarismus) u. transzendentalem Gebiet (Kampf Gott – Satan).“ (Beinert u. a. 1995, S. 224).

19 Meyer 1989, S. 208 ff.

Open-Access-Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY-NC-ND
Heruntergeladen von Brill.com05/08/2020 04:20:25PM
via free access
© V&R unipress GmbH, Göttingen

politischer und von natürlicher Theologie:[20] Die ersten beiden sind von Menschen für Theater und Stadt erdacht,[21] während die natürliche Theologie der Philosophen für die (ganze) Welt passe.[22] Der Grund für deren Vorzug liege nicht allein in ihrer universellen Reichweite und Relevanz, sondern im göttlichen Ursprung der Welt: *cum mundus opus sit divinum* (VI,6)! Könnte daraus geschlossen werden, dass die „Entzauberung" der Welt der philosophischen Theologie den Boden ihrer Plausibilität entzog und so eine Rückkehr zu mythischen und politischen Formen der Theologie nahelegte?

Nun darf in historischer Hinsicht nicht übersehen werden, dass die Politisierung des Christentums selbst ein allzu bekanntes, beinahe durchgehendes Phänomen ist. Tatsächlich hat sich seit Konstantin und dann Karl dem Großen („rex et sacerdos") mindestens bis zur Enzyklika *Mirari vos* (1832) ein Staatskirchentum entwickelt mit einer noch stärkeren und dauerhafteren Ausprägung in der byzantinischen Kirche.[23] Es ist eine weitreichende Frage, warum diese Form des Christentums so viele Jahrhunderte dominierte in Spannung zur Warnung Augustins, dem es ja um die sachangemessene Form der beginnenden christlichen Theologie, Verkündigung und kirchlichen Praxis ging. Kompensierte staatliche Theologie und Religionsform einen Jahrhunderte währenden Verfall der natürlichen Religion durch Förderung eines gesellschaftlich und politisch gestützten Fideismus?[24] Dem Für-wahr-halten und Bekennen von Glaubenssätzen ohne Fundament in eigener spiritueller Erfahrung (im Sinn eines Übergewichts der *fides quae creditur* gegenüber der *fides qua*) entsprach ein Gehaltenwerden oder Eingeschlossensein in einem gesellschaftlichen Konsens ohne Alternativen. Insoweit zugleich die „natürlichen" Quellen des Glaubens vertrockneten, kann unter modernen gesellschaftlichen Bedingungen kein Fideismus mehr existieren, ohne sich zu radikalisieren. In einem politischen Umfeld, das nicht mehr durch hierarchisch-autoritäre, sondern partizipative Strukturen geprägt ist, wird seit dem Ende der Staatsreligionen im Westen (aber auch in der Türkei Atatürks, in Persien des Schahs u. ä.) die Wirk-lichkeit des Religiösen oder Wirkmacht des

20 *De civ. Dei* VI, 5–10: *theologia fabulosa / theatrica / poetica; urbana / civilis; naturalis.*

21 VI,6: *ab hominibus institutos.*

22 VI,5: *accomodata ad mundum.*

23 Heer 1952 beschreibt in diesem Sinn fünf Säkularisierungswellen seit dem Mittelalter (S. 47–55), von denen hier besonders die zweite (betr. die römische Kurie) und die vierte (Staatskirchentum seit dem 12. Jahrhundert) relevant sind. „Politisierung der Theologie bis in ihre letzten Begriffe und Denkinhalte, und Sakralisierung der Politik –, das ist das Erbe Konstantins" (S. 25).

24 „Christentum erschien also weithin für viele und immer mehr als eine von oben her autoritativ verkündete Herrschaftsdoktrin vom Gottkaiser im Himmel, von irdischen Fürsten als seinen Stellvertretern auf Erden, von streng genormten Dienstpflichten des Christenmenschen im harten täglichen Leben." (Heer 1952, S. 35)

Open-Access-Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY-NC-ND
Heruntergeladen von Brill.com05/08/2020 04:20:25PM
© V&R unipress GmbH, Göttingen
via free access

Geglaubten nicht mehr gespürt. So entsteht ein Vakuum, das der Fundamentalismus zu füllen verspricht – jedenfalls für jene Menschen mit starken religiösen Bedürfnissen.

Verstärkt und radikalisiert werden kann dies durch ein allgemeines Erfahrungsdefizit. Slavoj Žižek sieht als Wurzel des gewalttätigen politischen Fundamentalismus ein Fehlen von authentischen Erfahrungen zumal in der digitalisierten, virtuellen Welt heute.[25] Die Radikalisierung des Fideismus zum postmodernen Fundamentalismus verdankt sich auch so (individuell) einem Vakuum an Realität, wonach viele Menschen aber suchen (im Sinn der „passion du réel“ von Alain Badiou). Starke (pseudo-)spirituelle Erlebnisse, Gewalt, auch Schmerz verschaffen nun ein Gefühl und eine Art Erfahrung von Realität, was folglich weniger zu einer Spiritualisierung, vielmehr zu einer Radikalisierung und Politisierung führt.[26]

Die Abkehr der Fundamentalisten von gemäßigten Formen religiöser Praxis, etwa des Christentums, mag sich nostalgisch einer vermeintlich starken Wurzel des Glaubens, vor oder jenseits der ganzen ambivalenten Religionsgeschichte zuwenden. Die Radikalität des Fundamentalismus, wörtlich als Rückgriff auf derartige Wurzeln verstanden, ist ein weiteres Indiz dafür, dass der Fundamentalismus eine kritische Reaktion ist. Wäre den Fundamentalisten zuzugestehen, dass sie ein Gespür dafür haben, dass etwas Fundamentales fehlt – freilich woanders als vermeint, noch fundamentaler – im Verständnis von Welt, von In-der-Welt-sein und allenfalls von Offenbarung Gottes, sowie des In-Gott-seins des Menschen? Insoweit das Anfragen an Metaphysik und philosophische Theologie impliziert, würde sich die erste Hypothese bestätigen, dass sozio-psychologische Fragestellungen zu kurz greifen und den geistesgeschichtlichen Entstehungsbedingungen nachzugraben ist.

3. Atheismus und Fundamentalismus: ungöttliche Dialektik

Es wurde bereits auf philosophische Überlegungen zur Genese und dem Hintergrund des Fundamentalismus hingewiesen, welche unter die Oberfläche des Phänomens, zu den geistesgeschichtlichen Wurzeln gelangen wollen. In der

25 Vgl. Deichmann / Reul / Žižek 2002. Ähnlich Manemann (2015, S. 83) zur Übererzung, dem Verlust von Empathie, Sinn und Werten und daraus folgender Gewaltbereitschaft.

26 Vgl. Pfürtners Definitionsvorschlag ohne Festlegung auf den Kontrast von normativer Moderne und Fundamentalismus: „Fundamentalismus ist Flucht ins Radikale, oft verbunden mit Gewalt, unter Verweigerung von hinreichender Realitätswahrnehmung, von Rationalität und Freiheitsentfaltung für Individuum und Gesellschaft.“ (1991, S. 105) Er fügt ebd. die Definition hinzu als „Fluchtbewegung und Regression aufgrund hintergründiger Ängste, die in Aggression umschlagen“.

Open-Access-Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY-NC-ND
Heruntergeladen von Brill.com05/08/2020 04:20:25PM
via free access
© V&R unipress GmbH, Göttingen

Achsenzeit im Sinn von Karl Jaspers wurde im Gegensatz zum mythischen Weltbild die kosmologische Ordnung von der weltlichen Ordnung unterschieden, damit traten die Begriffe Transzendenz und Immanenz in einen polaren Gegensatz. Die Herausbildung und Durchsetzung des Monotheismus stellt nach Prutsch (wie auch aus den diversen Perspektiven von Jan Assmann, Odo Marquard, Christoph Türcke) einen epochalen Prozess dar. Positiv interpretiert, setzte er Verantwortung, Recht und Moral frei.[27] Das lässt sich verstehen als Konstituierung einer Welt, die Raum für Differenz und Pluralität eröffnet, insoweit sie als ganze relativ im Bezug zum Absoluten gesehen wird – wie auch immer dieser genauer bestimmt wird. Der relativ eigenständige Welt-Raum ist dann in humaner Weise zu gestalten, während endgültiges Heil von einem transzendenten Gott erhofft wird.

Gegen das achsenzeitliche Auseinandertreten von kosmischer und weltlicher Ordnung entstanden gnostische Bewegungen, deren antike Formen Prutsch als „protofundamentalistisch" bezeichnet: Sie immanentisieren die Heilserwartung unter der kennzeichnenden Annahme, dass Heil oder Vollendung vom Menschen bewerkstelligt werden kann. Solche Verdiesseitigung des Transzendenten gestaltete sich in der Antike oft in sektiererischer Weise – in postmodernem Fundamentalismus hingegen politisch, sogar revolutionär mithilfe moderner Machtmittel.[28]

Seit dem Hochmittelalter entwickelte sich jenes (damals heterodoxe) Potenzial, schuf sich in der neuzeitlichen Wissenschaft und Technik früher ungeahnte Möglichkeiten menschlicher Selbstbehauptung und Machtentfaltung und gipfelte in der jakobinischen Revolution. Wenn Prutsch diese kurz als „Gotttötung" bezeichnet,[29] deutet er an, worauf Türcke deutlicher hinweist: die in globalem Maßstab einmalige Geschichte des modernen Atheismus. Der nunmehr systembildende Gnostizismus machte sich schließlich zur neuen Orthodoxie der Moderne, in deren Rahmen die Säkularisierungstheorie Religionen nur als ein geschichtlich zum Verschwinden verurteiltes Randphänomen sah. Zugleich wurde eine Kultur der Gewalt etabliert, die in kommunistischen und faschistischen Ideologien ihren bis dato geschichtsmächtigen Höhepunkt erreichte. Diese Prozesse wären m. E. genauer nachzuzeichnen, insbesondere im Hinblick auf die Gründe für die Annahme mindestens bei Ludwig Feuerbach und Karl Marx, einzig Atheismus sei vernünftig.[30]

27 Bei Türcke 2003 fällt die mögliche Immanenz des Göttlichen vermittels universaler Moral und Recht in einem auf Menschenrechten basierenden Verfassungsstaat als partielle Verwirklichung biblischer und ethischer Impulse allerdings gänzlich aus.

28 Siehe Prutsch 2008, S. 119–125.

29 Vgl. Prutsch 2008, S. 123.

30 Dies leistet neuerdings Wucherer-Huldenfeld 2015 Bd. II/2, S. 132–315. Auf die überaus gründlichen kritischen Ausführungen zur Geschichte der philosophischen Theologie in diesem ganzen Werk kann hier nur hingewiesen werden.

Open-Access-Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY-NC-ND
Heruntergeladen von Brill.com05/08/2020 04:20:25PM
via free access
© V&R unipress GmbH, Göttingen

Der Fundamentalismus wird dann von Prutsch als eine (wohl weithin implizite) Reaktion gegen diese Entwicklung gedeutet. Gemeinsam mit der Säkularisierungstheorie ist dem Fundamentalismus die Vorannahme einer Unvereinbarkeit von Moderne und Religion,[31] in Form einer Theorie zweier Welten: einer göttlichen, guten, wahren und einer sich davon in frevelhafter Weise abspaltenden, autonomen menschlichen Welt. Der Widerspruch dieser Hintergrundannahmen zum biblischen Schöpfungsverständnis führt auf weiter reichende Fragen zu dessen sukzessiver Verzerrung, die hier nicht behandelt werden können.

Demgemäß stellt sich auch der Fundamentalismus gegen die achsenzeitliche Neuordnung des Verhältnisses von Gott und Welt. Im Sinn der angedeuteten manichäischen Tendenz unterscheidet der Fundamentalismus Immanenz und Transzendenz letztlich nicht,[32] er will das Absolute im Raum des Relativen verwirklichen. Da aber innerhalb der relativen Welt des Menschen, von Gesellschaft und Politik vieles absolut nicht der idealen Norm entspricht, folgt eine starke Scheidung von unbezweifelbar Gewissem, von (vermeintlicher) Erkenntnis des Absoluten oder wenigstens des absoluten Willens, dem Gehorsam zu leisten ist, vom Bereich und den Proponenten des Zweifels und Ungehorsams. Das erklärt die Politisierung der Transzendenz oder die tendenziell gewalttätige Immanentisierung des Absoluten.

Fundamentalisten stellen sich damit gegen alle Versuche in der Geschichte der philosophischen Theologie, Transzendenz und Immanenz Gottes in ihrem Spannungsgefüge in differenzierter Weise zu denken.

Relativ unabhängig davon, wie diese universalgeschichtlichen Zusammenhänge bei näherer Untersuchung im einzelnen zu differenzieren und zu modifizieren wären, dürfte die allgemeine Hypothese Zustimmung finden, dass Fundamentalismus eine Reaktion auf Atheismus ist, auch und gerade in seinen verschleierten, unerkannten, unterschätzten Formen. Der Fundamentalismus ist wohl einerseits Grundlage und Ursache des Atheismus heute, so wie z. B. ein wissenschaftsfeindlicher Kreationismus radikalen Atheismus provoziert. Andererseits kann er schon wieder reaktiv auf eine als atheistisch empfundene Lebenswelt sein. Diese Dialektik muss durchgearbeitet werden, um den bedenkenswerten religionskritischen Impuls des Atheismus (der auch vom zitierten Zweiten Vatikanischen Konzil anerkannt wurde) nicht zu verlieren. Postulatorische Atheisten wie Feuerbach, Marx oder Freud wollten religiöse Entfremdungen des Menschen bekämpfen, weil ihnen bekannte Konzeptualisierungen des Göttlichen im Gegensatz zu humanistischen Werten und Anliegen standen. Wenn Taylor auch im gegenwärtigen atheistischen Denken eine Vorstellung von religiösem Glauben als „eine Frucht des Mangels, der Demütigung und der Hoffnungslosigkeit“[33] sieht, könnte dies ein Ergebnis problematischer philosophischer

31 Vgl. Prutsch 2008, S. 128.
32 Vgl. Meyer 1989, S. 185–187.
33 Taylor 2009, S. 956.

Open-Access-Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY-NC-ND
Heruntergeladen von Brill.com05/08/2020 04:20:25PM
via free access
© V&R unipress GmbH, Göttingen

Theologie sein. Als wertvoll erscheint der postulatorische Atheismus, insofern er irreführende Gottesvorstellungen enthüllt; aber auch negativer Atheismus im Sinn eines neutral negativen Befundes in der Gottesfrage ohne kämpferischen Atheismus kann zu einer spirituellen Offenheit führen – die freilich insoweit zugleich gefährlich sein kann, als sie anfällig macht für alle möglichen Redivinisierungen und Mythologisierungen.

> Bedenken wir prognostisch, dass zwischen den Religionen und ihren Religiositäten einerseits und den Atheismen andererseits eine dialektische Zusammengehörigkeit besteht, dann zeigt sich für die heutige Weltsituation, dass die Herausforderung zur kritischen Reaktion nicht der Vergangenheit angehört, sondern sich verschärft hat. So könnte eine Zunahme von fundamentalistischen Strömungen und Gewalt mit einer Renaissance des theoretisch-positiven und kämpferischen Atheismus und seiner Religionskritiken einhergehen, und umgekehrt treibt die Angst vor dem Verfallen in „Unglauben" zum Fundamentalismus.[34]

Taylor sieht das dominante säkulare (oder säkularistische) Paradigma in einem Bild der Moderne gegründet, das von abgeschlossenen Weltstrukturen gekennzeichnet sei: Aus der These vom Tod Gottes resultiere die Subtraktionsgeschichte des modernen Humanismus als dessen Resultat. Das kann mit Wucherer-Huldenfeld als postulatorischer Atheismus bezeichnet werden. Kämpferische Säkularisierer wollen dann Religion mit Wissenschaft, Technik und (instrumenteller) Rationalität ersetzen.

In beiden Bewegungen findet sich eine problematische Verhältnisbestimmung von Transzendenz und Immanenz und eine Unfähigkeit, deren Spannung auszutragen: Der Atheismus wehrt sich gegen die Abstraktion der Transzendenz aus der erfahrungsmäßigen Relation zur Immanenz zu einem die Welt entwirklichenden und ins Unrecht setzenden Jenseits und will das Diesseits wieder ins Recht setzen. Der Fundamentalismus wehrt sich gegen die Gott- und Fundamentlosigkeit der säkularisierten Welt, die mangels Transzendenz eben keine eigentliche Immanenz, kein In-Sein des Göttlichen oder Innesein des Menschen in Gott mehr denken kann – und will schließlich das Absolute im Relativen mit Gewalt durchsetzen (in diesem Sinn ist Meyer zuzustimmen).

Anders gesagt, geht es um ein dreifaches Missverständnis der beiden Relationsbegriffe, das mit einem „christlichen" Missbrauch der „Transzendenz" im Sinn einer platonistischen Verbannung Gottes in eine vorgestellte oder postulierte Überwelt oder Hinterwelt anfängt.

Im Licht dieser Überlegungen ist über eine Dialektik der Aufklärung hinaus und tiefer als eine Dialektik von „Moderne" und Fundamentalismus dieser zu sehen als Reaktion auf das Fehlen eines Fundaments für den religiösen Glauben, oder besser: auf eine wurzellose (religiöse) Vorstellungswelt und Existenz. Denn

34 Wucherer-Huldenfeld 2014 Bd. II/1, S. 479.

Open-Access-Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY-NC-ND
Heruntergeladen von Brill.com05/08/2020 04:20:25PM
© V&R unipress GmbH, Göttingen
via free access

die Metapher der Wurzeln impliziert Leben, Wachstum, immer neue Anpassung, wohingegen ein Fundament eher als starr und ohne Entwicklung zu assoziieren ist.

Wenn und insoweit es richtig ist, dass Fundamentalismus auf Atheismus reagiert und dieser selbst verstanden werden muss als eine kritische Reaktion auf Defizite der (philosophischen) Theologie, ergibt sich als nächste Hypothese, dass der (westliche) Fundamentalismus auf ein Verdorren der Wurzeln der (christlichen) Religion reagiert, das sich zugleich im Atheismus kritisch manifestiert.

Diese deutliche Rückfrage an die natürliche Theologie motiviert eine Probegrabung in ausgewählte, markante Strata oder paradigmatische Horizonte ihrer Geschichte.

4. Hypothesen zur Erosion des Fundaments oder zum Verdorren der Wurzeln

Es wird angenommen, dass die lebendige und belebende Wurzel des Gottesglaubens eine Erfahrung des göttlichen Ursprungs oder Urgrunds sein muss, anders gesagt von einer Immanenz des Transzendenten. Das hier gemeinte Erfahren ist fundamentaler und ursprünglicher als ein auf Empirisches verengtes Erfahrungsverständnis: ein staunendes Innewerden des Ursprungs, welches das Fragen, Denken und womöglich Glauben anfangen lässt. Diese Erfahrung ist unterschieden von bloßen Vorstellungen, die den göttlichen Grund des eigenen Daseins und der Welt begrifflich abstrahieren und die unheilige Dialektik von Atheismus und Fundamentalismus in Gang setzen. Mit jener Grund-Erfahrung hebt die antike Philosophie als Frage nach der *arche* des Kosmos an, womit wir auf die Ontologie verwiesen sind.

Ursprung meint nicht Beginn als erster Moment eines gesetzmäßig ablaufenden Prozesses, sondern einen eröffnenden Anfang, der das Ganze trägt bis zum Ende i. S. von *finis*, als sinnerfülltem Ziel oder Vollendung. Die so verstandenen lateinischen Begriffe *origo* und *principium* benennen eine Bestimmung der ganzen Entwicklung oder Entfaltung. Der Anfang liegt nicht hinter dem Gegenwärtigen, sondern in ihm, er zeigt und ereignet sich darin. Der Weltursprung in diesem Sinn wurde im Rahmen biblischen Schöpfungsglaubens als *creatio continua* gefasst – was auch *Gaudium et Spes* 19 im Zusammenhang der Auseinandersetzung mit den Wurzeln des Atheismus betont.[35]

35 Der Mensch sei schon von seinem Ursprung her zum Dialog mit Gott aufgerufen, insofern er nur existiert als von Gott aus Liebe geschaffener, der immer aus Liebe erhalten wird: *Ad colloquium cum Deo iam inde ab ortu suo invitatur homo: non enim exsistit, nisi quia, a Deo ex amore creatus, semper ex amore conservatur* (Gaudium et Spes 19).

Open-Access-Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY-NC-ND
Heruntergeladen von Brill.com05/08/2020 04:20:25PM
via free access
© V&R unipress GmbH, Göttingen

Das Prinzip der Ontologie ist das Wunder, dass es etwas gibt – so hebt die Philosophie mit dem Staunen über den Kosmos oder das Seiende im Ganzen an – bei Epicharm von Krastos/Syrakus,[36] deutlicher in der athenischen Philosophie[37] und in der Wirkungsgeschichte. So entsteht die Grundfrage der Ontologie, wie oder warum überhaupt etwas sei (und nicht nichts), längst bevor sie durch Leibniz so bekannt wurde. Bei den Lateinern ist angesichts des Wunders des Seins bezeichnenderweise von *admiratio* die Rede, was die Konnotation von Verehrung trägt. Was ist der Raum dieser Staunen erregenden, ursprünglichen Grund-Erfahrung? Es ist die Welt, genauer: je mein (personales) In-der-Welt-sein oder leiblich-sinnenhaft-geistiges Dasein.

Diese Deutung des Ursprungs der Ontologie konnte von der christlichen Gottesrede aufgegriffen werden: Der *locus classicus*, der immer wieder zur Begründung der natürlichen Theologie herangezogen wurde, ist Röm 1,19–21. Demnach manifestiert sich der an sich Unsichtbare im Wunder des Seins der Seienden – wobei entscheidend ist, dass das Seiende nicht in technomorpher Weise als ein Produkt eines göttlichen Herstellungsprozesses verstanden wird, sondern als sich zueignende Gabe, die den großzügigen Geber offenbart:[38] „Wird doch infolge der Schöpfung der Welt aufgrund dessen, was er geschaffen hat, das Unsichtbare als Erkennbares angeschaut, seine ewige Kraft und Göttlichkeit, auf dass sie unentschuldbar sind, da sie ja, kennend den Gott, nicht wie Gott (ihn) verherrlichten oder dankten, sondern sie wurden zunichte gemacht (eitel) in ihren Überlegungen, und es wurde in ihrem unverständigen Herzen finster. Behauptend, weise zu sein, wurden sie töricht." (Röm 1,20–22)

Auch der andere *locus classicus* der philosophischen Theologie im christlichen Kontext, die Areopag-Rede nimmt Bezug auf ein Vernehmen des unbekannten Gottes aufgrund des In-Gott-seins von Welt und Mensch: Paulus bezieht sich auf einen Altar, geweiht „einem unbekannten Gott […] der die Welt erschaffen hat und alles in ihr […] der allen das Leben, den Atem und alles gibt […] keinem von uns ist er fern. Denn in ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir" (Apg 17,23–28). Dieses Sein in und aus dem Ursprung wird mit dem Bezug zum biblischen Gott zusammengebracht, was aber nur voll verständlich wird, wenn der Sinn gewahrt wird, dass dies die jedem Menschen als Vernunftwesen zugängliche Seinserfahrung ausdeutet.

Die frühgriechische Philosophie zeigt ein solches Denken des Göttlichen auch ohne einen Begriff der Schöpfung, der demnach eine Spezifikation der ontologischen Grunderfahrung ist: Die sog. Vorsokratik fragt nach der *arche* und nach dem *physei theos*, z. B. Xenophanes: „Ein einziger Gott, unter Göttern und Menschen der größte, weder an Gestalt den Sterblichen ähnlich noch an Ge-

36 Epicharm fr. B1 in der Deutung von Lemanski 2013, S. 30.

37 Als Frage nach Ursprung des Vielen v. a. in Aristoteles: Met. XIV,2. Vgl. Lemanski 2013, S. 34–37.

38 Siehe Wucherer-Huldenfeld 2014 Bd. II/1, S. 198–213.

Open-Access-Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY-NC-ND
Heruntergeladen von Brill.com05/08/2020 04:20:25PM
© V&R unipress GmbH, Göttingen
via free access

danken (*noema*). Als Ganzer sieht er, als Ganzer denkt er, und als Ganzer hört er.“ (B 23 f.) Ist das nicht ein Ausdruck für die immanente Gegenwart des transzendenten Gottes? Wie aus anderen Fragmenten deutlich wird, bildet sich hier schon eine Tradition der Kritik von vorgestellten, fingierten Götterbildern.[39] Für Thales von Milet ist klar, dass „alles voll von Göttern“ ist.[40]

Die philosophische Theologie der Antike mindestens bis Platon[41] denkt das Göttliche aus dem Wunder der *physis*. Diese Natur meint nicht einen Bestand an natürlich Seienden, für dessen Erklärung ein weltjenseitiger Urheber postuliert werden müsste, sondern sie ist zu verstehen vom Verb *phyein* her: Aufgehen, Hervorkommen ins Anwesen, Sich-zeigen. Entsprechend konnte *ta pephykóta* das Geschaffene bezeichnen. Von einer „Übernatur“ oder „Übernatürlichem“, von „Meta-Physik“ in diesem Sinn zu reden, hat für diesen Naturbegriff keinen Sinn.

Cicero sagt das Entscheidende so: Allen Menschen ist das Fundament gemeinsam, unabhängig von konkreten, verschiedenen Konzeptualisierungen von Gott oder Göttern: „Über ihre Eigenschaften gibt es wohl verschiedene Meinungen, aber ihr Sein leugnet niemand“[42], auch nicht die Philosophen. Die Gegenwart und Erfahrbarkeit des Göttlichen musste folglich in der Antike weder „bewiesen“ noch geglaubt (im Sinn eines Für-wahr-haltens) werden, lediglich besser verstanden.

Wie kann der Mensch den Ursprung, das Sich-zeigen des Seins wahr- und aufnehmen? Hier ist auf die ebenfalls wirkungsgeschichtlich bedeutsame, schon platonische Unterscheidung von *nous* und *dianoia* hinzuweisen, die am deutlichsten ausgearbeitet wurde von Nicolaus Cusanus: Er bedient sich der Übersetzung mit *intellectus* und *ratio*.[43] Das erste geistige Vermögen ist offen für ein Vernehmen des Seienden im Ganzen und aus seinem Grund, für das *mysterion* im Sinn eines offenbaren Geheimnisses, für die Präsenz des Göttlichen in der Welt,

39 Siehe Xenophanes, fr. B 11–16; vgl. Platon: *Pol.* 379, Aristoteles’ Unternehmen der *theologike philosophia*. Auf die von Augustinus aufgegriffene Unterscheidung natürlicher von poetischer Theologie bei Seneca und Varro wurde oben schon Bezug genommen.

40 *Panta plere theon* (A 22).

41 Differenziert zur problematischen Stellung Platons: Wucherer-Huldenfeld 2015 Bd. II/2, S. 448 ff.

42 *Itaque inter omnis omnium gentium summa constat; omnibus enim innatum est et in animo quasi inscriptum esse deos. Quales sint varium est: esse nemo negat. (De natura deorum* II 12 f.; vgl. 5, 7; 17, 37; III 8.). Vgl. die stoisch inspirierte Betonung des Weltbezugs: *certe nihil omnium rerum melius est mundo, nihil praestantius, nihil pulchrius, nec solum nihil est, sed ne cogitari quidem quicquam melius potest. et si ratione et sapientia nihil est melius, necesse est haec inesse in eo, quod optimum esse concedimus* (*De nat. deorum* II 18.).

43 Siehe Riedenauer 2007, S. 351–356.

Open-Access-Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY-NC-ND
Heruntergeladen von Brill.com05/08/2020 04:20:25PM
via free access
© V&R unipress GmbH, Göttingen

seine wirksame Gegenwart. Im Sinn solchen Vernehmens wird *intellectus* meist und in überzeugender Weise mit „Vernunft" übersetzt. Der „Verstand" hingegen arbeitet kategorial, *dividendo et componendo*, mit Begriffen, Negationen, Herstellen von Relationen, Konklusionen etc. (*ratiocinari*). Auf dieser Ebene menschlicher Erkenntnisfähigkeit ist die lebendige, ursprüngliche Erfahrung nicht adäquat reflektier- und diskutierbar. Der diskursive Verstand reduziert den ganzheitlichen personalen Bezug zum absoluten Ursprung auf begriffliche Beziehungen. Röm 1,21 f. scheint denn auch ein solches Verfallen des geistigen Bezugs auf die Wurzel der eigenen Ursprungsbeziehung auszusprechen durch eine Herz und Geist verfinsternde Art von Überlegungen (*en tois dialogismois*): Bei allen Menschen gibt es dadurch eine schuldhafte Reduktion eines ursprünglichen Vernehmens auf konstruierendes Verstandesdenken, ein Schlussfolgern, dem der erfahrbare Ursprung des Seins zu einer Hypothese verkommt.

Im Anschluss daran lässt sich sagen: Die mithilfe unserer Probegrabung zum Vorschein gekommenen ontologischen und epistemologischen Wurzeln der *theologike philosophia* scheinen dem religiösen Fundamentalismus unbekannt zu sein. In Hypothesenform verdichtet, ist er vernunftlos, nämlich ohne ein Vernehmen des Ursprungs (*conceptio principii*). Darum muss er sich ein Fundament erfinden.

Die Unterscheidung des primären, ursprünglichen Vernehmens von der verstandesmäßigen Verarbeitung in Begriffen findet sich auch in der thomasischen Ontologie, in dem feinen und in der Wirkungsgeschichte selbst des Thomismus oft übersehenen Unterschied zwischen einem Auffassen (*concipere, conceptio*) und einem Begriff (*conceptus*) des Seins der Seienden: „Was die Vernunft zuerst als das gewissermaßen Bekannteste vernimmt (*concipit*) und wohinein sie alle ihre Begriffe (*conceptiones*) auflöst, ist das Seiende."[44]

Dass die philosophische Theologie auf die göttliche Selbstbekundung in den Seienden antwortet, indem sie versucht, jene ins Wort zu bringen, ohne die Verbindung mit der Wurzel der Seinserfahrung abzuschneiden, zeigen auch die sog. „Gottesbeweise" des Thomas, die er selbst *quinque viae* nennt, zumal deren Struktur mit der jeweiligen *conclusio:* dem Zusammen-Schluss des aufgewiesenen Ursprungs von Bewegung, Wirkursächlichkeit, von kontingent und unvollendet Seiendem sowie von natürlicher Zielstrebigkeit mit dem, was „alle" (vgl. Cicero, wie oben zitiert) „Gott" nennen: *Et hoc omnes intelligunt Deum; et hoc dicimus Deum* u. ä.[45]

44 *Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum et in quo omnes conceptiones resolvit est ens* (Thomas: *De Ver.* q1 a1). Die *conceptio* im Unterschied zum *conceptus* macht denn auch das Wesen der *fides* aus, was zur antifideistischen Feststellung führt: Der Vollzug des Glaubens zielt nicht auf den Satz, sondern auf die Sache. (*De Ver.* q14, a8 ad5)

45 S.Th. I q2 a3 c.

Open-Access-Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY-NC-ND
Heruntergeladen von Brill.com05/08/2020 04:20:25PM
via free access
© V&R unipress GmbH, Göttingen

Es könnte gezeigt werden, dass die fünf Wege in Kontinuität mit dem antiken Verständnis eines ursprünglichen Gottvernehmens aufgrund des Wunders der *Physis* stehen und nicht mit der neuzeitlichen rationalen Theologie. Schon der Titel von S.Th. I q8: *De existentia Dei in rebus* zeigt, dass Thomas in gewisser Weise noch im Horizont der *physis* denkt, ausgehend von erfahrener Geschöpflichkeit: Sein ist nicht Vorhandensein oder Gemachtsein, sondern empfangenes, teilgegebenes und teilgehabtes: *in creatura est esse receptum vel participiatum.*[46] Dieser so einfache Satz enthält das Fundament der natürlichen Theologie. Schöpfung ist nach Thomas Seinsmitteilung, *dare esse, communicare esse.*[47] Das Sein vom Ursprung her, die Teil-Gabe des Seins kann von der Vernunft aufgefasst werden.

Auch für Nikolaus Cusanus ist klar: „Erschaffen und Erschaffenwerden zugleich ist nichts anderes als dass Du Dein Sein allen mitteilst, so dass Du alles in allen bist und doch von allem frei bleibst. Dinge zum Sein zu rufen, die nicht sind, bedeutet das Sein dem Nichts mitteilen. So ist Rufen Schaffen, und Mitteilen Geschaffenwerden.“[48] Beinahe selbstverständlich erscheint für ihn, dass Gott nicht etwas, sondern sich selbst mitteilt; er ist *dator et donum* zugleich.[49] Daraus folgt, dass jedes Geschöpf in gewisser Weise göttlich ist, ja die ganze Welt ein sich verändernder Gott.[50]

Diese Wurzeln von Religion geben keinen Boden für die Dialektik von Atheismus und Fundamentalismus ab. Offensichtlich sind sie vertrocknet oder verschüttet worden, so dass ein unterirdischer Hohlraum oder unsicherer Boden entstand – was schließlich durch Einbetonierung eines sog. Fundaments repariert werden sollte. Ohne Verwurzelung in der skizzierten Grund-Erfahrung wird die Annahme Gottes zu einem Postulat oder einer Vorstellung, zu der affirmativ oder negativ Stellung genommen wird. Wo nicht mehr erfahren wird, dass es um den sich ständig gebenden, mitteilenden, sich ereignenden Ursprung des Seienden überhaupt und des eigenen Daseins geht, entsteht allmählich die neuzeitliche „rationale Theologie“ – im präzisen Wortsinn von *ratio* statt *intellectus.* Die Hypothese zur Probegrabung in diese Geschichte des Fundamentverlusts lautet: Gott konnte zu einem bloßen Verstandespostulat werden, weil er nicht vom Sein

46 So das Prinzip der Gottesbeweise nach *De ver.* q 21 a5; vgl. den Prolog zum Johanneskommentar.

47 Vgl. ausführlicher Wucherer-Huldenfeld 2011 Bd. I, S. 409–421.

48 *De visione Dei* 12 n. 49: *Nec est aliud creare pariter et creari quam esse tuum omnibus communicare, ut sis omnia in omnibus et ab omnibus tamen maneas absolutus. Vocare enim ad esse, quae non sunt, est communicare esse nihilo. Sic vocare est creare, communicare est creari.*

49 *De dato patris luminum* n. 96, vgl. n. 97: *Non potest igitur dare nisi se ipsum. … Optimum est sui ipsius diffusivum, sed non partialiter… Communicat igitur se indiminute.*

50 *Videtur igitur omnem creaturam quodammodo deum esse.* (ebd. n. 97); *quasi mundus sit deus transmutabilis* (n. 106).

Open-Access-Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY-NC-ND
Heruntergeladen von Brill.com05/08/2020 04:20:25PM
via free access
© V&R unipress GmbH, Göttingen

des Seienden her, sondern als höchstes oder höchstdenkbares Seiendes gefasst worden war.

Schon bei Anselm von Canterbury und in der Diskussion seines *unum argumentum* für die Existenz Gottes zeigt sich die Ambivalenz seines Gottesbegriffs als „das, worüber hinaus nichts Größeres gedacht werden kann“[51]: Diese Bestimmung tendiert zu einer bloßen Idee, zu einer Vorstellung von Gott, dessen Existenz dann bewiesen werden muss. Anselm muss es nicht so gemeint haben,[52] aber wie bereits sein erster Gegner Gaunilo es verstand, zeigt die mächtigste Richtung der Wirkungsgeschichte an: Gott als *summum cogitabile, maius omnibus*,[53] als Höchstes oder Höchstdenkbares in der Reihe der Seienden oder Entitäten. Demnach geht es um das Vorhandensein eines X, von dem gilt, dass es alles geschaffen hat, was ohne jenes nicht denkbar wäre.

Gemäß scotistischer Metaphysik gibt es unter den Seienden endliche und ein unendliches, kontingente und ein notwendiges, abhängige Entitäten und ein wirklich selbst Seiendes. Johannes Duns Scotus formuliert die Gottesfrage so: „Existiert unter den Seienden irgendein wirklich vorhandenes Unendliches?“[54] Er argumentiert, dass der menschliche Intellekt sicher sein könne, dass Gott seiend sei, aber zweifeln, ob ein endliches oder unendliches Seiendes, ein geschaffenes oder ein ungeschaffenes. Dem liegt ein univoker Begriff (*conceptus*) des Seienden zugrunde.[55] Die Problematik schon der Fragestellung wurde sofort gesehen von Thomas Sutton: „Seiend wird von Gott und der Kreatur ausgesagt, zwar vorgeordnet von Gott und nachgeordnet vom Geschöpf; wahrer wäre, zu sagen, dass Gott über allem Seienden ist, als dass er ein Seiendes sei.“[56]

Die ontologische Differenz zwischen sich ereignendem, teilgebendem Sein und Seiendem ist nivelliert. So wird bei Duns Scotus Gott zum höchsten und vollkommenen Seienden (*summum ens, ens perfectissimum*), demgegenüber geschöpfliches Sein als defizient erscheint. Die evidente Kontingenz des endlichen, abhängigen Seienden kann dann als ontologischer Mangel statt als teilgegebene Fülle interpretiert werden. Das bereitet den Boden für eine Interpretation des unendlichen, vollkommenen Seienden als Konkurrenz zum Menschen.

Wie Türcke richtig sieht (s. o.), ist dann bei Descartes ein entscheidender Schritt in der Abstraktion und Verdünnung des Gottesbegriffs erreicht: Es geht

51 *Id quo maius cogitari nequit.* (*Proslogion* 2)

52 Vgl. Schmidt 2003, S. 110–119.

53 Gaunilo: *Liber pro insipiente* n. 5 passim.

54 *utrum in entibus sit aliquid actu existens infinitum?* (Ord. I, d. 2, q 1)

55 *intellectus viatoris potest esse certus de Deo quod sit ens, dubitando de ente finito vel infinito, creato vel increato. Ergo conceptus entis de Deo est alius a conceptu isto et illo, et ita neuter ex se, sed in utroque illorum includitur; ergo univocus.* (Ord. I, d. 3 q 1)

56 *Dicitur enim ens de Deo et creatura, sed per prius de Deo, et per posterius de creatura; licet verius sit, Deum esse super omne ens, quam esse ens.* (Thomas Sutton: *De natura generis*, c. 1).

Open-Access-Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY-NC-ND
Heruntergeladen von Brill.com05/08/2020 04:20:25PM
via free access
© V&R unipress GmbH, Göttingen

nunmehr um die Notwendigkeit eines vollkommensten Wesens (*ens necessarium*, *Meditatio* 5), dessen Existenz postuliert wird. Im Gefolge seines Bemühens um zweifelsfrei gewisse metaphysische Erkenntnis entwickelt sich die *theologia rationalis* als ein Zweig der *metaphysica specialis* der Neuzeit. Am Ende bleibt nur eine rationalistische Konstruktion, die sich einen Gott ebenso schafft, wie die Ursprungsbeziehung missverstanden wird als ein zu irgendeinem Zeitpunkt abgeschlossener Herstellungsprozess (*poiesis*). Wenn der Schöpfer zum Demiurgen wurde, kann das Postulat eines solchen höchstdenkbaren, notwendigen Seienden entlarvt werden als Ergebnis einer umgekehrten Machenschaft: Das Vorausgesetzte wird zum bloß Gesetzten; der Mensch erscheint als Erfinder Gottes.

Die *theologia rationalis* verschließt letztlich die Dimension der fundamentalen, nicht spezifisch religiösen Offenbarung, das göttliche Mysterion der staunenswerten Seinserfahrung, in und aus dem der Mensch lebt, und für das er im Intellekt offen ist. Seinsvergessen und verschlossen gegenüber der ursprünglichen Erfahrung der Kreatürlichkeit bleibt dann nur, die Postulate der rationalen Theologie assertorisch zu behaupten oder atheistisch abzulehnen.

Kant sieht das Problem, er kritisiert u. a. die Onto-Theologie als jene Theologie, welche bezüglich des „Urwesens“ „glaubt, durch bloße Begriffe, ohne Beihilfe der mindesten Erfahrung sein Dasein zu erkennen“[57]. Seine einleitende Gliederung der Theologien erhellt, dass er die ganze Tradition unter *theologia rationalis* subsumiert, deren transzendentale Form von Begriffen des Seienden ausgeht. Die „natürliche Theologie“ indessen übertrage nur Eigenschaften von Mensch oder Welt auf Gott:

> Wenn ich unter Theologie die Erkenntnis des Urwesens verstehe, so ist sie entweder die aus bloßer Vernunft *(theologia rationalis)* oder aus Offenbarung *(revelata)*. Die erstere denkt sich nun ihren Gegenstand entweder bloß durch reine Vernunft, vermittelst lauter transzendentaler Begriffe, *(ens originarium, realissimum, ens entium)* und heißt die transzendentale Theologie, oder durch einen Begriff, den sie aus der Natur (unserer Seele) entlehnt, als die höchste Intelligenz, und müßte die natürliche Theologie heißen. Der, so allein eine transzendentale Theologie einräumt, wird Deist, der, so auch eine natürliche Theologie annimmt, Theist genannt.[58]

Die entsprechende philosophische Theologie versuche vergeblich, „wo keine mögliche Erfahrung und mithin kein Mittel hinreicht, irgendeinem von uns selbst ausgedachten Begriffe seine objektive Realität zu versichern“[59].

57 KrV A 632 / B 660.

58 KrV A 631 / B 659.

59 A 639. Alle frühere philosophische Theologie scheitere – zu beweisen sei das „Dasein eines Wesens, was unserer bloßen Idee entsprechen soll, der niemals irgendeine Erfahrung gleichkommen kann.“ (A 638)

Open-Access-Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY-NC-ND
Heruntergeladen von Brill.com05/08/2020 04:20:25PM
via free access
© V&R unipress GmbH, Göttingen

Als Folge der scotistischen Lehre disjunktiver Transzendentalien und der Nivellierung der ontologischen Differenz treten Gott und Mensch in ein Konkurrenzverhältnis. Die Ontotheologie findet ihren dialektischen Umschlag bei Feuerbach und Marx: „Der *endliche* Mensch erscheint vor dem *unendlichen* Gott wie ein ‚Nichts' vor einem ‚Etwas', wie ein ‚*non ens*' vor einem ‚*ens*'."[60] Dieser Satz benennt die Problematik der *theologia rationalis* in der kürzest möglichen Form. Wo Gott als Konkurrent des Menschen und Glauben als Selbstentfremdung des Menschen gesehen wird, entspringt der postulatorische Atheismus. Das ursprüngliche Anliegen der Gottesrede taucht bei Feuerbach indessen durchaus auf: „Das Sein ist … ein Geheimniß der Anschauung, der Empfindung, der Liebe."[61] Er kann es aber nicht mehr mit dem Gottesbegriff des Theismus seiner Zeit verbinden, der selbst das Fundament verloren hatte.

Marx formuliert die Konsequenz in seinen berühmt gewordenen Worten:

> Das Fundament der irreligiösen Kritik ist: Der *Mensch macht die Religion*, die Religion macht nicht den Menschen. Und zwar ist die Religion das Selbstbewußtsein und das Selbstgefühl des Menschen, der sich selbst entweder noch nicht erworben oder schon wieder verloren hat. […] Sie ist die *phantastische Verwirklichung* des menschlichen Wesens, weil das *menschliche Wesen* keine wahre Wirklichkeit besitzt. Der Kampf gegen die Religion ist also mittelbar der Kampf gegen jene Welt, deren geistiges Aroma die Religion ist. […] Sie ist das *Opium* des Volkes.[62]

Aus Sicht der skizzierten klassischen natürlichen Theologie ist zu fragen: Wie, wenn Marx Recht hätte damit, dass es diesen ungöttlichen Gott nur gibt aufgrund der menschlichen Herstellung solcher Vorstellungen – und dass er obsolet ist?

Die Kritik der metaphysischen Atheisten ist wichtig, weil sie Fehlentwicklungen der Ontotheologie aufdeckt – und sie nicht zu verarbeiten, ist ein Fehler, der Fundamentalismus befördert: den postulatorischen Sprung ins Gegenteil auf derselben Ebene einer Wirklichkeitsdeutung ohne Seins- und *physis*-Verständnis.[63]

60 Feuerbach: Das Wesen des Christentums, S. 65 f., zitiert nach Wucherer-Huldenfeld 2015 Bd. II/2, S. 222.

61 Feuerbach: Grundsätze der Philosophie § 33, S. 322 f. zitiert nach ebd., S. 200.

62 Marx: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie (MEGA^2 I,2, S. 170).

63 „Man stellt sich den Schöpfer, Schöpfung und Geschaffensein bloß vor, hält den biblischen und religionswissenschaftlichen Schöpfungsgedanken für eine Vorstellung, Idee oder Welterklärungsformel. Man kann ihn dann existenziell für unverbindlich und nicht nachvollziehbar halten, weil er bloß durch ein abstraktes Schlussverfahren vermittelt wurde. Oder man hält ihn für eine übernatürlich geoffenbarte, von Gott direkt diktierte und anders nicht wissbare *Aussagenwahrheit.* Dann glaubt man fideistisch Sätze über Schöpfung statt die in Sätzen zur Sprache kommende Sache." (Wucherer-Huldenfeld 2015 Bd. II/2, S. 564 f.)

Open-Access-Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY-NC-ND
Heruntergeladen von Brill.com05/08/2020 04:20:25PM
© V&R unipress GmbH, Göttingen
via free access

Wenn diese Hypothesen zur Genese des religiösen Fundamentalismus richtig sind, wird verständlich, dass er von ebenso postulatorischem Charakter und fundamentlos wie der Atheismus ist, nur dessen Inversion. Er vermittelt die kritische Reaktion auf eine defiziente philosophische Theologie indirekt, indem er in vergröberter, universalisierter und gefährlicher Weise postuliert, was die Religionskritik negiert, und macht eine umfassende Aufarbeitung ihres Anliegens unübersehbar dringlich.

Literaturverzeichnis

Beinert, Wolfgang / Müller, Hans-Peter / Garhammer, Erich: „Fundamentalismus“, in: *LThK Bd. IV.* Freiburg 1995, S. 224–226.

Bielefeldt, Heiner / Heitmeyer, Wilhelm (Hg.): *Politisierte Religion. Ursachen und Erscheinungsformen des modernen Fundamentalismus.* Frankfurt 1998.

Deichmann, Thomas / Reul, Sabine / Žižek, Slavoj: Der Krieg und das fehlende ontologische Zentrum der Politik. Sabine Reul und Thomas Deichmann im Gespräch mit dem Philosophen Slavoj Žižek, 6.3.2002, verfügbar unter: http://www.eurozine.com/articles/2002-03-15-zizek-de.html [06.01.2016].

Heer, Friedrich: *Das Experiment Europa. Tausend Jahre Christenheit.* Einsiedeln 1952.

Kaufmann, Franz-Xaver: Säkularisierung – und was dann?, in: J-RaT (1) 2015, S. 72–78, verfügbar unter: https://ojs.univie.ac.at/index.php/RAT/article/view/1068/932 [7.01.2016].

Kienzler, Klaus: *Der religiöse Fundamentalismus.* München 1996 / ^{2}1999.

Küenzlen, Gottfried: „Religiöser Fundamentalismus – Aufstand gegen die Moderne?“, in: Höhn, Hans-Joachim / Gabriel, Karl (Hg.): *Krise der Immanenz. Religion an den Grenzen der Moderne.* Frankfurt 1996, S. 50–71.

Lemanski, Jens: „‚Cur Potius Aliquid Quam Nihil‘ von der Frühgeschichte bis zur Hochscholastik“, in: Schubbe, Daniel / Lemanski, Jens / Hauswald, Rico (Hg.): *Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts? Wandel und Variationen einer Frage.* Hamburg 2013, S. 23–64.

Manemann, Jürgen: *Der Dschihad und der Nihilismus des Westens.* Bielefeld 2015.

Marx, Karl / Engels, Friedrich: *Gesamtausgabe (MEGA^{2}).* Berlin 1975 ff.

Meyer, Thomas: *Fundamentalismus. Aufstand gegen die Moderne.* Hamburg 1989.

Pastorale Konstitution Gaudium et Spes. Über die Kirche in der Welt von heute, verfügbar unter: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_ge.html [11.04.2016].

Pfürtner, Stephan: *Fundamentalismus – Die Flucht ins Radikale.* Freiburg 1991.

Prutsch, Markus: *Fundamentalismus. Das „Projekt der Moderne“ und die Politisierung des Religiösen.* Wien ^{2}2008.

Ramminger, Michael: „Fundamentalismus, Religion und Moderne“, in: *Wege zum Menschen* (54) 2002, S. 317–330.

Reichelt, Matthias: „Religiöser Fundamentalismus und die Dialektik der Moderne: ein Beitrag aus sozialwissenschaftlicher Perspektive“, in: Bohn, Jochen / Bohrmann,

Open-Access-Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY-NC-ND
Heruntergeladen von Brill.com05/08/2020 04:20:25PM
via free access
© V&R unipress GmbH, Göttingen

Thomas (Hg): *Religion als Lebensmacht (FS Gottfried Küenzlen)*. Leipzig 2010, S. 251–262.
Riedenauer, Markus: *Pluralität und Rationalität. Die Herausforderung der Vernunft durch religiöse und kulturelle Vielfalt nach Nikolaus Cusanus.* Stuttgart 2007.
Schmidt, Josef: *Philosophische Theologie.* Stuttgart 2003.
Taylor, Charles: *Ein säkulares Zeitalter.* Frankfurt 2009.
Türcke, Christoph: *Fundamentalismus – maskierter Nihilismus.* Springe 2003.
Weischedel, Wilhelm: *Der Gott der Philosophen: Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*, 2 Bände. Darmstadt 1998.
Wucherer-Huldenfeld, Augustinus Karl: *Philosophische Theologie im Umbruch: Erster Band: Ortsbestimmung.* Wien 2011; *Zweiter Band: Wider den ungöttlichen Gott.* Wien 2014 und 2015.

Abkürzungen

De civ. Dei = Augustinus, *De civitate Dei.*
De Ver. = Thomas von Aquin, *Quaestiones disputatae de veritate.*
KrV = Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, zitiert nach Ausgabe A (1781) und B (1789).
Met. = Aristoteles, *Metaphysik.*
Ord. = Duns Scotus, *Ordinatio.*
Pol. = Platon, *Politeia.*
S.Th. = Thomas von Aquin, *Summa Theologiae.*

Open-Access-Publikation im Sinne der CC-Lizenz BY-NC-ND
Heruntergeladen von Brill.com05/08/2020 04:20:25PM
via free access
© V&R unipress GmbH, Göttingen