

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in Jürgen Werbick / Muhammad Sven Kalisch / Klaus von Stosch (eds.): *Verwundete Gewissheit. Strategien zum Umgang mit Verunsicherung in Islam und Christentum*. It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Bernhardt, Reinhold

Gewissheitsdefizite als Fundamentalismusverstärker?

in: Jürgen Werbick / Muhammad Sven Kalisch / Klaus von Stosch (eds.): *Verwundete Gewissheit. Strategien zum Umgang mit Verunsicherung in Islam und Christentum*, pp. 119–141

Paderborn: Ferdinand Schöningh 2010 (Beiträge zur Komparativen Theologie 1)

URL: https://doi.org/10.30965/9783657769674_009

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Ferdinand Schöningh:

<https://www.schoeningh.de/page/open-access>

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine von dem/der Autor*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in Jürgen Werbick / Muhammad Sven Kalisch / Klaus von Stosch (Hrsg.): *Verwundete Gewissheit. Strategien zum Umgang mit Verunsicherung in Islam und Christentum* erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch *nicht* das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Bernhardt, Reinhold

Gewissheitsdefizite als Fundamentalismusverstärker?

in: Jürgen Werbick / Muhammad Sven Kalisch / Klaus von Stosch (Hrsg.): *Verwundete Gewissheit. Strategien zum Umgang mit Verunsicherung in Islam und Christentum*, S. 119–141

Paderborn: Ferdinand Schöningh 2010 (Beiträge zur Komparativen Theologie 1)

URL: https://doi.org/10.30965/9783657769674_009

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Verlags Ferdinand Schöningh publiziert:

<https://www.schoeningh.de/page/open-access>

Ihr IxTheo-Team

Reinhold Bernhardt

Gewissheitsdefizite als Fundamentalismusverstärker?

In: Jürgen Werbick / Muhammad Sven Kalisch / Klaus von Stosch (Hg): *Verwundete Gewissheit. Strategien zum Umgang mit Verunsicherung in Islam und Christentum* (Beiträge zur komparativen Theologie 1), Paderborn u.a. 2010, 119-141.

Glauben bedeutet – nach einer prägnanten Formulierung von Hans-Joachim Höhn – „in etwas Stand gewinnen, das dem eigenen Leben Bestand, Dauer und damit Identität gibt. Glaube bedeutet das Finden einer Bleibe für das menschliche Dasein“¹. Dementsprechend muss die Erschütterung der existentiellen Standfestigkeit durch die Infragestellung der lebensstragenden Gewissheiten gravierende Folgen für die gesamte Daseinsorientierung eines Menschen haben. Er wird sie abzuwehren versuchen und Schutz- und Stabilisierungsstrategien anwenden. Lässt sich der diffuse Phänomenkomplex „Fundamentalismus“ als eine extreme Reaktion auf erschütterte existentielle Gewissheiten verstehen? Ist die Ausprägung „fundamentalistischer“ Haltungen als eine – in bestimmten Situationen vielleicht sogar notwendige und lebensdienliche – Strategie zur Sicherung der Gewissheitsfundamente zu deuten?

Gegenüber den gegenwärtig vorherrschenden sozio-politischen und kulturanalytisch-modernitätstheoretischen Deutungen als „Aufstand gegen die Moderne“² im Rahmen der konstatierten „Rückkehr der Religion“, der „Politisierung der Religion und Sakralisierung der Politik“ und/oder dem „Kampf der Kulturen“³ erschiene „Fundamentalismus“ nach diesem religionspsychologisch-gewissheitstheoretischen Deuteansatz als eine der Verarbeitungsformen von existentiellen Gewissheitsdefiziten – sei es als Kompensation einer habituell schwach ausgeprägten Gewissheit oder als Reaktion auf die als krisenhaft erlebte Infragestellung von Gewissheit. Eine solche Krise kann ausgelöst sein durch einen geistigen Reifungsprozess, der früher unhinterfragte Gewissheitslagen aufsprengt, durch äußere Widerfahrnisse, die Revolutionen der Identitätsbestimmung auslösen, oder durch die Begegnung mit einer religiösen Alternativoption.⁴ Die Flucht in eine fundamentalistische Festungsmentalität wäre eine Immunisierungsstrategie gegen die Erschütterung der existentiellen Fundamente.

¹ Hans-Joachim Höhn: Den Relativismus relativieren. Religiöse Gewissheiten und die Gefahr des Fundamentalismus, in: H. Baer / M. Sellmann (Hg): *Katholizismus in moderner Kultur*, Freiburg/Br 2007, 143.

² Thomas Meyer: *Fundamentalismus. Aufstand gegen die Moderne*, Reinbek bei Hamburg 1991. Auch Martin Greiffenhagen deutet Fundamentalismus als antiaufklärerischen Antimodernismus (Martin Greiffenhagen: *Versuche gegen die Sinnleere. Zur Entwicklung fundamentalistischer Strömungen in Gegenwartsgesellschaften*, in: *Universitas* 46, 1991, 36-45). – Zur kritischen Auseinandersetzung damit siehe: Gottfried Künzlen: *Religiöser Fundamentalismus – Aufstand gegen die Moderne?* In: Hans-Joachim Höhn (Hg): *Krise der Immanenz. Religion an den Grenzen der Moderne*, Frankfurt /M. 1996, 50-71. Er resümiert: „Fundamentalismus ist also eine Erscheinung der Moderne selbst“ (a.a.O., 64). Einen Überblick über die modernitätstheoretischen Fundamentalismusdeutungen gibt: Markus J. Prutsch: *Fundamentalismus. Das „Projekt der Moderne“ und die Politisierung des Religiösen* (Passagen Religion und Politik 5), Wien 2007.

³ Exemplarisch: Martin Riesebrodt: *Die Rückkehr der Religionen, Fundamentalismus und der Kampf der Kulturen*, München 2000; Heiko Schmidt: *Literaturbericht: Fundamentalismus in Politik und Religion*, in: *WeltTrends* 30, Frühjahr 2001, 163ff; Brandenburgische Landeszentrale für politische Bildung / Kilian Kindelberger (Hg): *Fundamentalismus. Politisierte Religionen*, Potsdam 2004.

⁴ Ulrich Beck führt nicht erst die Radikalisierung von Religion, sondern schon deren zunehmende Ausbreitung auf die die von ihm sog. „reflexive Modernisierung“ zurück: „Religiöser Glaube breitet sich proportional zur Verunsicherung aus, die radikalisierte Modernisierungsprozesse in allen sozialen Lebensbereichen bei den Men-

Gewissheitsdefizite würden demzufolge als Fundamentalismusverstärker wirken und „Fundamentalismus“ wäre umgekehrt als Gewissheitsverstärker zu verstehen. Dabei müsste dann unterschieden werden zwischen einer aus sich heraus starken ‚natürlichen‘ Gewissheit, die nicht als „fundamentalistisch“ zu etikettieren wäre – man denke etwa an Luthers „hier stehe ich, ich kann nicht anders“ auf dem Reichstag zu Worms 1521⁵ – und einer an sich schwachen und durch Sicherungsstrategien ‚künstlich‘ verstärkten Gewissheit. Und es wäre weiter zu fragen, worin das „Fundamentalistische“ besteht: in der Sicherungsstrategien oder in der verfestigten Gewissheit oder in beidem.

In den folgenden Überlegungen will ich diesen gewissheitstheoretischen Deuteansatz zunächst einordnen in eine typologische Betrachtung der Grundformen der Fundamentalismusdeutung. Er wird sich dabei als zu *formal* (d.h. absehend von den Inhalten der Gewissheit), zu sehr am *Individuum* orientiert (d.h. absehend von den situativen, sozio-ökonomischen Bedingungen, die zur Ausbildung „fundamentalistischer“ Haltungen führen können) und als zu einseitig auf ein *Defizit* an Gewissheit ausgerichtet (d.h. absehend von „fundamentalistischen“ Haltungen, die nicht auf erschütterte Gewissheitsformationen zurückzuführen sind, sondern in starken Überzeugungen gründen) erweisen. Demgegenüber werde ich die These vertreten, dass die psychologischen und soziökonomischen Deuteansätze um eine *theologische* Motivanalyse erweitert werden müssen, wenn man Phänomene des religiösen „Fundamentalismus“ angemessen verstehen will.

Ich verzichte auf eine vorausgehende Klärung oder Definition des *Begriffs* „Fundamentalismus“, denn die Bedeutung dieses Begriffs ist untrennbar mit den Perspektiven seiner Thematisierung und den Weisen seines Gebrauchs verbunden. Bei allen Einlassungen auf das Phänomen „Fundamentalismus“ ist erkenntnistheoretisches und ideologiekritisches Problembewusstsein gefordert. Denn es handelt sich dabei um die Bezeichnung eines vielschichtigen Phänomenkomplexes, der mit seiner Bezeichnung allererst als solcher konstruiert und schon mit der Konstruktion auch problematisiert wird. Schon die Erfassung und Darstellung der damit anvisierten Erscheinungen ist hochgradig werthaltig. „Fundamentalismus“ ist ein moralisch aufgeladenes Wahrnehmungsmuster, welches das Wahrgenommene von vorneherein negativ beurteilt. Zugleich – und eng damit verbunden – ist es ein emotional aufgeladenes, angstbesetztes und angsterzeugendes Konzept, das eine ablehnende Haltung gegenüber dem Wahrgenommenen erzeugt. Es beschreibt und diagnostiziert nicht einfach, sondern warnt, hat also eine evokative Funktion. Mehr noch: Es ruft nicht nur eine ablehnende *Haltung*, sondern auch ein *Abwehrverhalten* gegenüber der beschworenen Gefahr hervor. Im Gebrauch dieses (religions-) psychologischen Schemas findet man nicht selten Gesichtszüge jener Haltung und Handlungsorientierung wieder, die mit diesem Begriff beschrieben werden soll. Zugespitzt gesagt: Es gibt einen „fundamentalistischen“ Anti-„Fundamentalismus“. Gleiches gilt für Begriffe wie „Dogmatismus“ und „Fanatismus“.

schen auslösen ... Insofern ist die Art von Religiosität kein (wie von Theoretikern der ersten Moderne angenommen wird) traditionelles Relikt, das mit fortschreitender Modernisierung obsolet wird, vielmehr, genau im Gegenteil, *Produkt* avancierter, sich selbst in Frage stellender Modernisierung (Ulrich Beck: Der eigene Gott. Friedensfähigkeit und Gewaltpotential der Religionen, Verlag der Weltreligionen, Frankfurt / Main / Leipzig 2008, 114). - Zur Theorie der „reflexiven Modernisierung“ siehe a.a.O. 91ff; 212ff.

⁵ Die Aussage „Hier stehe ich, ich kann nicht anders, Gott helfe mir, Amen“ ist überliefert, aber nicht belegt. In den Reichtagsakten heißt es: „Daher kann und will ich nichts widerrufen, weil wider das Gewissen etwas zu tun weder sicher noch heilsam ist. Gott helfe mir. Amen!“ (Deutsche Reichstagsakten, Jüngere Reihe, hg. durch die Historische Kommission bei der Königlichen Akademie der Wissenschaften, München / Oldenbourg, 1893ff, Bd. II, n. 80, 581f).

Es ist also ideologiekritische Vorsicht gegenüber diesen Wahrnehmungsmustern und den von ihnen ausgehenden Wirkungen angebracht. Wer sie verwendet, muss sich bewusst sein, dass sie Wahrnehmungen nicht nur *deuten*, sondern *prägen*, indem sie das Wahrzunehmende in einer bestimmten Weise perspektivieren und damit zugleich deuten und werten – und das in einer Weise, die eine konstruktive Auseinandersetzung mit den Gegenständen der Wahrnehmung zuweilen mehr blockiert als ermöglicht. „Fundamentalismus“, „Fanatismus“ und „Dogmatismus“ sind pejorative Fremdzuschreibungen – „Fundamentalistisch ist immer der andere“⁶ –, die zur stereotypisierenden Betrachtung und Konfrontation führen, indem sie empirische Evidenzen sammeln und Gegenevidenzen abdrängen, um das geprägte (Feind-) Bild zu erhärten.⁷

Bei aller offensichtlichen Problematik des Fundamentalismusbegriffs kann man aber auch nicht auf ihn verzichten. Denn der damit bezeichnete Religionsstil und die damit verbundenen Phänomene sind höchst real.⁸ Um sie in ihrer Vielschichtigkeit und Komplexität abgemessen in den Blick zu nehmen, ist eine multidimensionale und multiperspektivische Betrachtung wichtig. Dazu gehören außenperspektivische Ansichten, die sich auf die individual- und sozialpsychologischen, auf die soziologischen, politischen, ökonomischen und kulturellen Entstehungsbedingungen „fundamentalistischer“ Haltungen und Bewegungen konzentrieren, sowie ihre Erscheinungsformen und Funktionen beschreiben. Doch versteht man diese Haltungen und Bewegungen nur, wenn man sie auch von innen anschaut: von ihren Inhalten, den mit den Inhalten verbundenen Geltungsansprüchen und den davon ausgehenden Motivationen her. Eine psychologische Betrachtung reicht dafür nicht aus. Es braucht eine theologische Motivanalyse.

Was für die Beschreibung und Erklärung dieser Haltungen gilt, gilt auch für ihre Kritik. Auch in dieser Hinsicht reicht eine außenperspektivisch-funktionale Urteilsperspektive nicht aus. Es bedarf einer theologischen Aufklärung und Ideologiekritik. Sie muss ansetzen bei einer exegetischen, historischen und systematisch-theologischen Aufarbeitung der Traditionsbestände, die den Inhalt „fundamentalistischer“ Haltungen ausmachen.

Für die Fundamentalismusforschung ist also eine Vielfalt von Theorieansätzen zu fordern, die aber ihrerseits wieder in einer wissenschaftstheoretischen Metaperspektive Gegenstand kritischer Reflexion sein muss. Zu fragen ist dabei immer, welches das vorausgesetzte Verständnis von „Fundamentalismus“ ist; dem korreliert das zu untersuchende Gegenstandsfeld. Weiter ist nach den methodischen Vorentscheidungen, dem gewählten Interpretationsrahmen und auch nach dem Forschungsinteresse zu fragen. Welche Selektionen werden dadurch vorgenommen und wo kommt es zu Blickfeldverengungen?

Zu fragen ist auch, welche Frage(n) die Ansätze jeweils primär beantworten wollen: Wollen sie die *Bildung* „fundamentalistischer“ Haltungen und oder Bewegungen erklären, so handelt es sich um ‚genetische‘ Ansätze, die Entstehungsbedingungen aufweisen. Wollen sie die indi-

⁶ Leonardo Boff: *Fundamentalismus und Terrorismus*, Göttingen 2007, 8.

⁷ Siehe dazu die von Rebecca Joyce Frey zusammengestellten „stereotypes of fundamentalists“ (Rebecca Joyce Frey: *Fundamentalism*, New York, NY 2007, 5-8)

⁸ Zu recht fordert Martin Riesebrodt: „Will man als Wissenschaftler versachlichend auf die öffentliche Diskussion einwirken, dann sollte man sich nicht durch Sprachverweigerung selbst isolieren“ (Martin Riesebrodt: *Was ist „religiöser Fundamentalismus“?*, in: Clemens Six u.a. [Hg]: *Religiöser Fundamentalismus. Vom Kolonialismus zur Globalisierung* (Querschnitte 16), Innsbruck u.a. 2005², 15. Siehe auch Clemens Six: *Grundstrukturen fundamentalistischen Denkens*, in: Margit Fröhlich u.a. (Hg): *Projektionen des Fundamentalismus. Reflexionen und Gegenbilder im Film*, Marburg 2008, 13-24.

viduellen und/oder sozialen *Erscheinungsformen* (und damit das Wesen) des „Fundamentalismus“ beschreiben, so handelt es sich um phänomenologische Ansätze.

Anders als im Blick auf den Begriff des „Fundamentalismus“, der hier nicht definitiv festgelegt werden soll, weil er auf ein vielschichtiges und vieldeutiges ‚Feld‘ verweist, seien den folgenden Überlegungen wenige Anmerkungen zum Begriff „Gewissheit“ vorangeschickt. Gewissheit verweist auf ein Geltungsbewusstsein, das die Bewusstseinsinhalte – seien es propositionale Tatsachenwahrheiten oder personale Beziehungswahrheiten – begleitet. Es handelt sich dabei um die Bezeichnung des *Modus*, in dem diese Inhalte einem Subjekt zu eigen sind: nicht um ihre inhaltliche (semantische) Bedeutung, sondern um ihre (geltungsmäßige) Bedeutsamkeit, die sie für die Selbstdefinition des Subjekts haben. „Gewissheit“ stellt damit ein personales Meta, ‚wissen‘ dar, das sich auf das Gewusste, aber auch auf Geglaubtes bezieht und das in den Gesamtzusammenhang der basalen Existenz- und Handlungsorientierung eines Menschen eingeordnet ist. Von da her verstehen sich die reflexiven Wendungen, in denen sich dieses Geltungsbewusstsein ausdrückt: „Ich bin *mir* gewiss, dass ...“ oder „es ist *mir* gewiss, dass ...“. Gewissheit gibt es nicht im Modus des „an-sich“, sondern nur immer ‚nur‘ im Modus des „für-mich“.

Das Empfinden von Gewissheit hat eine intellektuell und existentiell stabilisierende Funktion. Es indiziert eine kognitive Ordnung, die Alteritätserfahrungen bis zu einem bestimmten Grad aufnehmen und integrieren kann. Alteritätserfahrungen, die diese Ordnung erschüttern, bedrohen die Gewissheit, führen zu Beunruhigungen und lösen Stabilisierungsmechanismen aus. In diesem Sinne hat Nietzsche die Funktion von Erkenntnisvorgängen überhaupt beschrieben: „etwas Fremdes soll auf etwas Bekanntes zurückgeführt werden ... Das Bekannte, das heisst: das, woran wir gewöhnt sind, so dass wir uns nicht mehr darüber wundern, unser Alltag, irgend eine Regel, in der wir stecken, Alles und Jedes, in dem wir uns zu Hause wissen: - wie? Ist unser Bedürfnis nach Erkennen, der Wille, unter allem Fremden, Ungewöhnlichen, Fragwürdigen Etwas aufzudecken, das uns nicht mehr beunruhigt? Sollte es nicht der Instinkt der Furcht sein, der uns erkennen heisst? Sollte das Frohlocken des Erkennenden nicht eben das Frohlocken des wieder erlangten Sicherheitsgefühls sein?“⁹

1. Religionspsychologische und –soziologische Ansätze der Fundamentalismusdeutung

Der Ansatz zu einer gewissheitstheoretischen Fundamentalismusdeutung lässt sich zurückführen auf den von Sigmund Freud hergestellten Zusammenhang von Zweifel und Zwang. Wo Verunsicherung bzw. Zweifel (über-) kompensiert werden, entstehen religiöse Zwangsneurosen, die sich im Denken in der Reduktion von Komplexität, im Fühlen als mangelnde Empathie, im Wollen als Hartnäckigkeit manifestieren.

Auf der Linie dieses Deuteansatzes hat sich in den 1960er Jahren eine primär am Individuum orientierte empirisch-psychologische Forschungsrichtung entwickelt, die sich auf die ‚Offenheit‘ bzw. ‚Geschlossenheit‘ menschlicher Geisteshaltungen konzentrierte und die dann in die Beschreibung und Deutung des sog. „Dogmatismus“ übergang. Nach der klassischen Studie

⁹ Die fröhliche Wissenschaft, KSA 3, 593f.

von Milton Rokeach „The open and closed mind“ aus dem Jahr 1960¹⁰ gehen dogmatistische Haltungen auf psychische Verunsicherungen und Ängste zurück, die unterschiedliche Ursachen und Ausprägungen haben können. Sie gründen in einem Defizit an existenztragender Gewissheit, wie es durch einen geistigen Relativitätsschock, durch eine Lebenskrise – etwa die Entwurzelung nach einem Umzug – oder auch durch eine habituelle Persönlichkeitsschwäche zustande kommen kann. Menschen, die auf diese Weise an einem Mangel an Anerkennung – vor allem an Selbstachtung – leiden, suchen nach Stabilisierung in Gemeinschaften, die klar (und d.h. in der Regel hierarchisch) strukturiert sind, einen hohen Grad von Verbindlichkeit bis hin zur Sozialkontrolle aufweisen, in denen eindeutige geistige und moralische Orientierungen vorherrschen und die sich nach außen durch deutliche Unterscheidungsmarkierungen abgrenzen.

Der mit dieser Haltung verbundene geistige Konformismus hat unmittelbare Auswirkungen auf die Beziehungsbestimmung zu Andersdenkenden und Andersglaubenden sowie zum politischen, weltanschaulichen und religiösen Pluralismus insgesamt. Alterität, Differenz und Pluralität werden zurückgewiesen, die Selbstdefinition erfolgt über Abgrenzungen von Andersglaubenden, die im Schema von stereotypisierten Feindbildern wahrgenommen werden. Der antipluralistische Grundzug dieses Persönlichkeitsmusters zielt auf die Wiederherstellung von Fraglosigkeit und Eindeutigkeit.

Dogmatismus wird dabei als eine komplexe emotive, rationale und voluntative Einstellung beschrieben, die bei einer Person temporär in Krisenzeiten auftreten kann, sich aber auch zu einer Haltung verfestigen kann. Kennzeichnend für sie ist die Reduktion der Integritätsfähigkeit des Bewusstseins für Alteritätserfahrungen. Der bzw. das herausfordernde „Andere“ wird nicht in das eigene Selbstverständnis aufgenommen, sondern abgewehrt.

In seiner Untersuchung zum ‚Orthodoxie-Militarismus-Komplex‘ zog Elbert W. Russell diese Linie weiter aus, indem er Übereinstimmungen zwischen religiösen, sozialen und politischen Einstellungen aufwies. Das durch den Grundzug der Strenge geprägte Charakterbild realisiert sich in der *Religion* als Strenggläubigkeit; im *Sozialen* als Forderung nach strengerer öffentlicher Ordnung, strengem Strafrecht (Punitivität), starker Polizei und als Forderung, das Leistungsprinzip herrschen zu lassen; im *Politischen* als Ruf nach einem autoritären Staat, einer starken Führung und einem starken Verteidigungsapparat.¹¹

Darin kommt ein wichtiger Grundzug „fundamentalistischer“ Haltungen zum Ausdruck: Es sind *Verteidigungshaltungen*, die nicht nur den eigenen persönlichen Gewissheitbestand, sondern die (Glaubens-) Gemeinschaft, die Nation, vielleicht sogar die gesamte Menschheit gegen geistig-moralischen Verfall, gegen Versuchungen, Verführungen und Verirrungen schützen wollen. Das Sozialwesen erscheint ihnen von innen – durch eine gottvergessene Politik und eine ungezügeltere kulturelle Liberalität –, oft auch von außen – durch kommunistische Mächte oder islamistischen Terror – bedroht zu sein. Die Schärfe der Abwehrreaktion erklärt sich daraus, dass die Bedrohungen nicht nur als Gefährdungen von Gruppeninteressen, sondern als Angriff auf göttliche Wertsetzungen empfunden werden. Die Defensive führt zur Offensive.

¹⁰ Milton Rokeach: *The Open and Closed Mind. Investigations into the Nature of Belief Systems and Personality Systems*, New York 1960.

¹¹ Siehe dazu: Elbert W. Russell: *Christentum und Militarismus*, in: W. Huber / G. Liedke (Hg): *Christentum und Militarismus*, Stuttgart / München 1974, 21-109.

Ein anderer Entwicklungsschritt hin zur heutigen Fundamentalismusforschung liegt in den Faschismusstudien von Wilhelm Reich, in denen er den Zusammenhang zwischen autoritären Strukturen in der Gesellschaft und in der Persönlichkeit des einzelnen erforschte und damit wichtige Impulse für die Verbindung von psychologischen und soziologischen zu sozialpsychologischen Betrachtungsweisen gab. Darin lag eine wichtige Erweiterung der individualpsychologischen Ansätze zur Beschreibung und Deutung zwanghafter Bewusstseinsinformationen. Die Studien zum „autoritären Charakter“ wurden am Frankfurter Institut für Sozialforschung vertieft und auch nach der Emigration in die USA von Erich Fromm und Theodor W. Adorno weitergeführt.¹² Erich Fromm prägte dabei den Begriff „Sozialcharakter“ bzw. „Gesellschaftscharakter“, der sowohl auf individualpsychische Dispositionen als auch auf soziale Bewegungen angewendet werden kann und die Aufmerksamkeit auf die Wechselbeziehung zwischen beidem lenkt.

Die neuere Fundamentalismusforschung¹³ zeigt sich demgegenüber weniger an der Beschreibung individueller Bewusstseinsinformationen interessiert und richtet sich eher auf die Erforschung radikaler (religiöser) *Bewegungen*, ihrer (soziologischen, ökonomischen und politischen) Entstehungsbedingungen, ihrer Charakteristik und ihrer Auswirkungen aus. Dabei nimmt sie immer auch eine Deutung der von ihnen beschriebenen Phänomene im Rahmen von Paradigmen wie dem der „Rückkehr der Religion“ vor. Diese soziologische und politologische Forschungsrichtung hat sich von einem religionspsychologisch gewissheitstheoretischen Ansatz entfernt. Dort, wo sich psychologische bzw. psychoanalytische Ansätze mit „Fundamentalismus“ als einer *Haltung* beschäftigen, richtet sich ihr Interesse weniger auf „Dogmatismus“ und mehr auf „Fanatismus“, das heißt weniger auf die psychische Disposition des „closed mind“ und mehr auf die Handlungsorientierung, weniger auf die ‚innere‘ Bewusstseinsinformation und mehr auf deren Wirkung nach ‚außen‘ im Sozialverhalten.

Seit den religiös motivierten terroristischen Anschlägen vom 11.09.2001 hat sich das Forschungsinteresse auf den Zusammenhang von religiöser Identitätsformation und Gewaltneigung und -anwendung verlagert.¹⁴ Dadurch wird „Fundamentalismus“ noch mehr als „politisierte Religion“ verstanden, mit gewaltbereitem Fanatismus identifiziert und als Gefahr für den Weltfrieden gesehen. Um den Fundamentalismusbegriff nicht gänzlich zu einer Projektionsfolie für jedwede, mit Religion in Verbindung gebrachte Fehlentwicklung verkommen zu lassen, muss demgegenüber deutlich zwischen Terrorismus (als organisierter, politisch und/oder religiös motivierter Gewaltanwendung), Fundamentalismus (als Vielzahl unterschiedlicher radikaler religiöser Bewegungen) und Fanatismus¹⁵ (als Haltung der „religiösen Raserei“) unterschieden werden. Religiös motivierter oder legitimierter Terrorismus bildet

¹² Siehe dazu: Erich Fromm: *Escape from Freedom*, New York 1941 (dt.: *Die Furcht vor der Freiheit*, Frankfurt a.M. 1980); Theodor W. Adorno u.a.: *The Authoritarian Personality*, New York 1950. Auszüge daraus sind auf Deutsch erschienen unter dem Titel: „Studien zum autoritären Charakter“, Frankfurt a. M. 1973.

¹³ Siehe dazu vor allem das von Martin E. Marty und R. Scott Appleby betriebene und in fünf Bänden publizierte „fundamentalism project“, Chicago 1991-1995; eine deutsche Zusammenfassung ist unter dem Titel „Herausforderung Fundamentalismus. Radikale Christen, Moslems und Juden im Kampf gegen die Moderne“ (Frankfurt / M. 1996) erschienen. - Clemens Six u.a. (Hg): *Religiöser Fundamentalismus* (siehe Anm. 8); Karen Armstrong: *Im Kampf für Gott. Fundamentalismus in Christentum, Judentum und Islam*, München 2004; Reinhard Hempelmann / Johannes Kandel (Hg): *Religionen und Gewalt. Konflikt- und Friedenspotentiale in den Weltreligionen*, Göttingen 2006. – Weitere Literaturangaben finden sich in den anderen Anmerkungen.

¹⁴ Siehe dazu etwa: Mark Juergensmeyer: *Terror in the Mind of God. The Global Rise of Religious Violence*, Berkeley, CA 2003³.

¹⁵ Siehe dazu etwa: Günter Hole: *Fanatismus*, Freiburg/Br. 1995; Hansjörg Hemminger: *Religiöser Fanatismus. Ursachen und Hilfen* (EZW-Texte178), Berlin 2004.

eine der aktivistischen Extremformen religiöser Radikalität. Es gibt aber auch nicht gewalttätige Formen dieses Aktivismus (etwa im Eifer um Heiligung des eigenen Lebens) und es gibt passivische Formen, die primär auf die Gesinnung bezogen sind.

Peter Waldmann unterscheidet vier Konstellationen, aus denen religiös motivierte Gewalt entspringen kann: (a) wenn Gruppen junger Aktivisten unter dem Druck äußerer Bedrohung oder Besatzung ihres Volkes in Widerstandsbewegungen zu radikalen Gemeinschaften zusammengeschweißt werden; (b) wenn Aufbruchs-, Erweckungs- und Erneuerungsbewegungen einem eschatologischen Heilsziel zum Durchbruch verhelfen wollen und von hier aus eine militante Haltung gegenüber dem status quo einnehmen; (c) wenn sich die geistlichen Führer mit den Machthabern verbünden und deren Herrschaftsausübung religiös motivieren und legitimieren oder wenn sie sich selbst mit Machtbefugnissen und -mitteln ausstatten; (d) wenn eine Minorität in der Diaspora bzw. im Exil ihre Herkunftsidentität gegen die als abweisend empfundene Mehrheitsgesellschaft profiliert und gegen sie (bzw. gegen ihre ‚dekadenten‘ Erscheinungsformen) zu kämpfen beginnt.¹⁶ In diesen Konstellationen entwickeln sich religiöse Motivationen und Energien für einen Kampf, der verstanden, deklariert und geführt werden kann als Befreiungskampf, als Abwehrkampf, als Kampf für die Durchsetzung theomoralischer, theo-politischer und/oder eschatologischer Leitideen, als Kampf gegen ein korumpiertes System bzw. eine Macht, die sich von den sakrosankten religiösen Werten entfernt hat. Das geistige Arsenal, aus dem der Kampf legitimiert wird, kann mit den im nächsten Teil dieses Beitrags zu nennenden Motiven angereichert werden. Nicht um vorletzte, irdische Güter und Ziele geht es in diesem Kampf, sondern um letzte, das Heil betreffende. Es gilt, eine sakrale Mission auszuführen, zu kämpfen um die Sache Gottes, an der sich Heil und Unheil entscheidet. Und daher ist es Kampf gegen das Unheil und für das Heil – sowohl das eigene als auch das der Welt.

Kehren wir zurück von den terroristischen Extremformen zu den nicht primär durch Gewaltneigung charakterisierten ‚normalen‘ Erscheinungsformen des religiösen Fundamentalismus und von der Beschreibung und Deutung von „fundamentalistischen“ Bewegungen zur Betrachtung „fundamentalistischer“ Religiositätsformen, um uns einer gewissenheitstheoretischen Deuteperspektive wieder anzunähern. Wo in der neueren Fundamentalismusforschung die Erschütterung existentieller Gewissheiten als Ursache für die Ausbildung „fundamentalistischer“ Einstellungen und Orientierungen namhaft gemacht wird, sind dabei weniger Erschütterungen der *Glaubens*fundamente im Blick und mehr Verletzungen der persönlichen Würde, die aus Unterdrückungserfahrungen resultieren, das Widerfahrnis sozialer Ungerechtigkeit und Diskriminierung, Migrationserlebnisse, die durch die Desintegration sozialer Systeme erzwungen wurden, ökonomische Verelendung, die das Gefühl abzurutschen, auslösen, politische Marginalisierung usw. „Fundamentalismus“ ist demnach eine Reaktion auf sozio-ökonomische Verwerfungen und die daraus entstandenen biographischen Einbrüche oder auch eine Reaktion auf die kulturellen Transformationen der Moderne und die davon hervorgerufenen Desorientierungen.

Diese Deuteansätze sind vielfach belegt und von unbestreitbarer Valenz. Aber sie sind nicht ausreichend. Denn sie erklären die Ausbildung „fundamentalistischer“ Haltungen und Bewe-

¹⁶ Peter Waldmann: Wie anfällig sind Religionen für Gewalt? Ein Zwischenresümee des Diskussionsstandes, in: Bernd Oberdorfer / Peter Waldmann (Hg): Die Ambivalenz des Religiösen. Religionen als Friedensstifter und Gewalterzeuger, Freiburg/Br. u.a. 2008, 410ff. – Siehe auch: Waldmann: Terrorismus. Provokation der Macht, Hamburg 2005².

gungen als Kompensationsreaktionen auf *Defiziterfahrungen* – wie auch Rokeach in seiner psychologischen Deutung des Dogmatismus als sich abschließendem Bewusstsein von einem *Mangel* an Gewissheit ausgegangen war, d.h. von einer labilen Persönlichkeit, die Halt und Orientierung sucht. „Fundamentalismus“ ist aber nur dann zu verstehen, wenn auch die andere, gewissermaßen ‚positive‘ Seite, die seine Attraktivität ausmacht, in die Erklärung und Deutung miteinbezogen wird. Diese Einsicht kann man in Christian Schneiders Fundamentalismusdeutung zum Ausdruck gebracht sehen. Er versteht „Fundamentalismus“ als Haltung und führt dann folgenden Vorschlag für die Unterscheidung zwischen fundamentalistischen bzw. fanatischen Haltungen ein: Der Fanatiker vollziehe eine Selbstausslieferung an die Autorität des Glaubensgegenstandes; durch diese Unterstellung unter die absolute Wahrheit werde sie ihm zur absoluten Gewissheit. Der Fundamentalist hingegen sei dadurch gekennzeichnet, dass er diese Gewissheit *setze* und sie mit den Insignien der letztgültigen, weil von Gott geoffenbarten Wahrheit umgebe. Er behandle sie wie sicheres Wissen und schließe damit jeglichen Zweifel aus. Im Unterschied zur ‚Naivität‘ des Fanatikers handelt es sich dabei um einen Entscheidungsakt, der den Ansatz zur Verteidigungshaltung von vorneherein ins sich trage.¹ – Dieser Differenzierungsvorschlag ist analytisch interessant, praktisch aber schwer anwendbar, denn in aller Regel lässt sich die ‚naive‘ Übernahme einer Gewissheit von ihrer gewollten Setzung nicht unterscheiden. Doch drückt sich in diesem Vorschlag die Einsicht aus, dass „fundamentalistische“ Haltungen keineswegs aus einer Persönlichkeitsschwäche erwachsen müssen. Die ‚Setzung‘ eines unerschütterlichen Identitätsfundaments kann auch Ausdruck einer starken Persönlichkeitsverfassung sein.

Um die Ausbildung „fundamentalistischer“ Haltungen und Handlungsorientierungen zu verstehen muss zwischen push- und pull-Faktoren unterschieden werden. Zu den sozialen *push-Faktoren*, die einen mehr oder minder starken Leidendruck verursachen und einen Menschen damit zur Überschreitung seiner bisherigen religiösen und sozialen Identitätsbestimmung drängen, gehören die benannten Defiziterfahrungen, wie etwa Armut, schlechte Lebensbedingungen, Perspektivlosigkeit usw. Aber auch individualgeschichtliche Krisenerfahrungen wie der Tod eines Angehörigen, die Scheidung, der Verlust des Arbeitsplatzes oder das Empfinden innerer Unruhe, von Leere oder Schuld können die Suche nach neuen existentiellen Fundamenten aufbrechen lassen. Ebenso bedeutend sind aber die *pull-Faktoren*, wie etwa: die Einbindung in eine Gruppe oder Gemeinschaft, die dadurch eröffnete Teilhabe an Aufstiegsmöglichkeiten und Sozialleistungen, das Gefühl, für eine gerechte Sache zu kämpfen, die Hoffnung auf eine bessere Zukunft usw. Die Zugkraft der Zugfaktoren kann ausgehen von Personen oder Gruppen, welche die Erfahrung der Befreiung, der Zuwendung und Anerkennung vermitteln sowie sinnstiftende weltanschauliche Angebote repräsentieren.

Prozesse religiöser Fundamentalisierung können in den Kategorien der Konversionsforschung beschrieben werden. Sie können sich als vertikale Konversion vollziehen, d.h. als Intensivierung der bisherigen religiösen Identität, oder auch als horizontale Konversion, d.h. als Übertritt von einer weltanschaulichen Orientierung (und sei sie nicht-religiös) zu einer anderen. In der Regel dürfte es sich um die Verstärkung einer bereits angelegten Identitätsformation handeln, einer Rückkehr zu den eigenen religiösen, kulturellen und ethnischen Wurzeln („radix“) und in diesem Sinne um eine „Radikalisierung“.

Ein gewissheitstheoretischer Ansatz greift zu kurz, wenn er zum einen die push-Faktoren auf einen Mangel an Gewissheit reduziert, sie damit vergeistigt und die sozialen Bedingungen unterbestimmt lässt, und wenn er die pull-Faktoren nicht oder ungenügend in Rechnung stellt.

„Religion lebt von *Begeisterung*“¹⁷. „Fundamentalismus“ lässt sich in dieser Hinsicht – d.h. im Rahmen eines gewissenheitstheoretischen Deutemodells“ – verstehen als extrem *übersteigerte* Gewissheit, als zementierter Enthusiasmus. Die Strategien zur Zementierung führen dabei zur Abdrängung allen Zweifels¹⁸ sowie aller Formen der Infragestellung und der Zurücknahme der Geltungsansprüche. Der „Wurm der Relativierung“¹⁹ muss ausgemerzt werden. Der „innere Ungewissheitsvorbehalt ... unter dem jeder Gedanke heute steht“²⁰ darf nicht zum Tragen kommen.

Die Charakteristik „fundamentalistischer“ Haltungen als Übersteigerung von Gewissheit lässt sich in vielen Fällen mit ihrer Zurückführung auf einen Mangel an Gewissheit verbinden. Es sind aber auch viele Erscheinungsformen solcher Haltungen beschrieben worden, die nicht überzeugend auf Defizite an existenztragender Gewissheit und/oder auf schwach ausgeprägte, instabile Persönlichkeitsstrukturen zurückgeführt werden können. Im Gegenteil: Bei den Trägern solcher Haltungen sind z.T. sehr starke, stabile, selbstbewusste, reflektierte Denk- und Handlungsorientierungen vorhanden, die nicht auf Kompensationsvorgänge reduziert werden können.²¹ Erklärungskräftiger als das zur Psychopathologisierung neigende psychologische Gewissheitsdefizitmodell erscheint daher eine multiperspektivische Betrachtung religiöser Radikalisierungen, die erstens auch von der Gegebenheit ‚starker‘ Identitätsformationen ausgeht²², zum zweiten auch politische, ökonomische, soziale Faktoren in Betracht zieht und zum dritten auch die Inhalte, Ziele und Visionen solcher Religiositätsformen mitbedenkt.

Die individual- und sozialpsychologischen Deuteansätze, die dogmatistische Haltungen auf Verunsicherungen des lebensstragenden Orientierungswissens zurückführen, verweisen auf die destruktiven Faktoren, welche die ökonomischen und sozialen Lebensgrundlagen ins Wanken bringen und damit auch psychische Zusammenbrüche auslösen. Sie zeigen aber zumeist nicht oder nur unvollständig, wie es zur Ausbildung von religiösen Bewältigungsstrategien und zur inhaltlichen Füllung der dabei angeeigneten Sinnmuster kommt und vermögen damit auch nicht deutlich zu machen, warum radikale religiöse Haltungen so starke teleologische Antriebskräfte freisetzen können. Dies lässt sich nur verstehen, wenn die Inhalte und die Geltungsansprüche, die mit diesen Inhalten verbunden werden, in den Blick kommen. Erst von hier aus – im Blick auf die Überzeugungen und Ziele, die mit einem unbedingten Geltungsanspruch verbunden sind und von der Person oder Gruppe ein *commitment* und Gefolgschaft fordern – lässt sich deren Motivationskraft einsichtig machen. Im Extremfall reicht sie bis zur „Besessenheit“ von diesen Zielen, die um jeden Preis verwirklicht werden sollen.

¹⁷ Hermann Häring: Konflikt- und Gewaltpotentiale in den Weltreligionen? Religionstheoretische und theologische Perspektiven, in: Reinhard Hempelmann / Johannes Kandel (ed): Religionen und Gewalt. Konflikt- und Friedenspotentiale in den Weltreligionen, V&R unipress, Göttingen 2006, 31.

¹⁸ Siehe dazu die religionspsychologische Untersuchung von: Bruce Hunsberger u.a.: Religious Fundamentalism and Religious Doubts: Content, Connections, and Complexity of Thinking, in: International Journal for the Psychology of Religion, 6/3, 1996, 201-220.

¹⁹ Peter Berger: Der Pluralismus und die Dialektik der Ungewissheit, in: Dieter Becker (Hg): Globaler Kampf der Kulturen? Analysen und Orientierungen (Theologische Akzente 3), Stuttgart 1999, 229.

²⁰ Thomas Meyer: Fundamentalismus, Reinbek bei Hamburg 1989, 187.

²¹ Instrukтив ist in dieser Hinsicht die Studie von Penelope Larzillière: Palästinensische ‚Märtyrer‘. Eine vergleichende Analyse über Selbstmordattentäter, in: Journal für Konflikt- und Gewaltforschung, 2/2003, 121-142.

²² Siehe dazu etwa die Studie von Lars Pütz: Jung – Gebildet – Radikal? Junge muslimische Akademiker in orthodoxen Religionsgemeinschaften, Marburg 2008. Sie geht der Frage nach, warum gut integrierte muslimische Akademiker mit Migrationshintergrund sich orthodox-islamischen Verbänden anschließen, und zeigt, dass dieses Engagement im Rahmen eines selbstbewusst betriebenen Identitätsbildungsprozesses stattfindet: „Die jungen Akademiker, die sich bewusst für den Islam entschieden haben, wollen ihre Religion möglichst authentisch leben, da ein festes religiöses Weltbild einen starken identifikativen Rückhalt bietet“ (81).

Es kommt zu einer Moralisierung des Spirituellen, zu seiner Aufladung mit höchster Werthaltigkeit. Dadurch können religiöse Vorstellungen und die mit ihnen verbundenen Geltungsansprüche zu geistigen Schwertern werden, die andere verurteilen und das Urteil an ihnen vollstrecken. Für die Verfechter „fundamentalistischer“ Positionen ist ihr Kampf Ausdruck höherer oder höchster, weil in Gott begründeter Moralität – auch wenn er gegen die Grundrechte anderer verstößt. Die Forderung Gottes setzt alle anderen moralischen Prinzipien letztlich außer Kraft.

Besonders die empirisch-quantitative religionspsychologische Fundamentalismusforschung geht in der Regel davon aus, dass sich „fundamentalistische“ Haltungen unabhängig von ihren Gewissheitsinhalten diagnostizieren lassen. So richtet sich die „Religious Fundamentalism Scale“ von Altemeyer und Hunsberger ganz auf die Art aus, in der die Inhalte repräsentiert werden.²³ Doch um ein Suchraster für die Erhebung der dafür relevanten Haltungen zu bekommen, muss man zunächst das zu untersuchende Phänomen definieren. Und so legen Altemeyer und Hunsberger ihrer quantitativen Untersuchung eine Definition von „Fundamentalismus“ zugrunde, die aus einem Gemisch von Inhalten und Geltungsansprüchen besteht. „Fundamentalismus“ ist demzufolge „the belief that there is one set of religious teachings that clearly contains the fundamental, basic, intrinsic, essential, inerrant truth about humanity and deity, that this essential truth is fundamentally opposed by forces of evil which must be vigorously fought; that this truth must be followed today according to the fundamental, unchanging practices of the past; and that those who believe and follow these fundamental teachings have a special relationship to the deity.“²⁴ Altemeyer und Hunsberger verzichten darauf, diese Definition diskursiv zu entwickeln, zu begründen und abzugrenzen. Sie wird als Setzung eingeführt und nicht weiter problematisiert. Daran zeigt sich das Problem einer rein empirisch und quantitativ vorgehen wollenden religionspsychologischen Fundamentalismusforschung: Sie muss mit einem Vorverständnis von der formalen Charakteristik und der inhaltlichen Füllung der als „fundamentalistisch“ zu qualifizierenden Haltung zu Werke gehen.

Diesen Inhalten soll im Folgenden unser Interesse gelten. Damit soll der Einsicht Rechnung getragen werden, dass über die psychologisch erfassbaren Bedingungsfaktoren, die in der Persönlichkeit des einzelnen liegen und die in Interaktion mit seinem sozialen Umfeld entwickelt werden, und auch über die sozioökonomischen Faktoren hinaus eine religionsendogene Interpretation der Motive notwendig ist, die in den religiösen Traditionen selbst liegen und bei der Ausbildung „fundamentalistischer“ Religionsformen aktualisiert werden. Um dieser Motive und der von ihnen ausgehenden Wirkkraft ansichtig zu werden, muss die außenperspektivische – vor allem psychologische und soziologische – Betrachtung im Rahmen einer funktionalen Religionsdeutung, bzw. einer Religionskritik überschritten und um innenperspektivischer Zugänge ergänzt werden, die sich um ein möglichst authentisches Verstehen des eigenen Selbstverständnisses dieser Religionsformen bemühen. Darin scheint mir ein wichtiger Beitrag der Theologie zur Fundamentalismusdeutung zu liegen. Er besteht zum einen in der Reflexion auf theologische Inhalte, die sich in radikalen Auffassungen und Praxisformen des Christentums finden, in der Analyse ihrer inneren Logik sowie in der Aufarbeitung der Geltungsansprüche, die sich damit verbinden, und zum anderen im Aufweis eines theologisch sachgemäßen Verständnisses des christlichen Glaubens, das gerade darin seine Radikalität

²³ Bob Altemeyer / Bruce Hunsberger: Authoritarianism, Religious Fundamentalism, Quest, and Prejudice, in: *The International Journal for the Psychology of Religion* 2/1992, 113-133.

²⁴ A.a.O. 118. – Siehe auch die Definition, die Martin E. Marty und R. Scott Appleby in: „Herausforderung Fundamentalismus“ geben (siehe Anm. 13), 45-47.

erweist, dass es auf religiöse Radikalisierung verzichten kann. Diesen beiden Aufgaben will ich mich nun zuwenden.

2. Theologische Motive in „fundamentalistischen“ Christentumsauffassungen

Im Folgenden will ich die zentralen inhaltlichen Motive aus der jüdisch-christlichen Tradition namhaft machen, die immer wieder in strengen bis militanten Ausprägungen des christlichen Glaubens begegnen und die umgekehrt als Indikatoren für den Aufweis solcher Ausprägungen fungieren.²⁵ Wie in den meisten Versuchen, Fundamentalismus zu beschreiben, ist auch hier der Zirkelschluss offensichtlich: Das zu beschreibende Phänomen wird durch bestimmte typische Eigenschaften definiert, die dann in seiner Beschreibung entfaltet werden. Diesem Problem kann man – wenn überhaupt – nur durch das erkenntnistheoretische Problembewusstsein entgehen, das ich in der Einleitung zu diesem Artikel skizziert habe.

(a) Der mit dem Bild des eifernden, fordernden, richtenden, strafenden Gottes unterlegte Eifer für die Durchsetzung der Herrschaft Gottes, dem durch totalen Einsatz für seine Sache gedient werden muss.

Der Vollzug des eigenen Lebens, das Zusammenleben in der Familie und in der Glaubensgemeinschaft sowie die Gestaltung der gesamten Gesellschaft soll sich strikt am Willen Gottes orientieren. Alles davon Abweichende muss – als Ungehorsam gegen Gott und damit als Gotteslästerung – bekämpft werden. Auf diese Weise wird die Unterscheidung von „Vorletztem“ und „Letztem“ (Bonhoeffer) aufgehoben. Soziale und politische Fragen bekommen eschatologisches Gewicht. Es geht bei ihnen um die Realisierung des göttlichen Heilsplans – um Gottesdienst in den weltlichen Dingen, der nicht zuletzt um der Ehre Gottes willen gefordert ist. Weil es um Letztgültiges geht, kann es keine Kompromisse und Zugeständnisse, kein Aushandeln und keine Selbstzurücknahme geben. Wo für Glaubensüberzeugungen und die mit ihnen verbundenen Handlungsorientierungen absolute Geltung in Anspruch genommen wird, sind alle geschichtlichen Verbindlichkeiten relativiert oder außer Kraft gesetzt.

Dieser Eifer ist oft verbunden mit dualistischen und apokalyptischen Denkmuster, die sich vorzugsweise aus den apokalyptischen Strängen der synoptischen Evangelien, aus den johanneischen Schriften und aus der Johannesapokalypse speisen: Diese lassen sich im Rahmen „fundamentalistischer“ Haltungen so auslegen, dass diejenigen, die auf Seiten Gottes stehen, einen Kampf gegen das Böse zu führen haben, das als tückische kosmische Verführungsmacht auf allen Ebenen des Glaubens, Denkens und Lebens bekämpft und besiegt werden muss. Der Kampf, der zur Erreichung des vermeintlich von Gott gesetzten Ziels zu führen ist, kann den Einsatz des eigenen Lebens fordern und die Rücksichtnahme auf das Lebensrecht anderer untergraben. Der Gegner ist nicht nur der *eigene* Feind, sondern der Verräter Gottes.

Mit der Herstellung von Unmittelbarkeit zwischen der eigenen Glaubens- und Handlungsorientierung einerseits und dem Willen Gottes andererseits kommen der Opfergedanke und die Hochschätzung des Märtyrertums ins Spiel. Diese Motive, für die die biblische Überlieferung und die christliche Tradition vielfache Ansatzpunkte bieten, können höchste Mobilisierungs-

²⁵ Vgl die Zusammenstellung von charakteristischen Merkmalen fundamentalistischer Gruppen, in: Gabriel Almond / R. Scott Appleby / Emmanuel Sivan: *Strong Religion: The Rise of Fundamentalism around the World*, Chicago 2003, 93-98. Siehe auch: Rebecca Joyce Frey: *Fundamentalism* (siehe Anm. 7), 8-29.

kräfte freisetzen und zugleich die Erfahrung des Scheiterns deuten und verarbeiten helfen. Die totale Hingabe des eigenen Lebens – bis hin zu dessen Auslöschung – gilt als Ausdruck vollkommener Nachfolge, für die Gott reichen Lohn bereithalten wird. Die Verklärung des Leidens verbindet sich dabei mit Jenseits-Erwartungen und einer gesetzlichen Vorstellung der Werkgerechtigkeit.

(b) Das Motiv der drängenden Zeit

Die Erwartung der nahen Endzeit spitzt den kosmischen Dualismus zu einem akuten, existentiellen Entscheidungs dualismus zu. Hier und jetzt ist die Wahl zwischen Licht und Finsternis, Heil und Verderben, Himmel und Hölle zu treffen. Je unmittelbarer bevorstehend das Weltende erwartet wird, umso stärker die Weltverneinung, wie sich am Prämillenarismus ablesen lässt. Diese Weltabwendung und -verneinung kann sich mit politischen Handlungszielen verbinden; sie kann sich aber auch ganz a-politisch ausprägen, indem sie sich als Rückzug von der verdorbenen Welt realisiert und bestenfalls noch um individuelle Seelenrettung bemüht ist. Das ist besonders dort der Fall, wo die endzeitliche Ausrichtung mit dem Gedanken der göttlichen Prädestination unterlegt ist und sich damit gegen die Annahme eines universalen Heilswillens Gottes stellt. Dieses Theologumenon kann jedoch auch gerade umgekehrt zum Verzicht auf Missions- und Bekehrungsaktivitäten Anlass geben, weil schon vor aller Zeit fest steht, wer zu den Geretteten zählt. Es zeigt sich schon hier, wie auslegungsoffen die Motive sind, die in „fundamentalistische“ Haltungen einbezogen werden können.

Die endzeitliche Ausrichtung ist in ein theologisches Geschichtsverständnis eingebunden, das von einem goldenen Zeitalter ausgeht, einen danach beginnenden, bis in die Gegenwart andauernden und sich dort zuspitzenden Verfall annimmt und jetzt die Zeitenwende gekommen sieht. Mit dieser Zeit der Scheidung beginnt eine Heilsgeschichte, an der diejenigen Anteil bekommen, die dem Willen Gottes gemäß gelebt haben und für seine Durchsetzung kämpfen.

(c) Die Vorstellung von der Erwählung des einzelnen oder der Glaubensgemeinschaft

Besonders in der calvinistischen Orthodoxie sind der Erwählungsglaube und die Lehre von der doppelten Prädestination ausgeprägt. Zusammen mit den dort ebenfalls begegnenden biblizistischen Tendenzen und dem Streben nach Heiligkeit und Sittlichkeit in der Gemeinde und im Leben des einzelnen Gläubigen bot diese Tradition den Mutterboden für die Entstehung der fundamentalistischen Bewegung im Christentum (s.u.).

Dabei ist die Vorstellung, einer kleinen Gruppe Erwählter und wahrhaft Glaubender oder einem „heiligen Rest“ anzugehören, auch in christlichen Gruppen, die nicht in calvinistischer Tradition stehen, zu finden, wie etwa in der sog. „geschlossenen“ Brüderbewegung (Darbysten) oder bei den Zeugen Jehovas. Außerhalb des Christentums begegnet sie vor allem in Teilen des orthodoxen Judentums, wo sie zu einem strikten Separatismus führen kann. Die Selbstunterscheidung der sich erwählt wissenden Gruppe kann sich in der Abwendung von der „Welt“ insgesamt äußern, in der Separation von Andersglaubenden und/oder in der Distanzierung von weniger radikalen Mitgliedern der eigenen Glaubensgemeinschaft.

Charakteristisch für die mit dieser Überzeugung verbundene Lebensorientierung ist das Streben, sich und die eigenen Gemeinschaft rein zu halten. Die Betonung der Unterscheidung von Rein und Unrein kann als eines der Grundmerkmale fundamentalistischer Geisteshaltungen angesehen werden. Mit einer gewissen inneren Logik führt sie zur Projektion der Unreinheit auf die Nicht-Erwählten oder diejenigen, die diesem Status nicht gerecht geworden sind, also die Apostaten. Wo sich diese Unterscheidung mit ethnischen und rassistischen Abgrenzungen

verbindet, kann sie Gewaltpotenziale freisetzen. Im Innenleben der Glaubensgemeinschaft manifestiert sich der Erwählungsglaube nicht selten im Streben nach moralischer Vollkommenheit. Solcher Rigorismus zielt auf die Erhaltung fleckenloser Reinheit im individuellen Leben und im Leben der Gemeinschaft. Das Vollkommenheitsstreben geht nicht selten mit dem Schuldgefühl einher, den Anforderungen nicht gerecht werden zu können und erzeugt auf diese Weise Formen repressiver Selbst- und Sozialkontrolle, die wiederum subtile Aggressivitätsmuster fördern kann.

(d) Der Auftrag zur Ausbreitung der eigenen Religion bis an die Enden der Welt

Dass nicht nur ein religiöser Partikularismus – wie im Falle des Erwählungsglaubens – sondern auch ein Universalismus zum religiösen Extremismus führen kann, zeigt sich in Teilen der Geschichte und auch in der Gegenwart christlicher Missionspraxis. Ausgehend vom sog. Missionsbefehl in Mt. 28, aber auch von Formulierungen wie dem „cogite (bzw. compelle) intrare“ („nötigt sie, hereinzukommen“) in der lateinischen Übersetzung des Gleichnisses vom Großen Gastmahl in (Lk 14, 23) konnte es als Werk der Nächstenliebe erscheinen, Nichtchristen oder auch Schismatiker auch unter Anwendung von materiellen Anreizen (wie beim sog. Proselytismus) oder von Zwangsmaßnahmen dem Leib Christi zuzuführen.

Augustin etwa rechtfertigte das harte Vorgehen gegen die Donatisten durch den Vergleich mit einer strengen Erziehung, die zum Wohl des Zöglings nötig sei. Dies gelte umso mehr, wo das Heil von Menschen auf dem Spiel stehe. „Und da meinst du, man dürfe keine Gewalt anwenden, um einen Menschen vom Verderben des Irrtums frei zu machen! Du siehst doch an eindeutigen Beispielen, dass sogar Gott, der uns mehr als alle Menschen liebt und unser Heil will, solches tut.“²⁶ Der missionarischen Erziehung des Menschengeschlechts zum Christusglauben hin korreliert die Gefahrenabwehr des Irrglaubens. „Wer da selig werden will, der muss vor allem den katholischen Glauben („catholica fides“ – zu verstehen im Sinne von: den rechten christlichen Glauben – R.B.) festhalten. Wer ihn nicht ganz und unverletzt bewahrt, wird ohne Zweifel ewig verlorengelassen. Dies aber ist der katholische Glaube, dass wir den Einen Gott in der Dreiheit und die Dreiheit in der Einheit verehren ...“, dekretiert der Einleitungssatz des Athanasiums.²⁷ Um zu verhindern, dass Menschen ihres ewigen Heils verlustig gehen, müssen sie vor Irrlehren geschützt werden. Weil die soteriologischen Güter allen irdischen Gütern im Wert unendlich überlegen sind, erscheint es gerechtfertigt und sogar aus Nächstenliebe geboten, die Irrlehren und auch die Irrlehrer kompromisslos zu bekämpfen. So begründet Thomas von Aquin – unter Bezugnahme auf die o.g. Argumentation Augustins – die Notwendigkeit, Häretiker zu töten²⁸. Auf diese Begründung konnte sich auch die Kreuzzugstheologie stützen, wo sie sich der Legitimität eines gewalttätigen Vorgehens gegenüber Andersglaubens versichern wollte.

(e) Das Postulat der Exklusivität der Heilserlangung durch Christus und der Heilsermittlung durch den Christusglauben bzw. durch die Kirche als des Leibes Christi

Der soteriologische Ausschließlichkeitsanspruch, der das eschatologische Heil an den Christusglauben bindet, und allen, denen dieser Glaube fehlt, die Teilhabe an der Gnade Gottes bestreitet, kann zu einem wesentlichen Begründungsfundament exklusivistischer Haltungen

²⁶ Epist. 93,5. – Contra Gaudentium Donatistarum episcopum (MPL 43,707-752), 1,28; Epist. 93,17; 173,10; 185,24.46; 191,2; 208,7; Serm. 112,7.8. Siehe dazu auch: K. H. Chelius, Art. „Compelle intrare“, in: AL Bd.1, 1986ff, 1084f.

²⁷ Zit. nach: Unser Glaube. Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, Gütersloh 2000⁴, 45.

²⁸ STh II/II, 11,3f.

gegenüber Andersglauben werden; besonders dort, wo dieser Glaube – gegen die Lehre der Reformatoren – zur Bedingung der Heilsvermittlung erklärt wird und/oder wo er mit einem Bewusstsein der eigenen Erwählung und der Verwerfung anderer und/oder mit der Verpflichtung auf eifernde Nachfolge und mit den Ansprüchen auf Endgültigkeit und Universalität verbunden wird.

(f) Der Glaube an die Unfehlbarkeit der Heiligen Schrift

Während sich die religiösen Selbstverabsolutierungstendenzen auf römisch-katholischer Seite als Traditionalismus und Integralismus ausprägen konnten²⁹, nahmen sie auf evangelischer Seite Formen des Biblizismus an. Auf beiden Wegen wird ein Letztbegründungsfundament gelegt, das die absolute Wahrheit aller darauf gegründeten Glaubenslehren sichern und sie der Infragestellung entziehen soll.³⁰ Damit verbindet sich in der Regel ein propositionales Wahrheitsverständnis der biblischen Inhalte sowie eine strikte Zurückweisung historischer Analysen und hermeneutischer Überlegungen. Die Bibel spricht die Sprache der Tatsachen, die zur Kenntnis genommen, nicht aber in mühevoller exegetischer Arbeit über den garstigen Graben der Geschichte übersetzt werden müssen.

Zur Sicherung dieser Überzeugung hat sich im nordamerikanischen Protestantismus des ausgehenden 19. Jhs. die seit 1920 so bezeichnete fundamentalistische Bewegung gebildet.³¹ Sie hat sich bekanntlich verstanden und entfaltet als eine Abwehrbewegung gegen Entwicklungen, die in den Augen ihrer Protagonisten die Fundamente des christlichen Glaubens zu unterspülen drohten: Es waren dies der „Rationalismus“ und „Historismus“ oder „Modernismus“ in der Theologie – vor allem in Gestalt der historisch-kritischen Bibelwissenschaft –, der „Säkularismus“ und „Liberalismus“ in Gesellschaft und Kirche, der „Atheismus“ in den Naturwissenschaften, wie man ihn besonders im Blick auf die Evolutionslehre Darwins und den zur Weltanschauung erhobenen Darwinismus beklagte. Die Infragestellung kam also gewissermaßen von außen, aus dem zeitgeistigen Umfeld, nicht aus einer selbstempfundenen Erschütterung der eigenen Glaubensgewissheit der Inauguratoren dieser Bewegung. Und auch bei der gewählten Sicherungsstrategie ging es nicht um die Sicherung der Gewissheitsgrundlagen des *eigenen* Glaubens, sondern um den Schutz der Glaubensfundamente als solcher gegen Bedrohungen von außen. Mehr noch: Es ging um die Sicherung des *Wahrheitsstatus* dieser Fundamente, d.h. um die Sicherung des Anspruchs, dass diese Wahrheit auf Offenbarung gründet und damit allen Infragestellungen entzogen ist. Als solche – als übernatürliche und übergeschichtliche und in diesem Sinne „absolute“ (d.h. von der Geschichte „los-gelöste“), ‚objektive‘ göttliche Wahrheit kann und darf sie keiner kulturellen Beeinflussung unterliegen und ist in reiner Form zu bewahren. Darum wurde als erstes der „five fundamentals“ der Glaube an die wörtliche Inspiration der Bibel und damit ihre absolute Irrtumslosigkeit betont. Die restlichen Fundamentalartikel – der Glaube an die Jungfrauengeburt Jesu, an das stellvertretende Sühnopfer Jesu am Kreuz, an die leibliche Auferstehung und an die unmittelbar bevorstehende Wiederkunft Christi – haben gewissermaßen die Funktion eines Lackmustests, an dem sich die Respektierung des ersten erweisen muss.

²⁹ Siehe dazu: Kurt Remele: Katholischer Fundamentalismus. Unterscheidungen – Erklärungen – Anfragen, in: Clemens Six u.a. (Hg): Religiöser Fundamentalismus (siehe Anm. 8), 53-68.

³⁰ Eine pointierte Kritik dieses Postulats aus bibelwissenschaftlicher Perspektive entwickelt: Stefan Alkier: Die Bibel ist nicht vom Himmel gefallen. Sechs bibelwissenschaftliche Argumente gegen den christlichen Fundamentalismus, in: ders. u.a. (Hg): Religiöser Fundamentalismus. Analysen und Kritiken, Tübingen 2005, 191ff.

³¹ Siehe dazu u.a. Christoph Türcke: Fundamentalismus – maskierter Nihilismus, Springe 2003, 15-21.

Das propositionale Wahrheitsverständnis verband und verbindet sich dabei nicht notwendigerweise mit einem literalistischen Schriftverständnis, wie oft behauptet wird. Christliche „Fundamentalisten“ können durchaus eingestehen, dass auch in den biblischen Überlieferungen uneigentliche, analogische und metaphorische Rede verwendet wird. Sie behaupten nicht, dass jedes Wort in seinem Literalsinn zu verstehen ist – was im Blick auf die Gleichnisse Jesu oder auf Christusworte wie „ich bin der Weinstock“ ja auch offensichtlich unsinnig wäre. Sie bestehen jedoch auf der Wortwörtlichkeit und d.h. der Historizität bestimmter Überlieferungen, wie etwa derjenigen von der Auferstehung Jesu.³²

Die Motivation, die zur Ausbildung dieser Sicherungsstrategie am Ende des 19. Jhs. geführt hat, besteht also in der Abwehr einer Gefährdung der Glaubensgrundlagen. Sie geht von der Diagnostizierung einer Glaubenskrise aus und antwortet mit der Formulierung eines Bekenntnisses darauf – formal ganz ähnlich wie bei anderen Bekenntnisbildungsprozessen in der Geschichte des Christentums. Das unterscheidende Spezifikum besteht darin, dass diese Bewegung den Geist des zeitgenössischen naturwissenschaftlichen und historischen Positivismus, Naturalismus und Evolutionismus atmet, als dessen Spiegelverkehrung sie sich entfaltet.

3. Ansätze zu antifundamentalistischen Christentumsauffassungen

Die genannten Motive stellen Glaubensüberzeugungen dar, die nicht an sich fundamentalistisch sind, aber zu Inhalten fundamentalistischer Christentumsauffassungen werden können, wenn bestimmte psychische und situative Konstellationen vorliegen. Zu recht stellt Thomas Meyer fest, dass es nicht bestimmte Inhalte sind, die „Fundamentalismus“ ausmachen, sondern „die Form ihrer Handhabung als allem Zweifel entzogen und daher ausserhalb des Dialogs angesiedelt ... So gut wie jede Idee kann in diesem Sinne fundamentalistisch gehandhabt werden, so gut wie keine muss es.“³³

Wenn die o.g. Überzeugungskomplexe im Rahmen eines radikalen Religionsstils³⁴ ausgelegt und gelebt werden, treten andere Inhalte der biblischen Überlieferung und der kirchlichen Tradition zurück, wie die Betonung der Universalität und Bedingungslosigkeit des Heilswillens Gottes oder die Forderung nach unbedingter Nächsten-, Fremden- und Feindesliebe, nach Demut im Glauben und theologisch begründeter Anerkennung von Andersgläubenden, wie sie sich im AT in den Heilsverheißungen an die Völker und im NT an den zahlreichen Stellen finden, in denen Römer, Samaritaner, Syrophönizier u.a. als Vorbilder des Glaubens gewürdigt werden. „Der Fundamentalismus möchte Gott die Ehre geben ... Gefährlich und widersprüchlich aber wird er durch die Weise, wie er es tut. Gottes Menschlichkeit, die in Jesus Christus sichtbar geworden ist, wird zurückgedrängt“.³⁵

³² Siehe dazu auch die instruktive Studie von Ralph W. Hood Jr. / Peter C. Hill / Paul Williamson: *The Psychology of Religious Fundamentalism*, New York / London 2005. Die Vf. analysieren besonders den Umgang christlich-fundamentalistischer Gruppen mit biblischen Texten.

³³ Thomas Meyer: Art. „Fundamentalismus“, in: *Wörterbuch Staat und Politik*, München / Zürich 1998⁵, 178-181.

³⁴ Ich gebrauche diesen Begriff, um die Reduktion fundamentalistischer Haltungen auf das Festhalten an doktrinalen Überzeugungen zu vermeiden. Zu diesem Religionsstil gehören auch Handlungsmuster und ganze Lebensorientierungen. Siehe dazu: Hans-Günther Heimbrock: *Wahrheit – Lebensform – Subjekt. Praktisch-theologische Anmerkungen zu christlichen Fundamentalismen*, in: Stefan Alkier u.a. (Hg): *Religiöser Fundamentalismus. Analysen und Kritiken*, Tübingen 2005, 36ff.

³⁵ Joachim Track: *Kirche zwischen Fundamentalismus und Pluralismus*, in: Dieter Becker (Hg): *Globaler Kampf der Kulturen?* (siehe Anm. 19), 53.

Der fundamentalistische Religionsstil nimmt also eine bestimmte Selektion von Glaubensinhalten aus dem Reservoir der jeweiligen Tradition vor, verbindet sie mit steilen Geltungsansprüchen und entwickelt Strategien zur Immunisierung und Selbststabilisierung. Dabei kann jedoch nicht bloß von einer *Instrumentalisierung* der Inhalte durch fundamentalistische Haltungen ausgegangen werden, deren Genese dann mit nichtreligiösen Faktoren – persönlichen Dispositionen, sozialen Prägungen, biographischen Krisenerfahrungen – erklärt wird. Die Inhalte enthalten selbst immer auch das Potential, sich für solche Instrumentalisierungen anzubieten. Daher braucht es theologische Aufklärungsarbeit an den tradierten Auslegungsformen dieser Inhalte, die Auslotung von alternativen Auslegungsmöglichkeiten und die Stärkung von Inhalten, die religiöse Alterität, Differenz und Pluralität zulassen und anerkennen.

Und es braucht auch immer wieder die aus der Besinnung auf das Wesen des christlichen Glaubens sich ergebende theologische ‚De-Moralisierung‘ des Religiösen. Gegenüber der oben als Merkmal „fundamentalistischer“ Geisteshaltungen dargestellten moralischen Aufladungen religiöser Überzeugungshaltungen sollte die Einsicht Schleiermachers in Erinnerung gerufen werden, dass die Religion in einen „schneidenden Gegensatz“³⁶ zu Moral und Metaphysik gesetzt und ihr Wesen weder als Denken noch Handeln, sondern als Anschauung und Gefühl bestimmt werden muss. „Die Anhänger des toten Buchstabens, den die Religion auswirft, haben die Welt mit Geschrei und Getümmel erfüllt, die wahren Beschauer des Ewigen waren immer ruhige Seelen“.³⁷ Von hier aus ist eine Unterstellung des Religiösen unter eine auf die Grundrechte verpflichtete Moral zu fordern.

Der Vollzug einer permanenten ‚inneren‘, theologisch begründeten Selbstinfragestellung bzw. Selbstrelativierung des christlichen Glaubens – nicht seiner Inhalte, sondern seiner Aneignungsformen, d.h. des Gewissheitsmodus, in dem er sich manifestiert – ist ein Indiz von Authentizität und Stärke dieses Glaubens, die ihn dann auch gegenüber Infragestellungen von außen feilt. Zu Recht charakterisiert Peter Berger „Fundamentalismus“ „als eine Haltung, die die Abwesenheit Gottes nicht ernstnimmt“.³⁸ Der Verlust an Transzendenz und als Folge davon die Identifizierung der eigenen Religion mit der Wirklichkeit Gottes, die dann zu einer Dämonisierung Andersglaubender führt, kann geradezu als ein Kennzeichen „fundamentalistischer“ Religiosität gelten.³⁹ Umgekehrt wirkt das Bewusstsein der Entzogenheit des Glaubensgrundes, der Ungesicherheit des eigenen Glaubens, der immer neuen Angewiesenheit auf die Vergegenwärtigung Gottes in Zuspruch und Anspruch geradezu als Fundamentalismusblocker. Dieser Gedanke soll im Folgenden systematisch-theologisch vertieft werden.

Jede Offenbarungsreligion lebt aus einer doppelten Differenz:

- (a) der Differenz zwischen Gott in seinem Selbstsein und der Offenbarung als der normativen Selbstkommunikation Gottes in einem Geschichtsereignis
- (b) der Differenz zwischen Offenbarung und Religion als der Summe der menschlichen Antworten auf die Offenbarung.

³⁶ Friedrich Schleiermacher: Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, Original-Erstaussage, Berlin 1799, 50.

³⁷ A.a.O. 64.

³⁸ Peter Berger: Der Pluralismus und die Dialektik der Ungewissheit (siehe Anm. 19), 236.

³⁹ J. Werbick (Hg): Offenbarungsanspruch und fundamentalistische Versuchung, Freiburg / Br. u.a. 1991; Hansjörg Hemminger: Religiöser Fanatismus (siehe Anm. 15), 16f; Hans-Joachim Höhn: Den Relativismus relativieren. Religiöse Gewissheiten und die Gefahr des Fundamentalismus, in: H. Baer / M. Sellmann (Hg): Katholizismus in moderner Kultur, Freiburg/Br 2007, 148ff.

Aus dieser doppelten Differenz ergibt sich die Dynamik einer immer neuen Selbstüberschreitung aller religiösen Inhalte und Formen auf die Wirklichkeit Gottes hin. Christlicher Glaube als Leben aus der Beziehung zu Gott ist daher in einer ständigen Transzendierbewegung begriffen. Denn er hat sein Zentrum nicht in sich, sondern außer seiner selbst, in der Selbstvergegenwärtigung Gottes in Jesus Christus. Diese Selbstvergegenwärtigung Gottes muss aber immer neu angeeignet und so zur existenztragenden Gewissheit werden. Eine Lebenshaltung, die auf eine Gottesoffenbarung (und damit auf Gott) bezogen ist, ist also ex-zentrisch, geht nie in einer religiösen Form auf, sondern überschreitet alle seine Gestaltwerdungen. Der christliche Glaube bekommt seine Dynamik aus dem Bewusstsein, dass er als religiöser Vollzug nicht auf sich selbst bezogen ist, sondern auf eine ihm voraus liegende Offenbarung Gottes in der Geschichte und diese Offenbarung Gottes in der Geschichte ist bezogen auf die ihr vorausliegende Wirklichkeit Gottes. Diese doppelte Differenz finde ich übrigens in der christologischen Zwei-Naturen-Lehre zum Ausdruck gebracht.

Daraus ergeben sich zwei Konsequenzen:

(a) Wo die Unterscheidung zwischen Offenbarung und Religion vollzogen wird, ist jeder Selbstüberhöhung der Religion – und damit jeder Form von Fundamentalismus oder Fanatismus – der Boden entzogen. Keine Erscheinungsform der christlichen Religion darf sich mit der Offenbarung Gottes in Christus identifizieren.

(b) Wo die Unterscheidung zwischen Gott und seiner Offenbarung in Christus vollzogen wird, wo anerkannt wird, dass der Gott, „der in unzugänglichem Lichte wohnt“ (1. Tim 6,16) auch in seiner Offenbarung ein unergründliches Geheimnis bleibt, wird es denk- und erwartbar, dass er sich auch in anderen Geschichtsereignissen geoffenbart hat. So authentisch und normativ seine Offenbarung in Christus auch sein mag, so sehr gilt andererseits, dass diese Offenbarung sein unerschöpfliches Wesen nicht erschöpft, so wie sich auch eine menschliche Person in keiner ihrer Selbstmitteilungen erschöpft.

Diese Annahme setzt eine starke theologische Motivation für die offene Begegnung mit Anhängern anderer Glaubensformen frei. Es könnte ja sein, dass gerade von dorthier – aus der Fremde gewissermaßen – Gottes Ruf hörbar wird. Damit ist noch nicht gesagt, dass es eine Vielzahl gleichwertiger Gottesoffenbarungen neben Christus gäbe. Für eine solche Aussage gibt es keine Erkenntnisgrundlage. Christlicher Glaube ist an die Erkenntnisgrundlagen der biblischen Überlieferung verwiesen, wie sie in der Kirchen- und Theologiegeschichte ausgelegt wurden. Aber er ist nicht zuerst ein „Glaube an“ diese Lehrinhalte, sondern ein „Glauben aus“ einem grundlegenden, von Gott ausgehenden Anerkennungsverhältnis heraus. Dieser existenztragende Zuspruch Gottes aber geht niemals in die Verfügung derer über, die ihr Leben in ihn gründen. Nicht im Modus der kognitiven Sicherheit wird er vergegenwärtigt, sondern im Modus der vertrauenden Gewissheit. Diese Gewissheit kann erschüttert werden und dann nach neuer Vergewisserung verlangen. Der Weg der religiösen Selbstbehauptung und Stabilisierung mag sich dabei nahelegen.

Aber der Blick in die Zeugnisse der Bibel öffnet einen anderen Weg: den Weg Hiobs, der nach tiefster Verletzung weder mit Gott gebrochen, noch seinen Gottesglauben in quasi fundamentalistischer Weise verhärtet hat, der vielmehr die ungeschützte Flucht in die Arme Gottes wagte. Weder die radikale Preisgabe noch die radikale Übersteigerung der Gottesgewissheit war Hiobs Antwort auf seine existentiell radikal infrage gestellte Gewissheit, sondern die Zuflucht zur Wurzel – radix – seiner Existenz.

Aus dieser Verwurzelung erwächst eine Öffnung für andere Formen der religiösen Vergewisserung. Gegen die These von Friedrich Wilhelm Graf, dass keine starke Identität ohne ein klares Feindbild auskommt, postuliert Ulrich Beck zu Recht: „Keine starke Identität ohne die Anerkennung der religiösen Andersheit der Anderen“⁴⁰. Daraus ergibt sich eine nicht relativistische, sondern engagierte, weil aus der Gewissheit der umfassenden und unbedingten Menschenliebe Gottes gespeiste universale Toleranz.

⁴⁰ Ulrich Beck: Der eigene Gott (siehe Anm. 4), 220.