Sicherheitsdenken in der Religion *

Hans Zirker

In einer hochtechnisierten Welt, in der uns die Risiken des Baus von Atomkraftwerken, der Produktion und des Transports höchst gefährlicher Güter, einer extrem bedrohenden Rüstung, unabsehbarer genetischer Experimente und vieler anderer öffentlicher Unternehmungen mehr ständig vor Augen stehen, haben Sicherheitsberechnungen und -maßnahmen eine große Bedeutung. Scheinbar geringfügige Momente, die sich der Planung entziehen oder vernachlässigt werden, können unversehens gewaltige Katastrophen auslösen. Das Unwägbare muss, so weit dies überhaupt möglich ist, ausgeschaltet werden, damit das jeweilige System als einigermaßen zuverlässig gelten kann. Doch selbst wenn dies realisiert wird, bleibt unsere Lebenswelt heute immer noch von gesteigerten Unsicherheiten betroffen, da jeder für sich die jeweiligen technischen Verhältnisse in ihrer Komplexität entweder nur sehr begrenzt oder überhaupt nicht durchschauen kann. Das abverlangte Vertrauen darauf, dass für die nötige Sicherheit schon gesorgt werde, muss selbst wieder als recht riskant erscheinen.

So ist die Spannung zwischen dem Bewusstsein bedrängender Gefährdungen einerseits und dem vitalen Bedürfnis nach vorbeugendem Schutz andererseits ein Grundzug nicht nur der Lebensstimmung vieler einzelner Menschen unter uns, sondern unserer kollektiven Lage insgesamt: Wir leben in einer „*Risikogesellschaft*“ und erfahren dabei auf bedrängende Weise „*Sicherheit als soziologisches und sozialpolitisches Problem*“[1]. Wenn auch die heutigen, weitgehend von uns selbst verursachten Komplikationen gegenüber denen anderer Zeiten unverwechselbar sind, so zeigen sich an ihnen doch zugleich – wenn auch in einer spezifischen Brisanz – Grundmuster menschlichen Lebens überhaupt, die weit über unsere politischen, wissenschaftlichen und technischen Besonderheiten hinausreichen. Wie wir auf Sicherheit bedacht sind und mit Unsicherheit umgehen, ist eine Frage, die letztlich auch entscheidend die Religion betrifft.

---

* Erstveröffentlichung in: Katechetische Blätter 115, 1990, 674–684.

[1] Vgl. *Ulrich Beck*, Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt a. M. 1986; *Franz Xaver Kaufmann,* Sicherheit als soziologisches und sozialpolitisches Problem, Stuttgart [2]1973

Kultur als Verarbeitung von Unsicherheit

Unser Denken und Wirken ist von jeher notwendigerweise darauf ausgerichtet, gegenüber vielfältig andrängendem Chaos eine möglichst große Stabilität zu erreichen: gegenüber den äußeren Bedrohungen der Natur, der Hinfälligkeit des Lebens und dem Aggressionspotential menschlicher Beziehungen[2]. Da aber alle Maßnahmen in jeder dieser Hinsichten immer nur unzureichend helfen können, ist schließlich auch die bleibende Unsicherheit und Gefährdung selbst noch so zu verarbeiten, dass sie einigermaßen gefestigt bestanden werden kann. Dies leistet Kultur auf unterschiedliche Weise – mit Nüchternheit oder Phantastik, mit Trost oder Ersatzbefriedigungen, mit Tatkraft oder Weltdistanz, die seelische Konstitution stärkend oder Ängste verdrängend usw. Wie immer sie aber auch ausgerichtet ist, versucht sie dem entgegenzuwirken, was die Natur an Entbehrungen aufnötigt.

Dabei ist den einzelnen Phänomenen allein meistens noch nicht anzusehen, aus welcher Mentalität und Absicht sie hervorgehen. Wählen wir zunächst ein ziemlich banales Beispiel: Wer eine Versicherung abschließt, kann damit – wie es naheliegt – für sich und seine Angehörigen konkreten finanziellen Nöten – im Krankheits- oder Todesfall, bei Diebstahl oder im Rechtsstreit u. ä. – vorbeugen wollen. Doch zeigt uns die entsprechende Werbung, dass auch ganz andere Motive im Spiel sein können: die unterschwellige Illusion etwa einer unbeschwerten Zukunft, der Freiheit von Leid und Angst. Eine ähnliche Ambivalenz können wir leicht auch in anderen, für den Aufbau und die Wahrung menschlicher Gemeinschaft und persönlicher Stabilität schwerwiegenderen Fällen entdecken. Zu den grundlegenden kulturellen Institutionen gehört die Familie. In ihr kann der Einzelne von Kindheit an die nötige Geborgenheit und Versorgung finden, die ihm anders verwehrt blieben und ohne die er nicht zu einem hinreichenden Vertrauen in sich und seine Umwelt fände. Aber sie kann zugleich auch zu einem Hort bleibender Unselbständigkeit und neurotischer Realitätsscheu werden, wenn jemand in ihr allen Herausforderungen und Enttäuschungen des Lebens entgehen möchte.

Dass auch religiöse Kultur in solcher Zwiespältigkeit des Sicherheitsbedürfnisses steht, lässt sich leicht an zahlreichen Beispielen sowohl der übergreifenden

---

[2] Diese drei Quellen des „Leidens“ nennt *Sigmund Freud* als Triebkräfte der Kultur und als Voraussetzungen zum Aufbau von Religion; s.: Das Unbehagen in der Kultur (1930), in: Freud – Studienausgabe, hg. von Alexander Mitscherlich u. a., Bd. IX, Frankfurt a. M. 1974, 191–279, hier 208 f, 217.

Religions- und Kirchengeschichte wie individueller Lebensgeschichten zeigen; ja hätte die Religionskritik recht, wäre sie sogar das Urbild verfehlter Absicherung schlechthin.

Der Vorwurf: Religion aus infantiler Schutzsuche

Schon in seiner frühen religionskritischen Schrift „Zwangshandlungen und Religionsübungen“ von 1907 zieht *Sigmund Freud* Parallelen zwischen bestimmten krankhaften Zwängen, auf die er in seiner therapeutischen Praxis trifft, und den gottesdienstlichen Vollzügen der Religionen. Beide haben für ihn trotz gravierender Unterschiede gemeinsam, dass sie mit äußerster Gewissenhaftigkeit darauf bedacht sind, eine Ordnung zu wahren, die dem Leben Halt geben soll; in beiden werde versucht, durch rituell schematisierte Verhaltensweisen die innere Beunruhigung zu überwinden, „die sich als Erwartungsangst der Zukunft bemächtigt“[3]. Im einen wie im anderen Fall sei das „Zeremoniell“ also „*Abwehr-* oder *Versicherungshandlung, Schutzmaßregel*“[4]. Man mache sich Gebote und Verbote zu einer dringlichen Gewohnheit, die zwar das Leben notwendigerweise einschränke; aber die eingespielten Reglementierungen würden benötigt als ein Damm gegen zerstörerische Kräfte. Wie Freud dabei die Mechanismen von Trieb, Triebverzicht und verdrängtem Schuldbewusstsein am Werk sieht, sei hier nicht weiter beachtet; es genügt sein kritisches Ergebnis: dass man die Religion als eine „universelle Zwangsneurose“ bewerten könne (wie umgekehrt die Neurose als eine „individuelle Religiosität“)[5] im Dienst der Stabilisierung des Lebens.

In späteren Schriften stellt Freud die Religion in den größeren Funktionszusammenhang der Kultur, deren Aufgabe weit mehr umfasst als die Sicherung gegen äußere Nöte: „das schwer bedrohte Selbstgefühl des Menschen verlangt nach Trost, der Welt und dem Leben sollen ihre Schrecken genommen werden, nebenbei will auch die Wißbegierde der Menschen, die freilich von dem stärksten praktischen Interesse angetrieben wird, eine Antwort haben“[6]. Um diesen Bedürfnissen einigermaßen zu genügen, ergreifen die Menschen verschiedene Maßnahmen; Religion ist nach Freud ihre sublimste, illusionärste und hinterhältigste Konstruktion. Einerseits bietet sie „das System von Lehren und Verheißun-

---

[3] Zwangshandlungen und Religionsübungen, in: Freud – Studienausgabe, hg. von Alexander Mitscherlich u. a., Bd. 7I, Frankfurt a. M. 1973, 11–21, hier, 19.
[4] Ebd. 18.
[5] Ebd. 21.
[6] *Sigmund Freud*, Die Zukunft einer Illusion (1927), in: Freud – Studienausgabe, hg. von Alexander Mitscherlich u. a., Bd. 9, Frankfurt a. M. 1974, 135–189, hier 150.

gen“, das „die Rätsel dieser Welt mit beneidenswerter Vollständigkeit aufklärt“[7]; und „es ist wiederum nur die Religion, die die Frage nach einem Zweck des Lebens zu beantworten weiß“[8]. Andererseits aber reagiert sie nicht selten aggressiv, wenn sie mit Anfechtungen und Beunruhigungen konfrontiert wird; denn trotz allen Überzeugungsdrucks „bleibt eine unbehagliche Ahnung bestehen, daß der Rat- und Hilflosigkeit des Menschengeschlechts nicht abgeholfen werden kann“[9]. Deshalb sind die geschichtlichen Beispiele, bei denen das von der geltenden Religion abweichende Denken gewaltsam untersagt wird, für Freud höchst aufschlussreich: „Ein solches Verbot kann doch nur die eine Motivierung haben, daß die Gesellschaft die Unsicherheit des Anspruchs sehr wohl kennt, den sie für ihre religiösen Lehren erhebt. Wäre es anders, so würde sie gewiß jedem, der sich selbst eine Überzeugung schaffen will, das Material dazu bereitwilligst zur Verfügung stellen.“[10] Aber der religiöse Mensch scheint aus solcher Sicht dankbar dafür zu sein, dass ihm nicht das eigenständige Denken und Handeln mit all seinen Risiken zugemutet wird: Wie das Kind sich gern auf die Obhut des mächtigeren Vaters verlässt, beharre der Fromme auf seiner Abhängigkeit von Gott. „So ist das Motiv der Vatersehnsucht identisch mit dem Bedürfnis nach Schutz gegen die Folgen der menschlichen Ohnmacht; die Abwehr der kindlichen Hilflosigkeit verleiht der Reaktion auf die Hilflosigkeit, die der Erwachsene anerkennen muß, eben der Religionsbildung, ihre charakteristischen Züge.“[11]

Gewiss bieten Freuds Interpretationen keine hinreichende Beschreibung und beweiskräftige Erklärung von Religion schlechthin. Aber mit einer solchen Feststellung ist seine Kritik noch nicht die abgetan. Wenn auch das globale Urteil unangemessen ist, kann es doch den Blick für einzelne Verhältnisse schärfen; wo der Beweis sich nicht hält, da bleibt vielleicht doch noch ein ernst zu nehmender Verdacht. Dass Religiosität zutiefst mit dem menschlichen Bedürfnis nach Schutz und Geborgenheit zu tun hat, liegt auf der Hand. Gerade deshalb ist bei ihr aber auch mit empfindlichen Reaktionen zu rechnen, wenn sie gewohnte Ordnungen und Überzeugungen unvermittelt als bedroht sieht. Es steht hier mehr auf dem Spiel als nur eine Reihe beliebiger kultureller Traditionen, nämlich die fundamentale Orientierung des Lebens.

---

[7] Das Unbehagen in der Kultur (s. Anm. 2), 206.
[8] Ebd. 208.
[9] Die Zukunft einer Illusion (s. Anm. 6), 152.
[10] Ebd. 160.
[11] Ebd. 158.

Die Zuflucht bei unanfechtbarer Institution

Alles soziale Leben braucht *dauerhafte Formen*, die einigermaßen Gewähr bieten, dass nicht überraschend bestehende Geltungen und Erwartungen zusammenbrechen und damit den bisherigen Zusammenhalt ruinieren. Andererseits ist aber auch ein *Spielraum der Flexibilität* nötig, um auf wechselnde Verhältnisse und Bedürfnisse angemessen reagieren zu können. Welches Gleichgewicht zwischen dem einen und dem anderen das richtige ist, lässt sich nicht ein für allemal berechnen. Wo die Angst vor dem Einbruch gefährlicher Verunsicherungen das Bemühen um Stabilität zu bizarren Strategien verleitet, ist oft erst im Rückblick eindeutig auszumachen, wenn die ursprünglichen Irritationen verarbeitet sind und wieder Gelassenheit eingetreten ist. Dafür bietet die Kirchengeschichte markante Beispiele. Ein besonders bezeichnendes ist der Streit um die *absolute Geltung der lateinischen Bibelübersetzung*, der *Vulgata*.

1546 erklärte das Konzil von Trient angesichts der verstärkten Forderungen, man müsse bei Argumentationen mit der Bibel auf den griechischen Urtext zurückgreifen, in dogmatischer Verbindlichkeit, dass die in der lateinischen Kirche traditionell gebräuchliche Übersetzung „als heilig und kanonisch anerkannt“[12] werden müsse und „als maßgebend zu betrachten“[13] sei. Ist hieraus zunächst nicht mehr zu entnehmen, als dass diese Übersetzung für Verkündigung und Theologie als authentische Norm gelten müsse, so zeigten die Folgen dieser Entscheidung doch, wie verfänglich sie war. Bereits 1576 geht die Konzilskongregation so weit, zu behaupten, „man dürfe weder einen Satz noch eine Silbe der Vulgata bestreiten“[14]. Dies war angesichts der berechtigten Textkritik Anlass zu einem weitreichenden Streit, der schließlich sogar die Inquisition auf den Plan rief und sie veranlasste, Theologen der Universität von Salamanca zu verhaften. „Wer auch nur, so heißt es in den minutiös geführten Protokollen immer wieder, einen Stein aus dem Gebäude der herkömmlichen Schriftauslegung breche, bringe es zum Einsturz. Der kleinste Fehler im Vulgatatext müsse zu der Konsequenz führen, in der Bibel sei alles ‚falsch’ und ‚erfunden’. Philologische Kritik stehe mit dem jahrhundertealten Gebrauch der lateinischen Version in Theologie und Liturgie in Widerspruch. Sollten sich tatsächlich Unkorrektheiten eingeschlichen haben, seien diese eben durch die ungebrochene Praxis der Kirche in der

---

[12] NR 91; DS 1504.
[13] NR 92; DS 1506.
[14] *Karl Theodor Schäfer*, Vulgata, in: LThK 10, 901 f, hier 902.

Wurzel geheilt. Eine Revision müsse die Lehrautorität selbst in Frage stellen.“[15] Deutlich sollen hier – trotz der sachlich begründeten Bedenken – gleich drei traditionelle Größen zur wechselseitigen Bestärkung als absolut unverbrüchlich behauptet und vor jedem noch so schwachen Anschein der Korrekturbedürftigkeit geschützt werden: erstens die überkommene Fassung der Heiligen Schrift, zweitens das kirchliche Lehramt und drittens die gewohnten Verfahren der Schriftauslegung. Ein ganzes System scheint bedroht, wenn erst einmal an einer Stelle der kritischen Nachfrage, dem Zweifel oder gar dem Widerspruch Raum gegeben würde. Durch die Sicherung des Textes will man sich seine Welt sichern.

Die unmittelbaren Konsequenzen des Streits gehen allerdings in eine andere Richtung: „Die ruhmreiche Theologenschule von Salamanca versinkt in einen Dämmerschlaf, aus dem sie sobald nicht aufwachen sollte. Es ist wohl überflüssig zu erwähnen, daß die exegetischen Probleme bleiben, um sich bald anderswo Gehör zu verschaffen.“[16]

Dieses Beispiel ist nicht einfach ein beliebiges Randphänomen einer bewegten und spannungsreichen Kirchengeschichte, sondern es ist der Beleg einer innerkirchlichen „Mentalitätsverschiebung“ am Anfang der Neuzeit, „die schließlich auf dem I. Vatikanischen Konzil ihren Höhepunkt erreicht hat.“[17] Hier sollte mit Macht ein Vertrauen in die bisherigen Orientierungsinstanzen aufrechterhalten werden, wie es aufgrund der geschichtlichen Erfahrungen seit langem nicht mehr gegeben war. Der Widerstreit mehrerer gleichzeitig regierender Päpste im 14. und 15. Jahrhundert, der dadurch bestärkte Streit um die Kompetenz des Konzils und schließlich die konfessionellen Konfrontationen des Reformationen hatten die religiöse Einheit des Abendlandes zerstört und den gemeinsamen Bestand verbindender und tragender Überzeugungen schwerwiegend gemindert. Diese Erschütterung religiöser Glaubwürdigkeit macht es verständlich, dass im Gegenzug ein Denken um sich griff, das als Leitlinie nur noch das Psalmwort zu kennen schien: „*An einen sicheren Ort möchte ich eilen vor dem Wetter, vor dem tobenden Sturm*“ (Ps 55,9).

In der Angst, die Wahrheit könnte nicht so eindeutig auf der eigenen Seite sein, warf man einem Katechismus des 16. Jahrhunderts vor, dass er deshalb

---

[15] *Ulrich Horst*: Theologie und Lehramt. Historische Anmerkungen zu einem aktuellen Thema, in: Münchener theol. Zeitschr. 38 (1987) 53–63, hier 59. Ausführlich dazu ders., Der Streit um die Autorität der Vulgata. Zur Rezeption des Trienter Schriftdekrets in Spanien, Coimbra 1983.
[16] *U. Horst* (s. Anm. 15), 60.
[17] Ebd.

gefährlich sei und verboten werden müsse, „weil er es wage, schwierige Dinge in der Volkssprache zu behandeln, die die Laien nicht ‚verdauen' könnten. [...] Durch die ausführliche Widerlegung der Irrtümer der Reformatoren erfahre der Leser, daß die ‚Lutheraner gebildet' seien. Das aber dürfe man nicht ohne Schaden für die wirklich gelehrten Theologen tun."[18]

Diese angsterfüllt gespannte Atmosphäre ist zu sehen, wenn man das Erste Vatikanische Konzil recht verstehen will. Nicht dass man auf ihm den päpstlichen Primat stärkte, ist das Entscheidende (dies wollten gerade auch einige Liberale, um die Kirche vor dem Zugriff staatlicher Macht zu sichern), sondern dass man es tat, ohne auch die in der theologischen Tradition naheliegenden Klauseln und Bedingungen mitzuformulieren. Das Ziel war letztlich nicht nur, das Problem einer innerkirchlichen Entscheidungsfindung zu mindern, sondern es zu vernichten, d. h. „alle theologischen und juristischen Risiken zu beseitigen, um der Kritik, woher sie auch komme, nicht den geringsten Anlaß zu geben"[19]. In dem anspruchsvollen Satz von Pius IX. „Ich, ich bin die Tradition; ich, ich bin die Kirche!"[20] findet dieses Bedürfnis nach einer normativen Instanz, die allem Zwiespalt enthoben sein soll, seinen schärfsten Ausdruck. Freilich ist auch zu sehen, dass das Erste Vatikanum den extremsten Erwartungen nicht entgegenkam, nämlich die päpstliche Lehre schlechthin in all ihren Äußerungen mit dem Ausweis „unfehlbarer" Geltung zu versehen. Von dem irischen Ultramontanen George Ward wird der Wunsch überliefert, „am liebsten jeden Morgen zugleich mit dem Frühstück und der Times eine unfehlbare päpstliche Enzyklika geliefert zu bekommen", und damit „sprach er nur aus, was viele Andere auch ähnlich dachten"[21]. Wer in solchem Maß seinen Alltag von unbestreitbarer Orientierung eingenommen wissen wollte, der musste schließlich sogar von diesem Konzil enttäuscht sein.

Der Reiz der einfachen Antworten

Solange wir uns in einer Umgebung bewegen, die wir weitgehend zu überschauen meinen, können wir den Dingen gelassen gegenüberstehen. Was uns begeg-

---

[18] Ebd. 58. Dieser *Catechismo Christiano* des Erzbischofs von Toledo Bartolomé Carranza von 1558 wurde später sogar die Vorlage für den *Catechismus Romanus*.
[19] Ebd. 56.
[20] Zur historischen Bezeugung dieses Satzes vgl. ebd., 62, Anm. 23.
[21] *Klaus Schatz*, Kirchengeschichte der Neuzeit II, Düsseldorf 1989, 76 f.

net, ist uns schon vertraut; selbst für Probleme sehen wir die Lösungen. Unsere Denk- und Handlungsmuster scheinen mit der Wirklichkeit deckungsgleich: Wir erfahren uns bestätigt. Dies ist nicht nur eine angenehme, sondern in einem gewissen Maß auch lebensnotwendige Situation. Wir brauchen einen hinreichenden Bestand an Überzeugungen, die sich bewährt haben und wieder bewähren; wir müssen wissen, „woran wir sind“, wenn wir nicht in ein psychisches und soziales Chaos geraten wollen. Hätten wir nicht vieles, das uns schlicht selbstverständlich ist, und könnten wir nicht auf weite Strecken aus Routine handeln, wären wir gar zu oft überfordert[22].

Diese vorteilhafte Lage erkaufen wir uns immer durch Vereinfachungen; denn die Realität ist nie gerade nur so, wie wir sie nehmen. Die Reduktion unserer Wahrnehmungen und Interessen ist solange verantwortbar, als wir nur das ausblenden, was uns nicht betrifft; das beiseite lassen, was unser Begreifen ohnehin übersteigt; das vernachlässigen, was uns nur Verworrenheit brächte. Dabei stehen wir aber ständig in Gefahr, dass wir die Komplexität unserer Welt auch dann noch durch Schematisierungen verdrängen, wenn wir sie eigentlich verarbeiten oder wenigstens aushalten müssten. Massiv ist die simplifizierende Mentalität dort greifbar, wo sich bestimmte Gruppen von der Widersprüchlichkeit ihrer gesellschaftlichen Umgebung einfach dadurch absetzen wollen, dass sie sich selbst das rechte Bewusstsein zusprechen, den anderen jedoch die Verblendung, sich selbst die Treue zu den wahren Werten, den anderen die Dekadenz, sich selbst die gesunde Tradition, den anderen den verseuchten Zeitgeist. Bei solcher Polarisierung wird die Welt übersichtlich; Licht und Dunkel heben sich klar voneinander ab; man weiß, wo man zu stehen hat; die Gefahr, auf die falsche Seite zu geraten, wird gering.

Es ist nicht verwunderlich, dass heute angesichts der veränderten Einschätzungen von Naturwissenschaft und Technik, der Umbrüche sittlicher Normen und religiöser Orientierungen, der Verschiebungen im Wechselspiel der politischen Mächte, ja der Bewertung der Moderne insgesamt[23] ein solches Denken allerorten, in den unterschiedlichen kulturellen, politischen und geographischen Regionen unserer Welt, an Boden gewinnt und Parteiungen schafft. Weithin spricht man von „Fundamentalismus“. Während dieser Begriff ursprünglich eine Mentali-

---

[22] Vgl. durchgängig *Alfred Schütz / Thomas Luckmann*, Strukturen der Lebenswelt, Neuwied / Darmstadt 1975, etwa 118–123: Routine im Wissensvorrat: Fertigkeiten, Gebrauchswissen, Rezeptwissen.
[23] Vgl. *Wolfgang Welsch*, Unsere postmoderne Moderne, Wuppertal [2]1988.

tät des amerikanischen Protestantismus bezeichnete, die ein wortwörtliches Verständnis der Bibel auf ihre Fahnen geschrieben hat, und von da aus nach dem Zweiten Weltkrieg „vage als Bezeichnung für streng konservative, an der Bibel orientierte, von pietistischer Tradition bestimmte Frömmigkeit überhaupt“[24] auch in den deutschen Sprachgebrauch einging, verändert sich seine Verwendung in unseren Tagen sprunghaft[25]: Zum einen wird er innerhalb des Christentums zunehmend überkonfessionell benutzt[26]; zum andern vom Christentum auf den Islam übertragen (was nicht unproblematisch ist, da es dort mit gutem Grund keinen äquivalenten Begriff gibt; man spricht mit wechselnder Blickrichtung und Bewertung etwa von „Islamisten“ oder „Extremisten“); schließlich charakterisiert man aber auch außerreligiöse Konzepte und Tendenzen verschiedener Art als „fundamentalistisch“, im politischen Raum bei uns vor allem innerhalb der grün-alternativen Bewegung – hier sogar als Selbstbezeichnung einzelner Gruppen mit positiver Wertung. Das Wort ist offensichtlich keine deutliche Benennung, doch ein aufschlussreiches Signal: Es zeigt die Gruppen an, bei denen im selbstsicheren Vertrauen auf die bessere Einsicht Gräben gezogen und Mauern errichtet werden, um die eigene Position gegenüber den anderen zu sichern und die umständlichen Auseinandersetzungen mit ihnen erst gar nicht ernsthaft aufkommen zu lassen. Die wechselseitige Bestätigung im eigenen Kreis soll möglichst wenig gestört sein, damit die Überzeugungen nicht am Ende noch an Kraft verlieren.

Dass man schon in Schriften des Neuen Testaments „diese radikale Sicht, die nur Schwarz und Weiß kennt“[27], findet, macht sie nicht weniger bedenklich. Wo im kirchlichen Leben mit scharfem Schnitt der „rechten Glaube“ dem „Glaubensabfall“, dem „Verrat an der Tradition“ o. ä. entgegengesetzt wird, kann man nicht mehr mit Gelassenheit bedenken, ob es sich bei den gegebenen Differenzen

---

[24] *Wilfried Joest*, Fundamentalismus, in: TRE 11, 732–738, hier 732. Zur biblizistischen Tendenz angelsächsischer Herkunft vgl. auch *James Barr*, Fundamentalismus, München 1981.

[25] *Thomas Meyer*, Fundamentalismus. Aufstand gegen die Moderne, Reinbek 1989; *ders.* (Hg.), Fundamentalismus in der modernen Welt. Die Internationale der Unvernunft, Frankfurt a. M. 1989; *Józef Niewiadomwski*, Eindeutige Antworten? Fundamentalistische Versuchung in Religion und Gesellschaft, Thaur 1988.

[26] Vgl. etwa *Michael N. Eberz*, Fundamentalismus im Katholizismus – religionssoziologische Thesen und Notizen, in: FH 36, 1989, 223–233*; Józef Niewiadomwski*, Katholizismus – Synkretismus – Fundamentalismus, in: Ders. (Hg.) (s. Anm. 25), 195–203; *Rudolf Pacik*, Verrat am katholischen Glauben? Marcel Lefebvre und die Liturgiereform, ebd. 17–40; *Knut Walf*, Fundamentalistische Strömungen in der katholischen Kirche, in: *Th. Meyer (Hg.)*, Fundamentalismus in der modernen Welt (s. Anm. 25), 248–262.

[27] *Rudolf Schnackenburg*, Die Johannesbriefe, Freiburg [4]1970, 317.

nicht vielleicht bloß um die Unterschiede von Vertrautem und Neuem, von Einfachem und Komplexem, von Durchschaubarem und Problematisiertem – und dabei auch von Mehrheiten und Minoritäten – handeln könnte.

Zahlreiche Beispiele aus der Kirchengeschichte – vor allem der Neuzeit – belegen deutlich, dass es nicht angebracht ist, „fundamentalistisches“ Denken von vornherein nur bei den kleinen Gruppen zu sehen, die sich als bessere Alternative der Mehrheit entgegensetzen. Im Rückblick zeigt sich, wie oft mit der Berufung auf „*die* Offenbarung“, „*die* Wahrheit Gottes“, „*den* Glauben der Kirche“ und ähnlich nur scheinbar eindeutige Größen der gerade herrschende, aber doch zeitbedingte religiöse und theologische Bewusstseinsstand geschützt werden sollte – und mit ihm nicht selten auch bestimmte gesellschaftliche und innerkirchliche Verhältnisse. Man denke im katholischen Bereich an die *Diskriminierung demokratischer Tendenzen*[28], das *Verbot interkonfessioneller Beziehungen* (von der Gewerkschaftsbewegung[29] bis zur Ehe[30]), die *Abwehr der historisch-kritischen Erforschung der Bibel*[31] und anderes mehr. All dies geschah seinerzeit zwar nicht unter dem vorwurfsvollen Schlagwort „Fundamentalismus“; doch es gehört zu dem entsprechenden Absicherungssyndrom, das mit Berufung auf Ordnungsinstanzen die vielleicht belastenden Auseinandersetzungen mit Wenn und Aber, die Komplikationen von Spruch und Widerspruch, den Widerstreit unterschiedlicher Positionen und Argumente vermeiden will – schon in den Köpfen, erst recht in der Öffentlichkeit.

Es gibt freilich in der Neuzeit auch das ausdrückliche Gegenbeispiel eines theologischen Disputs, der sich mit der Situation ernsthafter Zweifel und der

---

[28] *Gregor XVI.* rief zum Kampf auf gegen die „nie genug zu verurteilende und zu verabscheuende Freiheit der Presse“ und gegen alle, die sie „mit äußerst verbrecherischem Eifer fordern und fördern“; die Meinung, „es sollte für jeden die ‚Freiheit des Gewissens’ verkündet und erkämpft werden“, war für ihn schlicht „Wahnsinn“ (Enzyklika „Mirari vos“; DS 2730–2732; zit. nach: Die katholische Sozialdoktrin in ihrer geschichtlichen Entfaltung. Eine Sammlung päpstlicher Dokumente vom 15. Jahrhundert bis in die Gegenwart, hg. von Arthur Utz / Brigitta Gräfin von Galen, Bd. 1, Aachen 1976, 149).

[29] Vgl. *Rudolf Brack*, Deutscher Episkopat und Gewerkschaftsstreit, Köln / Wien 1976; *Ernst Deuerlein*, Gewerkschaftsstreit, in: Staatslexikon, 6. Aufl., Bd. 3, 943–946.

[30] Vgl. *Codex Iuris Canonici* (1917), § 1060: „Aufs strengste verbietet die Kirche überall, dass zwei Getaufte die Ehe miteinander schließen, von denen der eine katholisch ist, der andere aber einer häretischen oder schismatischen Religionsgemeinschaft [sectae!] angehört; wenn gar für den katholischen Partner und die Kinder die Gefahr des Glaubensabfalls besteht, ist die Ehe durch göttliches Gesetz selbst verboten.“

[31] Vgl. etwa die Entscheidung der päpstlichen *Bibelkommission* von 1909, dass der historische Charakter der ersten Kapitel der Genesis (z. B. die Erschaffung der Welt in genau sechs Tagen, die Erschaffung der Frau aus einer Rippe des Mannes) nicht in Zweifel gezogen werden dürfe (NR 128; DS 3512–3519).

schwierigen Entscheidungsfindung befasst: In der Moraltheologie erörterte man in heftiger Kontroverse die Frage, ob ein moralisches Gesetz auch dann noch befolgt werden müsse, wenn im konkreten Fall Bedenken entgegenstünden, deren Berechtigung zwar nicht sicher, aber wahrscheinlich sei[32]. Am rigorosesten antwortete darauf der sogenannte Tutiorismus: Er entschied sich für die geltende Norm und gegen das eigenverantwortliche Urteil, solange auch nur die geringste Unsicherheit bestünde. Doch diese ethische Position wurde vom kirchlichen Lehramt 1690 verurteilt. Selbst die etwas weniger strenge Behauptung, dass man sich nur dann gegen die Verbindlichkeit des Gesetzes entscheiden dürfe, wenn man die wesentlich besser begründeten Argumente auf seiner Seite hätte, wurde vom kirchlichen Lehramt nicht als moraltheologischer Grundsatz vorgeschrieben, sondern nur erlaubt. Die Freiheit des gewissenhaften Urteils sollte in der mehrdeutigen Situation noch weiter beansprucht werden dürfen: Auch weniger wahrscheinliche Gründe wurden als moralisch respektabel belassen. – Bezeichnenderweise gab es einen solchen theologischen Prinzipienstreit nur im Blick auf ethische, nicht aber auf dogmatische Komplikationen.

Endgültigkeit als Beruhigung

Der Wandel von Lebensorientierungen kann prinzipiell zwiespältig erfahren werden: einerseits bereichernd und befreiend, wenn er neue Horizonte eröffnet; andererseits schmerzlich, wenn er mit tiefgreifenden Enttäuschungen verbunden ist. Auf jeden Fall aber schafft er Irritationen und Unruhe, wo er den Zusammenhalt einer Gemeinschaft betrifft: Scheinbar Zuverlässiges erweist sich als weniger tragfähig; vermeintlich Verpflichtendes als unverbindlich; zuvor Selbstverständliches als fragwürdig usw. Leicht kann dies den Argwohn nähren, dass auch alle übrigen Geltungen nur vorläufig und beliebig seien und bald gleicherweise zur Disposition gestellt werden könnten.

Für religiöse Gemeinschaft ist dies besonders brisant, da sie ihre Grundlagen letztlich durch Gott verbürgt sieht. Wo sich das Leben an dessen Autorität ausrichtet, da müsste nach der naheliegenden Erwartung ein für allemal feststehen, was geboten und zugesagt ist. Dies gilt vor allem für Christentum und Islam, da diese beiden Religionen wie keine der übrigen davon ausgehen, dass in ihnen

---

[32] Vgl. *Bernhard Häring*, Frei in Christus. Moraltheologie für die Praxis des christlichen Lebens, Bd. I: Das Fundament aus Schrift und Tradition, Freiburg / Basel / Wien ^{3}1982, 285–294: Probabilismus in neuer Sicht; *Joseph Ziegler*, Moralsysteme, in: LThK 7, 612 f.

die Offenbarung Gottes zu einem endgültigen Abschluss gekommen ist[33]. So herrschte schon in frühkirchlicher Zeit im Blick auf den Glauben und die Verfassung der Kirche die Auffassung vor: „Nichts darf ‚hinzugefügt' und nichts ‚weggenommen' werden von dem, was aufgeschrieben, was überkommen ist: man muß ‚festhalten' und ‚bewahren', darf nicht ‚Neuerungen einführen' noch ‚das Alte mißachten' oder aus ihm nur ‚auswählen'"[34]; aber dies entsprach schon damals nicht der geschichtlichen Realität, die von weitreichenden Veränderungen betroffen war. Im Islam ist die Bindung an die ein für allemal in der Vergangenheit fixierte Norm besonders massiv, da der Koran als das unmittelbare Wort Gottes gilt, für alle Zeiten gedacht, allen wechselhaften Bedingungen menschlicher Kultur überlegen. Das Wort „Neuerung" heißt in der Sprache muslimischer Theologie zugleich „Ketzerei". In dieser Hinsicht ist der Islam seiner inneren Struktur nach notwendigerweise „fundamentalistisch". Aber dennoch ist auch bei ihm nicht zu übersehen, dass der Weg durch die Jahrhunderte vielfachen Wandel mit sich bracht. Das löst Fragen aus: Ist das, was sich wandelt, von vornherein vielleicht nur das Belanglose? Oder gar das Üble? Kann man nicht wenigstens den „wesentlichen Kern" des Glaubens festlegen, der im Gang der Geschichte auf jeden Fall unverändert bleiben muss? Müsste dieser dann nicht so eindeutig abzugrenzen sein, dass man sich doch wieder ganz an dem festhalten könnte, was endgültig bleibt? Dann könnte man mit Ruhe die geschichtlichen Umbrüche hinnehmen oder einfach an sich vorüberziehen lassen, denn sie beträfen nicht die „eigentliche" Realität der Glaubensgemeinschaft.

Wie wirksam solche Erwartungen und Ansprüchen sein können, zeigte sich etwa zum Beginn des 20. Jahrhunderts, als kirchliche Kreise „eine regelrechte systematische Jagd auf solche Männer der Kirche machten und sie als Modernisten bezeichneten, denen es ehrlich auf einen notwendigen und guten Ausgleich zwischen moderner Welt und christlicher Überlieferung ankam"[35]. Das leitende theologische Prinzip dieser Verfolgungen und Diskriminierungen formulier-

---

[33] Vgl. zu dieser spezifischen Konfrontation der Geltungsansprüche zweier Religionen meine Studie: Christentum und Islam. Theologische Verwandtschaft und Konkurrenz, Düsseldorf 1989.
[34] *Norbert Brox*, Kirchengeschichte als „Historische Theologie", in: Raymund Kottje (Hg.), Kirchengeschichte heute. Geschichtswissenschaft oder Theologie?, Trier 1970, 49–74, hier 59; zur Bewertung vgl. 60 f.
[35] *Robert Scherer*, Modernismus, in: LThK 7, 513–516, hier 513. Vgl. auch *Peter Neuner*, ‚Modernismus' und kirchliches Lehramt. Bedeutung und Folgen der Modernismus-Enzyklika Pius' X., in: StdZ 190, 1972, 249–262; *Norbert Trippen*, Theologie und Lehramt im Konflikt. Die kirchlichen Maßnahmen gegen den Modernismus im Jahre 1907 und ihre Auswirkungen in Deutschland, Freiburg / Basel / Wien 1977.

te im Anschluss an eine weit zurückreichende theologische Tradition der Antimodernisteneid Pius' X. (1910), wenn er das Bekenntnis forderte, dass die Glaubenslehre, „von den Aposteln durch die rechtgläubigen Väter stets in demselben Sinn und in derselben Bedeutung bis auf uns gekommen ist."[36] Dass ein solcher Grundsatz selbst wieder unterschiedlich interpretiert werden kann, kam dabei nicht in den Blick. Diese Möglichkeit wurde verdeckt durch die vorherrschende Absicht, die Kirche, ihre Lehren und Institutionen, vor allen Fragen, wie es zu diesem und jenem gekommen sei und was sich für die Zukunft daraus ergeben könnte, zu schützen. In dem ruhigen Raum der endgültigen Verhältnisse hätten sich dann die theologischen Auseinandersetzungen mit der Geschichte, „an deren Vielfalt das ‚Sicherheitsdenken' seit der frühen Neuzeit Anstoß nahm"[37], erübrigt.

Zuversicht ohne Versicherung

In seiner Studie über „Ungewißheit und Wagnis" schrieb der 1940 verstorbene Münsteraner Philosoph *Peter Wust*, dass der Mensch in der Religiosität „die höchste Verschärfung" seiner ungesicherten Existenz erfahre[38]; deshalb stehe der Unglaube dem Glauben nicht nur als äußerer Widerpart gegenüber, sondern er habe für ihn eine unaufgebbare Funktion, indem er dazu beitrage, „daß der Glaube sich niemals einer bequemen Sekurität überlassen kann"[39], sondern sein „ganz besonderes Gepräge" behalte: einen „Schwebezustand zwischen Gewißheit und Ungewißheit"[40]. Dass diese Lagebeschreibung von vielen als befreiend realistisch aufgenommen wurde, zeigt sich an der großen Aufmerksamkeit, die sie erfuhr: Das Buch wurde in zahlreiche Sprachen übersetzt.

Gleichzeitig begegnete man ihm auf katholischer Seite aber auch mit dem Bedenken, dass es die Überzeugungskraft des Glaubens untergrabe[41]. Es ließ sich, obwohl durch und durch das Werk eines christlich pietätvollen Philosophen[42], mit

---

[36] DS 3541; NR 64.
[37] *U. Horst* (s. Anm. 15), 63.
[38] *Peter Wust*, Ungewißheit und Wagnis, in: Ders., Gesammelte Werke, Bd. 4, Münster 1965 ([1]1937), 27–293, 96.
[39] Ebd. 200.
[40] Ebd. 199.
[41] Vgl. die Vorhaltung des Bischofs von Münster, *Kardinal von Clemens August von Galen*, „der Glaube sei für ihn weder Ungewißheit noch Wagnis und solche Lektüre eigne sich auch nicht für seine Theologen" (nach: *Wilhelm Vernekohl*, Peter Wust. Biographische Notizen, in: *Peter Wust*, Gesammelte Werke, Bd. 8, Münster 1967, 5–148, hier 82.
[42] Vgl. die philosophischen Vorbehalte gegenüber Peter Wust bei *Heinz Robert Schlette*, Skeptische Religionsphilosophie. Zur Kritik der Pietät, Freiburg 1972, 20, 148 f.

dem Geist der traditionellen theologischen Apologetik kaum vereinbaren. In dieser sollte die Glaubwürdigkeit des Glaubens so weit argumentativ begründet werden, dass die Einsicht in seine Verpflichtungskraft für den Gutwilligen unabweisbar war. Ein extremes Beispiel dafür ist der Lehrsatz, den Papst *Gregor XVI.* 1840 als verbindlich vorschrieb: „Wir haben kein Recht, von einem Ungläubigen die Zustimmung zur *Auferstehung* unseres göttlichen Erlösers zu verlangen, bevor wir ihm sichere Beweise vorgelegt haben.“[43] Auch wenn die Theologie das christliche Bekenntnis nicht immer so rigoros gerechtfertigt wissen wollte, so war sie doch angesichts der religionskritischen Tendenzen der Neuzeit zunächst darauf bedacht, dass Glaubensüberzeugungen als eine Sache der vernünftigen Begründung und nicht zugleich *auch* der bleibenden Ungewissheit gesehen würden.

Aber das kritische Verständnis der biblischen Texte, die Einsicht in die geschichtliche Bedingtheit der religiösen Institutionen und der öffentliche Geltungsverlust des kirchlichen Bewusstseins veränderten die Situation des Glaubens schwerwiegend. Davon betroffen sind nicht nur einzelne seiner Elemente – so dass man dies und jenes ‚heute nicht mehr so sagen kann’ wie früher – ; sie betreffen vielmehr *den* Glaubensakt selbst. Weniger als je hat er die Bestätigung dafür zur Hand, dass die Wirklichkeit so *ist*, wie er dies annimmt; mehr als je ist er vom Wissen entfernt: als *dringliche Erwartung* – dass alles doch so *sein möge* – und als *entschiedene Absicht*: die Welt, die Geschichte und das eigene Leben so sehen zu *wollen* und dementsprechend *zu handeln*. Auch daraus kann letztlich eine persönliche Gewissheit erwachsen, wie sie *Peter Wust* im Angesicht seines Todes in einer Tagebuchnotiz vermerkt: „Ich befinde mich in absoluter Sicherheit“[44]. Aber dafür gibt es keine äußere Gewähr, keine institutionelle Garantie und keine argumentative Versicherung.

---

[43] NR 4; DS 2754.

[44] Vgl. *Josef Pieper,* „Ich befinde mich in absoluter Sicherheit“, in: *Wilhelm Vernekohl* (Hg.), „Ich befinde mich in absoluter Sicherheit“ – Gedenkbuch der Freunde für Peter Wust, Münster 1950, 43–46.