

# Die Herausforderung des Fundamentalismus<sup>1</sup>

Karl Ernst Nipkow\*

---

## Abstract

This article places the issue of fundamentalism into different horizons, including terminological questions, historical considerations of the development of fundamentalism and also different religious contexts. The author offers a detailed and, in part, comparative discussion of different forms of fundamentalism in Christianity and Islam. It is only against this background that he considers it legitimate and possible to ask about perspectives on fundamentalism from a religion education point of view, which he develops in the last part of the article.

## Keywords

Fundamentalism, Christian fundamentalism, Islamic fundamentalism, perspectives of religious pedagogy.

## Vorbemerkung zum methodischen Vorgehen

Die Herausgeber haben mich aufgefordert, das Thema „nicht nur im Islam“ zu behandeln. Da ich nicht im Islam aufgewachsen und entsprechend qualifiziert bin, wäre eine islamspezifische Analyse auch gar nicht angemessen. Sie wäre

---

<sup>1</sup> Dietrich Benner zum 70. Geburtstag.

Der Beitrag konnte von dem 2014 verstorbenen Vf. nicht mehr abschließend durchgesehen werden. Die Durchsicht wurde von Prof. Dr. Friedrich Schweitzer übernommen (streng begrenzt auf formale Korrekturen, ohne inhaltliche Veränderungen), der auch das Abstract formuliert hat. Ursprünglich war der 2009 entstandene Beitrag für einen Sammelband zum Gespräch zwischen islamischer und christlicher Religionspädagogik konzipiert, der am Ende jedoch nicht zustande kam. Die Bezüge auf dieses Vorhaben sind dem Text mitunter noch abzuspüren. Der Text erscheint jetzt als die wohl letzte Originalveröffentlichung Nipkows überhaupt, er gehört aber in seine Schaffensperiode noch der ersten Dekade des 21. Jahrhunderts, vgl. dazu die Beiträge sowie insbesondere die Bibliografie in: Friedrich Schweitzer/Volker Elsenbast/Peter Schreiner (Hg.), *Religionspädagogik und evangelische Bildungsverantwortung in Schule, Kirche und Gesellschaft. Mit Karl Ernst Nipkow weiterdenken*, Münster/New York 2016. Wir danken Rosemarie Nipkow für die freundliche Zustimmung zur Veröffentlichung!

Bei der Vorbereitung dieses Artikels zur Publikation wurde von den Zitiervorgaben der Hikma z.T. abgesehen, um die gebotene Zurückhaltung gegenüber diesem Beitrag, der als posthume Publikation erscheint, zu wahren (Anm. d. Red.)

\* Prof. Dr. Karl Ernst Nipkow (1928-2014) war evangelischer Theologe, Religionspädagoge und Erziehungswissenschaftler. Bis zu seiner Emeritierung im Jahre 1994 hatte er den Lehrstuhl für Praktische Theologie an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Eberhard Karls Universität Tübingen inne.

zusätzlich falsch, da der Fundamentalismus nicht nur ein islamisches, sondern ein weltweites Phänomen ist und zentral das Christentum betrifft. Es ist geboten, den eigenen Fundamentalismus zu durchschauen und die „fundamentalistische Falle“ zu vermeiden, d.h. die „fundamentalistische, objektive Theologie der Tatsachen“ in der Illusion zu beantworten, „über Wahrheit sei im Modus des Feststellens von Tatsachen und begrifflichen Denkens zu verfügen“.<sup>2</sup>

### **1 „Kontext“, „Dialog“, „Pluralismus“ – für den „Fundamentalismus“ ein akzeptabler kategorialer Rahmen?**

Im Folgenden soll das Thema in einem bestimmten *Theorierahmen* behandelt werden. Die leitenden Kategorien sind „Kontexte“, „Dialog“ und „Pluralismus“. Die damit bezeichneten Sachverhalte werden in allen drei monotheistischen Religionen von Fundamentalisten mehr oder weniger scharf bekämpft. Der weltanschaulich-religiöse „Pluralismus“ ist mit der jeweils proklamierten, auf Durchsetzung bedachten eigenen absoluten Wahrheit unvereinbar. Ein „Dialog“, der diesen Namen verdient, müsste einen argumentativen Diskurs bejahen. Aber: „Die eigene Platzanweisung definiert das Verständnis des Gegners mit, ohne sein Selbstverständnis zu befragen“.<sup>3</sup> Nicht zuletzt würden sich Fundamentalisten bereits gegenüber dem Grundansatz sperren, die eigene Offenbarung (zumindest auch) aus einem geschichtlichen, kulturell-gesellschaftlichen „Kontext“ heraus zu verstehen. Fundamentalisten aller Art reagieren hier äußerst empfindlich.

### **Kontext – geschichtliche Relativierungen als mögliche Gefährdung der Offenbarungswahrheit**

Was kennzeichnet eine kontextbezogene Betrachtung? Schon 2006 erwähnte ich als Gastredner in der Aussprache auf einer von akademischer muslimischer Seite organisierten pädagogischen Tagung an der Universität Münster/W., man möge überlegen, welche Fassung der Christologie der Alten Kirche Mohammed auf der Arabischen Halbinsel kennengelernt haben könnte. Vielleicht verstünde man dann besser die Suren im Koran, die der Vorstellung eines „Sohnes“ Gottes heftig widersprechen.<sup>4</sup> Als ich die monophysitischen und nestorianischen Auffas-

2 Bernhard Dressler, „Fundamentalismus – eine religionspädagogische Herausforderung“, in: Der Evangelische Erzieher 47 (1995) 4, S. 371-385; wieder abgedruckt in: Bernhard Dressler, *Blickwechsel. Religionspädagogische Entwürfe*, Leipzig 2007, S. 164-180 (hiernach zit.), hier: S. 171.

3 Martin Stöhr, „Fundamentalismus – protestantische Strömungen“, in: Thomas Meyer, *Fundamentalismus in der modernen Welt. Die Internationale der Unvernunft*, Frankfurt a. M. 1989, S. 21-247, hier: S. 231.

4 Die ständig wiederkehrende Abwehr von „Teilhavern“ neben Gott meint in den mekkanischen Suren zunächst den polytheistischen Kult der Araber am vorislamischen Heiligtum der Kaaba. In den medinischen Suren kann auch Jesus gemeint sein, so eindeutig in Koran 9/30-31: „Die Juden sagen: ‚Uzair (d.h. Esra) ist der Sohn Gottes.‘ Und die Christen sagen: ‚Christus ist der Sohn

sungen der seinerzeit dort lebenden Christen nannte, wurde ich von einem Autorität beanspruchenden muslimischen Wortführer vorwurfsvoll gefragt, ob ich Mohammed bewusst beleidigen wolle.<sup>5</sup> Der Glaube an ein von Gott direkt offenbartes heiliges Buch (mit Mohammed als reinem Offenbarungsempfänger) und die Annahme geschichtlicher Einflussfaktoren bei seiner Entstehung (in Gestalt von Mohammeds eigenen Beobachtungen und Überzeugungen) schlossen sich für den aufgebracht Fragenden per definitionem aus.

### **Dialog – Was tun bei einer Dialogverweigerung?**

Wem soll die vorliegende Veröffentlichung dienen? Nur dem Dialog zwischen den im Christentum wie im Islam in der Bundesrepublik lebenden historisch und hermeneutisch gesehen „kontextuell“ denkenden Religionspädagogen der beiden Religionsgemeinschaften oder auch dem Dialog mit Fundamentalisten? Solange zwischen verschiedenen Glaubenspositionen übergreifende Systembildungen möglich sind, werden nach Raimon Panikkar, der hierbei die „universale Theologie der Religion“ eines John Hick oder Leonard Swidler vor Augen hat, die spezifischen religiösen Absolutheitserfahrungen in ihrem Gewicht für die Gläubigen nicht ernst genommen: “We do not take seriously the claim of ultimacy of religions, philosophies, theologies, and the final human attitudes if we seem to allow for a pluralistic super system”.<sup>6</sup> Die volle Tragweite des Dialogpostulats bzw. der Dialoghoffnung tritt erst vor Augen, wenn die eine Seite den Dialog verweigert, weil sie ganz andere Ausgangspunkte und Zwecke verfolgt, nämlich nicht eine *wechselseitige Verständigung auf gleicher Augenhöhe*, wodurch gedanklich ein offener Raum entsteht, sondern die *Durchsetzung* der eigenen Wahrheit, koste es, was es wolle. Die *faktische Dialogverweigerung* kann sich

---

Gottes.’ Das sagen sie nur so obenhin. Sie tun es (mit dieser ihrer Aussage) denen gleich, die früher ungläubig waren. Diese gottverfluchten (Leute) (w. Gott bekämpfe sie)! Wie können sie nur so verschoben sein! Sie haben sich ihre Gelehrten und Mönche sowie Christus, den Sohn der Maria, an Gottes Statt zu Herren genommen. Dabei ist ihnen (doch) nichts anderes befohlen worden, als einem einzigen Gott zu dienen, außer dem es keinen Gott gibt. Gepriesen sei Er!“ (*Der Koran*, Übersetzung von Rudi Paret, Stuttgart u.a. <sup>3</sup>1983).

- 5 Der Monophysitismus ist ein Kennzeichen der orientalischen christlichen Nationalkirchen an den Grenzen des antiken Römischen Reiches. Ihre christologischen Auffassungen wurden von den altkirchlichen Konzilien als Irrlehren verurteilt. „Monophysitisch“ dachte, wer Jesus Christus als „wesensgleich“ mit Gott verehrte, während das Konzil von Chalzedon (451) gleichgewichtig das „wesensgleich“ mit den Menschen betonte (Zweinaturenlehre). Für Mohammed könnte die monophysitische Auffassung Jesu Christi, die am stärksten die „Göttlichkeit“ Jesu betonen wollte, besonders krass die Einzigkeit Allahs geschmälert haben.
- 6 Raimon Panikkar, “*The Invisible Harmony: A Universal Theory of Religion or a Cosmic Confidence in Reality?*”, in: Leonard Swidler (Hg.), *Toward a Universal Theology of Religion*, Maryknoll (NY) <sup>2</sup>1987, S. 118-153, hier: S. 125; vgl. dazu Karl Ernst Nipkow, „*Ziele Interreligiösen Lernens als mehrdimensionales Problem*“, in: Johannes A. van der Ven/Hans-Georg Ziebertz (Hg.), *Religiöser Pluralismus und Interreligiöses Lernen*, Kampen/Weinheim 1994, S. 197-232.

freilich leicht hinter einer nichts kostenden *verbalen Dialogbeteuerung* verbergen. Bedeutet dies das Ende interreligiösen Lernens?

### **Pluralismus im Koran – islamischer Inklusivismus im Zwielficht zwischen liberalen und fundamentalistischen Deutungen**

Strittig ist drittens der „*Pluralismus*“, dessen spezifisch theologisches Verständnis an der Interpretation hängt. Man muss im Falle des Islams genau hinsehen. Im theologischen Bezug zum Judentum und Christentum denkt der Islam bekanntlich inklusivistisch vom koranischen Paradigma der „*Einheitlichkeit der göttlichen Heilsbotschaft*“ her.<sup>7</sup> In ihm wird begründet, dass die erwähnten Offenbarungen schon logisch nur von ein und demselben Gott, nämlich dem einen Schöpfer, stammen können. Diese Ansicht nimmt in der islamischen Tradition den Rang eines „unbestrittenen Dogmas“ ein.<sup>8</sup> Wegen desselben Monotheismus und derselben Ablehnung Jesu von Nazareth als Messias oder gar „Gottes Sohn“ rechnete Mohammed mit der Unterstützung der jüdischen Stämme beim Aufbau eines muslimischen Gemeinwesens in Medina.

Von hier aus ist auch zu verstehen, dass in bestimmten Suren der Pluralismus im Koran als „*gottgewollt*“ erscheint („Wenn dein Herr gewollt hätte, hätte Er die Menschen zu einer einzigen Gemeinschaft gemacht. Aber sie sind immer noch uneins“, Koran 11/118). An anderer Stelle heißt es im Koran, *Gott selbst* werde am Tage des Gerichts die wahre Religion bestätigen; die Muslime könnten die Einheit nicht erzwingen: „In der Religion gibt es keinen Zwang (d.h. man kann niemand zum (rechten) Glauben zwingen)“ (Koran 2/256). Für den Kulturwissenschaftler Fuad Kandil kann die Botschaft, dass die „Vielfalt – ob in Bezug auf Völker, Rassen, Sprachen etc. oder auch auf Religionen und Weltanschauungen [...] *gottgewollt*“ ist, „bei der Bewältigung von Pluralismusakzeptanz hilfreich“ sein.<sup>9</sup>

Somit könnten wir hierzulande [in der Bundesrepublik, *der Vf.*] heranwachsenden Muslimen religiös fundierte Verarbeitungsmechanismen ihrer Lebenssituation aufzeigen, die eine Entkrampfung dieser Verunsicherung erlauben und somit eine unbefangene Haltung gegenüber einer naturgemäß von der Mehrheitskultur dominierten Gesellschaft unterstützen, ohne deshalb am eigenen Glauben oder am eigenen Selbstverständnis zu zweifeln.<sup>10</sup>

---

7 Fuad Kandil, „*Was heißt Toleranz für Mitglieder einer Minderheit? Erziehung zur Toleranz bei muslimischen Kindern und Jugendlichen*“, in: Eckart Gottwald/ Folkert Rickers (Hg.), *Ehrfurcht vor Gott und Toleranz – Leitbilder Interreligiösen Lernens. Grundsätze der Erziehung im Spannungsfeld multikultureller Beziehungen*, Neukirchen-Vluyn 1999, S. 61-91, hier: S. 87. Kandil verweist auf die Koranstellen 2/136; 3/84; 35/31; 29/46 (a.a.O., Anm. 61).

8 Ebd.

9 Ebd., S. 89.

10 Ebd.

Kandil gehört zu denen, die sich mühelos den kategorialen Rahmen dieser Veröffentlichung zu eigen machen könnten.<sup>11</sup> Seine zitierte Erwartung, die er vom Koran her stützt, zeigt jedoch auch, dass diese damit ihrerseits kontextbezogen ist, nämlich beeinflusst vom westlichen Wissenschaftsverständnis. In bestimmten islamischen Kontexten wird ganz anders ausgelegt. Die zitierte berühmte Sure 2/256 taugt nicht dazu, die Form der Gewalt zu leugnen, die bei einem Glaubensübertritt von Muslimen ausgeübt wird.

[Er wird] als Apostasie (Abfall vom Islam) bewertet und in einigen Ländern sogar mit dem Tod bestraft. Dahinter steht der Gedanke, dass der Islam die ursprüngliche „natürliche Religion“ (Din al-Fitra) darstellt und man daher als Muslim geboren wird. Hinzu kommt die Vorstellung, dass die islamische Gemeinschaft durch einen Glaubensübertritt geschwächt und gefährdet wird.<sup>12</sup>

Die jetzt zutage tretende Interpretation und ihre Anwendung widerspricht einem Pluralismusbegriff, der mit individueller und korporativer Religionsfreiheit verknüpft ist.

Man kann das Problem im Sinne einer „*realgeschichtlichen Hermeneutik*“, wie ich sie nennen möchte, auch so fassen: Je nach dem realen kulturell-gesellschaftlichen und politischen Kontext, besonders den gegebenen Machtverhältnissen (eigener theokratischer Staat oder Diaspora), werden die Ursprungsurkunden (Koran, Thora, Bibel) trotz ihres mehr oder weniger angenommenen *überzeitlichen* Wahrheitsanspruchs *zeitabhängig selektiv interpretiert*. Der Islam hat zunächst eine lange relativ flexible Interpretationskultur ausgebildet. Im Sunnismus waren die Rechtsgelehrten befugt, „über den ‚consensus prudentum‘ (Idjma) die islamischen Gesetze auszulegen und nach eigenständigem Urteil zu handhaben (Idjtihad), wobei dieser Weg allerdings seit ca. 900 n.Chr. praktisch verschlossen ist“.<sup>13</sup> Offen ist heute, wie stark diese Flexibilität in zeitgemäßer weiterentwickelter Form gegenüber einer erstarrten fundamentalistischen Anwendung zur Geltung kommen wird.

Die Fundamentalisten im gegenwärtigen *Judentum* sind ein Beispiel dafür, wie wenig man sich selbst um den Grundcharakter der eigenen Tradition noch kümmert. In der jüdischen Geschichte ist dieser antidogmatisch. Es gab keine staatliche oder kirchliche Instanz, die eine weltliche oder geistliche Lehrgewalt eingenommen hätte. Das rechte Verständnis der Überlieferung lag in den Händen der Rabbiner, durch die nicht selten Widersprüche entstanden.

---

11 Vgl. Kandil, *Blockierte Kommunikation: Islam und Christentum. Zum Hintergrund aktueller Verständigungsprobleme. Mit einem Geleitwort von Karl Ernst Nipkow*, Christentum und Islam im Dialog, Bd. 11, Berlin 2008.

12 Monika Tworuschka/Udo Tworuschka, *Der Koran und seine umstrittenen Aussagen*, Düsseldorf 2002, S. 85.

13 A. Ghanie Ghaussy, „*Der islamische Fundamentalismus in der Gegenwart*“, in: Meyer, *Fundamentalismus in der modernen Welt*, S. 83-100, hier: S. 91.

Doch zum einen verminderten Widersprüche zwischen Autoritäten keineswegs deren Rang, zum anderen führten gegensätzliche Auslegungen verschiedener Rabbiner nicht selten zu Synthesen, Kompromissen oder imponierenden neuen Gedanken, nicht aber zu Dogmatik.<sup>14</sup>

„Methodisch ist der Talmud Bibelauslegung und Anerkennung, d.h. Inkraftsetzung der Bibel für jede neue Gegenwart“.<sup>15</sup> Dies ist deshalb möglich, weil die Thora „nicht als das ungebrochene Wort Gottes verstanden [wird], sondern als eine Übertragung des göttlichen Wortes in menschliche Sprache“.<sup>16</sup> „Der Darlegung der Glaubensinhalte konnte so eine größere individuelle Selbständigkeit gewährt bleiben“.<sup>17</sup> Den jüdischen Formen des Fundamentalismus in der Gegenwart ist nun gemeinsam, dass diese ursprüngliche Grundstruktur der jüdischen Religion preisgegeben wird.<sup>18</sup>

Im *Islam* gibt es zwei wesensmäßig gegebene Einfallstore für einen Fundamentalismus. Es ist erstens der schon beschriebene Inklusivismus, der in umfassender Weise das Judentum und das Christentum der an Mohammed ergangenen Offenbarung unter- und einordnet und damit *endgültig und widerspruchslos korrigiert*. Die inklusivistische Sicht muss nicht (siehe Kandils Interpretation), aber kann leicht fundamentalistische Züge annehmen, nicht damit schon militante! Dies ist eher der Fall, wenn zweitens *Religion* und *staatliche politische Herrschaft* (wie seit der ersten Gemeinde in Medina) eine unauflösbare *Einheit* bilden. In islamischen Staaten ohne Gewaltenteilung gibt es für individuelle Freiheitsrechte keinen oder nur einen begrenzten Freiraum.

Hinsichtlich seines Inklusivismus ähnelt der Islam der *konservativen* Auslegung der Kirchenlehre der *römisch-katholischen Kirche*, die vom katholischen Staat mit einem staatlichen katholischen Schulwesen träumt: „Man wünscht sich die ‚Christianitas‘ zurück, eine höchstmögliche Einheit von Kirche, Staat und Gesellschaft“ mit der aus dem 19. Jahrhundert stammenden Vorstellung von der katholischen Kirche als der „vollkommene[n] Gesellschaft“ („societas perfecta“).<sup>19</sup> Der deutsche Katholizismus ist heute unbestritten demokratisch orientiert. Man weiß, dass die Kirchen im Staat nur noch Teilsysteme eigenen Rechts sind, nicht mehr.

Als *Zwischenergebnis* kann festgehalten werden, dass mehrere sichtbar gewordene Faktoren für eine möglichst präzise Definition des Fundamentalismus die Richtung angeben. Da dieser Artikel die religionspädagogische Relevanz zum Maßstab nimmt, ist erstens zwischen pädagogisch primär relevanten fundamentalistischen Gesinnungen (Latenz) und ihrer Umsetzung im Handeln (Perfor-

---

14 Israel Idalovichi, „Der jüdische Fundamentalismus in Israel“, in: Meyer, *Fundamentalismus in der modernen Welt*, S. 101-120, hier: S. 104.

15 Ebd., S. 103.

16 Ebd., S. 104.

17 Ebd., S. 105.

18 Vgl. ebd., S. 106f.

19 Knut Walf, „Fundamentalistische Strömungen in der katholischen Kirche“, in: Meyer, *Fundamentalismus in der modernen Welt*, S. 248-262, hier: S. 260.

manz) zu unterscheiden. In manchen Ländern können Fundamentalisten ihre Ziele noch nicht durchsetzen. Zur Konfliktregulierung zwischen konflikträchtigen Absolutheitsansprüchen gibt es seit der Neuzeit in der westlichen Kultur staatliche Verfassungen, die Staat und Religion trennen. Im Islam ist eine Gesellschaftsform angelegt, in der das religiöse Rechtssystem (Scharia) wie schon in der göttlichen Ordnung der Staatsgemeinde von Medina gelten soll. Damit kommen zweitens die Faktoren des Rechts und des Machtmonopols ins Spiel. Bleibt es bei privaten fundamentalistischen Gesinnungen, ist dies nicht etwa unschädlich, da in den Köpfen und Herzen pädagogisch und psychologisch vorbereitet werden kann, was im Falle eigener Machtmöglichkeiten umgesetzt wird (s.u. 3). Was kann damit – drittens – vorbeugend pädagogisch getan werden? Zu überlegen ist viertens, wie mit den in den Ursprungstexten enthaltenen absoluten Wahrheitsbehauptungen im staatlichen schulischen Kontext umgegangen werden soll. Was nun zeigt sich nach diesen theoretischen Vorüberlegungen und den gewonnenen ersten Einsichten in der geschichtlichen Wirklichkeit?

## **2 Merkmale und Ursachen des gegenwärtigen Fundamentalismus. Protestantische Fundamentalisten in den USA**

Der Begriff geht auf eine Schriftenreihe zurück, die zwischen 1910 und 1915 millionenfach verbreitet wurde; sie trug den Titel *The Fundamentals* („Die Grundsätze“). Eine größere Gruppierung innerhalb des amerikanischen Protestantismus wandte sich gegen die Modernisierung in Kirche und Gesellschaft und wollte die wahren Prinzipien des christlichen Glaubens verteidigen: „Unfehlbarkeit der Bibel, Unabdingbarkeit persönlicher Bekehrung und den Glauben an die Sündhaftigkeit der Welt im Zustand der nahen Wiederkunft Christi“, so fasst der amerikanische Soziologe Norman Birnbaum zusammen.<sup>20</sup> Zu den „Fundamentals“ gehörte als Implikation der Unfehlbarkeit der Bibel auch die Ablehnung einer historischen und kritischen Exegese. Eine große inneramerikanische politische Dynamik entzündete sich an der Ablehnung jeder Form von Evolutionstheorie.

Bis heute ist der amerikanische Fundamentalismus eine *religiöse* und *politische* Erscheinung. Es geht um die Beförderung des Reiches Gottes auf Erden, wobei in der zurückliegenden Zeit die folgenden politischen Ereignisse religiös gedeutet wurden: der Kampf der Schwarzen um Gleichstellung unter Martin Luther King, die Studentenproteste, die Frauenemanzipation, die Forderung nach Anerkennung homosexueller Gruppen – dies alles war die Bestätigung zweier Glaubenssätze der Fundamentalisten:

Die liberale bzw. weltliche amerikanische Kultur war die Ursache für den moralischen Zusammenbruch, für die Revolte gegen jegliche Autorität und das drohende Ende jeglicher gesell-

---

<sup>20</sup> Norman Birnbaum, „Der protestantische Fundamentalismus in den USA“, in: Meyer, *Fundamentalismus in der modernen Welt*, S. 121-154, hier S. 121.

schaftlicher Ordnung; kein überzeugenderer Beweis für die Entartung einer einstigen Erlösernation konnte angeführt werden als die Niederlage gegenüber asiatischen Kommunisten eines primitiven Landes [Vietnam, *der Vf.*]. Der zweite Glaubensgrundsatz bezog sich auf das Herannahen des Jüngsten Gerichts, worauf all diese Ereignisse hindeuteten.<sup>21</sup>

Zusammenfassend lässt sich der amerikanische Fundamentalismus als *kulturell-gesellschaftliche Reaktion* definieren, als Versuch, durch die Proklamation einer als fraglos gültig erklärten religiösen Wahrheit die Dammbürche abzuwehren, die aus Gottes auserwähltem Volk („Erlösernation“) eine permissive Gesellschaft im Zeichen eines totalen moralischen Verfalls hatten entstehen lassen. Sie ‚umzingelte‘ die Frommen. Darum ist ein benachbartes Grundmerkmal das militante „Zurückschlagen“ wegen einer vermuteten oder realen Einengung von außen, so ein Hauptergebnis des großen Forschungsprojekts zum amerikanischen Fundamentalismus von Martin E. Marty und R. Scott Appleby (1991-1995).

Wenn nun viele Experten den Fundamentalismus als eine globale Erscheinung deuten, selbst im Buddhismus,<sup>22</sup> taucht am Horizont die Doppelfrage auf, ob nicht a) *jede* Religion ihre fundamentalistische Möglichkeit als Ausdruck ihrer religiösen Ambivalenz in sich trägt und b) die auffälligsten und militantesten Erscheinungsformen des Fundamentalismus, die in Judentum, Christentum und Islam, zusätzlich mit dem *Monotheismus* zusammenhängen könnten, mit einem Gott des „Eifers“ hinsichtlich der „Reinheit“ in der Erfüllung seiner Gebote und des unbedingten „Gehorsams“ in der „Hingabe“ an ihn allein.<sup>23</sup> Das hieße, dass unser Thema auch eine Prüfung des Gottesbildes einschließen müsste (die hier jedoch nicht geleistet werden kann). Sie würde nochmals die wichtige Rolle des interpretatorischen Umgangs mit den Quellen, damit die hermeneutische Frage, und die Rolle des historischen Bewusstseins in Erinnerung rufen, womit wir einsetzen.

### **„Pietistisch“, „evangelikal“, „fundamentalistisch“ – notwendige Differenzierungen**

Der Fundamentalismusverdacht darf kein Totschlagargument gegen die werden, die im weitesten Sinn religiös konservativ sind. Der europäische *Pietismus* hat sich im 17. Jahrhundert gegen eine dogmatisch erstarrte altprotestantische Orthodoxie als Protestbewegung entwickelt und faktisch kirchengeschichtlich ausgewirkt. Er dachte von den Laien her, ihrer gelebten Frömmigkeit, bildete kleine eigenständige Gruppen und Zirkel, um so zugleich ein Stück frühbürgerliches öffentliches Leben zu initiieren (s. die Collegia Pietatis Spencers). Der nachaufklärerische Pietismus und andere Erweckungsbewegungen reagierten zum Teil mit guten Gründen gegen die Gefahren einer ungebremsten aufklärerischen Kri-

21 Ebd., S. 150.

22 Vgl. Mirjam Weiberg-Salzmann, „*Buddhistischer Fundamentalismus – systemtheoretische Skizze eines Paradoxon*“, in: Die Friedens-Warte. Journal of International Peace and Organization 82 (2007) 2/3, S. 109-135.

23 Peter Sloterdijk, *Gottes Eifer: Vom Kampf der drei Monotheismen*, Frankfurt a. M. 2007.



tik am Christentum und beklagten den sichtbaren Verfall christlicher Lebensformen. In der Gegenwart gehörten und gehören wichtige Erneuerer in der Ökumenischen Bewegung in ihren Ländern dem Pietismus an. In ihm sind zwar manche Gläubige anzutreffen, die die Bibel wörtlich nehmen („Bibilizismus“). Einige sind „Kreationisten“; das ist aber ebenfalls kein Grund, sich über einen gefährlichen Fundamentalismus zu ereifern, solange er sich nicht anschickt, in den öffentlichen Schulen im Biologie- und Religionsunterricht über andere Auffassungen dominieren zu wollen. Fundamentalismus beginnt dort, wo krasse oder schleichende Denkverbote Platz greifen, die *andere* geistig unterwerfen.

Ebenso wenig dürfen von vornherein alle *Evangelikalen* zu den Fundamentalisten gezählt werden. Sie sind zwar der mögliche Wurzelboden für fundamentalistische Entwicklungen, aber nicht zwingend. Unter ihnen ist außerdem zwischen denen zu unterscheiden, die sich institutionell in den theologischen Diskurs und den Glaubensdialog der Landeskirchen und der EKD hineinstellen, und jenen, die eigenständige Organisationen bevorzugen, wie es im sogenannten „Gemeinschaftschristentum“ der Fall ist. Aus langer Erfahrung kann gesagt werden, dass auch letztere keineswegs Dialogverweigerer sind. Im Islam sollte man ähnlich konservative Muslime nicht unbesehen als Fundamentalisten einstufen. Es ist allerdings nicht leicht zu erklären, wann Konservativismus in Fundamentalismus übergeht.

### Zu den Ursachen des Fundamentalismus

Jeder Fundamentalismus ist in der Intention eine radikale Antwort auf eine als bedrohlich empfundene existentielle Verunsicherung. Diese resultiert aus der Unfähigkeit eines bestehenden soziopolitischen Systems, Sinn, Identität, Motivationen, Orientierung, Geborgenheit, Lebenswärme, Heimat zu vermitteln. Deshalb ist die Fundamentalismusfrage primär eine Systemfrage. Und jeder Fundamentalismus ist radikal insofern, als er sich – vermeintlich – zu den Wurzeln hinabgräbt, zu einem theoretischen Anfang, den er verabsolutiert und als einzig tragfähiges Fundament menschlicher Existenz anbietet. Diese Verabsolutierung, die von Erlösungshoffnung geleitet ist und die *condition humaine* aufheben möchte, hat auch die Funktion einer Immunisierung des Ursprungs-Fundaments gegen jedes kritische Denken. Jeder Fundamentalismus praktiziert Denkaskese, ja impliziert ein striktes Denkverbot, auch wenn er sich als Wissenschaft präsentiert.<sup>24</sup>

Diese kompakte übergreifende Ursachenbestimmung mit sich anschließender Definition der Funktionen des Fundamentalismus aus der Sicht des Schweizer Philosophen Arnold Künzli entbindet mehrere weitere Einsichten. Als erstes schließt sie in sich, dass in der Religion das Interesse an „*Fundamenten*“ berechtigt, ja natürlich ist. Es charakterisiert Fundamentalisten, dass von ihnen bestimmte Sachverhalte ihrer Religion zu den vermeintlich schlechthin objektiv richtigen Fundamenten erklärt werden. In allen drei monotheistischen Religionen

---

24 Arnold Künzli, „*Kritik der reinen Unvernunft. Plädoyer für ein radikales Denken gegen den Fundamentalismus*“, in: Meyer, *Fundamentalismus in der modernen Welt*, S. 50-61, hier: S. 50.

leiden Fundamentalisten daran, dass sie die Fundamente aufgrund einer Überanpassung ihrer eigenen Religion an die moderne Welt nicht mehr wiedererkennen. Es ist schwierig, aber möglich, in diesem Sinn zwischen „fundamentalistischen“ und „fundamentalen“ Konzepten zu unterscheiden. Ein Kennzeichen nicht-fundamentalistischer Denkweisen ist das pädagogische „Überwältigungs- und Indoktrinationsverbot“<sup>25</sup>.

Künzli argumentiert funktional auf der Ebene *psychologisch* beschreibbarer Bedürfnisse des Einzelnen (Verlangen nach „Sinn“, „Identität“, „Orientierung“, „Geborgenheit“, „Heimat“ usw.) und meint, ihre Erfüllung sei – so seine hinzugefügte *soziologische und politologische* Hypothese – die Leistung des „bestehenden soziopolitischen Systems“<sup>26</sup>. Diese Auffassung ist in die gegenwärtige öffentliche Diskussion übersetzbar, insofern in der Bundesrepublik permanent eine *Werteerziehung* eingeklagt wird, die das staatliche Schulwesen zu leisten habe. Auf dieser Linie liegt ferner der in den USA angestoßene ältere Diskurs zum Nutzen einer *Zivilreligion*<sup>27</sup>, der seine Wurzeln bereits in Rousseaus „Gesellschaftsvertrag“<sup>28</sup> hat. In der Fundamentalismusdebatte ist der Hinweis auf den Nutzen einer „Civil Religion“ mit dem Argument eingetragen worden, es müsse heute um einen „Weg der verantwortlichen Selbstbeschränkung in der Modernisierung [gehen], der mit der Regulierung der Folgeschäden zu beginnen hätte“.<sup>29</sup> Er verlange „gesellschaftlichen Mut und Verantwortung zur Stiftung von neuem Gemeinsinn“.<sup>30</sup> Die im Fundamentalismus sichtbar werdenden Orientierungsbedürfnisse sind demnach elementarer menschlicher Art und verweisen auf die „Unfähigkeit“ des Systems<sup>31</sup>, sie im Sinn einer *wertebezogenen Integration* der Bevölkerung zu beantworten. Nicht übersehen darf man aber allerdings, dass auch eine von Staats wegen verordnete Zivilreligion fundamentalistische Züge annehmen kann und in der Schreckensherrschaft der Jakobiner in der Französischen Revolution angenommen hat.

---

25 Dietrich Benner, „Religiöse Bildung. Überlegungen zur Unterscheidung zwischen ‚fundamentalen‘ und ‚fundamentalistischen‘ Konzepten“, in: Friedrich Schweitzer/Volker Elsenbast/Christoph Theodor Scheilke (Hg.), *Religionspädagogik und Zeitgeschichte im Spiegel der Rezeption von Karl Ernst Nipkow*, Gütersloh 2008, S. 151-164, hier: S. 159.

26 Künzli, „Kritik der reinen Unvernunft“, S. 50.

27 Robert N. Bellah, „Zivilreligion in Amerika“, in: Heinz Kleger/Alois Müller (Hg.), *Religion des Bürgers. Zivilreligion in Amerika und Europa*, Religion – Wissen – Kultur, Bd. 3, München 1986, S. 19-41.

28 Contrat Social, 4. Buch, 8: „Die staatsbürgerliche Religion“, in: Jean-Jacques Rousseau: *Du contrat social ou principes du droit politique*, Amsterdam 1762; dt. Übers.: Jean-Jacques Rousseau, *Vom Gesellschaftsvertrag*, hg. v. Hans Brockard, Stuttgart 1977.

29 Otto Kallscheuer, „Ökumene welcher Moderne? Fünf Nachfragen zur Marschrichtung im anti-fundamentalistischen Kampf“, in Meyer, *Fundamentalismus in der modernen Welt*, S. 62-80, hier: S. 74.

30 Ebd.

31 Künzli, „Kritik der reinen Unvernunft“, S. 50.

Im Übrigen erinnert Bernhard Dressler in einem frühen Aufsatz über den Fundamentalismus an die „heimlichen Fundamentalismen“ des industriellen Lebensstils, an den ‚Fortschrittsglauben als Vertrauen wider besseres Wissen‘, mit Otto Kallscheuer das „Unfehlbarkeitsdogma der Kirche des Fortschritts“.<sup>32</sup> Nach dem französischen Sinologen und Kulturtheoretiker François Jullien verwechselt der Westen hierbei das „Universelle“ mit dem „Einförmigen“ seiner Zivilisation, die mittels der Globalisierung „von vornherein jede andere Möglichkeit ausrottet“ – eine „diskrete Diktatur“.<sup>33</sup>

Wir haben eine Ebene erreicht, wo es nicht einfach mehr einseitig um den frontalen Kampf gegen den Fundamentalismus geht, sondern vermutlich wirksamer um die Schaffung von gesellschaftlichen Lebensverhältnissen, die, falls sie fehlen, ihn ermöglichen. Wo *ökonomisch sichere und sozial gerechte Verhältnisse* gegeben sind, sodass das Leben lebenswert ist und wieder Sinn hat, wird dem Fundamentalismus wenigstens ein Stück weit der Boden entzogen und für die extremste Konsequenz, die Rekrutierung von Terroristen, ‚ausgetrocknet‘. Im Islam ist seit der Gemeinde in Medina die Überzeugung tief verwurzelt, dass das ‚gute‘ Leben eine Leistung der Gemeinschaft ist, der „Umma“. Dies ist der realitätsgerechte ethische Kern der Idee des „Gottesstaates“, der sich strukturell vergleichbar in säkularisierter Form in der europäischen Welt Ende des 18. Jahrhunderts im „Tugendstaat“ Robespierres bildete (mit der Vernunft als „Göttin“). Sein Schatten ist die fundamentalistische Militanz, wenn nämlich der gerechte Staat mit radikalem ideologischem Gesinnungszwang ohne individuelle Freiheiten durchgesetzt werden soll. Darum ist komplementär von Freiheit zu sprechen.

Bei der Erforschung der fälschlicherweise in der Bundesrepublik sogenannten „Jugendreligionen“ (sie waren auch für viele Erwachsene attraktiv; in den USA sprach man von „cults“ und „new religions“) ist auf der *religionsphänomenologischen Ebene* aufgefallen, dass *zwei Bedürfniskomplexe* eine Rolle spielten und entsprechend *zwei Grundtypen* „neuer Religion“ zu beobachten waren. Barbara Hargrove<sup>34</sup> hat seinerzeit den Typus, der die oben beschriebenen Bedürfnisse nach „Sinn“ mittels „Geborgenheit“, „Heimat“ und kognitiver Sicherheit zu erfüllen sucht, als „*integrative religion*“ bezeichnet und einen entgegengesetzt nach Freiheit, freier Entfaltung bis hin zur Entgrenzung und Selbstauflösung strebenden Typus als „*transformative religion*“.<sup>35</sup> Einer dualistisch abgrenzenden, redogmatisierenden Religiosität bzw. neuen Ordnungsreligion auf der einen

---

32 Dressler, *Blickwechsel. Religionspädagogische Entwürfe*, S. 170.

33 François Jullien, *Das Universelle, das Einförmige, das Gemeinsame und der Dialog zwischen den Kulturen*, Berlin 2009, S. 27.

34 Barbara Hargrove, „*Integrative and Transformative Religions*“, in: Jacob Needleman/George Baker (Hg.), *Understanding the New Religions*, New York 1978, S. 257-266.

35 Vgl. Nipkow, „*Neue Religiosität, Jugend und Sinnfrage*“, in: Walter Hornstein et al., *Jugend ohne Orientierung? Zur Sinnkrise der gegenwärtigen Gesellschaft*, Weinheim/Basel <sup>1</sup>1981, S. 30-56, hier: S. 46ff.

Seite stehe, so Hargrove, eine monistisch-entgrenzende, liberalistische Religiosität auf der anderen Seite gegenüber.

Die Gegenüberstellung ist pauschal, hat aber selbst noch in der gegenwärtigen milden religiösen Landschaft von Demokratien Anhalt. Noch heute treffen wir neben der relativ toleranten Handhabung ethischer und doktrinärer religiöser Fragen in Verbindung mit einer politischen Parteilichkeit für „liberale“ und „linke“ Politik auf einen kompromisslosen moralischen Rigorismus, auf dogmatisches Ausschließungsdenken und auf politische Parteilichkeit für „rechte“ Politik. Die Kirchen geraten zum einen zwischen zwei Fronten: hier die Aufweichung der klaren Konturen, dort die starren Verfestigungen. Zum anderen tragen sie beides in sich selbst. Den einen ist die Amtskirche immer noch zu unfrei, den anderen ist sie zu nachgiebig, viel zu wenig in ihrer Glaubenslehre und Moral profiliert und der modernistischen Anpassung hoffnungslos anheimgegeben: Die liberalen Kirchen „sterben langsam am Kreuz ihres eigenen Aktivismus“, so J. Stillson Judah zur Lage in den USA.<sup>36</sup>

Hargrove nimmt nun auf einer *persönlichkeitspsychologischen Theorieebene* an, dass die „Sinnkrise“ unserer Zeit unterschiedlich erfahren und verarbeitet wird. Für den postulierten liberalen Persönlichkeitstyp stehe die Erfahrung der „*Entfremdung*“ im Vordergrund, der „Unfreiheit“, für den konservativen Typ die Erfahrung der „*Anomie*“, der fehlenden „Ordnung“.<sup>37</sup> Beide Male reagieren die neuen religiösen Bewegungen auf Menschen, die seelisch überfordert sind. Es gelingt ihnen nicht, in einer produktiven Balance von Gemeinschafts- und Autonomiebedürfnissen den Weg zu einem mündigen Glauben zu finden. Sie brauchen religiöse ‚Vormundschaft‘, bis eben hin zu fundamentalistischer. Bezeichnend ist, dass hierfür die *Religionen selektiv genutzt* werden. Ob nämlich in der „Vereinigungskirche“ des Sun Myung Mun der moralisch rigide und doktrinär dualistisch-abgrenzende Typ der Vergemeinschaftung vorherrscht (Anhänger kommentieren: „Wir sind in einer Gesellschaft aufgewachsen, in der niemand weiß, was der absolute Maßstab von Gut und Böse ist, niemand hat klare Antworten“) oder in der Poona-Bewegung des Bhagwan Shree Rashneesh Anhänger von rauschhaften Entgrenzungs- und Verschmelzungserfahrungen berichten – auf beiden Seiten tauchen Elemente der christlichen Tradition auf, dualistisches, manichäisches Denkerbe auf der einen, grenzüberschreitendes mystisches auf der anderen Seite.<sup>38</sup> Der Islam kennt genauso einerseits dualistische (Gott – Satan), andererseits mystische Traditionen.

Auf dem Weg zu einer kriterienbewussten Bestimmung des Fundamentalismus fällt es leichter, die „Vereinigungskirche“ als fundamentalistisch einzustufen, weil die Faktoren von *Kampf*, *Gewalt* und *Selbstaufopferung* überdeutlich sind.

---

36 J. Stillson Judah, „*The Hare Krishna Movement*“, in: Irving I. Zaretsky/Mark P. Leone (Hg.), *Religious Movements in Contemporary America*, Princeton 1974, S. 463-478, hier: S. 475.

37 Hargrove, „*Integrative and Transformative Religions*“.

38 Vgl. Nipkow, „*Neue Religiosität, Jugend und Sinnfrage*“, S. 47f.

Dem moralischen Kampf gegen permissive Sexualmoral entspricht ein kompromissloser Kampf gegen den Kommunismus als dem Bollwerk des Satans. Kreuzzugsdenken bricht sich Bahn: „Die Kirche muss Menschen finden, die sich selbst für ihre Familien opfern, die ihre Familien für die amerikanische Nation opfern und die die Vereinigten Staaten für die Welt opfern“.<sup>39</sup> Die Anhänger der Sekte müssen sich Mun bedingungslos unterwerfen. Er bestimmte die Eheschließungen, die auf Massenhochzeiten vollzogen wurden, und prägte mit indoktrinierenden Mitteln Denken und Handeln. Die Ideologie der Selbstaufopferung im „Kampf“ weckt überdies Assoziationen mit islamistischen Selbstmordattentätern. Die *Militanz* richtet sich wie im Islamismus *nach außen und nach innen*.

In der *Poona-Sekte* herrschte mit dem Bhagwan ebenfalls ein Guru mit mehr oder weniger großer psychischer Autorität und Gewalt über die Anhänger nach innen, nicht jedoch *nach außen*. Sympathisanten waren außerdem westliche Erwachsene, die freiwillig nach Poona aufbrachen. Der Dualismus des freiheitsfeindlichen geschlossenen Religionstypus ist gewaltträchtiger als der freiheitsversessene Typus, der jedoch mit dem strukturanalogen Drang zur Selbstausslöschung ebenfalls zwanghafte fundamentalistische Züge trägt.

Im Islam ist es ähnlich, auch in der Bundesrepublik, wenngleich sich in der Diaspora insgesamt vieles abgeschwächer abzeichnet. Ich konnte in den letzten Jahren eine atemberaubende Freiheitsdynamik beobachten, nämlich im umstrittenen Feld der Koranauslegung. Protagonisten sind einzelne muslimische Theologen oder Intellektuelle, Pioniere einer freieren Hermeneutik, berühmt gewordene Emigranten aus islamischen Ländern wie Ägypten oder Anhänger der im Sudan entstandenen These von zwei Formen des Korans, wobei nur die erste, die mekkanische Fassung, Autorität verdiene. Kühner als in jeder Bibelexegese kann im Einzelfall sogar die Historizität sowohl Jesu als auch Mohammeds geleugnet werden. Während sich in der Bundesrepublik einerseits Tausende Muslime ‚krampfhaft‘ in einer sogenannten „Diaspora-Starre“ an die herkömmliche Tradition halten und hierin von konservativen Moscheevereinen (die nicht die Mehrheit der Muslime repräsentieren) geprägt werden, sodass in einigen Städten Stadtviertel als „Parallelgesellschaften“ entstehen, folgen andererseits Tausende vor allem junger Muslime dem freizügigen Verhalten ihrer deutschen Altersgenossen der Mehrheitsgesellschaft.

Es sei erneut eine *Zwischenzusammenfassung* versucht. Erstens ist es angemessen, die ergiebige ältere Forschung über fundamentalismusverdächtige Sekten und neue Religionen auf christlichem Hintergrund in den USA sowie entstandene Mischgebilde unter asiatischem Einfluss heranzuziehen (Mun-Sekte, Poona), bevor christliche Pädagogen und Theologen vergleichbare Erscheinungen im Islam zu beurteilen wagen. Zweitens ist zu beobachten, dass der Islam von sich

---

39 Mun, zit. bei ebd., S. 48.

aus in heftiger Bewegung und primär dafür zuständig ist, auf seine Weise die die Religionen gemeinsam betreffende Problematik anzugehen.

Sodann ist offensichtlich mit einer zweipoligen Dynamik zu rechnen, die allerdings nicht nur mit persönlichkeitspsychologischen Kategorien zu fassen ist. Die Wurzeln des Fundamentalismus sind vermutlich einerseits primär ökonomischer, sozialer und politischer Natur, bei der Religion in der Gewaltfrage sekundär wirkt, entweder eskalierend oder deeskalierend.<sup>40</sup> In konkreten Überlebensnöten kann Religion als eine Kraft, die bei Gläubigen, denen sonst nicht viel bleibt und die sich nicht auch noch dies Letzte nehmen lassen wollen, für fundamentalistische Zwecke mobilisiert, gebraucht – aber auch missbraucht werden. Die Fundamentalismen reichen andererseits bei allen drei Monotheismen zurück zu ihren religiösen Fundamenten selbst, sind also nicht nur Missbrauchsphänomene.<sup>41</sup>

### 3 Fundamentalismus als religionspädagogisches Problem

Wir beziehen alle gewonnen Teileinsichten bündelnd auf religionspädagogische Situationen. Als Erstes ist zu beachten, dass Kinder und Jugendliche ideologisch besonders beeinflussbar sind. Zum Fundamentalismus gehört eine bestimmte Einstellung (Gesinnung), deren Grundlage in der Erziehung gelegt wird. Wenn der Erwachsene bereits fanatisch handelt, ist es in aller Regel zu spät. Religiöse Erziehung und Bildung kann nur *vorbeugen*.

Sodann sind zwei Aufgabenaspekte zu unterscheiden, eine religiöse „*Erziehung*“ und „*Sozialisation*“, die Kinder mehr gewohnheitsmäßig an sich erfahren, und die Reflexion der Heranwachsenden über ihre eigene Sozialisation einschließlich ihrer Inhalte, die ich religiöse „*Bildung*“ nenne. Ein Beispiel: Die Kinder lernen den Koran (ganz oder in Teilen) auf Arabisch auswendig und rezitieren ihn, nichtarabische Muslime in einer ihnen fremden neuen Sprache – eine gewaltige Leistung. Hat das Auswendigkönnen als solches bereits eine Wirkung, die die Entstehung fundamentalistischer Einstellungen begünstigt? Das ist abwegig. Ich kenne Menschen, die extrem viel auswendig gelernt haben. Pädagogisch problematisch ist dagegen, wenn das Auswendiglernen äußerlich bleibt und kein bildendes Durchdringen folgt. Jahrelange Praxis formt Menschen durch Gewöhnung.

In seiner präzisen Analyse der Erziehung des Fanatikers charakterisiert der englische Religionspädagoge John M. Hull den Fanatiker als jemanden, der ohne Selbstprüfung von der absoluten Berechtigung seines Eifers für die Sache erfüllt

---

40 Vgl. Andreas Hasenclever/Alexander De Juan, „*Grasping the Impact of Religious Traditions on Political Conflicts: Empirical Findings and Theoretical Perspectives*“, in: Die Friedens-Warte. Journal of International Peace and Organization 82 (2007) 2/3, S. 19-47.

41 Vgl. Sloterdijk, Gottes Eifer: *Vom Kampf der drei Monotheismen*.

ist.<sup>42</sup> Nicht jeder Fundamentalist ist zwar schon ein Fanatiker, aber er kann es über kurz oder lang werden, wenn nach der gleichförmigen religiösen Erziehung in Koranschulen im Erwachsenenalter viele Jahre hindurch zweitens die zehntausendfache Verrichtung des täglichen Pflichtgebets in Form von Verbeugungen und Niederwerfungen hinzukommt und den selbstverständlichen Grundgehorsam verstärkt. Die so erzeugte Gesamtdisposition kann schließlich – drittens – aufgrund einer einseitigen, ins Politische gewendeten „Agitation“ (man erlaube dies Wort) durch den Vorbeter in der Moschee zu einem fundamentalistischen Handlungseifer gegen „Feinde“ des Islam aktiviert werden. Strukturanalog haben Untersuchungen von Reden amerikanischer Präsidenten die Entstehung ähnlicher Dispositionen und ihre Aktivierung in einer christlichen Bevölkerung in den USA analysiert.

An sich drückt das Pflichtgebet nichts Äußerliches aus, sondern die „Anwesenheit des Herzens“ und die Demut vor Gott. Das Gebet versinnbildlicht ferner die Solidarität der Gemeinde. Wir müssen sachgemäß abwägen. Fundamentalistische Gesinnung ist zunächst ein Merkmal, wie man intern persönlich *glaubt*. Sie zeigt sich dann darin, wie man *handelt*. Hull zitiert Stanley Hauerwas,<sup>43</sup> der zur Verteidigung des Fanatismus bemerkt: „Was für einen Außenstehenden Fanatismus zu sein scheint, ist für den Insider berechtigter Eifer“.<sup>44</sup> Jedem Religionsunterricht ist es an staatlichen Schulen in der Bundesrepublik unbenommen, auch sehr konservativ religiös zu unterweisen. Er darf voll Eifer die Sache des Glaubens zu erwecken versuchen. Auch hinsichtlich der Art der Schriftauslegung in der Bibel oder im Koran darf dem Religionsunterricht laut Art. 7 Abs. 3 GG nichts inhaltlich staatlicherseits vorgeschrieben werden. Die Inhalte sind Sache der „Grundsätze der [jeweiligen, *der Vf.*] Religionsgemeinschaften“. Mit Sicherheit unterrichten evangelikale christliche Lehrkräfte eher im Sinne eines Biblizismus (wörtliches Verstehen); vermutlich ist das in der *Grundschule* weithin der Fall. Die Jesusgeschichten werden erzählt und nacherlebt; Erklärungen sind kindgemäß einfach und verbleiben in einem vorkritischen Vorraum zur Anwendung historisch-kritischer Exegese (latenter, ‚harmloser‘ Fundamentalismus).

In den anschließenden Schuljahren wird es im Religionsunterricht an deutschen Schulen im Sinne einer „*Religionspädagogik des Jugendalters*“<sup>45</sup> freilich anders. Jetzt ist eine angemessene Verstehenshilfe durch die historisch-kritische Exegese verbreitet. Die Lehrenden bedenken außerdem verstärkt entwicklungspsycholo-

---

42 Vgl. John M. Hull, „*The Education of the Religious Fanatic*“, in: Jeff Astley/Leslie J. Francis/Mandy Robbins (Hg.), *Peace or Violence. The Ends of Religion and Education?*, Cardiff 2007, S. 46-63, hier: S. 49.

43 Stanley Hauerwas, „*The Non-Violent Terrorist: In Defense of Christian Fanaticism*“, in: Michael L. Budd/Robert W. Brimlaw (Hg.), *The Church as Counter-Culture*, Albany (NY) 2000, S. 89-104.

44 Hull, „*The Education of the Religious Fanatic*“, S. 48.

45 Friedrich Schweitzer, *Die Suche nach dem eigenen Glauben. Einführung in die Religionspädagogik des Jugendalters*, Gütersloh 1996.

gische Aspekte der persönlichen Glaubensentwicklung, da Jugendliche einerseits viele Anfragen und Zweifel haben, andererseits wegen ihrer kognitiven und emotionalen Entwicklung tiefere Verständnismöglichkeiten mitbringen. Ob sich überhaupt das Glaubensverständnis entwickeln darf oder nicht, ist im Licht der internationalen Indoktrinationsforschung ein wichtiges Unterscheidungsmerkmal zwischen fundamentalistisch und nicht-fundamentalistisch.<sup>46</sup>

Darum ist hinsichtlich des Handelns nochmals zu differenzieren: zwischen einer Erziehung zu einem Eifer der leidenschaftlichen Hingabe in Gebet und ritueller Pflichterfüllung *intern*, innerhalb der Glaubensgemeinschaft, und *extern*, im Handeln nach außen. Wenn das Verhalten und Handeln zu einem *andere Menschen schädigenden Handeln* wird, ist eindeutig die Grenze zum *manifesten Fundamentalismus* überschritten. Mit „Schädigen“ kommt die Komponente der „Gewalt“ in den Blick. Gemeint ist Gewalt als *Unterdrückung* in jeder Form, emotional-psychische (Verächtlichmachung der anderen Religion durch Spott), soziale (Ausgrenzung andersgläubiger oder nicht religiös gläubiger, auch atheistischer und agnostischer Mitschüler), geistig-theoretische (rücksichtslose Leugnung des Glaubensgutes anderer, z. T. bereits von Fakten wie des Kreuzestodes Jesu, wodurch ein „Dialog“ zur Farce wird), physische (sofern sie eindeutig als religiös motiviert erkennbar, also nicht lediglich eine übliche „Schlägerei“ ist).

Am Ende des Jugendalters stünde in einem Bildungswesen mit Niveau (auch für den Religionsunterricht) die Aufgabe, die *älteren Jugendlichen* und die *Erwachsenen* (in christlichen und muslimischen Erwachsenenbildungsprogrammen) *ausdrücklich* in das Thema „Fundamentalismus“ elementarisierend einzuführen. Da in diese Veröffentlichung das Thema des Fundamentalismus aufgenommen worden ist, darf unterstellt werden, dass es auch in der *religionspädagogischen Ausbildung islamischer und christlicher Religionslehrkräfte* zum Curriculum gehören soll, mit Konsequenzen für den Unterricht selbst. Religionsdidaktisch ist allerdings jetzt nicht ein Belehrungsparadigma gemeint, sondern ein Klärungsparadigma.<sup>47</sup>

Genügt es pädagogisch, das Kriterium der Nötigung bzw. Gewalt nur im Außenverhältnis einer Religion zu einer anderen zu behandeln? Wie steht es mit dem oben immer wieder bewusstgewordenen *Fundamentalismus nach innen*, im Umgang mit den eigenen Mitgliedern? Zunächst gehört es grundsätzlich zur schwerwiegenden pädagogischen und theologischen Selbstverantwortung der jeweiligen Religionsgemeinschaft selbst, wie sie intern ihre junge Generation anleiten will. Es ist eine „Systemfrage“ (vgl. o. Künzli), ob für die betreffende Religionsgemeinschaft die „*Mündigkeit*“ ihrer Glieder zählt oder nicht. Mündig-

---

46 Vgl. Nipkow, „Christliche Pädagogik unter Indoktrinationsverdacht? Systematische Analyse des Indoktrinationsproblems im internationalen Vergleich“, in: Ders., *Christliche Pädagogik und Interreligiöses Lernen – Friedenserziehung – Religionsunterricht und Ethikunterricht*, Pädagogik und Religionspädagogik zum neuen Jahrhundert, Bd. 2, Gütersloh 2005, S. 74-103.

47 Beispiele finden sich bei Dressler, *Blickwechsel. Religionspädagogische Entwürfe*, S. 177ff.



keit ist nicht nur die Fähigkeit, die Bibel oder den Koran zu kennen und korrekt und andächtig (re-)zitieren zu können. Ein nächster Schritt wäre, sich über einzelne biblische Geschichten oder Suren Gedanken zu machen. Zusammengefasst: Dürfen sich überhaupt die einzelnen Glieder der Kirche und der Umma auf eigene Weise entwickeln, oder soll ihnen von der Unterweisung in der Kindheit an ein unwandelbares Verständnis des Christentums oder Islam fest eingeprägt und jede geistige Abweichung unterdrückt werden? Wie geht eine Religion mit Kritik bis hin zu Häresie oder Austritt um (vgl. oben 1)? Lange Zeit ahndete auch die Kirche beides mit dem Tod.

Es ist unbestreitbar das *Recht von Eltern*, eine bestimmte religiöse Prägung zu wünschen und zu befördern. Der *staatliche Religionsunterricht* kann dies nur unter der Voraussetzung der individuellen Freiheit unterstützen (Abmelde- oder Wahlmöglichkeit). Aus westlicher pädagogischer Sicht ist eine permanente fundamentalistische religiöse Einwirkung im Sinne eines geschlossenen ideellen Ganzen als eine religiöse Entwicklungsbeschränkung und Freiheitsberaubung zu beurteilen. An dieser Stelle kehrt das Fundamentalismusproblem noch einmal generell zurück. Es tritt uns nochmals die unbestreitbare historische Tatsache der internen geschichtlichen Entwicklung der Religionen als Ganzes vor Augen. Die *Religionspädagogik* ist von dieser Gesamtentwicklung jeweils abhängig. Sie kann und darf sich allerdings sachverständig einmischen. Sie weiß als *Pädagogik* aus ihrer Erfahrung, was Kinder brauchen und was sie schädigt. Sie weiß als Teil der *Theologie* um die „geschöpfliche“, gottgewollte Freigabe des Menschen als Ebenbild Gottes, wodurch jede Person von Kind auf eine unverlierbare *Menschenwürde* empfangen hat. Daraus sollte der Respekt für die persönliche religiöse Entwicklung und Selbstbestimmung folgen, das Recht zur „Suche nach dem eigenen Glauben“<sup>48</sup>. Die Religionspädagogik weiß ebenso darum, was ein Leben in Verantwortung für andere heißt, für das Wohl der Gemeinschaft und für die Erziehung zum „Gemeinsinn“.

In Sachen des Glaubens dürfen Heranwachsende *Fragen und Zweifel* haben. Für den fanatischen Fundamentalisten ist es dagegen typisch, dass „das Tischtuch des Glaubens keine Falten haben darf“.<sup>49</sup> „Für den Fanatiker ist der Zweifel das genaue Gegenteil des Glaubens“.<sup>50</sup> Wer im gesamten Zeitraum der Erziehung an eine religiöse ‚Starrheit‘ gewöhnt worden ist, wird nicht nur selbst *unmittelbar* geschädigt, sondern erwirbt zugleich auch *mittelbar* eine problematische Fundamentalismusanfälligkeit für sein Verhalten gegenüber anderen. Der „latente“ und zunächst harmlose Fundamentalismus, weil wir alle als Kinder ungeprüft von der Erwachsenengeneration Fundamente übernehmen, wird zum „manifesten“ und im Extremfall „militanten“ Fundamentalismus.

---

48 Schweitzer, *Die Suche nach dem eigenen Glauben*.

49 Hull, „*The Education of the Religious Fanatic*“, S. 54.

50 Ebd., S. 54f.

Bedeutet der Fundamentalismus mit seiner Dialogverweigerung das definitive Ende des *interreligiösen Lernens*? So fragten wir eingangs. Fundamentalismus hat sehr viel mit *Angst* zu tun. Sie nährt den Willen zum „Zurückschlagen“, besonders weil im Falle des Islam aus einer langen Erfolgsgeschichte die Geschichte seiner Unterlegung und Kränkung in der Epoche der Kolonialisierung wurde.<sup>51</sup> Falls überhaupt, ist ein „Dialog“ vielleicht wieder denkbar, wenn Angst abgebaut werden kann. Eine Seite müsste beginnen oder ein „Mediator“ zwischen den Seiten vermitteln. Die christliche Seite sollte damit beginnen, den eigenen Fundamentalismus zuzugeben und nicht zu verlangen, dass der Islam sein Eigenes aufgibt. Reziprok wäre zu wünschen, dass auch der Islam das Eigene des christlichen Glaubens anerkennt.<sup>52</sup>

Alle monotheistischen Religionen werden heute an den Pranger gestellt, weil sie willfährige Eiferer und Instrumente von „Gottes Eifer“ seien.<sup>53</sup> Sloterdijk ist einseitig. Das Freiheitsverdienst der Reformation wird gerade eben gestreift<sup>54</sup> und die neuere evangelische Theologie ganz übergangen. Wenn es allerdings die drei Religionen selbst sind, die Gottes Souveränität mit ihren unfrei machenden religiösen Gottkonstruktionen verwechseln und nichts dagegen in Form einer aufrichtigen theologisch-hermeneutischen Selbstprüfung tun, haben sie den Pranger verdient. In der Zukunft wird in Europa nur ein in diesem Sinne freiheitlicher Religionsunterricht eine Chance haben.<sup>55</sup>

---

51 Zu weiteren „exogenen“ Ursachen vgl. Ghaussy, „*Der islamische Fundamentalismus in der Gegenwart*“, S. 86ff.

52 Vgl. Benner, „*Religiöse Bildung*“, S. 160.

53 Sloterdijk, *Gottes Eifer: Vom Kampf der drei Monotheismen*.

54 Vgl. ebd., S. 142, 159.

55 Vgl. Nipkow, *Gott in Bedrängnis? Zur Zukunftsfähigkeit von Religionsunterricht, Schule und Kirche*, Pädagogik und Religionspädagogik zum neuen Jahrhundert, Bd. 3, Gütersloh 2010.