

Marlene Deibl / Katharina Mairinger (Hg.)

Eindeutig mehrdeutig

Ambiguitäten im Spannungsfeld von
Gesellschaft, Wissenschaft und Religion

Vienna University Press





unipress

Religion and Transformation in Contemporary European Society

Band 20

Herausgegeben von Kurt Appel, Christian Danz,
Jakob Helmut Deibl, Rüdiger Lohlker, Richard Potz
und Sieglinde Rosenberger



Die Bände dieser Reihe sind peer-reviewed.

Marlene Deibl / Katharina Mairinger (Hg.)

Eindeutig mehrdeutig

Ambiguitäten im Spannungsfeld von Gesellschaft,
Wissenschaft und Religion

Mit einer Abbildung

V&R unipress

Vienna University Press



universität
wien

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen
Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über
<https://dnb.de> abrufbar.

**Veröffentlichungen der Vienna University Press
erscheinen bei V&R unipress.**

© 2022 Brill | V&R unipress, Theaterstraße 13, D-37073 Göttingen, ein Imprint der Brill-Gruppe
(Koninklijke Brill NV, Leiden, Niederlande; Brill USA Inc., Boston MA, USA; Brill Asia Pte Ltd,
Singapore; Brill Deutschland GmbH, Paderborn, Deutschland; Brill Österreich GmbH, Wien,
Österreich)

Koninklijke Brill NV umfasst die Imprints Brill, Brill Nijhoff, Brill Hotei, Brill Schönigh,
Brill Fink, Brill mentis, Vandenhoeck & Ruprecht, Böhlau, Verlag Antike und V&R unipress.
Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen
schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Umschlagabbildung: RaT-Logo (Gerfried Kabas, Wien).

Vandenhoeck & Ruprecht Verlage | www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com

ISSN 2198-5235

ISBN 978-3-8470-1405-8

Inhalt

Marlene Deibl / Katharina Mairinger Zum Desiderat theologischer Ambiguitätsforschung. Einleitung	7
Rene Ziegler / Raphael Titt Ambiguitätstoleranz. Die Entwicklung des Konstrukts in der psychologischen Forschung	15
Marlene Deibl Agambens ambige Tradition. Eine Perspektive auf Ambiguität nach der Postmoderne	43
Michael N. Ebertz Relativismus oder Relationismus? Wissenssoziologische Anmerkungen im Blick auf das kirchliche Feld der Ambiguität	59
Annette Langner-Pitschmann Ambiguität und Normativität. Ein vergleichender Blick in die Sprachzusammenhänge von Recht und Religion	81
Franz Gmainer-Pranzl Ambiguität und Katholizität. Ein interkulturell-theologischer Blick auf Lumen gentium 13	101
Katharina Mairinger Eindeutig mehrdeutig. Plädoyer für eine ambiguitätstolerante Ethik	117
Hans-Joachim Sander Distinktionsgewinn durch Selbstrelativierung. Die fällige Kreuzkusinenheirat des Lehramtes mit seiner Relativität	143

Gunda Werner	
Eine dogmatische Relektüre mariologischer Transformationen im 19. Jahrhundert in ihren Auswirkungen auf die gegenwärtigen Geschlechteranthropologien	155
Sibylle Trawöger	
Ambiguitätstoleranz im Paradox. Annäherungen an Paradoxie und Komplementarität in der Didaktik der systematischen Theologie	179
Frank Hinkelmann	
Religiöse Ambiguitätstoleranz im konfessionellen Spannungsfeld zwischen charismatisch geprägten neueren römisch-katholischen geistlichen Gemeinschaften, Freikirchen und Evangelikaler Bewegung	195
Patrick Becker	
Abnehmende Ambiguitätstoleranz in der Religion? Zur Politisierung von Überzeugungen in der Moderne	215
Autor:innenverzeichnis	233

Patrick Becker

Abnehmende Ambiguitätstoleranz in der Religion? Zur Politisierung von Überzeugungen in der Moderne

Der Blick in die täglichen Nachrichten offenbart kultur- und kontinentübergreifend eine Reihe von Konflikten, die mit Gewalt und Religion zugleich verknüpft sind. Es lassen sich schwelende und daher nur selten wahrgenommene Auseinandersetzungen wie die zwischen den buddhistischen und hinduistischen Volksgruppen in Sri Lanka, eine kaum verhohlene und mit einem das Land prägenden Nationalismus verknüpfte Intoleranz gegen ausländische Religionen in Indien oder auch der im Westen am meisten präsenste Terror im Namen des Islam nennen. Auch wenn sich christliche Gruppierungen im Moment eher weniger durch offene Gewalt in den Vordergrund spielen, so fällt in einigen mehrheitlich christlichen Ländern doch die starke und gesellschaftlich hoch wirksame Verknüpfung bestimmter Minder- und auch Mehrheiten mit der Politik auf. Evangelikale Gruppen erweisen sich in den USA und mehreren Ländern Lateinamerikas als wahlentscheidend, in einigen europäischen Ländern wird der Katholizismus mit der nationalen Identität gekoppelt, und in Russland wird neuerdings wieder eine engeres Band zwischen dem Staat und der orthodoxen Kirche gesucht.

Alle diese Beispiele haben als Gemeinsamkeit eine zunehmende politische Rolle der Mehrheitsreligion oder bestimmter religiöser Gruppen, die damit nicht nur eigene politische Überzeugungen artikulieren, sondern das jeweilige Land dominieren wollen und zumeist durch eine aggressive Abwehrhaltung gegen andere Religionen geprägt sind. Diese Abwehrhaltung kann sich in der Konstruktion von Freund-Bildern bis hin zur gewalttätigen Bekämpfung und Vertreibung Angehöriger anderer Religionen ausdrücken.

Die kulturübergreifende Politisierung von Religion ist erklärungsbedürftig, da sie sich offensichtlich nicht lokalen gesellschaftlichen Sondersituationen verdankt, sondern ein Charakteristikum der heutigen Zeit darstellt. Mit diesem Beitrag folge ich der allgemeinen Fundamentalismusforschung darin, dass ich in ihr ein Phänomen der sich selbst ablehnenden Moderne sehe, und plausibilisiere dies mit dem Analysewerkzeug dieses Bandes, indem ich nach dem Umgang mit Ambiguität frage. Dazu werde ich im ersten Schritt auf die für die Moderne

charakteristische Erfahrung von Pluralität verweisen und diese als globale gesellschaftliche Herausforderung markieren. Im zweiten Schritt werde ich argumentieren, dass Religion spezifische Ressourcen für den Umgang mit ihr besitzt, die auf der positiven Annahme oder negativen Ablehnung von Pluralität basieren. Diese beiden grundsätzlichen Optionen werden in den folgenden Schritten drei und vier dargestellt. Während aus der positiven Annahme von Pluralität eine relativistische Epistemologie und daraus Ambiguitätstoleranz folgen, wird mit der gegenteiligen Strategie Eindeutigkeit angestrebt und der rationale Diskurs abgelehnt; sie ist daher dem Feld des religiösen Fundamentalismus zuzuordnen. Damit kann ich die Politisierung von Religion als Kernelement des religiösen Fundamentalismus ausweisen und am Ende des Beitrags für ein modernes, nicht-fundamentalistisches Religionsverständnis votieren, das als zentrales Element Ambiguitätstoleranz beinhaltet.

1 Die in modernen Gesellschaften unausweichliche Erfahrung von Pluralität

Jedes Land und jede Kultur der Welt wurden in den letzten 100 Jahren durch eine zunehmende innere Pluralität geprägt und in der eigenen Identität herausgefordert. Eine ganze Reihe von Faktoren führten zu einer engen Verwobenheit, Interaktion oder auch Verschmelzung vormals getrennter sozialer Einheiten: Dazu zählen eine weltweit festzustellende fortschreitende Urbanisierung oder auch durch konkrete Ereignisse oder langfristige Ungleichheiten ausgelöste Migrationsströme. Auch durch die weltweite Verfügbarkeit von Informationen über andere Kulturen, die wirtschaftliche Verflechtung, den Tourismus und nicht zuletzt den Erfolg digitaler Medien in den letzten beiden Jahrzehnten nahm nicht nur das Wissen über andere soziale Gruppen zu, sondern auch die Notwendigkeit, sich mit diesen auseinanderzusetzen.

Diese Entwicklung läuft sowohl auf einer lokalen als auch globalen Ebene ab: Wir kommen nicht nur in unserem direkten Umfeld zunehmend in Kontakt mit verschiedenen ethnischen und religiösen Gruppen, sondern stehen auch in einem international dichter werdenden Geflecht von Abhängigkeiten und Einflüssen. Daher handelt es sich auch nicht nur um ein Phänomen wohlhabender Länder. Der Einfluss etwa des technischen Fortschritts ist selbst in entlegenen Gebieten der Welt festzustellen. Die Auswirkungen einer zunehmenden Pluralisierung sind weltweit zu beobachten und können als Effekt einer globalen Modernisierung beschrieben werden.

Daher ist auch die Erfahrung von Pluralität auf der sozialen und kulturellen Ebene bis hin zum Alltagsleben unvermeidlich. *Pluralität* mag zwar kein spezi-

fisch modernes Phänomen sein, aber, so erklärt Peter L. Berger, »modernity has enormously increased its scope and accelerated its impact«¹. Er betont, dass der Begriff *Pluralität* keine ideologische Position markiert, sondern ein Faktum unserer Zeit benennt.

Indem das Individuum zunehmend mit Pluralität konfrontiert wird, werden auch seine Überzeugungen und Vorstellungen relativiert und verlieren damit nicht unbedingt an Schwäche, wohl aber an Eindeutigkeit. Der Kontakt mit anderen Lebenskonzepten, Staatsformen und kulturellen sowie religiösen Vorstellungen stellt die eigene Position in Frage. »Modernization«, erklärt Berger, »undermines taken-for-granted beliefs and values«². Das Individuum kommt nicht umhin, wahrzunehmen, dass es auf der persönlichen wie auch institutionellen Ebene verschiedene Wahlmöglichkeiten gibt: Offensichtlich existieren verschiedene Staatssysteme, die auf ihre Art funktionieren, ohne dass eines kulturübergreifend als das bessere ausgezeichnet werden könnte; Menschen folgen unterschiedlichen religiösen Vorstellungen, ohne dass das zu eindeutigen Unterschieden etwa auf der moralischen Ebene führen würde; sogar innerhalb einer Familie werden verschiedene Lebensentwürfe verfolgt, die nicht per se zu mehr oder weniger Glück führen. Die gleiche Situation wird als unterschiedlich interpretierbar und beantwortbar erfahren – als ambig. Daher müssen moderne Gesellschaften wie auch die einzelnen Individuen sich von Eindeutigkeiten in der Weltdeutung verabschieden und eine Ambiguitätstoleranz entwickeln, aufgrund derer verschiedenartige Optionen als im Prinzip gleichermaßen wertvoll anerkannt werden können.

Gleichzeitig schwächen Prozesse von Modernisierung traditionelle Strukturen, die Halt und Verlässlichkeit geben. Die beschriebenen Entwicklungen führen zu einem abnehmenden Fundamentalvertrauen, wie Geiko Müller-Fahrenholz ausführt. Er erklärt, dass das Gefühl von Geborgenheit und Sicherheit aufgrund des Verlusts stabiler Bedingungen und Beziehungen im familiären Umfeld oder im weiteren sozialen Netzwerk verschwindet.³ Das Individuum steht in modernen Gesellschaften vor der Herausforderung, sich beständig entscheiden zu müssen, ohne eindeutige Antwortmöglichkeiten oder Kriterien für die Urteilsbildung angeboten zu bekommen. Es findet sich in einer Marktsituation wieder: Überall stehen verschiedene Konzepte und Wahlmöglichkeiten in Konkurrenz zueinander und nötigen Entscheidungen ab. Das Individuum findet sich immer seltener in eindeutigen, vorbestimmten Lebenswegen wieder, sondern muss sich selbst für einen bestimmten Lebensstil, ein bestimmtes Moralsystem, eine be-

1 Peter L. Berger: *Introduction*, in: *Between relativism and fundamentalism*. Hrsg. v. Peter L. Berger, Grand Rapids, Michigan 2010, S. 1–16, S. 4.

2 Peter L. Berger: *Introduction*, S. 3.

3 Geiko Müller-Fahrenholz: *Zwischen Fundamentalismus und Beliebigkeit*, in: *Ökumenische Rundschau. Eine Vierteljahrszeitschrift*, 55 (2006), S. 68–76.

stimmte ethnisch-kulturelle Identität und in immer mehr Kulturen auch eine bestimmte sexuelle Identität entscheiden. Peter L. Berger fasst das eben Geschilderte folgendermaßen zusammen: »Modernization can be described as a gigantic shift in the human condition from one of fate to one of choice.«⁴

Das Individuum hat also die Freiheit, aber auch Qual der Wahl: Es kommt nicht um die Entscheidung umhin. Das vermindert aber nicht die Intensität, mit der eine getroffene Entscheidung verfolgt wird. Die modern-plurale Situation ist mitnichten religionsfeindlich.⁵ Wohl aber benötigt der moderne Mensch spezifische Kompetenzen im Umgang mit Pluralität, ob er will oder nicht. Als entscheidende Frage bleibt daher, wie diese Kompetenzen gewonnen werden und was passiert, wenn die vorherrschende Pluralität als Belastung erfahren und daher negativ bewertet wird. In beiden Fällen also, wenn sowohl Pluralität wertgeschätzt als auch abgelehnt wird, kann *Religion* eine wichtige Rolle spielen.

2 Sinnstiftung durch Religion

Es gibt eine umfangreiche Debatte über die Rolle und Funktion von Religion aus evolutionsbiologischer und psychologischer Sicht. Empirische Studien zeigen etwa, dass Religion die individuelle Gesundheit beeinflusst. In einzelnen Fällen können negative Effekte dadurch ausgelöst werden, dass religiös begründete Ansprüche oder das Gottesbild Druck ausüben.⁶ In anderen Fällen führt religiöser Glaube zu einem gesünderen und längeren Leben aufgrund von Regeln, die zu geringerem Drogen- und Alkoholkonsum führen oder Scheidung und Suizid verhindern. Religionen können das Individuum dadurch unterstützen, dass sie Geborgenheit und Struktur ermöglichen. Sie können stabilisierend wirken bei Stress, Unglück und erfahrener Ungerechtigkeit, indem sie eine sinnstiftende Ordnung proklamieren, die das Geschehen in ein großes Ganzes einordnen lässt.⁷ Auch Gesellschaften insgesamt können gestützt werden, etwa indem moralisches und altruistisches Verhalten befördert werden.⁸ Jüngere Forschung erweitert die Reichweite derartiger Ansätze, indem sie die sozialen

4 Peter L. Berger: *Introduction*, S. 6.

5 Vgl. Hans Joas: *Glaube als Option*. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums, Freiburg im Breisgau 2012, S. 146–148.

6 Vgl. Gene G. Ano/Erin B. Vasconcelles: *Religious Coping and Psychological Adjustment to Stress*. A Meta-Analysis, in: *Journal of Clinical Psychology*, 61 (2005), S. 461–480.

7 Vgl. Harold G. Koenig/David B. Larson: *Religion and mental health: evidence for an association*, in: *International Review of Psychiatry*, 13/2 (2001), S. 67–78.

8 Vgl. David S. Wilson: *Darwin's cathedral*. Evolution, religion, and the nature of society, Chicago 2002.

und individuellen Vorzüge von Religion auf verschiedenen kulturellen Stufen analysiert.⁹

Im Hintergrund steht die evolutionsbiologisch motivierte Annahme, dass Religionen empirisch messbare Vorteile bieten müssen, weil sie ansonsten in der Menschheitsgeschichte nicht Bestand und so weite Verbreitung gefunden haben könnten. Demnach wird die evolutionsbiologische »Cui bono?«-Frage auf Religion übertragen, indem nach der spezifischen Funktion gefragt wird, die Religion in ihrer jeweiligen evolutiven Phase hatte.¹⁰

Am Beginn der menschlichen Kulturgeschichte sieht Daniel Dennett »an instinct on a hair trigger: the disposition to attribute agency – beliefs and desires and other mental states – to anything complicated that moves«¹¹. Der Mensch begann immer dann, wenn er einen Vorgang nicht verstand, einen Akteur mit Intentionen im Hintergrund zu sehen. Wenn der prähistorische Mensch beim Rascheln von Blättern vorsorglich einen Angreifer oder ein Beutetier unterstellte, dann führte das zu einer erhöhten Vorsicht, die sich langfristig bewährte. Durch Übertragung dieses Grundprinzips auf andere Felder entstand nach Dennett am Ende der Entwicklung der religiöse »full access agent«, der die Basis für den heutigen theistischen Glauben bildet. Dazwischen lassen sich viele einzelne Schritte mit einem evolutiven Vorteil ausmachen: James McClenon zeigt beispielsweise die positiven Effekte schamanischen Heilens auf.¹² Der Glaube an einen allmächtigen Gott ist demnach also weniger eine Frage von Wahrheit oder Offenbarung als vielmehr eine Strategie im Umgang mit Alltagsproblemen.

Dennetts Ansatz, Religion zu erklären, fußt auf empirischer Forschung und kann daher an der Überzeugungskraft der Naturwissenschaften partizipieren.

-
- 9 Vgl. *The Biological Evolution of Religious Mind and Behavior*. Hrsg. v. Eckart Voland/Wulf Schiefenhövel, Berlin/ Heidelberg 2009; Wolfgang Achtner: *The Future of Religions at the Intersection between Evolution, Culture, and Christian Theology*, in: *Zukunftsperspektiven im theologisch-naturwissenschaftlichen Dialog*. Hrsg. v. Patrick Becker/Ursula Diewald, Göttingen 2011, S. 289–305.
- 10 Vgl. Patrick Becker: *Angst vor der Empirie? Die Herausforderung der Naturwissenschaften*, in: *Herder-Korrespondenz*, 64 (2010), S. 254–258. Eine kritische Diskussion evolutionsbiologischer Ansätze findet sich in: *Contemporary theories of religion. A critical companion*. Hrsg. v. Michael Stausberg, London 2009. Eine neuere Zusammenstellung evolutionsbiologisch-soziokultureller Erklärungen bietet Jonathan H. Turner/Alexandra Maryanski/Anders Klostergaard Petersen/Armin W. Geertz: *The emergence and evolution of religion by means of natural selection*, New York, London 2018. Eine umfassende Darstellung bietet weiterhin das jüngst erschienene James R. Liddle/Todd K. Shackelford: *The Oxford Handbook of Evolutionary Psychology and Religion*, Oxford 2016. Eine Grundlagenklärung liegt vor mit Ina Wunn: *Barbaren, Geister, Gotteskrieger. Die Evolution der Religionen – entschlüsselt*, Berlin 2017.
- 11 Daniel C. Dennett: *Breaking the spell. Religion As a Natural Phenomenon*, London 2006, S. 114.
- 12 Vgl. James McClenon: *Wondrous healing. Shamanism, human evolution, and the origin of religion*, Illinois 2002.

Dadurch beinhaltet er eine Attraktivität, die von mehreren populärwissenschaftlichen Büchern der letzten beiden Jahrzehnte aufgegriffen wurde.¹³ Daniel Dennett und andere Forscher:innen wie Scott Atran¹⁴ oder Pascal Boyer¹⁵ sind in der Lage, einzelne evolutive Vorteile herauszuarbeiten und so positive Funktionen von Religion für die Bewältigung des Alltags zu benennen. Für die Theologie ist dieser Befund alles andere als überraschend, schließlich kann man Religion als »Kontingenzbewältigungspraxis«¹⁶ verstehen, die das Individuum und ganze Gesellschaften stützt. Irritieren muss allerdings, wenn die evolutionsbiologische Forschung bei Dennett mit einem reduktionistischen und damit religionskritischen Impetus gekoppelt ist, nach dem Religion auf diese Vorzüge reduziert werden kann: Der religiöse Glaube sei demnach nichts anderes als ein Trick der Evolution, der den Menschen im Kampf ums Dasein fitter macht und einen Vorteil gegenüber nicht-religiösen Artgenoss:innen verschafft.

Das Problem mit und der springende Punkt an dieser Logik besteht darin, dass die aufgezeigten positiven Effekte nur dadurch erreicht werden, dass Religion Sinn stiftet. Religion hilft den Menschen, indem sie ihnen den Sinn ihres Daseins und Tuns aufzeigt. Religion eröffnet und weitet die Perspektive des Menschen, indem sie negative Erfahrungen und Probleme relativiert und in einen Gesamthorizont integriert. Religion funktioniert daher, indem sie ein stabiles Fundament schafft, das nicht von dieser Welt ist. Indem Religion auf den innerweltlichen Nutzen reduziert wird, wird sie ihrer eigentlichen Pointe beraubt. Wer Religion als evolutiven Trick versteht, ist nicht in der Lage, von ihren Vorzügen zu profitieren, da es inkonsistent und damit nicht überzeugend ist, sich auf eine höhere Macht zu verlassen, an deren Existenz man nicht glaubt.

Sinnstiftung ist genau die Strategie, mit der Fundamentalvertrauen geschaffen werden kann. Daher besteht eine intrinsische Verknüpfung zwischen der im ersten Schritt dargestellten Herausforderung der Moderne und einer Orientierung hin zu Religionen.¹⁷ Religion kann tatsächlich für das Individuum im Umgang mit der modernen Komplexität eine starke Rolle spielen. Wenn prominente Vertreter:innen eines reduktiven Ansatzes wie Richard Dawkins insis-

13 Vgl. Ulrich Schnabel: *Die Vermessung des Glaubens*. Forscher ergründen, wie der Glaube entsteht und warum er Berge versetzt, München. 3. Aufl. 2008; Nicholas J. Wade: *The faith instinct*. How Religion Evolved and Why It Endures, New York 2009.

14 Vgl. Scott Atran: *In gods we trust*. The evolutionary landscape of religion, Oxford, New York 2002.

15 Vgl. Pascal Boyer: *Et l'homme créa les dieux*. Comment expliquer la religion, Paris 2003.

16 Hermann Lübke: *Religion nach der Aufklärung*, Darmstadt 1986, S. 160. Vgl. *Vernunft, Kontingenz und Gott*. Konstellationen eines offenen Problems. Hrsg. v. Philipp Stoellger/Ingolf U. Dalferth, Tübingen 2000.

17 Vgl. Lieven Boeve: *Method in Postmodern Theology*. A Case Study, in: *The presence of transcendence*. Hrsg. v. Lieven Boeve/John C. Ries, Leuven 2001, S. 19–39, S. 25–26.

tieren, dass aufgeklärte Gesellschaften keinen Platz für Religionen haben,¹⁸ weil sie keinen Wert für sie besitzen und durch ihre Gewaltaffinität mehr Schaden anrichten als Nutzen haben, ignorieren sie die Kraft, die Religionen im Umgang mit Pluralität entfalten können, die durch ihre Sinnfundierung in einer *großen* Transzendenz entsteht.

Religionen können diese Kraft auf zwei verschiedenen Wegen entfalten: Sie können einerseits das Individuum im Umgang mit Pluralität positiv stärken und sie können andererseits die erfahrene Komplexität reduzieren, indem sie ein starkes Fundament mit klaren Regeln, scharfen Innen-Außen-Grenzen und im Extremfall auch mit expliziten Feindbildern verbinden.¹⁹ Beide Strategien sind nicht auf Religionen beschränkt, sondern stellen einen normalen Umgang mit Pluralität dar: Bildung insgesamt kann unter dieser Hinsicht betrachtet werden. Sie stärkt das Individuum einerseits beim Abwägen, Reflektieren und Auswählen von Alternativen und reduziert zugleich Pluralität, indem Regeln und Werte gesetzt werden. Auch säkulare Psychologie kann beide Strategien anwenden und verknüpfen, wenn sie mit Patient:innen arbeitet, die nicht mit der Komplexität ihrer Lebenssituation klarkommen.

Die Stärke und Besonderheit des religiösen Ansatzes liegt in der transzendenzbasierten Sinnstiftung. Religionen können Antworten geben, die die innerweltlichen Verstrickungen überschreiten und dadurch relativieren. Die transzendente Verankerung kann sich daher als innerweltlichen Zielsetzungen und Utopien überlegen erweisen, weil sie Ideale postuliert, die innerweltlich nicht mehr in Frage gestellt werden können. Daher besteht bei ihnen eine größere Gefahr der Selbstimmunisierung. Der entscheidende Punkt in der Argumentation dieses Beitrags liegt daher darin, in welcher Weise auf Transzendenz als sinnstiftendes Fundament rekurriert wird. Wenn dabei die Unerreichbarkeit und Andersartigkeit von Transzendenz in Rechnung gestellt werden, führt das zu Ambiguitätstoleranz und einer mit der Moderne hochkompatiblen relativistischen Epistemologie.

18 Richard Dawkins: *The God Delusion*, London 2007.

19 Vgl. Constantin Klein/Dirk Lehr: *Religiöses Coping*, in: *Gesundheit – Religion – Spiritualität*. Hrsg. v. Constantin Klein/ Hendrik Berth/Friedrich Balck, Weinheim 2011, S. 333–359.

3 Ambiguitätstoleranz und eine relativistische Epistemologie als Antworten auf die Pluralität der Moderne

Thomas Bauer definiert Ambiguität als »Begriff für alle Phänomene der Mehrdeutigkeit, der Unentscheidbarkeit und Vagheit, mit denen Menschen fortwährend konfrontiert werden«²⁰. Damit beschreibt er eine Eigenschaft der im ersten Schritt beschriebenen weltweiten Situation der Moderne. Er weist darauf hin, dass es nicht weiterhilft, die Erfahrung von Ambiguität abzulehnen oder zu ignorieren, sondern dass ein positiver Umgang gefunden werden muss (»Ambiguitätszähmung«²¹). Während ich hier mit ihm übereinstimme, widerspreche ich seiner Gleichsetzung von traditioneller Religiosität mit Ambiguitätstoleranz. Es kann zudem kein kausaler Zusammenhang zwischen einer abnehmenden Ambiguitätstoleranz und dem Rückgang der Zentralität von traditioneller, transzendenzbasierter Religion festgestellt werden.

Erstens ist Bauers Proklamation einer allgemein zurückgehenden Ambiguitätstoleranz falsch. Bauer verwechselt die in der Moderne unumgängliche Relativierung von Wahrheitsansprüchen mit Gleichgültigkeit.²² Ein relativierter Weltzugang ist gerade eine Konsequenz der Erfahrung von Ambiguität: Indem ich verschiedene Lebenskonzepte wahrnehme und wertschätze, wird es unmöglich, eines davon über die anderen zu erheben und absolut zu setzen. Dennoch muss sich das Individuum entscheiden: Es ist nicht denkbar, dass jemand keine Präferenzen hat, welchen Beruf er:sie ausübt oder mit welcher:m Partner:in er:sie zusammenlebt. Auch wenn also keine Eindeutigkeiten hergestellt werden können, ist niemand gleichgültig gegenüber zentralen Lebensentscheidungen. Wenn Bauer Beispiele für Indifferenz nennt, beschreibt er keine allgemein vorherrschende Einstellung, sondern einen Weg im Umgang mit einer überbordenden Fülle an Entscheidungen. In diesen Fällen bestand die Entscheidung darin, sich nicht zu entscheiden.

Auf der philosophischen Ebene hat es daher einen Wert, eine relativistische Epistemologie zu entwickeln, die einerseits Absolutheitsansprüche ausschließt und andererseits am Wahrheitsbezug von Aussagen festhält.²³ Ein Beispiel für

20 Thomas Bauer: *Die Vereindeutigung der Welt. Über den Verlust an Mehrdeutigkeit und Vielfalt*, Stuttgart. 3. Aufl. 2018, S. 13.

21 Thomas Bauer: *Die Vereindeutigung der Welt*, S. 15.

22 Vgl. Thomas Bauer: *Die Vereindeutigung der Welt*, S. 30.

23 Ich versuche mich an einer derartigen Epistemologie in vgl. Patrick Becker: *Die Erfahrung des (ganz) anderen. Zu einem kultursensiblen Umgang mit (religiösen) Überzeugungen*, in: *Der Glaube und seine Gründe. Neue Beiträge zur Religiösen Epistemologie*. Hrsg. v. Martin Breul/Klaus Viertbauer, Tübingen 2022 (in Druck); Thomas M. Schmidt: *Religiöse Vielfalt als epistemische und normative Herausforderung. Zur Rechtfertigung religiöser Überzeugungen in pluralistischen Gesellschaften*, in: *Modelle des religiösen Pluralismus*. Hrsg. v. Karl Gabriel/Christian Spiess/Katja Winkler, Paderborn 2012, S. 340–362.

eine derartige Epistemologie wird von Hilary Putnam mit seinem internen Realismus vorgelegt, ein anderer von Jürgen Habermas im Rahmen seiner Diskurstheorie.²⁴ Beide betonen, dass Kommunikation unmöglich wird, wenn Wahrheitsansprüche grundsätzlich aufgegeben werden. Zugleich stellen sie dar, dass es auf subjektiven Entscheidungen basiert, welche Wahrheitsansprüche ich konkret annehme. Das liegt daran, dass schon die Kriterien, anhand deren ich Wahrheit bestimme, auf unserer kulturellen und gesellschaftlichen Prägung basieren. Es gibt keine zeit- und ortsunabhängige Rationalität, auf die der Mensch direkten Zugriff hätte, sondern lediglich verschiedene Arten zu denken. Dennoch sind wir in der Lage, uns gegenseitig zu verstehen, selbst über Jahrhunderte und Kontinente hinweg. Daher ergibt es keinen Sinn, die völlige Inkommensurabilität von Rationalitätsformen zu behaupten. Während wir zwar einerseits durch unsere kulturelle Situierung geprägt sind, muss es andererseits doch so etwas wie einen gemeinsamen Menschenverstand und ein gemeinsames Interesse an der Wahrheit geben.

Zweitens hat Bauer zwar Recht damit, dass in den meisten westlichen Ländern ein Rückgang traditioneller Religiosität feststellbar ist.²⁵ Allerdings liegt der Grund dafür nicht in einem zurückgehenden Gespür für Ambiguität, sondern in verschobenen Plausibilitäten: In den letzten beiden Jahrhunderten führte der Erfolg der Naturwissenschaften und der durch sie evozierten Technik zu einem Glauben an den Menschen und den von ihm generierten technischen Fortschritt.²⁶ Darauf basiert der Wandel von einem transzendenzbezogenen, traditionell-religiösen Glauben zu einer innerweltlichen, auf das Individuum fixierten Spiritualität.²⁷ Hier kann als Extrembeispiel der Körperkult benannt werden, bei dem sich das Individuum auf sich selbst fixiert und dazu eine *kleine* Form von Transzendenz anstrebt: Hier transzendiert sich der Mensch, indem er ein Bild von sich selbst entwirft, dem er anschließend durch die Gestaltung und das Training seines Körpers nahezukommen versucht.²⁸

24 Vgl. Martin Breul: *Diskurstheoretische Glaubensverantwortung*. Konturen einer religiösen Epistemologie in Auseinandersetzung mit Jürgen Habermas, Regensburg 2019.

25 Vgl. Patrick Becker: *Religion in der Krise?* Religiöse Pluralität in einer innerweltlich orientierten Gesellschaft, in: *Die gegenwärtige Krise Europas*. Hrsg. v. Martin Kirschner/Karlheinz Ruhstorfer, Freiburg/Basel/Wien 2018, S. 103–120.

26 Auf die hohe Bedeutung von Technik und Naturwissenschaften in der heutigen globalen weltanschaulichen Situation weist Karl Gabriel hin Vgl. Karl Gabriel: *Religiös-weltanschaulicher Pluralismus im globalen Rahmen*. Phänomene und Herausforderungen, in: *Modelle des religiösen Pluralismus*. Hrsg. v. Karl Gabriel/ Christian Spiess/Katja Winkler, Paderborn 2012, S. 133–154, S. 134–139.

27 Vgl. Hubert Knoblauch: *Populäre Religion*. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft, Frankfurt am Main 2009, S. 41.

28 Vgl. Robert Gugutzer: *Die Sakralisierung des Profanen*. Der Körperkult als individualisierte Sozialform des Religiösen, in: *Körper, Sport und Religion*. Hrsg. v. Robert Gugutzer/Moritz Böttcher, Wiesbaden 2012, S. 285–308.

Es lässt sich also festhalten, dass die entscheidende Frage für die Verbreitung von Weltanschauungen ihre Überzeugungskraft ist. Da auch das Feld von Weltanschauungen in der Moderne durch eine Marktsituation gekennzeichnet ist, muss das Individuum auch hier auswählen.²⁹ Dieser Wahlprozess erfolgt oftmals nicht explizit und auch nicht reflektiert. Allerdings verändern sich unsere Überzeugungen in dem Moment, wo wir sie nicht mehr plausibel finden. Da es wiederum Teil unserer Weltanschauung ist, was wir für plausibel halten und was nicht, ergibt sich hier ein Zirkel, der unseren Erfahrungshorizont, konkrete Erlebnisse und unsere Überzeugungen sowie das, was wir für rational halten, umfasst.

Mit diesem erkenntnistheoretischen Zirkel ist das Individuum in die Gesellschaft eingegliedert, da das soziale Umfeld sowohl unser Weltbild (mit-)prägt als auch den Horizont für unsere Erfahrungen darstellt. Daher sind auch Institutionen wie auch Religionsgemeinschaften wichtig, da sie Räume für (religiöse) Erfahrungen schaffen und als Plausibilitätsstrukturen bei der Interpretation der gemachten Erfahrungen helfen. Es ist ihre Aufgabe, uns im Umgang mit Ambiguität zu schulen, indem sie einen (Deute-)Rahmen bilden und uns Werkzeuge für den Umgang mit Pluralität mitgeben. Sobald eine Religionsgemeinschaft Pluralität negativ bewertet und sich daher von der vorherrschenden Pluralität abgrenzt, legt sie ein modernefeindliches Konzept vor, das mit dem Begriff *Fundamentalismus* belegt werden kann.

4 Die Grundlage von religiösem Fundamentalismus

Nicht zufällig ist die Geschichte des religiösen Fundamentalismus intrinsisch mit dem Prozess der Modernisierung im 19. und 20. Jahrhundert verknüpft.³⁰ Der Begriff *Fundamentalismus* war zu Beginn des 20. Jahrhunderts als Selbstbeschreibung kleiner evangelikaler Gruppen in den USA geprägt worden,³¹ die auf der Unfehlbarkeit und wörtlichen Lesart der Bibel bestanden. Daher proklamierten sie, dass ihr Glaube und ihre theologische Argumentation strikt auf der Bibel basierten. Während sie die Verfassung und soziale Vielfalt innerhalb der

29 Vgl. Rainer Bucher: ... *wenn nichts bleibt, wie es war*. Zur prekären Zukunft der katholischen Kirche, Würzburg, 2. Aufl. 2012, S. 8.

30 Vgl. Karen Armstrong: *The Battle for God*. Fundamentalism in Judaism, Christianity and Islam, London 2000, Kap. 2. Vgl. Stephan Goertz: *Zur Genealogie und Kritik des katholischen Fundamentalismus*. Eine Einführung, in: *Fluchtpunkt Fundamentalismus?* Hrsg. v. Stephan Goertz/Rudolf B. Hein/Katharina Klöcker, Freiburg, Br./Basel/Wien 2013, S. 11–76, S. 13–31.; *Fundamentalisms comprehended*. Hrsg. v. Martin E. Marty/Robert S. Appleby, Chicago 1995.

31 Vgl. James Hunter: *Fundamentalism and Relativism Together*. Reflections on Genealogy, in: *Between relativism and fundamentalism*. Hrsg. v. Peter L. Berger, Grand Rapids, Michigan 2010, S. 17–34, S. 27–31.

USA im Allgemeinen zwar anerkannten, wandten sie sich zugleich gegen einzelne staatliche Bestimmungen, die ihnen im Gegensatz zur Bibel zu stehen schienen.

In den ersten Jahrzehnten blieben diese fundamentalistischen Gruppen klein und regional beschränkt. Erst in den 1990er Jahren kam Fundamentalismus als Phänomen aufgrund der Gewalaffinität einiger Gruppierungen in verschiedenen Teilen der Welt in das öffentliche Bewusstsein. Es wurde deutlich, dass der religiöse Fundamentalismus unterschwellig in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts weltweit massiv an Gewicht gewonnen hatte, und zwar ganz besonders in den 1970er Jahren. Gilles Kepel benennt dazu drei zentrale Ereignisse im Judentum, Christentum und Islam, die zeigen, dass sich in diesen drei Religionen eine breitere Basis für fundamentalistische Überzeugungen gebildet hatte:³²

1. In Israel erzielten (ultra-)orthodoxe religiöse Gruppierungen bei den Parlamentswahlen 1977 einen Erdrutschsieg; die Ursache hierfür sieht Kepel in den traumatischen Erfahrungen des Oktoberkriegs 1973.
2. Ein Jahr später wurde in der katholischen Kirche Papst Johannes Paul II. ernannt; da ihm Kepel eine traditionalistische Ausrichtung zuschreibt, sieht er mit dieser Wahl eine innenpolitische Verschiebung der katholischen Kirche markiert. Kepel nennt als Hintergrund dafür Verunsicherungen, die im Gefolge des moderne-freundlichen zweiten Vatikanischen Konzils entstanden sind.
3. 1979 errichtete Ayatollah Khomeini im Iran nach einigen gewalttätigen Auseinandersetzungen ein striktes religiöses Regime. Hier macht Kepel eine lange Linie von kultureller Verunsicherung aus, die in der Kolonialzeit ihren Ursprung hat.

Alle drei Ereignisse können nach Kepel als Manifestationen einer Entwicklung gesehen werden, in denen Verunsicherungen mit einer Zuwendung zu traditionellen religiösen Positionen begegnet wurde. Damit identifiziert Kepel zwar nicht Fundamentalismus, aber er legt offen, dass im Judentum, Katholizismus und Islam Strömungen mit rückwärtsgewandtem Denken an Attraktivität gewonnen hatten. Diese stehen in offenem Widerspruch zum modernen Prozess der »Öffnung des Denkens, des Handelns, der Lebensformen«³³ und können daher nach Kepel als Bodensatz für eine Ausbreitung fundamentalistischen Denkens dienen.

Ähnliche Ereignisse können in den letzten Jahrzehnten in allen Religionen und Regionen der Welt ausgemacht werden. Im Hintergrund steht der eingangs dargestellte, globale Prozess der Modernisierung. Kepel benennt grundsätzliche

32 Vgl. Gilles Kepel/Thorsten Schmidt: *Die Rache Gottes*. Radikale Moslems, Christen und Juden auf dem Vormarsch, München 1991, S. 19–23.

33 Thomas Meyer: *Fundamentalismus*. Die andere Dialektik der Aufklärung, in: *Fundamentalismus in der modernen Welt*. Hrsg. v. Thomas Meyer, Frankfurt am Main 1989, S. 13–22, S. 18.

Unterschiede zwischen einer modern-kompatiblen Weltsicht und den von ihm beschriebenen traditionalistischen Denken, indem er deren unterschiedliche Bewertung von Pluralität aufzeigt. Fundamentalismus fügt sich in diese Logik ein: Stuart Sim charakterisiert ihn als »search for security in a period of bewildering cultural change«³⁴. Das Hauptziel von Fundamentalismus ist demnach die Bildung einer unantastbaren Position, die sich gegenüber der modernen Grundhaltung dadurch abgrenzt, dass sie sich nicht nur gegen spezifische Fehlentwicklungen wendet, sondern Entwicklung allgemein ablehnt. Dazu muss eine ideale historische Situation konstruiert werden, die glorifiziert und gegen Wechsel immunisiert wird.³⁵

Hier zeigt sich, dass Heilige Schriften entgegen der ursprünglichen Erklärung der ersten fundamentalistischen Gruppierungen gerade nicht den Kern, sondern nur ein Werkzeug des Fundamentalismus darstellen. In den meisten Fällen beschreiben Heilige Schriften nicht die benötigte eindeutige ideale historische Situation, sondern erzählen eher eine Fülle unterschiedlicher Erfahrungen der Gläubigen. Die Bibel kann daher eher als eine plurale Beschreibung von Glaubenszugängen mit einer bemerkenswert hohen Ambiguitätstoleranz verstanden werden. Ihre Komposition ist plural:³⁶ Sie beinhaltet verschiedene Bücher aus unterschiedlichen Zeiten mit unterschiedlichen Gottesvorstellungen, Menschenbildern, Moralkonzepten usw. Wenn mit ihr ein geschlossenes, eindeutiges Weltbild begründet werden soll, muss eine Auswahl darüber getroffen werden, welche Bibelstellen genutzt und wie sie interpretiert werden.

Daher stellt sich die Frage, woher fundamentalistische Überzeugungen ihre Grundlegung nehmen: Wenn man die Grundaussage dieses Beitrags annimmt, dass Fundamentalismus zuallererst eine Reaktion auf die zunehmende Pluralität in der Moderne ist und diese deshalb ablehnt, weil sie als Überforderung empfunden wird, dann folgt daraus, dass die idealisierte Situation aus der Vergangenheit der Vormoderne stammen muss. In der Tat kann beobachtet werden, dass fundamentalistische Gruppierungen für vor-moderne Situationen und eine vor-moderne Moral kämpfen: Jüdische militante Siedler argumentieren für ihr Recht auf die Besiedelung ihres Heiligen Lands, indem sie sich auf ein jahrtausendealtes Bild eines geeinten Israels beziehen. Dieses geeinte Israel findet sich als Versprechen Gottes in der Tora und kann so mithilfe der jüdischen Heiligen Texte religiös fundiert und proklamiert werden.

34 Stuart Sim: *Fundamentalist world. The new dark age of dogma*, Cambridge 2004, S. 21.

35 Vgl. Markus J. Prutsch: *Fundamentalismus. Das »Projekt der Moderne« und die Politisierung des Religiösen*, Wien 2007, S. 59–60.

36 Vgl. Magnus Striet: *Weltliche Welt. Eine fundamentaltheologische Grundlegung*, in: *Diakonia – der Dienst der Kirche in der Welt*. Hrsg. v. Martin Kirschner/Joachim Schmiedl, Freiburg i.Br./Basel/u. a. 2013, S. 41–56, S. 49–50.

In anderen Religionen wird die nötige Trennung zwischen fundamentalistischen Ansprüchen und ihres Bezugs auf Heilige Schriften noch deutlicher. Wenn christlich-fundamentalistische Gruppierungen für bestimmte Familienbilder eintreten, werden sie diese nur höchst unzulänglich in der Bibel wiederfinden. Hierzu werden einzelne Verse als Losungen benutzt, aber kaum biblische Texte in ihrer Gänze. Die Bibel funktioniert hier – wenn überhaupt – als Stichwortlieferant, aber nicht als Basis für die gesamte Moralvorstellung oder Argumentation.

Auf den ersten Blick wirkt der Koran als geeignetere Basis für fundamentalistisches Denken, weil er erstens eindeutiger und einheitlicher Aussagen zum Glauben, Recht und auch zur konkreten Lebensführung zu umfassen scheint und weil er zweitens in einem kompakten Zeitraum entstanden ist. Tatsächlich findet sich die Argumentation, dass der Islam anderen Religionen überlegen sei, weil der Koran in sich geschlossen und in ihm die Offenbarung daher »complete and perfect for mankind«³⁷ sei. Aktuelle Debatten zu Moralvorstellungen, dem Umgang mit Ungläubigen oder dem Verhältnis zu Gewalt widerlegen die proklamierte Eindeutigkeit des Korans jedoch. Hier wie in vielen anderen Debatten kann man wahrnehmen, wie verschiedene Positionen gleichermaßen mit Versen aus dem Koran gestützt werden.³⁸

Daher bleibt weiterhin die Frage, woher der Kern fundamentalistischer Überzeugungen bezogen wird. Sicherlich wird dieser Kern in einem positiven Verhältnis zu den eigenen heiligen Schriften stehen, da eine völlige Loskoppelung nicht denkbar ist: Gemäß des vorgelegten epistemologischen Zirkelmodells sind die eigenen Überzeugungen schließlich von der eigenen Kultur geprägt, zu der im religiösen Bereich die Heiligen Schriften zentral gehören. Um ein fundamentalistisches Gebäude errichten zu können, müssen allerdings zwei grundsätzliche Vorentscheidungen an die jeweilige Heilige Schrift herangetragen werden, die nicht aus dem Text selbst stammen: Erstens wird in fundamentalistischen Systemen *Entwicklung* grundsätzlich abgelehnt und zweitens muss eine idealisierte historische Situation proklamiert werden. Letztere ist deshalb wichtig, weil sie als politisches Ziel dient. Hier wird nun deutlich, dass Fundamentalismus in der Politisierung bestimmter, als unkritischer gesetzter, religiöser Überzeugungen besteht.

Während militante jüdische Siedler:innen das bereits erwähnte vereinigte Königreich Israels vor Augen haben, wird im Hindu-Nationalismus für ein reines, unter dem Banner des Hinduismus vereintes Indien gekämpft. Hier dürfte eine Idealisierung eines Zustandes vor der ersten Eroberung durch Muslim:innen Pate stehen. Katholischer Fundamentalismus dürfte ein glorifiziertes Bild der

37 Syed M. N. Al-Attas: *Secular – Secularization – Secularism*, in: *Christianity through non-Christian eyes*. Hrsg. v. Paul J. Griffiths, New York 1990, S. 111–125, S. 120.

38 Vgl. Axel Heinrich: *Denkmuster zur Eindämmung und zur Legitimation von Gewalt im Christentum und im Islam*. Ein Literaturereinklick, Bonn 2006, Kapitel 4.

Kirche und ihrer Moralvorstellungen im 19. Jahrhundert vor Augen haben. Islamischer Fundamentalismus beruft sich auf eine Idealvorstellung einer unter den Kalifen geeinten *umma*. Im evangelischen Fundamentalismus können idealisierte Vorstellungen von Urgemeinden als Ausgangspunkt dienen.

Der entscheidende Punkt im Verständnis von Fundamentalismus liegt darin, dass erstens diese historische Situation absolut gesetzt und damit dem rationalen Diskurs entzogen wird und dass sie zweitens als politisches Ziel dient: Fundamentalismus setzt seine so religiös begründeten Vorstellungen auf die politische Agenda und versucht, sie so mehr oder weniger zivilisiert innerhalb oder gegen die vorherrschende Gesellschaft durchzusetzen.³⁹ Thomas Meyer definiert Fundamentalismus entsprechend als »hegemonieorientierte Politisierung kultureller Unterschiede«⁴⁰. Die Unterschiede in den Gruppierungen gerade auch hinsichtlich ihrer Gewaltbereitschaft dürften sich dadurch bestimmen lassen, dass man ihre Ambiguitätstoleranz misst. Hier wäre ein empirisch anwendbares Werkzeug nützlich, das Kriterien für die Bestimmung von Ambiguitätstoleranz innerhalb fundamentalistischer Systeme anbietet. Für den Umgang mit fundamentalistischen Gruppierungen muss umgekehrt nach Wegen gesucht werden, wie Ambiguitätstoleranz gestärkt werden kann.

5 Ambiguitätstoleranz als Anker gegen religiösen Fundamentalismus

Jede Religion hat als ihren Kern den Bezug auf eine letzte, transzendente Wirklichkeit. Der entscheidende Punkt fundamentalistischen Denkens liegt darin, dass es den absoluten Zugang dazu behauptet.⁴¹ Damit wird die in allen religiösen Traditionen mehrheitlich immer hoch gehaltene Trennlinie zwischen dem beschränkten menschlichen Fassungsvermögen und der unendlichen Größe des Göttlichen ignoriert. Die Offenbarung des Göttlichen wird nicht auf der Basis menschlicher Erfahrungen davon interpretiert, sondern als direktionale Linie verstanden, die dem menschlichen Diskurs entzogen und so auch gegen Kritik immunisiert wird. Damit werden Zweifeln der Boden entzogen und Sicherheit

39 Auf die große Bandbreite evangelikalen Auftretens, das nach diesem Kriterium nur in Teilen und dann auch nur in wiederum unterschiedlichem Ausmaß dem Fundamentalismus zuzuordnen ist, weist Craig Gay hin: Vgl. Craig M. Gay: *Evangelicals in Search of a Political Theory*, in: *Between relativism and fundamentalism*. Hrsg. v. Peter L. Berger, Grand Rapids, Michigan 2010, S. 56–101.

40 Thomas Meyer: *Die Politisierung kultureller Differenz*. Fundamentalismus, Kultur und Politik, in: *Politisierte Religion*. Hrsg. v. Heiner Bielefeldt, Frankfurt am Main 1998, S. 37–66, S. 50.

41 Douglas Pratt: *Religion and extremism*. Rejecting diversity, London (u. a.) 2018.

generiert. Gläubige erhalten klare Regeln, eindeutige Freund- und Feindbilder und können sich so in Sicherheit fühlen. Wenn moderne Pluralität als Belastung erfahren wird, kann so Geborgenheit geboten werden.

Für moderne Gesellschaften ergibt sich dabei allerdings das Problem fehlender Ambiguitätstoleranz. Wenn Eindeutigkeit das zentrale Anliegen fundamentalistischer Systeme ist, dann müssen andere Meinungen und Sichtweisen als feindlich eingestuft und abgelehnt werden. Im besten Fall führen derartige Situationen zu Debatten, im schlimmsten Fall zu offener Gewalt. In allen Fällen evoziert der Anspruch von Eindeutigkeit ein gesellschaftliches Problem, weil es ein Freund-Feind-Denken und unüberbrückbare Gräben in der Gesellschaft befördert. Ambiguitätstoleranz ist damit ein normativer Anspruch, der zu Bewertung von Weltbildern geeignet ist und als Ziel für Bildung dienen kann und sollte. Indem Ambiguitätstoleranz in Bildungssystemen direkt adressiert wird, kann Fundamentalismus identifiziert, als Problem analysiert und ihm direkt entgegengewirkt werden.

Im ersten Moment scheint es praktikabel zu sein, religiösen Fundamentalismus dadurch anzugehen, dass man Widersprüche im Umgang mit der jeweiligen Heiligen Schrift aufzeigt. So könnten konkrete Aussagen durch widersprechende Verse an anderen Stellen der Heiligen Schrift konfrontiert und so nicht zuletzt die Heiligen Schriften inhärente Ambiguität verdeutlicht werden. Auch die Kritik an Idealisierungen historischer Situationen, die es so nie gegeben hat, erscheint zunächst erfolgsversprechend. Tatsächlich dürften sich die Erfolge derartiger Strategien jedoch in Grenzen halten, da sich die Selbstimmunisierung und die Ablehnung anderer Positionen im Fundamentalismus oftmals so gefestigt präsentieren, dass die nötige Mindestbereitschaft zum Dialog nicht anzutreffen sein dürfte.

Daher folgt als Endergebnis, dass der Umgang mit religiösem Fundamentalismus nur im präventiven Modus gelingt: Es ist also notwendig, im Vorfeld Ambiguitätstoleranz zu fördern, indem man den konstruktiven Umgang mit moderner Pluralität übt. So kann eine Form von »community resilience«⁴² aufgebaut werden, welche fundamentalistischen Angeboten ihre Attraktivität nimmt. Das ist im Allgemeinen eine Anforderung an Bildungssysteme, stellt aber auch die Religionsgemeinschaften selbst vor eine unausweichliche Aufgabe: Religionen müssen einen hermeneutischen Zugang zu ihren Heiligen Schriften praktizieren, der einerseits nicht den Offenbarungsgehalt leugnet, andererseits aber immer die Gebundenheit des Textes an historische Umstände, seine Mehrdeutigkeit und daher die Notwendigkeit seiner aktuellen Interpretation vor

42 Julian Droogan/Lise Waldek: *Religion, Radicalization, and Violent Extremism?*, in: *Does religion cause violence?* Hrsg. v. Scott Cowdell/Chris Fleming/Joel Hodge/Carly Osborn, New York 2018, S. 173–190, S. 183.

Augen hat. Religionen müssen den Umgang mit Heiligen Texten einüben und dürfen diesen nicht einer kleinen Gruppe von Expert:innen überlassen. Daher gehört zu einer moderne-kompatiblen Religion auch die positive Wertschätzung des Individuums und des individuellen Zugangs an die eigene heilige Schrift. Kurz gefasst: Religionen, die moderne-kompatibel sein und gegen Fundamentalismus arbeiten wollen, müssen Pluralität als Wert ansehen und Ambiguitätstoleranz einüben.

Literatur

- Wolfgang Achtner: *The Future of Religions at the Intersection between Evolution, Culture, and Christian Theology*, in: *Zukunftsperspektiven im theologisch-naturwissenschaftlichen Dialog*. Hrsg. v. Patrick Becker/Ursula Diewald, Göttingen. 1. Aufl. 2011, S. 289–305.
- Syed M. N. Al-Attas: *Secular – Secularization – Secularism*, in: *Christianity through non-Christian eyes*. Hrsg. v. Paul J. Griffiths, New York 1990, S. 111–125.
- Gene G. Ano/Erin B. Vasconcelles: *Religious Coping and Psychological Adjustment to Stress. A Meta-Analysis*, in: *Journal of Clinical Psychology*, 61 (2005), S. 461–480.
- Karen Armstrong: *The Battle for God. Fundamentalism in Judaism, Christianity and Islam*, London 2000.
- Scott Atran: *In gods we trust. The evolutionary landscape of religion*, Oxford, New York 2002.
- Thomas Bauer: *Die Vereindeutigung der Welt. Über den Verlust an Mehrdeutigkeit und Vielfalt*, Stuttgart. 3. Aufl. 2018.
- Patrick Becker: *Angst vor der Empirie? Die Herausforderung der Naturwissenschaften*, in: *Herder-Korrespondenz*, 64 (2010), S. 254–258.
- Patrick Becker: *Religion in der Krise? Religiöse Pluralität in einer innerweltlich orientierten Gesellschaft*, in: *Die gegenwärtige Krise Europas*. Hrsg. v. Martin Kirschner/Karlheinz Ruhstorfer, Freiburg/Basel/Wien 2018, S. 103–120.
- Patrick Becker: *Die Erfahrung des (ganz) anderen. Zu einem kultursensiblen Umgang mit (religiösen) Überzeugungen*, in: *Der Glaube und seine Gründe. Neue Beiträge zur Religiösen Epistemologie*. Hrsg. v. Martin Breul/Klaus Viertbauer, Tübingen 2022 (in Druck).
- Peter L. Berger: *Introduction*, in: *Between relativism and fundamentalism*. Hrsg. v. Peter L. Berger, Grand Rapids, Michigan 2010, S. 1–16.
- Lieven Boeve: *Method in Postmodern Theology. A Case Study*, in: *The presence of transcendence*. Hrsg. v. Lieven Boeve/John C. Ries, Leuven 2001, S. 19–39.
- Pascal Boyer: *Et l'homme créa les dieux. Comment expliquer la religion*, Paris 2003.
- Martin Breul: *Diskurstheoretische Glaubensverantwortung. Konturen einer religiösen Epistemologie in Auseinandersetzung mit Jürgen Habermas*, Regensburg 2019.
- Rainer Bucher: *... wenn nichts bleibt, wie es war. Zur prekären Zukunft der katholischen Kirche*, Würzburg. 2. Aufl. 2012.
- Richard Dawkins: *The God Delusion*, London 2007.

- Daniel C. Dennett: *Breaking the spell. Religion As a Natural Phenomenon*, London 2006.
- Julian Droogan/Lise Waldek: *Religion, Radicalization, and Violent Extremism?*, in: *Does religion cause violence?* Hrsg. v. Scott Cowdell/Chris Fleming/Joel Hodge/Carly Osborn, New York 2018, S. 173–190.
- Harold G. Koenig/David B. Larson: *Religion and mental health: evidence for an association*, in: *International Review of Psychiatry*, 13/2 (2001), S. 67–78.
- Karl Gabriel: *Religiös-weltanschaulicher Pluralismus im globalen Rahmen*. Phänomene und Herausforderungen, in: *Modelle des religiösen Pluralismus*. Hrsg. v. Karl Gabriel/Christian Spiess/Katja Winkler, Paderborn 2012, S. 133–154.
- Craig M. Gay: *Evangelicals in Search of a Political Theory*, in: *Between relativism and fundamentalism*. Hrsg. v. Peter L. Berger, Grand Rapids, Michigan 2010, S. 56–101.
- Stephan Goertz: *Zur Genealogie und Kritik des katholischen Fundamentalismus*. Eine Einführung, in: *Fluchtpunkt Fundamentalismus?* Hrsg. v. Stephan Goertz/Rudolf B. Hein/Katharina Klöcker, Freiburg, Br./Basel/Wien 2013, S. 11–76.
- Robert Gugutzer: *Die Sakralisierung des Profanen*. Der Körperkult als individualisierte Sozialform des Religiösen, in: *Körper, Sport und Religion*. Hrsg. v. Robert Gugutzer/Moritz Böttcher, Wiesbaden 2012, S. 285–308.
- Axel Heinrich: *Denkmuster zur Eindämmung und zur Legitimation von Gewalt im Christentum und im Islam*. Ein Literatureinblick, Bonn 2006.
- James Hunter: *Fundamentalism and Relativism Together*. Reflections on Genealogy, in: *Between relativism and fundamentalism*. Hrsg. v. Peter L. Berger, Grand Rapids, Michigan 2010, S. 17–34.
- Hans Joas: *Glaube als Option*. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums, Freiburg im Breisgau 2012.
- Gilles Kepel/Thorsten Schmidt: *Die Rache Gottes*. Radikale Moslems, Christen und Juden auf dem Vormarsch. Aus dem Französischen übers. v. Thorsten Schmidt, München 1991.
- Constantin Klein/Dirk Lehr: *Religiöses Coping*, in: *Gesundheit – Religion – Spiritualität*. Hrsg. v. Constantin Klein/Hendrik Berth/Friedrich Balck, Weinheim 2011, S. 333–359.
- Hubert Knoblauch: *Populäre Religion*. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft, Frankfurt am Main 2009.
- James R. Liddle/Todd K. Shackelford: *The Oxford Handbook of Evolutionary Psychology and Religion*, Oxford 2016.
- Hermann Lübbe: *Religion nach der Aufklärung*, Darmstadt 1986.
- Martin E. Marty/Robert S. Appleby: *Fundamentalisms comprehended*, Chicago 1995.
- James McClenon: *Wondrous healing*. Shamanism, human evolution, and the origin of religion, Illinois 2002.
- Thomas Meyer: *Fundamentalismus*. Die andere Dialektik der Aufklärung, in: *Fundamentalismus in der modernen Welt*. Hrsg. v. Thomas Meyer, Frankfurt am Main 1989, S. 13–22.
- Thomas Meyer: *Die Politisierung kultureller Differenz*. Fundamentalismus, Kultur und Politik, in: *Politisierte Religion*. Hrsg. v. Heiner Bielefeldt, Frankfurt am Main 1998, S. 37–66.
- Geiko Müller-Fahrenholz: *Zwischen Fundamentalismus und Beliebigkeit*, in: *Ökumenische Rundschau. Eine Vierteljahreszeitschrift*, 55 (2006), S. 68–76.
- Douglas Pratt: *Religion and extremism*. Rejecting diversity, London (u. a.) 2018.

- Markus J. Prutsch: *Fundamentalismus*. Das »Projekt der Moderne« und die Politisierung des Religiösen, Wien 2007.
- Thomas M. Schmidt: *Religiöse Vielfalt als epistemische und normative Herausforderung*. Zur Rechtfertigung religiöser Überzeugungen in pluralistischen Gesellschaften, in: *Modelle des religiösen Pluralismus*. Hrsg. v. Karl Gabriel/Christian Spiess/Katja Winkler, Paderborn 2012, S. 340–362.
- Ulrich Schnabel: *Die Vermessung des Glaubens*. Forscher ergründen, wie der Glaube entsteht und warum er Berge versetzt, München. 3. Aufl. 2008.
- Stuart Sim: *Fundamentalist world*. The new dark age of dogma, Cambridge 2004.
- Michael Stausberg: *Contemporary theories of religion*. A critical companion, London 2009.
- Philipp Stoellger/Ingolf Ulrich Dalferth: *Vernunft, Kontingenz und Gott*. Konstellationen eines offenen Problems, Tübingen 2000.
- Magnus Striet: *Weltliche Welt*. Eine fundamentaltheologische Grundlegung, in: *Diakonia – der Dienst der Kirche in der Welt*. Hrsg. v. Martin Kirschner/Joachim Schmiedl, Freiburg i.Br./Basel/u. a. 2013, S. 41–56.
- Jonathan H. Turner/Alexandra Maryanski/Anders Klostergaard Petersen/Armin W. Geertz: *The emergence and evolution of religion by means of natural selection*, New York/London 2018.
- Eckart Voland/Wulf Schiefenhövel: *The Biological Evolution of Religious Mind and Behavior*, Berlin/Heidelberg 2009.
- Nicholas J. Wade: *The faith instinct*. How Religion Evolved and Why It Endures, New York 2009.
- David S. Wilson: *Darwin's cathedral*. Evolution, religion, and the nature of society, Chicago 2002.
- Ina Wunn: *Barbaren, Geister, Gotteskrieger*. Die Evolution der Religionen – entschlüsselt, Berlin 2017.