

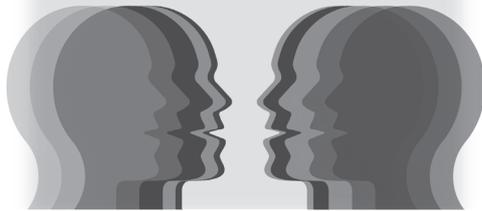
Dialog und Transformation

Auf dem Weg zu einer
pluralistischen
Religionspädagogik



Ein Diskussionspapier

Projektgruppe
»Interreligiöse Religionspädagogik«



Dialog und Transformation

Auf dem Weg zu einer
pluralistischen
Religionspädagogik

Ein Diskussionspapier

Projektgruppe
»Interreligiöse Religionspädagogik«

Bonn 2020



Dialog und Transformation.
Auf dem Weg zu einer pluralistischen Religionspädagogik.
Ein Diskussionspapier.



Zu der Projektgruppe, die sich
in den Jahren 2018/2019 traf, gehörten:

- Ursula August
- Musa Bagrac
- Bernd Ridwan Bauknecht
- Gotthard Fermor
- Naciye Kamcili-Yildiz
- Mouhanad Khorchide
- Thorsten Knauth
- Rainer Lemaire
- Ephraim Meir
- Rainer Möller
- Rabeya Müller
- Andreas Obermann
- Gabriela Schlick-Bamberger
- Perry Schmidt-Leukel



ISBN 978-3-00-064687-4



Bonn 2020



Kontakt: info@biber.uni-bonn.de



Wir danken der *Udo Keller Stiftung Forum Humanum*
für die großzügige Unterstützung während des Diskussionsprozesses
und bei der Drucklegung des Diskussionspapiers.



Gliederung

Einleitung	5
1 Das theologisch-religionspädagogische Anliegen	7
2 Der »heilshafte Transzendenzbezug« und das Anliegen eines religiösen Pluralismus im Judentum, im Christentum und im Islam	11
2.1 Der »heilshafte Transzendenzbezug« und das Anliegen eines religiösen Pluralismus im Judentum <i>Ephraim Meir</i>	11
2.2 Der »heilshafte Transzendenzbezug« und das Anliegen eines religiösen Pluralismus im Christentum <i>Perry Schmidt-Leukel</i>	17
2.3 Der »heilshafte Transzendenzbezug« und das Anliegen eines religiösen Pluralismus im Islam <i>Mouhanad Khorchide</i>	25
2.4 Drei Perspektiven auf Heil und Transzendenz und ihr Beitrag zu einer pluralistischen Religionspädagogik	36
3 Die Rahmenbedingungen und die gesellschaftliche Relevanz einer pluralistischen Religionspädagogik	39
3.1 Praktische Erfordernisse	39
3.2 Gelebte Religion und Institution	39
3.3 Vielfalt und exklusive Deutungsansprüche: Effekte von Globalisierung und Individualisierung auf Religion ...	40
4 Interreligiöse Theologie und das Projekt einer pluralistischen Religionspädagogik	42
5 Religion und Konfession im Kontext des Projekts einer pluralistischen Religionspädagogik	45
6 Theologische und religionspädagogische Herausforderungen	51





Einleitung

Das nachfolgende Diskussionspapier ist aus Überlegungen und Diskursen einer interreligiösen Projektgruppe hervorgegangen, die auf Initiative des *Bonner Evangelischen Instituts für Berufsorientierte Religionspädagogik (bibor)* und des *Pädagogisch Theologischen Instituts der Ev. Kirche im Rheinland* unter dem Titel »Elementare Schritte auf dem Weg zu einer pluralistischen Religionspädagogik« Anfang des Jahres 2018 etabliert wurde.

Diese interreligiöse Projektgruppe bestand aus Theolog*innen und Religionspädagog*innen jüdischen, christlichen und muslimischen Glaubens. Die Projektgruppe arbeitete in fünf mehrtägigen Klausursitzungen an den theologischen Grundlagen und religionspädagogischen Konzeptionen einer pluralistischen Religionspädagogik.

Das nun vorliegende Diskussionspapier stellt den Versuch einer systematischen Bündelung der Diskussionen in der Projektgruppe dar.¹ Es entwirft skizzenhaft einen Rahmen, referiert Grundlagen, entfaltet Elemente und Prinzipien sowie weitere notwendige Schritte einer interreligiös verantworteten und begründeten pluralistischen Religionspädagogik und stellt diese zur Diskussion.

¹ Die Abschnitte 1, 3, 4 und 5 des Diskussionspapiers wurden verfasst von Gotthard Fermor, Thorsten Knauth, Rainer Möller und Andreas Obermann. Die drei religionspezifischen Perspektiven wurden verfasst von Ephraim Meir (2.1), Perry Schmidt-Leukel (2.2) und Mouhanad Khorchide (2.3).

Der Gesamttext wurde auf der Klausurtagung in Neversdorf vom 2. bis 5. September 2019 von der Projektgruppe diskutiert und beraten. Wir danken der *Udo Keller Stiftung Forum Humanum* für ihre großzügige Unterstützung.





1 Das theologisch-religionspädagogische Anliegen

Die zunehmende Bedeutung von religiöser Pluralität erfordert auch im Bildungsbereich neue Ansätze des kundigen und kompetenten Umgangs mit Religionen. Zugleich gilt es, auch die Potenziale von Religionen für den Aufbau tragender Orientierungen und eine gerechte, friedliche und lebensfreundliche Welt zu entdecken.

Eine solche religiöse Bildung ist auf die Kooperation und den Dialog von Menschen angewiesen, die unterschiedlichen Religionen und Religionsgemeinschaften angehören. Sie lebt darüber hinaus von den Beiträgen aller Menschen, die auf der Suche nach Antworten auf elementare Fragen sind. Dialogorientierte interreligiöse Bildung kann auf langjährige nationale und internationale Erfahrungen der Praxis von interreligiösen Dialogen zurückgreifen. Sie kann auf akademische Ansätze einer interreligiösen Theologie bzw. pluralistischen Religionstheologie Bezug nehmen. Umgekehrt bietet dialogische interreligiöse Bildung die Möglichkeit, Anwendungsgebiet und Bewährungsfeld interreligiösen Dialogs zu sein und insgesamt zum Ausbau und Intensivierung der Beziehungen zwischen Religionen und Religionsgemeinschaften beizutragen. Dies gilt allzumal für den Bereich von Schule, in dem sich – wie in kaum einem anderen öffentlichen Bereich – Pluralität in allen Facetten von religiöser, kultureller sowie sozialer Heterogenität zeigt.

Hier erweist sich die Notwendigkeit dialogisch-interreligiöser Ansätze von Religionspädagogik, die theologische Fundierungen sowie didaktische Prinzipien und Orientierungen im Bezugsrahmen einer pluralistischen, interreligiösen Theologie ausarbeitet.

Eine Religionspädagogik, die zur Wahrnehmung und zum Verstehen religiöser Pluralität und zur Anerkennung der mit Religionen verbundenen Ansprüche auf Heil und Wahrheit anleiten möchte, überwindet eine auf Abgrenzung bezogene Deutung von Unterschieden und zielt auf die Entwicklung einer Gemeinschaft, in der Unterschiede ihre trennende Wirkung verlieren. Wir verfolgen einen Ansatz, der es erlaubt, Religion zu vermitteln, ohne dabei zwangsläufig andere Formen herabzuwürdigen. Vielmehr geht es uns um eine positive Wertung der Vielfalt der Religion.

Eine Verständigung über gemeinsame Grundlinien und Prinzipien von religionspädagogischer Theorie und Praxis zu erzielen, ist das Anliegen der im Kontext dieses Textes etablierten Kooperation zwischen jüdischen, christlichen und muslimischen Religionspädagog*innen. Es geht uns um eine Suchbewegung, die von der Überzeugung geleitet ist, dass eine interreligiös-pluralistisch ausgerichtete Religionspädagogik nur im gemeinsamen Dialog von Theolog*innen und Religionspädagog*innen verschiedener religiöser Traditionen erarbeitet werden kann.

Ein solcher religionspädagogischer Ansatz zielt auf ein »neues Wir«² im Sinne einer heterogenen Lerngemeinschaft. Theologisch kann diese Gemeinschaft im Bild einer *gemeinsamen Mitte* ausgedrückt werden, auf die hin Menschen unterschied-

2 Vgl. Manuela Kalsky: Auf der Suche nach einem neuen »Wir«. In: Junge Kirche (2014), 32–33.



licher religiöser Hintergründe mit je eigenen Lebens(un)gewissheiten glaubend, hoffend, suchend, zweifelnd orientiert und bezogen sind. Der Topos der Mitte deutet an, dass es keine privilegierten oder gar exklusiven Zugänge gibt, sondern dass sie aus unterschiedlichen Perspektiven und Positionen erreichbar ist. Zugleich impliziert das Bild einen Bezug, der mitten in empirisch fassbarer Wirklichkeit diese zugleich übersteigt – nicht aus Wirklichkeit herausführend, sondern gleichsam tiefer in sie hineinführend. Diese immer nur metaphorisch bzw. symbolisch ausdrückbare Dimension findet in unterschiedlichen Theoriesprachen je verschiedene Umschreibungen. Sie kann zum Beispiel als »Geheimnis in der Tiefe der Wirklichkeit«³ oder »Transzendenz« etc. umschrieben werden und meint immer eine fundierende, heilshafte Wirklichkeit hinter allem Vordergündigen. In diesem Verständnis von Trans-zendenz sehen wir einen gemeinsamen Bezugsrahmen, der auch eine geteilte Auffassung von Religion im Zusammenhang mit existenziellen Suchbewegungen zum Ausdruck bringt und daraus folgend unser Verständnis von religiösen Lernprozessen leitet.

Den theologisch-hermeneutischen Grundansatz unserer Überlegungen verbinden wir mit dem Begriff »Tiefentheologie«⁴. Damit formulieren wir eine gemeinsame hermeneutische Basis im Hinblick auf das Verständnis menschlicher Begegnung mit Transzendenz. »Tiefentheologie« meint keinen materialen Ansatz von Theologie, vielmehr eine bestimmte Weise, das Entstehen von Theologie aus der Begegnung mit Transzendenz zu verstehen. Sie ist ein theologisch-didaktischer Rahmen, der von den Religionen her gewonnen wird und in den deren spezifische Perspektiven eingezeichnet werden können.

Im Sinne von Abraham Joshua Heschel reflektiert eine solche »Tiefentheologie«⁵ die fundamentalen Grundfragen der Menschen und versucht Antworten zu erheben. Heschel versteht unter Tiefentheologie eine Reflexion über die existenzielle Auseinandersetzung mit grundlegenden Fragen des Lebens, die gleichsam den Erfahrungsstoff für Glaubensvollzüge bilden. Tiefentheologie reflektiert den vorthologischen Existenzvollzug und legt die erfahrungshaltigen Ursprungssituationen von religiösen Sätzen frei. In Heschels Perspektive findet die Begegnung des Menschen mit Gott auf eine präkonzeptionelle, präinstitutionelle, unmittelbare Weise statt. Der Mensch macht Erfahrungen, mit deren Deutung er das Göttliche bzw. Transzendenz bezeugt. Konzepte und Symbole werden nicht sakrifiziert, sie sind auch kein Abbild von Transzendenz, sondern erlauben gleichsam als ein Fenster zur Transzendenz die Durchsicht auf sie. Nach Heschel ist der Mensch ein transzendenzbezogenes Wesen, was ihm unter anderem im Akt des Staunens gegenwärtig werden kann. Heschels Tiefentheologie fokussiert weniger auf die Inhalte von Theo-

3 Vgl. zum Beispiel: Paul Tillich, *In der Tiefe ist Wahrheit*, Stuttgart 1952).

4 Abraham J. Heschel, *Gott auf der Suche nach dem Menschen*; ders., *Depth-Theology*. In: *Cross-Currents* 10,4 (1960), 317–325.

5 Vgl. Abraham J. Heschel, *Erneuerung des Protestantismus. Eine jüdische Stimme*, Neukirchen-Vluyn 1985, 143.



logie, die in satzhaften Wahrheiten ausdrückbar sind, sondern ist an den unmittelbaren menschlichen Erfahrungen im Umgang mit den Tiefendimensionen der Wirklichkeit interessiert, aus denen Glaube sich entfaltet.⁶

Eine solche »Tiefentheologie« setzt demnach eine gemeinsame Offenheit für tiefe menschliche Erfahrungen voraus, die gleichsam *vor* (»vortheologisch«, Abraham Heschel) den partikularen und oft auf das je Eigene bezogenen Fragen und Antworten der Religionsgemeinschaften liegen, wie sie oft in intra- und interreligiösen Kontexten kommuniziert werden. Die global-gesellschaftlichen Herausforderungen unserer Zeit, die in ihren gravierenden (Aus)Wirkungen Menschen heute bewegen, lassen grundlegende anthropologische Fragen wieder bewusst werden. Sie bedürfen der gemeinsam reflektierten tiefentheologischen Antworten der Religionsgemeinschaften. *Tiefe* verstehen wir als eine von mehreren möglichen Metaphern, die vor jeder materialen theologischen Ausgestaltung den allen Religionen gemeinsamen Transzendenzhorizont markiert. Zwar kann dieser immer nur aus der Perspektive einer jeden Religion formuliert werden – diese Perspektiven können aber doch so ausgerichtet werden, dass ein gemeinsamer Bezug deutlich wird, zum Beispiel durch die Tatsache der geteilten Wahrnehmung der Unverfügbarkeit und Unaussprechlichkeit dessen, was Transzendenz in ihrem Wesenskern ausmacht. Gemeinsam ist aber auch die Entdeckung, dass gerade darin Heilhaftigkeit aussagbar wird. Die Annahme eines gemeinsamen transzendenten Grundes unserer Wirklichkeit ermöglicht zugleich, interreligiös von der »Einheit der Wirklichkeit«⁷ zu sprechen.

So betrachtet, entsteht Religion – auch in ihrer Reflexionsgestalt als Theologie – aus einer existenziellen, vortheologisch zu nennenden Suchbewegung und den Erfahrungen mit heilshafter Transzendenz im Prozess dieser Suchbewegung. Sie ist als Suche zu verstehen, in der es sehr wohl Gewissheiten geben kann. Aber sie ist insofern Suche, als sich die Bewegung immer offen hält für Wachstum und Entwicklung und somit konstitutiv mit Lernen verbunden ist. Der elementare Modus dieser Suche ist das Fragen. Elementare Fragen setzen die Suche in Bewegung und richten sie zugleich aus: Was macht mich stark im Leben? Was hilft mir, mit Schwäche umzugehen? Wo finde ich Sinn in meinem Tun? Wie ertrage ich Sinnlosigkeit? Mit wem kann ich mein Leben teilen? Wie gelingt gemeinsames Leben? Wie schaffen wir eine lebenswerte Welt? Was wird von mir bleiben? Wird überhaupt etwas von mir bleiben? Welche Hoffnungen können mich leiten? Wo komme ich her? Wie kann ich all jene Kräfte, Umstände und Begegnungen verstehen und deuten, die wie ein unverfügbares Geschenk mein Leben bestimmen?

6 Vgl. auch Ephraim Meir: Religion, Menschenrechte und Tiefentheologie, in: ders., Interreligiöse Theologie: Eine Sichtweise aus der jüdischen Dialogphilosophie, Münster/ New York 2017, 62f.

7 Vgl. Michael von Brück: Einheit der Wirklichkeit, München 1986; vgl. auch Perry Schmidt-Leukel: Wahrheit in Vielfalt. Vom religiösen Pluralismus zur interreligiösen Theologie, Gütersloh 2019, 209–214.



Diese und andere existentiellen Fragen können in ihrem elementaren und grundlegenden Charakter verbinden und eine Partnerschaft der Suche begründen. Eine heterogene Lerngemeinschaft kann als eine Gemeinschaft von Fragenden verstanden werden. Religionspädagogisch folgt daraus ein Ansatz, der bei den elementaren und existenziellen Fragen der lernenden Subjekte ansetzt. In einem dialogischen Prozess werden Antworten gesucht, die in religiösen Traditionen ihren Haftpunkt und Resonanzraum haben.

Diesem subjektorientierten Ansatz entspricht, dass auch Vertreter*innen von Religionsgemeinschaften vor dem Hintergrund ihrer jeweiligen Verankerung in ihrer religiösen Tradition gemeinsam nach Antworten auf grundlegende Fragen suchen. Fragen, die eine gemeinsame Suchbewegung einleiten, können zum Ausgangspunkt für die Entwicklung einer pluralistischen Religionspädagogik werden.

Im Folgenden wird nun in authentischen Perspektiven exemplarisch dargestellt, wie Vertreter der Religionen, die an diesem Projekt beteiligten waren, das Verhältnis von *heilshaftem Transzendenzbezug* und *religiösem Pluralismus* theologisch interpretieren.



2 Der »heilshafte Transzendenzbezug« und das Anliegen eines religiösen Pluralismus im Judentum, im Christentum und im Islam

2.1 Der »heilshafte Transzendenzbezug« und das Anliegen eines religiösen Pluralismus im Judentum *Ephraim Meir*

Im Hinblick auf eine pluralistische Religionspädagogik biete ich jüdisch-soteriologisch relevante Gedanken zur Transzendenz an. Ich definiere zuerst Begriffe und beschreibe, was ich mit einer heilbringenden Beziehung zum Transzendenten meine, bevor ich eine jüdische Sichtweise darstelle.

2.1.1 Soteriologische Relevanz der religiösen Traditionen

In der interreligiösen Theologie wird davon ausgegangen, dass sich alle Religionen auf Transzendenz beziehen. Transzendenz ist höher als das Leben, aber verwurzelt in ihm und verleiht ihm einen Sinn. In diesem Sinne sind JHWH, Allah, die Dreifaltigkeit, das Tao, Brahman oder das Nirvana alle transzendent: zugänglich, aber unaussprechlich, außerhalb der menschlichen Reichweite und Sprache.

»Heilsam« für alle

Die Beziehung zum Transzendenten gilt als »heilbringend«, wenn sie für alle Menschen hilfreich und friedlich ist und nicht nur für eine bestimmte Gruppe. Heilsam ist also das, was soteriologisch für die Menschheit als solche relevant ist.

Eine zentrale Voraussetzung für eine heilbringende Beziehung zum Transzendenten ist, dass man ausschließliche Wahrheitsansprüche auslässt, die trennen und zur Bildung von Identitäten auf dem negativen Hintergrund religiöser Anderer führten.

Dialog und Relevanz für die Welt⁸

Ich glaube, dass die interreligiöse oder dialogische Theologie den Dialog mit Anderen als Ziel und Methode hat. Aus dieser Perspektive ist die Religion um ihrer selbst willen problematisch. Die Dialogtheologie sucht vielmehr nach einem Blick auf die Transzendenz, die ethisch, sozial und wirtschaftlich für die heutigen Gesellschaften relevant ist.

Die dialogische Theologie setzt einen Blick auf das Ich als Ich in Beziehung voraus. Zugehörigkeit ist nicht nur die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gruppe, sondern auch die Zugehörigkeit zur Menschheit als solche. Wilfred Cantwell Smith hat zu Recht bemerkt, dass man nicht mehr über religiöse Andere als »sie« sprechen kann und dass es besser ist, mit religiösen Anderen über »uns« zu sprechen. In seiner Welttheologie sind einige von uns Juden, einige von uns Hindus, einige von uns Christen usw. In einer solchen Perspektive ist Zugehörigkeit zunächst ein-

⁸ Vgl. Ephraim Meir: *Dialogical Thought and Identity. Trans-Different Religiosity*. In: *Present Day Societies, Berlin and Jerusalem 2013*. Ders.: *Interreligious Theology. Its Value and Mooring in Modern Jewish Philosophy*, Berlin / Jerusalem 2015 (= *Interreligiöse*

Theologie. Eine Sichtweise aus der jüdischen Dialogphilosophie, Berlin / Jerusalem 2016) sowie Ders.: *Becoming Interreligious. Towards a Dialogical Theology from a Jewish Vantage Point (Religions in Dialogue 14)*, Münster/New York 2017.



mal Zugehörigkeit zur Menschheit, obwohl man auch zu einer bestimmten Gruppe gehört.

In einer dialogischen Theologie, wie ich sie mir vorstelle, schließt sich die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gruppe und zur Menschheit als solche nicht gegenseitig aus. Anstatt Besonderheiten in allgemeinen Kategorien aufzulösen oder die Welt in einer parochialen Sichtweise zu vergessen, kann man die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gruppe mit der Zugehörigkeit zur Menschheit als solcher kombinieren. Es gibt keinen allgemeinen Menschen, aber die Besonderheiten sollten das Supra-Spezifische berücksichtigen, d.h. das Verhältnis zum Elementaren, das in allen Menschen vorhanden ist.

Ich komme zu dem Schluss, dass aus der Perspektive einer interreligiösen Theologie die Religionen der Welt alle eine heilbringende Botschaft haben, und das ist ihre gemeinsame Struktur. Da verschiedene Religionen unterschiedliche Ansichten darüber haben, was heilsam ist, muss man prüfen, inwieweit diese unterschiedlichen Ansichten zum Wohle aller beitragen. Eine dialogische Theologie kann nicht ohne bestimmte Standpunkte aufgebaut werden. Daher beschäftigt sich der nächste Abschnitt mit dialogischen Elementen in der jüdischen Tradition und in der jüdischen Philosophie, die für eine positive und kreative Interaktion mit religiösen Menschen inspirierend sein können.

2.1.2 Inspiration durch jüdisches Dialogdenken

In diesem Abschnitt verweise ich auf dialogische Momente in der jüdischen Tradition und in der jüdischen Philosophie, die es ermöglichen, religiöse Andere zu erkennen, von ihnen zu lernen und ihnen Gastfreundschaft zu gewähren. Nicht alles in der jüdischen Tradition passt zur interreligiösen Denkweise. Auf jeden Fall existiert die Tradition nicht, um das zu heiligen, was einst war, sondern um das in ihr verborgene Feuer zu überliefern. Mit den Worten von Gustav Mahler: »Tradition ist Bewahrung des Feuers und nicht Anbetung der Asche.«

Ich werde mich daher selektiv der jüdischen Tradition nähern, aus der ich den Dialogkern destilliere, und ich füge Erkenntnisse von vier jüdischen Dialogphilosophen hinzu, die für den interreligiösen Dialog und die interreligiöse Theologie nützlich sind.

2.1.2.1 Inspiration aus der Bibel und aus der postbiblischen jüdischen Tradition

- »Gott schuf also den Menschen, als Bild Gottes schuf er ihn. Als Mann und Frau schuf er sie« (Gen 1,27): Alle Menschen in geschlechtlicher Unterschiedenheit in vielen Völkern sind in ihrer Pluralität im Blick Gottes gleich würdig.



- »Seid ihr Kinder Israels mir nicht gleich wie die Dunkelhäutigen? Spricht JWHW:
Habe ich nicht Israel aus Ägyptenland geführt und die Philister aus Kaftor und die Aramäer aus Kir?« (Amos 9,7): Das befreiende Wirken Gottes betrifft die Kinder Israels und alle Völker gleich.
- Die talmudischen Disputationen (*mahloqet*) bezeichnen unterschiedliche intra-religiöse Meinungen, ohne abweichende Meinungen zu disqualifizieren.
- Dies könnte als Modell für interreligiöse Dialoge dienen. Jüdische intrareligiöse Pluralität, wie sie in den jüdischen postbiblischen Quellen von Talmud und Midraschim belegt ist, ist relevant für die interreligiöse Pluralität. Das rabbinische Diktum »Dies und das sind die Worte des lebendigen Gottes« (Talmudische Abhandlung Eruvin 13b) bezieht sich auf die vielfältigen Interpretationen (die »siebzig Facetten«) der Thora. Diese könnte über die Grenzen der Thora hinaus erweitert und auf alle Religionen und Weltanschauungen angewendet werden, die auf der Suche nach dem Transzendenten miteinander verwandt sind.
- Die talmudische Abhandlung »Sprüche der Väter« bietet Einblicke, die zu einem pluralistischen Blickwinkel beitragen. Ich nenne einige Beispiele.
»Rabbi Jochananan, der Schuhmacher, sagte: Jede Versammlung aus reinen Motiven zur Förderung edler Zwecke wird am Ende Bestand haben, aber das, was nicht aus reinen Motiven und für edle Zwecke ist, wird am Ende nicht Bestand haben« (4:14); »Er [Hillel] pflegte zu sagen: Wenn ich nicht für mich selbst bin, wer wird dann für mich sein? Und wenn ich nur für mich selbst da bin, was bin ich dann? Und wenn nicht jetzt, wann dann?« (1:14); »Ben Zoma sagte: Wer ist weise? Wer von allen Menschen lernt« (4:1); »Er [Rabbi Akiva] sagte: Geliebt sind die Menschen, denn sie sind nach dem Bild Gottes geschaffen.« (3:18)
- Rabbi David Kimchi (um 1160–1235) kommentierte Ps. 145:18 (»Nah ist Er den ihn Rufenden allen, allen die ihn rufen in Treuen«): »Von welcher Nation auch immer er sein mag, solange er ihn in Treuen ruft, damit sein Mund und sein Herz gleich sind.«
- Midrasch Bereshit Rabba 8:1 bringt eine Geschichte von einem Streit unter den Engeln im Himmel, als Gott beschloss, den Menschen zu erschaffen. Der Engel der liebenden Güte war dafür: Der Mensch war wohltätig. Der Engel der Wahrheit war dagegen: Der Mensch war voller Unwahrheit. Der Engel der Gerechtigkeit stimmte zu, dass er erschaffen werden würde, aber der Engel des Friedens widersetzte sich. Gott nahm die Wahrheit und warf sie auf die Erde, wie gesagt: »Die Wahrheit wird aus der Erde sprießen« (Ps 85,11a). Die Schlussfolgerung ist, dass der Mensch die Wahrheit suchen muss, die in einem mühsamen Prozess »aus der Erde sprießt«. Wahrheit ist das Ergebnis der Demut der Menschen, die erkennen, dass ihre Wahrheit relativ ist und dass sie zwischen ihnen in friedlicher



Verbundenheit wächst. Dieser Midrasch ist inspirierend für den Aufbau einer interreligiösen Theologie, in der kognitive Demut eine der Säulen ist. Im selben Sinne schreibt Jonathan Sacks: „Die Wahrheit entspringt dem Prozess, unsere Welt durch die Anwesenheit von anderen zu erweitern, die die Realität auf eine Weise denken, handeln und interpretieren, die sich radikal von unserer unterscheiden.“⁹ Wahrheit ist mit Menschen verbunden, die sich aufeinander beziehen.

- Das hebräische Wort *'emèt*, das für Wahrheit steht, ist im Grunde genommen das Vertrauen, mit dem man sich dem Transzendenten nähert. Das Verständnis von *'emèt* als Vertrauen ist eine Voraussetzung für erfolgreiche interreligiöse Dialoge.
- Das rabbinische Sprichwort »gemeinsamer Anstand geht der Thora voraus« (Midrash *vayiqra Rabba* 9:3) bedeutet, dass richtiges, ethisches Verhalten jedem Religionsunterricht vorausgeht. Ohne eine gute Beziehung zu (religiösen) Anderen ist das religiöse Leben unmöglich. Ethisches Verhalten wird als Voraussetzung für das religiöse Leben wahrgenommen.
- Nichts ist so spezifisch, dass es nicht irgendwie in andere Sprachen übersetzt werden kann. Tatsächlich ist Übersetzung ein Akt des Friedens, in dem man eine Brücke zwischen der Welt des Anderen und der eigenen Welt schlägt. Das Sprichwort »Die Thora spricht wie die Sprache des Menschen« (Talmudische Abhandlung *Berakhot* 31b) weist darauf hin, dass die Thora in menschlicher Sprache geschrieben ist. Göttliche Botschaften werden immer in menschliche Sprache übersetzt, die das Göttliche vermitteln. Folglich ist keine Religion so einzigartig, dass sie völlig unübersetzbar ist, ohne Verbindung zu religiösen Anderen. Im Gegenteil: Alle Religionen, die das Ergebnis der menschlichen Begegnung mit dem Transzendenten sind, sind Reaktionen in menschlicher Sprache auf die Manifestation des Transzendenten. Dass die Thora in menschlicher Sprache geschrieben ist, bedeutet auch, dass man eine religiöse Botschaft immer in ihren Kontext stellen muss, als Mittel gegen fundamentalistische Auslegungen der Religion.

2.1.2.2 Inspiration durch hassidisches Denken

Buber hat eine religiöse Anthropologie rekonstruiert, indem er hassidische Quellen wieder aufgreift. In seiner narrativen Soteriologie betonte er verschiedene dialogische Elemente. In seiner kreativen Neuinterpretation des Hassidismus rekonstruierte er einen universellen religiösen Weg. In meiner Interpretation von Bubers Interpretation wende ich seine universellen religiösen Erkenntnisse auf die interreligiöse Ebene an. Ich nenne ein Beispiel:



Buber erzählt zwei hassidische Geschichten. Rabbi Bunam sagte einmal in seinem hohen Alter, als er bereits blind war: »Ich möchte nicht mit unserem Vater Abraham tauschen! Was würde es Gott nützen, wenn Abraham wie blinder Bunam und blinder Bunam wie Abraham wird?« Und Rabbi Zusya sagte kurz vor seinem Tod: »In der kommenden Welt werde ich nicht gefragt werden: »Warum warst du nicht Mose?« Ich werde gefragt: »Warum warst du nicht Zusya?«« Buber kommt zu dem Schluss, dass jeder Jude und in der Tat jeder Mensch seine eigene Art hat, Gott zu dienen. Es gibt viele Wege zum Transzendenten, und alle sind unwiderruflich spezifisch.

Auf der interreligiösen Ebene sind dem Menschen eine Vielzahl von religiösen Wegen offen; kein Weg gleicht dem anderen. Das Bewusstsein der Vielzahl religiöser Gedanken und Lebensstile führt zur Anerkennung vieler Aspekte innerhalb des Transzendenten. Jede einzelne Farbe im bunten Gewand von Josef ist notwendig und erhält ihre Einzigartigkeit durch die unverwechselbare Kombination aller anderen Farben. Jedes Mitglied einer religiösen Gruppe gestaltet seine eigene religiöse Weltanschauung und jede Religion ist einzigartig und unvergleichlich mit anderen Religionen.¹⁰

2.1.2.3 Inspiration von dialogischen jüdischen Denkern

- Martin Buber (1878–1965) entwickelte in seinem *Ich und Du* (1923) transformative Gedanken über Beziehungen, die für den interreligiösen Dialog relevant sind. Er schreibt: »Der Mensch wird am Du zum Ich« und: »Im Anfang ist die Beziehung«. Für Buber findet die Beziehung zu Gott in der Beziehung zu Anderen statt: »Jedes einzelne Du ist ein Durchblick zum ewigen Du.« Die Gegenwärtigkeit des Ich vor dem Anderen macht den Anderen präsent und bringt die göttliche Gegenwart in Sicht. Obwohl Buber mehr an Religiosität als an Religion interessiert war, hielt er die Religionen für notwendig, weil sie »eine neue Gestalt Gottes in der Welt« schaffen, in dem Maße, wie sie sich auf ihre lebendige Quelle und Kraft, das immer gegenwärtige Du, beziehen. Buber gehört zu einer wachsenden Bewegung des relationalen Denkens, in der das isolierte Selbst als mentale Konstruktion betrachtet wird.
- In Franz Rosenzweigs (1886–1929) Meisterwerk *Stern der Erlösung* (1921) steht das Gebot »Du sollst lieben« (Deut.6:5) im Mittelpunkt. Obwohl er sich lediglich auf die (dialektische und kritische) Beziehung zwischen Judentum und Christentum konzentrierte, sind seine Gedanken über das Bindeglied »und« hilfreich, um die Theologie zu pluralisieren. Auch seine Konstruktion einer positiven Identität ist beispielhaft für interreligiöses Denken. Schließlich entwickelte er reichhaltige Gedanken zur Übersetzung als Bereitschaft, eine gemeinsame Welt zu teilen: »Es gibt nur Eine Sprache. Es gibt keine Spracheigentümlichkeit der einen, die

¹⁰ Für eine vollständige Darstellung meiner interreligiösen Interpretation von Bubers hassidischen Geschichten siehe E. Meir, *Becoming Interreligious* (s. Anm. 8), 49–58.



sich nicht, und sei es in Mundarten, Kinderstuben, Standeseigenheiten, in jeder andern mindestens keimhaft nachweisen ließe. Auf dieser wesenhaften Einheit aller Sprache und dem darauf beruhenden Gebot der allmenschlichen Verständigung ist die Möglichkeit wie die Aufgabe des Übersetzens, ihr Kann, Darf und Soll, begründet« (*Jehuda Halevi. Zweiundnueunzig Hymnen und Gedichte*). Rosenzweig relativiert auch die Bedeutung der Religionen, indem er sagt, dass Gott nicht die Religionen erschaffen hat, sondern die Welt. Mit den Worten von Perry Schmidt-Leukel: Gott ist »ohne Grenzen«.

- In seinem Vortrag »Keine Religion ist eine Insel« (1965) inspirierte Abraham Joshua Heschel (1907–1972) viele Menschen, die in den interreligiösen Dialog treten. Religion an sich ist nicht das Ziel: »Religion als Institution, der Tempel als höchstes Ziel, oder, anders ausgedrückt, Religion um der Religion Willen, ist Götzendienst. [...] Bei Religion geht es um Gott. Die menschliche Seite der Religion, ihre Taten, Rituale und Vorgaben sind eher der Weg als das Ziel. Das Ziel besteht darin, »Gerechtigkeit zu üben, Gnade zu lieben und in Demut mit deinem Gott zu wandeln«. In seinem Artikel »Religion und Rasse« betonte Heschel die göttliche Inklusivität: *Jeder Gott, der der meine ist, aber nicht der deine; jeder Gott, der sich um mich kümmert, aber nicht um dich, ist eine Götze.*« Humanismus, der Kampf um Menschenrechte und Religiosität passten aus Heschels Sicht zusammen. Dies führte ihn zum Engagement im Kampf der Afroamerikaner in den Vereinigten Staaten und zu seinem Protest gegen den Vietnamkrieg. Heschels Verbindung von Religion und gesellschaftspolitischem Engagement ist exemplarisch für alle Religionen.¹¹
- In seiner »Totalität und Unendlichkeit« (1961) reflektiert Emmanuel Levinas (1906–1995) die Möglichkeit einer Beziehung, die auf der Anerkennung der Exteriorität und Alterität des anderen basiert, ohne auf Gegenseitigkeit zu warten. Er definiert Religion als die Beziehung zwischen dem Selbst und dem anderen ohne Totalität. Das ethische, unendliche Gebot des anderen drängt den einen zur Antwort. Das Ich ist »hier bin ich«, der Eine für den Andere. Levinas' ethische Metaphysik ist von großer Bedeutung für die Realisierung einer heilbringenden, pluralen Beziehung zum Transzendenten.

2.1.3 Eine trans-differente Theologie

Auf den Spuren der oben genannten jüdischen Denker und inspiriert von dialogischen Elementen in der jüdischen Tradition entwickle ich eine dialogische Philosophie und Theologie, in der Unterschiede mit Dialog und Kommunikation einhergehen. Ich benutze den Begriff »Trans-Differenz« als die Möglichkeit, Verbindungen und Kontakte zu anderen herzustellen, zu kommunizieren und zu überbrücken, nicht ungeachtet der Unterschiede, aber dank ihnen. Das Ziel der Religionen ist nicht



die Trennung, sondern die Pflege der Nähe zum anderen. In der Trans-Differenz werden das Gleiche und das Andere gemeinsam gedacht; man erkennt das Besondere und überschreitet es. Eine interreligiöse Theologie, in der die Trans-Differenz im Mittelpunkt steht, arbeitet mit zentralen Konzepten wie Lernen, Übersetzen, Erkennen, Tiefhören und Gastfreundschaft.

2.2 Der »heilshafte Transzendenzbezug« und das Anliegen eines religiösen Pluralismus im Christentum

Perry Schmidt-Leukel

2.2.1 Religiöser Pluralismus und der transzendent-immanente Gott

Christen glauben an die Existenz Gottes – eine Wirklichkeit, die alles Andere transzendiert und genau deshalb allem Anderen zugleich immanent ist. Gott erscheint gegenüber aller begrenzten, endlichen Wirklichkeit als die nicht-endliche oder unendliche Wirklichkeit, ist aber als solche aller endlichen Wirklichkeit zugleich immanent, da sich dieses Unendliche vom Endlichen nicht so unterscheidet, wie sich endliche Wirklichkeiten voneinander unterscheiden. Gott ist somit radikal fern (Jes 55,9; 66,1) und nah (Apg 17,27f), radikal anders und doch der/die/das Nicht-Andere.

So kann, darf und muss von Gott in Bildern, Metaphern und Gleichnissen gesprochen werden, die auf mannigfache Weise die menschliche Erfahrung der Gegenwart Gottes widerspiegeln und doch zugleich das Bewusstsein bezeugen, dass kein Bild und kein Dogma die absolute Transzendenz Gottes jemals einzuholen vermag.

Wer das Bild oder Dogma mit Gott selbst verwechselt, verstößt gegen das erste Gebot und verehrt stattdessen einen selbstgemachten Götzen (Ex 20,4). Wer glaubt, Gott erkannt zu haben, darf sich von Augustinus sagen lassen, dass es nicht Gott ist, den er erkannt hat (Augustinus, *Sermo* 117). *Deus semper maior* – Gott ist immer größer – lautet daher ein alter christlicher Grundsatz, den die Tradition nahezu durchgängig bezeugt und der erst von einigen rationalistischen theologischen Strömungen der Neuzeit missachtet wurde.

Auch die Offenbarung Gottes hebt die Transzendenz und damit die prinzipielle Unerkennbarkeit Gottes nicht auf. In der Offenbarung erschließt sich dem Menschen Gottes Immanenz als etwas, das von Gottes Transzendenz unendlich überstiegen wird. Der »Sinn und Geschmack für das Unendliche« (F. Schleiermacher) bekundet sich in jeder echten Offenbarung, da sich in ihr der unendliche Gott selber mitteilt. So bleibt es bei der dialektischen Spannung zwischen dem endlichen Empfänger von Offenbarung einerseits und dem unendlichen Gott andererseits. Christliche Pluralisten wie die reformierten Theologen John Hick und Wilfred Cantwell Smith knüpfen in ihren Überlegungen an diese im traditionellen Christentum und nicht



zuletzt bei Calvin¹² starke Tradition an. Daraus, dass kein Bild in der Lage ist, Gott in seinem unendlichen An-sich-Sein abzubilden, ziehen sie jedoch den Schluss, dass es eine legitime Vielfalt von bildlichen Annäherungen und Bezeugungen des einen Gottes geben kann und muss. In der Vielzahl der Bilder spiegelt sich die Vielzahl menschlicher Erfahrungen wider, in denen sich Gottes Immanenz offenbarend erschließt.

Auch die sich erst ab dem dritten Jahrhundert n. Chr. entwickelnde Trinitätslehre darf daher nicht als eine korrekte Beschreibung des inneren Wesens Gottes missverstanden werden (als sog. »immanente Trinität«).¹³ Vielmehr reflektieren sich in ihr, im Sinne einer heilsökonomischen Trinität, drei unterschiedliche menschliche Erfahrungszugänge: Gott, dessen wir uns als dem barmherzigen Grund des Seins (Vater/Mutter) bewusst werden, Gott, der uns durch Menschen wie Jesus begegnet (Sohn/Tochter) und Gott, der uns im Innersten bewegt (Geist).

Bereits Thomas von Aquin hatte die Vielfalt göltiger Gottesnamen damit begründet, dass sich das eigentliche Sein Gottes über alles erhebt, was der menschliche Verstand zu erfassen vermag. Daher, so Thomas, können wir Gott nur in einer Vielzahl zeichenhafter Annäherungen zum Ausdruck bringen. Aber im Unterschied zu den heutigen Pluralisten hatte Thomas noch nicht bedacht, dass sich auf diesem Weg auch eine neue Deutung der religiösen Vielfalt ergibt – eine Deutung, die 1990 eine Konsultation des ÖRK in Baar so formuliert hat: »Wir betrachten die Vielfalt der religiösen Traditionen sowohl als das Ergebnis der mannigfaltigen Wege, in denen sich Gott zu Völkern und Nationen in Beziehung gesetzt hat, als auch als eine Manifestation des Reichtums und der Vielfalt der Menschheit.«¹⁴

2.2.2 Pluralismus und die Offenbarung in Jesus Christus

Die Spannung zwischen bildhaft vermittelter Immanenz und uneinholbarer Transzendenz Gottes bleibt auch in jener Selbstbekundung Gottes bestehen, die sich nach christlicher Überzeugung in der Person Jesu ereignet hat. Bereits Adam, so will es die biblische Tradition, wurde nach dem Ebenbild Gottes erschaffen. Doch ist diese Ebenbildlichkeit durch die Sünde entstellt. So erscheint dem christlichen Glauben Jesus als der neue Adam. Als solcher ist er, wie es der Kolosser-Brief (1,15) auf paradoxe Weise formuliert, das »Bild des unsichtbaren Gottes«. Gott bleibt prinzipiell unsichtbar und damit letztlich unabbildbar. Aber in Jesus gewinnt die menschliche Ebenbildlichkeit Gottes eine neue, konkrete Gestalt.

Im Zentrum der Verkündigung Jesu steht die Herrschaft Gottes (das »Reich Gottes«), bzw. genauer gesagt, die barmherzige und väterliche Natur der Herrschaft Gottes. Gott herrscht anders als es die Fürsten dieser Welt tun, denen es nur um ihre Macht geht (Mk 10, 42). Gott ist »gütig gegen die Undankbaren und Bösen« (Lk 6:35). Er »lässt seine Sonne aufgehen über Bösen und Guten und er lässt regnen

¹² *Finitum non capax infinitum*: das Endliche kann das Unendliche nicht fassen.
¹³ Siehe hierzu Perry Schmidt-Leukel: Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen, Gütersloh 2005, 296–301.

¹⁴ Religious Plurality. Theological Perspectives and Affirmation (Statement of the WWC Consultation, Baar 1990). In: Current Dialogue 19 (1991), 47–51, hier 48 (Übers. P. Schmidt-Leukel).



über Gerechte und Ungerechte« (Mt 5,45). Sich der Herrschaft Gottes zu unterstellen, bedeutet daher, die von Gott empfangene Barmherzigkeit weiterzugeben. »Seid barmherzig, wie auch euer Vater barmherzig ist!« (Lk 6,36).

Genau dies sehen Christen in Jesus verwirklicht. Er verkündet nicht nur die barmherzige Herrschaft Gottes. Er unterstellt sich dieser und setzt sie in seinem Reden und Handeln, ja in seiner ganzen Person um. So wird Jesus zum Inbegriff seiner Botschaft. In ihm verkörpert sich das ewige Gotteswort (Joh 1,14), in dem sich Gott den Menschen als der Barmherzige zusagt (1 Joh 4,9; Titus 3,4). Daher sagt der erste Johannesbrief: »jeder, der liebt, stammt von Gott und erkennt Gott. Wer nicht liebt, hat Gott nicht erkannt« (1 Joh 4,7f). Dies gilt ohne Einschränkung auf Christen. Wer nicht ernsthaft bestreiten will, dass es echte Liebe bei Christen wie bei Nicht-Christen gibt, der kann auch nicht bestreiten, dass sich unter Christen wie Nicht-Christen echte Gotteserkenntnis findet. Dann aber lässt sich nicht bezweifeln, dass auch in nicht-christlichen Religionen echte Gotteserkenntnis ihren Niederschlag gefunden hat. Warum sollte es Ausdruck höchster Offenbarung sein, wenn es im ersten Johannesbrief heißt »Gott ist Liebe« (1 Joh 4,16), zugleich aber falsch oder irgendwie defizitär sein, wenn sich dieselbe Aussage auf vielerlei Weise in anderen Religionen findet. Wenn Gott so zu uns steht, wie es durch Jesus offenbar wird, dann – so argumentiert mit Recht Wilfred Cantwell Smith – ist es unmöglich, heilshafte Gotteserkenntnis allein auf das Christentum einzugrenzen.¹⁵ Wenn Gott allen Menschen unterschiedslos das Licht der Sonne und das Wasser des Regens gibt – und damit die beiden Grundlagen ihres biologischen Lebens –, wie sollte derselbe ungeteilt barmherzige Gott dann dem größten Teil der Menschheit das vorenthalten, was sie zum »ewigen Leben«, das heißt zu ihrem Leben in heilshafter Beziehung zu Gott, benötigen?

Eine pluralistische Religionstheologie ist somit christologisch gut verankert, wie John Hick, Wilfred Cantwell Smith, Alan Race, Paul Knitter, Roger Haight und andere gezeigt haben. In Jesus Christus *repräsentiert* sich der universale, alle Menschen umfassende Heilswille Gottes (1 Tim 2,4), aber dieser wird nicht erst durch Christus konstituiert.¹⁶ Wollte man annehmen, dass die Barmherzigkeit Gottes – und damit die Grundlage des Heils aller Menschen – erst durch Jesu Tod und Auferweckung konstituiert worden sei, dann wäre damit die gesamte Verkündigung des irdischen Jesus ins Unrecht gesetzt. Auch Paulus geht wie selbstverständlich davon aus, dass bereits Abraham in einer heilshafter Gottesbeziehung lebte, deren Möglichkeit nicht erst durch Kreuz und Auferweckung geschaffen wurde. Im Gegenteil, für Paulus ist Abraham in seinem Vertrauen auf Gott das Urbild desjenigen, der gerecht ist aus Glaube (Gal 3,6f). Gerade im Kreuzestod bewahrt und bezeugt Jesus seinen Glauben, dass die Barmherzigkeit Gottes sogar jene umfasst, die ihn ans Kreuz gebracht haben. So wird im Kreuz deutlich, dass uns nichts von der Liebe Gottes trennen kann, wie sie in Jesus erschienen ist (Röm 8,31-39). »Die Lebenshingabe Jesu bis

¹⁵ Vgl. Wilfred Cantwell Smith: *Towards a World Theology. Faith and the Comparative History of Religion*, Basingstoke 1981, 171.

¹⁶ Zur Unterscheidung einer heilsrepräsentativen von einer heilskonstitutiven Interpretation des »Christus-Ereignisses« siehe Ogden Schubert: Gibt es nur eine wahre Religion oder mehrere? In: *ZThK* 88 (1991), 81–100.



ans Kreuz wird als Ausdruck der voraussetzungslosen und vorausgehenden Liebe Gottes zu den Menschen erkannt und bekannt (Joh 3,16; Röm 5,8; 8,31f.; Eph 2,4ff.; 1Joh 4,9f.).¹⁷ Jesus konstituiert die heilshafte Gottesbeziehung nur für jene, denen die Liebe Gottes erst durch ihn offenbar wird. Genau das schließt aber nicht aus, sondern ein, dass wenn diese Liebe tatsächlich »vorausgehend« und »voraussetzungslos« ist, sie sich auf vielfältige Weise allen Menschen bezeugt. Nach christlichem Glauben ist Gott immer schon der Gott aller Menschen und muss es nicht erst durch die Bekehrung zum Christentum werden.

»Jesus hat sich selbst als einen bloßen Menschen vom Vater als dem einen Gott unterschieden und sich dem Anspruch der kommenden Gottesherrschaft so untergeordnet, wie er das von seinen Hörern verlangte. So konnte er die ehrerbietige Anrede als »guter Meister« zurückweisen (Mk 10,18 parr) mit dem Hinweis auf Gott als den allein guten.«¹⁸ Diesem exegetisch unbestreitbaren Sachverhalt muss heute jede sachgerechte Christologie Rechnung tragen – völlig unabhängig von den Fragen der Religionstheologie.

Für die Religionstheologie ergeben sich daraus allerdings gewichtige Konsequenzen. Insbesondere zeigt sich hier die Berechtigung jener jüdischen und muslimischen Einwände, die sich gegen eine Gleichsetzung des Menschen Jesus mit Gott richten. Dass sich Jesus selber als bloßer Mensch von Gott unterscheidet und doch zugleich in seiner Person die Grundzüge der barmherzigen Gottesherrschaft verkörpert (»inkarniert«), greifen unter anderem jene neueren christologischen Entwürfe auf, die Jesus als »Symbol Gottes« (Paul Tillich¹⁹, Roger Haight²⁰) verstehen. Denn ein Symbol unterscheidet sich vom Symbolisierten und hat doch an dessen Wirklichkeit Anteil: Das Symbol weist über sich hinaus auf das Symbolisierte und setzt es dabei zugleich präsent. Für eine christliche und pluralistische Religionstheologie folgt daraus, dass es viele gültige und heilsvermittelnde Symbole der göttlichen Wirklichkeit geben kann, ja geben muss, wenn diese Wirklichkeit tatsächlich so für uns ist, wie es sich bei Jesus zeigt. Als Symbol Gottes behält Jesus dabei aus christlicher Sicht normativen Wert. Dies schließt nicht aus, dass es in anderen Religionen weitere normative symbolische Vermittlungen göttlicher Selbstbezeugung gibt. Es schließt lediglich aus, dass diese in ihrem Kern der Botschaft von Gottes Barmherzigkeit widersprechen.²¹ Zugleich darf auf christlicher Seite nicht vergessen werden, dass Jesus keineswegs für alle Menschen zum Symbol Gottes werden konnte. Gerade seine exklusivistischen Deutungen haben das verhindert. Mit dem Namen Jesus Christus, so der Rabbiner und Historiker Michael Signer, assoziiere er »Hass und unendliches Leid, das durch ihn über das jüdische Volk kam.«²² Und darin dürfte er für viele jüdische Menschen sprechen.

17 Für uns gestorben. Die Bedeutung von Leiden und Sterben Jesu Christi. Ein Grundlagentext des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), Hannover 2015, 33.

18 Wolfhart Pannenberg: Systematische Theologie. Band 2, Göttingen 1991, 415. Siehe auch das gleichlautende Urteil bei Hans Küng u.a.: Christentum und Weltreligionen, München/Zürich 1984, 184.

19 Paul Tillich: Systematic Theology. Volume Two:

Part III: Existence and the Christ, Chicago 1957.

20 Roger Haight: Jesus Symbol of God, Maryknoll/New York 1999.

21 Haight, Jesus, 406–410.

22 Bei einer Podiumsdiskussion in München am 24. März 2003. Berichtet bei Ulrich Winkler: Christologie im Kreuzverhör. Wider die Diastase von Israeltheologie und Religionstheologie, Salzburger Theologische Zeitschrift 8 (2004) 30–61, 30f.



2.2.3 Pluralismus und heilshafte Transformation

Die Barmherzigkeit Gottes, wie sie sich für Christen in Jesus zeigt, kann Menschen, wie es Martin Luther ausdrückt, aus der »Verkrümmung in sich selbst« zu echter Gotteserkenntnis und Nächstenliebe befreien.²³ Heil, so John Hick in ganz ähnlicher Weise, besteht in »der Umwandlung des Menschen von der Selbstzentriertheit zur Zentriertheit auf die göttliche Wirklichkeit«, wobei sich die Echtheit dieser Transformation darin zeigt, dass sie sich in Mitleid und Liebe manifestiert.²⁴ In den Formeln von Luther und Hick spiegelt sich deutlich erkennbar das Evangelium von der Barmherzigkeit Gottes, die den Menschen erst dazu befähigt, das Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe und damit das Grundgebot der Gottesherrschaft umzusetzen. Aus diesem Heilsverständnis ergibt sich zugleich der kriteriologische Maßstab, an dem die Religionen – einschließlich des Christentums – zu messen sind: »Der Wert religiöser Traditionen und ihrer verschiedenen Elemente (Überzeugungen, Erfahrungsmodi, Schriften, Rituale, Schulungswege, Ethik und Lebensformen, sozialer Regeln und Organisationen), bemisst sich daran, ob sie die erlösende Transformation fördern oder behindern.«²⁵ Dies besagt, dass die heilshafte Transformation auf vielfältige Weise gefördert und vollzogen werden kann, ohne dass alles, was in den Religionen geschieht, ihr immer förderlich war oder ist.

Hick unterstreicht, dass sich auch die Formel von der heilshaften Transformation in ihr Gegenteil verkehren kann, wenn sie nicht an der Lebenswirklichkeit bewährt wird. So greift er den wichtigen Einwand feministischer Theologinnen auf, dass die christliche Lehre von der Selbstverleugnung für Frauen vielfach gerade nicht befreiend war, sondern ihren untergeordneten Status zementierte. Dementsprechend betont Hick, dass eine genuine Selbsttranszendenz ein starkes Selbst voraussetzt. Der feministische Kampf für Geschlechtergerechtigkeit ist für ihn ein zentraler Aspekt dessen, wie sich heilshafte Transformation gesellschaftlich umsetzt.²⁶ Zudem warnt er vor einer individualistischen Engführung des Heilsverständnisses. Anknüpfend an die prophetische Kritik der biblischen Tradition unterstreicht er, dass nach christlichem Verständnis heilshafte Transformation auch die Befreiung von politischen und ökonomischen Übeln beinhalten muss²⁷ – ein Anliegen, das vor allem Paul Knitter ins Zentrum seiner Variante eines religionstheologischen Pluralismus gestellt hat.²⁸

2.2.4 Das pluralistische Grundanliegen: Vielfalt und Gleichwertigkeit

Eine interreligiöse Religionspädagogik muss sich dem Faktum stellen, dass alle größeren religiösen Traditionen in der Vergangenheit und vielfach bis in die Gegenwart hinein für den von ihnen verkündeten Glauben und die damit verbundenen

23 Martin Luther, Weimarer Ausgabe (WA) 3, 183, 4.

24 John Hick: Religion. Die menschlichen Antworten auf die Frage nach Leben und Tod, München 1996, 182, 325.

25 Hick, Religion, 323.

26 Hick, Religion, 69.

27 Hick, Religion, 327–330.

28 Vgl. Paul Knitter: Horizonte der Befreiung. Auf dem Weg zu einer pluralistischen Theologie der Religionen. Hg. von Bernd Jaspert, Frankfurt a.M./Paderborn 1997.



Heilswege entweder eine exklusive Alleingeltung oder inklusive Höchstgeltung behaupten. Das heißt, sie bestreiten, dass andere Religionen ihnen im Hinblick auf Heils- und Wahrheitsansprüche gleichwertig sind. Die vermeintliche Falschheit oder Inferiorität anderer Religionen wird aus deren Andersartigkeit abgeleitet. Nur wenn sie in allem der eigenen Religionen gleich wären, könnten sie auch als gleichwertig betrachtet werden.

Mit anderen Worten, auf der Basis eines exklusivistischen oder inklusivistischen Selbstverständnisses der eigenen Religion lässt sich religiöse Vielfalt nicht mit Gleichwertigkeit verbinden. Religiöse Vielfalt kann aus dieser Perspektive daher auch kein bleibender religiöser Wert beigemessen werden. Sie kann gesellschaftlich akzeptiert werden. Doch im theologischen Sinn stellt sie für Exklusivisten und Inklusivisten ein unvermeidliches Übel oder etwas Vorläufiges dar, das es, im besten Fall, um der Glaubensfreiheit willen zu tolerieren gilt.

Hier setzen die theologischen Einwände religiöser Pluralisten an. Sie erkennen der religiösen Vielfalt mehr als einen nur vorläufigen Wert zu, ohne ihr jedoch unkritisch gegenüberzustehen. Keineswegs verwechseln Pluralisten eine normativ begründete theologische Gleichwertigkeit mit relativistischer Gleichgültigkeit. Der relativistischen Beliebigkeit einerseits und absolutistischen Herabwürdigung von Alterität andererseits setzen sie die Alternative entgegen, dass Vielfalt, auch im Feld der Religion, eine Bereicherung darstellen kann und sich nicht auf eine Vielfalt von Irrtümern reduzieren lässt. Vielmehr vermag in ihr eine Wahrheit aufzuscheinen, die sich in einer Vielzahl berechtigter Perspektiven bricht. Der religions-theologische Pluralismus ist somit weit davon entfernt, die Verschiedenheit der Religionen zu ignorieren oder zu negieren. Er wehrt sich dagegen, religiöse Differenz auf das alleinige Muster unversöhnlicher Gegensätze zu beschränken.

Pluralisten gehen davon aus, dass die bislang vorherrschenden exklusivistischen und inklusivistischen Varianten keineswegs die einzig genuinen Möglichkeiten des Selbstverständnisses der Religionen darstellen. Daher werden pluralistischen Positionen nicht jenseits der Religionen oder über diese hinweg entwickelt, sondern in den Religionen selber: Pluralisten setzen sich kritisch mit jenen konkreten Argumenten auseinander, die bisher die Überlegenheits- oder Alleingültigkeitsansprüche der je eigenen Religion begründet haben, und sie arbeiten in konstruktiver Weise jene Grundzüge der eigenen Glaubensstradition heraus, auf deren Basis sich religiöse Vielfalt mit religiöser Gleichwertigkeit verbinden lässt. Insofern gibt es religiösen Pluralismus nur in religionsspezifischer Form: als jüdische, christliche²⁹, islamische, hinduistische, buddhistische, daoistische usw. Pluralismen.³⁰ Als solche bereiten sie einem neuen konstruktiven Miteinander der Religionen den Weg.

Damit stehen Pluralisten in der Tradition der ökumenischen Bemühungen ihrer jeweiligen Religionen. Denn auch religionsintern stellt sich die Aufgabe, Vielfalt



und Verschiedenheit mit Gleichwertigkeit zu verbinden. Die Verbindung von Differenz mit Gleichwertigkeit ist zudem ein Kernanliegen feministischer Theolog*innen unterschiedlichster Religionen. Dahinter steht die leidvolle Erfahrung, dass traditionell die Differenz der Geschlechter in aller Regel mit Ungleichwertigkeit verbunden wurde. Indem Feministinnen erkennen, dass sich dieses Problem in mehreren Religionen stellt, entwickeln sie ein religionsübergreifendes Interesse, die befreienden Motive in den unterschiedlichen Religionen hervorzuheben.³¹ Nicht wenige neigen einer pluralistischen Religionstheologie zu, da sie in dieser ein strukturell verwandtes Anliegen erkennen.

2.2.5 Religiöser Pluralismus und Dialog

Interreligiöser Dialog ist auch ohne eine pluralistische Religionstheologie möglich. Aber pluralistische Religionstheologie ist nicht möglich ohne Dialog. Ein offener Dialog kann bewirken, dass sich exklusivistische oder inklusivistische Haltungen verändern. Führende Vertreter einer christlichen und pluralistischen Religionstheologie, wie beispielsweise W.C. Smith, J. Hick, P. Knitter oder auch R. Panikkar, sind in den Dialog als Exklusivisten und Inklusivisten eingetreten und erst durch die Erfahrungen des Dialogs zu Pluralisten geworden.

Wird der interreligiöse Dialog von exklusivistischen oder inklusivistischen Voraussetzungen her geführt, so dient er Zielen wie etwa der eigenen Profilgewinnung durch Abgrenzung, der Versicherung wechselseitiger Toleranz im Sinn von Duldung, der Regulation eines relativ konfliktfreien Zusammenlebens, der Umsetzung einer missionarischen Agenda oder der Demonstration eigener Überlegenheitsansprüche. Pluralisten verknüpfen den Dialog jedoch mit der Erwartungshaltung, im und durch den Dialog mehr darüber zu erfahren, was die göttliche Wirklichkeit dem konkreten Anderen und der Menschheit insgesamt bedeutet und welche neuen Einsichten sich aus dem Reichtum der religiösen Traditionen der Welt für ein vertieftes Verständnis des Lebens in ihr ergeben. Hier wird der Dialog zu einer echten theologischen Erkenntnisquelle und nimmt daher nicht selten die Form interreligiöser Theologie an.³² Dabei geht es in sehr zentraler Weise um ein besseres Verstehen religiöser Wahrheitsansprüche. Denn wo die Übereinstimmungen, Ergänzungen oder auch Gegensätze wirklich liegen, kann sich erst aus dem Dialog ergeben. Daher, so formulierte es der christliche Pluralist Leonard Swidler in seinen einflussreichen »Grundregeln für den Dialog«, muss »jeder Teilnehmer (...) den Dialog ohne unveränderliche Annahmen in bezug auf Meinungsverschiedenheiten beginnen.«³³

Im Dialog zeigt sich, dass gerade religiöse Wahrheitsansprüche in hohem Maß von einer existentiellen Dimension bestimmt sind. Oft geht es hier primär um die Wahrhaftigkeit der eigenen Existenz. Heilshafter »Glaube« (*faith*) – so Wilfred Cantwell Smith – bezeichnet eine authentische personale Beziehung zur Welt, zum

31 Vgl. hierzu Carola Roloff/Katja Drechsler/Marius van Hoostaten / Andreas Markowsky: Interreligiöser Dialog, Gender und dialogische Theologie, Münster 2019.

32 Schmidt-Leukel, Wahrheit in Vielfalt (s. Anm. 7), 171–372.

33 Leonard Swidler: Die Zukunft der Theologie. Im Dialog der Religionen und Weltanschauungen, Regensburg/München 1992, 29.



Nächsten und zu sich selbst im Licht von Transzendenz und darf nicht mit dem bloßen Für-Wahr-Halten von Annahmen (*belief*) verwechselt werden: »One's faith is given by God, one's beliefs by one's century.«³⁴

Glaubensannahmen spielen in den Traditionen eine wichtige, nicht zu vernachlässigende Rolle. Aber es wäre eine Verkürzung des Dialogs, diesen auf die Vielzahl der in den Religionen anzutreffenden und sich im Laufe der Geschichte häufig verändernden »beliefs« zu reduzieren. Im Dialog lernen wir vor allem, unser aller »faith« besser zu verstehen.

Stülpt die pluralistische Religionstheologie den Religionen ein vorgefasstes, abstraktes Transzendenzverständnis über, das die Besonderheiten der einzelnen Religionen diesem nachordnet oder sie sogar ignoriert? Diese nicht selten anzutreffende Kritik verfehlt gründlich das Anliegen pluralistischer Religionstheologien. Denn jede der großen religiösen Traditionen dieser Welt geht bereits von der Existenz einer letzten Wirklichkeit aus, die alle vordergründige Wirklichkeit überschreitet und doch zugleich in ihr erscheint. Diese Überzeugung wird von den Religionen selber gepflegt und nicht erst von Pluralisten formuliert. Wenn Christen Gott als den Schöpfer des Himmels und der Erde bekennen, setzen sie selbstverständlich eine solche, zu allen Religionen in Beziehung stehende Wirklichkeit voraus, denn auch die Religionen sind zweifellos Teil von »Himmel und Erde«. Die eigentliche Frage kann daher nicht sein, ob es eine allen Religionen vorausliegende Wirklichkeit gibt. Die Frage ist vielmehr, ob Christen (und in analoger Weise die Menschen anderer Religionen) ernsthaft damit rechnen, dass diese eine letzte Wirklichkeit auch in den jeweils anderen Religionen gekannt wird, weil sie sich »nicht unbezeugt gelassen« hat unter den Völkern (Apg 14,17).

Aber hat sich Gott bei allen Anderen vielleicht weniger deutlich, weniger eindrucksvoll, weniger heilstiftend bezeugt? Die Antwort hierauf gibt das Evangelium selbst: Wer liebt, kennt Gott. Und wenn es keine Anzeichen dafür gibt, dass die Liebe, die vorzüglichste Frucht des Geistes (Gal 5,22; 1 Kor 13,13), unter Christen signifikant stärker und lebendiger ist als unter den Menschen anderer Religionen, dann gibt es auch keinen Grund für die Annahme, dass Gott sich den Christen auf eine überlegene oder gar exklusive Weise bezeugt hätte. Eine solche Annahme stünde zutiefst im Widerspruch zur Botschaft Jesu von jenem Gott, dessen Barmherzigkeit immer schon allen Menschen in gleicher Weise gilt. Das ist der Kern eines christlichen Pluralismus. In Deutschland wurden die Argumente pluralistischer Religionstheologen bisher weitgehend ignoriert oder in stark verzerrter Form wiedergegeben und als solche verworfen. Es ist an der Zeit, sie zur Kenntnis und ernst zu nehmen und so das Potential in ihnen zu entdecken.



2.3 Der »heilshafte Transzendenzbezug« das Anliegen eines religiösen Pluralismus im Islam

Mouhanad Khorchide

2.3.1 Heilsame Beziehung zum Transzendenten aus muslimischer Sicht

Der Islam versteht sich wie das Judentum und das Christentum als Offenbarungsreligion. Das heißt, dass der Ausgangspunkt der islamischen Religion der Glaube an einen Gott ist, der sich als er selbst den Menschen offenbart hat. In dieser Offenbarung »enthüllt« Gott den Menschen sein Wesen. Offenbarung bedeutet, dass sich Gott auf die Menschen einlässt; er macht sich den Menschen zugänglich, er geht in die Geschichte ein, er macht sich erfahrbar.³⁵ Durch die Offenbarung Gottes in der Welt wird Gott hier und jetzt gegenwärtig. Dabei bleibt er ganz er selbst und zugleich erreicht er die Menschen in für sie nachvollziehbaren Kategorien.

Offenbarung ist für die monotheistischen Offenbarungsreligionen somit »jene zentrale, aber auch spannungsreiche theologische Grundkategorie, die Transzendenz und Immanenz, Absolutes und Endliches, Unbedingtes und Bedingtes, göttliche und menschliche Freiheit in eben dem Maße zusammenzudenken versucht, wie sie die prinzipielle Unterschiedenheit beider Wirklichkeiten betont.«³⁶

Allerdings teilen nicht alle muslimischen Gelehrten in der Vergangenheit und der Gegenwart diese Auffassung von einer dialogischen Offenbarung. Es herrscht sogar bis heute die Vorstellung, die Offenbarung Gottes sei eine monologische Belehrung durch Gott, sie sei die Mitteilung eines Buches, welches das ewige Wort Gottes darstellen soll.

Daher sehe ich die dringliche Notwendigkeit eines Paradigmenwechsels in der Auffassung von Offenbarung. Ausgangspunkt dieses Paradigmenwechsels ist die Frage nach dem Gottesbild im Islam. Geht es um ein monologisches Gottesbild, dem es um sich selbst geht, oder um ein dialogisches kommunikatives Gottesbild, dem es um eine Beziehung zum Menschen geht? Ist die Frage nach dem Heil im Islam eine theozentrische oder eine anthropologische? Geht es um Gott oder um eine dialogische Gott-Mensch Beziehung?

Diese Unterscheidung zwischen einem monologischen und einem dialogisch-kommunikativen Zugang³⁷ zum Islam ist eine idealtypische, um die epistemische Herausforderung an die Rede von Pluralismus im Islam besser reflektieren zu können. Es ist zugleich wichtig für unsere Diskussion zu verstehen, wo die innerislamische Trennlinie verläuft. Denn wenn ich mich hier für ein dialogisch-kommunikatives Verständnis des Islams stark mache, heißt dies nicht, dass dies die einzige mögliche Deutung des Islams ist, gerade in der islamischen Mystik stößt man auf vielfältige Varianten und Deutungen des Islams, die vor allem die Läuterung des Herzens in den Vordergrund stellen und somit die ethisch-spirituelle Dimension

³⁵ Mouhanad Khorchide: Gottes Offenbarung in Menschenwort. Der Koran im Lichte der Barmherzigkeit, Freiburg i.Br. 2018.

³⁶ Magnus Lerch: Selbstmitteilung Gottes. Herausforde-

rungen einer freiheitstheoretischen Offenbarungstheologie, Regensburg 2015, 17.

³⁷ Vgl. Nasr Hamid Abu Zaid: Gottes Menschenwort. Für ein humanistisches Verständnis des Koran, Freiburg i.Br. 2008.



betonen.³⁸ Die in der Realität vorhandene Bandbreite an Positionen besteht zwar meist aus Mischformen zwischen den beiden Zugängen, sie tendieren jedoch entweder in die eine oder andere Richtung.

Nach der Auffassung des monologischen Modells geht es Gott lediglich um sich selbst. Und deshalb erschuf er die Menschen und befahl ihnen, sie mögen ihn auf eine bestimmte Art und Weise anbeten. Die Heilsfrage ist daher gekoppelt an die Erfüllung des Menschen für diese Erwartung Gottes. Verfechter dieser Auffassung berufen sich auf den koranischen Vers Q 51:56: »Ich erschuf die Dschinn und die Menschen nur, damit sie mir dienen.« Heutige muslimische Exklusivisten meinen, dass diese Erwartung Gottes nur durch das Muslimsein erfüllt werden kann. Demnach sei der Islam der einzig wahre Weg zum Heil. Sie berufen sich auf die beiden koranischen Verse: »Die Religion bei Gott ist der Islam.« (Q 3:19) und »Wer eine andere Religion begehrt als den Islam, so wird die von ihm nicht angenommen werden. Im Jenseits gehört er dann zu den Verlierern.« (Q 3:85).

Nach diesem monologischen Zugang zum Islam ist der religiöse Mensch ein Objekt der Religion. Denn nicht er bestimmt sich selbst, sondern Gott hat ihn funktionalisiert, damit Gott durch ihn verherrlicht wird. Dementsprechend hängen die Gnade (das Heil) und der Zorn Gottes von der jeweiligen Haltung des Menschen ab. Nur wer an Gott glaubt, die Existenz Gottes bestätigt und Gottes Instruktionen (vor allem die religiösen Rituale) erfüllt, ist vom Heil erfasst.

Der Islam als Religion wäre das Ziel an sich, weil nach dem monologischen Modell Gott durch keinen anderen Weg verherrlicht werden kann außer durch das Muslimsein. Das Heil ist untrennbar an dieses Muslimsein gekoppelt. Hier bleibt kein Platz mehr für eine plurale Haltung der Religionen.

Der Rahmen dieses Aufsatzes erlaubt es nicht, detailliert auf die Argumente dieses monologischen Zugangs zum Islam einzugehen, es sei daher nur Folgendes gesagt: Hätte Gott die Welt deshalb erschaffen, weil er sie in irgendeiner Weise brauchen würde oder auf sie in ontologischer Hinsicht angewiesen wäre oder weil es ihm um sich selbst und um die eigene Verherrlichung ginge, dann wäre hier nicht mehr die Rede von einem in sich vollkommenen oder überhaupt von einem Gott. Denn Gott braucht nicht die Schöpfung, um wahrhaft Gott zu sein. Gott ist »Akbar« (größer als) im Sinne von Anselm von Canterburys berühmter Formel: »Gott ist als jenes Wesen aufzufassen, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann.« Ein in sich selbstgenügsamer Gott ist größer als ein Gott, der auf die Schöpfung angewiesen ist. Das Bild eines unitarischen Gottes ist daher dem Bild eines vollkommenen Gottes keineswegs gerecht. Ein unitarischer Gott müsste die Schöpfung notwendigerweise hervorbringen, um angebetet zu werden, um erst dann seine eigene Vervollkommnung zu verwirklichen.³⁹

³⁸ Vgl. Raid Al-Daghistani: *Epistemologie des Herzens. Erkenntnisaspekte der Islamischen Mystik*, Köln 2018.

³⁹ Vgl. Clark Pinnock und Robert C. Brown: *Unbounded Love*, Eugene 2000, 48 sowie Clark Pinnock: *Most Moved Mover. A Theology of God's Openness*, Ada 2001, 125.



Allerdings wird ein Gott, der in sich vollkommen ist, der größer ist als gedacht werden kann, dem vollkommenen Gottesbild viel gerechter als ein Gott, dem etwas fehlt und der auf die Anbetung der Menschen angewiesen ist. Ein in sich vollkommener Gott braucht die Schöpfung nicht. Er schenkt vielmehr bedingungslos.

Die Vorstellung eines in sich vollkommenen (und somit überhaupt) Gottes impliziert daher, dass es diesem Gott bedingungslos um den Menschen geht.⁴⁰ Und genau dieses Gottesbild ist der Ausgangspunkt des zweiten Modells, des dialogisch-kommunikativen Modells.⁴¹

Im Folgenden möchte ich die Konsequenzen dieses anderen Zugangs zum Islam bezüglich der Frage des Heils in Stichworten skizzieren:

- **Das Gottesbild im Islam**

Ein den Menschen bedingungslos zugewandter Gott ist ein Gott der Liebe. Im Koran heißt es, dass Gott Menschen erschafft, »die er liebt und die ihn lieben« (Q 5:54). Das Gesetz der Liebe ist Freiheit. Es geht also um einen mit Freiheit ausgestatteten Menschen.

Das zeigt auch der Verlauf der koranischen Schöpfungserzählung (Q 2:30ff): Adam, der ja symbolisch für den Menschen steht, war erst, als er vom verbotenen Baum gegessen hatte, dazu in der Lage, auf der Erde als Statthalter (Kalif) seinen Auftrag zu erfüllen, ein Medium göttlicher Liebe und Barmherzigkeit zu sein. Der Islam kennt keine Erbsündenlehre, denn Adam wurde nach der koranischen Erzählung sofort vergeben – Sünde war nicht das, worauf es im »Sündenfall« ankam. Viel wichtiger war sein Bewusstsein darüber, dass er sich selbst bestimmen kann und soll.

Diese Erzählung steht symbolisch für den zentralen Stellenwert der Freiheit des Menschen als konstitutiver Moment für das Menschsein. Freiheit bedeutet allerdings nicht lediglich die beliebige Wahlfreiheit, sondern sich für das Vernünftige zu entscheiden. Ohne Vernunft folgt der Mensch seinen Trieben, aber kraft seiner Vernunft ist der Mensch in der Lage, das Gute zu erkennen und sein eigenes Verhalten daran auszurichten.

- **Das Menschenbild im Islam**

Der Mensch wird im Koran als Kalif bezeichnet. Dies soll das Menschenbild beschreiben. Er ist das Medium der Verwirklichung von Gottes Intention nach Liebe und Barmherzigkeit, wenn er sich dazu in Freiheit zur Verfügung stellt. Nach dem dialogisch-kommunikativen Zugang zum Islam macht sich Gott von den Menschen abhängig, denn er greift in die Welt hauptsächlich durch den Menschen ein: »Gott verändert den Zustand der Menschen nicht eher sie sich selbst verändern.«

⁴⁰ Vgl. Hans Kessler: Sucht den Lebenden nicht bei den Toten: Die Auferstehung Jesu Christi, Kevelaer 2011, 291.

⁴¹ Ausführungen zu beiden Modellen in Mouhanad Khorchide: Gottes Offenbarung in Menschenwort. Der Koran im Lichte der Barmherzigkeit, Freiburg i.Br. 2018, 81ff.



(Q 13:11). Er nimmt den Willen und das Handeln des Menschen in Anspruch, indem er ihn mit seinem Willen inspiriert und ihm immer wieder Angebote macht. Es liegt aber letztendlich in der alleinigen Entscheidung des Menschen, ob er mit Gott kooperiert oder nicht.

Die göttliche Liebe und Barmherzigkeit als Ziel der Schöpfung auf der einen Seite und deren Verwirklichung hier auf Erden auf der anderen sind zwei Seiten derselben Medaille. Der Mensch ist also nach der islamischen Vorstellung ein Kommunikationswesen; er steht im Dialog mit Gott, mit sich selbst, mit seinen Mitmenschen und mit der Schöpfung. Die folgende Erzählung des Propheten Mohammed bringt den Gedanken, wonach sich Gottesdienst in seiner lebensweltlichen Dimension verwirklichen kann, auf den Punkt:

»Im Jenseits wird Gott einen Mann fragen: »Ich war krank und du hast mich nicht besucht, ich war hungrig und du hast mir nichts zu essen gegeben, und ich war durstig und du hast mir nichts zu trinken gegeben.« Der Mann wird daraufhin erstaunt fragen: »Aber du bist Gott, wie kannst du krank, durstig oder hungrig sein?!« Da wird ihm Gott antworten: »Am Tag soundso war ein Bekannter von dir krank, und du hast ihn nicht besucht; hättest du ihn besucht, hättest du mich dort, bei ihm, gefunden. An einem Tag war ein Bekannter von dir hungrig, und du hast ihm nichts zum Essen gegeben, und an einem Tag war ein Bekannter von dir durstig, und du hast ihm nichts zum Trinken gegeben.«⁴² Diese Erzählung erinnert an das Matthäusevangelium Kapitel 25, das eine ähnliche Geschichte beinhaltet und an deren Ende betont: »Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan.« (Mt 25,40b).

Demnach ist die Gott-Mensch-Beziehung keine Unterwerfungsbeziehung, sondern eine Liebesbeziehung und somit als Freiheitsbeziehung aufzufassen.⁴³ Wenn die Freiheit des Menschen bewahrt und geschützt werden soll, dann wird Gott in der Welt nur auf eine Art und Weise eingreifen, die diese Freiheit nicht zerstört. Daher nimmt Gott die Freiheit des Menschen in Anspruch, um Freiheit zu ermöglichen. Es ist an erster Stelle der Mensch, der Gottes Intention nach Liebe und Barmherzigkeit realisiert und zu einer erfahrbaren Wirklichkeit hier und jetzt umsetzt. Darin liegt die höchste Würdigung des Menschen. Er ist Gottes Partner, in der koranischen Sprache *Kalif*, um die göttliche Intention Wirklichkeit werden zu lassen.

Daher darf man göttliches und menschliches Handeln nicht in ein Konkurrenzverhältnis zueinander setzen. Im Gegenteil gilt: Je mehr sich der Mensch für die Freisetzung von Freiheit einsetzt, desto mehr wird die Intention Gottes realisiert. Der Einsatz des Menschen für die Freisetzung von Freiheit verwirklicht sich in seinem Handeln im Sinne der Liebe und der Barmherzigkeit. Beide müssen deshalb zum Selbstzweck menschlichen Handelns werden.



• Das Heil im Islam

Nach dieser Auffassung der Gott-Mensch-Beziehung ist die Frage nach dem Heil nicht von dem Handeln des Menschen abzukoppeln. Seinen Glauben zu leben und zu praktizieren bedeutet daher, für Gott da zu sein, Ja zu sagen zu der Kooperation mit ihm, um seine Intention nach Liebe und Barmherzigkeit Wirklichkeit werden zu lassen. Dieses Ja ist allerdings kein verbales, sondern ein durch das Handeln des Menschen bezeugtes Tun. Somit wird der Glaube an sich (im Sinne der Zustimmung zur Existenz Gottes), aber auch die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Religion kein Selbstzweck. Nicht die Religion ist das Ziel, sondern das Bezeugen des Glaubens des Menschen an die Liebe und Barmherzigkeit im gelebten Leben.

Auch die Ausübung religiöser Rituale ist kein Selbstzweck, sondern ein Medium einer spirituellen und ethischen Bereicherung des Menschen. Sie sind nur dann Gottesdienst, wenn sie einen realen Beitrag zum Dienst an seiner Schöpfung leisten.

Religiöses Leben, verstanden als konstruktive Entfaltung seiner Spiritualität sowie seiner Persönlichkeit, als Hervorhebung seiner Talente und Fähigkeiten, als Arbeit an seinem Charakter, an seiner Bildung und Weiterbildung, als Übernahme von Verantwortung für sich, seine Mitmenschen und seine Umwelt, als Einsatz für die Kultivierung der Erde sowohl in materieller als auch in geistiger Hinsicht, harmonisiert mit dem Lebensentwurf eines jeden verantwortlichen Menschen.

• Pluralistische Auffassung vom Heil

Somit lässt sich das Heil keineswegs auf Angehörige von Religionen einschränken, sondern betrifft alle, die Liebe in ihrem Leben bezeugen. Diese Position teilen bekannte muslimische Pluralisten wie Mohammed Arkoun, Hasan Askari, Mahmut Aydin, Ali Asghar Engineer, Farid Esack, Seyyed Hossein Nasr, Abdulaziz Sachedina und Mohammad Shabestari.

Mahmoud Ayoub gilt heute als der bekannteste muslimische Theologe, der die Position vertritt, wonach auch andere Religionen außer dem Islam heilstiftend sind und im Hinblick auf die Erkenntnis göttlicher Wirklichkeit dem Islam als gleichwertig zu gelten haben. Er begründet seine Haltung mit dem Koran und argumentiert damit, dass der Koran selbst religiösen Pluralismus fördern will und religiöse Pluralität als gottgewollt beschreibt. Dabei bezieht sich Ayoub vor allem auf die beiden koranischen Stellen Q 2:62 und Q 5:69.⁴⁴

Ganz ähnlich wie Ayoub argumentierte der Pakistaner Fazlur Rahman:⁴⁵ Er bezieht sich unter anderem auf die koranische Aussage, die sich ein paar Mal wiederholt: »Hätte Gott gewollt, hätte er die Menschen zu einer einzigen Gemeinde gemacht, doch sind sie noch immer untereinander uneins.« (Q 2:213; Q 10:19; Q 11:118).

⁴⁴ Vgl. Mahmoud Ayoub: Islam and the Challenge of Religious Pluralism. In: Global Dialogue 2 (2000) 1, 1-12.

⁴⁵ Vgl. Katajun Amirpur: Den Islam neu denken. Der Dschihad für Demokratie, Freiheit und Frauenrechte, München 2013, 91-116, vgl. auch Fazlur Rahman: Major Themes of the Qur'an, Chicago 1982.



Für den Islamwissenschaftler Abdoljavad Falaturi ist eine der wichtigsten Bedingungen für den konstruktiven interreligiösen Dialog, »sich von dem Beharren auf den Besitz einer exklusiven Wahrheit zu distanzieren«. ⁴⁶ Wer sich selber im Besitz der Wahrheit dünkt und den anderen nur auf dem Irrweg sieht, entziehe dem Dialog von vorneherein seine Basis: »Die Vorstellung von alleiniger Seligkeit für die Anhänger seines eigenen Glaubens und von Verdammnis für alle anderen ist nichts als eine einäugige Einengung der göttlichen Liebe und Barmherzigkeit und eine egozentrische Bevormundung Gottes; Himmel bzw. Paradies und Hölle unter den Menschengruppen zu verteilen, bzw. sich als Pfortner von Himmel und Hölle aufzuspielen, zeugt von einer naiven Vorstellung der Mensch-Gott-Beziehung.« ⁴⁷

Abdolkarim Soroush zitiert in einem Aufsatz über religiösen Pluralismus John Hicks Buch *Disputed Questions in Theology and the Philosophy of Religion*, in dem Hick sich selbst Fragen stellt, die Soroush ganz offenbar sehr beeindruckt haben. Fragen wie: Warum sollten meine muslimischen und jüdischen Freunde weniger als ich selbst das Objekt der Liebe Gottes sein? Mag er sie wirklich weniger als mich, den Christen? Was habe ich getan, was sie nicht getan haben? Gab es weniger Heilige oder gute Menschen unter Juden und Muslimen als unter Christen? Haben sie mehr Sünden begangen als wir Christen? ⁴⁸

Wenn die Frage des Heils weniger von der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Religion abhängt, sondern vom ethischen Handeln des Menschen, dann öffnet dies eine Grundlage für eine plurale Gesellschaft, in der Religion nicht mehr eine Grenze zwischen den Menschen, sondern eine Brücke zwischen ihnen bildet. Denn religiöser ist der, der mehr für seine Mitmenschen zur Verfügung steht als Hand der Liebe und Barmherzigkeit. Das bedeutet für den Islam, dass die Islamische Theologie dringend den religiösen Exklusivismus überwinden muss, denn der Himmel gehört nicht nur den Muslimen und Gott lässt sich von niemandem vereinnahmen, er bleibt unverfügbar. Der Himmel gehört den Menschen-Freunden, die Nächstenliebe als Leitprinzip führen. Ich betone diesen Punkt deshalb, weil der religiöse Exklusivismus in dem Sinne, dass nur Muslime vom Heil betroffen sind, eine noch stark verbreitete Ideologie ist, die es allerdings schwer macht, eine Grundlage für die Anerkennung des Anderen zu liefern. Der Exklusivismus impliziert, dass Gott unschuldige Menschen in die Hölle verewigen wird – nicht wegen dem, was sie getan haben, sondern nur weil sie keine Muslime sind. Sie haben das falsche Label. Das wäre aber kein barmherziger, sondern ein gewalttätiger Gott.

2.3.2 Wichtige koranische Grundlagen für eine pluralistische Position

Perry Schmidt-Leukel sieht das theologische Fundament eines islamischen Pluralismus vor allem auf folgenden drei koranischen Säulen beruhend: Nämlich erstens die Bekräftigung einer allgemeinen Heilsmöglichkeit für all jene, die in wahrer Got-

⁴⁶ Abdoljavad Falaturi: Hermeneutik des Dialoges aus islamischer Sicht. In: ders. (Hg.): *Der Islam im Dialog*. 5. erweiterte Aufl. Hamburg 1996, 157.

⁴⁷ Ebd.

⁴⁸ Vgl. Abdolkarim Soroush: *Saratha-ye mostaqim* (Rechte Wege), Teheran 1999, 20.



tesfurcht und Rechtschaffenheit leben, auch wenn sie nominell keine Muslime sind (2,62. 112,213; 5,72; 20,112). Zweitens die Überzeugung, dass Gott kein Volk ohne die hierzu erforderliche Offenbarung beziehungsweise prophetische Rechtleitung gelassen hat (Q 5,19-48; 10,47; 14,4; 35,24). Drittens das Bekenntnis zu der alle menschlichen Ausdrucksformen übersteigenden absoluten Transzendenz Gottes (Q 17,43; 37,180; 112,4; siehe auch 11:118).⁴⁹

Darüber hinaus kann man folgende koranische Positionen zusammenfassen:

- **Die konfessionelle Vielfalt unter den Menschen ist gottgewollt**

Der Koran spricht sogar von einem Ziel der Schöpfung, dass es unterschiedliche Wege zu Gott gibt: »Und wenn dein Herr gewollt hätte, hätte er die Menschen zu einer einzigen Gemeinschaft gemacht [...]« (Q 11:118).

Wenn nun die Vielfalt von Gott gewollt ist, dann ist der Islam nicht bestrebt, Vielfalt zu eliminieren, im Gegenteil, er würdigt die Vielfalt, auch die weltanschauliche sowie konfessionelle und will sie fördern. Der Koran beschäftigt sich daher weniger mit einer Homogenisierung der Welt, sondern damit, die Menschen dahingehend zu ermutigen, mit der Vielfalt konstruktiv, im Sinne von Empathie, Respekt und Würdigung des Anderen in seiner »Andersheit«, umzugehen. Der Koran betont zudem, dass das Streben nach Beseitigung von Vielfalt ein Streben nach Unheil auf der Erde darstellt: »[...] und wenn Gott nicht die einen Menschen durch die anderen zurückgehalten hätte, wäre die Erde dem Unheil verfallen [...]« (Q 2:251; vgl. auch Q 22:40).

- **Gegen den religiösen Exklusivismus**

Die Wahrheit (*al-Haqq*) wird im Koran als einer der Namen Gottes angeführt. Gott ist die Wahrheit und nicht die Religion(en). Die absolute Wahrheit bleibt daher für die Menschen unerreichbar, Menschen können sich ihr nur annähern.

Exklusivistische Positionen begehen den Fehler, dass sie davon ausgehen, Gott begriffen und den alleinigen Anspruch auf ihn zu haben. Der Koran lehrt aber, dass es zum muslimischen Wahrheitsanspruch gehört, dass Gott Vielfalt will und sie auch schützen will (Q 22:40; Q 5:48; Q 2:213; Q 10:19; Q 11:118). Darin ist keineswegs eine Relativierung des eigenen Wahrheitsweges zu erkennen, er muss aber nicht zwangsläufig der einzig richtige sein. Daher ist die Notwendigkeit der Unterscheidung zwischen dem Absolutheitsanspruch (Exklusivismus) – »Meine Religion ist die einzig richtige!« – und dem eigenen Wahrheitsanspruch – »Meine Religion ist richtig, aber andere können genauso richtig sein.« – so wichtig. Der Mensch kann nur frei sein, wenn er die Freiheit des Anderen bejaht, sich dem Anderen öffnet. Verschließt er sich aber, beraubt er sich selbst seiner eigenen Freiheit.

⁴⁹ Vgl. Schmidt-Leukel, Wahrheit in Vielfalt (s. Anm. 7), 77–93.



- **Gott allein richtet zwischen den Menschen, und zwar im Jenseits**

Der Koran spricht hier eine klare Sprache und unterstreicht, dass nur Gott die Kompetenz zukommt, unter den Menschen bezüglich ihrer weltanschaulichen und konfessionellen Zugehörigkeit am Tage des Gerichts zu richten (Q 22:17 und Q 32:25). Dies impliziert eine klare Absage an all diejenigen, die sich selbst die Kompetenz zuschreiben, über die Menschen richten zu wollen und die einen ins Paradies, die anderen in die Hölle zu schicken.

- **Der Koran verbietet Zwang in religiöser Hinsicht**

Der Koran verbietet jeglichen Zwang im Glauben: »In der Religion gibt es keinen Zwang« (Q 2:256). In diesem Zusammenhang kritisiert der Koran die Haltung des Zwangs als Haltung der Leugner, nicht jedoch der Propheten und der Gläubigen.

- **Inklusivistisches Heilsversprechen des Korans**

Der Koran verspricht in seinem Wortlaut auch Nichtmuslimen die ewige Glückseligkeit: »Die Muslime, und diejenigen, die dem Judentum angehören, und die Christen und die Sabäer, – (alle) die, die an Gott und den jüngsten Tag glauben und Rechtschaffenes tun, denen steht bei ihrem Herrn ihr Lohn zu, und sie brauchen (wegen des Gerichts) keine Angst zu haben, und sie werden (nach der Abrechnung am jüngsten Tag) nicht traurig sein« (Q 2:62).

Und: »Sie sind (aber) nicht (alle) gleich. Unter den Leuten der Schrift gibt es (auch) eine Gemeinschaft, die (andächtig im Gebet) steht, (Leute) die zu (gewissen) Zeiten der Nacht die Verse Gottes verlesen und sich dabei niederwerfen. Sie glauben an Gott und den jüngsten Tag, gebieten, was recht ist, verbieten, was verwerflich ist, und wetteifern (im Streben) nach den guten Dingen. Die gehören (dereinst) zu den Rechtschaffenen. Für das, was sie an Gutem tun, werden sie (dereinst) nicht Undank ernten. Und Gott weiß Bescheid über die, die (ihn) fürchten« (Q 3:113-115; vgl. auch Q 3:64; Q 4:123–125).

- **Die Plurale Formen der Offenbarungen Gottes**

Der Koran würdigt Thora und Bibel als Heilige Bücher und ruft den Propheten auf, zwischen den Juden und den Christen gemäß deren Büchern zu richten: »Aber wie können sie dich zum Schiedsrichter machen, wo sie doch die Thora haben, in der die Entscheidung Gottes vorliegt [...]« (Q 5:43). Der Koran fordert die Juden und die Christen zudem auf, sich an die Thora und an die Bibel zu halten und diese in ihr



Leben zu integrieren: »Sag: Ihr Leute der Schrift! Ihr entbehrt (in euren Glaubensanschauungen) der Grundlage, solange ihr nicht die Thora und das Evangelium, und was (sonst noch) von eurem Herrn (als Offenbarung) zu euch herabgesandt worden ist, haltet [...]« (Q 5:68). »Und wenn die Leute der Schrift glauben würden und gottesfürchtig wären, würden wir ihnen ihre schlechten Taten tilgen und sie in Gärten der Wonne eingehen lassen. Und wenn sie die Thora und das Evangelium, und was (sonst noch) von ihrem Herrn (als Offenbarung) zu ihnen herabgesandt worden ist, halten würden, würden sie sicherlich über sich und zu ihren Füßen Nahrung finden. Unter ihnen gibt es eine Gruppe, die einen gemäßigten Standpunkt vertritt. Aber schlimm ist, was viele (andere) von ihnen tun« (Q 5:65-66).

- **Die Würdigung Jesu als Offenbarung Gottes**

Der Koran beschreibt Jesus nicht nur als Überbringer einer Botschaft, sondern er selbst, sein Leben und sein Wirken sind Inhalt dieser Botschaft. Daher wundert nicht, dass der Koran Parallelen zwischen sich selbst und Jesus herstellt: Beide sind Zeichen Gottes für die Menschen, die er den Menschen gibt, um ihnen Barmherzigkeit zu erweisen. Beide sind das Wort Gottes. Beide sind aber auch der Geist Gottes, und beide wurden durch den Heiligen Geist verkündet. Gerade die Gleichsetzung Jesu mit dem Geist Gottes verweist auf seine Geisterfülltheit und gibt einen Anlass für die islamische Theologie, die Funktion Jesu in einem anderen Lichte zu sehen, eben als Inhalt der göttlichen Botschaft (ohne in ihm einen Gott zu sehen). Der Koran verweist somit darauf, dass sich Gott selbst nicht nur im Koran zugesagt hat.

Der Koran würdigt auch die Anhänger Jesu und verspricht ihnen einen besonderen Stellenwert: »(Damals) als Gott sagte: Jesus! Ich werde dich (nunmehr) abberufen und zu mir (in den Himmel) erheben und rein machen, sodass du den Leugnern entrückt bist. Und ich werde bewirken, dass diejenigen, die dir folgen, den Leugnern bis zum Tag der Auferstehung überlegen sind. Dann (aber) werdet ihr (alle) zu mir zurückkehren. Und ich werde zwischen euch entscheiden über das, worüber ihr (im Erdenleben) uneins waret« (Q 3:55).

- **Die Betonung der Kontinuität aller göttlichen Botschaften**

Der Koran versteht sich keineswegs als Abbruch, als Zäsur der heiligen Bücher vor ihm, im Gegenteil sieht er sich als deren Bestätigung: »Und wir haben die Schrift mit der Wahrheit zu dir herabgesandt, damit sie bestätigt, was von der Schrift vor ihr da war, und darüber Gewissheit gebe. [...] Für jeden von euch haben wir ein (eigenes) Brauchtum und einen (eigenen) Weg bestimmt. Und wenn Gott gewollt hätte, hätte er euch zu einer einzigen Gemeinschaft gemacht. Aber er (teilte euch in verschiedene Gemeinschaften auf und) wollte euch (so) in dem, was er euch (von



der Offenbarung) gegeben hat, auf die Probe stellen. Wetteifert nun nach den guten Dingen! Zu Gott werdet ihr (dereinst) allesamt zurückkehren. Und dann wird er euch Kunde geben über das, worüber ihr (im Diesseits) uneins wart« (Q 5:48; vgl. auch Q 10:37; Q 12:111; Q 2:89; Q 2:101; Q 3:81; Q 6:92; Q 2:41; Q 46:12; Q 2:91; Q 2:97; Q 4:47). Er würdigt die Thora als Rechtleitung, als Barmherzigkeit und Licht (Q 5:44; Q 6:91; Q 6:154; Q 7:154), ebenso wird die Bibel als Rechtleitung und Licht gewürdigt (Q 5:46).

- **Islam im Koran ist keine Identität und Bezeichnung einer bestimmten Religion, sondern eine Haltung**

Der Koran bezeichnet jeden, der sein Leben auf Gott hin ausrichtet, also auf die unbedingte Liebe und Barmherzigkeit, als Muslim, daher werden zum Beispiel Abraham im Koran als Muslim bezeichnet (Q 3:67 und Q 2:131–134) sowie auch Lot (Q 51:36), Noah (Q 10:72), Josef, der Sohn Jakobs (Q 12:101), Moses (Q 10:84), Salomon (Q 27:91) und die Anhänger Jesu (Q 5:111).

Sehr oft greifen Vertreter einer exklusivistischen Position, um ihre Ablehnung der anderen Religionen zu unterstreichen, auf folgenden koranischen Vers zurück: »Die Religion bei Gott ist der Islam [...]« (Q 3:19 sowie Q 3:85). Sie übersehen dabei jedoch, dass der Begriff »Islam« im Koran keine bestimmte Religion bezeichnet, sondern den Glauben an den einen Gott. Das heißt: Sein Leben auf Gott hin auszurichten, im Sinne auf die unbedingte Liebe und Barmherzigkeit.

- **Alle Menschen besitzen eine unabhängig von ihrer weltanschaulichen Zugehörigkeit unantastbare Würde**

Der Koran betont, dass Gott den Kindern Adams (also unabhängig von einer bestimmten Glaubenszugehörigkeit) Würde verliehen hat (Q 17:70). Denn jedem Menschen wurde Gottes Geist eingehaucht (Q 15:28); das Göttliche im Menschen ist die Begründung der Würde des Menschen und letztlich auch der Vielfalt und ihrer Bewahrung.

- **Der Koran spricht von einer anthropologischen Sehnsucht des Menschen (Fitra) nach dem Transzendenten**

Demnach hat jeder Mensch Sehnsucht nach der unbedingten Liebe und Barmherzigkeit, jeder Mensch hat die Sehnsucht nach der Selbsttranszendenz auf der Suche nach dieser Erfahrung. In religiöser Sprache würde man sagen, jeder Mensch ist ein Gott Suchender, auch wenn er dafür keine religiöse Sprache verwendet, denn auf die Sprache kommt es nicht an.



Der österreichische Neurologe und Psychiater Viktor Frankl (1997) beschreibt den Menschen als ein Wesen, das in seiner Natur veranlagt ist, sich öffnen zu wollen.⁵⁰ Das heißt, der Mensch besitzt ein Grundbedürfnis nach Freiheit, Frankl spricht in diesem Zusammenhang von einem grundlegenden anthropologischen Tatbestand, dass das Menschsein immer über sich selbst hinaus auf etwas verweise: »Das eigentliche Sein des Menschen ist die Existenz, und der letzte Sinn des Lebens ist die Transzendenz.«⁵¹ Die Essenz menschlicher Existenz sei daher die Transzendenz ihrer selbst⁵² und nicht das Gefangensein in dem eigenen Selbst. Der Mensch sehnt sich also nach Freiheit, er will sich selbst als selbstbestimmtes Subjekt und keineswegs als fremdgesteuertes Objekt wahrnehmen, und das kann er nur dann, wenn er in der Lage ist, sich zu sich selbst in Freiheit zu verhalten und sich selbst zu reflektieren, und dies geschieht, wenn er sich überschreitet, um sich von außen zu betrachten. Das Bewusstsein des Stellenwerts der eigenen Freiheit und deren Verwirklichung im Leben des Menschen ist daher konstitutiv für das Menschsein.

2.3.3 Zwei wichtige Herausforderung an den religiösen und weltanschaulichen Pluralismus

Die erste Herausforderung besteht in der Verwechslung zwischen Religion als Weg zum Heil und Religion als exklusive Identität, die dann als Ziel des Religiös-Seins deklariert wird (ich gehöre zum Islam und alleine wegen dieser Zugehörigkeit bin ich vom Heil erfasst). Gerade Muslime sind von dieser Tatsache stark betroffen, weil sie sich hier in Deutschland in der Regel als (mehr oder weniger) ausgegrenzte Minderheit wahrnehmen. Daher besteht der dringliche Wunsch, seine religiöse Identität (das Muslimsein) zu schützen, und zwar durch Überhöhung der eigenen Religion. Dies macht gerade den religiösen Exklusivismus attraktiv. Gleichzeitig wird in einer pluralistischen Haltung die Gefahr für den Verlust der eigenen Identität gesehen.

Die zweite Herausforderung besteht in der Frage nach dem Mehrwert des Glaubens bzw. der Religion. Meine Ausführungen implizieren, dass es Religionen an erster Stelle um das Ethische geht. Wird Religion dadurch nicht durch die Vernunft ersetzbar? Welche Rolle spielt noch der Glaube an einen Gott? Wozu noch Gott, wenn das, was zählt und worauf es ankommt, das ethische/gerechte Handeln des Menschen ist? Diese Fragen müssen auch von Pluralisten authentisch beantwortet werden, um den Pluralismus vor dem Vorwurf zu schützen, er mache Gott durch Ethik ersetzbar.

⁵⁰ Vgl. Viktor Frankl: *Ärztliche Seelsorge*, Frankfurt a.M. 1987, 201.

⁵¹ Ders.: *Anthropologische Grundlagen der Psychotherapie*, Bern 1975, 362.

⁵² Vgl. Ders.: *Der Mensch vor der Frage nach dem Sinn*, München 1995, 100.



2.4 Drei Perspektiven auf Heil und Transzendenz und ihr Beitrag zu einer pluralistischen Religionspädagogik

Zur Konzeption einer pluralistischen Theologie und Religionspädagogik gehört, aus den religiösen Traditionen selbst die Begründungen, Motive und Konzepte zu generieren, die die Beziehungen zwischen den Religionen auf eine nicht hierarchische, von wechselseitiger Anerkennung geprägten Grundlage stellen können.

In diesem Sinne haben in den vorangegangenen Abschnitten drei Personen in der Auseinandersetzung mit ihren Traditionen rekonstruiert, wie in ihren Religionen ein heilshafter Transzendenzbezug konzeptualisiert wird.

Die entstandenen Texte formulieren aus verschiedenen religionsbezogenen Perspektiven, teilen aber die pluralistische Voraussetzung, dass keine religiöse Tradition einen exklusiven und superioren Zugang zum Heil hat. Der Anspruch ist, dass die in den religiösen Traditionen formulierten theologischen Deutungsmuster insgesamt für eine pluralistische Religionspädagogik fruchtbar gemacht werden können.

Ephraim Meir geht davon aus, dass alle Religionen einen heilshaften Transzendenzbezug aufweisen. Zum Wesen des heilshaften Transzendenzbezuges gehört, dass das Heil allen Menschen gilt und für sie förderlich sein soll. Genau diese universelle Ausrichtung von Heil bedeutet aber, dass keine Religion einen exklusiven Anspruch auf Wahrheit erheben kann oder – positiv formuliert: dass sie auf Dialog verwiesen ist. Eine dialogische Theologie ist nur möglich, wenn die Religionen sich als zugehörig zu einer Menschheitsfamilie betrachten. Im Rückgang auf Dialogkonzepte jüdischer Tradition und Philosophie rekonstruiert Meir Elemente einer dialogischen Theologie, die auch für pluralistische Religionspädagogik inspirierend sind. Dies sind die konstitutive Verbindung von Transzendenzbezug und zwischenmenschlicher Beziehung, die Bedeutung von Sprache und Übersetzung in der interreligiösen Beziehung, die Notwendigkeit der Selbstkritik von Religion und die Verwiesenheit auf den Anderen, dem das Ich seine Verantwortung und Anerkennung schuldet. Das Telos einer dialogischen interreligiösen Theologie liegt für ihn im Konzept einer Gemeinsamkeit, die durch die Akzeptanz und den dialogischen Umgang mit Differenz hindurch erreicht wird und die Meir »Transdifferenz« nennt.

Perry Schmidt-Leukel rekonstruiert in seiner Argumentation Positionen einer pluralistischen Religionstheologie, aus denen sich eine Kritik jedweder exklusiver Ansprüche auf Heil formulieren lässt. Alle Religionen beziehen sich auf eine letzte Wirklichkeit, an deren Wahrheit sie perspektivisch Anteil haben, über die sie aber nicht ausschließlich verfügen können. Heil ist – so gesehen – auch christlich immer nur in perspektivischer Gebundenheit (Partikularität) zu haben und daher auf den Dialog mit anderen Religionen konstitutiv angewiesen. Im Blick auf den heilshaften Bezug des Christentums auf Jesus Christus formuliert er eine Christologie, durch



die das Christusgeschehen als repräsentativ für Gottes Heilswillen gedeutet werden kann, so dass auch andere Repräsentationsformen von Gottes Heilswillen in anderen Religionen und bei anderen Menschen gedacht werden können. Die Spitze der christlichen Heilsbotschaft liegt für ihn in der Bedeutung des Christusgeschehens für den Vorrang von Liebe und Barmherzigkeit in ihrer universalen Reichweite und interreligiösen Dimension.

Mouhanad Khorchides Anliegen ist es, den heilshaften Transzendenzbezug im Rahmen einer dialogischen Offenbarungstheologie zu begründen. Das dialogische Motiv dieser Theologie führt zu einer fundamentalen Reinterpretation der Gott-Mensch-Beziehung: In dieser Reinterpretation übernimmt das Fitra-Konzept eine wichtige Rolle. Der menschlichen Sehnsucht nach Transzendenz entspricht einer Bewegung auf Seiten Gottes hin zum Menschen. Der Mensch sehnt sich fundamental nach Sinn und Gott braucht den Menschen, um Liebe, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit in der Schöpfung zu verwirklichen. Hervorzuheben ist, dass das Heil auch Menschen gilt, deren Sinnorientierung und Transzendenzbezug außerhalb von Religionen einen Haftpunkt findet. Die wechselseitige Verwiesenheit von Liebe und Freiheit ist ein zentrales Element des dialogischen Ansatzes von Khorchide.

Für eine pluralistische Religionspädagogik bieten die aus der Auseinandersetzung mit den drei Religionen gewonnenen Motiven wichtige Impulse:

- Eine pluralistische Religionspädagogik ist auf einen Beziehungsmodus angewiesen, in dem das Verhältnis zwischen Menschen verschiedener Religionen und Weltanschauungen nicht auf Abgrenzung, Separation und Exklusion basiert. Pluralistische Religionspädagogik ist in ihrer Grundstruktur dialogisch und kann nur in dialogischen Arrangements entwickelt werden.
- Das menschliche Bedürfnis nach Selbstüberschreitung (Transzendenz) begründet einen religionspädagogischen Ansatz bei den lernenden Subjekten und ihren existenziellen Fragen und Sehnsüchten nach Sinn und tragenden Orientierungen. Dieser Ansatz versucht, Religion in ihrer vortheologischen und vorkonzeptionellen Gestalt freizulegen und auf die menschliche Frage nach dem Sinn zu beziehen.
- Pluralistische Religionspädagogik geht davon aus, dass Religionen diesen Orientierungsversuchen mit Texten, Symbolen, Ritualen und Handlungsvollzügen Gestalt geben können.
- Pluralistische Religionspädagogik hat auch die Aufgabe, Religionen dort kritisch zu befragen, wo sie zu lebensfeindlichen Entwicklungen beitragen und kritisiert Tendenzen zur Verabsolutierung eigener Sichtweisen und Geltungsansprüche.



- Pluralistische Religionspädagogik akzentuiert den wichtigen Beitrag interreligiösen Lernens und dialogischer Zusammenarbeit für das friedliche und solidarische Zusammenleben von Menschen in einer gemeinsam bewohnten Welt.
- Pluralistische Religionspädagogik übersieht die Differenzen, Unterschiede und Konflikte zwischen Menschen verschiedener Religionen und Weltanschauungen nicht. Sie betont aber die transformierende Kraft des Dialogischen, aus der durch Differenzen hindurch Gemeinsamkeit entstehen kann.



3 Die Rahmenbedingungen und die gesellschaftliche Relevanz einer pluralistischen Religionspädagogik

Die Notwendigkeit einer interreligiös und dialogisch dimensionierten Religionspädagogik ergibt sich in Bezug auf ihre gesellschaftliche Relevanz (1.) aus praktischen Erfordernissen, (2.) mit Blick auf das Verhältnis von gelebter Religion und religiösen Institutionen und (3.) aus langanhaltenden gesellschaftlichen und globalen Entwicklungen, von denen auch Religion fundamental betroffen ist.

3.1 Praktische Erfordernisse

Längst schon ist in religionspädagogischen Handlungskontexten eine in religiöser, kultureller, sozialer Hinsicht heterogene Situation entstanden. Diese Ausgangssituation erfordert, die bisherigen Konzepte monoreligiöser Verantwortung theologisch aus der Existenz verschiedener religiöser Traditionen, ihrer Selbstverständnisse und Geltungsansprüche zu reflektieren. Um einer beziehungslosen Verinselung religionsbezogener Bildungsangebote und damit einer Fragmentierung religiöser Bildung entgegen zu wirken, ist interreligiöse Kooperation sowie eine von verschiedenen Religionen gemeinsam geteilte Verantwortung im Bereich der öffentlichen religiösen Bildung gesellschaftlich wie auch theologisch geboten und notwendig.

Hieraus ergibt sich die Aufgabe, diese unterschiedlichen religiösen und zugleich mit normativen Ansprüchen auftretenden Perspektiven aufeinander zu beziehen, um durch Multiperspektivität das Verständnis der einen Wirklichkeit erweitern und vertiefen zu können. Dabei ist es auch wesentlich wahrzunehmen, dass es unterschiedliche religiöse – und sich zum Teil widersprechende – Traditionen nicht nur zwischen den Religionsgemeinschaften (interreligiöse Differenzen), sondern auch innerhalb einzelner Glaubensgemeinschaften (intrareligiöse Differenzen) gibt. Es gilt also, die unterschiedlichen und normativen Ansprüche interreligiös wie auch intrareligiös zu betrachten.

3.2 Gelebte Religion und Institution

Die Bedeutung dialogischer interreligiöser Zusammenarbeit ergibt sich auch aus der Perspektive gelebter Religion, durch die Gemeinsamkeiten in Glaubensüberzeugungen und religiöser Praxis verschiedener Religionen deutlich werden können, die beim alleinigen Blick auf die institutionalisierten Gestalten und Ausdrucksformen von Religionen nicht sichtbar werden.

Seit der Antike sind religiöse Gruppen und Traditionen nicht einfach gegeben, sondern sie entwickeln sich aus Gedankenwelten und Ideen einzelner Akteure oder mehrerer Gläubiger. Von daher war das religiös selbstbestimmte Leben Einzelner eine Selbstverständlichkeit: Von religiösen Funktionären bestimmte und als allgemein gültig erklärte Bekenntnisse, Rituale oder Praktiken, die auf der institutionalisierten Ebene der Religionsgemeinschaften von großer – auch soziologischer –



Bedeutung waren, spielten für den einzelnen Gläubigen, der für sich sein religiöses Selbstkonzept aus seiner Bindung an eine oder mehrere Gemeinschaften konstruierte, nur eine untergeordnete Rolle.

Prägend für den Einzelnen waren vielmehr seine eigenen Vorstellungen und lokalen Traditionen: Das religiöse Denken und Handeln der glaubenden Individuen deckt sich nur rudimentär mit den sichtbar-institutionalisierten Artefakten der Religionen. Religiöse Menschen vertreten mehrheitlich quer durch alle Religionsgemeinschaften hindurch jene Vielzahl individueller Formen religiösen Denkens, Handelns und Wirkens, die es in den Religionen gibt und die institutionell nicht homogenisiert werden können.

Die sichtbare Religion ist wie ein Eisberg – unter der Wasserlinie verbergen sich vielfältige Formen religiösen Lebens, welche in unterschiedlichen religiösen Gemeinschaften gleich ausgeprägt sind⁵³: »Die Institutionalisierung von religiösem Handeln als ›Religionen‹ ist nicht der Normalfall, sondern die Ausnahme. Und vor allem: immer nur ein winziger Ausschnitt gelebter Religion. Viele religiöse Vorstellungen und Praktiken werden von vielen Menschen geteilt, unabhängig von ihrer Religionszugehörigkeit. ›Interreligiöser Dialog‹ konstruiert da oft erst die Grenzen, die er dann abbauen will«. ⁵⁴ Von daher gilt es sich heute zu vergegenwärtigen, dass jede postulierte konfessionelle Einigkeit bzw. die individuelle Zustimmung der Individuen zu einer Religionsgemeinschaft immer schon spannungsvoll auf ihre innerinstitutionelle Pluralität bezogen war.

3.3 Vielfalt und exklusive Deutungsansprüche: Effekte von Globalisierung und Individualisierung auf Religion

In Zeiten einer voranschreitenden Globalisierung und Individualisierung kommt in den einzelnen Religionsgemeinschaften die interne Vielfalt individueller wie auch kollektiv geteilter Glaubensüberzeugungen immer deutlicher zum Vorschein. Die Zeit religiöser Konformität ist abgelaufen. Ein institutioneller Gestus, der Konformität und Homogenität der eigenen Religionsgemeinschaft vorgeben und dabei eine exklusive Deutungshoheit der betreffenden Glaubensüberzeugungen postulieren wollte, würde den gesellschaftlichen Realitäten von inter- wie intrareligiöser Heterogenität nicht gerecht. Zudem widerspricht dieser Gestus theologisch dem Verständnis von Tradition als einer lebendigen Diskurs- und Interpretationsgemeinschaft.

Demgegenüber ist besonders – aber nicht nur – in Diasporasituationen, die von eher auf Observanz rechten Glaubens und rechter religiöser Praxis orientierten Gruppierungen geprägt sind, eine starke Gruppenbindung zu beobachten. Diese wird über als einzig wahr postulierte dogmatische Theologumena aufgebaut und setzt Gläubige der eigenen Religionsgemeinschaft teilweise unter Druck, damit die eigene theologische Denkweise wie auch Praxis angenommen und übernommen

⁵³ Vgl. für die Spätmoderne Thomas Luckmann: Die unsichtbare Religion, Frankfurt a.M. 1991; Hubert Knoblauch: Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft, Frankfurt/New York 2009.

⁵⁴ Jörg Rüpke: Religiöses Handeln jenseits von Religion. In: Welt und Umwelt der Bibel 1/2017, 71.



wird. Eine konfessionelle Einheit hat es aus der Perspektive gelebter Religion im Grunde nie gegeben. Daher ist eine intensive Beschäftigung mit den vortheo-logischen und vorinstitutionellen Erfahrungen von Menschen inter- wie auch intra-religiös geboten.

Ungeachtet der unterschiedlichen Sichtweisen auf eine konfessionelle Konformität der eigenen Religionsgemeinschaft dürfte heute für alle Gläubigen in der Spätmoderne gelten, dass sich im Zeitalter der »Zweiten Moderne« (u.a. Ulrich Beck) der Druck auf Traditionen und Werte noch erhöht hat. Von daher ist eine fortschreitende Entkonfessionalisierung und Entinstitutionalisierung von Religion wenig überraschend. Die ebenfalls nicht zu übersehende fortschreitende Marginalisierung vor allem der großen christlichen Kirchen geht gerade in Schulen einher mit einem deutlichen Rückgang religiöser Sozialisation.

Zugleich erleben wir vor Ort und weltweit eine zunehmende Polarisierung unserer Gesellschaften und (internationalen) Gemeinschaften, hervorgerufen durch Fundamentalismen, Populismen und Radikalisierungen. Da entgegen dieser Tendenz heute viele Jugendliche angesichts zunehmender Orientierungslosigkeit wieder nach Transzendenz fragen, die Sakralisierung des Ich⁵⁵ zu einer religiösen Signatur von Individualisierung wird und insgesamt das Interesse an religiösen und spirituellen Fragen wächst, ist es an der Zeit, dass alle Religionsgemeinschaften gemeinsame theologische Potentiale wahrnehmen, eruieren, kommunizieren und zu einer pluralistischen Religionspädagogik entwickeln, die aus sich heraus Friedenspotentiale freizusetzen vermag.

Die interreligiös-pluralistische Besinnung der Religionsgemeinschaften auf eine gemeinsame »Tiefentheologie« (Abraham Joshua Heschel; vgl. dazu auch Abschnitt 1) hat auch bedeutsame ethische Implikationen, denn sie kann durch Dialog Frieden zwischen den Religionen als Basis einer friedlicheren Welt befördern.⁵⁶

Auch aus feministisch-theologischer Perspektive stößt die pluralistische Religions-theologie auf großes Interesse: Angesichts verbreiteter Genderungerechtigkeit fragen feministische Theologinnen unterschiedlicher Religionen nach den jeweiligen befreienden Elementen in den Religionen, die es dialogisch zu entdecken und zu stärken gilt.⁵⁷

55 Vgl. Gerhard Wegener: Religiöse Kommunikation und soziales Engagement. Die Zukunft des liberalen Paradigmas, Leipzig 2016, 20 u.ö.

56 Vgl. dazu die Impulse von Hans Küng: Weltethos-Projekt, München 1990.

57 Vgl. dazu Carola Roloff u.a.: Interreligiöser Dialog, Gender und dialogische Theologie (s. Anm. 31).



4 Interreligiöse Theologie und das Projekt einer pluralistischen Religionspädagogik

Der hier vertretene Ansatz basiert auf einer pluralistischen Theologie der Religionen, wie sie u.a. Perry Schmidt-Leukel in die Diskussion eingetragen hat:⁵⁸

Pluralistische Religionstheologie geht davon aus, dass sich mehrere Religionen (religiöse Traditionen) in gleichermaßen gültiger Weise auf dieselbe göttliche, transzendent-immanente, letzte Wirklichkeit beziehen, und dass sie das Potenzial besitzen, das Leben der Menschen in einer heilshaften Weise auf diese Wirklichkeit hin zu orientieren. Kurz gesagt: Sie setzt voraus, dass die Heilswege der Religionen gleichwertig sind.

Pluralistische Religionstheologie behauptet nicht, dass Religionen die letzte Wirklichkeit alle auf dieselbe Weise erfahren und dass sie mehr oder weniger alle das Gleiche lehren. Die Pluralistische Religionstheologie nimmt vielmehr an, dass den Religionen unterschiedliche, aber gleichermaßen gültige Erfahrungen zugrunde liegen. Allerdings sind Religionen weder statische noch homogene Gebilde. Sie durchlaufen beständig Veränderungen, und sie haben in sich eine große interne Vielfalt ausgeprägt. Darin spiegeln sich in gewisser Weise Grundmuster der interreligiösen Vielfalt wider. Unterschiede, die wir zwischen den Religionen ausmachen, finden sich in veränderter Form häufig auch als Unterschiede innerhalb der Religionen.

Zudem sind alle großen religiösen Traditionen aus synkretistischen Prozessen hervorgegangen, und auch ihre weitere Entwicklung und Veränderung war häufig durch synkretistische Prozesse beeinflusst. Aufgrund der interreligiösen Verschiedenheit und intrareligiösen Vielgestaltigkeit der Religionen ist wechselseitige Bereicherung und gegenseitiges Voneinander-Lernen möglich.

In diesem gegenseitigen Lernprozess geht es nicht darum, die letzte Wirklichkeit vollständig begreifen und korrekt beschreiben zu können. Vertreter*innen der Religionen könnten vielmehr im Dialog voneinander Neues darüber lernen, wie die *Beziehung der letzten Wirklichkeit zur Welt* gedeutet werden kann und was aus dem Glauben an die Existenz der letzten Wirklichkeit für unser *Verständnis der Welt, des Lebens in der Welt und der Grundfragen menschlicher Existenz folgt*.

Aus der Sicht der Pluralistischen Religionstheologie lassen sich solche Fragen im gemeinsamen Gespräch der Religionen reflektieren, ohne hierdurch die Überlegenheit der eigenen und die Minderwertigkeit der anderen Religion demonstrieren zu wollen. Es geht darum, den religiös Anderen so zu verstehen, wie er/sie sich selber versteht, die Welt – und sich selbst – durch die Augen des Anderen zu sehen und sich davon herausfordern, inspirieren und korrigieren zu lassen.⁵⁹ Die transformative Dimension des Dialogs liegt darin, dass sich in diesem gemeinsamen Prozess neue tragende Deutungen erschließen.

⁵⁸ Paraphrase aus dem Arbeitspapier für die interreligiöse Projektgruppe (s. Impressum) »Grundlegende Fragen des Lebens (das »Elementare/Fundamentale«) aus der Sicht der Religionstheologie«.

⁵⁹ Vgl. Perry Schmidt-Leukel: *Wahrheit in Vielfalt* (s.o. Anm. 7); zu einer dialogischen Theologie siehe auch Katajun Amirpur u.a. (Hg.): *Perspektiven dialogischer Theologie. Offenheit in den Religionen und eine Hermeneutik des interreligiösen Dialogs*, Münster/New York 2016.



Die folgenden vier basalen Prinzipien von pluralistischer Religionstheologie gelten auch für eine Religionspädagogik, die sich um ein dialogisch-interreligiöses Lernen bemüht:

1. Ein hermeneutischer Vertrauensvorschuss in die Wahrheitsfähigkeit anderer Religionen,
2. der erkenntnistheoretische Grundsatz von der Einheit der Wirklichkeit,
3. der Diskurscharakter interreligiöser Beziehungen und
4. die Entwicklung einer interreligiösen Theologie als unabgeschlossener Prozess.

Eine pluralistische und dialogorientierte Religionspädagogik versteht religiöse Vielfalt als eine wertzuschätzende Grundlage, die sich in Offenheit und einer anerkennenden Haltung zeigt. Sie teilt die Position eines pluralistischen Wahrheitsverständnisses und leitet daraus die Einsicht ab, dass Religionen im Bemühen um ein vertieftes Verstehen der Wirklichkeit auf den gemeinsamen Dialog verwiesen sind. Dieser Dialog ergänzt, erweitert und bereichert durch die Wahrnehmung der je anderen Sicht(weise) die eigene partielle Perspektive.

Aus der Einsicht in die perspektivische Gebundenheit der eigenen Ansprüche auf Wahrheit und Heil folgen epistemische Demut⁶⁰ und Bescheidenheit⁶¹ im Umgang mit normativen und auf Wahrheit bezogenen Fragen – im Bewusstsein der Angewiesenheit auf die Anderen beim Bemühen um das Verstehen der Wirklichkeit.

Die dialogischen Lernprozesse werden in dem Bewusstsein geführt, in einer Gemeinschaft von Suchenden an einem Prozess der Suche nach tragenden Lebensdeutungen beteiligt zu sein. Im Blick auf die am Lernprozess beteiligten Religionen werden die pluralitätsfreundlichen Motive ihrer Traditionen im religionspädagogischen Interesse rekonstruiert. Exklusive Heilsansprüche oder auf Abgrenzung zielende Motive werden nicht ausgeblendet. Ihnen wird aber keine absolute Gewichtung (Macht) mehr zuerkannt – sie werden vielmehr als subjektiv gebundene Positionen der Stärkung des Eigenen interpretiert. Eine interreligiöse, dialogische Religionspädagogik arbeitet konstitutiv mit einer pluralitätsfreundlichen Hermeneutik.

Das Bemühen um ein wertschätzendes Verstehen anderer Religionen halten wir für eine angemessene Antwort auf die global-gesellschaftlichen Herausforderungen unserer Zeit. Sie eröffnet den Religionsgemeinschaften eine Möglichkeit, adäquate Antworten auf diese zu finden. Zentrale Dimension eines pluralitätsfreundlichen Ansatzes ist eine Hermeneutik des Vertrauens gegenüber den »religiös Anderen«.

Die dialogische Zusammenarbeit beginnt und gelingt unter der Voraussetzung, dass in den Wirklichkeitsdeutungen der anderen substanziellen Beiträge zum Ver-

⁶⁰ Vgl. Klaus von Stosch: Zur Möglichkeit und Unmöglichkeit des inter-religiösen Dialogs. Untersuchungen im Anschluss an Catherine Cornille. In: Ethik und Gesellschaft 2/2011: Religionsprojektionen (Download unter: http://www.ethik-und-gesellschaft.de/mm/EuG-2-2011_von_Stosch.pdf; Zugriff am 29.11.2019).

⁶¹ Vgl. Thorsten Knauth: Wahrheit aus der Perspektive dialogischer Religionspädagogik. Ein Plädoyer für Bescheidenheit. In: RpB. Religionspädagogische Beiträge Heft 81/2019, 43–53.



stehen der Wirklichkeit enthalten sind. Dies setzt gleichfalls voraus, dass andere Perspektiven in einer an Personen und ihre Sichten gebundenen Vergegenwärtigung von Positionen wahrgenommen werden. Die Personalisierung von Deutungsperspektiven setzt religionsbezogenes Wissen in eine wechselseitige Beziehung.

Eine hermeneutische Herausforderung besteht darin, sich zu diesen Beiträgen mit der je eigenen Wirklichkeitsdeutung in ein personales Verhältnis zu setzen. Das ernsthafte Bemühen, die Anderen durch tiefes Zuhören in ihrem Selbstverständnis wahrzunehmen und zu verstehen, ist Kernelement einer dialogischen Haltung, die Differenzen in eine »transdifference« (Ephraim Meir) überschreitet. Das Konzept der »transdifference« negiert die Unterschiede zwischen den Religionen nicht, sieht aber die Möglichkeit, sie als nicht trennend zu verstehen, sondern sie in einer Gemeinsamkeit zu gründen, die durch Dialog und wechselseitiges Verstehen erreicht wird. Hierin ist die transformatorische Bedeutung des Dialogs zu sehen: Der dialogische Prozess überschreitet bestehende Differenzen und eröffnet neue Räume gegenseitigen Verstehens und verändert so die Subjekte.

Diese in einer *Tiefentheologie* gründende und auf *transdifference* zielende dialogische Hermeneutik des Vertrauens ist leitend für den intra- wie auch interreligiösen Dialog, für die entsprechenden Begegnungen und für die religionspädagogischen Theorie- und Praxisanteile im Ansatz einer *pluralistischen Religionspädagogik*.

Mit Subjekt- und Dialogorientierung konstitutiv verbunden ist die mehrperspektivische Anlage der in einer interreligiösen Religionspädagogik zu gestaltenden Prozesse des Lernens und des Lehrens. Wertschätzung von Pluralität schließt die Verabsolutierung einer einzigen Perspektive als zentrale Sichtweise zur Erschließung von Wirklichkeit aus.

Im dialogischen Prozess gilt es, diese subjektive in eine intersubjektive Perspektive zu überschreiten, so dass ein dritter Raum der Begegnung, ein »third space«⁶², geschaffen wird, in dem ein neues Verständnis von Wirklichkeit entwickelt werden kann. Interreligiöse, dialogische Religionspädagogik gestaltet Lernen und Lehren im Sinne eines multitopischen Raumes, in dem die Wirklichkeit aus der Perspektive verschiedener Wahrnehmungs- und Erfahrungsorte gedeutet und im Dialog aufeinander bezogen werden kann.⁶³

⁶² Vgl. Homi Bhaba: *The Location of Culture*, Abingdon 1994.

⁶³ Vgl. Thorsten Knauth: *Dialogisches Lernen als zentrale Figur interreligiöser Kooperation?* In: Konstantin Lindner u.a. (Hg.): *Zukunftsfähiger Religionsunterricht. Konfessionell – kooperativ – kontextuell*. Freiburg/Basel/Wien 2017, 193–212,

vgl. auch Thorsten Knauth/Carola Roloff u.a.: *Auf dem Weg zu einer dialogisch-interreligiösen Hermeneutik*. In: Katajun Amirpur u.a.: *Perspektiven dialogischer Theologie. Offenheit in den Religionen und eine Hermeneutik des interreligiösen Dialogs*, Münster/New York 2016, 207–326, bes. 299–316.



5 Religion und Konfession im Kontext des Projekts einer pluralistischen Religionspädagogik

Im Anschluss an die bisherigen Ausführungen stellt sich die Frage, wie sich eine dialog- und subjektorientierte Religionspädagogik in pluralistischer Perspektive zur Konfessionalität des Religionsunterrichts verhält. Das Verständnis von Religion und Konfession im Kontext eines pluralistischen Religionsunterrichts fokussiert auf die grundlegende Dynamik von Fragen und Antworten, wie sie sich tiefentheologisch entfalten und in schulischen Lernprozessen realisieren lässt.

Im Sinne eines heuristischen Impulses setzt die folgende Reflexion bei vier idealtypischen Mustern an, die Detlef Pollack in anderem Zusammenhang in den Diskurs eingebracht hat:

- religiöse Routine (religiöse Antwort ohne religiöse Frage),
- vitale Religion (religiöse Frage und religiöse Antwort),
- Pragmatismus (keine religiöse Frage, keine religiöse Antwort) und
- die suchende Religion (religiöse Frage ohne religiöse Antwort).⁶⁴

Dieser subjektorientierte Ansatz kommt dem hier vorausgesetzten Bildungskontext entgegen, sofern er von Fragen und Antworten der Menschen – bzw. Schülerinnen und Schülern – ausgeht und Haltungen aufzeigt, die ein Mensch zur Religion oder Religiosität haben kann: Das Zusammenspiel von Fragen und Antworten, wie sie in den genannten vier idealtypischen Formen formuliert werden, markiert unterschiedliche Muster religiös-weltanschaulicher Existenz.

Die Religion als Routine lebt mit religiösen Antworten, zum Beispiel durch ritualisierte Gottesdienstbesuche oder Andachten, ohne jedoch gegenwärtig existentiell von einer religiösen Frage getrieben zu sein.

Die vitale Religion hingegen lebt ihre religiöse Antwort angesichts vitaler religiöser Fragen, zum Beispiel durch das Erleben von religiösen Ritualen als praktische Lebenshilfe angesichts alltäglicher Probleme und Zweifel.

Diesen beiden Formen von Religion ist gemeinsam, dass sie durch den Bezug auf eine persönliche religiöse Antwort jeweils auf die Transzendenz fokussiert sind. Gemeinsam ist beiden weiterhin, dass sie mit der religiösen Antwort jeweils materiale Anteile von Religion beinhalten: Wer eine religiöse Antwort in sein Lebenskonzept integriert hat, ist auch zumindest mitbestimmt durch materiale religiöse Inhaltsaspekte.

Ein weiteres idealtypisches Muster kommt ohne materiale Bezüge zu einer Religion aus, d.h. Menschen dieses Musters artikulieren ihre existentiellen Fragen und Antworten nicht auf explizit religiöse Weise.

Die suchende Form von Religion ist schließlich bestimmt durch die aktive Suche in unterschiedlichen Weltanschauungen und Religionsgemeinschaften nach der passenden Spiritualität für die eigene Person.

⁶⁴ Detlef Pollack: Was ist Religion. Versuch einer Definition. In: Ders., Säkularisierung – ein moderner

Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland, Tübingen 2003, 28–55 (zuvor ZfR 3 (1995), 163–190).



Weiterhin weist das Zusammenspiel von Fragen und Antworten darauf hin, dass alle Schüler*innen einer Lerngruppe, unabhängig von ihrer religiösen Sozialisation und ihrer Religions- und Weltanschauungszugehörigkeit, sich in dem durch diese idealtypischen Formen abgesteckten Spektrum verorten können, ohne dass die Grenzen trennscharf gezogen werden müssen. Der heuristische Wert dieses Modells ist auch darin zu sehen, dass die Zwischenräume ausgeleuchtet werden können.

Pädagogisch bedeutet das, dass es keine voreilige Zuordnung der Schüler*innen – von Seiten der Lehrkräfte wie auch der Schüler*innen selbst – zu einer bestimmten Religionsgemeinschaft mehr geben muss. Vielmehr entstehen transreligiöse Zuordnungen und Gruppenbildungen von Einstellungen und Haltungen zur Religion und Religiosität unabhängig von der inhaltlichen Einstellung der einzelnen Schüler*innen, die jedoch in der Heterogenität der Lerngruppe so wahrgenommen und gewahrt werden.

Zudem birgt das Verstehen von Religion aus dem Fragen-Antworten-Zusammenspiel ein hohes didaktisches Potential in sich: So kann es im Religionsunterricht durch einen Impuls der Lehrkraft oder durch eine Äußerung eines Mitschülers/einer Mitschülerin dazu kommen, dass der religiös »Routinierte« durch die religiöse Frage eines religiös »Vitalen« in seiner Routine gestört wird, zum Beispiel dadurch, dass er sich seiner fraglosen Routine des wöchentlichen Synagogenbesuches/Gottesdienstbesuches/Freitagsgebets bewusst wird und, angesprochen durch die Frage, seine Religiosität reflektiert, die empfangenen Impulse in sein Leben integriert und so selbst religiös vital wird. Ebenso könnte der religiös »Routinierte« aber auch durch die Infragestellung oder Kritik des religiös »Pragmatischen« an seiner religiösen Antwort herausgefordert werden, so dass er seine religiöse Antwort befragt und ggf. modifiziert. Anders herum könnte aber auch der religiös »Vitale« dem religiös »Suchenden« – aber auch dem religiösen »Pragmatiker« – durch seine religiöse Antwort eine Lebensfrage beantworten und dessen Religion dadurch vitalisieren.

Im Folgenden gilt es nun, die Frage-Antwort-Paare näher zu identifizieren: Unabhängig von den konkreten Religionen ist generell unter religiösen Fragen die Tatsache zu verstehen, dass Menschen durch Erfahrungen der Transzendenz oder andere Widerfahrnisse ihr Leben im wahrsten Sinne in Frage gestellt sehen.

Religiös sind diese Fragen erstens, sofern hier Erlebnisse und Erfahrungen im Raum stehen, die über die konkrete Situation hinausweisen bzw. auch Grundfragen der eigenen Existenz berühren und bisherige Gewissheiten erschüttern können. In dieser Situation der Infragestellung einer bisherigen Weltsicht kann sich die Wahrnehmung für das öffnen, was wir in Kap. 1 mit *Tiefe* bezeichnet haben, und es kann zur Erfahrung eines unbestimmten Angesprochensein kommen durch etwas, was theologisch wie religionssoziologisch mit dem Begriff der Transzendenz beschrieben werden kann. Diese Erfahrung des Angesprochenseins lässt sich als Resonanz-



fahrung beschreiben. Das Subjekt ist berührt und antwortet mit seinem Berührtsein auf das Angesprochensein.⁶⁵ Indem das Subjekt angesprochen ist, transzendiert es die Situation und veredelt die so intensiv erlebte Zeit, insofern diese Erfahrung länger erhalten bleibt. Resonanzerfahrungen öffnen die Wahrnehmung für die Tiefe des Menschseins (die »Tiefe« als Metapher für den Transzendenzhorizont) und rühren an die tiefentheologischen Fragen, die alle Menschen immer wieder begleiten.

Religiös ist das Zusammenspiel von Fragen und Antworten zweitens, sofern es um Fragen im Sinne von Heschels »Tiefentheologie«⁶⁶ geht, die die fundamentalen Grundfragen der Menschen an sich reflektiert und Antworten zu erheben sucht. Die Relevanz von Religion für die Menschen zeigt sich in den je konkreten und spezifischen Antworten der einzelnen Religionen auf Grundfragen. Gemeint sind damit die elementaren, nicht weiter zu reduzierenden Fragen nach den Wünschen und Sehnsüchten, den Ängsten und Befürchtungen, den Nöten und den Freuden, den Hoffnungen wie auch den menschlichen Abgründen, die das Fühlen und Denken des Menschen über eine vordergründige Alltäglichkeit hinaus immer wieder bewegen und bestimmen. Damit sollen Alltag und Transzendenz allerdings nicht wie getrennte Räume (etwa im Schema »sakral« – »profan«) auseinandergerissen werden, sondern als Dimensionen der einen Wirklichkeit unterschieden werden.

Mit Henning Luther kann Religion als »Weltabstand«⁶⁷ dann die auf Transzendenz bezogene Dimension immanenter Erfahrungen bezeichnen. Der Alltag wird durchsichtig, transparent für diese Tiefe des Lebens. Dieses Erfahrungsmoment bleibt prinzipiell unverfügbar.⁶⁸

Gleichermaßen sind es die elementaren und im sprachlichen Modus von Wahrhaftigkeit ausgedrückten, materialen Antworten der einzelnen Religionen, die ebenso das Denken und Fühlen der Menschen über die Gegenwart hinaus prägen und bestimmen können. Die materialen Gehalte der Religionen kommen hier zur Geltung, allerdings nicht als normative Setzungen in dogmatischer Denk- und Rede-weise, sondern als existentielle Interpretationen und Interpretamente eben jener Dogmen und Traditionen aus den jeweiligen Religionen. So wird wieder zur Geltung gebracht, was die Dogmen ursprünglich sein sollten und wollten – eine Replik auf die tiefentheologischen Fragen. Heschel spricht hier davon, dass die theologische Rede wieder »vortheologisch«⁶⁹ werden müsse, um Relevanz zu bekommen bzw. zu erhalten. Religionspädagogik schließt dieses orientierende Potenzial von religiösen Lehrsätzen und Verhaltensweisen auf, indem sie diese Sätze gleichsam auf ihre vortheologischen Gehalte zurückführt und ihren existenzbezogenen Fragegehalt freilegt.

65 Vgl. Hartmut Rosa: Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehungen, Frankfurt a.M. 2016.

66 Vgl. Abraham Heschel: Erneuerung des Protestantismus (s. Anm. 5), 143.

67 Vgl. Henning Luther: Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts, Stuttgart 1992, 22–29.

68 Wo dieses anders behauptet oder eingefordert wird, muss mit Tillichs (religionsübergreifenden) »Protestantischem Prinzip« dagegen Widerstand geleistet

werden, damit Religion nicht zu Ideologie und Idolatrie degeneriert (vgl. Henning Luther Anm. 67). Zum »protestantischen Prinzip« vgl. Bernd Beuschler/Dietrich Zilleßen: Profanität und Religion. Entwurf einer profanen Religionspädagogik, Weinheim 1998.

69 Vgl. Abraham J. Heschel: Tiefentheologie, in: Ders.: Die ungesicherte Freiheit. Essays zur menschlichen Existenz, Neukirchen-Vluyn 1985, 97–105.



Religion in diesem Sinne als ein Deutesystem des Lebens zu verstehen, hat für die Anlage und Ausrichtung eines entsprechenden Religionsunterrichts folgende Konsequenz: Es geht nicht vorrangig um die Vermittlung materialer Glaubensdogmen oder die Einübung jüdischer, christlicher oder muslimischer Traditionen an sich. Das Anliegen besteht vielmehr darin, dass die Schüler*innen die Relevanz des Themenbereichs Religion/Spiritualität/Weltanschauung in ihrer religiösen Vielfalt und zugleich in der existentiellen Orientierungskraft für ihr Leben in der Begegnung im Religionsunterricht für sich erkennen, reflektieren und gegebenenfalls auch erfahren. Religion ist hier ein Orientierungssystem, das den Schüler*innen in Bildungsprozessen für sie relevante Interpretamente der Lebensdeutung eröffnet – zum Beispiel wenn ihnen Kontingentes begegnet und eine religiöse Deutung über den nur vordergründigen Alltag hinausweist und eine Hilfe zur Bewältigung zum Beispiel einer Krise bietet.⁷⁰

An die Reflexion des Religionsbegriffs schließt sich die Frage nach Selbstverständnis und dem Anspruch der eigenen Religion an – vor allem im Blick auf den Religionsunterricht innerhalb religiöser Vielfalt. Denn es stellt sich die Frage, inwiefern normative Wahrheitsansprüche im Religionsunterricht als Basis für die Antworten oder weiterführenden Fragen auf die »tiefentheologischen« Fragen der Schüler*innen fungieren können, wenn jede Religion als eines von mehreren Deutesystemen hinsichtlich der Fragen aufgefasst wird. In der Reflexion und Klärung des eigenen Selbstverständnisses als Religionsgemeinschaft liegt eine große interreligiöse Aufgabe, insbesondere für die Entwicklung einer pluralistischen Religionspädagogik.

Wenn der Religionsunterricht Orientierungshorizonte für die eigenen elementaren *Lebensfragen* anbieten will, dann kann er nicht rein religionskundlich konzipiert und gestaltet werden. Er muss dann *konfessionell* im Sinne von *positionell* verstanden werden, für Lehrkräfte wie für Schüler*innen. Im Blick auf die immer auch subjektive, weil von Subjekten in Deutungsprozessen angeeignete und daher pluriforme Gestalt von Konfession sprechen wir auch vom *konfessorischen* Charakter des Religionsunterrichts. Auch der Begriff der *Positionalität* ist dem Terminus Konfessionalität vorzuziehen, da der Begriff der Konfession institutionell behaftet ist und im System Schule missverständlich rezipiert werden könnte. Er ist jedoch theologisch wichtig im Sinne der öffentlichen Verständigung und pädagogisch unverzichtbar, wie es im Folgenden begründet werden soll:

⁷⁰ Hier wird im Alltäglichen das Himmlische, im Endlichen das Unendliche greifbar und erfahrbar. Im Sinne Schleiermachers wird

so das Leben in seinen je aktuellen Kontexten zu dem Ort, in dem sich religiöse Bildung für Jugendliche vollzieht.



1. *Konfession als reflektierte Positionalität*

Kein Gegenstand von unterrichtlicher Praxis (erst recht keiner aus dem Zusammenhang religiöser Thematiken) wird positionlos eingebracht.⁷¹ Die Prägung der Lehrkraft durch Theologiestudium, dessen Inhalte in der Mitverantwortung der entsprechenden Religionsgemeinschaft gelehrt werden, und durch die religionsdidaktische Ausbildung sowie die eigene Positionierung zu dem dort Gebotenen wird einfließen in ihr eigenes didaktisches Arrangement. Die Mitverantwortung für die Lehrpläne und deren Umsetzung in schulinterne Curricula ist ein weiterer Faktor. Insofern ist Religionsunterricht von seinen gegenwärtigen Verantwortungsvoraussetzungen her »konfessionell«. Dazu gilt es reflektiert zu stehen. Die Religionslehrkraft kann exemplarisch *role model* dafür sein, die Herkunft von Positionen reflektiert (d.h. auch mit Blick auf die eigenen Voraussetzungen) darstellen zu können.

2. *Konfession als relative und relationale Positionalität*

Nicht nur ist Konfession grundsätzlich etwas Relatives, da sie auf den immer größeren Horizont der Transzendenz, den wir mit dem Wort *Gott* anzeigen, immer nur verweisen, aber ihn nie einfangen kann; und nicht nur ist das, was Religionsgemeinschaften als Bekenntnisse festlegen, relativ, weil es geschichtlich ist und sich verändert und sich auch verändern können muss. Vielmehr ist in einer pluralen Gesellschaft eine konfessionelle Position als relative neben vielen anderen wahrzunehmen und dialogisch auf andere zu beziehen. Dies bedeutet didaktisch, eingebrachte Positionen dialogisch zu behandeln, d.h. Relativität von Positionen als Relationalität im Spiel und in der Auseinandersetzung mit anderen Positionen auf die Voraussetzungen und Reichweiten ihrer Plausibilität hin zu testen und in Beziehung zu bringen.

Dies ist besonders in der Phase der Adoleszenz der gebotene Umgang mit Positionen, die sich durch Experiment, Erproben, Befragungen etc. herausbilden dürfen und müssen. Es bleibt aber auch durch die Frag-Würdigkeit jeder Positionierung in Sachen Religion eine wichtige Voraussetzung. Dieses »Spiel« will von den didaktisch Verantwortlichen gekonnt ausgeführt sein und setzt nicht nur die Einsicht in die grundsätzliche Relativität von Positionen voraus, sondern auch die theologische wie didaktische Lust, andere als die eigene oder die bekannte Position probeweise einnehmen zu wollen. Es bedarf somit einer pluralen konfessionellen Verantwortung für eine »transkonfessionelle Didaktik«⁷². Die Religionslehrkraft ist hier exemplarisch *role model* dafür, Positionalität als relative und relationale einzuüben, was auch heißen kann, dass das eigene Einbringen an Grenzen stoßen wird und es didaktisch nötig macht, Partner*innen einzubinden, die Positionen – kognitiv bis performativ – aus ihrem Hintergrund einbringen können. Dies gilt erst recht für den nächsten Aspekt.

⁷¹ Vgl. Jürgen Habermas: Erkenntnis und Interesse, Frankfurt a.M. 1968.

⁷² Vgl. zu diesem Begriff: Michael Meyer-Blanck: Konfessionslosigkeit und die konfessorische Dimension des Religionsunterrichts. In: ZPT 66 (2014), 215–223, hier: 222.



3. *Konfession als authentische Positionalität*

Die elementaren Fragen, die im Religionsunterricht thematisch werden, sind auf ihre Positionalität und Perspektivität hin zu beleuchten (es ist beispielsweise unmöglich, die Theodizeefrage »neutral« zu behandeln). Die Lehrkraft wird hier herausgefordert, ihre/seine existentiell relevante Position punktuell offenzulegen. Die Religionslehrkraft ist dann exemplarisch *role model* für authentische Positionalität. Die *fiducia* (die vertrauensvolle Hinwendung und die bekenntnishafte religiöse Lebenshaltung) ist jedoch – streng genommen – kein Unterrichtsziel (dies sind eher *notitia* – Wahrnehmung – und *assensus/dissensus* – Deutung, Dialog, Urteil –), im »Gegenstandsbereich« der Religion ist sie im Sinne authentischer Positionalität aus dem diskursiven Geschehen des Unterrichts jedoch auch nicht sinnvoll herauszuhalten.

Für die den Religionsunterricht verantwortenden konfessionellen Gemeinschaften bedeutet dies, damit zu rechnen, dass Aspekte authentischer Positionalität im Unterricht thematisch werden (und die von ihr Ausgebildeten sollten im Umgang damit kompetent sein). Persönliche Konfessionen können aber genau so wenig erwartet werden wie eine im System Schule eingeübte *fiducia*. Dafür bieten sich der Religionsgemeinschaft andere Gestaltungsräume, deren Potentiale im Unterricht in den Horizont kommen können, zum Beispiel in der Gestaltung der Schnittstelle von Schule und Gemeinde (Kirche, Moschee, Synagoge) oder den freiwilligen Angeboten einer spirituellen Schulkultur.

Sinnvoll kann eine Religionsgemeinschaft diese Bildungsverantwortung und ihre Positionalität nur gemeinsam mit anderen Religionsgemeinschaften und den am Weltzugang Religion Mitwirkenden im System Schule wahrnehmen. In diesem Prozess reflektieren und reinterpretieren Religionsgemeinschaften ihre eigenen Grundsätze – auch im Hinblick auf ihre wechselseitige Verträglichkeit mit den Grundsätzen anderer Religionsgemeinschaften⁷³ –, so dass sich das Konzept einer pluralistischen Religionspädagogik im Rahmen von Art. 7,3 des Grundgesetzes bewegt.



6 Theologische und religionspädagogische Herausforderungen

Eine friedliche Welt setzt ein grundlegendes gegenseitiges Vertrauen der Menschen auch unterschiedlicher religiöser Zugehörigkeiten voraus. Bei der Entwicklung einer pluralistischen Religionspädagogik sind verschiedene Wege und Schritte in der Theologie wie auch der Religionspädagogik, die selbst zu einer friedlicheren Weltgemeinschaft beitragen will, zu gehen.

- Theologisch geht es (1.), wie oben in den Kapiteln 2 bis 5 beschrieben, in einem weiten Horizont darum, dass sich die Religionen miteinander über Ansätze und Leitlinien pluralistischer Religionstheologie verständigen, diese innerhalb der Quellen und Traditionen ihrer Religionen freilegen, miteinander teilen und gemeinsam weiter an konzeptionellen Grundlagen einer pluralistischen Religionstheologie arbeiten bzw. sich über ihre Grundlagen verständigen.

Darum ist es (2.) theologisch notwendig, im konstruktiven und anerkennenden Miteinander die Absolutheitsansprüche der beteiligten Religionen jeweils aus ihrer Tradition heraus zu benennen, von den Quellen der Heiligen Schriften kritisch zu beurteilen und angesichts einer Anerkennungskultur für den Dialog und für den Kontext einer pluralistischen Theologie neu zu formulieren. Erst eine uneingeschränkte und vorbehaltlose gegenseitige Anerkennung von theologischen Ansprüchen anderer Religionen eröffnet eine Basis, auf der Vertreter*innen von Religionen miteinander ehrlich und offen einen Diskurs führen können, um gemeinsam eine pluralistische Religionspädagogik theoretisch ausformulieren und dann didaktisch operationalisieren zu können.

Von daher wird es (3.) auch darum gehen müssen, alle normativ formulierten Ansprüche als nur subjektive Gewissheiten von Individuen wahrzunehmen und als solche festzuhalten, um vor diesem Hintergrund die normativen Anspruchshaltungen von institutionalisierten Religionsgemeinschaften als dialogverhindernd zu problematisieren (in diesem Sinne müssten Absolutheitsansprüche relativiert werden). Diese – aus pluralistischer Sicht konstitutive – Bewertung von offiziellen normativen Anspruchshaltungen gilt es, in einem offenen Diskurs in die einzelnen Religionsgemeinschaften einzubringen und theologisch zu (be)gründen, um eine möglichst große Plausibilität für sie als Basis einer pluralistischen Religionspädagogik zu erreichen.

In der Religionspädagogik gilt es gleichermaßen (4.), konstruktive Schritte zu gehen, um die Theorie einer praxistauglichen pluralistischen Religionspädagogik entwerfen zu können.



- Religionspädagogisch besteht eine Aufgabe darin, jeweils innerhalb jeder Religion zu eruieren, wie jeweils die anderen Religionsgemeinschaften in religionspädagogischen Kontexten thematisiert wurden und werden (zum Beispiel in Schulbüchern) und ob diese Darstellungen interreligiöse wie auch pluralistische Aspekte berücksichtigen. Gegebenenfalls sind diese Aspekte näher zu bestimmen.
- Religionspädagogisch ist es ferner wichtig, den pluralistisch-theologischen Konsens (s.o.) didaktisch und religionspädagogisch zu reflektieren, um Perspektiven für eine pluralistische Religionspädagogik zu entwerfen (und in den Religionsgemeinschaften zu kommunizieren).
- Neben der Theoriearbeit sind damit letztlich exemplarisch auch praxisorientierte Lehr-Lerneinheiten und Materialien zu entwickeln, um so paradigmatisch aufzuzeigen, wie eine zukünftige religiöse Bildung als pluralistische Religionspädagogik in der Verantwortung vieler Religionsgemeinschaften aussehen kann.
- Die hier vorgestellten Überlegungen zu einer pluralistischen Religionspädagogik implizieren keine Festlegung auf ein bestimmtes Modell der Erteilung von Religionsunterricht. Aber es ist religionspädagogisch von zentraler Bedeutung, aus der Perspektive und auf der Grundlage einer pluralistischen und dialogorientierten Religionspädagogik die Diskussion über schulische Möglichkeiten und Organisationsformen einer dialogorientierten interreligiösen Bildung zu führen und praktische Ansätze dialogischen, interreligiösen Lernens durch Forschung, Materialentwicklung sowie universitäre Lehrer*innenbildung und Weiterbildung zu unterstützen.

