

Christlicher Glaube und religiöse Vielfalt in evangelischer Perspektive



EKD

GÜTERSLOHER
VERLAGSHAUS



Christlicher Glaube und religiöse Vielfalt in evangelischer Perspektive

Ein Grundlagentext
des Rates der Evangelischen Kirche
in Deutschland (EKD)

Gütersloher Verlagshaus

Im Auftrag des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland
herausgegeben vom Kirchenamt der EKD

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



Verlagsgruppe Random House FSC® N001967
Das für dieses Buch verwendete FSC®-zertifizierte
Super Snowbright liefert Hellefoss AS, Hokksund, Norwegen.

1. Auflage

Copyright © 2015 by Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh,
in der Verlagsgruppe Random House GmbH, München

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist
ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für
Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung
und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Gütersloher Verlagshaus, Verlagsgruppe Random House GmbH, weist
ausdrücklich darauf hin, dass im Text enthaltene externe Links vom Verlag nur bis
zum Zeitpunkt der Buchveröffentlichung eingesehen werden konnten. Auf spätere
Veränderungen hat der Verlag keinerlei Einfluss. Eine Haftung des Verlages für
externe Links ist stets ausgeschlossen.

Umschlagmotiv: Mark Rothko »Number 10«, 1950, Museum of Modern Art, New
York, © Kathe Rothko-Prizel & Christopher Rothko/VG Bild-Kunst, Bonn 2015;
© der Vorlage: akg-images/Andrea Jemolo
Druck und Einband: GGP Media GmbH, Pößneck
Printed in Germany
ISBN 978-3-579-05978-5
www.gtvh.de

Inhalt

Geleitwort.....	9
-----------------	---

I. Einleitung: Das Zusammenleben mit Angehörigen anderer Religionen und Weltanschauungen als theologische Aufgabe und praktische Herausforderung.....	13
--	-----------

Vielfalt als Normalität: Herausforderungen und Chancen	13
--	----

Theologie – Recht – Handlungsfelder.....	14
--	----

II. Religiöse Vielfalt und evangelische Identität – theologische Grundlinien	18
---	-----------

Christlicher Glaube und religiöser Pluralismus: eine Grundeinsicht	18
--	----

Pluralismus – Beliebigkeit – »Allgemeine Religion« – »Zivilreligion«.....	21
---	----

Offene Türen – eindeutige Adresse: politischer, gesellschaftlicher und religiöser Pluralismus	25
---	----

Wahrheitsbindung und Dialogfähigkeit.....	31
---	----

III. Vielfalt der Religionen – Prüfung und Bewährung der Religionsfreiheit.....	38
Religionsfreiheit als allgemeines Grund- und Menschenrecht	38
Die Vielfalt von Bekenntnis und Religionsausübung.....	39
Öffentliches Wirken im neutralen Staat	41
Perspektiven des Religionsverfassungsrechts im europäischen und internationalen Kontext	44
 IV. Handlungsfelder in Gemeinde und Kirche.....	 46
Das Ziel: Verfahrensregeln für das interreligiöse Handeln.....	46
Begleitung in religiöser Pluralität	46
Gast und Gastgeber in interreligiöser Begegnung.....	50
Beten mit anderen.....	52
Öffentliches Wirken und Mission unter den Bedingungen des Pluralismus.....	54
Diakonisches Handeln – die Kirchen als Dienstanbieter und Dienstgeber	57

V. Fragen der Religionstheologie	60
Beziehen sich alle Religionen auf dieselbe transzendente Realität?.....	60
Eine klassische Frage: Glauben Juden, Christen und Muslime an denselben Gott?.....	62
Die Begegnung mit dem Islam.....	65
Insbesondere: das Verhältnis von Christen und Juden	68
Schluss: Aufgaben einer Theologie der Religionen	75
Literatur.....	77
Mitglieder der Kammer für Theologie der EKD	79

Geleitwort

»Lieber Vielfalt als Einfalt« – mit diesem Slogan demonstrieren seit Monaten sehr viele Menschen in Deutschland gegen Fremdenfeindlichkeit. Vielfalt ist Reichtum und Risiko, weil die wachsende Zahl unterschiedlicher Werte, Lebensformen und Glaubenshaltungen auch Ängste freisetzen, die eine Realität sind, gleich ob man sie teilt oder nicht. Gegen solche Ängste helfen aber nur Aufklärung und Dialog, Eintreten für Minderheiten und Stärkung der demokratischen Kultur. Als Konsequenz einer freiheitlich-demokratischen Rechtsordnung, in der meine Freiheit auch die des anderen ist, ist jede menschenrechtsaffine Glaubenshaltung willkommen und zu begrüßen.

Der vorliegende Grundlagentext erläutert diese Haltung des christlichen Glaubens in evangelischer Perspektive und schreibt die theologischen Leitlinien aus dem Jahr 2003 (*»Christlicher Glaube und nichtchristliche Religionen«*. EKD-*Texte* 77) in Richtung einer Theorie des Pluralismus fort. Er baut auf der Einsicht auf, dass eine neutrale Vergleichsposition über allen Religionen nicht möglich ist. Ein positives Verständnis religiöser Vielfalt wird gerade dadurch ermöglicht, dass wir leidenschaftlich für unsere eigene Glaubensüberzeugung eintreten und die damit verbundene innere Freiheit spüren, anstatt unsere Identität aus der Abgrenzung zu gewinnen. Die Gewissheit im Glauben an Christus schließt auch das Bewusstsein dafür ein, dass Gottes Möglichkeiten, sich den Menschen bekannt zu machen, keine Grenzen haben. Damit ist der Weg gewiesen von einer

bloßen Duldung anderer Glaubensüberzeugungen zu einer von Wertschätzung geprägten Toleranz.

Aus dieser Überzeugung heraus bejaht die evangelische Kirche die vom Grundgesetz verbürgte Freiheitsordnung. Das Grundgesetz weist dem Staat in Religionsfragen eine neutrale Rolle zu. Gleichzeitig holt es die Religionsgemeinschaften in den öffentlichen Raum und lädt sie ein zu gemeinsamer Verantwortung. Als Kirche ermutigen wir alle, die das Friedenspotenzial ihrer Religion in die demokratische Zivilgesellschaft einbringen wollen. Dabei gewinnt unser Protest gegen Verletzungen der Religionsfreiheit in vielen Regionen unserer Welt dadurch Nachdruck, dass wir als Christen mit anderen Religionen anders umgehen.

Unterschiede zwischen den Religionen werden nicht kleingeredet. Christlicher Glaube respektiert die Fremdheit des anderen; zugleich ist er sich seiner eigenen Besonderheit bewusst. Er kann auf das Bekenntnis zu Christus nicht verzichten, aber es wäre falsch, daraus eine prinzipielle Abwertung anderer Religionen abzuleiten. Es bedarf einer Haltung, die von wechselseitigem Hinhören und Wertschätzung geprägt ist. Das schärft das Gespür für eine Nähe, die Zusammengehörigkeit und das Bewusstsein der Unterschiedlichkeit miteinander zu verbinden weiß.

Das Zusammenleben mit Angehörigen anderer Religionen prägt unseren Alltag. Neben einer Haltung der Offenheit brauchen wir Verfahrensregeln für das interreligiöse Handeln, z.B. wenn ein Christ eine Muslima heiratet oder wenn eine Christin

zu einer religiösen Familienfeier eines nichtchristlichen Kollegen eingeladen ist.

»Christlicher Glaube und religiöse Vielfalt« ist keinem bestimmten religionstheologischen Modell verpflichtet. Religionstheologische Fragen stellen sich jedoch mit besonderer Schärfe dort, wo sich Religionen besonders nahe stehen. Das gilt z.B. für die drei großen monotheistischen Religionen im Blick auf ihren Glauben an Gott. In jeder der drei Religionen ist er in anderer Weise ausgeprägt. Christentum, Judentum und Islam unterscheiden sich gerade in dem, was sie verbindet. Umgekehrt gilt es, Gemeinsamkeiten auch dort zu suchen, wo wir zunächst die Unterschiede und Gegensätze sehen. Der Abschnitt über das Verhältnis zum Islam führt dies exemplarisch aus. Das Judentum hingegen ist für das Christentum nicht einfach eine Religion neben anderen. Ohne die Verbundenheit mit dem jüdischen Volk gäbe es keinen christlichen Glauben. Insofern unterscheidet sich das Verhältnis von Christen und Juden von dem zu anderen Religionen und bedarf einer eigenen Darstellung.

Der vorliegende Text wurde von der Kammer für Theologie der Evangelischen Kirche in Deutschland unter dem Vorsitz von Prof. Dr. Dr. h.c. mult. Christoph Markschies erarbeitet. Der Rat hat sich diesen Text mit großer Zustimmung zu Eigen gemacht und dankt der Kammer herzlich für ihre Arbeit.

»Christlicher Glaube und religiöse Vielfalt« setzt die Reihe der Grundlagentexte zum Reformationsjubiläum (*Rechtfertigung und Freiheit*, 2014) und zur Kreuzestheologie (*Für uns gestor-*

ben, 2015) fort. Wie diese versteht er sich als Impuls zum Gespräch und zur Verständigung über die geistlichen und theologischen Grundlagen der evangelischen Kirche auf dem Weg zum Jubiläumsjahr 2017. Die Neu- bzw. Wiederentdeckung der christlichen Freiheit steht im Zentrum unseres reformatorischen Erbes. Es gilt, den Freiheitssinn des Evangeliums in ökumenischer Verbundenheit und gesellschaftlicher Verantwortung für heute zu profilieren. Der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland wünscht deshalb dieser Schrift eine große Verbreitung und intensive Aufnahme.

Hannover, im Juni 2015

A handwritten signature in black ink, reading "Heinrich Bedford-Strohm". The signature is written in a cursive, flowing style.

Landesbischof Dr. Heinrich Bedford-Strohm

*Vorsitzender des Rates der
Evangelischen Kirche in Deutschland*

I. Einleitung: Das Zusammenleben mit Angehörigen anderer Religionen und Weltanschauungen als theologische Aufgabe und praktische Herausforderung

Vielfalt als Normalität: Herausforderungen und Chancen

Die Vielfalt der Religionen und Weltanschauungen ist zu einer alltäglichen Erfahrung geworden. Zuwanderung, »Entkirchlichung« und vielfältige Formen individueller Selbstentfaltung führen zu einer religiösen Pluralität, die inzwischen weithin als Normalfall unser Leben bestimmt und prägt.

Für Christinnen und Christen sind die damit verbundenen Veränderungen *Herausforderung und Chance zugleich*. Herausforderung, weil wir in unserem eigenen Leben und in unserer Kirche in vielfältiger Weise Position beziehen müssen: Partner, Freunde, Kollegen, Patienten oder Kunden sind anders oder gar nicht religiös gebunden – wie kann das Zusammenleben gelingen, ohne dass unser Glaube seine Wahrhaftigkeit und seinen zentralen Platz in der Mitte unseres Lebens verliert? Herausforderung auch, weil wir für uns und für jedermann die Verbindung von Freiheit und Glaube verteidigen müssen, wo sie von anderen mit religiöser Begründung angegriffen wird. Zugleich sind die neuen Verhältnisse eine Chance, weil wir uns im Zusammenleben mit Angehörigen anderer Religionen unserem eigenen Glauben und unseren Traditionen neu stellen können. Und auch deshalb eine Chance, weil wir uns in das

religiöse und gesellschaftliche Gespräch einbringen und in der Begegnung mit anderen bereichert werden können.

Der Umgang mit religiöser Vielfalt ist deshalb eine zentrale *Aufgabe für die evangelische Theologie und die evangelische Kirche in unserer Zeit*: Ist ein echter, positiver Pluralismus der Religionen möglich, der keine Relativierung des eigenen Glaubens an den dreieinigen Gott voraussetzt? Oder ist religiöse Vielfalt für Christenmenschen doch immer nur mit einem letzten Vorbehalt hinzunehmen, als weltliche Friedensregel, aber nicht als »gute Ordnung«?

Theologie – Recht – Handlungsfelder

Der nachfolgende Text will eine evangelische Perspektive zur Vielfalt der Religionen und Weltanschauungen eröffnen. Er knüpft an den von der Kammer vorgelegten Text »Christlicher Glaube und nichtchristliche Religionen« (EKD-Texte 77, 2003) an und schreibt ihn fort. Die Selbstverständlichkeit der religiösen Vielfalt hat seit dieser Veröffentlichung nochmals deutlich zugenommen – und es stellen sich im Recht wie in den praktischen Lebensfeldern neue, größere und dringlichere Aufgaben als in zurückliegenden Dekaden. Die Präsenz der evangelischen Kirche in der pluralistischen Bürgergesellschaft hängt davon ab, dass Theologie, staatliches wie kirchliches Recht und die praktische Kirchenordnung zum Umgang mit der Vielfalt der Religionen konsistente, nicht nur pragmatisch orientierte Antworten finden.

Hierzu soll der Text beitragen und Orientierung bieten. Er setzt dabei in vierfacher Weise an, indem er theologische Grundlagen klärt, die Bedeutung der Religionsfreiheit für die Situation einer pluralistisch-internationalisierten Rechtsgemeinschaft rekonstruiert, ausgewählte Handlungsfelder praktischer Bewährung vorstellt und abschließend zu einzelnen religionstheologischen Fragen Stellung nimmt:

Religiöse Vielfalt kann in neuer, vertiefter Weise als eine dem evangelischen Glauben gemäße *Grundlage für die Begegnung der Religionen* angenommen werden (II.). Denn die Pluralität der Religionen bekräftigt die evangelische Einsicht in die vielfältige Zuwendung Gottes zu den Menschen: Die Existenz anderer Formen religiöser Gewissheit bildet das Gegenstück zur Freiheit des Glaubens, aus dem Christinnen und Christen leben. Diese Überzeugung soll im Folgenden im Einzelnen entfaltet werden – und dabei gilt es zugleich, Vorstellungen entgegenzutreten, die Unterschiede zwischen den Religionen marginalisieren und in eine ungreifbare Gemeinsamkeit aufheben wollen. Die Offenheit für die Partnerschaft mit anderen Religionen ist kein Bekenntnis zur Beliebigkeit – im Gegenteil. Ein positives Verständnis religiöser Vielfalt zielt letztlich auf eine Stärkung evangelischer Identität, die sich im Dialog und nicht in der Abkapselung entwickelt.

Der Text bezieht in erneuerter Weise Stellung zum *rechtlichen Status der Religionsfreiheit* (III.). Die Regelungen des staatlichen und internationalen Rechts sind in diesem Feld inzwischen in vielfältiger Weise miteinander verbunden und haben zu neuen Fragestellungen geführt. Als Christinnen und Christen bejahen

wir, dass anderen Religionen die gleichen Rechte der Glaubensfreiheit zukommen. Wir wollen unseren Beitrag zu einer offenen Bürgergesellschaft leisten, nicht zuletzt als Dienstgeber. Wir treten auch in der Europäischen Union und darüber hinaus für das *religionsfreundliche Modell des deutschen Verfassungsrechts* ein, in dem das öffentliche Wirken der Religionen in vielfältiger Weise gesichert ist; dieses Modell bewährt sich als Freiheitsordnung des Pluralismus, weil es Religion in den öffentlichen Raum holt und so zu wechselseitiger Verantwortung einlädt und anhält. Zugleich muss der *Schutz der Religionsfreiheit* neu gesichert werden. Der Verfolgung von Christinnen und Christen in vielen Regionen der Welt treten wir mit Entschiedenheit entgegen. Und wo die religiöse Freiheit des Einzelnen auch in unserem Land bedroht ist oder Religion zum Vorwand wird, Menschen an einem selbstbestimmten Leben zu hindern, treten wir an die Seite der Bedrängten. Der Einsatz für Religionsfreiheit ist so in vielfältiger Weise voraussetzungsvoller und spannungsreicher als in der geschlossen-homogenen Situation der alten Volkskirche.

Der Text legt Positionen zu *ausgewählten Handlungsfeldern* vor, die Christinnen und Christen in besonderer Weise berühren und in denen sich der Schutz religiöser Vielfalt als Grundlage einer Friedensordnung bewähren muss (IV.). Als Grundregel für die Begegnung mit anderen Religionen befürworten wir statt vorgegebener Verbote und absoluter Grenzen *Verfahren der Abstimmung und der Rückversicherung*, um über konkrete Anliegen verantwortungsvoll entscheiden zu können. In diesem Sinn nimmt der Text Stellung zum Umgang mit Religionsverschiedenheiten in Ehe und Familie, zu Bedingungen für gemein-

same Gebetsformen, zum Missionsauftrag und der Arbeit der Diakonie unter den Bedingungen des Pluralismus.

Die hier formulierten Überlegungen weisen auf die Fragen einer »*Theologie der Religionen*« (V.). Abschließend werden daher nochmals Grundlinien entwickelt, wie die positive Annahme religiöser Pluralität mit Unterscheidbarkeit und Verschiedenheit auf Dauer vereinbar gestellt werden können. Der Gottesglaube von Juden, Christen und Muslimen, die Frage nach einer allen Religionen gemeinsamen transzendenten Realität, aber auch das in vielfältiger Weise besondere Verhältnis zwischen Juden und Christen und die Nachbarschaft zum Islam dienen dafür als Referenzpunkte.

II. Religiöse Vielfalt und evangelische Identität – theologische Grundlinien

Christlicher Glaube und religiöser Pluralismus: eine Grundeinsicht

Pluralismus wird heute in vielfältigen Formen erlebt: im Wettstreit unterschiedlicher Parteien um die Gestaltung des Gemeinwesens, in konkurrierenden Angeboten des Marktes, in der Freiheit der Meinungsäußerung und Lebensführung, in der Vielzahl der Kommunikationsgemeinschaften, aber auch in den nicht überschaubaren Lebensfäden anderer, die sich mit unserer eigenen Biographie verweben. Auch in Angelegenheiten der Religion ist unsere Gesellschaft durch Pluralität gekennzeichnet. So sieht sich das religiöse Individuum mit den Erfahrungen und Einstellungen anderer Christen derselben Gemeinde konfrontiert, ebenso wie die Kirche im Gegenüber zu anderen Konfessionen. Darüber hinaus vollzieht sich nun ganz regelmäßig das Leben der einzelnen Christinnen und Christen wie der Kirche insgesamt im Zusammensein, in gewachsener Nachbarschaft und in Konkurrenz mit den Lebensgewissheiten und ethischen Orientierungen anderer Religionen und Weltanschauungen.

Das ist eine herausfordernde Situation. Auch wenn die Vorstellung irreführend ist, die Geschichte des Christentums habe sich früher in der Konformität homogener Lebenswelten entfaltet, so sind heute rasante Pluralisierungsschübe mit Händen zu

greifen und stellen insofern eine neue Situation dar. Von den einen wird sie angstbesetzt, von den anderen hoffnungsvoll betrachtet.

Die evangelische Kirche nimmt den Pluralismus der Religionen und Weltanschauungen nicht nur als ein äußerliches Faktum hin, mit dem man in modernen Gesellschaften eben rechnen müsse. Sie bejaht ihn vielmehr aus grundsätzlichen Überlegungen und aus ihrer eigenen Sache heraus. Da sie die Welt, in der wir leben, als von Gott geschaffene und aus dem Elend der Gottesferne erlöste Welt begreift, sieht sie im Menschen von nebenan, aber auch in den Religionsgemeinschaften auf der anderen Straßenseite nicht nur geduldete Fremde oder tolerierte Andersgläubige, sondern Mitbewohner eines gemeinsamen Raums, Mitbürger einer gemeinsamen Polis und von Gottes Wort Mitangesprochene. Daran ändert auch der Umstand nichts, dass es sich um Mitbürger handelt, welche die gemeinsame Welt anders deuten und erleben und also die Voraussetzungen des christlichen Glaubens nicht teilen. Die Nähe derer, die nicht zustimmen, folglich auch praktisch erfahrene Distanz und Widerspruch gegenüber ihrem eigenen Glauben, ist für evangelische Christinnen und Christen heute nichts Ungeohntes oder Überraschendes. Wie sie von sich selbst wissen, dass der eigene Glaube im Streit mit dem Zweifel steht und in Anfechtungen lebendig bleibt, wie sie den christlichen Glauben nur in der Vielfalt der Konfessionen kennen, so bejahen sie auch, dass andere Religionen in unserer Gesellschaft einen selbstverständlichen Platz haben, ebenso wie religiöse Abstinenz und Desinteresse. Das Vertrauen, dass der den gottlosen Menschen rechtfertigende Gott in den Zweideutigkeiten unserer

Lebenswege sein Reich aufrichtet, hält Christinnen und Christen davon ab, vom Chor menschlicher Stimmen nur Harmonie zu fordern. Ihr *Zeugnis gegenüber einer Welt voller Unterschiede und Differenzen gilt dem Wort der Versöhnung*, das menschliche Abgrenzungen überwindet.

Dass die Glaubenden Tür an Tür mit Gläubigen anderer Religionen, mit Konfessionslosen und Atheisten (der eigenen wie fremder Traditionen) leben, das ist darum nicht nur als ein äußeres Faktum hinzunehmen. Vielmehr ist der Sachverhalt, dass menschliches Leben sich in einer Vielzahl von Religionen und Weltanschauungen vollzieht, aus Gründen des christlichen Glaubens ein Ausdruck der Freiheit, die wir nicht missen möchten. Der Gott, der die Welt trotz ihrer Gottesferne und -feindschaft in Christus versöhnt hat, zwingt niemanden zum Glauben und ist doch der Gott aller Menschen, nicht nur der Christen, sondern – mit Paulus gesprochen – »der Juden und der Heiden« (vgl. Röm 3,30). Daran hat der Umstand nichts geändert, dass wir die religiöse Welt heute nicht mehr in diese drei Gruppen aufteilen, wie es die Antike zu tun pflegte. Dass weder Juden noch Muslime, weder Hindus noch Sikhs diese christliche Überzeugung teilen oder dass man den christlichen Universalismus als anmaßenden Übergriff empfinden kann, muss Letzterer nicht widerlegen. Denn *der Glaube an den einen Gott aller Menschen schließt die Vielfalt religiöser Erfahrungen nicht aus*. Der christliche Glaube erkennt nicht, dass andere, sich widersprechende Überzeugungen im Blick auf das, was den Menschen unbedingt angeht, zur Endlichkeit religiöser Gewissheit gehören. Die Existenz anderer religiöser Gewissheiten und die Glaubensfreiheit, aus der Christenmen-

schen leben, gehören untrennbar zusammen. Da der christliche Glaube eine je eigene individuelle Gewissheit ist, kann er nicht verantwortlich vertreten werden, ohne das Recht divergierender religiöser Überzeugungen und damit das Recht des religiösen Pluralismus anzuerkennen und zu stärken. Diese Grundeinsicht verlangt nach Ab- und Eingrenzungen und nach vertiefter Begründung:

*Pluralismus – Beliebigkeit – »Allgemeine Religion« –
»Zivilreligion«*

Schon das evangelische Christentum selbst präsentiert sich in einer Vielfalt möglicher Lebensformen und ethischer Entscheidungen und vermag es, unterschiedliche Auffassungen zu integrieren, solange sich diese als Ausdruck gemeinsamen Glaubens verstehen lassen. Diese Erfahrung bringt er in die pluralistische Gesellschaft ein, in der Integration und Differenz gleichermaßen unverzichtbar sind.

Solcher Pluralismus aus Gründen eigener Identität wird jedoch leicht mit einer anderen Auffassung verwechselt, die alle Glaubensstandpunkte für beliebig hält und also für gleichgültig erklärt. Ein achselzuckendes Hinnehmen der bunten Vielheit der Kulturen und Religionen, das in gleichsam touristischer Wahrnehmung unbekümmert auf gewohnten Wegen bleibt, vermag jedoch nicht zu überzeugen. In solcher Vergleichsgültigung wird das Phänomen des Pluralismus nicht zu einer Aufgabe, die Umdenken verlangt, wird es nicht als Herausforderung erkannt,

die Nachdenklichkeit und Offenheit freisetzt, und darum auch nicht als Chance für das eigene Selbstverständnis.

Auf andere Weise unzureichend ist auch der Versuch, der Pluralität der Religionen dadurch zu begegnen, dass man diese auf das ihnen allen Gemeinsame, sozusagen auf ihren kleinsten gemeinsamen Nenner, reduziert. Man riskiert damit, dass alles, was als das Besondere einer Religion gilt und was den Widerspruch anderer hervorrufen könnte, als nebensächlich erscheint. Die europäische Aufklärung ist in einigen ihrer Strömungen diesen Weg gegangen, als sie nach einer »natürlichen Religion« suchte. Diese sollte nur solche Glaubensvorstellungen enthalten, die für alle Konfessionen und Religionen zustimmungsfähig sind. »Gott an sich« oder »Gott überhaupt« sollte gelehrt und das Leben an der Gottesverehrung ausgerichtet werden, ganz unabhängig davon, an welchen Gott dabei konkret gedacht war. In ähnlicher Weise ist heute immer wieder zu hören, im Grunde glaubten doch alle an denselben Gott – nur dass die fromme Muslima diesen als »Allah«, der gesetzestreue Jude ihn als »Gott Abrahams und Moses«, die Christin dagegen als Vater Jesu Christi anrufe. Doch eine solche Aufteilung zwischen einem Allgemeinen, das die Religionen gemeinsam bekennen, und dem besonderen Namen, den jede für sich zusätzlich auch noch hat, verzerrt die Perspektiven. Gerade das Besondere kann einen Unterschied ums Ganze ausmachen und die Gesamtheit aller religiösen Vorstellungen anders prägen. Auch die Anerkennung eines anderen Menschen gilt ja nicht einer Grundausrüstung, in der er mit anderen übereinstimmt, einer Schnittmenge des Gemeinsamen, sondern der einzigartigen Individualität, die sich von allen anderen unterscheidet.

Das darf man auch auf die Pluralität der Religionen übertragen. An Religionen lassen sich in manchen Grundzügen und einzelnen Elementen zwar »Familienähnlichkeiten« beobachten, und doch unterscheiden sie sich noch in dem, was sie gemeinsam haben. Man wird keiner von ihnen gerecht, wenn man sie alle auf einen Grundtyp oder eine Grundanschauung zu reduzieren versucht. Das gilt sogar für den Gottesgedanken bzw. die Gottesvorstellung als solcher. Nicht einmal diese sind – wie der Buddhismus zeigt – ein letzter Kern, den alle Religionen gemeinsam haben.

Eine Theologie der Religionen darf daran gemessen werden, inwieweit es ihr gelingt, die Vereinnahmung anderer Glaubensüberzeugungen oder Weltanschauungen in das eigene Selbstverständnis zu vermeiden. Es reicht keineswegs aus, in anderen Kirchen, kirchlichen Gemeinschaften oder in fremden Religionen alles das als »wahr« und »gut« anzuerkennen, was man letztlich allein bei sich selbst vollständig verwirklicht sieht. Solch gut gemeinte Inklusion scheint Exklusivismus und Dogmatismus aufzuweichen, entspricht aber nicht der evangelischen Einsicht in die Eigenart, Unhintergebarkeit und Berechtigung des Pluralismus.

Darum spielt sich der Protestantismus auch nicht als die Zivilreligion des demokratischen Gemeinwesens auf. Gewiss treten evangelische Christinnen und Christen aus Gründen ihres eigenen Glaubens für dieses Gemeinwesen und den aus ihm nicht wegzudenkenden Pluralismus ein. Aber die normativen Grundlagen des modernen Rechtsstaates, allen voran die Würde des Menschen, die Gleichberechtigung der Geschlechter

oder das Recht freier Religionsausübung (in dessen positiver wie negativer Fassung) stellen Voraussetzungen dar, die nicht darum verbindlich sind, weil sie aus dem christlichen Glauben stammten oder »immer schon christlich« wären. Viele Grundüberzeugungen unseres Gemeinwesens wurden aus christlicher Überzeugung entwickelt und erstritten – aber manche mussten auch gegen Widerspruch und Zögerlichkeit der Kirchen durchgesetzt werden. Schon aus diesem Grund verbietet es sich, das ethische Fundament, das unterschiedliche Teile der Gesellschaft verbindet, auf dem Umweg historischer Ableitungen einseitig allein aus dem Christentum herleiten zu wollen. Die evangelische Kirche bringt ihren Respekt vor den Staatsbürgern anderer Überzeugung deshalb auch darin zum Ausdruck, dass sie einen unterschiedlichen Zugang zu den Grundwerten der Verfassung anerkennt. Sie selbst leitet die Würde des Menschen aus seiner Gottebenbildlichkeit ab und begreift sie als unverdiente, dem Menschen allein durch Gottes Rechtfertigung zukommende Auszeichnung individueller Freiheit. Aber sie schließt mit diesem Verständnis nicht aus, dass Nicht-Christen andere gute Gründe haben können, für Menschenwürde und Menschenrechte einzutreten. Die Chance zur Beheimatung unterschiedlicher Religionen in der Ordnung des Grundgesetzes ergibt sich gerade daraus, dass keine von ihnen die Grundlagen des Rechtsstaates exklusiv mit ihren eigenen Überzeugungen verbindet. Das schmälert nicht die berechtigte Suche nach den produktiven Zusammenhängen zwischen christlichem Glauben und modernem Rechtsstaat. Aber einen Verfassungspatriotismus zu pflegen oder den demokratischen Wertekonsens zu teilen, ist noch kein implizites Bekenntnis zum Christentum oder gar zum Protestantismus.

Die evangelischen Kirchen Deutschlands sehen allerdings deutlich, dass die Orientierung an den zentralen Werten des demokratischen Gemeinwesens nicht durch die Rechtsordnung selbst garantiert werden kann und darum der anhaltenden Anstrengung aller und insbesondere auch der kirchlichen Überzeugungs- und Bildungsarbeit bedarf. Mit der Anerkennung des modernen Rechtsstaates geht aber auch die Überzeugung einher, dass dieser von überlappenden Konsensen unterschiedlicher gesellschaftlicher Gruppen getragen wird. Ihre besondere öffentliche Verantwortung können die Kirchen wahrnehmen, ohne diese mit der Auffassung zu verwechseln, sie selbst (oder sie allein) seien Maßstab und Richtschnur für andere Bekenntnis- und Religionsgemeinschaften. Darum freuen sich evangelische Christinnen und Christen, dass sie auch aus anderen kirchlichen und religiösen Traditionen engagierte Stimmen kennen, die für die Freiheit und das Recht der anderen eintreten.

Offene Türen – eindeutige Adresse: politischer, gesellschaftlicher und religiöser Pluralismus

Es ist sachgemäß, dass die christliche Gemeinde ihre Gottesdienste nicht hinter verschlossenen Türen feiert. Sie entzieht sich nicht der Öffentlichkeit, sondern heißt die willkommen, die zu ihr stoßen. Das kann sie freilich nur, weil ihre offenen Türen zu einem Haus gehören, das man unter einer bestimmten Adresse verlässlich antreffen kann. Denn die Kirche ist kein bloßer Marktplatz, an dem alle möglichen religiösen Angebote offeriert oder auf dem versprochen werden könnte, dass jeder

gerade das findet, was ihm selbst am liebsten ist. Die Kirche verdankt ihre eigene Existenz dem Evangelium, das sie hört und das sie zusammenführt, und sie gestaltet ihr Dasein aufgrund des Glaubens, der sie selbst verändert, überwunden und auf den Weg zum anderen gebracht hat.

Offen für das Zusammenleben mit Menschen anderer Religionen und Weltanschauungen ist sie daher genau in dem Maße, in dem sie selbst eine bestimmte Glaubensgewissheit vertritt und Gebetshaus und Räuberhöhle, Kirchenraum und Handelsplatz zu unterscheiden weiß. Sie ruft nicht zu Gott im Allgemeinen oder zu irgendeiner Form von Frömmigkeit (»Hauptsache religiös«), sondern sammelt sich im Glauben unter dem Namen Jesu Christi, den sie in allen ihren Gottesdiensten feiert und anruft. Sie benennt damit den Grund, dem sie Freiheit und Versöhnung verdankt.

Das Bekenntnis des Glaubens gilt einer Welt, in der es auch andere Bekenntnisse gibt und in der auch Menschen ihr Leben führen, ohne ihre Lebensgrundüberzeugung zu artikulieren oder auf Gott zurückzuführen. Anderen offen zu begegnen, kann also die Kirche genau deshalb, weil sie ein spezifisches Bekenntnis hat, unter dem sie im öffentlichen Raum anzutreffen und klar zu erkennen ist.

Die Kirche nimmt dabei die häufig geäußerte Kritik, die Vorherrschaft einer einzigen Religion, der Monotheismus der einen alleingültigen Wahrheit oder die Absolutsetzung der eigenen religiösen Überzeugung führten zu Gewalt und Unfrieden, insofern ernst, als sie den religiösen Pluralismus als Konsequenz

einer freiheitlichen Rechtsordnung begreift. Das motiviert sie aber auch, an ihrem Bekenntnis und ihrer eigenen Bindung an das, was ihr als Wahrheit einleuchtet, festzuhalten. Von einer Imitation des weltanschaulichen Pluralismus durch die christlichen Kirchen selbst, von einer Anpassung ihres Glaubens an die säkularistischen Einstellungen oder an die Indifferenz der Religionsmüden erwartet sie sich keine Stärkung der Freiheit, sondern nur Profilverluste.

Darum kann der Protestantismus den Pluralismus nicht dadurch stärken wollen, dass er Pointen der reformatorischen Theologie abschwächt, weil diese bei anderen unter den Verdacht geraten, Intoleranz zu befördern – oder in der Vergangenheit Intoleranz faktisch befördert haben. Die evangelischen Kirchen sind sich der Gefahren des Fundamentalismus (auch des christlichen Fundamentalismus) und der Strittigkeit aller Angelegenheiten des Glaubens bewusst. Aber sie ziehen sich deshalb nicht aufs Unbestreitbare zurück. Sie sehen sich herausgefordert, den Freimut des eigenen Bekennens mit der Anerkennung des Rechts, ihm nicht zuzustimmen, deutlicher zu verbinden, als das in früheren Jahrhunderten üblich war. Sie machen den reformatorischen Glauben nicht unsichtbar, wenn sie ihn heute im Geist aufgeklärter Toleranz vertreten.

Die evangelische Theologie ist ohne die Bekräftigung ihres vielfältigen Gebrauchs des Wortes »allein« nicht denkbar: Sie kritisierte traditionelle Formen kirchlicher Frömmigkeit mit ihrer entschiedenen Losung: »allein durch den Glauben!«. Sie wies die Autorität des päpstlichen Lehramtes mit ihrem »allein die Schrift« zurück und sie vertraut »allein auf das Wort«,

auch wenn sie die Versuchung menschlicher Machtanmaßung kennt. Nur so kann sie das christliche Bekenntnis »allein Jesus Christus« mit den anderen christlichen Konfessionen sprechen. Sie wundert sich nicht, dass ihrer Überzeugung widersprochen wurde und auch heute noch wird. Wenn sie lehrte: »allein durch den Glauben«, so musste sie den Eindruck abwehren, die Praxis der Beliebigkeit preiszugeben oder die Ethik zu vernachlässigen. Sie hat darum gelernt, auf ihre eigene Weise die guten Werke des Menschen zu loben. Aber sie widerspricht auch heute der Auffassung, diese verdienten die Gnade Gottes. Wenn sie lehrt: »allein die Schrift«, so musste sie erkennen, dass der Zusammenhang zwischen Kanonbildung und Entstehung der kirchlichen Institutionen komplexer war, als es die Reformatoren unterstellten. Aber sie widerspricht auch heute der Auffassung, die kirchliche Tradition entscheide mit letzter Autorität über den Bibeltext. Und wenn sie schließlich mit dem Wort des Neuen Testaments bekennt: »in keinem andern ist das Heil, auch ist kein andrer Name unter dem Himmel den Menschen gegeben, durch den wir gerettet werden sollen« (Apg 4,12), so begreift sie dieses »allein Jesus Christus« heute nicht als Lizenz zur Nötigung anderer, sondern als das freie und darum andere frei lassende Bekenntnis: »Wir können's ja nicht lassen, von dem zu reden, was wir gesehen und gehört haben« (Apg 4,20).

Die reformatorischen Leitworte »allein durch den Glauben«, »allein durch das Wort«, »allein die Schrift« sind zwar auf Eindeutigkeit und Unverwechselbarkeit aus, sie sind aber mit einem Exklusivismus des alleinigen Wahrheitsbesitzes nicht zu verwechseln. Jede sorgfältige Analyse dessen, was jeweils mit diesen Leitworten ausgeschlossen wird, zeigt das – etwa wenn

beispielsweise das Augsburger Bekenntnis auch dem eigenen bischöflichen Amt abverlangt, die Kirche »allein durch das Wort« zu leiten und damit den Gebrauch menschlicher Macht und Gewalt in Sachen der Religion ausschließt. Die sogenannten »Exklusivartikel« zielen auf das Recht eigener Einsicht in Religionsangelegenheiten und halten daher alles fern, was auf Überwältigung und Verführung, auf Überredung und Zwang hinausläuft. Da sie die selbsteigene Einsicht der Glaubenden fordern und fördern, stellen sie nicht das Recht des anderen infrage, alles anders zu sehen und darum anderes zu glauben. Wie jedoch das Recht der Meinungsfreiheit seine Pointe verliert, wenn niemand mehr den Mut hat, eine eigene Meinung zu vertreten, so kommt es im Religionspluralismus auf die Freiheit an, eigene Glaubensüberzeugungen auch zu vertreten. Darin weiß sich die evangelische Kirche mit der römisch-katholischen Kirche einig, die sich im Zweiten Vatikanischen Konzil zur Religionsfreiheit bekannt hat.

Es ist daher kein Widerspruch zum rechtlichen und gesellschaftlichen Religionspluralismus, wenn mehrere Religionen ihre jeweilige Erkenntnis als den allein Gott entsprechenden Weg begreifen. Vielmehr besteht religiöser Pluralismus genau darin. Wer den Wahrheitssinn und die existenzielle Leidenschaft der Religion neutralisiert, weil er jedem Bekenntnis Intoleranz unterstellt, unterhöhlt die Religionsfreiheit. Er stärkt den Pluralismus nicht, sondern sucht der Öffentlichkeit Religion auszureden. Dagegen verwahren sich die evangelischen Kirchen. Aber sie freuen sich an allen Menschen, die nach Wahrheit fragen oder Gewissheit suchen – auch dann, wenn diese zu anderer Überzeugung kommen, und sie ertragen auch die

Irritationen, die sich in dieser Situation ergeben. Ein aufgeklärter Protestantismus versteht das christliche Bekenntnis nicht als Herrschaftsanspruch in weltanschaulichen Fragen, sondern erkennt in jeder Verabsolutierung religiöser Formeln eine Verzerrung und Entstellung der Wahrheit, die frei macht.

Worauf es heute ankommt, ist die Einsicht aller im Streit um die rechte Gotteserkenntnis verbundenen Religionen, dass sie ihre eigene Glaubensfreiheit nur wahrnehmen können, insofern auch andere Formen des Glaubens und der Religionsausübung möglich sind. Wo immer Menschen sich der Wahrheit stellen, gilt ihnen die Verheißung, dass Gottes Geist weht, wo er will. Darauf hoffen Christen nicht nur für sich alleine, sondern über alle Kirchenmauern und Religionsgrenzen hinweg. Sie begegnen Menschen anderer Konfessions- oder Religionszugehörigkeit daher nicht nur als gleichberechtigten Bürgerinnen und Bürgern, sondern auch in der Hoffnung, dass Gottes schöpferischer Geist keinem von ihnen ferne ist. Darum anerkennt die evangelische Kirche, dass auch in anderen Formen der Religion überzeugende Ausdrucksformen humanen Selbstverständnisses, authentische Formen der Spiritualität und verantwortliche Gestaltungen ethischer Überzeugungen zu finden sind. An der Eigenart des christlichen Glaubens, dass ihm solche Erwartung in Kreuz und Auferstehung Jesu von Nazareth gewiss wird, ändert das nichts.

Religiösen Pluralismus gibt es nur, solange mehrere Religionen und alternative Grundüberzeugungen nebeneinander bestehen. Versucht man die Vielfalt der Religionen in eine Grundbeziehung zu einer letzten, allen Religionen gleichermaßen trans-

zendenten Wirklichkeit zu integrieren, stiftet man – vielleicht – eine neue religiöse Überzeugung, schafft aber mit ihr den Pluralismus wieder ab. Die Behauptung, alle glaubten im Grunde doch dasselbe, führt zu einer Verharmlosung, die weder die Chancen noch die zum Pluralismus gehörenden Herausforderungen und Konflikte wahrnimmt, weil sie ihn durch eine letzte Einheit abmildert und einhegt.

Wahrheitsbindung und Dialogfähigkeit

Es gibt Fragen, die nichts von ihrem Gewicht verlieren, selbst wenn sie sich nicht allgemein beantworten und intersubjektiv verbindlich klären lassen. Darum ist das Urteil übereilt, die Frage nach der Wahrheit sei in religiösen Angelegenheiten fehl am Platze, weil man nun einmal kein unabhängiges Kriterium angeben kann, um unter der Vielzahl der Religionen eine als die wahre auszuzeichnen. Letzteres ist in der Tat der Fall. Aber das macht die Wahrheitsfrage nicht obsolet.

Religion ist nach evangelischem Verständnis die Bindung an eine letzte Gewissheit, auf die Menschen im Leben und im Sterben vertrauen, von der sie sich in ihren Lebenseinstellungen und Handlungen in Anspruch nehmen lassen und die darum einen unbedingten und existenziellen Charakter für sie hat. In und mit ihrer Religion antworten sie auf das, was sich ihnen als tragfähiger Grund ihres Lebens verständlich gemacht hat und als überzeugendes Wirklichkeitsverständnis gilt. »Gott« ist immer das, woran man sein Herz hängt, worauf man mit letztem

Ernst vertraut oder wovon man sich unbedingt in Anspruch genommen sieht. Solche Gewissheit darf man auch dann »religiös« nennen, wenn sie – wie beispielsweise im Buddhismus – nicht mit einer spezifischen Gottesvorstellung verbunden ist. Selbst wer sich von aller Religion distanziert, lebt von ihn überzeugenden Antworten auf Grundfragen des Lebens. Das Grundgesetz schützt solche (nicht-religiösen) Weltanschauungen mit demselben Ernst wie die Religionen.

Religion kommt nicht dadurch zustande, dass man sie als distanzierter Beobachter aus einer Vielzahl von Angeboten auswählt. Es gehört vielmehr zur Wirklichkeit der Religion, dass sie bereits die Perspektiven prägt, unter denen wir Entscheidungen treffen. Wo Religionen lebendig sind, prägen sie die Einstellungs- und Lebensgrundüberzeugungen, die man daher nicht beiseitesetzen kann, um zunächst und zuerst die Vielzahl der Religionen »neutral« zu betrachten. Sowenig man erst dann ins Wasser geht, wenn man das Schwimmen gelernt hat, so wenig kann man im religionsleeren Raum Traditionen prüfen, um hernach eine auszuwählen.

Doch die Unmöglichkeit, über die Wahrheit der Religion in einem neutralen Verfahren zu entscheiden, impliziert noch nicht, dass die Wahrheitsfrage überflüssig oder irreführend wäre.

Wo Letztere überhaupt gestellt und geduldig im Blick gehalten wird, bleiben die Perspektiven korrigierbar und können sich relativieren in einem Raum des Gemeinsamen, den keiner alleine besetzen kann. Ein Dialog der Religionen, der die gemeinsame Suche nach der Wahrheit und darum nach den jeweils in An-

spruch genommenen guten Gründen aufgabe, könnte Standpunkte austauschen, Interessen pflegen und um wechselseitiges Verständnis sich bemühen. Das ist wichtig und hilfreich. Aber es reicht nicht aus, um in der Sache der Religion dialogfähig zu werden.

Schon die Annahme, dass Religionen es überhaupt mit Gott und nicht nur mit sich selbst zu tun haben, öffnet die je eigene religiöse Gewissheit auf das Allgemeine und Gemeinsame aller Menschen. Auch wenn der Glaubensgegenstand nur für den Glauben und nur in ihm gegeben ist, so wird er doch zugleich als Grund des Glaubens verstanden, der als solcher vom Glaubensakt und von den religiösen Vollzügen unterschieden bleibt. Darum hofft und vertraut der christliche Glaube an Gott darauf, dass sich die Wahrheit auch den eigenen Glaubensvollzügen gegenüber durchsetzt. Diese Hoffnung gründet in der neutestamentlichen Verheißung des Geistes: »Ihr werdet die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch frei machen« (Joh 8,32). Dem Glauben ist damit nicht verheißen, dass er in allem Recht behält. Er wäre im Dialog der Religionen und in der Wahrnehmung des religiösen Pluralismus inkompetent, wollte er seine Orientierung an der Wahrheitsfrage mit dem Besitz einer abgeschlossenen Wahrheitseinsicht verwechseln. Er müsste dann das letzte Wort behalten wollen, könnte nicht im Ernst hinhören, nicht gemeinsam mit anderen nach Wahrheit suchen und schon gar nicht den Beitrag zur Religionskultur einer pluralistischen Religionsgesellschaft leisten, der von ihm erwartet wird. Wer nur seiner eigenen Überzeugung Wahrheit zuweist, hat sich der Last der Wahrheitsfrage entledigt, aber auch die Chance verspielt, die religiöse Überzeugung des an-

deren als eine eigene Antwort auf Gottes Wirklichkeit ernst zu nehmen. Der Pluralismus fordert und fördert die Relativierung der eigenen Perspektive, aber er stärkt auch ein reflektiertes Selbstverständnis im Umgang mit der eigenen Tradition. Dieser Prozess ist mit einem Relativismus, der alle Wahrheitsfragen vergleichsgültig, nicht zu verwechseln. Eine Kultur des Pluralismus entwickelt sich mit dem Bewusstsein, dass es mehrere Perspektiven auf die Wirklichkeit gibt, und darum mit der Kunst, Abweichungen, Alterität und nicht-integrierbare fremde Überzeugungen zu ertragen.

In den biblischen Texten ist nicht nur von Rettung und Bewahrung, von Freiheit und Erlösung, sondern immer wieder auch von der Wahrheit die Rede. Oft ist damit diejenige Verlässlichkeit gemeint, in der sich Glaubende bei Gott bergen und restlos unterbringen können. Vor allem das Johannesevangelium spricht aber auch von der Wahrheit als von einem Weg, der zur Freiheit führt. Von besonderer Bedeutung ist in diesem Zusammenhang das Wort Jesu: »Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben« (Joh 14,6). Wie ist es zu verstehen und heute auszulegen? Wie können wir der Bedeutung entsprechen, die dieses Wort in der Barmer Synode hatte, die es ihrer theologischen Erklärung zugrunde legte? Worin liegt seine befreiende Stärke, zu welchen Missverständnissen hat es geführt? Vor allem aber: Welche Bedeutung kann es für die Orientierung von Christinnen und Christen im interreligiösen Dialog haben? Das kann hier nicht abschließend geklärt werden, jedoch ist Folgendes zu bedenken:

Evangelische Theologie bestreitet (s.o. S. 28f) die Auffassung, das johanneische Wort von der Wahrheit sichere den theolo-

gischen Dogmen der christlichen oder den Bekenntnisschriften der evangelischen Kirche einen unbedingten und absoluten Wahrheitsanspruch. Kirchliche Lehrentscheidungen sind Zeugnisse für die Wahrheit, aber nicht diese selbst. Darum scheitern alle Versuche, andere Menschen um der Wahrheit willen in die Gemeinschaft der Glaubenden hinein zu nötigen. Religion ist Sache freier Zustimmung und eigener Einsicht. Selbst dort, wo der Glaube aufgrund einer überwältigenden Erfahrung zustande kommt, vergewaltigt solche Offenbarung nicht, sondern befreit sie zu eigener Antwort. »Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben« ist daher nicht der Ausdruck eines dreifachen Absolutheitsanspruches, keine Übersteigerung exkludierender Macht. Vielmehr ist von einer Wahrheit die Rede, die als Weg zum Leben zu verstehen ist, und von einem Leben, das nicht im Selbstbesitz besteht, sondern sich um der Wahrheit willen auf den Weg zum anderen macht. Auch gilt mit diesem Wort nur das als gangbarer Weg, was um des Lebens willen sich an der Wahrheit orientiert.

Vor diesem Hintergrund zeigt sich, dass das Verhältnis des christlichen Glaubens zur Wahrheitsfrage komplex ist und bleibt. Es ist keineswegs so, dass es zwischen Exklusivismus (= es gibt nur eine wahre Religion unter Ausschluss aller anderen), Inklusivismus (= es gibt wenigstens eine wahre Religion, die die Teilwahrheiten aller anderen in sich einschließt) und Pluralismus (= es gibt mehrere wahre Religionen) wählen müsste.

Betrachtet man die drei Hauptworte »Weg, Wahrheit, Leben« in ihrem wechselseitigen Zusammenhang, so lassen sie die Vorstellung einer abgeschlossenen, rechthaberischen und mit

Gewalt durchsetzbaren »Wahrheit« nicht aufkommen. Sie antworten ja auf die Ungewissheit der Jünger, die sich eingestehen müssen, den Weg nicht zu kennen und zu begreifen. Und in der Tat: Der Weg, von dem Jesus in seinen Abschiedsreden spricht, ist – kein Leser kann das übersehen – der Weg ans Kreuz, auf dem die Bezeugung der Wahrheit gerade nicht Macht über Pilatus verschafft, sondern zur Passion und zum Tode führt. Wie die Gabe des Lebens im Gekreuzigten zu finden ist und also das Leben unter dem Gegenteil des Todes verborgen bleibt, so kann auch die Wahrheit nur im Verzicht auf Machtdemonstration gesucht werden. Das Johannesevangelium sieht jedenfalls keinen Widerspruch zwischen dem Offenbarungswort in Kap 14,6 und dem Scheitern des Versuchs, auch nur den römischen Statthalter zur Einsicht in die Wahrheit zu bringen. Pilatus zeigt Jesus die kalte Schulter des Skeptikers: »Was ist Wahrheit?« (vgl. Joh 18,38). Selbst Jesu Worte sind nur Zeugnis, ohne Mittel, Zustimmung zu erzwingen oder zielsicher herbeizuführen. Das wirft Licht auf alle anderen Dialoge. Es bleibt in ihnen bei der Spannung zwischen der Ausrichtung auch der Religion an der Wahrheit und der Unmöglichkeit, Recht zu behalten. Christlich von der Wahrheit zu sprechen kann daher umso glaubwürdiger Wahrheitszeugnis sein, je deutlicher es seine eigenen Bedingungen und historischen Kontingenzen reflektiert. Die Bedeutung der Wahrheitsfrage im religiösen Dialog verbietet eine Allianz zwischen Macht- und Absolutheitsansprüchen. Gerade die unbedingte Bindung an die Wahrheit befreit von allen Unbedingtheitsattitüden menschlicher Behauptungen.

In diesem Sinn ist auch das Phänomen des Synkretismus, der »Religionsvermischung«, zu beurteilen. »Das Christentum

hat Sprache gemacht« (Schleiermacher), es war aber auch fähig und bereit, sich den Reichtum vieler Sprachen und Kulturen anzueignen. Schon das heutige Weihnachtsfest verbindet Traditionen des jüdischen Lichterfestes, des paganen Sonnenkultes in Rom, aber auch von germanischen Sonnenwendfeiern. Christlich wurde (und wird) es allein durch den Kontext, der die unterschiedlichen Elemente religiöser Kulte auf die Freude an dem Gott bezieht, der in Jesus Christus zur Welt kommt.

Die Behauptung, das Christentum sei von Anfang an eine synkretistische Religion gewesen (Gunkel), trifft also insoweit zu, als es sich in der Tat vielfältige Formen religiöser Lebenswelten anverwandelt hat. Das konnte es, weil es solche Traditionen aus einer eigenen Anschauung heraus aufgenommen und gleichsam »getauft« hat. Aneignung und Inkulturation vollzogen und vollziehen sich in selbstständiger Transformation, die die Prägnanz gottesdienstlicher Formen ebenso bewahrt wie die Offenheit zur immer wieder erneuerten Gestaltung, um Gottes Gegenwart lebensnah zu feiern. Synkretismus als Programm verstellt hingegen die Aufgabe, sich Fremdes kreativ aus dem Geist des Evangeliums anzueignen.

III. Vielfalt der Religionen – Prüfung und Bewährung der Religionsfreiheit

Religionsfreiheit als allgemeines Grund- und Menschenrecht

Der Schutz der Religionsfreiheit gehört zu den gemeinsamen europäischen Grundüberzeugungen. Das Grundgesetz (Art. 4 Abs. 1 und 2) bekennt sich zu ihr ebenso wie die Europäische Menschenrechtskonvention (Art. 9 Abs. 1 und 2) und die Charta der Europäischen Grundrechte (Art. 10 Abs. 1). Die *Religionsfreiheit* ist in ihrem Schutzgehalt und in ihren Grenzen dabei stets *allgemein gefasst* und gilt für alle Religionen in gleicher Weise. Sie unterscheidet nicht nach gesellschaftlichem Nutzen, Tradition oder Mehrheitsfähigkeit, sondern steht in der vornehmen Tradition der Freiheitsrechte, die gerade Minderheiten und abweichende Ansichten schützen wollen. Auch fremde, neue Glaubensformen können sich so mit vollem Recht wie eine angestammte Mehrheitsreligion auf die Religionsfreiheit berufen, ebenso auf das Recht, nicht oder anders zu glauben, als »negative Religionsfreiheit«. Es liegt daher im Kern der Religionsfreiheit begründet, dass sie Vielfalt nicht nur bewahrt, sondern vielfach befördert. Religionsfreiheit ist immer und notwendig gerade auch Freiheit des anders Glaubenden.

Gestützt auf die evangelische Einsicht, dass Glaubensgewissheit und Freiheit des Glaubens zusammengehören, bejaht die evangelische Kirche diese Rechtsidee einer allgemeinen Religionsfreiheit. An ihr gilt es in erneuerter Weise und mit geschärf-

tem Blick für die unterschiedlichen Problemlagen festzuhalten, gerade wenn die Gesellschaft religiös und kulturell heterogener wird. In Deutschland und Europa wird die *individuelle Glaubens- und Bekenntnisfreiheit* durch die staatliche Rechtsordnung wirksam geschützt. Zugleich aber gilt es stets, denen beizustehen, die sich zu einer Religion bekennen oder von ihr lossagen wollen, um ihr *Leben in Selbstbestimmung* zu führen. Die evangelische Kirche unterstützt staatliches Recht, wo es diesen Grundsatz durchsetzt, auch dort, wo es damit religiösen oder familiären Traditionen entgegentreten muss, insbesondere in Hinblick auf die Gleichberechtigung der Geschlechter. Und sie fordert diesen gleichen Schutz für Christinnen und Christen in den Regionen der Welt, wo sie wegen ihres Glaubens verfolgt werden. Die Tatsache, dass das liberale Verständnis der allgemeinen, gleichen Religionsfreiheit nicht weltweit geachtet wird, Christenmenschen um Heimat, Sicherheit und um ihr Leben fürchten müssen, fordert den entschiedenen und in jeder Hinsicht deutlichen Einsatz für eine allgemeine Geltung religiöser Freiheit.

Die Vielfalt von Bekenntnis und Religionsausübung

Glaube zielt auf Gemeinschaft. Darum ist nicht nur die Glaubensfreiheit des Einzelnen, sondern auch das gemeinsame Bekenntnis und die öffentliche *Religionsausübung* sowie das religiöse Selbstverwaltungsrecht rechtlich geschützt (Art. 4 sowie Art. 140 Grundgesetz in Verbindung mit Art. 137 Weimarer Reichsverfassung). Auch diese Gewährleistung zielt auf den Schutz

der Verschiedenheit, und auch hier gilt: Innere Kraft kann die evangelische Kirche nicht durch die Begrenzung fremder Freiheit oder durch die Verteidigung von eigenen Vorrechten gewinnen. Deshalb ist es unverzichtbar, dass die religiösen Rechte des Judentums geachtet werden, auch dort, wo sie – wie etwa bei der im Alten Testament bezeugten Beschneidung von Jungen oder dem Schächten – Ausdrucksformen suchen, die sich das Christentum nicht aneignet, sondern die es ausdrücklich verabschiedet hat. Aber auch andere Religionen, insbesondere der Islam, müssen ihre Glaubensüberzeugungen aus ihrem eigenen Selbstverständnis heraus entfalten können. Christlicher Glaube und christliches Leben bilden dafür keinen Maßstab eines »Normalfalls«.

Zugleich gilt aber auch, dass die gemeinsame Religionsausübung nicht die Freiheit des Einzelnen verletzen darf. Religionsgemeinschaften können nicht über die Menschen verfügen, im Namen der Religion darf Schutzbefohlenen kein Schaden zugefügt werden. Deswegen sind z.B. genitale Verstümmelungen von Mädchen ebenso wie der Ausschluss von Kindern oder Frauen von Bildung oder gesellschaftlicher Teilhabe religiös nicht zu rechtfertigen. Wo Religion missbraucht wird, um Menschen zu unterwerfen, ihre Freiheit zu bagatellisieren oder zur Feindschaft zu erziehen, darf und muss die öffentliche Ordnung dem entgegentreten, hier bei uns wie sonstwo auf der Welt.

Deshalb ist es gut, wenn andere Religionen ihre *Rechte im Dialog* vertreten und weiterentwickeln und sich der Auseinandersetzung und Kritik in der offenen Gesellschaft stellen – wie es die evangelische Kirche in einem langgestreckten historischen

Prozess gelernt hat. Eine hermetische Verschließung »vor der Welt« schützt religiöse Freiheit nicht, sie beschädigt sie.

Öffentliches Wirken im neutralen Staat

Christinnen und Christen wollen ihren Glauben nicht allein bekennen, sondern in diesem Glauben auch öffentlich wirken. Den Religionsgemeinschaften ist in Deutschland ein breites öffentliches Wirken ermöglicht. Vor allem im Bereich der Bildung und im diakonischen Wirken sind Christen und ihre Kirchen ein tragender Eckpfeiler des Sozialstaats, in staatlichen ebenso wie in eigenen Einrichtungen. So nehmen kirchlich getragene Kindertagesstätten und Schulen einen wichtigen Platz ein, um die gesetzlich vorgesehenen *Bildungsangebote* zu ermöglichen und so den Staat von eigener Tätigkeit zu entlasten (Art. 7 Abs. 4 und 5 des Grundgesetzes); in der öffentlichen Schule hat der Glaube nicht nur im bekenntnisgebundenen *Religionsunterricht* (Art. 7 Abs. 2 und 3 des Grundgesetzes), sondern auch als prägendes Element des Schullebens seinen Platz. Gleiches gilt für *Diakonie und Caritas*, in der die kirchlich getragenen Einrichtungen starke Partner für die öffentlichen Versorgungsaufgaben sind. Voraussetzung und tragendes Fundament dieses breiten Tätigkeitsspektrums ist es, dass der deutsche Verfassungsstaat den Grundsatz der Religionsfreiheit *in religionsfreundlicher Offenheit und Verbundenheit* ausgestaltet hat. So konnten diese Räume der kirchlichen Mitwirkung im öffentlichen Raum zum allseitigen Vorteil bewahrt, transformiert oder neu eingerichtet werden.

Die religiöse Pluralisierung schafft auch im Bereich des öffentlichen Wirkens neue Bedingungen und Herausforderungen. Für die Frage, ob und wie weit auch andere Religionsgemeinschaften im öffentlichen Raum Aufgaben übernehmen können, ist zunächst daran zu erinnern, dass durch das Grundgesetz die Rechtsordnung in Deutschland – anders als in anderen Verfassungsstaaten – nach dem *Grundsatz der weltanschaulich-religiösen Neutralität* verfasst ist (Art. 140 GG in Verbindung mit Art. 137 Abs. 1 Weimarer Reichsverfassung: »Es besteht keine Staatskirche«). Das Grundgesetz will »Heimstatt aller Bürger« sein. Die religionsfreundliche Zusage des Grundgesetzes für ein breites öffentliches Wirken steht daher unter der Voraussetzung, dass die entsprechenden Gewährleistungen dem Grunde nach allen Religionen in gleicher Weise zukommen können.

Die Evangelische Kirche in Deutschland bejaht den religiös neutralen Staat, der das gleiche Recht der Bürger zum Ausgangspunkt seiner Rechtsordnung gemacht hat. In der grundständigen Differenz von Staat und Kirche ist es richtig, dass der *Grundsatz der Gleichbehandlung* der staatlichen Rechtsordnung das Maß vorgibt, das sie gegenüber den Religionsgemeinschaften einzuhalten hat. Differenzierungen in der Rechtsstellung sind begründungspflichtig. Der Grundsatz der Gleichbehandlung der Religionen führt dabei nicht zu einer nivellierenden Gleichheit: Die evangelische Kirche weiß sich dem europäischen Erbe und der Rechtsidee des freiheitlichen Verfassungsstaats in besonderer Weise verbunden, deshalb ist die Zusammenarbeit zwischen Staat und christlichen Kirchen vielfach vertraut und vertrauensvoll. Aus dieser Erfahrung heraus unterstützt es die Kirche, dass der freiheitliche Staat das *Angebot*

der religionsfreundlichen Zusammenarbeit auch an die anderen Religionen richtet. Deshalb ist die evangelische Kirche besonders dankbar, dass jüdisches Leben in Deutschland in immer reicherer Form Platz findet und hierbei auch verlässliche Partner im staatlichen Bereich hat, etwa durch den Abschluss von Staatsverträgen. Auch der Islam als dritte Großreligion muss sich in Deutschland frei entfalten können, sei es durch den Bau von Moscheen wie durch die Teilhabe am öffentlichen Leben, insbesondere im Bildungsbereich. Alle Beteiligten sollten den Grundsatz der Gleichbehandlung nicht an formalisierten Voraussetzungen scheitern lassen, die ursprünglich in Bezug auf die innere Verfasstheit der großen christlichen Kirchen festgelegt wurden, etwa beim Religionsunterricht oder der Organisation als Körperschaft des öffentlichen Rechts. Entscheidend ist – jenseits der gewohnten Formensprache – die Einhaltung von Grundstandards der gegenseitigen Verlässlichkeit.

Die neue religiöse Pluralität hat zu einer Zunahme an Rechtsstreitigkeiten geführt. Der Bau von Moscheen, das Kopftuch der Lehrerin, der Anspruch auf die Beachtung religiöser Gebräuche von Schülern im Sportunterricht oder bei der Befreiung von der Schulpflicht («homeschooling») sind dafür Beispiele. Insoweit ist daran zu erinnern, dass in vielen Fällen auch die Position der Kirchen, wie sie sich heute in Gesetzen und Staatskirchenverträgen niederschlägt, vor Gerichten durchgesetzt werden musste. Das *Streiten für die eigene Religion* ist im *Verfassungsstaat* ein nicht zu bemäkelndes Recht; und der Streit um Grenzziehungen wächst in einer pluralisierten Gesellschaft notwendig an, ohne dass hierin schon ein grundsätzliches Problem liegen muss. Die Verteidigung ihrer Rechte nimmt die

evangelische Kirche für sich in Anspruch, wo sie es für notwendig hält; für andere Religionsgemeinschaften kann nichts anderes gelten. Zugleich bleibt es in der beschriebenen Weise Sache des Staates, »Freiheitsvoraussetzungen« zu formulieren und einzufordern.

Perspektiven des Religionsverfassungsrechts im europäischen und internationalen Kontext

Die europäische Integration hat die traditionelle, national-staatliche Ordnung des Staatskirchenrechts neu dynamisiert. Ganz unterschiedliche Grundüberzeugungen finden nun in Europa zusammen, vom Staatskirchentum über Traditionen der europäischen Aufklärung bis hin zum dezidierten Laizismus. Aber auch andere Religionen wie vor allem das Judentum und auch der Islam tragen seit dem Mittelalter in unterschiedlicher Weise und in unterschiedlicher regionaler Ausprägung ihren Anteil zur gemeinsamen europäischen Identität bei. Die Rechtsstellung der Religionsgemeinschaften ist schon in der Europäischen Union keineswegs einheitlich verfasst. Unterschiede zeigen sich dabei nicht in erster Linie im Schutz von Glaubens- und Bekenntnisfreiheit, sondern vor allem in Bezug auf das öffentliche Wirken der Religionsgemeinschaften – und damit auch für die Ordnungen des Zusammenlebens der Religionen.

Das Recht der Europäischen Union würde verkürzt und missverstanden, wenn es auf die Durchsetzung von Marktfreiheiten

reduziert würde. In dem enger zusammenwachsenden Europa, das in immer größeren Bereichen Entscheidungskompetenzen übertragen bekommen hat, ist zugleich die Einsicht in die Verschiedenartigkeit der Rechtskulturen gewachsen. Der Vertrag von Lissabon hat mit dem Bekenntnis zur *Achtung des Status der Kirchen und Religionsgemeinschaften in den Mitgliedstaaten* (Art. 17 AEUV) diese neue Stufe der Integration für den Bereich des Religionsverfassungsrechts ausdrücklich aufgenommen. Zugleich sehen wir, dass das europäische Recht *neue Begründungslasten* für die Reichweite religiöser Selbstbestimmung schafft, etwa wenn es um besondere Rechte als Dienstgeber geht, die mit den Grundfreiheiten und dem besonderen Diskriminierungsschutz der europäischen Arbeitnehmerinnen und Arbeitnehmer abgeglichen werden müssen. Wir stellen uns dieser Aufgabe, weil wir in ihr eine *Veränderung des Modus, nicht der Substanz kirchlicher Freiheit* sehen.

Die Evangelische Kirche in Deutschland wirbt dafür, das *Verständnis des Grundgesetzes von einer religionsfreundlichen Offenheit des Gemeinwesens* zu erhalten und *als Modell* auch im europäischen und internationalen Kontext zu nutzen. Wenn volle Religionsfreiheit geachtet wird, und diese Freiheit auch für den andersgläubigen Mitbürger geschützt ist, kann das Gemeinwesen von den Religionsgemeinschaften in seiner Mitte vielfältig profitieren. Nicht nur die Beziehung der Religionsgemeinschaften zum supranational vernetzten Staat und seinen Institutionen, sondern auch das Zusammenleben mit den anderen Religionen und Weltanschauungen kann in diesem Bewusstsein von Partnerschaft weiterentwickelt werden.

IV. Handlungsfelder in Gemeinde und Kirche

Das Ziel: Verfahrensregeln für das interreligiöse Handeln

Für die Begegnung mit anderen Religionen sind *innerkirchlich* – statt vorgegebener Verbote und absoluter Grenzen – *Verfahren der Abstimmung und der Rückversicherung* zu entwickeln, die die Spannung zwischen eigenem Glauben und dem gemeinsamen Anliegen für die konkrete Situation verantwortungsvoll modellieren. Die evangelische Kirche stellt sich der Aufgabe, andere Religionen als *Partner in der offenen Gesellschaft* anzunehmen, mit ihnen das Gespräch zu pflegen und Formen der Zusammenarbeit zu erproben. Evangelischer Freiheit entspricht es, hier auf die Gestaltungskraft und Vernunft der Gemeinden und Gläubigen zu vertrauen, die den evangelischen Glauben im Dialog vertreten und bewahren. Das kann institutionell für Gemeinden und kirchliche Einrichtungen ebenso gelten wie für die Glieder der Kirche in ihrem privaten Umfeld. Freilich erwartet sie von den Partnern, in gleicher Weise die Freiheit des anderen anzuerkennen und von dieser Basis aus gemeinsam die Rolle der Religionen im öffentlichen Raum mitzuprägen.

Begleitung in religiöser Pluralität

Die frühere Konfirmandin, die den Pfarrer um die Trauung mit dem muslimischen Ehemann bittet; die Eltern, die den

Freund als Paten ausgesucht haben, der einer nicht-christlichen Gemeinschaft angehört; die Ehefrau, die um die Bestattung nachsucht für ihren Ehemann, der vor Jahren aus der Kirche ausgetreten ist – in der gemeindlichen Praxis kommen solche Nachfragen inzwischen immer öfter vor. Sie weisen darauf hin, dass das Zusammenleben mit Menschen anderer Religionen und Weltanschauungen vor allem in den familiären Bezügen Gemeinden und Kirchen herausfordert. Selbst da, wo kirchliches Recht klare Regelungen vorgibt, bleibt die Aufgabe, Kriterien für die kirchlichen Antworten auf solche Anfragen darzulegen und in seelsorglicher Verantwortung Lösungen zu finden, die sich als barmherzig gegenüber den Fragenden bewähren und zugleich die kirchliche Identität bewahren.

Das Zusammenleben mit Menschen, die sich dem christlichen Glauben nicht anschließen, war schon in den ersten urchristlichen Gemeinden Anlass zur Selbstbesinnung – und zwar vor allem dort, wo die eheliche Gemeinschaft zwischen Mann und Frau bejaht und gestaltet werden wollte, auch wenn eine Christin mit einem »ungläubigen Mann« oder ein Christ mit einer »ungläubigen Frau« (vgl. 1Kor 7,12-14) zusammenlebte. Solche durch das Bekenntnis zu Christus und durch die Taufe Getrennten betrachtete Paulus als Eheleute, die in intimer Gemeinschaft ihre Beziehung gestalten und zueinander gehören. Wer Christ ist, darf gewiss sein, dass auch der sich dem Glauben entziehende Partner durch ihn »geheiligt« ist. Von einem Versuch, einander in der Ehe religiös bedrängen zu wollen, rät der Apostel nachdrücklich ab. Obwohl nach Paulus im Glauben die letzte Entscheidung über die Zugehörigkeit zu Gott fällt, begreift er die Ehe als Form eines unverbrüchlichen Zu-

sammenseins, in dem auch Nichtübereinstimmung im Glauben hingenommen und integriert werden kann.

Solche Ermutigung zum Zusammenbleiben entspringt nicht der Vorordnung vermeintlicher Schöpfungsordnungen vor dem durch Christus eröffneten Heilsweg und auch nicht allein aus traditioneller Auslegung des biblischen Scheidungsverbotes. Paulus, obwohl selbst Ehe-unerfahren, rechnet ja durchaus mit der Möglichkeit, dass aufgrund des Glaubens eines Ehepartners die Ehe als Ganze in Krisen gerät und zerbricht. Er räumt ein, dass es letztlich kein Mittel gegen einen solchen Ausgang gibt. Aber er bekräftigt die Hoffnung, dass Menschen an der Wirklichkeit ihres Zusammenlebens festhalten, auch wenn sie in Fragen von Glaube und Religion nicht zueinanderfinden. Der sich zu Christus bekennende Ehepartner soll ohne die Angst leben, sich zwischen Glaube und Liebe entscheiden zu müssen. Letztlich gewinnt Paulus diese Überzeugung aus dem Kernbestand seiner Verkündigung. Nicht der Rückzug aufs Eigene und nicht die Trennung vom anderen entspricht der Versöhnung durch Christus, sondern die unerschütterliche Hoffnung, dass Gott dem Gottlosen näher ist, als Menschen sich nahekomen können. Darum können Glaubende auf den Versuch verzichten, den Nicht- oder Andersglaubenden zur Anpassung zu nötigen, und also ihr Gegenüber so nehmen, wie es nun einmal ist.

Für eine Eheschließung gilt, dass die evangelische Kirche diejenigen nicht alleine und ohne Gottes Wort und Segen lassen will, die zu ihr gehören. Wenn der Ehepartner, der nicht der Kirche angehört, dafür gewonnen wird, so kann die Trauung eines Paares auch gottesdienstlich begangen werden. Anders stellt sich die Situation dar, wenn eine Religionsgemeinschaft, zu der der Part-

ner gehört, hier ihre Formen eingehalten sehen will. Dann ist nicht nur interreligiöse Kompetenz gefordert, sondern auch die Anregung und Begleitung von Gesprächen zwischen den Ehepartnern, die die Unterschiedlichkeit der Religion nicht ausklammern oder als Machtfrage entscheiden, sondern beiden zukünftigen Eheleute dabei helfen, religiöse Fragen gemeinsam zu klären.

Vor allem stellt es eine dringliche Aufgabe dar, Christinnen und Christen durch das Angebot von Gespräch und Begleitung zu unterstützen, die in ihrem Leben die Begegnung mit anderen Religionen auch als Schwierigkeit, ja als Bedrückung erfahren. Es gilt Wege zu bereiten, um an der christlichen Existenz festzuhalten und sie auch dort zu leben, wo Familie und Partnerschaft Christen in besonderer Weise vor die Herausforderung des Zusammenlebens mit anderen Religionen stellen. Die evangelische Kirche sieht, dass das Zusammenleben mit anderen Religionen für ihre Angehörigen auch Anfragen an ihre christliche Existenz mit sich bringen und schwierige Entscheidungen fordern kann. Deshalb will und wird sie ihre Glieder schützen und stützen, wenn andere verlangen, dass sich Christinnen und Christen von ihrer Kirche lösen. Auch hier fordert die Kirche den Respekt, den sie anderen Religionen entgegenbringt, für den christlichen Glauben selber ein.

Diese Freiheit für den anderen verdient es, ernst genommen zu werden. Niemand kann heute für sich beanspruchen, über das Zusammensein mit anderen nach Taufbuch oder Religionszugehörigkeit definitiv zu entscheiden, vielmehr wächst Gemeinschaft der Verschiedenen auf vielen Feldern, über die kein Mensch souverän verfügt. Darum leben Christinnen und

Christen in Schulen und Sportvereinen, in Nachbarschaft und an Arbeitsstellen, in Parteien und Bürgerinitiativen mit Menschen zusammen, die ihre eigene Lebensgewissheit nicht in der Verantwortung vor Gott oder nicht in der Verantwortung vor demjenigen Gott treffen, an den sie selbst glauben. Wo die Kirche Verantwortung für die Gestaltung der Gesellschaft übernimmt, in Kindertagesstätten und Schulen, in Krankenhäusern und Altenpflege, aber auch in der seelsorgerlichen Begleitung der Soldatinnen und Soldaten, engagiert sie sich nicht nur für Christinnen und Christen, sondern für alle, die auf christliche Nächstenliebe hoffen, auch für die, die selbst den diese begründenden christlichen Glauben nicht teilen.

Gast und Gastgeber in interreligiöser Begegnung

Wo Freundschaften sich intensivieren, gesellschaftliche Begegnungen oder berufliche Tätigkeiten zur Mitwirkung im Gestaltungsbereich anderer Religionen führen, sind Kompetenzen interreligiösen Verstehens verlangt. Wer in den Synagogengottesdienst, zum Beschneidungsfest oder zur Bar Mizwa eingeladen ist, wer an der Menschenweihehandlung anthroposophischer Nachbarn oder am muslimischen Fastenbrechen teilnimmt, ist Gast unter Freunden.

Der Gästestatus bestimmt die Erwartungen an das Maß der Integration, das Einladende und Eingeladene finden. Wer eingeladen ist, stellt sich auf Anlass und Art der Feier ein – so wie umgekehrt der Gastgeber seine Türen, aber auch seine gewohnten Vorstellungen großzügig öffnet. Erwartungen an Kleidung und

Verhalten, Entscheidungen über Speisen und Getränke respektiert der Gast – so wie umgekehrt der Einladende sich als guter Gastgeber erweist, indem er die Lebensweise und Einstellungen seiner Gäste ernst nimmt. Die Freiheit eines Christenmenschen zeigt sich deshalb auch darin, dass er ihm unvertraute religiöse Vorschriften, die sich auf das äußere Verhalten beziehen, bei solchen Anlässen beachten kann, auch wenn sie für seinen eigenen Glauben keine Geltung haben. Gäste stellen Eigenes zurück, weil sie wissen, dass auch der Gastgeber und die Festversammlung sie als Gäste begreifen, sodass sie zum Dabeisein eingeladen, nicht aber zur Konversion aufgefordert sind. Darum gründen im Gaststatus auch die Grenzen, aufgrund derer man nicht mitvollzieht, was als Bruch mit der eigenen Identität erscheinen würde. Weil der Protestantismus davon überzeugt ist, dass jeder das Maß der Konformität, in die er Äußeres und Inneres bringt, selbst bestimmen darf, kennt er keine allgemeinen Vorschriften im Blick auf das, was als angemessen oder unangemessen gilt. Religiös motivierte Kopfbedeckungen, Sitzordnungen oder rituelle Formen können Christinnen und Christen aus Respekt vor den Gastgebern akzeptieren. Allerdings begründet sich diese Akzeptanz darin, dass sie solche Ordnungen anders verstehen (eben als bloß äußere Vorgaben, als kulturelle Gepflogenheiten), sodass sie selbst aus anderen Gründen an ihnen teilnehmen, als manche Juden oder Muslime das tun. Auch die Freiheit der Wahl, bis zu welcher Grenze man selbst dabei geht, manifestiert das spezifische Selbstverständnis individuellen christlichen Glaubens. Es gilt die reformatorische Regel, dass unser Handeln an der Liebe zum Nächsten und der Nützlichkeit ausgerichtet sein kann, ohne beständig jede Äußerlichkeit dem Druck moralischer Unterscheidungen aussetzen zu müssen, obwohl alles

relevant bzw. einschlägig werden kann, wo es auf das Bekennen ankommt. Ob das eine oder das andere der Fall ist, lässt sich nicht abstrakt entscheiden (vgl. Röm 14,1-15).

Beten mit anderen

Am Beten der anderen Anteil zu nehmen heißt nicht: fremde Götter anzurufen. Oft meint es ganz einfach, an solchen Formen zu partizipieren, im Blick auf die ja auch Christinnen und Christen von ihren aus der Kirche ausgetretenen Verwandten und Bekannten erwarten, trotz subjektiver Distanz dennoch die gottesdienstlichen Feiern der Hochzeit, Taufe oder der Beerdigung respektvoll zu begleiten. Niemand muss sich überfordert fühlen, wenn er mitfeiert, ohne den Glauben zu teilen. Auch wird man dem eigenen Glauben nicht dadurch untreu, dass man Anteil nimmt, wenn andere Menschen ihre eigene Glaubensüberzeugung zum Ausdruck bringen. Keinem Gastgeber aber sollte es gleichgültig sein, wenn die Eingeladenen und Mitfeiernden einer anderen Religion angehören. Wer seine Gäste nicht vor den Kopf stoßen will, muss Phantasie entfalten, damit das Fest gelingt. Das gilt für alle Feiern und will auch in interreligiösen Begegnungen gelernt sein. Gerade in diesem Handlungsfeld zeigt sich, welche Chancen menschlicher Verständigung entstehen, wenn jeder weiß, wo er selbst steht und wer der andere ist.

Darüber hinaus gibt es spezifische Situationen, in denen über die Gastlichkeit hinaus nach Wegen gesucht werden muss, das Zusammensein so zu gestalten, dass alle Beteiligten, auch wenn

sie keiner gemeinsamen Religion angehören, ihre eigenen Worte der Zuwendung zu ihrem Gott authentisch artikulieren können. Zu denken ist dabei an Schulgottesdienste, an öffentliche Buß- und Gebetsfeiern nach gemeinsam erlittenen Katastrophen, aber auch an liturgische Formen bei interreligiösen Begegnungen. Auch dafür gibt es ein biblisches Urbild: die Sturmesnot, in die das Schiff gerät, auf dem Jona vor seinem Auftrag flieht, und in der die Seefahrer unterschiedlicher Herkunft »ein jeder zu seinem Gott« schrie (vgl. Jona 1,5f). Schon Luther hat in seiner Auslegung des Jonabuches die gemeinsame Erwartung an die Güte Gottes und seine Rettungsmacht als einen Konsens der Religionen gewürdigt, die den Dissens darüber, wo man einen solchen Gott finden könne, umgreift. Ob in solchen Situationen Gemeinsamkeit und Authentizität dadurch zusammenfinden, dass man *nebeneinander* oder *nacheinander* betet, oder ob man auch Worte aus seiner eigenen Tradition heraus artikuliert, in denen sich Menschen unterschiedlicher Religionen gleichsam unterbringen und bergen können, ist eine Frage der Gestaltungskompetenz und der Weisheit derer, die in pastoralen Situationen Verantwortung tragen. Der Sprachwelt der Psalmen kann man sich hier in vielem anvertrauen. Die Eigenart der eigenen wie der Respekt vor der fremden Identität wie auch die Einsicht in die unterschiedliche Verbundenheit mit anderen Religionen stellen hohe Anforderungen an die liturgischen Formen, die weder vereinnahmen noch neutralisieren und sich vor allem nicht in Plattitüden erschöpfen dürfen.

Innerhalb der evangelischen Kirche gilt für jeden, dass er seinem eigenen Gewissen verantwortlich ist, welche Wege er an dieser Stelle geht, wie nah oder fern, wie beteiligt oder distan-

ziert, wie freudig aufgeschlossen oder reserviert er oder sie sich verhält. Was gemeinsam geschieht, muss auch öffentlich verantwortet werden – aber jeder urteile für sich selbst in seinem persönlichen Umfeld, jedoch nicht über die anderen.

Öffentliches Wirken und Mission unter den Bedingungen des Pluralismus

Mission heißt: Sendung in die Welt. Wie die Diakonie ist sie Ausdruck dafür, dass sich die Christenheit nicht selbst genügt, sondern ihrem Gott entspricht, indem sie sich den Menschen zuwendet. Es verbindet die kirchlichen Werke und Tätigkeiten, dass sie der Lebensbewegung Jesu von Nazareth folgen, für die anderen da zu sein.

Ob *Mission* gelingt, entscheidet sich nicht allein am guten Willen derer, die sich für sie in besonderer Weise berufen fühlen. Sie ist *Sache der ganzen Kirche*. Öffentliche Verantwortung für missionarisches Handeln wahrzunehmen, das gehört zu den Aufgaben der Pfarrerinnen und Pfarrer, der Kirchenvorstände und anderer Leitungsämtler. Kritische Fragen bezüglich der missionarischen Praxis, insbesondere nach ihrer Trennschärfe gegenüber einer fundamentalistischen Frömmigkeit, verschärfen sich unter den Bedingungen des Pluralismus. Denkt man an die Schwierigkeiten, die charismatische Bewegungen den traditionellen Kirchen, vor allem der römisch-katholischen Kirche in Südamerika, bereiten, die Probleme der sogenannten Judenmission oder an die Zusammenhänge zwischen Überseemission und Kolonialismus,

so kann es nicht überraschen, dass das Zusammenleben mit Angehörigen anderer Religionen die Frage nach den Chancen und Grenzen missionarischen Handelns neu aufwirft.

Mission ist Zeugnis für die Freiheit, zu der uns Christus befreit hat (vgl. Gal 5,1). Wo sie überzeugen will, darf sie nicht auf Überredung setzen. Wo sie zum Glauben ruft, darf sie diesen nicht als Leistung des Menschen darstellen. Wo sie von Gott spricht, darf sie ihn nicht zu einem Abgott machen, der die Menschen durch Einschüchterung auf den rechten Weg bringen will. Hofft die Kirche auf Buße und Bekehrung der von ihrem Wort Angesprochenen, so muss sie selbst das Umdenken lernen und der Vorstellung widersprechen, der Mensch müsse oder könne sich selbst zum Glauben »durchringen«. Mission setzt das Vertrauen voraus, dass der Glaube zum Menschen kommt, zu seiner Zeit und in dem Maß, das den verborgenen Lebenswegen jedes Einzelnen entspricht. Als Jesus seinen Jüngern versprach, sie zu »Menschenfischern« zu machen, knüpfte er an ihren Alltag an, um sie für eine neue Aufgabe zu gewinnen. An einen Auftrag, den Seelen Fallen zu stellen, damit diese sich darin verfangen, war nicht gedacht.

Als Zeugnis für die von Christus eröffnete Freiheit lebt die Mission vom Recht, Religion öffentlich zu machen. Paulus war die Beziehung zwischen dem römischen Recht und seiner eigenen Freiheit zur missionarischen Verkündigung selbstverständlich. Sie gilt auch heute, freilich ist im Blick zu behalten, dass das positive Religionsrecht mit einem Recht zur Abwehr von Religion einhergeht. Niemand darf gezwungen oder übertölpelt werden – das schließen das säkulare Recht und ein evangelisches Verständnis von Mission gemeinsam aus. Die Mission hat es nicht selbst in der

Hand, ob ihre Verkündigung Frucht trägt und auf welchen Boden der Samen fällt. Jesu Gleichnis vom vierfachen Ackerfeld zeigt die Großzügigkeit des Sämanns, der so reich ist und so zuversichtlich in seinen Ertrag, dass er Misserfolge in Kauf nehmen kann. In diesem Geist kann die Kirche darauf vertrauen, dass das Wort Gottes sein Ziel erreicht und nicht leer zurückkommt (vgl. Jes 55,10f).

Das will heute überall dort bedacht werden, wo die Verkündigung des christlichen Glaubens im alltäglichen Zusammensein mit Angehörigen anderer Religionen stattfindet: In den evangelischen Kindertagesstätten, die die Advents- und Weihnachtszeit feiern, im Ökumenischen Gottesdienst zum Schulanfang, in der palliativen Begleitung im christlichen Krankenhaus oder im Gespräch am Arbeitsplatz über die religiösen Untertöne kriegsgerichteter Konflikte – die Freiheit des Bekenntnisses fordert die Freiheit des anderen, über Glauben und Religionszugehörigkeit selbst zu entscheiden. Von den Fachkräften in der evangelischen Kindertagesstätte, dem Mitarbeiterkreis einer kirchlichen Freizeit, vom Krankenhauseelsorger oder der christlichen Altenpflegerin darf man erwarten, dass sie von der Hoffnung reden, »die in euch ist« (vgl. 1Petr 3,15). Aber niemand soll fürchten müssen, dass er oder seine Angehörigen in solchen Begegnungen um die eigene Religion gebracht werden sollen. Was auch immer die Teilnahme an einer Veranstaltung der evangelischen Gemeinde oder ein Aufenthalt in einem christlichen Krankenhaus für einen muslimischen Mitbürger oder eine jüdische Mitschülerin bedeuten mag – klar muss sein, dass die Integrität ihrer eigenen religiösen Lebensführung unangetastet bleibt. Wer zur Kirche kommt, weil er Hilfe sucht, ist auch dann willkommen, wenn er sich von ihr nicht das verspricht, was sie selbst für wesentlich hält.

Solches Vertrauen zu ermöglichen, das ist Teil des Respektes, den Angehörige anderer Religionen verdienen. Dieser wird freilich noch nicht dadurch konkret, dass man die eigene Religion versteckt, um dem anderen nicht zu nahe zu treten. Die Kirchen selbst sind keine neutralen Räume. Von ihnen kann nicht Enthaltensamkeit gegenüber dem eigenen Glauben erwartet werden, wohl aber, dass ihre Ausdrucksformen und ihre Lebensgestaltung andere in ihrer Religion nicht beschweren.

Der christliche Glaube zieht nicht ängstlich Grenzen zwischen »Mein« und »Dein«, er ist nicht an einer Vertiefung der Unterschiede zwischen Menschen oder zwischen Religionen interessiert, sondern zeigt sein Profil, indem er sich an allem freut, was für ihn in anderen Religionen als Ausdruck wahren Menschseins erkennbar wird. Darum erwartet die Kirche von ihren Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern nicht nur ein christliches Interesse an den Sorgen und Nöten der ihnen Anbefohlenen, sondern auch den Verzicht auf einen Geist der Kleinlichkeit, der dem anderen nichts gönnt, nicht einmal die Distanz, die er vielleicht gegenüber dem Christentum behalten will.

Diakonisches Handeln – die Kirchen als Dienstanbieter und Dienstgeber

Für die evangelische Kirche stellt sich in neuer Deutlichkeit die Frage, ob und wie sie in einer pluralisierten Gesellschaft ihre Angebote auch für Angehörige fremder Religionen öffnet – und wie sie sich als Dienstgeber verhält, wenn Dienstnehmer sich in

Bekenntnis oder Lebensführung von der christlichen Botschaft lossagen. Die evangelische Kirche sieht, dass insbesondere dort, wo sie in der Öffentlichkeit und als Teil der allgemeinen Versorgungsstrukturen wirkt, religiöse Vielfalt schwierige Entscheidungen fordern kann. Sie beharrt darauf, dass der christliche Auftrag zum Dienst der Barmherzigkeit nicht verleugnet wird – und zugleich will sie sich öffnen, um aus Nächstenliebe nicht nur ihren Gliedern, sondern in der Gesellschaft zu dienen.

Oft suchen Menschen anderer Religionen evangelische Einrichtungen auf, weil ihnen wichtig ist, dass dort Religion überhaupt vorkommt. Das gilt für die Kindertagesstätte, das Krankenhaus, den Pflegedienst. Zugleich meiden Menschen anderer Religionen und Weltanschauungen solche Einrichtungen, weil sie sich Sorgen vor Beeinflussung oder Überredung. In jedem Fall aber geht es um die kultur- und religionssensible Wahrnehmung des diakonischen Auftrages. Es geht darum, die »Kultur der Barmherzigkeit« zu erhalten und sie anzupassen an die Bedürfnisse und Erwartungen derer, denen das diakonische Handeln sich zuwendet.

Diakonische Einrichtungen und Werke beginnen, sich nicht-evangelischen bzw. nichtchristlichen Mitarbeitenden zu öffnen. Im Osten Deutschlands ist unter den Mitarbeitenden die Mitgliedschaft in der evangelischen Kirche (außer in den Positionen mit höherer Leitungsverantwortung) nur noch Merkmal für eine kleine Minderheit der Beschäftigten. Die Diakonie hat darauf reagiert, indem sie spezielle Kurse und Programme anbietet oder sogar verpflichtend macht, in denen Mitarbeitende mit den Grundlagen des diakonischen Auftrages vertraut gemacht wer-

den. Auch Mitarbeitenden, die zu einer christlichen Kirche gehören, kann solche Vergewisserung helfen, ihren beruflichen Alltag zusammenzubringen mit dem Auftrag zum diakonischen Handeln. Die Spannung zwischen dem Bewahren und Fördern der eigenen evangelischen Identität und der wachsenden Diversität unter den Mitarbeitenden ist offensichtlich. Begriffe wie Nächstenliebe und Barmherzigkeit können in der christlichen Tradition nur dann widerspruchsfrei entfaltet werden, wenn damit auch andere (nichtchristliche) Menschen eingeschlossen werden, ja mit Nächstenliebe auch außerhalb der Christenheit gerechnet wird: Der barmherzige Samariter (Lk 10,25-37) war weder Jude noch Christ, sondern Angehöriger einer religiösen Minderheit; vom Wirt, in dessen Gestalt die Diakonie seit ihren Anfängen ihre eigene diakonische Rolle entdeckte, weil er gegen Bezahlung die Pflege des unter die Räuber Gefallenen wahrnimmt, wissen wir gar nichts über seine religiöse Orientierung.

Eine an der Nächstenliebe Jesu Christi orientierte Barmherzigkeit kann nicht anders als offen sein auch für andere Auffassungen von Barmherzigkeit; der universale Anspruch der Nächstenliebe soll in der Nachfolge Christi nicht aufgegeben werden. Barmherzigkeit beschreibt das Miteinander von Menschen so, dass prinzipiell jeder dem anderen zum Nächsten werden kann, dessen Herz angerührt wird und der hilft, unterstützt, zuhört. Das ist zumindest die Überzeugung des Lukasevangeliums: dass diese Barmherzigkeit nicht haltmacht an den Mauern und Mitgliedschaftsgrenzen der Kirche, nicht haltmachen darf. Grenzziehungen von Kultur, Ethnie, Religion spielen gerade hier keine Rolle, sondern werden durch diese Kerngeschichte christlichen Glaubens transzendiert und in Frage gestellt.

V. Fragen der Religionstheologie

Beziehen sich alle Religionen auf dieselbe transzendente Realität?

Der Gedanke, alle Religionen seien mit derselben transzendenten göttlichen Realität vertraut, jede dieser Religionen entwerfe aber ein perspektivisches, einseitiges und daher bloß subjektives Bild, wirbt scheinbar für Gleichberechtigung. Er setzt aber stillschweigend voraus, dass man auch unabhängig von allen Religionen Gott kennen kann, um dann von solcher Realität zu sagen, sie sei diejenige, die alle »Gott« nennen, die aber jede auf andere Weise verfehlt und entstellt. Der Charme dieses Vergleichsangebotes ist durch einen klammheimlichen Überbietungsanspruch gegenüber den historischen Religionen erkaufte. Insofern gilt aber: »Niemand hat Gott je gesehen« (vgl. Joh 1,18) – darum hat auch niemand den Überblick eines unabhängigen Schiedsrichters, der zwischen den Religionen vermittelnd jeder ihr partielles Recht zuweisen könnte.

Die Bedeutung des interreligiösen Dialogs gründet unserer Auffassung nach gerade in dem Umstand, dass man ihn nicht aus der Perspektive des einzig richtigen Gottesverständnisses moderieren kann. Die Anerkennung, die das Recht allen Religionen gewährt und die sie auch einander zubilligen, konstituiert die pluralistische Religionskultur des Verfassungsstaates, egalisiert aber nicht ihr jeweiliges Selbstverständnis. Die rechtliche Anerkennung kann eine Gleichschaltung der Heilswege nicht

erzwingen und ihnen auch nicht den Minimalismus des kleinsten gemeinsamen Nenners abverlangen.

Aber könnte nicht jede Religion einräumen, dass auch sie selbst nur über eine partielle Gotteserkenntnis verfügt und also so viel (und zugleich so wenig) von Gott zu erfassen vermag wie alle anderen? Und sollte dann nicht jeder Mensch aus dem Angebot der Religionen immer gerade das auswählen, was ihm selbst als die beste Annäherung an Gott erscheint?

Das Recht der ersten Frage liegt darin, dass in einer pluralistischen Gesellschaft die kritische Selbstprüfung des eigenen Standpunktes eine in der Tat unverzichtbare Tugend ist. Die Partikularität des eigenen Standpunktes muss entdeckt werden und in die Bildung der eigenen Identität einbezogen werden. Aber das ist etwas anderes als ein Verzicht auf den eigenen Standort oder dessen Ersetzung durch einen »Blick von nirgendwo«. Man darf sich dieses Problem an einem in den Verständigungsbemühungen der Religionen oft zitierten Bild klarmachen: dem Bild vom Elefanten, der von Blinden aus verschiedenen Standorten jeweils an einem Körperteil ertastet wird, sodass diese in einen Streit über ihre Vorstellungen ausbrechen: Der eine kennt nur den Rüssel, der andere nur ein Ohr, ein Dritter allein den Schwanz. Artikuliert wird mit diesem Bild der Wunsch, die einzelnen Religionen mögen sich auf die Nichtwidersprüchlichkeit ihrer unterschiedlichen Wahrnehmungen aufgrund der Einheit der Realität und zugunsten des Friedens verständigen. Doch das Bild funktioniert nur, weil es gleichzeitig auf zwei Ebenen operiert: den Standpunkten der Einzelnen, die relativ sind, und dem Standpunkt des Erzählers (und derer, die er überzeugen

will). Aus dieser letzten Perspektive weiß man immer schon, was ein Elefant ist, wie Teil und Ganzes zusammengehören und auch, dass das Ganze immer größer als die Summe seiner Teile ist. Weil ein solch überlegener Standpunkt im Dialog der Religionen nicht zur Verfügung steht, bleibt das vielzitierte Bild eine bloße Suggestion, ohne weiterzuhelfen.

Was die zweite Frage angeht, so zeichnet es die pluralistische Religionskultur aus, dass die Individuen ihre eigene Überzeugung bilden und dabei zu Patchwork-Religiosität neigen. Doch solche individuelle Religion lebt von den konkreten Gestalten öffentlicher Religionsgemeinschaften, die nicht alles Mögliche zugleich, sondern etwas Bestimmtes wirklich glauben und vertreten. Ohne prägnante Gestalten, wie sie das evangelische Christentum (aber eben auch die anderen Konfessionen und Religionen) darstellt, verläuft sich auch die religiöse Bastelbiographie ins Unbestimmte.

Der von der Rechtsordnung gebotenen und von der Kirche wahrgenommenen Verpflichtung, den religiösen Pluralismus anzunehmen und zu stärken, ist daher mit Suggestionen abstrakter Einheit nicht gedient.

Eine klassische Frage: Glauben Juden, Christen und Muslime an denselben Gott?

Judentum, Christentum und Islam ist es gemeinsam, dass sie sich zu einem einzigen Gott bekennen. Auch dass sie dieses Be-

kenntnis als Antwort auf eine Offenbarung verstehen, die sich kritisch gegen alle menschliche Gottesvorstellungen und -bilder abgrenzt, gehört zu diesem Monotheismus. Es gibt demnach nur *einen* Gott, der der Schöpfer *aller* Menschen ist und ihnen *dieselbe* Würde verleiht. Sein Wille verpflichtet sie auf das Tun des Guten und seine erfahrbare Gegenwart erlöst und befreit sie zu einem Leben im Frieden. In diesem Glauben an den einen und einzigen Gott zeigt sich eine Zusammengehörigkeit dieser drei Religionsfamilien mit ihren unterschiedlichen Strömungen, die wiederum in besonderer Nachbarschaft zu dem bereits in der griechischen Antike ausgebildeten philosophischen Monotheismus steht.

Auch führen alle drei Religionen ihr Selbstverständnis auf jeweils unterschiedliche Weise und mit anderen Konsequenzen auf Abraham zurück. Dabei ist für das Judentum Abraham der Stammvater des jüdischen Volkes, das im Bund der Beschneidung von Gott ausgesondert und durch Mose auf den Bund der Tora verpflichtet wurde. Das Gesetz Gottes halten zu dürfen, das ist die Gnade der Erwählung, die das Judentum in seinen Festen feiert und die in das Leben der jüdischen Gemeinde ausstrahlt. Im Christentum wird derselbe Abraham seit Paulus anders verstanden: als Vater des Glaubens, der sich dem Wort der Verheißung anvertraut und der darum für den Anfang steht, den Gott auch dem unbeschnittenen Menschen, also nicht nur den Juden, sondern auch den Heiden, im Glauben schenkt. Für den Islam ist Abraham der Freund Gottes, der sich als Erster zur Anbetung des wahren Gottes bekehrt und sich von allen Götzen seiner heidnischen Herkunftsreligion abgewendet hat. Der Sohn, der ihm verheißen wurde, ist nicht Saras Sohn Isaak (wie

für das Juden- und Christentum), sondern Ismael, der erstgeborene Sohn der Magd. Mit ihm zusammen begründet Abraham das »heilige Haus Gottes«, die Kaaba, an der sich die fromme Unterwerfung unter Gott alltäglich ausrichtet.

Obwohl sich alle drei Religionen auf denselben Abraham und einen gemeinsamen Kernbestand an Geschichten beziehen, steht Abraham jeweils für eine andere religiöse Grundüberzeugung, verkörpert er sozusagen einen je anderen Sinn des Glaubens an Gott. Schon im Blick auf Abraham gilt daher: Die drei monotheistischen Religionen unterscheiden sich in dem, was sie verbindet.

Entsprechendes gilt auch für das Verständnis Gottes, das ihr monotheistisches Bekenntnis je eigentümlich prägt. Am Christentum wird der Zusammenhang und die Differenz unmittelbar deutlich. Wenn das christliche Bekenntnis den Glauben an »Gott den Vater« (Erster Artikel des Credo) durch die Fortsetzung »und an Jesus Christus« (Zweiter Artikel) wesentlich charakterisiert, wird es im Horizont der monotheistischen Religionsfamilie sofort auffällig und setzt sich der Kritik aus, dem Monotheismus nicht zu entsprechen. Den Vorwurf, in einen Zwei- oder Drei-Götter-Glauben zurückzufallen, weist die christliche Theologie zurück, indem sie den Glauben an den trinitarischen Gott als christliche Form des Monotheismus präzisiert. Das kann hier nicht entfaltet werden, doch zeigt sich auch so, dass noch nicht einmal das gemeinsame Prädikat der »Einheit und Einzigkeit Gottes« unter den monotheistischen Religionen unstrittig ist. Darum bleibt die Auffassung, alle drei glaubten an denselben Gott, eine Abstraktion, die von allem

absieht, worauf es in Judentum, Islam und Christentum konkret ankommt. Leere Abstraktionen helfen nicht weiter.

Es mag aus der Perspektive des christlichen Glaubens zunächst eine verlockende Auffassung sein, zu meinen, Judentum und Islam bezögen sich ebenfalls auf den wahren und einzigen Gott, nur hätten sie diesen (noch) nicht als Vater Jesu Christi identifiziert. Ein solches »im Grunde schon, aber letztlich noch nicht ganz« löst aber keines der Probleme, die sich im Dialog der Religionen stellen. Letzterer verlangt ja eine ernsthafte Anerkennung der Andersheit des anderen, die durch eine gutgemeinte Integration eher verhindert als vollzogen wird. Auch bedenkt ein solches hermeneutisches Angebot der nachsichtigen Unvollständigkeit der anderen nicht, dass aus der Perspektive von Judentum und Islam spiegelbildlich eine entsprechende Defizitdiagnose auf den christlichen Glauben zurückfällt. Im Grunde kann keine der drei Religionen mit dem Gedanken, die anderen beiden hielten sich bereits zum einzigen Gott, nur bleibe er diesen noch in wesentlichen Dimensionen verborgen, einen Plausibilitätsgewinn erzielen. Gewiss könnte sich jeder selbst die angemessene Gottesauffassung, den anderen aber bloß partielle Annäherungen bescheinigen – aber mit solchem Verfahren wird man keinen Dialog befördern.

Die Begegnung mit dem Islam

Im Islam begegnet uns das eindruckliche Faktum einer nachchristlichen Religion. In vielfältigen Motiven und Geschichten schließt der Koran an das Alte und das Neue Testament

an und würdigt auch Jesus von Nazareth als herausragenden Propheten. Aber der Islam versteht sich selbst als Religion der gänzlichen Ergebenheit an den einen Gott, die auf Juden- und Christentum als unvollendete bzw. defizitäre Vorläufergestalten zurückschaut. Die Anerkennung und Gastfreundschaft, die Christen im Islam erfahren, verdanken sich der muslimischen Hochschätzung der prophetischen Linie, die ihren Abschluss in Mohammed findet. Dagegen verstehen die meisten Muslime den christlichen Glauben an den Gekreuzigten als Abfall vom reinen Monotheismus. Das trinitarische Verständnis der Erlösung des Menschen durch Gott und die in dieser Vorstellung vorausgesetzte Rede von der Menschwerdung Gottes werden von Muslimen selten anders wahrgenommen denn als Wiederholung des polytheistischen Grundfehlers, dem einen Gott weitere Gestalten »beizugesellen«.

Nähe und Distanz zum Islam ergeben sich also wiederum gemeinsam, aber unter anderen Voraussetzungen als im Verhältnis zum Judentum. So deutlich die *Verwandtschaft beider Religionen* in ihrer grundsätzlichen Orientierung an der Differenz von Schöpfer und Geschöpf, in ihrer Warnung vor der Vertauschung beider und in ihrem Protest gegen die Vergötzung der endlichen Kreatur ist, so sehr sie ein universaler Anspruch verbindet, der über die sittliche Relevanz der Frömmigkeit und ihre kulturelle Prägekraft mitentscheidet, so grundlegend getrennt sind sie zugleich, weil sie in der Gestalt des Koran und in Gestalt des Christus Jesus auf zwei *heterogene Zentren* bezogen bleiben.

Das zeigt sich in der Gotteslehre, die im Koran in den neunundneunzig Namen Gottes den Gläubigen dessen Barmherzigkeit,

Gnade, Allmacht und Gerechtigkeit zusagt, die Verantwortung des Menschen vor Gott einschärft und davon spricht, dass im zukünftigen Gericht dem Frommen Heil gewährt und die Verwerflichen gerecht beurteilt und bestraft werden. Entsprechendes wurde auf die eine oder andere Weise auch im Christentum gesagt. Doch sind Verwandtschaft und Gemeinsamkeit dadurch bestimmt, dass Christinnen und Christen an die vollzogene Erlösung, an die bereits realisierte Versöhnung der Welt durch Gott selbst glauben. Genau das verleiht der Person Christi ihre zentrale Bedeutung für den christlichen Glauben.

Im Zusammenleben scheinen zwischen Christen und Muslimen jedoch andere Fragen im Vordergrund zu stehen: das Verhältnis von Religion und Recht, von Islam und Islamismus, aber auch die Konflikte zwischen Toleranz und Gewalt, traditioneller und moderner Lebensführung, Emanzipation und Unterdrückung, Frömmigkeit und Theokratie. Häufig wird angesichts dieser Probleme der Islam als Bedrohung der kulturellen Identität Europas erlebt.

Die evangelische Kirche nimmt ihre Verantwortung für das Gemeinwesen wahr, indem sie zunächst den Versuchen wehrt, die Muslime in unserem Land umstandslos nach Maßgabe der Erscheinungsformen des Islams in außereuropäischen Ländern zu beurteilen. Darum erinnert sie daran, was Europa dem Islam historisch verdankt, darum begrüßt sie die Entwicklung eines westlich geprägten Islams als Ausdruck der Inkulturation und Beheimatung bei uns. Sie widerspricht dem Eindruck, ihr eigenes Bekenntnis zu Jesus Christus lasse sich als religionsgeschichtlicher Rückfall hinter den Monotheismus darstellen, erinnert aber auch an die innere Bedrohung des

Ein-Gott-Glaubens, der mit der Frage konfrontiert ist, ob und wie Abweichendes, Heterodoxes, anderes (und theologisch gesprochen: Feindschaft wider Gott) geschützt – oder gewaltsam der Macht des Einen unterworfen wird. Versöhnung bleibt für uns das oberste Wort unserer Religion, und wir verstehen diese als Geschenk, das Gott gerade dem Menschen gewährt, der sich vergeblich als sein Feind aufspielt. Die evangelische Kirche sucht das Gespräch mit dem Islam über die Grundlagen der Religion und der Ethik und geht davon aus, dass die Bedeutung der Theologie für die Öffentlichkeit einer pluralistischen Gesellschaft insbesondere dort erkennbar wird, wo der interreligiöse Dialog die Spielräume wechselseitiger Wahrnehmung und Aufmerksamkeit füreinander erweitert.

Insbesondere: das Verhältnis von Christen und Juden

Die evangelische Kirche kann ihr Verhältnis zum Judentum nicht ihren Beziehungen zu den anderen Religionen einfach zur Seite stellen oder es als besonderen Fall eines Allgemeinen diesem unterordnen. Zwar treffen alle bisher vorgestellten Grundsätze auch für dieses Verhältnis zu. Aber das primäre Phänomen ist an dieser Stelle nicht die faktische Pluralität der Religionen. Vielmehr stellt sich alles, was hier zu sagen ist, darum anders dar, weil es den christlichen Glauben ohne bleibende Verbundenheit mit der Geschichte des jüdischen Volkes gar nicht gäbe.

Das zeigt sich schon an der Heiligen Schrift. Die Kirche begreift die Hebräische Bibel nicht als Buch einer anderen Re-

ligion, sondern zählt deren Texte als Altes Testament zu den Voraussetzungen, ohne die auch das Neue Testament unverstänlich werden würde. Sie hält also an einer *gemeinsamen Grundlage* fest, ergänzt diese aber um die vier Evangelien, die paulinischen und andere Briefe sowie weitere Texte und Textgattungen, von denen sich viele ihrerseits als Auslegung der jüdischen Tora, der Texte der Propheten oder der sogenannten Schriften (vor allem der Psalmen und des Hiobbuches) verstehen. Aus diesem Grunde kann die Kirche Gottes Wort nicht nur in den Texten des Neuen Testamentes hören wollen, weiß sie sich doch von diesem selbst aufgefordert, am Zusammenhang von Altem und Neuem Testament, von jüdischem und christlichem Kanon festzuhalten: »Ihr sucht in der Schrift, ... sie ist's, die von mir zeugt«, sagt Jesus im Blick auf die Texte der Synagoge (Joh 5,39).

Doch verbindet sich ihr Schriftgebrauch heute (nach fast zweitausend Jahren christlicher Schriftauslegung) mit der Einsicht, dass es hermeneutisch unzureichend wäre, die ins Neue Testament eingegangenen Zitate des Alten Testamentes als Belegstellen eines eindeutigen Schriftbeweises in Anspruch nehmen zu wollen. Schon das Johannesevangelium verheimlicht seinen Lesern nicht, dass selbst Jesu Behauptung: »Mose hat von mir geschrieben« (5,46b) den gelehrtesten Lesern des jüdischen Volkes nicht einleuchten wollte (5,46a und 47). Unstrittig wird man das Zeugnis der Schrift also nicht nennen können. Doch selbst wo das Neue Testament den Dissens zwischen Juden und Christen, zwischen Synagoge und Gemeinde festhält, bedient es sich hermeneutischer Mittel, die aus dem Judentum stammen, verdeutlicht es sich also die gegenwärtige Situation aus den Texten der jüdischen Tradition. So versteht Paulus den Wi-

derspruch und die verweigerte Zustimmung in Analogie zur Weigerung des Pharaos, in Mose den Gesandten Gottes zu erkennen (vgl. Röm 11,25 mit Röm 9,18).

Hier zeigt sich eine Paradoxie, die sich in mehrere Aspekte entfaltet:

Obwohl das Christentum von seiner Schriftauslegung überzeugt war, behielt es im Blick, dass das Judentum dieselben Texte anders las und verstand. Aber es versuchte, diesen Widerspruch mit Mitteln zu bewältigen, die gerade auf einem Konsens mit dem Judentum beruhten. Und wo die Synagoge erst durch das Textverständnis der christlichen Gemeinden zur Identifikation eines eigenen verbindlichen Kanons fand, hat das Judentum sich an dem, was es selbst für Abweichung und Missverständnis erklärte, auf tiefgreifende Weise selber weiterentwickelt. So bleiben Christen und Juden noch im Widerspruch beieinander.

Die Kirche hat über Jahrhunderte die Last ausbleibender Zustimmung auf die Unwilligkeit der Juden geschoben; sie nimmt heute den Umstand ernst, dass es abweichende Urteile und alternative Lesarten gibt. Sie fasst dies in der Metapher eines *doppelten Ausgangs der (gemeinsamen) Schriftensammlung* zusammen. Sie selbst begreift die neu- und die alttestamentlichen Texte in wechselseitiger Bezogenheit und gegenseitiger Verdeutlichung. Aber am Widerspruch des Judentums lernt sie, dass die traditionellen Schemata von Verheißung und Erfüllung, von Ankündigung und Vollzug, von Urbild und Abbild eine Eindeutigkeit unterstellen, die dem Glauben überall sonst verwehrt ist. Dass das Judentum sein Verständnis dieser Texte im Horizont von rabbinischer Literatur und anderen Auslegungen

weiterentwickelt, das führt der Kirche die Strittigkeit ihres Verständnisses des Wortes Gottes vor Augen und bekräftigt den Weg einer wissenschaftlichen Auslegung, die die Texte vor ihrer Vereinnahmung durch gegenwärtige Interessen schützt.

Die Paradoxie, dass dieselben Texte kontrovers ausgelegt werden und Juden und Christen im Widerspruch zueinander ihre je eigene Identität finden, lässt sich nicht dadurch aus der Welt schaffen, dass die Kirche Gottes Heilsgeschichte auf sich selbst zulaufen sieht und »Israel« der Unheilsgeschichte überlässt. Die Behauptung, die Erwählung Israels diene im Grunde allein dem Zustandekommen eines Neuen Bundes, der sich in der pfingstlichen Kirche realisiert, bzw. das Volk Israel sei wegen Nichtanerkennung dieser Erfüllung von Gott verworfen, spielt mit Vorstellungen einer Ersetzung des Volkes Israels durch die christliche Kirche. Die Evangelische Kirche in Deutschland hat diese Tradition, gemeinsam mit den protestantischen Kirchen Europas (»Kirche und Israel« der Leuenberger Kirchengemeinschaft, 2001) sowie in ihren Studien »Christen und Juden« (I–III, 1975–2000) aufgearbeitet und korrigiert. Solche Denkformen erregen angesichts der Erfahrung mit dem Antisemitismus zu Recht Verdacht und widersprechen vor allem auch dem, was die Kirche von der *Treue Gottes* zu lehren hat. Die christliche Kirche ist also aus Gründen ihres eigenen Verständnisses Gottes und seiner Verheißung um die Erneuerung ihres Verhältnisses zum Judentum bemüht.

Eine entsprechende innere Beziehung von Judentum und Christentum zeigt sich auch im Gottesverständnis. Wenn Christinnen und Christen an Gott den Schöpfer glauben, der sich von seiner Welt nicht abwendet, sondern in ihr die Herrschaft des Rechts und des Friedens aufrichtet, dann vertrauen

sie auf die *Gegenwart Gottes*, wie sie ihnen *im Juden Jesus von Nazareth* deutlich und erkennbar wurde. Das gilt für das, was Jesus lehrt und vertritt, genauso wie für die Art und Weise, wie er als der Gekreuzigte und Auferstandene von seiner Gemeinde erinnert wird. Insofern wurzelt der christliche Glaube im jüdischen Gottesverständnis – auch wenn er in Jesus den Christus und folglich im Sohn den Vater, im Vater den Sohn erkennt und darin Wege geht, die vom Judentum abgelehnt werden.

Mag sich das Christentum durch dieses *Christusbekenntnis* vom Judentum unterscheiden, so ist doch deutlich, dass es keinen anderen Gott in Jesus von Nazareth zur Welt kommen sieht als eben den Schöpfer, den es mit Israel als Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs bezeugt und als Vollender der Welt glaubt. Ohne Gottes Geschichte mit Israel kein Christentum. Aber ohne die Geschichte Jesu, ohne sein einzigartiges Vertrauen auf den Vater, seine Verkündigung der Nähe Gottes, seine Passion und seine Auferstehung von den Toten auch kein christlicher Glaube an die Verlässlichkeit der Zusagen Gottes. Dass Gott treu ist, wird Christinnen und Christen also in der Geschichte Jesu glaubwürdig.

Gerade weil ihnen Gottes Wort auf diese Weise glaubwürdig geworden ist, bezeugen sie auch die bleibende Erwählung Israels. Freilich: Wer Gott in dem ohnmächtigen, vom Fluch der Gottesferne getroffenen Gekreuzigten erkennt, kann einen letzten Unterschied zwischen Juden und Christen, zwischen Menschen innerhalb und außerhalb des Bundes Gottes, nicht mehr machen. Die Versöhnung des Menschen durch Gott in Christus widerspricht mit Gal 3,28 Grenzziehungen zwischen Beschneitenen und Unbeschnittenen, zwischen Torafrömmigkeit und griechisch geprägter Sittlichkeit, aber auch allen theologisch verbrämten Ausgrenzungen zwischen den Menschen in Israel

und Palästina. So führt der Glaube an den Vater Jesu Christi zur Überzeugung von der bleibenden Erwählung Israels *und* zugleich zu der Einsicht, dass Gott der Gott aller Menschen ist. Darin liegt eine weitere Seite der Paradoxie, die an der besonderen Nähe auch die Differenz verdeutlicht, die uns für das Recht des Staates Israel eintreten lässt, mit allen seinen Bürgerinnen und Bürgern in Frieden und Sicherheit innerhalb der eigenen Grenzen zu leben, aber ausschließt, uns theologische Deutungen dieses Rechts anzueignen, die es aus der Väterverheißung oder einer Heiligkeit des Landes direkt ableiten wollen.

Die besondere Beziehung zwischen Kirche und Israel, zwischen Christentum und Judentum prägt auch unser Verständnis von der *Arbeit der Erinnerung*. Die Evangelische Kirche in Deutschland kann sich ihre unaufgebbare Verwurzelung in den Texten des Alten Testaments nicht verdeutlichen, ohne sich immer wieder in Erinnerung zu rufen, dass jede Verweigerung des Rechts des anderen, jede Herabsetzung fremden Glaubens zerstörerisch und tödlich wirken kann. Was als Unfähigkeit zur religiösen Toleranz innerhalb der christlichen und auch der reformatorischen Theologie begann, mündete in Exklusion des anderen, in Pogromen, Boykotten, Entrechtlichungen und schließlich in der Shoah. Diese Geschichte zu erinnern und sie mit der Sorgfalt historisch differenzierender Betrachtung zu rekonstruieren, das ist unverzichtbar und bleibt der kirchlichen Bildungsarbeit und der wissenschaftlichen Theologie in besonderer Weise aufgegeben. Von dieser Aufgabe können wir uns weder durch die Einsicht in die Unzulänglichkeit einfacher historischer Herleitung entlasten noch lässt sie sich auf dem Weg des Historismus allein hinreichend erfüllen.

Im Bewusstsein für ihre eigene Geschichte, für den manifesten und den latenten christlichen Antijudaismus kann die Evangelische Kirche in Deutschland ihr Verhältnis zum Judentum nicht als schlichten Anwendungsfall der allgemeinen Anerkennung betrachten und der eigenen Einstellung zum religiösen Pluralismus unterordnen. Sie ist vielmehr bestimmt von einer Erinnerungsarbeit, die sie in den zurückliegenden Jahrzehnten spät, aber mit Nachdruck in theologischen Erklärungen, im Engagement von Gemeinden, Gesprächskreisen und Akademien begonnen hat. Zu ihr fordert sie auch zukünftige Generationen auf. Es ist im Blick auf den Stellenwert dieser Arbeit der Erinnerung deutlich, dass das Christentum dem religiösen Sinn und der theologischen Wachsamkeit des Judentums auch heute Wesentliches verdankt und sich selbst nicht mehr verstünde, wenn es diese Wurzeln in Misskredit bringen wollte.

Der christliche Glaube lebt aus Wurzeln, die ihn mit dem Judentum verbinden. Er entfaltet die Überzeugung von der Menschwerdung Gottes in Jesus von Nazareth und unterscheidet sich darin vom Judentum. Wie viel er mit diesem gemeinsam hat, wird erkennbar, wo immer christliche Gemeinden ein gastfreundliches, offenes und der Geschichte bewusstes Verhältnis zur jüdischen Gemeinde vor Ort aufbauen und in dieser den Ursprung auch des christlichen Glaubens erkennen. Beschneidung und Taufe, Achtzehnbittegebet und Vaterunser, Chanukka und Weihnachten – in solchen Verwandtschaften zeigt sich eine Zusammengehörigkeit, die darauf verzichten kann, dem anderen die eigene Grundüberzeugung aufzudrängen.

Denn gerade die Paradoxien wechselseitiger Wahrnehmung sind Ausdruck einer *Nähe, die Zusammengehörigkeit und Abstand mit-*

einander verbindet. Insofern ist das Verhältnis zum Judentum für die christliche Kirche eine ureigenste Angelegenheit, von der aus sie die Situation des religiösen Pluralismus insgesamt bewertet und versteht. Dass Christinnen und Christen auf die jüdischen Voraussetzungen und Wurzeln, ohne die es ihren eigenen Glauben nicht gäbe, anders antworten, als es sich Jüdinnen und Juden nahelegt, zeigt Grenzen der Verständigung an, mit denen man nicht nur rechnen muss, sondern in denen man die Endlichkeit eigener Einsicht erkennen kann. Denn wenn schon im Verhältnis zu den eigenen Wurzeln dem einen als zwingend und unhintergebar erscheint, was für den anderen nicht vertretbar ist, wird auch das Zusammenleben mit Angehörigen anderer Religionsgemeinschaften nicht nur vom Konsens, sondern gleich-ursprünglich vom Bewusstsein der Differenz geprägt sein. Die Feststellung, dass es konstitutive Differenzen zwischen den Religionen gibt, erlaubt kein diskriminierendes Urteil über den anderen. Darum freuen wir uns über jede Entwicklung eines gemeinsamen Sinnes für das, worin wir uns unterscheiden.

Schluss: Aufgaben einer Theologie der Religionen

Es bleibt eine zentrale Herausforderung, welche Wege die Kirche im Horizont ihres Verständnisses der Heiligen Schrift und in gegenwärtiger Verantwortung ihrer reformatorischen Bekenntnisse im Dialog der Religionen einschlägt. In der evangelischen Theologie gibt es unterschiedliche Modelle, die auf sie zu antworten versuchen. Ihre Konkurrenz ist ein Hinweis auf die Dringlichkeit der Aufgaben, die sich stellen, und oft auch

ein Ausdruck der konkreten Dialogerfahrungen, die in eine Theologie der Religion oder in eine interreligiöse Hermeneutik eingehen. Dass die Alternativen bereits so vollständig entfaltet wären, dass die Kirche sich auf ein bestimmtes Modell festlegen könnte, wird niemand behaupten oder den Gemeinden und kirchlich Verantwortlichen ansinnen wollen.

Deutlich ist aber, dass die Bedeutung der Religionen in einer pluralistischen Gesellschaft entscheidend davon abhängt, ob sie eine öffentlich verantwortete Theologie entwickeln, die Verständigungsversuche und Übersetzungen zwischen den Konfessionen, Religionen und unterschiedlichen Weltanschauungen ermöglicht. Eingeladen zu diesem Dialog sind auch Bürgerinnen und Bürger, die selbst zu keiner Religionsgemeinschaft gehören, denen Glaubenserfahrungen fremd geblieben sind, die aber mit den Kirchen eine gemeinsame Verantwortung für den Frieden zwischen den Religionen und für die Zukunft des Gemeinwesens übernehmen wollen. Theologie und Kirche stehen zu der Verantwortung der Religionen. Sie kann nicht aus der Vogelperspektive einer über allen Standpunkten schwebenden Religionswissenschaft moderiert und gestaltet werden, sondern lebt von der Explikation des eigenen Glaubens, der Darlegung seiner Gründe und ethischen Überzeugungen. Deshalb wurden hier in Umrissen die Aufgaben einer Theologie der Religionen skizziert, wie sie sich der evangelischen Kirche gegenwärtig darstellen. Damit wollen wir Christinnen und Christen zu einer Offenheit ermutigen, die der Freiheit eines Christenmenschen entspricht. Von falschen Alternativen und Beschränkungen muss sich die Kirche dabei nicht leiten lassen. Verpflichtet ist sie nicht einem bestimmten religionstheologischen Modell, sondern dem sie gründenden Evangelium.

Literatur

Zusammenleben mit Muslimen in Deutschland. Eine Handreichung der Evangelischen Kirche in Deutschland. Hg. vom Kirchenamt der EKD. Gütersloh: 2000.

Christen und Juden I–III. Die Studien der Evangelischen Kirche in Deutschland 1975–2000. Hg. im Auftrag des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland vom Kirchenamt der EKD. Gütersloh: 2002.

Kirche und Israel. Ein Beitrag der reformatorischen Kirchen Europas zum Verhältnis von Christen und Juden. Hg. im Auftrag des Exekutivausschusses für die Leuenberger Kirchengemeinschaft von Helmut Schwier. Leuenberger Texte 6. Frankfurt: 2001, 32004.

Christlicher Glaube und nichtchristliche Religionen. Theologische Leitlinien. Ein Beitrag der Kammer für Theologie der Evangelischen Kirche in Deutschland. EKD-Texte 77. Hannover: 2003.

Bilanz und Perspektiven des christlich-jüdischen Dialogs. epd-Dokumentation Nr. 9/10 (2005). http://www.deutscher-kordinierungsrat.de/sites/default/files/downloads/DKR/Bilanz_und_Perspektiven.pdf

Klarheit und gute Nachbarschaft. Christen und Muslime in Deutschland. Eine Handreichung des Rates der EKD. EKD-Texte 86. Hannover: 2006.

Mit anderen feiern – gemeinsam Gottes Nähe suchen. Eine Orientierungshilfe der Liturgischen Konferenz für christliche Gemein-

den zur Gestaltung von religiösen Feiern mit Menschen, die keiner christlichen Kirche angehören. Gütersloh: 2006.

Handbuch Dialog der Religionen. Christliche Quellen zur Religionstheologie und zum interreligiösen Dialog. Hg. von Ulrich Dehn, Frankfurt a.M.: 2009.

Dialog der Religionen. Grundlegende theologische Aspekte, praktische Erfahrungen und offene Fragen. Hg. von Friedrich Hauschildt. Kirchliches Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland 2004/2005. Gütersloh: 2011.

Gelobtes Land? Land und Staat Israel in der Diskussion. Eine Orientierungshilfe. Hg. im Auftrag der Evangelischen Kirche in Deutschland, der Union Evangelischer Kirchen in der EKD und der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands. Gütersloh: 2012.

Bedford-Strohm, Heinrich. »Miteinander, nicht nebeneinander. Warum der interreligiöse Dialog wichtig ist« (2012). In: Ders. *Position beziehen. Perspektiven einer öffentlichen Theologie.* München: ⁴2013, S. 80-90.

Interreligiöse Theologie. Chancen und Probleme. Hg. von Reinhold Bernhardt und Perry Schmidt-Leukel. Beiträge zu einer Theologie der Religionen 11. Zürich: 2013.

Lexikon des Dialogs. Grundbegriffe aus Christentum und Islam Hg. im Auftrag der Eugen-Biser-Stiftung von Richard Heinzmann. Freiburg: ²2014.

Handbuch christlich-islamischer Dialog. Grundlagen – Themen – Praxis – Akteure. Hg. von Volker Meißner u.a., Freiburg: 2014.

Mitglieder der Kammer für Theologie der EKD

Prof. Dr. Christine *Axt-Piscalar* (stellv. Vorsitzende)
Prof. Dr. Dr. h.c. Michael *Beintker* (stellv. Vorsitzender)
Direktor Dr. h.c. Peter *Bukowski*
Prof. Dr. Corinna *Dahlgrün*
Prof. Dr. Irene *Dingel*
Prof. Dr. Hans-Joachim *Eckstein*
Felix *Grigat*, M.A.
Bischof Dr. Martin *Hein*
Prof. Dr. Helga *Kuhlmann*
Prof. Dr. Dres. h.c. Christoph *Marschies* (Vorsitzender)
Superintendent Dr. Peter *Meis*
Prof. Dr. Michael *Moxter*
Prof. Dr. Friederike *Nüssel*
Direktor Dr. Stephan *Schaede*
Prof. Dr. Stefanie *Schardien*
Prof. Dr. Ernst-Joachim *Waschke*
Prof. Dr. Dr. h.c. Gunter *Wenz*
LKR Dr. Johanna *Will-Armstrong*
Prof. Dr. Hinnerk *Wißmann*

Ständige Gäste

Vizepräsident Dr. Thies *Gundlach*
Prof. Dr. Peter *Walter*
Pfarrer Thomas *Wipf*

Weitere Gäste

OKR Dr. Martin *Evang*

OKR Dr. Mareile *Lasogga*

Geschäftsführung

OKR Dr. Vicco *von Bülow* (bis 2011)

OKR Dr. Anne *Käfer* (2011 bis 2013)

OKR Dr. Martin *Hauger* (seit 2014)

Gütersloher Verlagshaus



ISBN 978-3-579-05978-5 WG 1541



9

783579 059785



01

€ 4,99 [D]

€ 5,20 [A]

www.gtvh.de