

RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

the article

“Die Welt der Religionen aus protestantischer Perspektive” by Christoph Elsas

was originally published in

Zwischen Affirmation und Machtkritik: Zur Geschichte des Protestantismus und protestantischer Mentalitäten by Richard Faber (Ed.). Zürich: Theologischer Verlag (2005), 165-181.

This article is used by permission of [Theologischer Verlag Zürich \(TVZ\)](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS
UNIVERSITÄT
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

Die Welt der Religionen aus protestantischer Perspektive

1 Religionsgeschichtliche Hilfen zur Aufarbeitung konfliktbestimmter Sichtweisen

«So halten wir nun dafür, dass der Mensch gerecht wird, ohne des Gesetzes Werke, allein durch den Glauben» (Röm 3,28). Allein durch den Glauben – das gehört zum eisernen Bestand evangelischen Christsein; es ist seine polemisch zugespitzte Abbeviatur. Aber – «den Glauben allein» gibt es nicht. Nichts gibt es auf dieser Erde «allein». ... Er ist eine Funktion des Wirkens Gottes», und «da die Religionen ... nach wie vor Lebenskräfte entbinden, sind sie ... aufgerufen, Verantwortung auch füreinander zu übernehmen und sich gegenseitig zu inspirieren.»¹

Gehört es deshalb zum Protestantismus, «im Sinne der reformatorischen Unterscheidung von menschlichem Werk – wozu auch religiöse Lebensäußerungen gehören – und gnädiger Rechtfertigung des Menschen durch Gott allein, die eigene religiöse Tradition nicht zur Barriere im Umgang mit Menschen anderer Religionen werden zu lassen»?² Nach den Anschlägen auf World Trade Center und Pentagon 2001 und dem Irakkrieg 2003 scheint auch im Stammland der Reformation die Kammer für Theologie der Evangelischen Kirche in Deutschland in ihrem Beitrag *Christlicher Glaube und nichtchristliche Religionen. Theologische Leitlinien* vom Gefühl bestimmt zu sein, wenn es den *clash of civilizations* geben sollte, dann habe er jetzt begonnen.

Den Kammermitgliedern gelingen auf der Basis von Trinitäts- und Rechtfertigungslehre wichtige Neuformulierungen evangelischer Überzeugungen,

- 1 Hans-Martin Barth, Allein durch den Glauben, in: ders./Eryo Minoura/Michael Pye (Hrsg.), *Buddhismus und Christentum. Yodo Shinshu und Evangelische Theologie* (III. Internationales Rudolf-Otto-Symposium am Fachbereich Evangelische Theologie der Philipps-Universität Marburg in Zusammenarbeit mit der Otani-Universität, Kyoto), Hamburg 2000, 31–38, hier 31 sowie ders., Die «Andere Kraft». Versuch eines Brückenschlags zwischen Shin-Buddhismus und evangelischem Glauben, in: Barth/Minoura/Pye, 194–205, hier 205.
- 2 Matthias Benad/Roger Töpelmann (Hrsg.), *Annäherungen an das Heilige. Gottesliebe und Nächstenliebe in den Religionen*. Festschrift für Edmund Weber, Stuttgart 1999, Vorwort der Herausgeber.

die das freie Gnadenwirken Gottes im Protest gegen selbstzufriedene religiöse Verfestigungen herausstellen: «Gott ist allen Menschen nah, welcher Religion sie auch immer angehören mögen. Im Glauben an Jesus Christus wird diese Nähe Gottes zu den Menschen bejaht und in die je eigenen Lebenszusammenhänge aufgenommen».³ Daraus resultieren «Solidarität der Menschen untereinander» und das Recht auf «würdiges Leben» und überall «Zeichen der schöpferischen Gegenwart Gottes». Daraus resultieren auch Selbstkritik und Kritik, dass Menschen ihre «Freiheit zur Religion» zu Bequemlichkeit und Absolutheitsanspruch missbrauchen, statt sich innerhalb und außerhalb der christlichen Religion «gegenseitig zu intensiverer Selbstentfaltung» zu verhalten in «Offenheit für das Ereignis der Wahrheit». Dazu gehört weiter die Einsicht, die Kirche habe mit Gegensätzlichkeiten «in einem Geiste umzugehen, welcher der geschichtlichen Besonderheit Jesu Christi entspricht», nämlich «dass er unter keinen Umständen zu Feindschaft und tödlichem Streit treibt» und der Heilige Geist das Zusammenleben «mit dem Evangelium und nicht mit dem Gesetz» prägt.

Doch die öffentliche Wahrnehmung wird bestimmt davon, dass diese Leitlinien angesichts von Ängsten vor einem politisierten Islam entstanden, die Füllung aus konkreten Dialogen fehlt, wohl deshalb schon im Titel nichtchristliche Religionen – als ob Nichtchristlichkeit ihre Identität ausmache – zusammengefasst als Gegenüber zu so protestierendem Glauben erscheinen und in weitgehender Verallgemeinerung Unterschiede und Gegensatz betont werden.⁴

«Die Welt der Religionen aus protestantischer Perspektive» ist damit ein Thema auch religionsgeschichtlicher Konflikt- und Friedensforschung, der ich zu entsprechen suche, indem ich «Religionswissenschaft als ethische Aufga-

- 3 Vorwort des Ratsvorsitzenden zu diesem EKD-Text 77, Hannover 2003; folgende Zitate 11–13 und 13–17; vgl. Christoph Elsas, *Wieviel Freiheit der Religion verträgt die deutsche Gesellschaft? Überlegungen aus dem christlich-islamischen Dialog*, in: Peter Heine (Hrsg.), *Islam im Dialog*, Berlin 2005.
- 4 Drei Positionen zum EKD-Text 77 in: Materialdienst der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen 11/2003, 403–416; *Wahrheit und Irrweg. Die Leitlinien der EKD zum Verhältnis des christlichen Glaubens zu anderen Religionen. Eine Dokumentation des Studientages der Beratungsstelle für christlich-islamische Begegnung der Evangelischen Kirche im Rheinland und der Evangelischen Kirche von Westfalen am 3. November 2003 in Bochum* (info@islam-begegnung.de); zu einer übergreifenden und einer speziellen Ergänzung der EKD-Leitlinien vgl. im gleichen Jahr: *Ökumenischer Rat der Kirchen* (Hrsg.), *Ökumenische Erwägungen zum Dialog und zu den Beziehungen mit Menschen anderer Religionen. 30 Jahre Dialog und überarbeitete Leitlinien*, Genf 2003 bzw. *Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Baden-Württemberg* (Hrsg.), *Christen begegnen Muslimen. Eine Handreichung*, Stuttgart 2003 (ackbw@t-online.de).

be der Kritik und der dialogischen Verständigung» vertrete.⁵ Dem liegt die Überzeugung zugrunde, dass religiöse Phänomene Teil von Vergangenheit und Gegenwart umgreifenden soziokulturellen Gesamtphänomenen sind und ihre Deutung von der Stellung des jeweiligen Betrachters zur betreffenden Gesamtkultur abhängt. Entsprechend wähle ich die Form einer historischen Skizze, in der ich die jeweilige Ausgestaltung protestantischer Perspektive herausstelle.

2 Geschichtliche Verbindungen von Protestantismus, Islam und Religionsfreiheit

2.1 16. Jahrhundert: Türkenkrieg und Reformation

In diesem Sinne könnte heute hilfreich sein, sich darauf zurück zu besinnen, dass die relativ ungehinderte Verbreitung des Protestantismus bis zum Schmalkaldischen Krieg 1546/47 eine der nachhaltigen Einwirkungen des Islam auf Europa ist: Bis zum Waffenstillstand mit dem Osmanenreich 1545 waren nämlich die Kräfte des spanisch-deutschen Kaisers durch die Kriege mit Frankreich und dessen islamischen Verbündeten Türkei, Tunis und Algerien gebunden. Luther hat hier seinerseits neuen Zeiten den Weg bereitet, indem er angesichts der Türken vor Wien 1529 keinen Heiligen Krieg wollte, sondern einerseits vom Kaiser Schutz durch die Reichsheere gegen die feindlichen Heere, andererseits von der Christenheit die innere Auseinandersetzung des Glaubens.

Solcher inneren Auseinandersetzung diene zunächst die lateinische Koranübersetzung von Theodor Bibliander, deren Druck Luther 1542 gegen Widerstände durchsetzte, damit man sich aufgrund des heiligen Buches der Muslime ein von den Quellen erarbeitetes Bild des Islam machen könne. Andererseits aber teilte er hinsichtlich aller religiös abweichenden Meinungen – christlichen wie jüdischen oder muslimischen – die mittelalterliche Auffassung, dass Kirche und weltliche Macht beide im Dienst der Christenheit stehen, und erwartete deshalb von der Obrigkeit, die Einordnung der Einzelnen in die als christlich definierte Ordnung zu erzwingen. Bei Calvin führte die enge theologische Verbindung von Gesetz und Gnade zu noch strengerer religiöser und ethischer Intoleranz. Erst in Fernwirkung hat die von Luther gegen die Kircheninstitutionen durchgesetzte persönliche religiöse Entscheidung zur Toleranzidee geführt.⁶

5 Gritt M. Klinkhammer/Steffen Rink/Tobias Frick (Hrsg.), *Kritik an Religionen*, Marburg 1997, 77–92.

6 Walter Holsten, *Christentum und nichtchristliche Religion nach der Auffassung Luthers*, Gütersloh 1932. Allgemein zu den historischen Kontexten Christoph Elsas, *Europäische Religionsgeschichte. Religiöses Leben von der Vorgeschichte bis zur Gegenwart*, Darmstadt 2002.

2.2 18. Jahrhundert: Pietismus und Aufklärung

Konzentration auf die innere Auseinandersetzung in größerer Distanz zur weltlichen Macht bedeutete demgegenüber die Förderung von Judenmission und «Heidenmission» – d.h. Verkündigung des Evangeliums im Anschluss an den Dienst des «Gottesknechts» unter den «Völkern» nach Jesaja 49–53 – durch das im Zuge des Pietismus 1728 gegründete Institutum Judaicum in Halle. Daneben trat 1779 mit dem Drama *Nathan der Weise* der große Aufruf des Pastorensohns und Aufklärers Lessing zur Toleranz, weil wohl der Gott, auf den sich Juden, Christen und Muslime beriefen, selbst allein nur urteilen könne, welcher Glaube der wahre sei. Sie alle sollten ihn und die Menschen je nach ihrem Glauben nur von ganzem Herzen lieben.

2.3 Neuzeit: Universale Vernunft und geschichtliche Religionen

Im Zuge der Französischen Revolution richtete man 1794/95 einen nationalen Kult der Vernunft ein. Das Direktorium bekannte sich bis 1799 offiziell zum Deismus als natürlichem Gottesglauben jenseits der einzelnen Religionen. Doch dass man auf diese nicht verzichten könne, war Friedrich Schleiermachers großes Thema in seiner weit verbreiteten Schrift *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* von 1799: Religion gründet in einzelnen Anschauungen und Gefühlen und tritt so immer nur in Erscheinung, indem eine einzelne religiöse Anschauung als «Zentralpunkt» einer geschichtlich ausgestalteten Religion fungiert. Die Politik trug dem 1801/03 Rechnung durch die Konkordate Napoleons. In der Folge kam es trotz harter Konflikte europaweit, wenn auch in den Abläufen verschieden, zu einem von Staaten und Religionsgemeinschaften auch immer mehr positiv genutzten Prozess der Trennung von Staat und Kirche.⁷

3 Protestantisches Selbstverständnis als Spitze der Menschheitsentwicklung und seine Erschütterung durch die Weltkriege

3.1 Missions- und Religionswissenschaft: Religion als persönliche Gläubigkeit

Der Welt der Religionen näherte sich der Protestantismus des 19. Jahrhunderts entsprechend einerseits durch die Gründung von Bibelgesellschaften und die Basler Mission, die aus einer umfassenden Erweckungsbewegung hervorgingen. Andererseits schlugen herausragende Theologen den Bogen vom Christentum zur historischen Kritik und zur idealistischen Philosophie der Zeit.

7 René Rémond, *Religion und Gesellschaft in Europa. Von 1789 bis zur Gegenwart*, München 2000, 26 u. 286; Otto Kallscheuer, *Gottes Wort und Volkes Stimme: Glaube – Macht – Politik*, Frankfurt a. M. 1994, 60f. u. 72f.

Mit Friedrich Max Müller kam es 1867 zur Begründung der Vergleichenden Religionswissenschaft. Sein Anliegen war es, herauszufinden, was Religion ist, wie sie in der menschlichen Seele verankert ist und welchen Gesetzen sie in ihrem geschichtlichen Wachstum folgt. Müller zitierte dabei Schleiermacher («Religion besteht in unserem Bewusstsein der absoluten Abhängigkeit»)⁸ für seine Theorie, dass Religion eine geistige Fähigkeit sei, das Unendliche aus innerlich bewegenden Naturphänomenen in wechselnden Gestalten und unter verschiedenen Namen zu erfassen, weshalb sie im Kontext der jeweiligen Gesamtkultur zu erforschen sei. Er diskutierte deshalb «sogar die möglichen Äquivalente, die sich zum Begriff «Religion» in den einschlägigen Quellsprachen anderer Religionen finden lassen», und erfasste dabei etwa «durchaus den primär praktischen gesetzesbezogenen Aspekt des hinduistischen Begriffs dharma»⁹. Doch war für ihn wohl auf Grund seiner evangelischen Sozialisation Religion vor allem persönliche Gläubigkeit, ebenso wie dann für Rudolf Otto und Wilfred Cantwell Smith als weitere Klassiker der Religionswissenschaft.¹⁰ Wie überhaupt die Religionswissenschaft weithin bis ins 20. Jahrhundert versuchte Müller dabei, «das Wesen der Religion» durch Rückgang auf die «Anfangsform» zu erfassen. Doch legte er aus religionswissenschaftlicher Sicht angesichts der geschichtlichen Vielfalt von Religionen zugrunde, dass wer nur eine Religion kennt, keine kennt.

3.2 *Selbstgewissheit des Protestantismus als Religion schlechthin (für den Kulturkreis)*

Der große Kirchengeschichtler der liberalen evangelischen Theologie Adolf von Harnack aber trat in seiner Antrittsrede als neuer Rektor der Berliner Universität 1901 programmatisch dafür ein, «die theologischen Fakultäten sollten sich wesentlich auf Erforschung und Darstellung der christlichen Religion beschränken»¹¹. Max Müller betonte ja, das Studium jeder einzelnen Religion dürfe nicht vom Studium ihrer Sprache und ihres gesamten geschichtlichen Kontextes gelöst werden. Für die Theologische Fakultät erübrige sich aber die

8 Friedrich Max Müller, Vorlesungen über den Ursprung und die Entwicklung der Religion (Lectures 1878), dt. Straßburg 1880, 19; vgl. Christoph Elsas, Abhängigkeitsgefühl I., religionswissenschaftlich, in: RGG I⁴, 63f.; ders., Selbstverständnis/Forschungsdisziplinen/Methoden der Religionswissenschaft, in: Jürgen Lott (Hrsg.), Sachkunde Religion II: Religionen und Religionswissenschaft, Stuttgart 1985, 253–282, hier 255f.

9 Hans-Michael Haußig, Religion, Recht und Religionswissenschaft, in: Gesine Palmer u.a. (Hrsg.), Torah–Nomos–Ius: abendländischer Antinomismus und der Traum vom herrschaftsfreien Raum, Berlin 1999, 108–122, hier 114.

10 Vgl. a.a.O., 112ff.

11 Adolf von Harnack, Reden und Aufsätze, Band 2, Gießen, 2. Auflage 1906, 159–178, hier 164; vgl. Carsten Colpe, Theologie, Ideologie, Religionswissenschaft. Demonstrationen ihrer Unterscheidung (Theologische Bücherei 68), München 1980, bes. 18ff.

Beschäftigung mit ihnen auch deshalb, weil das Christentum in seiner reinen Gestalt nicht eine Religion neben anderen sei, sondern die Religion schlechthin (173), woraus Harnack folgerte: «Wer diese Religion ... samt ihrer Geschichte kennt, kennt alle» (168).

Harnack (*Das Wesen des Christentums* 1899/1900) oder auch Ernst Troeltsch als systematischer Theologe der Religionsgeschichtlichen Schule an der Universität Göttingen (*Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte* 1902) stellten sich strengster historischer Kritik an der Theologie. Und doch meinten sie, in der Verbindung von Evangelium und Vernunft die Spitze der Menschheitsentwicklung im aufgeklärt-protestantischen Abendland erreicht zu haben. Aus Missionsgesellschaften und Kirchen trafen sich 1910 in Edinburgh 1200 Delegierte zur Begründung der zunächst protestantischen ökumenischen Bewegung mit dem Schlagwort «Evangelisierung der Welt in dieser Generation». Der Erste Weltkrieg erschütterte diese Selbstgewissheit: In Troeltsch' posthum 1924 veröffentlichtem Vortrag von 1922 *Die Stellung des Christentums unter den Weltreligionen*¹² traten die individuellen religiösen Maßstäbe der verschiedenen Menschengruppen in den Vordergrund, weil er nur noch für den jeweiligen Kulturkreis des Betrachters die Konstruktion einer Sinneinheit kontinuierlicher Entwicklung gegeben sah.

3.3 Achtung des anderen aufgrund religiöser Erfahrung des «ganz Anderen»

Doch im Gefühl eines mit dem Kriege eben erst begonnenen weltgeschichtlichen Umbruchs proklamierten die Jüngeren das Ende der «vernünftigen», «relativen» Lösungen dieser bürgerlich liberalen Tradition zugunsten einer unbedingten Entschlossenheit zum Absoluten. Was Rudolf Otto zum Kriegsende als religionspsychologisches Phänomen von der Erfahrung der unnahbaren Majestät des «ganz Anderen» beschrieben hat, traf mit seinem Buch *Das Heilige* 1917¹³ vom kritischen Element her, das auch der Mystik innewohnt, ein Grundgefühl der Zeitgenossen.¹⁴ Zugleich war Otto ein Gelehrter, der bei allem philosophisch-theologischen Vorverständnis Religion nicht nur aus Büchern studierte und auf Kongressen mit anderen Gelehrten deren Thesen

12 Ernst Troeltsch, *Der Historismus und seine Überwindung*. 5 Vorträge, Berlin 1924; abgedr. in: Karl-Josef Kuschel (Hrsg.), *Christentum und nichtchristliche Religionen*, Darmstadt 1994, 23–38.

13 Vgl. Carsten Colpe (Hrsg.), *Die Diskussion um das Heilige (Wege der Forschung XXXV)*, Darmstadt 1977; ders., *Über das Heilige. Versuch, seiner Verknennung kritisch vorzubeugen*, Frankfurt a.M. 1990; ders., *Das Heilige*, in: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe III* (1993), 80–99; Steven Ballard, *Rudolf Otto and the Synthesis of the Rational and the Non-Rational in the Idea of the Holy (Theion/Annual for Religious Culture XII)*, Frankfurt a.M. 2000.

14 Vgl. Elsas, *Religionswissenschaft* (s.o. Anm. 5), 88.

diskutierte. Er setzte sich der Welt der Gläubigen verschiedener Religionen aus, um mit ihnen in einen religiös-kulturellen Austausch und in ein geistiges Ringen um die Wahrheit einzutreten. Seit 1920 betrieb er, um den Völkerbund durch kollektives Ethos einer auf interreligiöser Verständigung basierenden Weltgemeinschaft zu unterstützen, die Etablierung eines «Religiösen Menschheitsbundes»¹⁵.

Rudolf Otto ist Pionier des religionswissenschaftlichen Ansatzes «Religion gestaltet sich geschichtlich in ›Religionen‹»¹⁶ darin gewesen, dass er – für seine systematisch-theologische Arbeit –, an deren Konkretionen so viel lag ihretwegen ausgedehnte beschwerliche und gesundheitsgefährdende Reisen unternahm¹⁷, um das sie Bestimmende aufzufinden, von ihm bezeichnet als «der innere ›Geist‹» und «der andere Boden»¹⁸. Dieses Andersartige hat er in seinen Übersetzungen indischer Quellentexte und in seinem Erwerb von Gegenständen zur Einrichtung der Religionskundlichen Sammlung an der Universität Marburg auf die Ebene der Anerkennung für einen partnerschaftlichen Dialog gebracht.

3.4 *Rechtfertigung von Gott her mit Jesus Christus als Grundlage interreligiöser Gesprächs*

In der mit Karl Barth ins Leben gerufenen Dialektischen Theologie wurde die Entschlossenheit zum Absoluten zum theologischen Urteil der Krisis der Zeit durch die Ewigkeit in der Begegnung des Menschen mit dem allen menschlichen Möglichkeiten entgegengesetzten Wort Gottes. In der einflussreichen zweiten Auflage von Barths Römerbrief-Kommentar 1921 wurde die Religion zum «Fragezeichen des ganzen humanen Kultursystems»: Nur als «Entscheidung» von Gott her kommt es zur «unmöglichen Möglichkeit», dass die religiöse Gebärde zur «Rechtfertigung allein durch den Glauben» findet und schwergewichtsmäßig, wenn sie «das Ewige in das Gleichnis des Zeitlichen»

- 15 Frank Obergethmann, Rudolf Ottos «Religiöser Menschheitsbund» – ein Kapitel interreligiöser Begegnung zwischen den Weltkriegen, in: Zeitschrift für Religionswissenschaft 6/1998, 79–106, hier 85; Christoph Elsas, Religionsdialog und Religionserziehung – Rudolf Otto weitergedacht, in: Hans-Martin Barth/ders. (Hrsg.), Religiöse Minderheiten. Potentiale für Konflikt und Frieden (IV. Internationales Rudolf-Otto-Symposium, Marburg), Schenefeld 2004, 390–401.
- 16 Rudolf Otto, Parallelen und Konvergenzen in der Religionsgeschichte, in: ders., Das Gefühl des Überweltlichen, München 1932, 297.
- 17 Vgl. Hans-Jürgen Greschat, On Rudolf Otto, the Traveller, in: Maurice Andrew u.a. (Hrsg.), Religious Studies in Dialogue. Essays in Honour of Albert C. Moore, Dundee 1991, 1–8.
- 18 Rudolf Otto, West-östliche Mystik. Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung, Gotha 1926, 190.

hüllt, «über sich selbst hinausweist» (122f.). «Wahr» und d.h. ihrem Anspruch entsprechend kann nur eine Religion werden, die sich «an der Gnade genügen lässt» (2 Kor. 12). Alles andere wird der Illusionstheorie Feuerbachs preisgegeben.¹⁹

Das bot aber auch die Chance für religionswissenschaftliche Beschäftigung mit den Religionen als «Tun der Menschen». Zudem hat Barth in seinen letzten Lebensjahren im Rückblick auf seine *Kirchliche Dogmatik*²⁰ vom Erfordernis einer «Theologie des Heiligen Geistes als eines noch umfassenderen Unternehmens» gesprochen und dabei auf den nötigen Dialog mit den Muslimen und «eine neue Verständigung über das Verhältnis von Bibel und Koran für uns» hingewiesen, wobei «Jesus Christus der Grund sei, von dem her mit den Religionen vielleicht ein noch ganz neues Gespräch zu eröffnen wäre»²¹.

3.5 *Menschliche Sinnfrage und Heiliger Geist*

Einen anderen Ansatz im Kreis der Dialektischen Theologen vertraten Rudolf Bultmann und Emil Brunner mit einem «Anknüpfungspunkt» für die menschliche Verkündigung des Wortes Gottes: In allem menschlichen Dasein ist existentielles Wissen um Gott lebendig als die Frage nach dem «Glück». Mit Ottos Ansatz vermittelte Karl Heim, der auf die Dimension des existenzialen «Schicksalserlebnisses» göttlicher Auswahl verwies als den einzig gangbaren Weg «für uns»²². Der Lutheraner Paul Althaus ordnete eine Uroffenbarung im Sinne göttlicher Erhaltungsordnung in das Konzept von Gesetz und Evangelium ein und

19 Karl Barth, *Der Römerbrief*, Zürich 16¹⁹⁹⁹.

20 Karl Barth, *KD*, Bd. I/2, Zürich 1939; Auszüge bei Kuschel, (s.o. Anm. 12), 39–50; korrigiert in seiner «Lichterlehre», *KD* Bd. IV/3, Zürich 1959; dazu Eberhard Busch, *Die Toleranz Christi. Was von Karl Barth für den heutigen interreligiösen Dialog zu lernen ist*, in: Ralf Geisler/Holger Nollmann (Hrsg.), *Nachbarn, Dialogpartner, Freunde – Muslime und ihr Glaube in kirchlicher Perspektive*, *Freundesgabe für Heinz Klautke*, Schenefeld 2002, 111–127.

21 Karl Barth, *Briefe 1961–1968*, Zürich 1975, 505 und 409; vgl. Bertold Klappert, *Abraham eint und unterscheidet*, in: Rudolf Weth (Hrsg.), *Bekenntnis zu dem einen Gott? Neukirchen-Vluyn 2000*, 98–122, hier 114f.

22 Karl Heim, *Ottos Kategorie des Heiligen und der Absolutheitsanspruch des Christentums*, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, NF 1 / 1920, Teilabdruck in: Christoph Elsas (Hrsg.), *Religion. Ein Jahrhundert theologischer, philosophischer, soziologischer und psychologischer Interpretationsansätze* (Theologische Bücherei 56), München 1975, 267–285. Zum ganzen Abschnitt Christoph Elsas, *Problemgeschichtliche Einleitung*, in: Elsas, *Religion*, 16–82, hier 32–39, 50–61 und 67f.; ders., *Religionskritik und Religionsbegründung. Religionswissenschaftliche Diskussion am Beispiel christlicher Offenbarungstradition und Mystik*, in: Hartmut Zinser (Hrsg.), *Religionswissenschaft*, Berlin 1988, 197–215; ders., *Religion IX, 20. Jh.*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 8 (1993), 703–713 und Ulrich Schoen, *Das Ereignis und die Antworten. Auf der Suche nach einer Theologie der Religionen heute*, Göttingen 1984.

sprach von Wahrheit in den Religionen, soweit sie um die Verfallenheit des jetzigen menschlichen Lebens in dieser Welt wissen. Lutherische Missionstheologie kann deshalb die Religion als Instrumente Gottes verstehen, durch die er die Völker führt, und auch davon ausgehen, dass das verkündigte Gotteswort weiterwirkt durch die Kraft des Heiligen Geistes, der sich ihm immer verbindet – auch wenn es von den nichtchristlichen Religionen benutzt wird.²³

3.6 *Dialog zur Übereinstimmung von christlicher Botschaft und letztem Sinn*

Von religionsphilosophischen Überlegungen zur symbolischen Ausdrucksform der Religion her betonte Paul Tillich gleichzeitig, dass Religion als Erfahrung dessen, «was uns unbedingt angeht», nur in Verbindung mit außerreligiösen Kulturfunktionen Existenz hat. Tillich nahm außerdem das im Widerstand gegen den Nationalsozialismus formulierte Stichwort Dietrich Bonhoeffers von der Transzendenz Gottes in einem religionslosen Diesseits auf: Die Überzeugung davon, dass Gott in dem gegenwärtig ist, was wir im profanen Beruf tun, ist Ausdruck für den letzten Sinn in unserem alltäglichen Leben. Tillichs Ansatz geht so, nach der «Methode der Korrelation» Botschaft und Situation vereinigend, auf ein der Gegenwart entsprechendes weites Verständnis von Religion ein mit dem Anspruch, dass, «wo auch immer der Logos am Werke ist, das mit der christlichen Botschaft übereinstimmt».²⁴

Damit konnte sich die Akzentuierung der reformierten Tradition für die Weltmissionskonferenz in Tambaram 1938 in Hendrik Kraemers *Religion und christlicher Glaube* treffen, die als objektive existentielle Situation, die die Antworten der Religionen «falsch, teilweise richtig und manchmal ganz richtig werden lässt», den Zustand der Verantwortlichkeit Gott gegenüber zugrunde legt: Denn Gott hat «mit der Menschheit als Ganzheit innerhalb der durch den Fall geschaffenen Situation einen ewig gültigen Bund gemacht».²⁵

Tillich meinte kurz vor seinem Tode 1965, er müsse sein Hauptwerk im Dialog mit der Geschichte der Religionen neu schreiben²⁶, nachdem Kraemer bereits 1959 über *Die Lage der islamischen Welt und die christliche Kirche* äußerte:

Heutige Begegnung kann nicht in theologischer Begrifflichkeit und Kontroverse erfolgen ... Sondern auf Kommunikation kommt es an, auf wirklichen Dialog ... Was wir in der heutigen Zeit brauchen, ... ist das Bewusstsein von der Notwendigkeit christlichen Wirkens im Rahmen weltumfassenden Denkens ... Nicht mehr die Theologen sind die repräsentativen Sprecher der Gemeinschaft, sondern Militärs

23 Gerhard Vicedom, *Jesus Christus und die Religionen der Welt*, Wuppertal 1966.

24 Paul Tillich, *Systematische Theologie I*, Stuttgart 1955, 9 und 28.

25 Hendrik Kraemer, *Religion und christlicher Glaube*, Göttingen 1959, 253.

26 Paul Tillich, *Die Bedeutung der Religionsgeschichte für den systematischen Theologen*, in: *Erg.-Bd. IV zu den GW*, Stuttgart 1975, 144–156; abgedr. bei: Kuschel, (s.o. Anm. 12), 51–64.

und Politiker ... Christen müssen lernen, in Geduld auf den Augenblick zu warten, wo aus solcher Kommunikation eine unmittelbare Anrede im Namen Christi sich ergibt ... – ein Gebot der neu zu verstehenden christlichen Liebe.²⁷

4 Muslime als Ausländer in Kernländern des Protestantismus

4.1 Postkoloniale Öffnung für Zuwanderung

Mit dem Zusammenbruch der Kolonialreiche und der Anwerbung von Arbeitskräften ergaben sich besondere Überlegungen zum Zusammenleben in europäischen Säkularstaaten: mit Anhängern des Islam²⁸ sowie des Buddhismus, des Hinduismus und der Sikh-Religion, die hinduistische und islamische Traditionen vereint. So stellte in Großbritannien mit seiner protestantischen Staatsreligion des Anglikanismus der König ein Grundstück im Londoner Regent's Park für ein Islamisches Kulturzentrum der muslimischen Länder zur Verfügung, das er 1944 einweihte. Er antwortete damit auf die Schenkung eines Grundstücks in Kairo zum Bau einer anglikanischen Kirche. In den 70er Jahren wurde das British Council of Churches offizieller Moderator zwischen britischer Tradition und muslimischen Erwartungen. Als in der Affäre um Salman Rushdies Roman *Satanische Verse* 1988/89 westliche Säkularität und Liberalität mit dem Anspruch des Islam auf öffentliche Respektierung in Konflikt gerieten, gelang allerdings auch keinem Kirchenvertreter die Auflösung der Fronten. Alltägliches interreligiöses Zusammenleben aber geschieht unter anderem durch Vereinbarungen der Schulleitungen mit den örtlichen Religionsgemeinschaften.

In den überwiegend reformierten Niederlanden ernannten die Kirchen ab 1979 Islam-Beauftragte zum Dialog mit islamischen Vereinen und Dachverbänden. Hier gibt es sogar christlich-muslimische Schulen.²⁹ Schweden hat seit den 70er Jahren Subventionen für die außerhalb der lutherischen Staatskirche anerkannten Religionsgemeinschaften einschließlich muslimischer Föderationen gezahlt. Damit folgte in protestantisch geprägten Staaten nicht grundsätzlich anders als in katholisch geprägten Staaten Europas und im gemischt-

27 Hendrik Kraemer, Die Lage der islamischen Welt und die christliche Kirche, in: Walter Holsten (Hrsg.), *Neue Begegnung von Kirche und Islam. Weltmission heute* 13–14/1960, 28ff.; vgl. Christoph Elsas, *Der schwierige Weg zum Gespräch mit den Muslimen*, in: *Berliner Theologische Zeitschrift* 1/1984, 333–351.

28 Christoph Elsas, *Europäisch-säkularstaatliche Tradition als Rahmen christlich-muslimischer Begegnungen*, in: Geisler/Nollmann (s.o. Anm. 19), 75–89.

29 Peter Schreiner, «(Wieder)Erkennen und begegnen». Ein Modell christlich-islamischen Religionsunterrichts in den Niederlanden, in: Hans-Christoph Goßmann/André Ritter (Hrsg.), *Interreligiöse Begegnungen. Ein Lernbuch für Schule und Gemeinde*, Hamburg 2000, 202–208.

konfessionellen Deutschland auf die kirchlich-sozialdiakonische Begleitung der «Gastarbeiter»-Anwerbung in Deutschland der Dialog. Denn humanitäre und wirtschaftliche Gründe erwirkten eine Integration mit Familiennachzug, und die islamische Religion trat durch die Iranische Revolution Khomeinis als erstzunehmender Faktor ins öffentliche Bewusstsein.³⁰

4.2 Ökumenisches Eintreten für Religionsfreiheit und Dialog

Eine solche Entwicklung war nicht möglich, ohne dass die Kirchen die säkularstaatliche Basis für das gesellschaftliche Zusammenleben akzeptierten und angesichts von derzeit in Westeuropa gut zwölf Millionen Muslimen das Verhältnis gerade auch von Christen und Muslimen dialogorientiert neu durchdachten. Meilensteine dafür waren das Eintreten des Ökumenischen Rates der Kirchen 1948 und dann auch der römisch-katholischen Kirche beim II. Vatikanischen Konzil 1963–1965 für die Religionsfreiheit als ein Menschenrecht. Nach der Konzilerklärung *Nostra aetate* über das Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen leiteten auch die Kirchen des Ökumenischen Rates 1967 in Kandy auf Ceylon mit ihrem Projekt *Dialog mit Menschen anderen Glaubens* eine Wende ein, die 1979 zu den offiziellen ÖRK-Leitlinien zum *Dialog mit Menschen verschiedener Religionen und Ideologie* führte.³¹ Daraus resultierten u.a. 1984 Überlegungen der Konferenz Europäischer Kirchen in St. Pölten, wie es möglich sei, auch christlicherseits Mohammed als einen Propheten anzuerkennen, was in *Nostra aetate* noch unerwähnt blieb: «Eine der Linien christlichen Denkens hat Mohammed stets als Prediger der Buße im Dienste des einen Gottes geehrt. Es wäre auch lieblos und unnötig beleidigend, ihn von vornherein als falschen Propheten oder noch Schlimmeres zu verurteilen».³²

30 Christoph Elsas, *Ausländerarbeit* (Praktische Wissenschaft Kirchengemeinde), Stuttgart 1982; ders., *Die multikulturelle und religiös-plurale Situation in Deutschland*, in: Stephan Leimgruber/Andreas Renz (Hrsg.), *Lernprozesse zwischen Christen und Muslimen* (Religionspädagogik interkulturell 3), Münster 2002.

31 Arbeitstexte Nr. 19 VI/1979 der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen, Stuttgart 1979 und abgedruckt in: Ulrike Berger/Michael Mildnerberger (Hrsg.), *Keiner glaubt für sich allein. Theologische Entdeckungen im Interreligiösen Dialog. Ein Studienbuch*, Frankfurt a.M. 1985, 65ff.; vgl. Paul Löffler, *Dialog mit anderen Religionen*, in: *Ökumene-Lexikon*, Frankfurt a.M. 1983, 259–265; Karl-Wolfgang Tröger (Hrsg.), *Weltreligionen und christlicher Glaube. Beiträge zum interreligiösen Dialog*, Berlin 1993; Joachim Zehner, *Der notwendige Dialog. Die Weltreligionen in katholischer und evangelischer Sicht* (Studien zum Verstehen fremder Religionen 3), Gütersloh 1992, 65–106 und dazu und zu anderen einschlägigen Publikationen meine Rezensionen in *Verkündigung und Forschung* 42/1997 und *Theologische Revue* 98/2002.

32 Konferenz Europäischer Kirchen (Hrsg.), *Zeugnis von Gott in einem säkularisierten Europa*, Genf 1985, 40; neuere Diskussion bei Ralf Geisler/Heinrich Kahlert, *Mohammed als Propheten anerkennen?*, in: Geisler/Nollmann (s.o. Anm. 19), 191–209.

1991 verabschiedeten sie mit dem Rat der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE) in Birmingham gemeinsame Überlegungen über *Die Präsenz der Muslime in Europa und die theologische Ausbildung der kirchlichen Mitarbeiter* – zu Mission und Dialog, zur Bibelexegese und Kirchengeschichte, zur Praktischen Theologie, zur Dogmatik und Ethik.³³ Protestantisch fand man eine positive Verhältnisbestimmung zur Welt der Religionen besonders auf der Grundlage eines trinitätstheologischen Ansatzes von der *missio Dei*, mit der Gott seinen Geist, der lebendig macht, durch Christus in die Welt «sendet», wo diese endgültige Wahrheit noch nicht in endgültiger Form formulierbar ist.³⁴

5 Universalreligiöse Bewegungen und multireligiöse Gemeinschaft

5.1 *Beachtung von Identitätsgrenzen bei Integration*

Im Zuge der Dialogbemühungen haben auch universalreligiöse Bewegungen wie die nachislamischen Baha'i Beachtung gefunden. Vor allem in protestantischen Publikationen begegnet die Kritik³⁵ und Annahme, bei ihr handele es sich um einen synthetischen Synkretismus, der bewusst Elemente verschiedener Religionen verbindet, indem er jene auswählt und in eigener Interpretation vereinnahmt. Dagegen wäre anzuführen, dass die Baha'i-Grundüberzeugung von der Einheit der Religionen nicht in selektiver Weise hergestellt wird. Viel-

33 Dazu Christoph Elsas, *Nachbar Muslim – Zur Bedeutung der «Allgemeinen Religionsgeschichte» für den Gegenwartsbezug der Theologie*. Zugleich eine Konkretion der Empfehlungen der Arbeitsgruppe «Islam in Europa» der KEK/CCEE, in: CIBEDO 6/1992, 161–175; ders., *Theologische Ausbildung angesichts der Präsenz von Muslimen*. Eine Konkretion der Empfehlungen der CCEE und KEK vom Mai 1992 anhand der Themen «Bosnien» und «Ismael» im Blick auf christliche Identität, in: Joachim Mehlhausen (Hrsg.), *Pluralismus und Identität* (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 8), Gütersloh 1995, 519–535; ders., *Islam in Religious and Theological Studies in German-Language Education*, in: *La convivance entre Chrétiens et Musulmans dans les Pays Méditerranéens*. Séminaire de Travail CHEAM/PISAI, Rome, 29 Sept.–1er Oct. 1994 (pisai@flashnet.it).

34 Zehner, (s.o. Anm. 29), 115–173 zu Eberhard Jüngel, Jürgen Moltmann und Wolfhart Pannenberg; zur von Carl Heinz Ratschow, Theo Sundermeier u.a. erarbeiteten offiziellen Publikation «Religionen, Religiosität und christlicher Glaube» s.u. Anm. 42; Reinhard Leuze, *Christentum und Islam*, Tübingen 1994; Weth (s.o. Anm. 20); Hans-Martin Barth, *Dogmatik*. Evangelischer Glaube im Kontext der Weltreligionen. Ein Lehrbuch, Gütersloh ²2002.

35 Francesco Ficicchia, *Der Baha'ismus*. Weltreligion der Zukunft? Geschichte, Lehre und Organisation in kritischer Anfrage (Veröff. der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen), Stuttgart 1981; Rainer Flasche, *Baha'i-Religion*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche I* (1993), 1333f.; gegen beide Udo Schaefer/Nicola Towfigh/Ulrich Gollmer, *Desinformation als Methode*, Hildesheim 1995.

mehr wird in der gleichen Art wie aus den eigenen grundlegenden Schriften auch aus den Schriften der anderen Religionen im Baha'i-Gottesdienst gelesen. Dabei werden sie als Texte anderer anerkannt.

Zur Einschätzung sollten die interreligiösen Friedensgebete verglichen werden, die eine Avantgarde einzelner Vertreter der Religionen unter Beteiligung der Baha'i im Rahmen der 1970 in Kyoto gegründeten *Weltkonferenz der Religionen für den Frieden* praktizierte. Offiziell wurden sie mit Papst Johannes Paul II. 1986 in Assisi. Für evangelische und katholische Fundamentalisten handelt es sich dabei um Höhepunkte synkretistischer Verirrung. Der Papst hatte jedoch klargestellt, dass man zusammenkomme, um zu beten, aber nicht komme, um zusammen zu beten. Das Gebet versuche in der tatsächlichen Verschiedenheit der Religionen die Verbindung mit einer Macht über allen menschlichen Kräften auszudrücken, von der der Frieden grundlegend abhängt. Evangelisch-theologische Gutachten³⁶ befürworteten daraufhin die Teilnahme an solchen multireligiös zu verstehenden Gebetsveranstaltungen, insofern Vertreter jeder teilnehmenden Religion unter Bewahrung ihrer eigenen Identität aus ihrer jeweiligen Tradition formulierte Gebete sprechen. Der Baha'i-Gottesdienst ginge darüber hinaus, indem Mitglieder einer bestimmten Religionsgemeinschaft auch Texte von anderen in Stellvertretung für diese bei der Zusammenkunft vortragen.

Konstruktive Toleranz ermöglicht dadurch Dialog, dass sie Grenzen beachtet und die Fremdheit des Anderen nicht aufhebt, da nur so ein mit Respekt und Anerkennung verbundenes Verstehen möglich ist. Bei vielen Formen neuer Religiosität werden die Grenzen des Gegenübers und die eigenen aufgehoben, so dass die mit ihnen befasste Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen vor Identitätsverlust warnt³⁷. Doch werden die heiligen Texte anderer im Baha'i-Gottesdienst als solche benannt. Gleichzeitig ist bei persönlicher oder stellvertretender Begegnung wichtig, dass die Grenzen nicht starr sind, sondern beweglich und so durchlässig, dass ein osmotischer Austausch beginnt. Damit führt ein Verstehensprozess von der Wahrnehmung in Distanz zur Respektierung der anderen und zur Anerkennung der Ordnungen, in denen sie sich zu Hause fühlen.³⁸

36 Landeskirchenamt der Ev.-luth. Kirche in Bayern (Hrsg.), *Multireligiöses Beten*, München 1992, 1993; *Evangelischen Kirche im Rheinland* (Hrsg.), *Christen und Muslime nebeneinander vor dem einen Gott. Zur Frage gemeinsamen Betens. Eine Orientierungshilfe*, Düsseldorf 1938; vgl. Goßmann/Ritter (s.o. Anm. 28); *Rat der Europäischen Bischofskonferenzen/Konferenz Europäischer Kirchen* (Hrsg.), *Christen und Muslime: Gemeinsam beten? Überlegungen und Texte*, 2002 (cec@cec-kek.org).

37 Reinhard Hempelmann u.a., *Panorama der neuen Religiosität: Sinnsuche und Heilversprechen zu Beginn des 21. Jahrhunderts*, Gütersloh 2001.

38 Vgl. zu diesem Abschnitt Theo Sundermeier, *Was ist Religion? Religionswissenschaft im theologischen Kontext*, Gütersloh 1999; Reinhart Hummel, *Religiöser Pluralismus*

5.2 *Identität in der Wechselbeziehung mit allen*

Für Westler interessant kann in diesem Zusammenhang sein, wie etwa in Südkorea, dem Land mit großen christlichen Kirchen in Ostasien, die presbyterianisch geleitete Korean Christian Academy in jeder Hinsicht Teil von Korea und in Wechselbeziehung mit allen ist – unter Berufung auf den Auferstandenen, der Leben für die Welt will. Dabei wird Kritik an Exklusivismus, Inklusivismus und auch an einem Pluralismusverständnis geäußert, dem angelsächsisch-pragmatisch ein Vergleichsmaßstab zugrunde gelegt wird wie etwa «soteriologische Effizienz» beim Anglikaner John Hick³⁹:

Wer oder was gibt der Christenheit das Recht, nur dann zu erlauben, dass es Buddhismus gibt, wenn der Buddhismus mit der Christenheit in die gleiche Richtung weist? ... Hier brauchen wir eine Kehre, eine Wende von der westlichen Logik des Seins hin zur Logik des Nichts, die gut verwirklicht im Buddhismus vorliegt ... Und das bedeutet nur die grenzenlos unbedingte Aufforderung umzusetzen, dass der, der Gott liebt, auch seinen Bruder liebe (1. Joh 4,21).⁴⁰

Das findet am ehesten eine Entsprechung in der «World Theology» des kanadischen Theologen und Religionswissenschaftlers Wilfred Cantwell Smith, der nie seinen «wunderbaren calvinistischen Puritanismus aufgeben», aber die Religionen füreinander öffnen wollte, da er die trennenden Glaubensvorstellungen nur als Symbole ansieht, die «faith» vermitteln – wobei Jesus Christus für Christen, anderes für andere «Ort und Bahn der Transzendenz» ist.⁴¹

oder christliches Abendland? Herausforderung an Kirche und Gesellschaft, Darmstadt 1994; Johann Figl, Die Mitte der Religionen. Idee und Praxis universalreligiöser Bewegungen, Darmstadt 1993.

39 John Hick, Religion. Die menschlichen Antworten auf die Frage nach Leben und Tod, München 1996; ders., Gott und seine vielen Namen, Frankfurt a.M. 2001; vgl. Reinhard Bernhardt, Horizontüberschreitung. Die Pluralistische Theologie der Religionen, Gütersloh 1991.

40 Kim Seung-Chul vom Union Theological Seminary Pusan in seinem Akademievortrag «The Hermeneutics of Inter-Religious-Dialog. Toward a Pluralism from the Zen-Buddhistic Perspective», Seoul 1994; vgl. Christoph Elsas, Unterstützung des Alltagsdialogs durch die westlich angeregte Perspektive der Korean Christian Academy, in: Siegfried Keil/Jens Jetzkowitz/Matthias König (Hrsg.), Modernisierung und Religion in Südkorea. Studien zur Multireligiosität in einer ostasiatischen Gesellschaft, München/Köln/London 1998, 271–281.

41 Wilfred Cantwell Smith, Towards a World Theology. Faith and the Comparative History of Religion; Maryknoll/New York 1981; dazu Zehner, (s.o. Anm. 29), 174–204, 291–297; vgl. auch die Bände «Religionen im Gespräch», hrsg. von den evangelischen Theologen und Religionswissenschaftlern Reinhard Kirste, Paul Schwarzenau und Udo Tworuschka, Nachrodt 1990ff. (interrel@t-online.de); Johannes Lähmann (Hrsg.), Interreligiöse Erziehung 2000 (Pädagogische Beiträge zur Kulturbegegnung 16), Hamburg 1998; Wolfram Weiße (Hrsg.), Wahrheit und Dialog (Religionspädagogik in einer

6 Zur Jahrtausendwende eine offizielle EKD-Handreichung zur «Gestaltung der christlichen Begegnung mit Muslimen»

6.1 *Gemeinsames inmitten des Differenten stärken*

Nach über Jahre hin von kirchlichen Arbeitsgruppen erstellten offiziellen Publikationen *Was jeder vom Islam wissen muss* (1990)⁴² und *Religionen, Religiosität und christlicher Glaube* (1991)⁴³, einer evangelikalen Erklärung⁴⁴ und 8-jähriger Kommissionsarbeit erschien 2000 eine offizielle EKD-Handreichung⁴⁵. Sie betont, dass die säkularstaatlichen Rahmenbedingungen auch Muslimen Raum für die Gestaltung ihres Glaubenslebens nach eigenen Regeln bieten – und dass die Kirche von den Regierungen islamisch geprägter Staaten für ihre christlichen Glaubensgeschwister erwartet, auch ihnen die Freiheit zur Ausübung ihres Glaubens zu gewährleisten. Doch könnten die religiösen Alternativen Christentum und Islam «in der pluralen Gesellschaft Deutschlands ... zum Bundesgenossen werden, wenn es um die Rücksicht auf die Belange der Religion in einer zunehmend säkularen Gesellschaft geht»⁴⁶: Z.B. ist Religionsunterricht nach Artikel 7, Absatz 3 GG mehr als die Vermittlung von Kenntnissen über Religion (Religionskunde) und von wissenschaftlich ausgebildeten Lehrkräften zu erteilen, die dem betreffenden Bekenntnis angehören (58–63).

Dabei konstatiert die Studie, dass sich im Bereich der EKD offizielle Äußerungen finden, in denen die Rede ist von «demselben, dem einen Gott», vor dem Christen und Muslime stehen. Weil andererseits von ihren Gotteserfahrungen her ihr Gottesverständnis verschieden ist, fänden sich «andere Äuße-

multikulturellen Gesellschaft 4), Münster 2002; Christoph Elsas, Symbolische Repräsentation und religiöse Identität in Traditionsabbruch und Traditionsbegegnung, in: Friederike Schönemann/Thorsten Maaßen (Hrsg.), *Prüfet alles, und das Gute behaltet. Zum Wechselspiel von Kirchen, Religionen und säkularer Welt. Festschrift für Hans-Martin Barth*, Frankfurt a.M. 2004, 359–384.

42 Hrsg. vom Lutherischen Kirchenamt der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands und vom Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloh 2001.

43 Hrsg. im Auftrag des Vorstandes des Arnoldshainer Konferenz und der Kirchenleitung der VELKD von der Geschäftsstelle der Akf und dem Lutherischen Kirchenamt Hannover, Gütersloh 1991.

44 *Christlicher Glaube und Islam. Erklärung der Lausanner Bewegung, Deutscher Zweig*, Stuttgart 1997.

45 Die im Auftrag des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland vom Kirchenamt der EKD herausgegebene Handreichung «Zusammenleben mit Muslimen in Deutschland. Gestaltung der christlichen Begegnung mit Muslimen», Gütersloh 2000.

46 EKD (s.o. Anm. 44), 8; vgl. Christian Hellmann, *Religiöse Bildung, Interreligiöses Lernen und Interkulturelle Pädagogik*, Frankfurt a.M. 2001; Elsas, in: Leimgruber/Renz (s.o. Anm. 29).

rungen, in denen die Unvereinbarkeit des christlichen Glaubens mit dem als widerchristlich beurteilten islamischen Glauben betont wird» (14f.). Hier liegt der EKD an innerchristlicher Verständigung.

Einig ist man, dass die Bereitstellung von Kindergartenplätzen Ausdruck christlicher Liebestätigkeit ist und dass die ausnahmsweise Einstellung von muslimischen Kräften abhängig gemacht wird von einem Gesamtkonzept, «das den Verkündigungsauftrag der Kirche gewährleistet ... und an der Verwirklichung ... interreligiösen Lebens und Lernens» mitarbeitet (58). Mit der für Außenstehende oft anstößigen Betonung des uneingeschränkten kirchlichen Verkündigungsauftrags auch in staatlich geförderten kirchlichen Einrichtungen wird hier – und das ist zu beachten – ein ausdrücklich an Offenheit und Respektieren der Unterschiedlichkeit orientiertes Integrationskonzept verbunden:

Gerade im Kindergartenalter ... kann in prägender Weise die Normalität der Vielfalt und ein großzügiger Umgang mit Fremden eingeübt werden Identität entwickelt sich im Zusammenleben, im lebendigen Wechselspiel von Zustimmung und Abgrenzung ... Evangelische Identität schließt die Bereitschaft und Fähigkeit zur Verständigung ein ..., wobei es darum geht, Gemeinsames inmitten des Differenzen zu stärken, in einer Bewegung durch die Differenzen hindurch, nicht über sie hinweg.⁴⁷

6.2 *Zusammenarbeit für Religionsfreiheit*

Entsprechend solchem Bemühen, eindeutige Evangeliumsverkündigung und interreligiöse Offenheit zu verbinden, betont die Handreichung für das Zusammenleben in der Familie, eine gottesdienstliche Handlung anlässlich einer Eheschließung zwischen Christen und Nichtchristen, wie sie die EKD-Grundsätze von 1971 vorsehen, verpflichte dazu, den evangelischen Teil in der Ausübung seines Glaubens nicht zu behindern (89). Hinsichtlich der Akzeptanz von Moscheebauten unterstreicht sie, dass christliche Repräsentanten ebenso wie muslimische in der Regel unter Verweis auf Religionsfreiheit und Toleranz für gegenseitige Verständigung je nach den lokalen Rahmenbedingungen eintreten: «Auch wenn ihre christliche Überzeugung und die rechtlichen Grundlagen unserer Verfassung dazu führen, dass evangelische Kirchengemeinden Moscheebauten bejahen, müssen sie in dieser Frage auf die Sorgen der betroffe-

47 EKD (s. o. Anm. 44), 73–75; vgl. Christoph Elsas, *Aus anderer Kultur und Religion dazulernen – Offenwerden für die unverfügbare Quelle von Heil und Wahrheit*, in: Hellmut Gehrke/Makarios Hebler OSB/Hans-Walter Stork (Hrsg.), *Wandel und Bestand. Denkanstöße zum 21. Jahrhundert. Festschrift für Bernd Jaspert zum 50. Geburtstag*, Paderborn und Frankfurt 1995, 287–293; Barbara Asbrand/Christiane Paulus, *Dialog oder Differenz? Eine postmoderne Deutung interreligiöser Alltagspraxis*, in: Goßmann/Ritter, (s. o. Anm. 28), 115–131.

nen Nachbarn Rücksicht nehmen ... und in Zusammenarbeit mit islamischen Gemeinden Vertrauen schaffen» (114f.).

Solche geschichtlichen und aktuellen Konkretionen machen deutlich, wie stark die Deutungen der Welt der Religionen aus protestantischer Perspektive immer auch von den Entwicklungen in der eigenen Gesellschaft und von deren Beziehungen zu anderen abhängen und welche Rolle dabei die Rechtfertigungslehre spielt, dass wir unterschiedlichen Menschen «Gott versöhnt sind durch den Tod seines Sohnes, als wir noch Feinde waren» (Röm 5,10).⁴⁸

48 Dazu Christoph Elsas, Christentum und Islam – ein Wesensvergleich, in: Dietrich Korsch/Cornelia Richter (Hrsg.), *Das Wesen des Christentums*, Marburg 2002 im Anschluß an Gerhard Sauter, *Toleranz*, in: *Evangelisches Kirchenlexikon IV*, 31996, 909–912.