

---

WILHELM SCHWENDEMANN

## Pluralität der Religionen und interreligiöses Lernen

I

Martin Buber schrieb einmal: »Alle Menschen haben Zugang zu Gott, aber jeder einen anderen. Gerade in der Verschiedenheit der Menschen, in der Verschiedenheit ihrer Eigenschaften und ihrer Meinungen liegt die große Chance des Menschengeschlechts.« (Weg des Menschen, S. 18) Die Verschiedenheit der Menschen ist in unserer Gesellschaft in bezug auf Herkunft, Religionszugehörigkeit, kulturellen Hintergrund längst nicht mehr auffällig, sondern Alltag. Vor allem die monotheistischen Religionen und auch die fernöstlichen sowie alle Spielarten religiöser Sinnanbieter sind inzwischen zu Nachbarschaftsreligionen im Gemeinwesen, im Stadtteil und in sämtlichen Bildungseinrichtungen, von der Kindertagesstätte bis hin zur Hochschule, in der Alltagswelt geworden. Überall böte sich die Möglichkeit der Begegnung im Buberschen Sinn, wenn man sie zuließe.

Das meint übrigens nicht nur das natürliche *Zusammentreffen* von Personen, sondern hat einen individuell-persönlichen Charakter und stellt eine Lernanforderung an jeden einzelnen dar. Begegnung in diesem Sinn geht nicht allein in Vermittlung und Sicherung sogenannten Informationswissens über die andere Religion auf, sondern bringt drei Dimensionen religiösen Lernens überhaupt ins Spiel: Bereitstellen hermeneutischen Wissens über die eigene Religion, die oft genug schon Hermeneutik des widerständig Fremden ist, denn die eigene Tradition ist in der Regel heimatlos und fremd geworden oder zumindest unverständig (Lévinas, *Die Spur des Anderen*). Die zweite Dimension ist die Erziehung und das Lernen über Religion und die dritte, als Voraussetzung der beiden anderen, ist die Erziehung von der Religion her, d.h. der Erwerb von Pluralismuskompetenz innerhalb der eigenen religiösen Tradition, um auch das widerstehende Fremde zuzulassen und auszuhalten.

Gotthold Ephraim Lessing hat in seinen aufklärerisch-utopischen Gedanken zur Toleranz in Form des dramatischen Gedichts *Nathan der Weise* (1779) an diese dritte Dimension erinnert. In diesem Drama verdichtet Lessing einen Toleranzgedanken, der die drei monotheistischen Religionen verbinden soll: es gehe nicht um Judentum, Christentum und Islam als Religionsgemeinschaften, sondern allein um den jeweiligen Menschen, wie Nathan dem Tempelherrn zu verstehen gibt. Lessing geht es in seinem Drama nicht um die Beschreibung der Hamburger oder Wolfenbütteler Wirklichkeit, sondern um ein Ideal des Zusammenlebens, das durch Toleranz, Vernunft und Menschlichkeit geprägt ist. Gegen kirchliche und fürstliche Willkür und gegen tradierte Vorurteile gegen Muslime und Juden geht es Lessing aber nicht um den transzendenten Gehalt und die Wahrheit der Religion, sondern um eine ideale Praxis multireligiösen Zusammenlebens. Die Lessingschen Stichworte, die freilich von der liberal-aufklärerischen Gesinnung des Autors leben, sind: Menschenliebe, Hilfsbereitschaft, Toleranz, Mildtätigkeit und Erziehung, die Lessing zum Kern seines Humanitätsgedankens machte.<sup>1</sup>

Prinzipiell ist zwar Lessing recht zu geben, gleichzeitig sind seine Einstellungen weiterzuführen, um zu einer tragfähigen Ethik des Miteinander zu kommen, denn ein naives Übertragen des Lessingschen Toleranzgedankens auf heutige Wirklichkeit in Schulen würde die Differenz und jeweilige unvergleichbare Konnotation übersehen. Heiner Geißler (2002) weist in einem Beitrag in den *evangelischen*

aspekten darauf hin, daß wir einfach von der Realität einer multikulturellen, interreligiösen Gesellschaft innerhalb einer Demokratie ausgehen müssen, in der die Menschen auch unter dem Dach einer gemeinsamen Sprache zusammenleben müssen. Die Grundgedanken unserer Verfassung – Menschenwürde, Gleichberechtigung und Toleranz – werden hier nicht mehr abstrakt beschworen, sondern sind das Fundament des Zusammenlebens.

Hier gilt es, Balance zu halten zwischen der Religionsfreiheit und der Gleichberechtigung und dem Fundamentalismus jeder Couleur zu wehren. Das bedeutet aber, die drei monotheistischen Weltreligionen nicht nur als beliebige Formen des Religiösen stehenzulassen, wie die Schlußsätze des *Nathan* vermuten lassen, sondern sich auf die mühselige Suche nach Gemeinsamkeiten – auch gerade in den Wertvorstellungen, im Menschenbild und auch im Gottesbild – zu machen, was sehr viel schwerer ist, als einer hedonistisch-jugendlichen Naivität nach dem Motto *Alle haben recht* zu frönen. Die Fähigkeit zum harten Pluralismus, wie es Karl-Ernst Nipkow formuliert hat, erschöpft sich eben gerade nicht in einer Beliebigkeit, sondern muß auch geschichtlich angemessene Lernwege einschlagen; das heißt, was für das Verhältnis zwischen Juden und Christen gilt, muß auch, aber anders, für das Verhältnis zwischen Muslimen und Christen gelten (vgl. Nipkow 1998).

## II

Unter *Toleranz* will ich im Folgenden die Duldung von Personen, Handlungen und Überzeugungen verstehen, die den eigenen Überzeugungen widersprechen und eine andere Dimension von z.B. religiöser Wahrheit in den Vordergrund stellen. Angesprochen ist hierbei schon das Problem einer doppelten pädagogischen Wahrheit, denn Schülerinnen und Schüler bzw. Lehrerinnen und Lehrer sind einmal Mitglieder des Systems Schule, aber zum anderen Mitglieder ihrer jeweiligen Lebens- und Wertegemeinschaft und somit konkurrierenden Wahrheits- und Geltungsansprüchen ausgesetzt.<sup>2</sup>

Biblische und vor allem altkirchliche Theologen sprachen in diesem Sinn auch eher von einer Leidensfähigkeit der Gläubigen, wenn sie den Begriff *tolerantia* konnotierten; erst der afrikanische Kirchenvater Augustin verbindet den Begriff Toleranz mit sozialetischen Imperativen.<sup>3</sup> Die für unseren Zusammenhang wichtigen Entscheidungen, wie dieser Begriff in schulischen Lernprozessen zu füllen ist, gehen in der christlichen Tradition auf Thomas von Aquin zurück, der für Toleranz von Personen mit generischen Merkmalen eintrat. Thomas forderte die Duldung religiöser Praktiken von Nichtchristen, Heiden, Juden, da diese Zeugnis vom Evangelium ablegten.<sup>4</sup> Cusanus war es dann, der für einen Pluralismus religiöser Ausdrucksformen unter Wahrung bestimmter Kerndogmen auf der Basis des Christentums eintrat (De pace fidei I, 6; S. 7).

Wenn man von religiösem Pluralismus redet, dann bedeutet das die Eigenständigkeit religiöser Inhalte, Denkformen, Gebräuche, auch verschiedener Religionsgemeinschaften, gegen den Sog einer Alleinheit von Wirklichkeit, und das heißt, es existieren viele mehrdeutige Lebensbereiche und Gestaltungskräfte, die sich nicht auf eine gemeinsame Wurzel zurückführen lassen! (Vgl. Samson 1989.) Einzuschränken wäre dies im Fall der drei monotheistischen Religionen wiederum auf die gemeinsame Wurzel der biblischen Person Abraham.

## III

In der Ethik bedeutet diese strenge Definition des Pluralismus, daß gemeinsames ethisches Sollen – aus einem System abgeleitet – nicht mehr existiert (Dilthey, System der Ethik, S. 108–112). Im Fall der drei monotheistischen Religionen ist diese strenge Annahme des Pluralismus jedoch nicht grundsätzlich aufrechtzuerhalten, weil sich sowohl Judentum als auch Christentum und Islam auf die biblische Person des Abraham beziehen und sich je in spezifischer Weise in einer Abrahamskindschaft befindlich wännen. Christen sind in ihrer Form der Kindschaft in einer Gemeinschaft mit Gott als dem Richter aller Welt (Gen 18 und 19).<sup>5</sup> Vorbildlich für Christen und Christinnen ist Abraham auch deswegen, weil er sich für einzelne Menschenleben eingesetzt hat und deswegen »Freund Gottes« genannt wird (Jes 41,8; Jak 2; Sure 9,35). Für unseren Zusammenhang heute ist Abraham deswegen attraktiv, weil er in einer kommunikativen Beziehung zum anderen Menschen oder dem ganz Anderen, Gott, steht, also sein »Denken von den anderen her« (E. Lévinas) definiert.

In Jak 2 geht es zuerst um eine soziale Interpretation des Rechts und um den Mißstand einer sozialen Hierarchie in der Gemeinde. Abraham wird in diesem Kontext als das gerechte Vorbild schlechthin erwähnt, wobei unter *gerecht* eben biblisch solidarisches Handeln zu verstehen ist. Das aus dieser Typologie gemeinsame Erbe von Juden, Christen und Muslimen ist der Einsatz für menschliche Gerechtigkeit im Sinn des biblischen Solidarrechts. Der sogenannten Opferung, eher Nichtopferung, Isaaks in Gen 22 geht der Disput Abrahams mit Gott um die Verschonung der Einwohner Sodoms und Gomorrhass voraus, und der göttliche Richter läßt sich bis zum Schluß auf diesen Disput ein. Christen sind darum auch in der Nachfolge Abrahams, genauso wie Juden und Muslime, dazu aufgerufen, sich für die Gerechtigkeit unter Menschen einzusetzen. Ein Beispiel hierfür wäre Lk 16, 11–31.<sup>6</sup> Auch die Gemeinsamkeit des biblischen Solidarrechtes und der entsprechenden Verpflichtung ist in der Abrahamstradition deutlich: siehe hierzu Sure 89,1, 8 f., 107,1–3, 90,13 (Loskauf der Gefangenen). Diese Verpflichtung gilt nicht nur allgemein, sondern auch immer konkret und individuell, d.h. jeder ist in diese Art Ethik der Mitmenschlichkeit und Verantwortung für den Anderen eingeschlossen. Leo Baeck<sup>7</sup> verweist in diesem Zusammenhang ebenfalls auf die Solidarrechtstradition des Talmud.

Für die jüdische Tradition muß hier auf die Rechtsoffenbarung am Sinai und den Talmud als Dokument einer großen sozialen Proklamation verwiesen werden. Leo Baeck schreibt in seinem Buch *Das Wesen des Judentums*:

»Durch Gott ist jeder Mensch ein Mensch neben uns. Wir müssen ihn als das anerkennen, wenn anders wir Gott anerkennen. Er ist unser Bruder, unser Nächster, selbst wenn er uns im Leben der Fernsten und Fremdesten einer gewesen ist. Darum kann die Heilige Schrift von »deinem Bruder, den du nicht kennst«, reden [...].

Gott hat uns so gemacht. Ein Mensch sein, bedeutet für jeden, ein Mitmensch sein. Und im Judentum wird alles Gegebene zur Aufgabe, jede Tatsache zur Pflicht. So wird es denn zum bestimmten sittlichen Gebote: Du sollst ein Mitmensch, ein Mensch mit den Menschen sein.« (S. 218)

»Wohltun und Menschenliebe wiegen alle Gebote der Bibel auf«. Kaum irgend ein anderes wird im talmudischen Schrifttum so eindringlich betont, zumal was die Nächstenliebe betrifft. »Menschenliebe ist Anfang und Ende der Thora. [...] »Liebe deinen Nächsten wie dich selbst«, das ist nach dem Worte Akibas »das große Gebot der Thora, das alles in sich begreift.« (S. 236)

## IV

Der Begriff »Humanismus« wurde 1808 von Niethammer in theologisch-pädagogischen Zusammenhängen geprägt und meint eine Ausrichtung der höheren Natur des Menschen auf bestimmte Bildungsziele – wie z.B. das Erlebnis menschlicher Persönlichkeitsformung durch die Antike als klassische Lehrmeisterin (vgl. Hoffmann 1955, S. 233). Zugleich meint der Begriff aber so etwas wie »Menschwerdung in der Geschichte als Sinnfindung des Menschen«, was als humaner Raum der Freiheit gesehen wird. Der Raum der Freiheit ist aber immer zugleich auch die Grenze des Humanismus (Merleau-Ponty). In diesem Sinn meint Humanismus anthropologisch eine sich auf Humanität ausrichtende geistige Haltung.

Seine Wurzeln hat der europäische Humanismus als geistige Bildungsbewegung im neu entdeckten philosophischen und kulturellen Gut der Antike. In der abendländischen, christlichen Theologie und auch in der morgenländisch-jüdischen bzw. islamischen Theologie, die sich dieser Bildungsbewegung angeschlossen hatten, wurde versucht, den sittlichen Gehalt der jeweiligen Religionsgemeinschaft und die sich aus den spezifischen Vorgaben jeweils entwickelnde Ethik mit den Ethikmodellen vornehmlich Platons und Aristoteles' auszugleichen. Humanität ist also eine erworbene Geisteshaltung, die einmal eine individuelle Bildung des Geistes und zum anderen das Ziel, allgemeine Menschenrechte für alle zu verwirklichen, zusammenschließt und sich in konkreten Taten für den Mitmenschen und entsprechender Hilfsbereitschaft zeigt.

## V

Im Unterschied also zu Lessings Auffassung von der Toleranz läßt sich jetzt sagen: der gemeinsame Bezugspunkt Abraham für alle drei Religionen schließt eine bestimmte ethische Haltung mit ein, die nicht eine unbestimmte Beliebigkeit im Verhältnis der drei Religionen meint, sondern eine bestimmte Identität aus diesem Bezugspunkt Abraham heraus. – Alle drei abrahamischen Religionen sind monotheistische Offenbarungsreligionen, und sie haben in Abraham ihren Anfang (vgl. Kuschel 1994) und eine Ökumene (Nipkow 1998, S. 359). Gemeinsam ist den dreien, daß Gott nicht ein abstraktes Prinzip darstellt, sondern lebender Wille in Aktion ist, der keineswegs unpersönlich ist. Alle drei Religionen sind eschatologisch ausgerichtet und Judentum wie auch Christentum zudem messianisch, d.h. es wird der Messias bzw. der wiederkommende Christus erwartet, was man als Spielart einer geschichtlichen Eschatologie sehen könnte (Moltmann 1995, S. 39 ff., 65 ff.).

Gott wird also in den Offenbarungsreligionen nicht zum Prinzip der Geschichte, sondern zum hermeneutischen Schlüssel für Geschichte. Gott schenkt durch Glauben die Möglichkeit, Geschichte zu verstehen und einen jeweiligen Sinn des Lebens zu begreifen, was nicht nur die Zukunft und die Vergangenheit, sondern immer gegenwärtiges Handeln miteinschließt.

Aus der Abrahamskindschaft folgt weiter, daß eine Grundvoraussetzung aller drei Religionen ist, den Anderen als wahrhaftig mit hineinzunehmen in die Abrahamskindschaft, d.h. in die Begegnung mit einem anderen Abrahamskind. Die Andersheit des Anderen muß dabei auf jeden Fall beachtet werden, auch wenn die Wurzel gemeinsam bleibt (Lévinas, *Spur des Anderen*). Die andere abrahamische Religion darf dann keineswegs benützt werden, um die eigene Identität zu stabilisieren oder zu bereichern,<sup>8</sup> sondern sie ist im strengen Sinn von Toleranz auszuhalten. »Die Anderen müssen Andere sein dürfen, ehe wir sie von uns aus wieder ins Gespräch ziehen dürfen« (Werbick 1996, S. 115).

Der Andere wird also dort gesucht, wo es keine »Kuschelecken« und »Kuschel-

nischen mehr gibt, sondern wo es schwerfällt, sich in Toleranz zu üben; wo es um die *face to face*-Kommunikation geht, also in der direkten Begegnung zwischen Angehörigen der verschiedenen Religionen. Nur dort, in authentischer, wahrhaftiger und der eigenen Identität gewisser Kommunikationssituation, ist echte Toleranz wesentlich und auch nötig, denn da beginnen die echten Schwierigkeiten: Trinitätsfrage, Messias, Christologie, Erlösung aus christlicher Sicht; Einheit Gottes und Stellung Israels, Bund Gottes mit Israel aus jüdischer Sicht; Stellung des Propheten Mohammed zu den anderen Propheten und Jesus, Einheit gegen christliches Trinitätsverständnis aus muslimischer Sicht.

Immer wieder versuchte die jeweils spätere abrahamische Religionsgemeinschaft die vorangegangene zu enterben – deutlich ist das im Verhältnis Judentum und Christentum. Hier erhebt sich nämlich die Forderung, der Wahrheitsfrage des eigenen Glaubens gerade nicht auszuweichen, sondern standzuhalten und sie in Kommunikation zu überführen. Am Beispiel des christlichen Umgangs mit der ganzen Bibel, also auch der jüdischen Tora und der weiteren mündlichen Tradition im Talmud, muß diese Art von Toleranz eingeübt werden. Die ganze Bibel gehört zwar zur Glaubensgrundlage des Christentums, deswegen muß aber auch derjenige, der Evangelium predigen und im Unterricht lehren will, hören, verstehen, auslegen, was in den Texten der Tora an Evangelium bereitgestellt wird; und indem der Auslegende dieses tut, erweist er den Autoren der alttestamentlichen Texte und ihren Rezipienten in Israel Respekt und wird so zum Zeugen des Gottes Abrahams, Isaaks und Jakobs, der zugleich der Vater Jesu Christi ist. Das, was der Christ und die Christin im Zeugnis des Alten Testaments, d.h. der Hebräischen Bibel, vernehmen, ist die Anrede des lebendigen Gottes, der sie nicht ausweichen können und die sie nicht aufweichen dürfen. Das Christentum hat also nicht das Alte Testament von Israel übernommen, sondern wird gleichsam selbst zum Zeugen der Botschaft der Schrift, aber unter anderer Perspektive als Israel.

Die Aufgabe von Lehrenden ist dann nicht mehr so einfach: nämlich zuerst einmal aus dem polyphonen Chor der Zeugen und Zeuginnen das herauszuhören, was jetzt und in der Gegenwart Gottes Ansage ist, und gleichsam gewahr zu werden, daß im Chor der Zeugen und Zeuginnen von Gottes Wort kein Oben und kein Unten existiert, wie auch in der I. Barmer Theologischen These ausgesagt wird: Jesus Christus, wie er uns in der Heiligen Schrift bezeugt wird, ist das eine Wort Gottes, das wir zu hören, dem wir im Leben und im Sterben zu vertrauen und zu gehorchen haben. Das bedeutet, daß das Leben der Christen und Christinnen zwar entscheidend durch den Tod, die Auferstehung und die Präsenz Jesu Christi bestimmt, definiert und motiviert wird, aber gleichzeitig auch zum Verstehen dieses Sachverhaltes der Vielgestaltigkeit der Hebräischen Bibel bedarf.

Zudem ist zu bemerken, daß der Respekt vor den Glaubenszeugnissen alttestamentlicher Literaturen dazu führen wird, diese nicht in ein christliches Selbstverständnis hin einzuebnen, das sich dann seiner eigenen Vielstimmigkeit beraubt, weil die neutestamentlichen Zeugnisse der Bedeutung des Lebens und Sterbens Jesu selbst vielstimmig und nicht uniform sind. Hören bedeutet immer auch Zulassen des Fremden, nicht Verstehbaren. In dem Schöpfungshymnus in Gen 1 (geradezu als Kontrast zu Lessingscher Aufklärung!) wird die Erschaffung der Welt in Gotteslob umgesetzt und quasi erzählt; der Blick aber bleibt im Unterschied zu anderen altorientalischen Schöpfungsmythen universal: Es wird nicht die Erschaffung des eigenen Volkes erzählt, sondern die Erschaffung des Menschen. »In der Bibel ist der erste Mensch Mensch, nicht Hebräer, nicht »Weißer«, nicht König, nicht Priester, nicht Mann, sondern Mensch.« (Ebach 2002, S. 41)

Formuliert wird hier der biblische Ansatz der Menschenwürde; jeder, der Mensch ist, ist Gottes geliebtes Geschöpf und trägt die Gottesebenbildlichkeit als Beziehung zu Gott und zur Welt in sich. Gleichzeitig sind wir aber auch Christen und nicht nur Menschen – sind wir dann auch gleichzeitig mit Israel die Adressaten der Texte? Es ist keineswegs begründbar, daß Israel in der Kirche und umgekehrt die Kirche in Israel aufgeht, also daß Kirche und Israel miteinander identifiziert werden. Christen und Christinnen sind jedenfalls nicht per se und eo ipso das alttestamentliche Volk Gottes, sondern in der biblischen Perspektive erst einmal Nicht-Juden, d.h. Völker, *goijim*. Kaum jemand wird aber hier unter uns beim Begriff *Heiden* an uns Christen denken, die aber damit ohne Wertung gemeint sind.

Die Völker lesen also die Bibel Israels und hören vom Gott Israels und werden Zeugen seines Bundes mit Israel. Israel ist in dieser Sicht nicht nur etwas Besonderes, sondern in der Beziehung mit Gott etwas Einzigartiges. In einem Midrasch zu Ex 20 (Midrasch Schemot rabba zu Ex 20; vgl. Bibliotheca Rabbinica, Bd. III/1, S. 209) wird erwähnt, daß die Stimme Gottes sich in sieben Stimmen und dann in 70 Sprachen teilte: ein Hinweis auf die Völker außerhalb des Bundes, die Anteil bekommen sollen an dem, was zu Israel und in Israel gesagt wurde. Sie sollen zuhören, denn Adressat der Worte Gottes bleibt Israel bzw. das Judentum. »Indem ich auf das höre, was Israel und was in Israel gesagt ist, haben die Worte, die Israel und in Israel gesagt sind, auch mir etwas zu sagen.« (Ebach 2002, S. 53)

## VI

Wenn eine der drei abrahamischen Religionsgemeinschaften beginnt, die jeweils andere enterben, ersetzen, ausschließen zu wollen, liegen elementare Voraussetzungen dafür vor, das Ganze zu zerstören und die Konstitutionsprinzipien der jeweils anderen Religionsgemeinschaft zu vernichten (Nipkow 1998, S. 364). Toleranz ist also in unserem speziellen Zusammenhang zum einen nur dann wirklich möglich, wenn die jeweiligen Konstitutionsvoraussetzungen bedingungslos anerkannt werden (!), ohne die eigene Identität zu verraten. Zweitens ist es nicht sinnvoll, nur einen religionswissenschaftlichen Vergleich der drei abrahamischen Religionen im Unterricht anzustellen, sondern es ist nötig, sich wirklich auf die jeweiligen theologischen Besonderheiten einzulassen, ohne sie zu verfälschen.

Das bedeutet, daß man als Christ/Christin nicht seine christliche Identität auf Kosten der beiden anderen Religionsgemeinschaften sichern kann und deshalb auch den Offenbarungs- und Wahrheitsanspruch der anderen nicht einfach nur negieren kann; gleichwohl muß aber über den Geltungsanspruch der erkannten Wahrheit gestritten werden. »Eine andere Religion für die eigenen Zwecke zu gebrauchen, ist das Gegenteil davon, sie um ihrer selbst willen in ihrem Eigenen zu achten. Eine Hermeneutik der Anerkennung muß in das Wahrheitsverhältnis eintreten, das der Andersgläubige zu seiner Wahrheit hat.« (Nipkow, ebd., S. 369)

Diese grundsätzliche Anerkennung des Anderen auf der Basis kommunikativer Wahrheit bedeutet aber nicht, sich nicht mehr diskursfähig und kritisch zu konkreten Glaubensinhalten zu verhalten, denn vor allem lebendige Zeitgenossenschaft unter den abrahamischen Religionen ist Voraussetzung echter Toleranz und Bedingung des Dialogs (vgl. auch Richter 1982, S. 113 f.). Neben Zeitgenossenschaft und lebendige Begegnung tritt der Verzicht auf die Zumutung der Untreue des Anderen, wie Karl Ernst Nipkow (1998, S. 374) treffend gesagt hat. Nipkow meint damit, daß Juden im Dialog Juden, Christen Christen und Muslime Muslime bleiben müssen, denn sonst hörte Zeugenschaft der jeweiligen Offenbarungswahrheit auf, Zeugenschaft zu sein.

Nicht die ängstliche Abgrenzung, sondern »Begegnung mit den Religionen in einer pluralen Welt« lautet dann die erste grundlegende Aufgabe des interreligiösen Lernens zwischen den drei monotheistischen Religionen. Wenn die Religionen und Religionsgemeinschaften in unserer Gesellschaft zur Lösung gesellschaftlicher Probleme beitragen sollen, dann können sie das nur in der Weise tun, daß jede Glaubensgemeinschaft ihre unverwechselbaren Glaubensgrundlagen und entsprechenden Antworten einbringt (Lähnemann 1998, S. 15). Es geht beim interreligiösen Lernen nicht um eine Addition bisherigen Wissens, sondern um eine andere Wahrnehmung. Die Lehrenden selbst müssen dafür gebildet sein; die Lehrenden haben die Sensibilität, für Andere zu lernen und die Wahrnehmung des Anderen, des Fremden zu fördern, wenn sie Transferlernen von den Schülerinnen und Schülern erwarten oder initiieren.

## VII

In einer pluralen religiösen Welt sind die Religionen zueinander so etwas wie »Nachbarschaftsreligionen«<sup>9</sup> geworden, denen die Menschen in ihrer Alltagswelt begegnen. Kulturelle und religiöse Vielfalt stellen einerseits eine große Bereicherung der alltäglichen Erfahrungswelt dar, andererseits müssen diese Erfahrungen auch verarbeitet werden, und die Wahrheitsfrage stellt sich in einem kommunikativen Aneignungsprozeß. Religiöse Wahrheit ist kein Besitz, sondern eine Lebenshaltung (vgl. Lähnemann 1998, S. 258). Die religiösen Maßstäbe müssen eben nicht nur proklamiert, sondern auch gelebt werden. Christen und Christinnen müssen von einer christozentrischen Sicht der Dinge, die oft genug auch einen europäischen Zentrismus darstellt, Abschied nehmen: von einem vermeintlich besseren Wissen um das Heil, von Herrschaftsansprüchen, von dem Anspruch, die bessere Kultur oder die besseren moralischen Normen zu besitzen. Neben Dialog und Verständigung und Begegnung wird als vierter Leitbegriff die Konvivenz deutlich, d.h. das alltägliche respektvolle Miteinanderleben.

Orientierung und Werttradierung in einer offenen Lernkultur setzen aber einerseits Pluralismuskompetenzen und andererseits Wahrnehmungskompetenzen voraus. Unter *Pluralismuskompetenz* verstehe ich die Fähigkeit, in einem bunten Angebot von Möglichkeiten das auszuwählen, was für die eigene religiöse Sozialisation und eigene Identität nötig ist, ohne die Identität des Fremden oder Anderen zu besetzen oder zu instrumentalisieren, d.h. eigene Identitätsarbeit ohne Abwertung Anderer leisten zu können. Die Fähigkeit zur Wahrnehmung inmitten pluraler Verhältnisse setzt als erstes Wahrnehmung der Differenz und des spezifisch Eigenen voraus.<sup>10</sup> Interreligiöses Lernen läßt sich daher ganz elementar als die konstruktive Gestaltung von Lernprozessen – zwischen Angehörigen verschiedener Religiosität – beschreiben, die sich ereignen sollen und /oder ereignen. Voraussetzung hierfür ist, daß sich Schülerinnen und Schüler tatsächlich in der täglichen Schul- und Alltagspraxis begegnen und über diese Begegnung zu kommunizieren lernen. Der schulisch beste Ort ist hierfür zunächst der schulische Religionsunterricht (in dessen Bildungsauftrag interreligiöses Lernen und Kennenlernen der Weltreligionen gehört), in dem die Schülerinnen bzw. Schüler selbst Subjekte der Lernprozesse sind, aber auch allgemein in allen anderen Fächern. Interreligiöses Lernen ist also nicht nur selbstbestimmtes, sondern vor allem auch authentisches Lernen in Form des Dialogischen und der Neugier, Neues und Fremdes kennenzulernen. Judentum und Islam sind dann nicht einfach Lehrplan-Themen des christlichen Religionsunterrichts, vielmehr ist die Beschäftigung mit dem Thema nur in der Begegnung mit lebenden Mitmenschen möglich.

Die drei großen monotheistischen abrahamischen Religionen (Judentum, Christentum, Islam) weisen eine Reihe von Gemeinsamkeiten auf, die zuerst einmal einend und nicht sofort trennend sind. Religiöse Bildung auch in Form des Basiswissens und Hervorhebung dieser Gemeinsamkeit, und zwar in der Sozialform der Begegnung, tun also not, um ein freies und tolerierendes Zusammenleben in einer multikulturellen Welt und Gesellschaft zu ermöglichen. Das heißt, es geht beim schulischen Unterricht zuerst einmal um ein solides historisches Wissen der jeweiligen Religion, um politische Urteilsfähigkeit und um die Erziehung zur Toleranz. Alle drei Basisziele gehören in Deutschland zum Gesamtbildungsauftrag von Schule, die dann auch Lernwege eröffnen muß, miteinander konkurrierende Wahrheitsansprüche zu prüfen und Schüler und Schülerinnen kritikfähig zu machen.<sup>11</sup>

### Anmerkungen

- 1 In der Nacht zum 11. August 1778 beginnt er die Arbeit am *Nathan*. Lessing übernimmt aus einer Novelle des *Decamerone* von Giovanni Boccaccio (1313–1375) die Parabel von den drei Ringen, die dort als die dritte Geschichte des ersten Tages über den Juden Melchisedek und seine drei Söhne erzählt wird.
- 2 Für Christen und Christinnen bedeutet dies konsequenterweise, z.B. den Islam als monotheistische Offenbarungsreligion – chronologisch nach dem Christentum – und damit Mohammed als Verkünder der Botschaft des lebendigen Gottes anzusehen; ein Gedanke, mit dem die meisten ihre Schwierigkeiten haben dürften.
- 3 Augustin: ep. Ad catholicos des secta donatistarum 9; in: CSEL 52, 241 oder CSEL 34/2, 118 f. oder 51, 375.
- 4 Thomas von Aquin: *Summa theol.* II-II, 10, 11-12. – Die *Summa theologiae* stellt eine Mischung aus systematischer Abhandlung und thematischer Sammlung von *Quaestiones disputatae* dar. Sie besteht aus drei Büchern, ist aber wie eine Disputation nicht in Kapitel, sondern in Fragen (*Quaestio*) und Artikel (*Articulus*) unterteilt; die Argumente für und gegen eine bestimmte These, die am Anfang einer Disputation stehen, sind durch einen dreifachen Einwand gegen den Standpunkt ersetzt, den Thomas im Hauptteil des Artikels einnimmt. Auf diese Einwände folgt ein Argument für die Gegenmeinung, das mit den Worten »Sed contra« (»aber andererseits«) eingeleitet wird und normalerweise aus dem Zitat eines allgemein anerkannten Textes besteht. Im Hauptteil (*Corpus*) des Artikels legt Thomas dann seinen eigenen Standpunkt mit Anführung der Gründe dar, die für ihn sprechen. Den Abschluß des Artikels bilden die Stellungnahmen zu den in der Einleitung aufgeführten Einwänden.
- 5 Vgl. hierzu vor allem B. Klappert, »Auf dem steinigen Weg Abrahams«.
- 6 Das Beispiel vom reichen Mann und vom armen Lazarus: Lk 16, 19–31.
- 7 Leo Baeck, Rabbiner, geb. in Lissa (heute Leszno) am 23.5.1873, gest. in London am 2.11.1956; einer der führenden Gelehrten des Judentums seiner Zeit.
- 8 Religiöse Bildung im Sinn der Abrahamskindschaft meint dann eine intrinsische Motivation bzw. Haltung: Bildung sozusagen als Lebensform einerseits und Bildung andererseits als Reflexion der Beziehungen etwa in einer Lerngruppe, was z.B. eine Erziehung zu einem Rechtsbewußtsein, zu einer Grundloyalität zum Anderen und die Reflexion der gemeinsamen Gottesebenbildlichkeit (im Unterschied zu Lessing) miteinschließt. Vgl. dazu: J. Lähnemann (Hrsg.), *Interreligiöse Erziehung 2000*; hier vor allem: K. E. Nipkow, »Wahrhaftigkeit im Glauben und Fürsorge...«, bes. S. 199 f.
- 9 Der Begriff stammt aus einer Hamburger Dokumentation des »Gesprächskreises Interreligiöser Religionsunterricht in Hamburg«, Februar 1997.
- 10 Zum Ganzen dieses Sachverhaltes empfehle ich besonders: K. E. Nipkow, *Bildung in einer pluralen Welt*, Bd. 2; vgl. hier bes. S. 104.
- 11 Unser Konzept folgt den didaktischen Modellen Klafkis und Winkels, in: H. Gudjons/R. Teske/R. Winkel (Hrsg.), *Didaktische Theorien*.

**Literatur**

- Aurelius Augustinus: »Epistula ad catholicos de secta Donatistarum«; in: *Sancti Aureli Augustini scripta contra Donatistas*. Hrsg. von Michael Petschenig, Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum (CSEL) 52, Wien: Verlag der Österreich. Akademie der Wiss. 1887, Reprint 1963.
- Leo Baeck: *Das Wesen des Judentums* (1926), Werke, Bd. 1. Hrsg. von Albert H. Friedlander, Bertold Klappert u.a. im Auftrag des Leo Baeck Instituts, New York; Gütersloher Verlagshaus: Gütersloh 1998.
- Bibliotheca Rabbinica*. Eine Sammlung alter Midraschim. Zum ersten Male ins Deutsche übertragen von August Wünsche. Bd. III/1: *Der Midrasch Schemot rabba*. Das ist die allegorische Auslegung des zweiten Buches Mose. Mit Noten und Verbesserungen von J. Fürst und O. Straschun, Hildesheim u.a./Vaduz: Olms/Gantner 1993.
- Martin Buber: *Der Weg des Menschen nach der chassidischen Lehre*. Mit einem Nachwort von Albrecht Goes, Gerlingen: Verlag Lambert Schneider 11. Aufl. 1994.
- Wilhelm Dilthey: *System der Ethik*, Gesammelte Schriften, Bd. 10, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 3. Aufl. 1970.
- Jürgen Ebach: »Hören auf das, was Israel gesagt ist – hören auf das, was in Israel gesagt ist«; in: *Evangelische Theologie* 62, 2002/1, S. 37–52.
- Heiner Geißler: »Es gibt keine vernünftige Alternative. Multikulturelle Gesellschaft und Fundamentalismus«; in: *evangelische aspekte* 12, 2002/2, S. 19 f.
- Herbert Gudjons/Rita Teske/Rainer Winkel (Hrsg.): *Didaktische Theorien*, Hamburg: Bergmann + Helbig 9. Aufl. 1997.
- Ernst Hoffmann: *Pädagogischer Humanismus*, Stuttgart/Zürich: Artemis-Verlag 1955.
- Bertold Klappert: »Auf dem steinigen Weg Abrahams. Eine Skizze gemeinsamer Aufgaben von Juden, Christen und Muslimen«; in: *RHEINREDEN*, Schriftenreihe der Melancthon-Akademie Köln, Nr. 1/1996, S. 54–63; (Neudruck: Themenheft: *Räumt die Steine hinweg... Jes. 62, 10* der Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit, Deutscher Koordinierungsrat, 1997.)
- Nikolaus von Kues: *De pace fidei*, Akad.-Ausgabe, Bd. VII, hrsg. von R. Klibansky/H. Bascour, Hamburg: Meiner 1959.
- Karl Josef Kuschel: *Streit um Abraham*. Was Juden, Christen und Muslime trennt – und was sie eint, München: Piper 1994.
- Johannes Lähnemann (Hrsg.): *Interreligiöse Erziehung 2000*. Die Zukunft der Religions- und Kulturbegegnung, (Pädagogische Beiträge zur Kulturbegegnung, Bd. 16) Hamburg: EB-Verlag 1998.
- Emmanuel Lévinas: *Die Spur des Anderen*. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie. Übers., hrsg. u. eingeleitet von Wolfgang Nikolaus Krewani, Freiburg/München: Karl Alber 1983.
- Jürgen Moltmann: *Das Kommen Gottes*. Christliche Eschatologie, Gütersloh: Kaiser/Gütersloher Verlagshaus 1995.
- Karl Ernst Nipkow: *Bildung in einer pluralen Welt*, Bd. 2: *Religionspädagogik im Pluralismus*, Gütersloh: Kaiser/Gütersloher Verlagshaus 1998.
- : »Multikulturelle und multireligiöse Erziehung in der Schule«; in: *Zeitschrift für Pädagogik und Theologie. Der evangelische Erzieher* 54, 2002/2, S. 101–118.
- : »Wahrhaftigkeit im Glauben und Fürsorge für eine bewohnbare Erde in Gerechtigkeit – Welche Religionsbegegnung braucht unsere Schule?«; in: J. Lähnemann (Hrsg.): *Interreligiöse Erziehung 2000*, a.a.O., S. 196–214.
- Klemens Richter (Hrsg.): *Die katholische Kirche und das Judentum*. Dokumente von 1945–1982, Freiburg: Herder 1982.
- L. Samson: Artikel »Pluralismus«; in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 7, Darmstadt: WBG 1989, Sp. 988–995.
- Jürgen Werbick: »Toleranz und Pluralismus. Reflexionen zu einem problematischen Wechselverhältnis«; in: Ingo Broer/Richard Schüüter (Hrsg.): *Christentum und Toleranz*, Darmstadt: WBG 1996, S. 107–121.