



## EZW-Texte 274

Rüdiger Braun (Hg.)

# Beziehungspflege

Schlaglichter auf den christlich-muslimischen Dialog  
im Raum der EKD



Evangelische Zentralstelle  
für Weltanschauungsfragen



Evangelische Kirche  
in Deutschland



# INHALT

<b>Einführung</b>	3
Ulrich Dehn <b>Geschichte des interreligiösen Dialogs</b>	13
Alexander Benatar <b>Der christlich-islamische Dialog in der EKD und ihren Gliedkirchen</b>	33
Hanna Fülling <b>Dialog mit MuslimInnen im politischen Raum</b>	61
Silke Radosh-Hinder <b>Die Initiative zum Bau einer Drei-Religionen-Kita – Konzept und Kommunikation</b>	75
Sönke Lorberg-Fehring <b>Christlich-Islamische Kooperationen in der Seelsorge – Herausforderung Interreligiosität</b>	89
Rüdiger Braun <b>99 Schlaglichter auf die christlich-muslimische Beziehungspflege</b>	103
<b>Die Autorinnen und Autoren</b>	149



# Einführung

Wenngleich ursprünglich kein Schwerpunkt in der Weltanschauungsarbeit, haben der Islam und der Dialog mit den Muslimen in den letzten drei Jahrzehnten der Arbeit der EZW zunehmend an Bedeutung gewonnen.<sup>1</sup> Insbesondere nach 9/11, einer Zäsur christlich-muslimischer Beziehungen, erschienen in schöner Regelmäßigkeit EZW-Texte zu Grundthemen, Grundfragen und Problemfeldern des christlich-muslimischen Dialogs<sup>2</sup>, zur religionstheologischen Verhältnisbestimmung von Christentum und Islam<sup>3</sup> sowie zu den mit dem Islam in Deutschland verbundenen religionspolitischen und gesellschaftlichen Herausforderungen.<sup>4</sup> „Der Religionsdialog drängt in die Kirche“<sup>5</sup>, formuliert einer der jüngsten EZW-Titel zum Thema und meint damit vornehmlich die evangelischen Kirchen, die sich mehr als ein halbes Jahrhundert nach der religions- und dialogtheologischen Zäsur in der römisch-katholischen Kirche im Zweiten Vatikanum (1962 – 1965) dazu herausgefordert sehen, ihr eigenes Verhältnis zu den anderen Religionen, zum Islam sowie zum christlich-muslimischen und interreligiösen Dialog, wenn nicht zu klären, so doch zumindest umfassend zu reflektieren.

---

<sup>1</sup> Vgl. u. a. Ulrich Dehn: *Allah hat viele Namen. Grundlagen zum Islam und Herausforderungen für den christlich-islamischen Dialog*, EZW-Texte 147, Berlin <sup>2</sup>1999; ders./Reinhard Hempelmann (Hg.): *Dialog und Unterscheidung. Religionen und neue religiöse Bewegungen im Gespräch* (Festschrift für Reinhart Hummel), EZW-Texte 151, Berlin 2000.

<sup>2</sup> Vgl. Ulrich Dehn (Hg.): *Noah – Allianz unter dem Regenbogen? Juden, Christen und Muslime im Gespräch*, EZW-Texte 163, Berlin 2002; ders. (Hg.): *Wo aber ist das Opferlamm? Opfer und Opferkritik in den drei abrahamitischen Religionen*, EZW-Texte 168, Berlin 2003; ders. (Hg.): *Islam in Deutschland – quo vadis?*, EZW-Texte 180, Berlin 2005; Johannes Kandel/Reinhard Hempelmann (Hg.): *Problemfelder im christlich-muslimischen Dialog. Die EKD-Handreichung „Klarheit und gute Nachbarschaft“ in der Diskussion*, EZW-Texte 194, Berlin 2007.

<sup>3</sup> Vgl. Reinhard Hempelmann/Friedmann Eißler/Michael Utsch/Matthias Pöhlmann: *Religionstheologie und Apologetik. Zur Identitätsfrage in weltanschaulichen Dialogen*, EZW-Texte 201, Berlin 2009; Friedmann Eißler (Hg.): *Muslimische Einladung zum Dialog. Dokumentation zum Brief der 138 Gelehrten („A Common Word“)*, EZW-Texte 202, Berlin 2009; ders. (Hg.): *Im Dialog mit Abraham*, EZW-Texte 209, Berlin 2010; Reinhard Hempelmann (Hg.): *Religionsdifferenzen und Religionsdialoge*, EZW-Texte 210, Berlin 2010; Andreas Goetze: *Jenseits von Absolutheitsdenken und Beliebigkeit. Perspektiven einer „spirituellen Toleranz“*, EZW-Texte 242, Berlin 2016; Friedmann Eißler/Kai Funkschmidt (Hg.): *Religionstheologie auf den Spuren Luthers*, EZW-Texte 250, Berlin 2017.

<sup>4</sup> Vgl. Friedmann Eißler/Michael Borchard (Hg.): *Islam in Europa. Zum Verhältnis von Religion und Verfassung*, EZW-Texte 227, Berlin 2013, <sup>2</sup>2019; Friedmann Eißler/Kai Funkschmidt (Hg.): *Missionsverzicht? Mission, interreligiöser Dialog und gesellschaftlicher Frieden*, EZW-Texte 248, Berlin 2016, <sup>2</sup>2017; ders.: *Islamische Verbände in Deutschland. Akteure, Hintergründe, Zusammenhänge*, EZW-Texte 260, Berlin 2019.

<sup>5</sup> Martin Afolderbach: *Der Religionsdialog drängt in die Kirche. Europäische Entwicklungen*, EZW-Texte 261, Berlin 2019.

## Islam als gesellschaftspolitisches Dauerthema und Politikum

Die Voraussetzungen dieser notwendigen und zugleich möglichst nüchtern anzugehenden Bestandsaufnahme des eigenen Verhältnisses insbesondere zum Islam sind seit jenem denkwürdigen Datum im Jahr 2001 freilich nicht einfacher geworden. Grund dafür ist, dass das Thema Islam und Muslime in Deutschland und Europa (nicht erst, aber doch ganz besonders) seit 9/11 eine zunehmende politische Aufladung und damit auch Emotionalisierung erfahren hat, die über das Potenzial verfügt, eine jegliche kirchliche Positionierung zum Thema zu einem Politikum werden zu lassen. Schon ein flüchtiger (Rück-)Blick auf die letzten zehn Jahre erweist alle islambezogenen Themen und Diskurse als politisch brisant. Neben den internationalen Krisen wie dem Israel-Gaza-Krieg, dem Kampf gegen den IS, den Terroranschlägen von Paris und Christchurch und dem Abzug des Militärs nach einem 20-jährigen Einsatz in Afghanistan sind es in Deutschland Ereignisse wie die folgenden, die unmittelbare Bezüge zum Islam und zu Muslimen aufweisen: die Pegida-Demonstrationen in deutschen Städten 2014, die durch den syrischen Bürgerkrieg ausgelöste Migration 2015, der Terroranschlag am Berliner Breitscheidplatz 2016, der Einzug der AFD in den Bundestag 2017, die Einrichtung der Abteilung „Islamistisch motivierter Extremismus“ (TE) des BKA 2019, die Urteile des Bundesverfassungsgerichts zur Verfassungsgemäßheit des Kopftuchverbotes für Rechtsreferendarinnen sowie des Bundesarbeitsgerichts zur Unzulässigkeit eines pauschalen Kopftuchverbotes für Lehrerinnen 2020 oder der Terroranschlag in Hanau 2021.

In all diesen Jahren blieb trotz aller staatlichen Maßnahmen zur Sozialintegration der Muslime der hohe Prozentsatz der Bevölkerung mit islamfeindlichen Einstellungen relativ konstant. Wie repräsentative Umfragen belegen, werden Muslime sehr viel stärker als andere allochthone Mitbürger auf ihre nicht deutsche Herkunft und ihr fremdes Glaubensbekenntnis reduziert.<sup>6</sup>

## Die evangelische(n) Kirche(n) und der christlich-muslimische Dialog

Diese Entwicklungen stellen auch die christlichen Kirchen vor neue Herausforderungen. In einer Gesellschaft, in der sich das kirchlich-religiöse Feld einerseits durch Säkularisierung und Entkirchlichung erheblich verkleinert, andererseits

---

<sup>6</sup> Vgl. *Religiöse Toleranz weit verbreitet – aber der Islam wird nicht einbezogen*, Bertelsmann-Stiftung, 11.7.2019, <https://www.bertelsmann-stiftung.de/de/themen/aktuelle-meldungen/2019/juli/religioese-toleranz-weit-verbietet-aber-der-islam-wird-nicht-einbezogen> (Abruf: 1.6.2022); Riem Spielhaus: *Muslime in der Statistik: Wer ist Muslim und wenn ja wie viele?* Gutachten im Auftrag des Mediendienst Integration, Berlin 2013.

durch Migration nichtchristlicher Personengruppen ebenso erheblich pluralisiert hat, sehen sie sich nicht nur mit dem Verlust religiöser und kirchlicher Selbstverständlichkeiten in der Gesellschaft konfrontiert, sondern auch mit der Frage nach ihrer zukünftigen Rolle in eben dieser sich fortwährend transformierenden Gesellschaft. In den evangelischen Kirchen waren und sind die Formen der Auseinandersetzung mit dieser Frage und der Suche nach Antworten, ganz in Entsprechung zum protestantischen Signum vom *Priestertum aller Gläubigen*, äußerst vielfältig und von unterschiedlichen, sich teilweise überlappenden Bestrebungen bestimmt. Insbesondere im Kontext christlich-muslimischer Beziehungen kann das Interesse an einer Profilierung des evangelischen, an der „Freiheit eines Christenmenschen“ orientierten Glaubens höchst unterschiedliche Formen annehmen und in der Beziehung zu den Muslimen entweder stärker auf eine Markierung der (Glaubens-)Differenzen oder auf eine theologisch, ethisch oder mystisch begründete, über das sozial-karitative Engagement hinausgehende Bestärkung des gemeinsamen Gottesglaubens oder einer gemeinsamen Spiritualität zielen.

Die Vielfalt und Divergenz der Einstellungen und Positionierungen zum religiös Anderen allgemein und zu den Muslimen im Besonderen bewog den damaligen Beauftragten der EKD für den interreligiösen Dialog Detlef Görig im Jahr 2021 zu der Bitte an den auf einer Projektstelle der EZW angestellten wissenschaftlichen Mitarbeiter Alexander Benatar, über eine Zusammenschau grundlegender, im neuen Millennium erstellter Handreichungen und Gesprächspapiere der EKD und ihrer Gliedkirchen zum christlich-muslimischen Dialog<sup>7</sup> einen ersten allgemeinen Überblick über das komplexe Feld der sich darin widerspiegelnden Einstellungen und Positionierungen zu erstellen. Pünktlich zu seinem Weggang von der EZW im Herbst 2021 hat Alexander Benatar diesen Überblick zur Veröffentlichung eingereicht und zugleich eine Handvoll weiterer Autorinnen und Autoren darum gebeten, seinen eigenen Textbeitrag zum kirchlichen Dialog mit dem Islam mit weiteren Beiträgen zu ausgewählten Teilaspekten dieses Dialogs zu flankieren. Auch wenn ich die Herausgeberschaft dieses noch von Alexander Benatar selbst initiierten EZW-Textes auf dessen Bitte hin gerne übernommen habe, ist es doch seiner Erfahrung, seinem Engagement und seinem Einsatz im Feld des interreligiösen Dialogs zu verdanken, dass er in dieser Form – als Zusammenstellung ausgewählter Schlaglichter auf den christlich-muslimischen

---

<sup>7</sup> Die Bezeichnung dieses Dialogs als „christlich-muslimisch“ erscheint mir angesichts dessen, dass im interreligiösen Dialog nicht Religionen, sondern Menschen miteinander in Beziehung treten, angemessener als die geläufige Bezeichnung „christlich-islamisch“.

Dialog im Raum der EKD – erscheint. Die insgesamt sieben Beiträge schreiten von historischen und religions- und dialogtheologischen Annäherungen an das Thema über religionspolitische Reflexionen zu Einblicken in zwei von kirchlichen Akteuren begleitete Praxisfelder des christlich-muslimischen Dialogs fort und schließen mit dokumentierenden und reflektierenden Schlaglichtern auf die christlich-muslimische Beziehungspflege ab.

## Die Beiträge dieses EZW-Textes

### Von inszenierten Dialogen zum Angebot eines gemeinsamen Wortes

Mit *Ulrich Dehn*, (jüngst emeritierter) Professor für Ökumene-, Missions- und Religionswissenschaft an der Universität Hamburg, konnte für den ersten, in die „Geschichte des interreligiösen Dialogs“ einführenden Beitrag einer der Nestoren wissenschaftlicher Forschung zum interreligiösen Dialog gewonnen werden.

Ausgehend von einer grundlegenden Einführung in das Phänomen des Dialogs und seiner Differenzierung in offizielle, inszenierte, akademische und Lehrkonsens-Dialoge sowie internationale Netzwerke und Dialogforen stellt Dehn mit Petrus Abaelard (gest. 1142), Ramon Lull (gest. 1315) und Nikolaus von Kues (gest. 1464) drei herausragende Vertreter christlich-muslimischer Begegnung im Mittelalter vor und arbeitet anhand einschlägiger Quellen die Potenziale und Grenzen ihrer religionstheologischen, auf ein religionsübergreifend gemeinsames höchstes Gut (*summum bonum*) ausgerichteten Ansätze heraus. In ihrer Orientierung an rationaler Einsichtigkeit zielten die von den drei Gelehrten vorgetragenen Argumente gleichwohl nicht allein auf interreligiöse Toleranz, sondern auch, und darin liegt zugleich ihre Grenze, auf die vernunftorientierte Darlegung der Überlegenheit der eigenen Religion. So blieb die hinter Kues' Konzept von der „einen Religion in Gestalt verschiedener Riten“ (*una religio in rituum varietate*) stehende und alles umfassende „Wahrheit“ bei aller Ausrichtung auf interreligiöse Toleranz grundlegend christlich bzw. trinitarisch bestimmt. Und multikonfessionell orientierte Religionskonstruktionen wie die *dīn-i llāhī* („Ordnung Gottes“) des indischen Großmoguls Akbar (1542 – 1605) sind, so beeindruckend sie zunächst erscheinen, vornehmlich als Instrumente pragmatischer, der Herrschaftslegitimation dienender Integrationspolitik zu verstehen.

Interreligiöse Begegnungen auf breiterer, wenn auch noch nicht symmetrischer Ebene ermöglichte erst das unterschiedliche Kulturen und Religionen zusammenführende Zeitalter des Kolonialismus, auf dessen Höhepunkt das 1893 in Chicago (im Rahmen der kolonialen „Weltausstellung“) ausgerichtete *Weltparlament der Religionen* ein Bewusstsein für die Vielgestaltigkeit des



Religiösen schuf. Das gestiegene Interesse an interreligiösen, insbesondere dem Frieden verpflichteten Kooperationen hat schließlich in den von Dehn ausführlich vorgestellten internationalen Netzwerken seinen institutionellen Niederschlag gefunden.

Dehn schließt mit einem Ausblick auf das 2007 von 138 muslimischen Gelehrten an Papst Benedikt XVI. und die führenden Persönlichkeiten der Weltchristenheit gesendete „A Common Word“ (ACW) und damit auf ein Dokument, das mit seiner Betonung der Gottes- und Nächstenliebe als gemeinsamer und unhintergebar Basis des christlich-muslimischen Dialogs auch diesbezügliche kirchliche Handreichungen und Gesprächspapiere im Raum der EKD nicht unberührt gelassen hat.

### Positionierungen der EKD und ihrer Gliedkirchen

Die von der EKD selbst und ihren Gliedkirchen in den letzten zwanzig Jahren herausgegebenen Handreichungen, Arbeitshilfen und Gesprächspapiere bilden das zentrale Textmaterial, an dem *Alexander Benatar* (New York/Berlin) in seinem Beitrag „Der christlich-islamische Dialog in der EKD und ihren Gliedkirchen“ die Konturen und Dynamiken kirchlicher Positionierungen zum christlich-muslimischen Dialog nachzuzeichnen sucht.

Zur groben Kategorisierung dieser Positionierungen nutzt er das in der Religionstheologie seit den 1980er Jahren etablierte tripolare Klassifikationsschema (EIP = Exklusivismus, Inklusivismus, Pluralismus), das die Verhältnisbestimmung zwischen den Religionen an der ihnen jeweils (exklusiv, inklusiv oder plural) zugestanden Wahrheit bemisst. Er nimmt die an diesem Schema geübte Kritik zum Anlass einer weiterführenden Reflexion des von Reinhold Bernhardt ausformulierten und als produktiv bewerteten Ansatzes eines „reziproken“, das heißt „auf Gegenseitigkeit“ hin ausgerichteten Inklusivismus. Dieser dient ihm als heuristisches Instrument dafür, das breite, zwischen den Polen Konsens und Differenz ausgespannte Spektrum an kirchlichen Positionierungen zumindest in seinen Grundzügen und den Formen, in denen diese Positionierungen theologische und sozialetische Perspektiven in Beziehung setzen, zu strukturieren.

Vor dem Hintergrund einschlägiger Positionierungen der EKD zum christlich-muslimischen Dialog selbst (2006, 2015, 2018), die, wie der EKD-Text „Christlicher Glaube und religiöse Vielfalt“ von 2015, sowohl die „Verwandtschaft beider Religionen“ als auch ihren Bezug auf „heterogene Zentren“ betonen, werden die wesentlichen diesbezüglichen Gesprächsbeiträge der EKD-Gliedkirchen in den Blick genommen und auf ihre intentionale (zwischen eher konservativ-zurückhaltenden und progressiv-aufgeschlossenen Positionen changierende)

religionstheologische Ausrichtung hin befragt. Als wesentliche, von allen Stellungnahmen thematisierte Grundfragen des christlich-muslimischen Dialogs erweisen sich dabei die nach „demselben Gott“, die nach der Tragkraft einer Judentum, Christentum und Islam umfassenden „abrahamischen Ökumene“ und die nach der Möglichkeit interreligiöser, an den einen Gott gerichteter Gebete. Während manche Papiere mit dem Verweis auf grundlegende „Konvergenzen in zentralen Punkten“ bzw. eine die koranische und biblische Botschaft miteinander verbindende „Grundmelodie“ von einer besonderen „jüdisch-christlich-islamischen Dreierbeziehung“ sprechen, die „das christlich-muslimische Verhältnis in einen besonderen Kontext im Unterschied zu anderen Religionen“ setzen, halten andere eine „konfliktfreie Zone der Gottesvorstellung“ für ebenso ausgeschlossen wie gemeinsame christlich-muslimische Feiern und Gebete.

Neben den vornehmlich von einer Konsens- oder Differenzorientierung bestimmten Positionierungen macht Benatar noch eine eher vermittelnde – von ihm mediatorisch genannte – Haltung aus und plädiert angesichts dieses disparaten Befundes für eine „grundsätzliche Offenheit für den innerkirchlichen Pluralismus ebenso wie für spätere Anpassungen und Weiterentwicklungen früherer Ansichten“.

### **Dialog mit MuslimInnen im politischen Raum**

Kaum weniger komplex als die kirchlichen Verhältnisbestimmungen zum Islam und zum christlich-muslimischen Dialog sind die religionspolitischen Debatten rund um den Islam, deren wesentliche Grundzüge und Streitfragen *Hanna Fülling* (Berlin) in ihrem Beitrag „Dialog mit MuslimInnen im politischen Raum“ nachzuzeichnen sucht.

Im Anschluss an Antonius Liedhegener nimmt Fülling bezüglich der sich herausbildenden Formen der Islampolitik in Deutschland eine Differenzierung zwischen symbolischen, regulativen und sog. Feedback-Formaten vor und wirft vor diesem Hintergrund einen Blick auf die islambezogenen Aussagen des im November 2021 von SPD, Bündnis 90 / Die Grünen und Die Linke geschlossenen Koalitionsvertrags. Die darin zugesagte Unterstützung religionsübergreifender Dialogprojekte wie z. B. des Berliner *House of One* lässt sich ebenso wie die Förderung von *Islamforen*, die dem strukturierten Austausch zwischen Muslimen und staatlichen Behörden dienen sollen, als deutliches Signal für eine stärker funktionale Nutzung der Ressource Religion vonseiten der vornehmlich am „integrationsorientierten“ Dialog interessierten Politik lesen.

Fülling beschreibt die in der vierten Neuauflage der *Deutschen Islam Konferenz* vorangetriebene Stärkung integrationsbezogener Kooperationen zur Fort-

bildung von Imamen, zum Aufbau eines islamischen Religionsunterrichts sowie zur Einrichtung islamisch-theologischer Zentren als eine Form „nachholender Religionspolitik“, die in der Verbindung von Religions- und Integrationsfragen die (insbesondere islamische) Religion auf ihr konstruktives Potenzial für die Gesellschaft zu befragen und ihre destruktiven Potenziale einzuhegen sucht.

### **Frühkindliche Erziehung in jüdisch-christlich-muslimischer Verantwortung**

Die im Koalitionsvertrag vom November 2021 ausdrücklich benannten Potenziale religionsübergreifender Projekte wie des Berliner *House of One* oder der *Drei-Religionen-Kita* stehen im Fokus des Beitrags „Die Initiative zum Bau einer Drei-Religionen-Kita – Konzept und Kommunikation“, in dem *Silke Radosh-Hinder* (Basel/ Berlin) die mit diesem Projekt verbundenen Aushandlungsprozesse ausführlich beschreibt und bewertet. Im Ergebnis ihrer im Rahmen eines Dissertationsprojektes vorgenommenen Forschungen erweist sich die Etablierung stabiler Beziehungsgefüge in Form „politischer Freundschaften“ (Hannah Arendt) für solche Aushandlungsprozesse als sehr viel bedeutungsvoller als bisher angenommen. Denn sie vermögen, durch spezifische Kommunikationsformen nochmals gefördert, selbst gravierende strukturelle Unterschiede der am Aushandlungsprozess Beteiligten „interpersonal-kommunikativ“ zu überbrücken.

In der Vergegenwärtigung dieses kaum zu überschätzenden Potenzials interreligiöser Freundschaften für den gesellschaftlichen Zusammenhalt liegt die Intention der geplanten Kita ausdrücklich darin, die jüdischen, christlichen und muslimischen Kinder nicht vom „kleinsten gemeinsamen Nenner“, sondern „von der Fülle der drei Religionen her“ zu einer gelebten Konvivenz unterschiedlicher Religionszugehörigkeiten zu ermutigen. Interreligiöse Sprachspiele und Gespräche über individuelle religiöse Praktiken schaffen Raum für einen gemeinsamen, gesellschaftlich so noch nicht existierenden „interreligiösen Alltagserfahrungsbestand“ und ermöglichen damit das zumindest temporäre Hereinbrechen einer „interreligiösen Gegenwirklichkeit“.

### **Potenziale christlich-muslimischer Kooperationen im Feld der Seelsorge**

Zwischen Schlaglichtern auf interreligiöse Kooperationen im Feld frühkindlicher Erziehung sowie im lebenszyklisch späteren Feld der Seelsorge wäre in diesem EZW-Text durchaus noch Raum für einen Beitrag zu den Entwicklungen in der mittlerweile vor zwei Jahrzehnten in die Wege geleiteten Etablierung eines islamischen Religionsunterrichtes gewesen. Nachdem in der Reihe der EZW-Texte erst aktuell ein umfangreicher Text zum Religionsunterricht in interreligiöser

Perspektive (EZW-Texte 271)<sup>8</sup> erschienen und in naher Zukunft ein weiterer zum islamischen Religionsunterricht geplant ist, ist in diesem EZW-Text davon abgesehen worden.

Mit seinem Beitrag „Christlich-islamische Kooperationen in der Seelsorge – Herausforderung Interreligiosität“ legt *Sönke Lorberg-Fehring* (Hamburg) gleichwohl nicht nur einen fundierten Einblick in das komplexe Feld christlich-muslimischer Kooperationen zur Etablierung einer islamischen Seelsorge vor, sondern thematisiert zugleich die auch im Religionsunterricht virulente Thematik der *Interreligiosität*.

Gegenüber einer Profilierung der Seelsorge als speziell christlich-kirchliches Angebot plädiert Lorberg-Fehring für einen multidimensionalen Ansatz, der ausgehend von der Überzeugung, dass keine seelsorgliche Konzeptualisierung für sich alleine den Anspruch erheben kann, das Seelsorgegeschehen als Ganzes abzubilden, einer sich wandelnden Gesellschaft Rechnung zu tragen sucht. Neben einer grundlegenden Einführung in rechtliche Voraussetzungen der Seelsorge und ihre etablierten Strukturen widmet der Autor sich ausgewählten Initiativen, welche die von der *Deutschen Islam Konferenz 2017* vorgeschlagene Aufnahme eines strukturierten Dialogs zum Thema Seelsorge umzusetzen suchen.

Bislang steht den standardisierten und institutionalisierten Diensten des professionellen Berufsfeldes „christliche Seelsorge“ auf muslimischer Seite eine höchst heterogene und vielgestaltige Seelsorgeszene gegenüber, die noch kein allgemein anerkanntes Seelsorgekonzept, geschweige denn überregionale Institutionalisierungen entwickelt hat. Jedoch lassen diverse Kooperationen insbesondere mit dem *Mannheimer Institut für Integration und interreligiöse Arbeit* sowie dem universitär angebundenen *Islamkolleg Deutschland e. V.* (IKD) die begründete Hoffnung aufkeimen, dass sich langfristig eine genuin islamische „Seelsorge“ (unter welchem Namen auch immer) wird etablieren können, die in institutioneller Eigenständigkeit und auf Augenhöhe mit der christlichen Seelsorge religiöses Betreuungs- und Seelsorgepersonal nach etablierten Standards theoretisch und praktisch zu qualifizieren vermag. Angesichts der in einer religionsdiversen Gesellschaft zunehmenden Herausforderungen (nicht nur) im Feld Seelsorge sehen sich die daran beteiligten Akteure, so Lorberg-Fehring, vor die Aufgabe gestellt, gemeinsam für eine stärkere Teilhabegerechtigkeit und, in kritischer Abkehr von etablierten Deutungshoheiten darüber, was Seelsorge

---

<sup>8</sup> Konstanze Kemnitzer/Matthias Roser (Hg.): „All together now!?“ *Ein Schreibgespräch zum Religionsunterricht in Hamburg (RUfa 2.0)*, EZW-Texte 271, Berlin 2021.

bedeutet, für die Anerkennung und Einübung kultureller und religiöser Vielfalt einzutreten.

### **Schlaglichter auf die Pflege einer komplexen Beziehung**

Die damit unausweichlich verbundenen Transformationen, Zäsuren und Paradigmenwechsel im Feld christlich-muslimischer Beziehungen und ihrer Pflege bilden den Gegenstand der diesen EZW-Text abschließenden „99 Schlaglichter auf die christlich-muslimische Beziehungspflege“, in denen ich selbst als Herausgeber dieses EZW-Textes in zehn Abschnitten kurze Schlaglichter auf die Kreativität und Transformativität religiöser Symbolordnungen sowie auf historische und gegenwärtige Entwicklungsphasen des christlich-muslimischen Dialogs werfe und die Schwierigkeiten einer Positionierung der EKD und ihrer Gliedkirchen zum Islam vergegenwärtige.

Veranlasst durch eine von September 2021 bis März 2022 veranstaltete Vortragsreihe des *Bundes Deutscher Dialoginitiativen* (BDDI) zu den „Evangelische[n] Kirchen im Dialog mit Muslimen“, in deren Rahmen der insbesondere von Klaus von Stosch und Mouhanad Khorchide vertretene Ansatz einer interreligiösen Komparativen Theologie nebst Ansätzen pluralistischer Religionstheologie wiederholt eine prominente Referenz bildete, stelle ich schrifthermeneutische, christologische und pneumatologische Interventionen der pluralistischen und komparativen (Religions-)Theologie vor und erinnere an grundlegende und reformorientierte (metarechtliche) Intentionen islamischer Religionstheologie. Ausschließlich in meiner persönlichen Glaubensperspektive begründete und damit zum Widerspruch und Weiterdenken einladende Reflexionen zur interreligiösen Beziehungspflege schließen den Beitrag ab.

### **Anregungen zum Widersprechen und Weiterdenken**

Mit dieser Anregung und Einladung zum Widersprechen und Weiterdenken intendiert der vorliegende EZW-Text nicht mehr als das, was kirchliche Handreichungen, Arbeitshilfen und Gesprächspapiere allein beabsichtigen: die theologisch-kirchlich wie gesellschaftlich notwendige, aber nie abgeschlossene Diskussion um einen angemessenen, gedeihlichen und zuträglichen Umgang mit religiöser Pluralität und Alterität mit weiteren Gesprächsimpulsen und Denkanstößen voranzubringen. Dieser EZW-Text will und kann nicht mehr als ein komplexes Feld etwas zugänglicher machen und lädt damit sowohl zur Ausweitung der Perspektive auf weitere, hier nicht verhandelte Aspekte und Felder des christlich-muslimischen Dialogs als auch zu weiterer Vertiefung und Präzisierung ein. Der hier ansatzweise vorgenommenen Sondierung interreligi-

öser Diskurse und Praktiken werden, daran besteht angesichts der in Zukunft wohl nicht abnehmenden Relevanz interreligiöser Beziehungen und ihrer Pflege kein Zweifel, im Rahmen der EZW-Texte weitere folgen.

Als Herausgeber dieses EZW-Textes will ich es nicht versäumen, allen daran Beteiligten herzlich zu danken, allen voran Detlef Görrig für den Anstoß, Alexander Benatar für seine Initiative zur Gewinnung weiterer Beiträge und natürlich den Autorinnen und Autoren. Wenn es den Beiträgen in all ihrer Diversität gelingt, das anspruchsvolle und damit herausfordernde christlich-muslimische Miteinander informierend, inspirierend, orientierend und gegebenenfalls auch – selbst dies hat seinen Sinn – irritierend zu begleiten, hat sich die Arbeit an ihnen bereits gelohnt.

*Rüdiger Braun  
Berlin, im Mai 2022*

## Geschichte des interreligiösen Dialogs

Der interreligiöse Dialog hat eine lange und abwechslungsreiche Geschichte. Im Mittelalter haben auf verschiedene Weise viele Dialoge stattgefunden, aber wahrscheinlich hat es auch schon in der Antike Begegnungsformen der Religionen gegeben, die aber nicht weithin bekannt oder nicht nachhaltig dokumentiert wurden. Wichtige Ereignisse, von denen es auch schriftliche Zeugnisse gibt, fanden im europäischen Mittelalter statt, angefangen mit einer Phase auf der Iberischen Halbinsel, bekannt geworden als das Kalifat von Cordoba im 10. Jahrhundert.

Gemeinsam ist den uns zugänglichen Vorgängen und Dokumenten, dass der interreligiöse Dialog meist nicht um seiner selbst willen betrieben, sondern als ein Instrument für das friedliche Zusammenleben betrachtet wurde. Er fand und findet in sehr vielen unterschiedlichen Gestalten und auf vielen Ebenen statt, und insofern kann es nicht sinnvoll sein, eine „Definition“ zugrunde zu legen. Ich will nur versuchen, einige Kategorien vorzuschlagen, die sich aus dem historischen Material ergeben, um danach einen kleinen, chronologisch geordneten exemplarischen Gang durch die Geschichte des Dialogs zu bieten.

Folgende Kategorien von interreligiösem Dialog sind möglich:<sup>1</sup>

1. Offizielle Dialoge, die von Herrschern durchgeführt wurden, um Frieden zwischen den Religionen in ihrem Land zu gewährleisten (z. B. beim Kalifat von Cordoba im 10. Jahrhundert; am Hof von Großmogul Akbar im 16. Jahrhundert).
2. Inszenierte Dialoge, die in Büchern einzelner Autoren stattfinden (Petrus Abaelard, Ramon Lull, Nikolaus von Kues).
3. Dialogprojekte in Akademien in Gestalt von Veranstaltungsreihen (*Theologisches Forum Christentum-Islam*, Tagungen des *European Network of Buddhist-Christian Studies*).
4. Internationale Netzwerke (*Religions for Peace*, *Scriptural Reasoning*).

---

<sup>1</sup> Vgl. Michael A. Schmiedel: *Interreligiöser Dialog als Aufgabe angewandter Religionswissenschaft*, in: Michael Klöcker / Udo Tworuschka (Hg.): *Praktische Religionswissenschaft*, Köln 2008, 228 – 237; Ulrich Dehn: *Interreligiöser Dialog. Grundüberlegungen*, in: Michael Klöcker / Udo Tworuschka (Hg.): *Praktische Religionswissenschaft*, Köln 2008, 238 – 250.

5. Gruppenprojekte mit regelmäßigen Treffen, bezogen auf die Religionen Judentum, Christentum und Islam, oder bilateral oder mit anderen Religionen wie Buddhismus o. Ä.
6. Lehrkonsensdialoge zwischen zwei Gesprächspartnern, z. B. Christentum und Judentum oder Christentum und Islam.
7. Offizielle Dialogforen von hohen Repräsentanten der Religionsgemeinschaften, oft veranstaltet von Herrschern bzw. staatlichen Stellen.

Beim interreligiösen Dialog sollte beherzigt werden, dass die Gesprächspartner möglichst gleichberechtigt sind und nicht in den Rollen von Bittsteller und herrschender Religion einander gegenüberstehen, d. h. sich möglichst auf „gleicher Augenhöhe“ begegnen. Das ist nicht immer umsetzbar, sollte aber angestrebt oder als Herausforderung reflektiert werden.

## I. Geschichtlicher Durchgang: Das Mittelalter

### Das Kalifat von Cordoba

Das Emirat / Kalifat von Cordoba gilt als eine Phase der Toleranz gegenüber Juden und Christen unter der Herrschaft von Muslimen. In einer Zeit der Blüte dieses Reiches auf der Iberischen Halbinsel, in der Cordoba zur größten und kulturell bedeutendsten Stadt Europas heranwuchs, erklärte Abd ar-Rahman III. (Emir seit 912) sich 929 selbst zum Kalifen (während es zugleich den abbasidischen Kalifen in Bagdad gab). Das umayyadische Emirat / Kalifat al-Andalus erlebte unter ihm und seinem Sohn al-Hakam II. al-Mustansir bi'llah (Regierungszeit 961 – 976) eine kulturell und wirtschaftlich herausragende Zeit. In dieser Phase genossen auch die nichtmuslimischen Bevölkerungsteile, insbesondere Juden und Christen, Toleranz, und Juden aus anderen Ländern nahmen in al-Andalus Asyl in Anspruch.

Ohnehin genoss die christliche Bevölkerung, die die umayyadischen Eroberer im 8. Jahrhundert vorgefunden hatten, Toleranz im Rahmen der islamischen Rechtslage. Die Mozaraber, d. h. die Christen, die sich zunehmend arabischem Stil anpassten und auch architektonisch eine christlich-arabische Mischkultur hervorbrachten, wurden durch Konversionen zum Islam immer weniger und waren nach dem Vordringen der nordafrikanischen Berberdynastien zunächst der Almoraviden und später der Almohaden Repressalien ausgesetzt. Abd ar-Rahman III. gilt als der „toleranteste aller maurischen Herrscher in Spanien, pflegte bestes Einvernehmen mit Christen und Juden und hatte [...] selbst mehr



europäisches Blut in den Adern als omayyadisches Erbe<sup>42</sup>. Einzelne Vorgänge sind bekannt, mit denen diese Toleranz belegt werden kann, wie etwa die hohe ministerielle Stellung (Wesir) des jüdischen Arztes Khasdai Ben Shaprut<sup>3</sup> und die Begegnung des Kalifen mit dem Mönch Jean de Gorze (Johannes von Görtz).<sup>4</sup> Sein Sohn und Nachfolger al-Hakam II. tat sich nicht vorrangig als politischer Staatsmann hervor, sondern förderte Kunst, Kultur und Wissenschaft und pflegte und erweiterte eine der größten Bibliotheken der damaligen Zeit, die bis zu 600 000 Bände beherbergt haben soll und die bereits von seinem Vater errichtet worden war.<sup>5</sup>

Es kann also gesagt werden, dass die Zeit unter Abd ar-Rahman III. und seinem Sohn al-Hakam II. im 10. Jahrhundert eine Zeit relativer Toleranz und religiöser Offenheit war. Dies lässt sich jedoch nicht allgemein über das muslimische al-Andalus vom 8. bis zum 11. Jahrhundert sagen.

In den Werken von Petrus Abaelard, Ramon Lull und Nikolaus von Kues, deren Besprechung jetzt folgt, wird der Dialog in inszenierter Form geführt und damit eine öffentliche Diskussionslage der Zeit aufgegriffen.

### Petrus Abaelard

Petrus Abaelard (1079 – 1142), der große Denker des 11. und 12. Jahrhunderts, ist durch sein herausragendes theologisches und philosophisches Werk, aber auch durch seine Affäre mit Heloisa bekannt geworden, die ihn seine Karriere als Priester und Theologieprofessor kostete.<sup>6</sup> Insbesondere zu erwähnen sind seine Hauptwerke „Theologia summi boni“ (später „Theologia Christiana“) und „Theologia Christiana“ bzw. „Theologia Scholarium“.

<sup>2</sup> Hermann Schreiber: *Halbmond über Granada. Acht Jahrhunderte maurischer Herrschaft in Spanien*, Bergisch Gladbach 1982, 188.

<sup>3</sup> Ferner war zur selben Zeit der jüdische Geistliche und Dichter Samuel Hanagid 28 Jahre lang Minister bei dem islamischen Herrscher von Granada und zugleich Rabbiner der Juden in Granada. Vgl. Frank Thomas: *Das Bild des Juden in den Religionsdialogen von Petrus Abaelardus und Jehuda Halevi*, Dissertation, Köln 2007, 73f.

<sup>4</sup> Vgl. ebd., 195 – 198.

<sup>5</sup> Vgl. ebd., 223. Siehe für diesen Abschnitt auch Ulrich Dehn: *Geschichte des interreligiösen Dialogs*, Berlin 2019, 27f.

<sup>6</sup> Vgl. Abaelard: *Der Briefwechsel mit Heloisa*, übersetzt und mit einem Anhang hg. von Hans-Wolfgang Krautz, Stuttgart 2016; Abaelard: *Die Leidensgeschichte und der Briefwechsel mit Heloisa*, hg. von Eberhard Brost, Heidelberg 1984.

Sein letztes Werk „Collationes“<sup>7</sup> war dem Dialog zwischen einem Christen, einem Juden und einem Philosophen gewidmet, wobei aufgrund von Andeutungen im Text hinter dem „Philosophen“ oft ein Muslim vermutet wird. Ferner soll ein „Richter“ nach dem Konzept des Buchs ein abschließendes Urteil sprechen. Das Buch besteht aus zwei Gesprächen: einem kürzeren zwischen dem Philosophen und dem Juden und einem längeren zwischen dem Philosophen und dem Christen; an der Schwelle vom ersten zum zweiten Gesprächsgang lässt Abaelard den Philosophen seine Rolle als die des Erforschers der Standpunkte des Juden und des Christen definieren und den Richter zum Urteil anrufen, der an dieser Stelle (86f) sein einziges kurzes Votum spricht. Der „Philosoph“ wird erkennbar als Vertreter der antiken Philosophie der Stoa und des Epikureismus, der als Träger und Vertreter der natürlichen Offenbarung des Sittengesetzes unter den Nichtgläubigen auftritt. Abaelard kleidet seine Collationes in eine nächtliche Vision (*aspiciebam in visu noctis*)<sup>8</sup> und schildert zunächst den Vorgang, in welchem er vom „Philosophen“ als Richter angefragt wird, wohlwissend, dass er selbst als christlicher Denker auch Partei ist. Das Stilmittel der (Traum-)Vision könnte zum einen aus dem Buch Daniel (7,13) entlehnt sein, um der Argumentation mehr Gewicht zu verleihen,<sup>9</sup> zum anderen könnte es auch die Funktion der Selbstdistanzierung eines an Verurteilungen aufgrund von Ketzerei gewöhnten Theologen haben: Dieses Gespräch findet in einer Vision statt, nicht im wirklichen Leben.

Dabei deckt Abaelard, der im realen Leben nicht unter einem Mangel an Selbstbewusstsein litt, sich selbst – ironisch eingeleitet – mit Lob aus dem Munde des Philosophen ein:

„Je mehr dir also der Ruhm vorseilt, mit dem Scharfsinn deiner Begabung und der Kenntnis jeder beliebigen Schriftstelle zu glänzen, umso unangefochtener steht es fest, daß du fähig bist, diesen Urteilsspruch zu befürworten oder zu verteidigen und dich dem Widerstand jedes einzelnen von uns gewachsen zeigen zu können. Wie aber der Scharfsinn deiner Begabung beschaffen ist, wie sehr der Schatz deiner Erinnerung von philosophischen und theologischen Sätzen überquillt, hierfür bietet außer den gewohnten Studien deiner Schriften, durch die du dich in beiden Wissenschaften vor allen Lehrern, auch deinen eigenen, oder auch den Schriftstellern der schon erforschten Wissenszweige, unstreitig ausgezeichnet hast, sich uns als sicherer

---

<sup>7</sup> Peter Abaelard: *Gespräch eines Philosophen, eines Juden und eines Christen* (lat. *Collationes sive Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum*, 1125), Lateinisch-Deutsch, übers. und hg. von Hans-Wolfgang Krautz, Frankfurt a. M. / Mainz 2008.

<sup>8</sup> Ebd., 11.

<sup>9</sup> Vgl. Thomas: *Das Bild des Juden* (s. Fußnote 3), 174f.

Erfahrungsbeweis jenes bewundernswerte Werk der Theologie<sup>10</sup> dar, das der Neid weder ertragen konnte noch zu beseitigen vermochte, sondern durch die Verfolgung nur noch glorreicher werden ließ.<sup>11</sup>

Seine Funktion kommt allerdings nur mit einem kurzen moderierenden Votum am Ende der „Collatio prima“, des ersten Gesprächsgangs des Philosophen mit dem Juden, zum Zuge.

Zunächst zeigt der Philosoph im Gespräch mit dem Juden die Begrenztheit der mosaischen Gesetzgebung auf und bestreitet u. a. die Wertigkeit und Notwendigkeit der Beschneidung als geschichtlichen Einschnitt für Gottes Zuwendung zu den Menschen und als Ausgangspunkt des Sittengesetzes. Bereits der vorjüdische Noah und der Heide Hiob sind für ihn Beleg dafür, dass das natürliche Sittengesetz ausreicht und keiner Hinzufügung durch den Gottesbund mit Abraham / Mose bedarf. Seine Vorgabe besteht in der Charakterisierung der Juden als *stultos* (töricht) und der Christen als *insanos* (verrückt).<sup>12</sup>

Das zweite Gespräch mit dem Christen beginnt mit einem provokanten Eingangsvotum des Philosophen. Nach seiner ursprünglichen Argumentation der Vollgültigkeit des natürlichen Sittengesetzes, das nicht ergänzt werden müsse, leitet er das neue Gespräch nun folgendermaßen ein:

„Dessen Gesetz muß freilich um so vollkommener und überzeugender in der Belohnung und dessen Lehre um so vernünftiger sein, je später es ist. Vergeblich wären ja für das Volk frühere Gesetze geschrieben worden, wenn nicht etwas für sie zur Vollendung der Lehre hinzugefügt würde.“<sup>13</sup>

Der Christ behaftet ihn bei diesem Widerspruch gegenüber seinen vorherigen Voten und fragt zurück, wie er eine solche Erwartung der Belehrung über die Wahrheit an ihn stellen kann, den er vorher als „verrückt“ bezeichnet hat. Nachdem der Philosoph sein Eingangsvotum als absichtliche Provokation relativiert hat, kommt das Gespräch in ruhigeres Fahrwasser. Der Christ weist nun die Begrenztheit des natürlichen Sittengesetzes nach. Dem *lex naturalis* stellt er die Ableitbarkeit aller ethischen Entscheidungen und Tugendpfade aus Vernunftgründen (246f, 250f) gegenüber. Christ und Philosoph können sich darauf eini-

<sup>10</sup> Hier spielt der „Richter“ (Abaelard) vermutlich entweder auf die „Theologia Summi boni“ (verurteilt auf der Synode von Soissons 1121) oder die „Theologia Christiana“ bzw. „Theologia Scholarium“ (verurteilt auf der Synode von Sens 1140) an, so Krautz (in Abaelard: *Gespräch eines Philosophen, eines Juden und eines Christen* [s. Fußnote 7], 259). Letzterer Bezug ist nur möglich, wenn eine Spätansetzung der Collationes vermutet wird, also eher unwahrscheinlich.

<sup>11</sup> Abaelard: *Gespräch eines Philosophen, eines Juden und eines Christen* (s. Fußnote 7), 13.15.

<sup>12</sup> Vgl. ebd., 13.

<sup>13</sup> Ebd., 89.

gen, dass die Erlangung des *summum bonum*, des höchsten Gutes, Gegenstand einer grundlegenden Ethik zu sein habe. Sie gelangen gemeinsam zu dem Ergebnis, dass wahre Glückseligkeit erst im künftigen Leben erreicht werde und dass der Weg dorthin durch die Tugenden definiert werde, die sie u. a. mit Ehrfurcht, Wohlwollen, Wahrhaftigkeit, Tapferkeit, Großherzigkeit, Selbstbeherrschung, Demut und Genügsamkeit konkretisieren. Demgegenüber wird auch das höchste Übel (*summum malum*) definiert, das in die (mystisch verstandene) Unterwelt führt.<sup>14</sup> Abaelard lässt den Christen immer wieder darauf hinweisen, dass es Vernunftgründe seien, die ihn zu seinen Argumenten geführt haben.

Ein wichtiges Thema dieses Dialogs ist die gemeinsame ethische Grundlage der Religionen; dieses Thema wird etwa 150 Jahre später von dem in Mallorca lebenden katalanischen Theologen Ramon Lull verstärkt.

### Ramon Lull: Gespräch für den Frieden

Im Unterschied zu Abaelard, der seine Kenntnisse jüdischen Denkens vermutlich in der Studierstube erwarb, wurde Ramon Lull (1232 – 1316) stark durch das multireligiöse und multikulturelle Miteinander im Mallorca des 13. Jahrhunderts geprägt. Er wurde 1232 in Palma de Mallorca geboren, wo der katalanische König seinem Vater ein Lehen überlassen hatte. Auch nach der christlichen Reconquista machten die Muslime und Juden noch einen großen Teil der Bevölkerung und des Geschäftslebens der Insel aus. Nach Christusvisionen und einer aus diesen Visionen resultierenden Phase als meditierender und büßender Einsiedler kehrte Lull in das normale Leben zurück und verfolgte fortan die Mission von Muslimen.<sup>15</sup> Sein gesamtes literarisches Werk ist diesem Zweck gewidmet. Er wollte das „beste Buch der Welt“ gegen die irrtümlichen Behauptungen der Ungläubigen schreiben und erwirken, dass Papst, Könige und Fürsten Klöster gründeten.<sup>16</sup>

#### *Das Buch vom Heiden und den drei Weisen: Einleitende Rahmenhandlung*

„Das Buch vom Heiden und den drei Weisen“ entstand 1274 bis 1276. Es war nach eigener Aussage als Missionslehrbuch zur Christianisierung der Muslime gedacht<sup>17</sup> und entwickelt eine Methode zur vernünftigen Herleitung von

---

<sup>14</sup> Vgl. ebd., 209 – 255; Thomas: *Das Bild des Juden* (s. Fußnote 3), 177 – 181.

<sup>15</sup> Vgl. Arnold Hottinger: *Die Mauren. Arabische Kultur in Spanien*, München 1995, 435f.

<sup>16</sup> Vgl. Martin Repp: *Der eine Gott und die anderen Götter. Eine historische und systematische Einführung in Religionstheologien der Ökumene*, Leipzig 2018, 128.

<sup>17</sup> Vgl. Ramon Lull (Raimundus Lullus): *Das Buch vom Heiden und den drei Weisen*, Leipzig 1998, 249: „Dieses Buch stellt eine Lehre und eine Methode vor, getrübe Geister zu erhellen und schlafende Große aufzuwecken, sowie Fremde und Freunde im gegenseitigen Kennenlernen miteinander zu verbinden, wenn sie die Frage diskutieren, für welche Religion der Heide sich

dogmatischen und ethischen Sätzen anhand der Kombination vorgegebener Eigenschafts- und Tugendbegriffe.

In der Rahmenhandlung des Buches<sup>18</sup> grübelt ein „heidnischer Philosoph“ über den Tod und gerät in so tiefe Niedergeschlagenheit, dass er beschließt, in einem tiefen, undurchdringlichen und unbewohnten Wald Ablenkung und Heilung von seiner Depression zu suchen. Außerdem treffen die drei Weisen, ein Jude, ein Christ und ein Muslim („Sarazen“), aufeinander, unterhalten sich über ihren jeweiligen Glauben und machen Halt an einer Quelle bei fünf Bäumen, deren Blätter und Blüten ihnen von einer „Dame der Intelligenz“ erklärt werden.

Der Baum mit seinen Blüten und das Zusammenspiel von fünf Bäumen dienen bei Lull allgemein als Symbolik zur Darstellung der Harmonie der Welt: Die Dinge, Erscheinungen und Eigenschaften der Welt, Gottes und der Menschen sind so angeordnet, dass sie auseinander hervorgehen, einander entsprechen und hierarchisch und doch harmonisch zueinander stehen oder in einem systematischen Gegensatz zueinander stehen sollen. Dies trifft auch auf die Eigenschaften Gottes, die Tugenden, die Todsünden der Menschen etc. zu, sodass Lull sein Buch mit einem Gottesbeweis aus der Erläuterung der Blüten der Bäume beginnt. Diese Erläuterung wird von einer „schönen Dame“ im Prolog vorgenommen, die danach die Szene verlässt. Auf den 21 Blüten des ersten Baumes stehen die ungeschaffenen Tugenden Gottes, auf den 49 Blüten des zweiten Baumes die sieben ungeschaffenen Tugenden Gottes vom ersten Baum und die sieben geschaffenen Tugenden der Heiligen. Auf den 49 Blüten des dritten Baumes stehen die sieben ungeschaffenen Tugenden des ersten Baumes und die sieben Todsünden, auf den 21 Blüten des vierten Baumes stehen die sieben geschaffenen Tugenden, auf den 49 Blüten des fünften Baumes schließlich stehen die sieben geschaffenen Haupttugenden und die sieben Todsünden.<sup>19</sup>

Nach der Erklärung der „schönen Dame“ ruft einer der drei Weisen (und formuliert damit die rationale Grundeinsicht des Buchs):

„Ach Gott! Welch ein hohes Gut wäre es doch, wenn wir uns – alle Menschen dieser Welt – mit Hilfe der Wissenschaft dieser Bäume in einem einzigen Gesetz und einem einzigen Glauben zusammenfinden könnten! Auf diese Weise verschwänden Streit und

---

wohl entschieden haben mag, um Gottes Wohlgefallen zu finden.“ Zu Lulls Gesamtwerk und seiner Methode vgl. Erhard Wolfram Platzek: *Raimund Lull. Sein Leben – seine Werke – die Grundlagen seines Denkens (Prinzipienlehre)* (Bd. 1: *Darstellung*), Düsseldorf 1962.

<sup>18</sup> Vgl. hierzu Lull: *Das Buch vom Heiden und den drei Weisen* (s. Fußnote 17), Prolog (5 – 20), Theodor Pindl: Nachwort, ebd., bes. 285 – 291.

<sup>19</sup> Vgl. Prolog in Lull (ebd.), 9 – 17, Abbildung der fünf Bäume, 11 – 15; vgl. Hottinger: *Die Mauren* (s. Fußnote 15), 437.

Haß zwischen den Menschen, die wegen der verschiedenen Glaubensüberzeugungen und der gegensätzlichen Gesetze der Völker entstehen. Da es ja nur einen Gott gibt, den Vater, Herrn und Schöpfer der Welt, wäre es auch möglich, daß sich die Vielfalt der Völker zu einem einzigen Volk vereine, sich somit die Menschen gemeinsam auf den Weg des Heils begäben; und wir hätten nur noch einen Glauben und eine Religion [...].<sup>20</sup>

Der Heide trifft die drei Weisen dort, und es kommt zu der Verabredung, ihn durch die vernunftgemäße Darlegung der Gründe für die Existenz Gottes und die Auferstehung aus seiner Verzweiflung zu retten und zum Glauben zu führen.

### *Darstellungen der drei Religionen*

Im Verlaufe des Buches haben nun die drei Weisen jeweils die Möglichkeit, ihren Glauben darzustellen, und jede Einzeldarstellung darf nur von Nachfragen des „Heiden“ unterbrochen werden, nicht jedoch von Interventionen der beiden anderen. Es geht darum, die Lehre mit den Gotteseigenschaften der Baumblüten abzugleichen. Der Jude<sup>21</sup> bezieht sich auf acht Artikel des jüdischen Glaubens und erläutert dicht an Gedankengängen eines ontologischen Gottesbeweises die Existenz und Einzigkeit des einen Gottes.

Er geht ausführlich auf die Leidensgeschichte der Juden ein und beschreibt Exilierung und Gefangenschaft der Juden als einen Ausdruck der Macht und Gerechtigkeit Gottes sowie die Messias Hoffnung als eine Hoffnung zur Befreiung aus dieser Gefangenschaft. Der Heide deutet an, dass dieser Zustand der Juden sündhaft sein könnte, das aber von den Juden nicht eingesehen und erkannt werde, und dass keine Befreiung erfolge, solange keine Einsicht herrsche und keine Verzeihungsbitte erfolgt sei.<sup>22</sup> Er macht gegen eine Hinwendung zum Judentum geltend, dass dies eine Hineinnahme in die Gefangenschaft und in die Knechtschaft der Sünde bedeuten würde, die der Jude geschildert hat, und für ihn keinerlei Vorteil böte.<sup>23</sup> Diese Bedenken stehen jeweils unbeantwortet im Raum.

Dem Christen steht der meiste Platz zum Darlegen des Glaubens zur Verfügung.<sup>24</sup> Analog zum jüdischen Katalog von Glaubensartikeln bezieht er sich auf eine 14-gliedrige Liste von Glaubenselementen, die im Wesentlichen dem Wortlaut des Apostolischen Glaubensbekenntnisses entsprechen und die er nun, an den Baumblüten orientiert, ausführt. Zunächst wird die Gottes- und Trini-

---

<sup>20</sup> Lull: *Das Buch vom Heiden und den drei Weisen* (s. Fußnote 17), 16f.

<sup>21</sup> Vgl. ebd., Zweites Buch: Der Glaube der Juden, 59 – 109.

<sup>22</sup> Vgl. ebd., 85.

<sup>23</sup> Vgl. ebd., 89.

<sup>24</sup> Vgl. ebd., Drittes Buch: Der Glaube der Christen, 111 – 193.

tatslehre ausführlich dargelegt; der Heide erhält eine Erklärung, warum die Zahl Drei sinnvoll und notwendig ist.<sup>25</sup> Die Erläuterungen des Christen orientieren sich an Lulls Konzept der rationalen Einsichtigkeit des christlichen Glaubens. Der Christ ist der Meinung, dass die Nichtanerkennung der Dreifaltigkeit durch die Juden und die Muslime auf einem Missverständnis beruht. Deutlich ist hier, dass auch der Autor Lull sich eine „Annäherung“ der drei Religionen nur auf der Basis der Anerkennung des christlichen Dreifaltigkeitsglaubens vorstellen kann und diese auch für möglich hält – obwohl er durchaus in der Lage ist, die Einwände der beiden anderen korrekt darzustellen.

Im Kapitel, in dem der „Sarazene“ Gelegenheit hat, seinen Glauben auf der Basis der Baumblüten vorzustellen,<sup>26</sup> strukturiert dieser seine Erläuterungen als eine Darstellung der „12 Artikel“ seines Glaubens, die im Wesentlichen als eine Ausdifferenzierung der im Islam üblichen sechs Glaubensartikel zu verstehen sind. Hier ist am ehesten dem Balanceakt Lulls Aufmerksamkeit zu schenken, da das Buch ja eigentlich dem Missionsanliegen gegenüber den Muslimen dienen soll: Der „Sarazene“ geht an den wichtigsten Themen der islamischen Lehre entlang und entfaltet sie in einer Weise, die der islamischen Tradition entspricht; in einigen Fällen, etwa bei der Schilderung des Paradieses, werden die Quellen sehr selektiv genutzt. Mehrfach schließt der „Heide“ einen Gesprächsgang ab, ohne den Sarazenen noch einmal zu Wort kommen zu lassen, und signalisiert so, dass er darauf wohl keine Antwort geben könnte.

Nach der Dramaturgie des Buchs weigern die drei Weisen sich, eine Entscheidung des Heiden für eine ihrer Religionen zur Kenntnis zu nehmen, und verabreden, weiterhin fruchtbar miteinander zu ringen. Einer der drei Weisen bringt das Anliegen des Dialogs abschließend auf den Punkt:

„Und wenn sich unsere Diskussion so lange fortsetzte, bis wir alle drei uns zu einem einzigen Glauben und einer einzigen Religion bekennen und bis wir einen Weg finden, wie wir einander am besten ehren und dienen können, so daß wir zur Eintracht gelangen? Denn Krieg, Wirrsal, Mißgunst, Unrecht und Schande hindern die Menschen daran, sich auf einen Glauben zu einigen.“<sup>27</sup>

Zwar wünscht Lull den ununterbrochenen Diskurs („der Weg ist das Ziel“), jedoch legt der Duktus der Argumentation nahe, dass er, der in erster Linie Missionar ist, der Meinung war, dass das christliche Dogma als Grundlage eines künftigen gemeinsamen Glaubens aus Vernunftgründen abgeleitet werden kann.

<sup>25</sup> Vgl. ebd., 114f.

<sup>26</sup> Vgl. ebd., Viertes Buch: Der Glaube der Sarazenen, 195 – 249.

<sup>27</sup> Ebd., 249.

## Nikolaus von Kues: Himmlisches Friedensschauspiel

Nikolaus von Kues (1401 – 1464) wurde in Kues an der Mosel geboren, war ein Universalgelehrter und wurde, obwohl er nie formal Theologie studiert hatte, später der erste deutsche Kardinal. Außerdem war er ein bedeutender Mathematiker und Religionsphilosoph. In den letzten Jahren seines Lebens wurde er als möglicher Papstnachfolger gehandelt.

Seine Schrift „De Pace Fidei“ (Der Friede des Glaubens, „Die Toleranz“) entstand 1453 nach der Einnahme Konstantinopels durch die Osmanen, die einen erheblichen Schock im Weströmischen Reich auslöste, und wird oft als bahnbrechend wegen der Akzeptanz mehrerer Religionen und ihrer gegenseitigen Bezugnahme im interreligiösen Gespräch betrachtet. Nikolaus kannte das Werk Ramon Lulls und war extra zum Studium von dessen Schriften nach Paris gereist. Seine Position gegenüber dem Islam geht deutlicher aus dem einige Jahre später verfassten Werk „Cribratio Alkorani“ (1460/61) hervor, der „Sichtung des Korans“, die als apologetisch-missionarische Schrift zur Lesung des Korans vom Evangelium her konzipiert ist. Sie sollte dem Papst als Handreichung zur Argumentation gegen den Islam dienen:

„Nimm hin, heiligster Vater, dies von deinem demütigsten Diener im Eifer für den Glauben verfaßte Büchlein, auf daß du, wenn du nach Weise deines Vorgängers, des dreimal heiligen Papstes Leo, der die nestorianische Ketzerei [...] verdammt, die aus jener entstandene muhammedanische Sekte mit demselben Geiste [...] als irrig und verwerflich erweisen wirst, alsbald einige wissenschaftliche Materialien zur Hand habest.“<sup>28</sup>

Es geht ihm darum, „die Muslime gleichsam an die Hand zu nehmen, um sie zum Verständnis des christlichen Glaubens zu führen“<sup>29</sup>.

„De Pace Fidei“ ist in Gestalt eines Gesprächs gestaltet, das 17 Vertreter verschiedener Nationen als Repräsentanten diverser damals in Mitteleuropa bekannter Religionen führen, einer fiktiven Gerichtsverhandlung vor Gott als Richter im „Himmel der Vernunft“. Nikolaus beklagt zu Beginn, dass aus der Vielzahl der religiösen Orientierungen und der Diversität der Riten Unfrieden, ja Krieg entstehe, und er formuliert in der ersten Szene seines Schauspiels folgendes Programm:

---

<sup>28</sup> Nikolaus von Kues: *Sichtung des Alkorans*, hg. von Ernst Hoffmann, übers. von Paul Naumann, mit Anmerkungen von Gustav Hölscher, Hamburg 1943, 77.

<sup>29</sup> Ludwig Hagemann: *Christentum contra Islam*, Darmstadt 1999, 69.



„Wenn aber diese Riten-Verschiedenheit vielleicht nicht abzuschaffen oder (deren Beseitigung) nicht sinnvoll ist – die Verschiedenheit trägt ja zur Frömmigkeit bei, wenn ein jedes Land mit je seinen religiösen Ausdrucksformen umso eifriger darum bemüht ist, daß diese Dir als dem König gefallen -, dann soll wenigstens, wie Du einer bist, (auch) die Religion eine und die anbetende Verehrung eine sein.“<sup>30</sup>

Doch spätestens in der 9. Szene wird deutlich, dass diese vermeintliche Offenheit für eine für alle akzeptierbare Religion die Wege einer vernunftgemäßen Herleitung des christlichen Dogmas nicht verlässt:

„Auch die Araber und alle Weisen werden auf Grund dieser Überlegungen leicht einsehen: die Dreifaltigkeit ablehnen, bedeutet die göttliche Fruchtbarkeit und Schöpferkraft leugnen; und daß die Dreieinigkeit zugestehen die Absage an eine Vielheit und Mitteilhaberschaft von Göttern ist [...]. In dem Sinn, wie die Araber und Juden die Dreieinigkeit ablehnen, muß sie gewiß von allen abgelehnt werden. Doch so, wie die Wahrheit der Dreieinigkeit soeben entfaltet wurde, muß sie von allen angenommen werden.“<sup>31</sup>

Die Gespräche, die „Petrus“ und „Paulus“ mit den Vertretern verschiedener Religionen führen – diese sind normalerweise als Länder- oder Ethnienvertreter benannt, nur der Jude tritt als solcher auf –, ergeben, dass die unterschiedlichen Riten als auf eine einzige Religion hinweisend identifiziert werden – es ist dies die vernünftig nachgewiesene christliche Form der Gottesverehrung. In der abschließenden 19. Szene heißt es entsprechend:

„Es wurde also im Himmel der Vernunft auf die geschilderte Weise Eintracht unter den Religionen beschlossen. [...] Sie [die Weisen aller Religionen] sollten sich [...] in Jerusalem als dem gemeinsamen Zentrum versammeln und im Namen aller den einen Glauben annehmen und auf diesem ewigen Frieden aufbauen, damit im Frieden der Schöpfer aller gepriesen werde, dem in Ewigkeit Lobpreis gebührt. Amen.“<sup>32</sup>

Nikolaus akzeptiert also die unterschiedlichen Religionen. Er vertritt das Konzept, dass sie unterschiedliche Riten ausgeprägt haben, sich aber auf ein und dieselbe Wahrheit beziehen. Aber unter dem Eindruck der osmanischen Einnahme Konstantinopels scheint ihm das christliche Abendland nur rettbar, wenn andere Religionen einschließlich der Hindus das eine Dach des Christentums als vernünftige Basis für einen Religions- und weltlichen Frieden zu ihrer Sache machen.

<sup>30</sup> Zit. in: Kurt Flasch, *Nikolaus Cusanus*, München 2001, 28.

<sup>31</sup> Ebd., 66.

<sup>32</sup> Ebd., 118.

Abaelard, Lull und Nikolaus muss attestiert werden, dass die kenntnisreiche Auseinandersetzung mit den nichtchristlichen Akteuren und ihren Traditionen erstaunlich unpolemisch ausfällt, obwohl insbesondere Lull und Nikolaus für ihre anti-islamische Haltung bekannt waren.<sup>33</sup>

### **Das *tauhīd-i ilāhī* / *dīn ilāhī* des Großmoguls Akbar (Indien, 16. Jahrhundert)**

Großmogul Akbar (1542 – 1605) wurde durch Gespräche bekannt, die seit 1570 an seinem Hofe mit Vertretern unterschiedlicher Religionen geführt wurden. Sie brachten ihm mindestens im Europa des 19. und 20. Jahrhunderts den Ruf des toleranten und multireligiös offenherzigen Herrschers ein. Die Gespräche dienten auch der Pflege des traditionellen Images eines weisen und gerechten Herrschers, der seine Zeit mit Wissensanreicherung und Austausch zubringt.<sup>34</sup>

Einen den mittelalterlichen christlichen Projekten vergleichbaren Versuch aus nichtchristlicher Perspektive unternahm Akbar, als er auf dem Hintergrund von Islam, Christentum, Brahmanismus und Zoroastrismus eine neue Einheitsreligion namens *tauhīd-i ilāhī* („Bekenntnis der Einheit Gottes“) bzw. *dīn ilāhī* („göttlicher Glaube“) zu stiften versuchte. Akbar nahm damit eine Richtung unter den muslimischen Gelehrten zur Kenntnis, die 1000 muslimische Jahre nach dem Tod Muhammads die Gültigkeit seiner Botschaft für erloschen erklärte und manche Kritik an Muhammads Lebensführung erhob. Es zeichnete sich eine Art chiliastischer Zerfaserungsstimmung ab.

Akbar sah nun keinen Grund mehr, am Islam als Staatsreligion festzuhalten, und deklarierte 1582 eine neue multikonfessionell orientierte Religion als verbindlich und sich selbst nach dem Vorbild eines mystischen Ordens zum obersten Sufi-Meister. Er wollte damit „sektiererische Streitereien“ insbesondere zwischen den „72 Sekten des Islam und der Hindus“ unterbinden und die „Regel des universalen Friedens“ verbindlich machen.<sup>35</sup> Als vereinigendes transzendentes Symbol wurde die Sonne gewählt, deren zentrale kultische Stellung Akbars Ansicht nach allen Glaubensrichtungen plausibel erscheinen konnte. Dies führte zur Formel „Eine Sonne, ein Gott, ein Padischah“, die zugleich die Rolle Akbars nicht nur als Schöpfer eines neuen Glaubens, sondern auch als

---

<sup>33</sup> Vgl. insgesamt zu Nikolaus von Kues Philipp David: *Lichtblick des Friedens. Grundlinien einer sapientialen Theologie der Religionen im Anschluss an Nikolaus von Kues*, Berlin 2006.

<sup>34</sup> Vgl. Heike Franke: *Akbar und Ġahāngir. Untersuchungen zur politischen und religiösen Legitimation in Text und Bild*, Schenefeld 2005, 73f.

<sup>35</sup> Ebd., 187.

religiös legitimierter Herrscher und als Kulmination der Heilsvorstellungen aller Religionen symbolisierte.<sup>36</sup>

Das Projekt war ausdrücklich im Rahmen einer pragmatischen Integrationspolitik zur Sicherung der Macht in einem multireligiösen Staat angesiedelt, stand also unter derselben Motivation wie im 3. Jahrhundert v. Chr. die mutmaßliche Förderung des Buddhismus durch den nordindischen Kaiser Ashoka und sein „Ashokadharmā“.<sup>37</sup>

Akbars Projekt, das von seinem Sohn Ġahāngīr (1569 – 1627) fortgeführt und vollendet wurde, scheiterte allerdings; der von ihm propagierte neue Glaube setzte sich nicht als Massenphänomen durch, zumal die Alkohol- und Opiumsucht Ġahāngīrs eine nachhaltige Durchsetzung dieser religiösen Herrschaftsideologie erschwerte.<sup>38</sup> Das Konzept des *tauḥīd-i ilāhī* folgte demselben Grundgedanken, der schon bei Ramon Lull und dem Cusaner beobachtet werden kann: Es war die Inszenierung eines mutmaßlich vernünftigen und für alle einsichtigen religiösen Projektes durch einen einzelnen gestaltenden Denker um einer integrativen politischen Funktion willen im Dienste eines Staates, den Akbar auf Toleranz der Religionen und auf eine Einheitsreligion hin führen und gestalten wollte. Das Projekt Akbars war durch die Zusammenführung religiöser und politischer Herrschaft beim Großmogul und die gegenseitige Instrumentalisierung der beiden Bereiche geprägt.

## II. Das Parlament der Religionen der Welt in Chicago 1893 und seine Folgen

Mit einem großen zeitlichen Sprung von etwa drei Jahrhunderten kommen wir zu einem epochalen Ereignis der interreligiösen Geschichte: dem *Parlament der Religionen der Welt* (*Parliament of the World's Religions*), oft auch *Weltparlament der Religionen* genannt, das erstmalig insbesondere eine ausführlichere Begegnung der monotheistischen Religionen mit den Religionen Indiens und Ostasiens ermöglichte.

Es fand vom 11. bis 27. September 1893 in Chicago im Art Institute of Chicago statt – im Zusammenhang der Weltausstellung (400 Jahre Ankunft des Kolumbus, mit einem Jahr Verspätung wegen Verzögerung der Bauarbeiten) –

---

<sup>36</sup> Vgl. ebd., 333.

<sup>37</sup> Vgl. Romila Thapar: *Aśoka and the Decline of the Mauryas*, Oxford 1963; Romila Thapar: *A History of India*, Vol. 1, Harmondsworth 1966, 72 – 91; Ulrich Schneider: *Einführung in den Buddhismus*, Darmstadt 1980, 142 – 158.

<sup>38</sup> Vgl. Franke: *Akbar und Ġahāngīr* (s. Fußnote 34), 260f.

und war nach der Gestaltung des Vorbereitungsausschusses (unter den 16 Mitgliedern waren der katholische Erzbischof von Chicago, ein Rabbiner und 14 Persönlichkeiten aus dem protestantischen Spektrum) ursprünglich wohl als eine interchristliche Begegnung gedacht. Initiator war Charles Carroll Bonney, ein Swedenborgianer aus der New Jerusalem Church, und das Vorbereitungs-motto sollte sein: „Haben wir nicht alle einen Vater? Hat uns nicht ein Gott geschaffen?“ Auch Vertreter anderer Religionen wurden eingeladen, Ideen zur Gestaltung beizutragen.<sup>39</sup> Das Parlament selbst bestand aus einer Mischung von Plenumsversammlungen und weiteren Vortragsveranstaltungen, bei denen sich in vielen Fällen die Religionsgemeinschaften unter sich trafen. Zwischen 4000 und 6000 Besucher waren täglich zu verzeichnen, jeder Tag hatte einen eigenen inhaltlichen Schwerpunkt.

Als Höhepunkt des „Weltparlamentes“ gingen die Auftritte des Inders Swami Vivekananda in die Geschichte ein, der in mehr als zehn Reden sein Konzept des „Hinduismus“ als toleranter und allumfassender Religionsform vorstellte, d. h. faktisch das neohinduistische Denken, das er mit Sri Ramakrishna teilte.<sup>40</sup> Ein anderer wichtiger Redner war der japanische Buddhist Shaku Sōen, Abt eines Zen-buddhistischen Klosters, dessen Schüler Daisetz T. Suzuki später intensiv in den USA für den Zen-Buddhismus warb.<sup>41</sup>

Kritisiert wurde das „Weltparlament“ inhaltlich von evangelikalischen Autoren, und methodisch traf das Vorgehen auf Kritik, dass die Veranstaltungen nur Vorträge / Reden zuließen, aber keine Diskussionen, die den Rahmen hätten sprengen können. Die Veranstaltung war ein Meilenstein in der Geschichte der Begegnung der Religionen und der Startschuss für viele weitere Veranstaltungen und Aktivitäten dieser Art. Es fand eine Nachfolgekonzferenz genau hundert Jahre später am selben Ort statt, vom 28. August bis 4. September 1993 in Chicago, die ähnlich organisiert war wie das Vorgängerparlament. Auf diesem „Parlament“, das 6500 Teilnehmende hatte, wurde die „Erklärung zum Weltethos“ vorgelegt, diskutiert und von zahlreichen Religionsvertretern unterschrieben.<sup>42</sup> Dieses

---

<sup>39</sup> Vgl. Dorothea Lüddeckens: *Das Weltparlament der Religionen von 1893. Strukturen interreligiöser Begegnung im 19. Jahrhundert*, Berlin / New York 2002, 173.

<sup>40</sup> Vgl. Udo Tworuschka: *Hundert Jahre Religionsdialog*, in: Reinhard Kirste / Michael Klöcker / Paul Schwarzenau / Udo Tworuschka (Hg.): *Vision 2001 – Die größere Ökumene*, Köln 1999, 1 – 22, 9f.

<sup>41</sup> Vgl. ebd.; siehe dazu auch Michael Biehl: *Das Weltparlament der Religionen in Chicago*, in: Klaus-M. Kodalle (Hg.): *Gott und Politik in USA. Über den Einfluß des Religiösen. Eine Bestandsaufnahme*, Frankfurt a. M. 1988, 278 – 299.

<sup>42</sup> Vgl. Hans Küng / Karl-Josef Kuschel (Hg.): *Erklärung zum Weltethos. Die Deklaration des Parlamentes der Weltreligionen*, München 1993.

„Parlament“ war von einem 1988 gegründeten *Council for a Parliament of the World's Religions* mit Sitz in Chicago organisiert worden, das fortan in Abständen von drei bis fünf Jahren „Weltparlamente“ dieser Art veranstaltete: bisher 1999 (Kapstadt/Südafrika), 2004 (Barcelona/Spanien), 2009 (Melbourne/Australien), 2015 (Brüssel/Belgien), 2018 (Toronto/Kanada), 2021 (digital).<sup>43</sup>

### III. Interreligiöse Studienkreise

#### Der Religiöse Menschheitsbund

Völlig anderer Art ist der von Rudolf Otto konzipierte und initiierte *Religiöse Menschheitsbund* (RMB). Otto (1869–1937), von Haus aus Systematischer Theologe an der Universität Marburg, der zugleich aber durch Weltreisen und Religionsstudien religionswissenschaftlich und religionsphilosophisch aktiv war, war durch sein Buch „Das Heilige“ (1917)<sup>44</sup> weithin bekannt geworden. Er ließ sich von der Situation nach dem Ersten Weltkrieg und von der Gründung des Völkerbundes zu einem interreligiösen Netzwerk anregen, das sich dem Frieden verpflichtet fühle und eine Art „Menschheits-Gewissen“ darstellen könne.<sup>45</sup> Nach Ideen, die er bereits vorher formuliert hatte, entwarf er 1920 und 1921 konzeptionelle Texte und betrieb die Gründung erster Gruppen in der zweiten Jahreshälfte 1920 in Hamburg und Darmstadt.

Durch Gründungen von RMB-Gruppen auch in anderen europäischen Ländern wurde 1921 eine Gesamtmitgliedschaft von 100 Menschen erreicht, die bis 1923 auf 471 stieg. In den Gruppen wurden gemeinsam Texte aus den Schriften der Religionen studiert und davon ausgehend ethische Themen diskutiert. Bekannte Mitglieder waren u. a. der deutsche jüdische Theologe Leo Baeck und der italienische Philosoph Mario Puglisi. Auch in Japan konnte eine Gruppe gegründet werden dadurch, dass das Programm des RMB ins Japanische übersetzt worden war. Der Zen-Gelehrte Daisetz Suzuki war eine der führenden Gestalten der Bewegung in Japan und berichtete Otto von einem Treffen mit

<sup>43</sup> Vgl. <https://parliamentofreligions.org> (Abruf der in diesem Beitrag angegebenen Internetseiten: 11.4.2022).

<sup>44</sup> Rudolf Otto: *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, München 1997 (Ersterscheinen 1917).

<sup>45</sup> Frank Obergethmann: *Rudolf Ottos „Religiöser Menschheitsbund“ – ein Kapitel interreligiöser Begegnung zwischen den Weltkriegen*, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 6 (1998), 79–106, 79. Vgl. auch ders.: *Rudolf Ottos „Religiöser Menschheitsbund“*, in: Michael Klöcker/UDO Tworuschka (Hg.): *Handbuch der Religionen*, Abschnitt II–4.2.1.12, 36, Ergänzungslieferung, München 2013.

über 500 Teilnehmern.<sup>46</sup> Otto stand in engem Kontakt mit dem schwedischen Erzbischof und Ökumeniker Nathan Söderblom, kritisierte aber an dessen Aktivitäten, dass sie sich ausschließlich auf die christliche Welt bezogen.

Sein Nachfolger im Vorsitz des RMB wurde der Indologe und Religionswissenschaftler Jakob Wilhelm Hauer (1881 – 1962), der allerdings 1933 auf die Linie der Nationalsozialisten umschwenkte und Mitglied in mehreren NS-Organisationen wurde. Die Wege von Otto und Hauer trennten sich aus diesem Grunde 1936 endgültig. Der RMB wurde von den Nationalsozialisten verboten, blieb aber als Idee auch nach dem Zweiten Weltkrieg wirksam<sup>47</sup> und wurde 1956 in anderer Gestalt neu gegründet. Mitglieder zur Zeit Ottos waren u. a. Richard Wilhelm, Wilhelm Gundert, Rabindranath Tagore, Martin Rade, Birger Forell und Heinrich Frick.<sup>48</sup>

### Scriptural Reasoning

Dem RMB vergleichbar ist *Scriptural Reasoning* (SR), eine Bewegung von Studienkreisen, die ihren Anfang zu Beginn der 1990er Jahre nahm und ihren Schwerpunkt in den USA hat. Inzwischen ist sie auch in mehreren europäischen Ländern und in China vertreten. Ausgangspunkt war eine innerjüdische Verständigung zwischen stärker textorientierten und stärker übergreifend hermeneutisch arbeitenden jüdischen Theologen und Religionsphilosophen. Seit Mitte der 1990er Jahre beteiligen sich auch Christen an dem Projekt, später kamen Muslime dazu. Es werden gemeinsam heilige Schriften der drei Religionstraditionen gelesen, und es wird ein Lernprozess in Gang gesetzt, in welchem es darum geht, auf der Basis des Verwurzeltheits in der eigenen Tradition die Sicht der anderen auf die eigenen Schriften zu erfahren und ernst zu nehmen und daraus zu lernen. Im Laufe der Zeit stießen Vertreter und Vertreterinnen anderer Religionen außerhalb der monotheistischen dazu. Die Texte entstammen einem breiten Spektrum. Es wird nicht nur nach Gemeinsamkeiten gesucht, sondern es werden auch Unterschiede zwischen den Religionen / Texten zugelassen und reflektiert.

Zentrale Figur ist der amerikanische Judaist Peter W. Ochs (University of Virginia), auf den auch wesentlich die Gründung der *Society for Scriptural Reasoning* (1995)<sup>49</sup> und die des Open-Access-Online-Magazins „Journal of Scriptural

---

<sup>46</sup> Vgl. Obergethmann (in der Zeitschrift für Religionswissenschaft, s. Fußnote 45), 87.

<sup>47</sup> Vgl. dazu z.B. die durch Jakob Wilhelm Hauer (1881 – 1962) 1956 gegründete *Freie Akademie*.

<sup>48</sup> Kurzportraits der prominentesten Mitglieder in Jeong Hwa Choi: *Religion als „Weltgewissen“*. *Rudolf Ottos Religiöser Menschheitsbund und das Zusammenspiel von Religionsforschung und Religionsbegegnung nach dem Ersten Weltkrieg*, Münster 2011, 60 – 87.

<sup>49</sup> Vgl. <http://www.scripturalreasoning.org/the-history-of-scriptural-reasoning.html>.

Reasoning<sup>50</sup> zurückgehen. Da ein Grundgedanke von SR das Heraustreten aus den Rahmenbedingungen der eigenen Religion ist, werden gerne die Metaphern des „dritten Ortes“, des „liminalen Ortes“ oder des „Zeltes“<sup>51</sup> benutzt, um die Dominanz einer Religion im Dialog zu vermeiden. Ebenso wird viel Wert auf eine genaue methodische Anlage der Studiengespräche gelegt, um auch in der Gestaltung der Begegnungen kommunikativen Gefällen vorzubeugen.<sup>52</sup>

#### IV. Internationale Dialognetzwerke

Neben dem bereits genannten *Council for a Parliament of the World's Religions* mit seinen regelmäßigen Weltkonferenzen sind folgende internationale Netzwerke zu nennen:

- *Weltkonferenz der Religionen für den Frieden (World Conference of Religions and Peace, seit 2003 Religions for Peace, WCRP/ RfP)*. Die Impulse zu ihrer Gründung kamen aus den USA, Indien und Japan, und nach mehrjähriger Vorarbeit wurde sie 1970 auf einer Konferenz in Kyoto gegründet und hatte ein dreiköpfiges Präsidium aus den drei impulsgebenden Ländern, darunter Niwano Nikkyo aus Japan. Die WCRP/ RfP hält ihre Weltkonferenzen in einem Rhythmus von fünf Jahren ab, zuletzt im August 2019 in Lindau (Deutschland).<sup>53</sup>
- *International Association for Religious Freedom (IARF)*. Die IARF wurde 1900 in Boston gegründet und ist damit das älteste der internationalen interreligiösen Netzwerke. Auch hier kam, wie bereits bei der WCRP (durch den Unitarier Dana McLean Greeley), ein entscheidender Impuls von den Unitariern, die dieses Netzwerk unter dem Namen *International Council of Unitarian and Other Liberal Religious Thinkers and Workers* gründeten, es bald aber auf andere Glaubensrichtungen ausdehnten und es dem Ziel der Freiheit der Religionsausübung widmeten – inzwischen mit internationalem Büro in Großbritannien.<sup>54</sup>

<sup>50</sup> Vgl. <http://jsr.shanti.virginia.edu>.

<sup>51</sup> Vgl. William Taylor: *How to Pitch a Tent. A Beginner's Guide to Scriptural Reasoning*, London 2008, 5, <https://www.katholische-akademie-berlin.de/wp-content/uploads/2019/10/SR-INTRO-howtopitchatent.pdf>.

<sup>52</sup> Vgl. <http://www.scripturalreasoning.org/putting-together-your-own-text-pack.html>; <http://www.scripturalreasoning.org/guidelines-for-introducing-texts.html>.

<sup>53</sup> Vgl. Günther Gebhardt: *Zum Frieden bewegen – Friedenserziehung in religiösen Friedensbewegungen. Die friedenserzieherische Tätigkeit religiöser Friedensbewegungen*, Hamburg 1994, <https://rfp.org>.

<sup>54</sup> Vgl. Hubertus Mynarek: *International Association for Religious Freedom*, in: *Evangelisches Kirchenlexikon*, 2. Bd. G – K, hg. von Erwin Fahlbusch u. a., Göttingen 1989, 700 – 702.

- *Temple of Understanding* (ToU). Eines der Motive der Gründung von ToU 1960 durch Juliet Hollister war, dass es seit der Übersiedlung von IARF nach Europa in den USA keine internationale interreligiöse Organisation mehr gab. Hollister, die selbst nur wenig hochrangige Kontakte hatte, konnte die Hilfe von Eleanor Roosevelt, der Witwe des ehemaligen US-Präsidenten, in Anspruch nehmen. In der Öffentlichkeit am bekanntesten als ToU-Aktivität ist der seit 1996 ausgelobte Juliet Hollister Award, der Personen gewidmet wird, die sich um die Sache des interreligiösen Verständnisses verdient gemacht haben. Dieser wird in der jährlichen Juliet Hollister Awards Ceremony gefeiert und überreicht.<sup>55</sup>
- *World Congress of Faiths* (WCF). Der WCF beruft sich auf das „Weltparlament“ von 1893 und die „Religions of the Empire“-Konferenz von 1924, wurde aber erst 1936 von dem Briten Sir Francis Younghusband gegründet. Die Ziele sind sehr allgemein gefasst und nennen u. a. die Gemeinschaft der Glaubensrichtungen, gegenseitiges Verstehen, die Förderung persönlicher und öffentlicher Werte und spirituellen Lebens mithilfe von Veranstaltungen verschiedener Art.<sup>56</sup>

Die vorgenannten vier internationalen Netzwerke waren maßgebend bei der Kooperation für die Jubiläumsveranstaltung des „Weltparlaments“ 1993 und für die Fortführung dieser Aktivität. Darüber hinaus ist die erst danach gegründete URI zu erwähnen:

- *United Religions Initiative* (URI). Die URI wurde im Jahr 2000 von William E. Swing, dem damaligen anglikanischen Bischof von Kalifornien, in Pittsburgh (Pennsylvania) gegründet und hat ihren Sitz bis heute in San Francisco. Der Zweck von URI ist, interreligiöse Kooperation zu fördern, religiös motivierte Gewalt zu beenden und Kulturen zu schaffen, die auf Frieden, Gerechtigkeit und ökologische Nachhaltigkeit hinarbeiten. Sie ist aktiv in mehr als 100 Ländern und in mehr als 800 „Cooperation Circles“ (CC), die jeweils aus mindestens sieben Personen, die wiederum mindestens drei verschiedene Glaubensrichtungen vertreten, bestehen sollen.<sup>57</sup>

## V. Die Initiative „A Common Word“ (2007)

Zum Abschluss dieses geschichtlichen Durchgangs sei der Brief „A Common Word Between Us and You“ (ACW) von 138 islamischen Gelehrten erwähnt,

---

<sup>55</sup> Vgl. <https://templeofunderstanding.org>.

<sup>56</sup> Vgl. <http://www.worldfaiths.org>.

<sup>57</sup> Vgl. <https://uri.org>. Es gibt 14 „Cooperation Circles“ der URI in Brasilien.



der am 13.10.2007 an die führenden Persönlichkeiten der Weltchristenheit und zuallererst an Benedikt XVI. geschickt wurde. Dieser Brief stellte die bis dahin größte muslimische Dialoginitiative in Bezug auf das Christentum dar und wurde sehr weiträumig wahrgenommen. Sowohl der Ökumenische Rat der Kirchen als auch der Vatikan reagierten schnell mit Gesprächsangeboten. Der Brief wurde ca. ein Jahr nach einem mit den Unterschriften von 38 islamischen Gelehrten versehenen Brief vom 12.10.2006 veröffentlicht, in welchem es darum gegangen war, auf die Regensburger Rede des Papstes vom 12.9.2006 zu reagieren und einige Richtigstellungen vorzunehmen. Hinter dem Schreiben „A Common Word Between Us and You“ vom 13.10.2007 steht als Autor der jordanische Prinz Ghazi bin Muhammad bin Talal, der auch schon als Verfasser früherer Schreiben wie des Kommentars „True Islam and the Islamic Consensus on the Amman Message“ (2006) zur „Amman Message“ vom 9.11.2004 bekannt geworden war.<sup>58</sup>

Ausgangspunkt des Briefes ist, dass das Gebot der Hingabe zu Gott und der Liebe gegenüber dem Nächsten dem Islam und dem Christentum gemeinsam seien und auf dieser Basis ein fruchtbarer Dialog geführt werden könne.<sup>59</sup> Die Behandlung der islamischen Herleitung und der Herleitung aus den biblischen Schriften fällt quantitativ zugunsten des Islam aus, aber das qualitative Anliegen ist deutlich und stieß auf breite Resonanz nicht nur beim ÖRK und bei den Spitzen der römisch-katholischen Kirche, sondern auch in vielen anderen Denominationen. Einer der Vorreiter einer positiven Reaktion und zahlreicher Folgeaktionen war der anglikanische Erzbischof von Canterbury, Rowan Williams, unter dessen Namen am 14.7.2008 die Erklärung „A Common Word for the Common Good“ veröffentlicht wurde. Kritiker machten auf einzelne mutmaßlich problematische Passagen aufmerksam oder kritisierten die Unwucht zwischen den Parteien des Textes zur islamischen und denen zur christlichen Herleitung.<sup>60</sup> Von der katholischen Kirche wurde das *Katholisch-Muslimische Forum* eingerichtet, das regelmäßige Zusammenkünfte veranstaltet.<sup>61</sup> Die Nachwirkungen des ACW sind bis heute zu spüren.

<sup>58</sup> Vgl. Sarah Markiewicz: *World Peace through Christian-Muslim Understanding. The Genesis and Fruits of the Open Letter „A Common Word Between Us and You“*, Göttingen 2016, 70–73; Friedmann Eißler: Einleitung, in: ders. (Hg.): *Muslimische Einladung zum Dialog. Dokumentation zum Brief der 138 Gelehrten („A Common Word“)*, EZW-Texte 202, Berlin 2009, 5–15.

<sup>59</sup> Vgl. <https://www.acommonword.com>.

<sup>60</sup> Siehe die Zusammenstellung auch kritischer Reaktionen in Eißler (Hg.): *Muslimische Einladung zum Dialog* (s. Fußnote 58).

<sup>61</sup> Vgl. [http://cibedo.de/wp-content/uploads/2016/01/Dokumentation\\_2\\_Kath.-Musl.\\_Forum.pdf](http://cibedo.de/wp-content/uploads/2016/01/Dokumentation_2_Kath.-Musl._Forum.pdf); Markiewicz: *World Peace through Christian-Muslim Understanding* (s. Fußnote 58), 241f.

## VI. Fazit

Der kurze Durchgang durch die Geschichte einiger Projekte und Initiativen des interreligiösen Dialogs hat gezeigt, dass eine große Vielfalt an Dialogen und Begegnungen herrscht, ganz zu schweigen von den vielen kleinen und weniger prominenten Aktivitäten, die hier nicht erwähnt werden konnten. Lokale Dialoggruppen, interreligiöse Studiengruppen an Hochschulen, Koran-Bibel-Lesegruppen, Interreligiöse Foren oder Runde Tische der Religionen in größeren (und kleineren) Städten und vieles andere mehr gehören zu diesem Bild dazu. Es ist nicht möglich, Entwicklungslinien auszumachen, aber sehr deutlich zeichnet sich ab, dass immer mehr Menschen sich am Dialog beteiligen und er eine größere Selbstverständlichkeit bekommen hat als noch vor Jahrzehnten.

Es ist wichtig, Menschen verschiedenen Glaubens gleichberechtigt am Dialog teilnehmen zu lassen, ohne dass eine Religion die anderen dominiert. Dies muss besonders dann beherzigt werden, wenn eine Religion der Gastgeber ist und den Raum oder andere Aspekte der Infrastruktur zur Verfügung stellt. Im Gespräch sollen Gemeinsamkeiten eine wichtige Rolle spielen, aber auch Unterschiede können befruchtend für die Begegnung sein und spielen als konstruktiver Faktor des Dialogs in den bisherigen Dialogen und den Überlegungen zum Dialog eine zu geringe Rolle.<sup>62</sup> Ein Blick auf die Geschichte des interreligiösen Dialogs bietet die Chance zu sehen und zu beurteilen, welche Art des Dialogs fruchtbar war, welche eine Sackgasse war und an welchen Stellen mutig weitergearbeitet werden sollte, um zur besseren Verständigung der Religionen und damit auch zum Frieden und gedeihlichen Zusammenleben beizutragen.

---

<sup>62</sup> Vgl. Detlef Görig: *Nur ein kleiner Unterschied? Von Gemeinsamkeiten und Differenzen im interreligiösen Gespräch*, in: Michael Biehl/Ulrike Plautz (Hg.): *Begegnung als Mission*, Hamburg 2019, 103 – 110; Ulrich Dehn: *Differenzhermeneutik im interreligiösen Dialog*, in: Michael Biehl/Ulrike Plautz (Hg.): *Begegnung als Mission*, Hamburg 2019, 135 – 145.

## Der christlich-islamische Dialog in der EKD und ihren Gliedkirchen

*Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben;  
niemand kommt zum Vater denn durch mich.*  
Joh 14,6

*Nun erfahre ich in Wahrheit, dass Gott die Person nicht ansieht;  
sondern in jedem Volk, wer ihn fürchtet und Recht tut,  
der ist ihm angenehm.*  
Apg 10,34-35

Wer unterschiedliche Zugänge zum interreligiösen Dialog und zur Wahrnehmung fremder Religionen theologisch zu systematisieren versucht, wird früher oder später auf das sogenannte „Dreierschema“ stoßen. Grob vereinfacht kategorisiert dieses Schema die Haltung von Religionsangehörigen gegenüber anderen Religionen graduell nach dem ihnen jeweils zugestandenem Wahrheitsgehalt. Wer ein *exklusives* Verständnis von der eigenen Religion und vor allem von der in ihr enthaltenen Wahrheit hat, wird Gläubigen anderer Religionen keinerlei Zugang zum erhofften göttlichen Heil in Aussicht stellen können. Ein *inklusi- ver* Zugang wiederum räumt anderen Religionen ein, zumindest einen Teil der göttlichen Wahrheit erfasst zu haben, während ein *pluralistischer* Ansatz von der Existenz einer Vielzahl potenziell gleichberechtigter Wahrheiten neben der eigenen ausgeht. Seit seiner Entwicklung ist dieses konventionelle Dreierschema vielfacher Kritik ausgesetzt gewesen, hat sich jedoch auch immer wieder als fruchtbar erwiesen, um unterschiedliche Perspektiven auf das „religiös Andere“ zumindest in Grundzügen zu charakterisieren.<sup>1</sup>

Ein Ansatz, der in diesem Zusammenhang zuletzt besonders wirkmächtig war und wiederholt kontrovers diskutiert wurde, ist das von Reinhold Bernhardt entwickelte Konzept eines „reziproken Inklusivismus“ bzw. „Inklusivismus auf Gegenseitigkeit“. Dieser ist gewissermaßen zwischen Inklusivismus und Pluralismus angesiedelt, indem er zwar von der grundsätzlichen Standortgebundenheit einer gläubigen Person ausgeht, sodass anderen Religionen lediglich ein teilweiser

---

<sup>1</sup> Vgl. Bernhardt: *Inter-Religio*, 326.

Wahrheitsgehalt zugebilligt werden kann, eben dieses Recht und diese Position aber auch den anderen Religionen in Bezug auf die eigene einräumt. Von christlicher Warte aus könnte man so alternative Perspektiven auf christliche Glaubensinhalte „als in anderen Religionstraditionen gültig anerkennen, sich mit ihnen auseinandersetzen und dabei das eigene Christusverständnis profilieren, ohne den Anspruch auf universale Geltung des Evangeliums aufzugeben“<sup>2</sup>. Anders als der pluralistische Ansatz sucht der von Bernhardt favorisierte „Inklusivismus auf Gegenseitigkeit“ den Ausgangspunkt interreligiöser Beziehungsbestimmungen außerdem „nicht in einem vorausgesetzten überreligiösen Gemeinsamkeitsgrund, sondern in den unverwechselbaren konkreten Gestalten der religiösen Lehren und Praxisformen“<sup>3</sup>.

Auf der gesellschaftspolitischen Ebene des interreligiösen Dialogs korrespondiert mit diesem religionstheologischen Dreierschema ein breites Spektrum eher die Differenzen bzw. eher die Übereinstimmungen betonender Zugänge zur Begegnung mit „dem Fremden“ in einer anderen Religion. Auch in den offiziellen Verlautbarungen der evangelischen Kirchen in Deutschland zum christlich-islamischen Dialog spiegelt sich diese heterogene Herangehensweise wider. Während einige Landeskirchen in ihren Stellungnahmen großen Wert auf die Gemeinsamkeiten zwischen Christentum und Islam legen, betonen andere Landeskirchen eher die Unterschiede. Im Folgenden soll der Versuch unternommen werden, die jüngsten Stellungnahmen der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) und einzelner ihrer Gliedkirchen zum Dialog mit dem Islam im skizzierten Spektrum zwischen „Konsens“ und „Differenz“ zu charakterisieren. Dabei gilt es bei aller Diversität dieser offiziellen Positionspapiere und Dialogratgeber aufzuzeigen, welchen Zugang zum interreligiösen Dialog die jeweiligen Verlautbarungen wählen und in welcher Form sie dabei theologische und sozioethische Perspektiven zueinander in Beziehung setzen.

Hierzu werden öffentliche kirchliche Erklärungen hinsichtlich ihrer Behandlung möglichst aktueller und allgemeiner, d. h. nicht monothematisch perspektivierter Fragen (wie etwa die nach dem gemeinsamen Gebet, nach einer interreligiösen Seelsorge oder nach einem multireligiösen Religionsunterricht) ausgewertet und miteinander ins Gespräch gebracht. Wo immer solche vorliegen, werden also die derzeit geltenden kirchlichen Verlautbarungen auf Landeskirchen- und EKD-Ebene zum Dialog mit dem Islam auf ihren interreligiösen Zugang hin analysiert und verglichen. Die Leitfrage ist hierbei stets die Folgende: Legt die öffentliche

---

<sup>2</sup> Ebd., 297.

<sup>3</sup> Ebd., 436.

Stellungnahme zum Dialog eher einen Schwerpunkt auf die Unterschiede zu oder auf die Gemeinsamkeiten mit dem Islam?

## I. Positionierungen der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD)

Der 2015 veröffentlichte und aktuell gültige EKD-Grundlagentext zum interreligiösen Dialog „Christlicher Glaube und religiöse Vielfalt in evangelischer Perspektive“ legt in der Begegnung mit anderen Religionen zunächst ausdrücklich Wert auf die Differenzen zwischen christlichen und nichtchristlichen Glaubensinhalten. So heißt es bereits im Geleitwort des Textes:

„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.“<sup>4</sup>

Bezogen auf den christlich-islamischen Dialog wiederum ist der Grundlagentext sich zwar des besonderen Näheverhältnisses beider Religionen bewusst. Doch unterscheiden sie „sich gerade in dem, was sie verbindet“. Umgekehrt gelte es zugleich, „Gemeinsamkeiten auch dort zu suchen, wo wir zunächst die Unterschiede und Gegensätze sehen“.<sup>5</sup> In deutlicher Weiterentwicklung früherer EKD-Stellungnahmen wie etwa der 2006 veröffentlichten Handreichung „Klarheit und gute Nachbarschaft“, deren Zugang zum Islamdialog Reinhold Bernhardt als „Haltung einer Hermeneutik des Verdachts“<sup>6</sup> beschreibt, formuliert dieser neue Grundlagentext unmissverständlich: „Die Feststellung, dass es konstitutive Differenzen zwischen den Religionen gibt, erlaubt kein diskriminierendes Urteil über den anderen.“<sup>7</sup>

Aus Sicht von „Christlicher Glaube und religiöse Vielfalt in evangelischer Perspektive“ gilt es dabei nicht nur, „Vorstellungen entgegenzutreten, die Unterschiede zwischen den Religionen marginalisieren und in eine ungreifbare

---

<sup>4</sup> Kirchenamt der EKD (Hg.): *Christlicher Glaube und religiöse Vielfalt in evangelischer Perspektive*, 10.

<sup>5</sup> Ebd., 11.

<sup>6</sup> Bernhardt: *Inter-Religio*, 169; vgl. auch Rudnick: *Interreligiöser Dialog – evangelische Perspektiven*, 84; ähnlich Fischer / Friedrich (Hg.): *Protestantische Perspektiven zur religiösen Pluralität in Europa*, 125.

<sup>7</sup> Kirchenamt der EKD (Hg.): *Christlicher Glaube und religiöse Vielfalt in evangelischer Perspektive*, 75.

Gemeinsamkeit aufheben wollen<sup>8</sup>. Ebenso unzureichend sei „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“<sup>9</sup>. In einer religiös pluralen Gesellschaft sei es vielmehr unabdingbar, „eigene Glaubensüberzeugungen auch zu vertreten“<sup>10</sup>. Dieses Recht habe auch der Islam.<sup>11</sup>

Immer wieder werden in diesem EKD-Grundlagentext die Suche nach Gemeinsamkeiten und das Bewusstsein für Unterschiede im interreligiösen Dialog gleichermaßen betont:<sup>12</sup>

„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.“<sup>13</sup>

Im Glauben an den einen Gott und in der Anknüpfung an die Abrahamstradition etwa zeige sich zwar die grundsätzliche Zusammengehörigkeit von Christentum und Islam, doch sei ihr jeweiliges Gottesverständnis letztlich sehr verschieden, und auch Abraham stehe in beiden Religionen für jeweils unterschiedliche religiöse Grundüberzeugungen.<sup>14</sup> Später erläutert der Grundlagentext zur Frage von „Nähe und Distanz zum Islam“ außerdem weiter:

„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.“<sup>15</sup>

---

<sup>8</sup> Ebd., 15.

<sup>9</sup> Ebd., 22.

<sup>10</sup> Ebd., 29.

<sup>11</sup> Vgl. ebd., 40.

<sup>12</sup> Vgl. auch Görzig: *Zur Frage nach dem einen Gott von Christen und Muslimen – aus der Sicht von EKD-Publikationen*, 110.

<sup>13</sup> Kirchenamt der EKD (Hg.): *Christlicher Glaube und religiöse Vielfalt in evangelischer Perspektive*, 23; vgl. Fischer / Friedrich (Hg.): *Protestantische Perspektiven zur religiösen Pluralität in Europa*, 116.

<sup>14</sup> Vgl. Kirchenamt der EKD (Hg.): *Christlicher Glaube und religiöse Vielfalt in evangelischer Perspektive*, 63f.

<sup>15</sup> Ebd., 66 (Hervorhebungen im Original).

Die Auffassung, ChristInnen und MuslimInnen glaubten an denselben Gott, bezeichnet „Christlicher Glaube und religiöse Vielfalt in evangelischer Perspektive“ vor diesem Hintergrund als eine für die interreligiöse Begegnung kaum hilfreiche „leere Abstraktion“<sup>16</sup>. Der Grundlagentext will daher die aus seiner Sicht notwendige Standortgebundenheit im Dialog keineswegs aufgeben:

„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.“<sup>17</sup>

Das neugierige Entdecken von Gemeinsamkeiten und Unterschieden zwischen den Religionen wird durch die hier postulierte Standortgebundenheit freilich nicht ausgeschlossen, sondern im Gegenteil ausdrücklich begrüßt.<sup>18</sup>

Dem interreligiösen Dialog insbesondere mit dem Islam widmen sich neben dem Grundlagentext von 2015 auch zwei weitere jüngere EKD-Publikationen. Noch im selben Jahr 2015 erschien der gemeinsam mit dem *Koordinationsrat der Muslime* (KRM) herausgegebene „Dialogratgeber zur Förderung der Begegnung zwischen Christen und Muslimen in Deutschland“, der das „Anliegen [unterstützt], das Miteinander von Muslimen und Christen im Alltag immer selbstverständlicher werden zu lassen, ohne dabei die Religionen zu vermischen“<sup>19</sup>. Das Streben nach einem friedlichen Miteinander („Konvivenz“) der Religionen wird damit zu einem Ziel des interreligiösen Dialogs erhoben, allerdings soll synkretistischen Impulsen gerade nicht nachgegeben werden. Der Dialog erhält dabei auch eine theologische Begründung: „Christlicherseits gründet der Kontakt zu Menschen anderer religiöser Überzeugungen in der Erkenntnis, dass mir im Nächsten, Anderen und Fremden Christus bzw. Gott begegnen kann (z. B. Mt 25,31-46).“<sup>20</sup> In der Frage nach Konsens bzw. Differenz zwischen Christentum und Islam wiederum nimmt der Dialogratgeber eine vermittelnde Position ein. Auf der einen Seite unterstreicht er zwar, „dass wir es nicht mit einer Einheitsreligion zu tun haben, sondern mit verschiedenen religiösen Traditionen und Gemeinschaften, die in Respekt voreinander und in Achtung der vorhandenen

---

<sup>16</sup> Ebd., 65.

<sup>17</sup> Ebd., 76.

<sup>18</sup> Vgl. ebd., 19.

<sup>19</sup> Evangelische Kirche in Deutschland / Koordinationsrat der Muslime (Hg.): *Dialogratgeber zur Förderung der Begegnung zwischen Christen und Muslimen in Deutschland*, 4.

<sup>20</sup> Ebd., 2.

Unterschiede miteinander umgehen möchten<sup>21</sup>. Andererseits sei es im interreligiösen Dialog „weder hilfreich, nur das Gemeinsame zu sehen, noch allein das Trennende zu betonen“<sup>22</sup>.

Diesen auch in „Christlicher Glaube und religiöse Vielfalt in evangelischer Perspektive“ hervorgehobenen, ebenso biblisch argumentierenden wie wertschätzenden Dialogansatz führt zuletzt auch das 2018 veröffentlichte „Positionspapier der EKD zum christlich-islamischen Dialog“ fort. Ihm zufolge „kann die Möglichkeit nicht ausgeschlossen werden, dass Gott auch von außerhalb der Kirche zu Menschen spricht. [...] Die Möglichkeiten Gottes, sich den Menschen bekannt zu machen, haben keine Grenzen. Alle Menschen sind seine Ebenbilder.“ Unabhängig davon begegne die EKD „Musliminnen und Muslimen mit Respekt und Wertschätzung“<sup>23</sup>. Eine Absage erteilt sie daher „übertriebenen Profilierungsbestrebungen“<sup>24</sup>.

## II. Positionierungen ausgewählter Gliedkirchen der EKD

### Evangelische Landeskirche in Baden

Den Versuch einer „theologische[n] Beziehungsbestimmung zum Islam“<sup>25</sup> unternimmt die Evangelische Landeskirche in Baden (EKiBA) mit „Christen und Muslime“, einem 2018 herausgegebenen „Gesprächspapier zu einer theologischen Wegbestimmung der Evangelischen Landeskirche in Baden“.<sup>26</sup> Dieses begreift sich als Diskussionsgrundlage zur Erarbeitung einer synodalen Erklärung zum christlich-muslimischen Dialog. Ebenso wie der EKD-Grundlagentext „Christlicher Glaube und religiöse Vielfalt in evangelischer Perspektive“ geht auch das badische Gesprächspapier davon aus, „dass religiöse Wahrheitsansprüche unabhängig von der Frage einer materialen Konvergenz oder Differenz auch nicht-christlichen Religionen zugestanden werden müssen“<sup>27</sup>. Im Gespräch mit dem Islam sucht das Papier dann vor allem nach Gemeinsamkeiten.

Einen besonderen Wert legt „Christen und Muslime“ dabei auf eine theologische Begründung dieses Dialogansatzes. So heißt es dort, im christlichen

---

<sup>21</sup> Ebd., 3.

<sup>22</sup> Ebd., 9.

<sup>23</sup> Evangelische Kirche in Deutschland: *Positionspapier der EKD zum christlich-islamischen Dialog*, 1.

<sup>24</sup> Ebd., 2.

<sup>25</sup> Hartlieb: *Christen und Muslime*, 11.

<sup>26</sup> Kollegium des Evangelischen Oberkirchenrats Karlsruhe (Hg.): *Christen und Muslime*.

<sup>27</sup> Hartlieb: *Christen und Muslime*, 18.



Glauben sei „die innere Bereitschaft angelegt, voller Vertrauen und Hoffnung Gottes Geschichte mit Menschen nicht nur innerhalb, sondern auch außerhalb der Kirche anzuerkennen“. Im Vergleich dazu verstehe sich der Islam zwar „grundsätzlich in der Linie der biblischen Prophetie“ – ein Anspruch, dem man aus christlicher Perspektive „mit Offenheit und Respekt“ begegnen könne. Allerdings sei Jesus Christus für ChristInnen darüber hinausgehend „das fleischgewordene Wort Gottes“. Auch verehrten christliche und muslimische Gläubige zwar den einen Gott, redeten von ihm jedoch auf je unterschiedliche Weise.<sup>28</sup> Die gemeinsame Anerkennung der Einzigartigkeit Gottes allerdings sei „der jeweils unterschiedlichen Weise, von ihm zu reden, vor- und übergeordnet“<sup>29</sup>.

Den genannten Unterschieden zum Trotz gelte außerdem: „Das eigene Leben in Verbindung mit Gott dem Schöpfer zu verstehen, verbindet christliche und muslimische Gläubige als festes Fundament [...]“. Teil der gemeinsamen Botschaft von Bibel und Koran sei es, „dass Gott in Gerechtigkeit und zugleich in Barmherzigkeit das Leben der Menschen beurteilt und nach ihren Taten fragt“. Der im Koran beschriebene „rechte Weg“ folge überdies zum großen Teil der auch ChristInnen aus der Hebräischen Bibel bekannten ethischen Tradition. Jedenfalls könnten ChristInnen auch im muslimischen Glaubensleben „heilvolle Spuren Gottes wahrnehmen und darauf vertrauen, dass Gottes Wirken in der Kraft des Heiligen Geistes stets größer ist, als wir begreifen können“<sup>30</sup>. Im Übrigen habe die christliche Kirche „aus eigenen Erfahrungen gelernt und theologisch reflektiert“, dass es selbst innerhalb der eigenen Religion Unterschiede und verschiedene Teilgemeinschaften gebe.<sup>31</sup>

Eine gewisse Offenheit zeigt das badische Gesprächspapier für das kontrovers diskutierte Konzept einer „Abrahamischen Ökumene“.<sup>32</sup> Zwischen den sogenannten abrahamitischen Religionen bestehen „Konvergenzen in zentralen Punkten“, die „eine besondere jüdisch-christlich-islamische Dreierbeziehung“ begründen. Zu dieser gehöre Gemeinsames wie Spezifisches, „Asymmetrisches, bis hin zum spannungsvoll Gegensätzlichen“. Festzuhalten bleibe dabei aber: „[...] die christliche Bezogenheit auf das Judentum in ihrer Grundsätzlichkeit ist und

<sup>28</sup> Kollegium des Evangelischen Oberkirchenrats Karlsruhe (Hg.): *Christen und Muslime*, 4.

<sup>29</sup> Ebd., 24.

<sup>30</sup> Ebd., 5.

<sup>31</sup> Ebd., 6.

<sup>32</sup> Kritisch hierzu Eißler: *Abrahamische Ökumene*.

bleibt einzigartig!<sup>33</sup> Mit seinem Aufruf zu theologisch begründeter Toleranz verfolgt „Christen und Muslime“ nicht zuletzt auch dezidiert sozioethische Ziele:

„Im gesellschaftlichen Diskurs mit zum Teil starken Polarisierungen bis hin zu Ausgrenzung und Ablehnung alles Islamischen gilt es Antworten zu formulieren. Bestehende interreligiöse Dialogarbeit ebenso wie verunsicherte Rückfragen oder auch harsche Absagen Muslimen und ihrer Religion gegenüber in Kirche und Gesellschaft bedürfen der theologischen Orientierung. [...] Genaues Hinsehen und Differenzierungen sind gefragt, um reale Gefährdungen durch Extremismus und politische Instrumentalisierung von Religion zu unterscheiden von Religiosität und Glauben, denen es um friedliche Gottesverehrung und Achtung der Menschenwürde geht.“<sup>34</sup>

Trotz seiner grundsätzlichen Suche nach Gemeinsamkeiten zwischen den beiden Religionen leugnet das badische Gesprächspapier nicht die Differenzen zwischen Christentum und Islam. Wahrgenommene Konvergenzen seien zwar „Bereicherung und Herausforderung des christlichen Glaubens“, diese Nähe schmälere jedoch „nicht die Einsicht in die vorhandene Unterschiedlichkeit“.<sup>35</sup> Insbesondere betreffe dies die „Streitfrage der Einzigkeit bzw. Dreieinigkeit“ Gottes.<sup>36</sup> Die Christologie wird damit zum entscheidenden Differenzkriterium zwischen beiden Religionen. Andererseits könne gerade das Thema der Barmherzigkeit sowohl einen „Schlüssel zum Verständnis der koranischen Überlieferung“ als auch „die Grundmelodie der biblischen Botschaft“ und damit eine wesentliche Übereinstimmung in den religiösen Traditionen darstellen.<sup>37</sup> Im Übrigen komme es zur Bestimmung der richtigen christlichen Haltung gegenüber dem Islam auf Art und Umfang theologischer Konvergenzen zwischen den beiden Religionen kaum an. Zum Dialog motiviere vielmehr letztlich „der Glaube an die grenzüberschreitende Liebe Gottes, der sich in Jesus Christus offenbart hat“<sup>38</sup>.

Ungeachtet dieser Feststellung und des ausdrücklich vorläufigen Charakters des Gesprächspapiers löste die Veröffentlichung von „Christen und Muslime“ bald äußerst kontroverse Debatten aus.<sup>39</sup> Im Bemühen um eine „innerkirchliche Verständigung“<sup>40</sup> veröffentlichte die Landessynode der EKiba zwei Jahre später schließlich eine offizielle Erklärung zum christlich-muslimischen Dialog:

---

<sup>33</sup> Kollegium des Evangelischen Oberkirchenrats Karlsruhe (Hg.): *Christen und Muslime*, 8.

<sup>34</sup> Ebd., 7f.

<sup>35</sup> Ebd., 17.

<sup>36</sup> Ebd., 26.

<sup>37</sup> Ebd., 29.

<sup>38</sup> Ebd., 42.

<sup>39</sup> Vgl. Hartlieb: *Christen und Muslime*, 13.

<sup>40</sup> Landessynode der Evangelischen Kirche in Baden: *Ermutigung zum Dialog*, 1.

„Ermutigung zum Dialog. Synodale Erklärung zur Begegnung von Christen und Muslimen“. Darin betonte die Landessynode noch einmal, dass ChristInnen und MuslimInnen einander „in Treue zur eigenen Religion“<sup>41</sup> begegnen. Außerdem sei der Umgang des Islam mit den ihnen vertrauten biblischen Traditionen ChristInnen mitunter fremd. In einer anderen Streitfrage wollte man sich ebenfalls nicht mehr festlegen: „Christ\*innen und Muslim\*innen glauben nach jeweils eigenem Verständnis an Gott, den Barmherzigen und Gerechten. Ob sie an denselben Gott glauben, ist eine offene Frage.“<sup>42</sup> Am sozialetischen Anspruch von „Christen und Muslime“ hält die Landessynode allerdings weiterhin fest, indem sie betont: „Im Geist wechselseitiger Anerkennung als Glaubende streben wir nach Verständigung in der Verschiedenheit.“<sup>43</sup>

### Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern

Die letzte umfassende öffentliche Stellungnahme zum interreligiösen Dialog der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern (ELKB) bezogen auf den Islam ist die von der ELKB-Abteilung „Ökumene und Kirchliches Leben“ 2016 herausgegebene Arbeitshilfe „Interreligiöser Dialog. Konzeption der interreligiösen Arbeit“. Im Vergleich zum badischen Gesprächspapier betont die bayrische Arbeitshilfe in der Begegnung der Religionen eher die Unterschiede. So heißt es bereits in der Einleitung: „Der interreligiöse ist vom konfessionell-ökumenischen Dialog zu unterscheiden.“<sup>44</sup> Die drei „abrahamischen“ Religionen Christentum, Judentum und Islam weisen „zwar viele Gemeinsamkeiten, aber auch grundlegende Unterschiede auf“<sup>45</sup>. Allerdings dürfen sich christliche DialogpartnerInnen „dessen sicher sein, dass der dreieinige Gott auch durch die Mitglieder anderer Religionen zu Christen sprechen kann“<sup>46</sup>. Davon ausgehend fordert die ELKB einen demütigen Umgang mit nichtchristlichen Religionen:

„Der Raum jenseits von unserer Erkenntnis Gottes und seines Wirkens ist auch der Raum der anderen Religionen und Weltanschauungen. Wie Gott in ihnen handelt oder nicht handelt, wie dort die Wege zu Gott oder die Wege Gottes zur Welt aussehen, das sind Fragen, die jenseits der uns gegebenen Einsicht in Gott und sein Wirken liegen. Die Grenzen unserer Einsicht sind auch die Grenzen unseres Urteils, nicht aber die

---

<sup>41</sup> Ebd.

<sup>42</sup> Ebd., 2.

<sup>43</sup> Ebd., 3.

<sup>44</sup> Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern (Hg.): *Interreligiöser Dialog*, 5.

<sup>45</sup> Ebd.

<sup>46</sup> Ebd., 7.

Grenzen Gottes und seines Wirkens. Das legt nahe, mit unserem Urteil vorsichtig zu sein.<sup>47</sup>

Der eingeforderte Respekt gegenüber anderen Religionsgemeinschaften bedeutet aus Sicht der bayrischen Konzeption ihrer interreligiösen Arbeit allerdings keineswegs eine Aufgabe des eigenen Bekenntnisses. Im Gegenteil:

„Wir führen das Gespräch mit den Angehörigen anderer Religionen nie von einem ‚neutralen‘ Standpunkt aus, von einem Ort zwischen den Religionen. Als Christen sind wir immer schon von Christus und vom Glauben an ihn bestimmt.“<sup>48</sup>

Es könne nicht Intention des interreligiösen Dialogs sein, hier Abstriche zu machen. Sinnvoll sei die Begegnung vielmehr allein dort, wo die Religionen „einander mit und in diesen bleibenden Differenzen achten lernen“<sup>49</sup>. Als ChristInnen könne man im Übrigen weder positive noch negative Aussagen über die Heilserfahrung in anderen Religionen treffen, wengleich auch die Möglichkeit nicht auszuschließen sei, „dass Gott auch Menschen in anderen und durch andere Religionen leitet und zu sich führt“. Auch die Bibel sei hier schließlich „viestimmig“.<sup>50</sup>

Bezogen explizit auf die christlich-muslimische Begegnung wiederum erkennt die Handreichung neben wesentlichen Übereinstimmungen in den Glaubensinhalten der beiden Religionen auch deutliche Differenzen. So seien es gerade die Ähnlichkeiten, die den Dialog zwischen Christentum und Islam zuweilen erschwerten. Viele MuslimInnen gingen „davon aus, dass Christen, die ihren Glauben konsequent durchdenken, eigentlich selbst Muslime werden müssten“<sup>51</sup>. Im christlich-muslimischen Gespräch komme man daher „nicht an der Tatsache vorbei, dass manche christlichen Glaubensaussagen bei Muslimen heftigen Protest hervorrufen – und umgekehrt“. Als Beispiel nennt die ELKB in „Interreligiöser Dialog. Konzeption der interreligiösen Arbeit“ den christlichen Glauben an Gottes Menschwerdung in Christus, der aus muslimischer Sicht kaum nachvollziehbar sei. ChristInnen wiederum seien die „allzu konkreten, sinnlich-materiellen Paradiesvorstellungen des Korans“ fremd. Selbst in Fällen eines Konsenses christlicher und muslimischer Glaubensinhalte sei dieser „sehr differenziert“, unterstreicht die Arbeitshilfe und illustriert das anhand der in

---

<sup>47</sup> Ebd., 9.

<sup>48</sup> Ebd.

<sup>49</sup> Ebd., 42.

<sup>50</sup> Ebd., 10.

<sup>51</sup> Ebd., 26.

beiden Religionen eigentlich gleichläufigen Vorstellung einer göttlichen Schöpfung. Anders als im christlichen Glauben spiele dabei im Islam die Vorstellung einer Grundsünde keine Rolle.<sup>52</sup>

### Evangelische Kirche Berlin-Brandenburg-schlesische Oberlausitz

Die 2019 von der Evangelischen Kirche Berlin-Brandenburg-schlesische Oberlausitz (EKBO) herausgegebene Veröffentlichung „Dialog wagen – Zusammenleben gestalten. Eine Orientierungshilfe für die Zusammenarbeit mit Muslim\*innen und islamischen Organisationen“ hat einen deutlich praktischeren Fokus als die genannten Stellungnahmen der badischen und der bayrischen Landeskirche. In diesem Dialogratgeber geht es weniger um eine biblisch-theologische Grundlegung des christlich-muslimischen Dialogs als darum, hilfesuchenden Mitgliedern evangelischer Gemeinden eine konkrete Arbeitshilfe an die Hand zu geben, wie und mit wem auf muslimischer Seite Kontakt aufzunehmen ist. Unabdingbar für die interreligiöse Zusammenarbeit sei es dabei, „offen für den Dialog, aber auch sensibel für Grenzen“<sup>53</sup> zu sein. Differenzen zwischen Christentum und Islam seien ernst zu nehmen.<sup>54</sup>

Erkennbar werden in der Orientierungshilfe die Gemeinsamkeiten und Unterschiede beider religiöser Traditionen gleichermaßen berücksichtigt. Zwar bestätigt der damalige Landesbischof Markus Dröge im Vorwort der EKBO-Veröffentlichung den ChristInnen und MuslimInnen den „gemeinsamen Willen zur friedlichen Gestaltung des Zusammenlebens und die klare Verurteilung jeglicher Instrumentalisierung der Religion für die Legitimation von Menschenverachtung, Hass und Gewalt“<sup>55</sup>, darüber hinaus bleiben Art und Umfang der christlich-muslimischen Konvergenzen aber recht vage. Diese würden im Gedankenaustausch erkannt, wobei allerdings auch „Unterschiede deutlicher und durch wechselseitige Nachfragen verständlicher werden“<sup>56</sup> könnten. Eher allgemein ist auch die folgende Feststellung der Orientierungshilfe: „[S]ich zugleich um eine theologische Einordnung zwischen Christ\*innen und Muslim\*innen mit ihren Gemeinsamkeiten und Unterschieden zu bemühen, ist und bleibt herausfordernd.“<sup>57</sup> Gemeinsam sei ChristInnen und MuslimInnen ihr „Einsatz

---

<sup>52</sup> Ebd., 28.

<sup>53</sup> Evangelische Kirche Berlin-Brandenburg-schlesische Oberlausitz (Hg.): *Dialog wagen – Zusammenleben gestalten*, 13.

<sup>54</sup> Vgl. ebd., 23.

<sup>55</sup> Ebd., 6.

<sup>56</sup> Ebd., 17.

<sup>57</sup> Ebd., 24.

für die eine Welt, die uns durch Gott anvertraut ist, um die Schöpfung zu bewahren und Frieden und Gerechtigkeit zu suchen“<sup>58</sup>. Ein charakteristisches Merkmal von „Dialog wagen“ ist die Aufforderung zur Differenzierung. Ausführlich geht die Arbeitshilfe auf unterschiedliche religiöse Haltungen auch innerhalb der muslimischen Gemeinschaft ein<sup>59</sup> und gibt praktische Hinweise für gelingende Dialoginitiativen.<sup>60</sup> Im christlich-islamischen Dialog liege jedenfalls die Chance, überkommene Vorstellungen vom religiös Anderen kritisch zu hinterfragen.<sup>61</sup>

Eher nach den ethischen Konvergenzen zwischen Christentum und anderen Religionen sucht auch der auf der Frühjahrssynode der EKBO 2013 angenommene Grundsatztext „Leben mit dem bleibend Anderen – Toleranz in evangelischer Perspektive“, dessen zusammenfassende Thesen im Anhang von „Dialog wagen – Zusammenleben gestalten“ dokumentiert werden. Tatsächlich seien diese

„gemeinsamen ethischen Grundüberzeugungen der Welt- und Universalreligionen [...] so bedeutend, dass darüber die dogmatischen Unterschiede in den Hintergrund des Interesses treten und so auch nicht nur ausgehalten werden müssen. Eine Kultur des Aushaltens weicht hier einer Kultur des Respekts voreinander.“<sup>62</sup>

Außerdem, so betont der Grundsatztext aus dem Jahr 2013, sei „die Frage nach der jeweils aus der Binnenperspektive zu leistenden, inhaltlichen Rechtfertigung und der Gestaltung des bleibenden Nebeneinanders von Menschen verschiedener Wahrheitsgewissheiten eine Frage, die über das Streben nach Klarheit und guter Nachbarschaft letztlich hinausführt“<sup>63</sup>. Zwar ließen

„sich religiöse Gottes-, Welt- und Menschenbilder vergleichen, dies jedoch bewusst aus der jeweils eigenen Perspektive heraus und ohne dabei Entscheidungen mit allgemeinem Anspruch zu treffen: Das Bewusstsein der eigenen, menschlichen Partikularität verhindert dabei einen universalen Geltungsanspruch.“<sup>64</sup>

Als wesentlich für die interreligiöse Begegnung erachtet der Grundsatztext jedenfalls ein klares eigenes Profil und erkennbare Identität. Vor diesem Hintergrund dürften im Dialog „Differenzen zwischen christlichem Glauben und anderen Weltanschauungen [...] weder heruntergespielt werden noch das Ende der Kommunikation bedeuten“. Selbstrelativierung stelle „keine überzeugende

---

<sup>58</sup> Ebd., 97.

<sup>59</sup> Vgl. ebd., 52–62.

<sup>60</sup> Vgl. ebd., 64–71.

<sup>61</sup> Vgl. ebd., 89–93.

<sup>62</sup> Zemmrich u. a.: *Leben mit dem bleibend Anderen – Toleranz in evangelischer Perspektive*, 10.

<sup>63</sup> Ebd., 11.

<sup>64</sup> Ebd., 20f.

Strategie dar, Differenzen auszuhalten und Toleranz einzuüben“. Im Gegenteil verlange der interreligiöse Dialog „geradezu die Schärfung des eigenen Profils und die Auskunfts-fähigkeit darüber“<sup>65</sup>. Unmissverständlich wird festgestellt, die Herausforderung der Begegnung bestehe „nicht im Finden größtmöglichen Konsenses, sondern in der Profilierung des eigenen Glaubens bei respektvoller Toleranz dem Anderen mit seinem Glaubensprofil gegenüber“<sup>66</sup>.

### Evangelische Kirche von Kurhessen-Waldeck

Im Jahr 2019 legte die Theologische Kammer der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck (EKKW) ebenfalls ein Diskussionspapier zum christlich-muslimischen Dialog vor: „Theologische Überlegungen zum Verhältnis von Christen und Muslimen“. Auf knapp 20 Seiten versucht dieser vom Rat der EKKW „zustimmend und mit Dank zur Kenntnis“<sup>67</sup> genommene Text vor allem zwei theologische Fragen zu klären: 1. „ob es aus christlicher Sicht ein Heil für Muslime gibt“ und 2. „ob es derselbe Gott ist, zu dem Christen und Muslime beten“.<sup>68</sup> Ausdrücklich soll dieses EKKW-Diskussionspapier „zur christlichen Selbstvergewisserung“<sup>69</sup> beitragen und argumentiert dabei ausgesprochen biblisch.

So fänden sich im Neuen Testament zwar durchaus „Aussagen, die vom Glauben an Jesus Christus als notwendiger Bedingung des Heils (Mk 16,16; Apg 4,12) sprechen“, MuslimInnen also von diesem ausschließen. Gleichzeitig wiesen aber sowohl Altes als auch Neues Testament „bezüglich des Heilswillens Gottes eine Tendenz zur Universalisierung auf“.<sup>70</sup> Aufgrund dieses biblischen Befunds kommt das Diskussionspapier hinsichtlich der ersten Fragestellung zu einem dialektischen Urteil: Aus christlicher Sicht könne „von einer Heilsgewissheit für Christinnen und Christen gesprochen werden [...] und von einer Heilshoffnung für Musliminnen und Muslime. [...] Der endgültige Erweis erfolgt jedoch eschatologisch, also in einer Gott vorbehaltenen Entscheidung.“<sup>71</sup> Insofern stünden ChristInnen Aussagen über die Teilhabe von MuslimInnen am göt-

---

<sup>65</sup> Ebd., 30.

<sup>66</sup> Ebd., 32.

<sup>67</sup> Theologische Kammer der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck (Hg.): *Theologische Überlegungen zum Verhältnis von Christen und Muslimen*, 5.

<sup>68</sup> Ebd., 7.

<sup>69</sup> Ebd., 8.

<sup>70</sup> Ebd., 12.

<sup>71</sup> Ebd., 13 (Hervorhebungen im Original).

lichen Heil gar nicht zu.<sup>72</sup> Freilich sei es jedenfalls „nicht auszuschließen, dass Gott den Gehalt der Christusoffenbarung anderen Menschen auch in anderer Weise erschließt und ihnen so am Heil Anteil gibt“<sup>73</sup>. Insgesamt bleibt das Papier damit erkenntnistheoretisch zurückhaltend.

In der anderen Streitfrage danach, ob ChristInnen und MuslimInnen zu demselben Gott beten, scheut das Diskussionspapier nicht davor zurück, die Unterschiede zwischen den Gottesvorstellungen klar zu benennen. Menschliche Gotteserkenntnis sei immer gebrochen, stellt die Theologische Kammer der EKKW fest: „Gott ist unserer Wahrnehmung nicht unmittelbar zugänglich. Einen Blick auf Gott, wie er an sich ist, haben wir nicht.“<sup>74</sup> Daher lasse sich „auch nicht einfach behaupten, dass Christen und Muslime zu demselben Gott beten. Erstens können wir es nicht *wissen* (erkenntnistheoretischer Vorbehalt), und zweitens können wir nur über unsere *Gottesverständnisse* sprechen, darüber also, wie sich Gott uns zeigt.“<sup>75</sup> Hier gebe es zwar durchaus Gemeinsamkeiten in der Vorstellung von Gott als Schöpfer der Welt sowie als allmächtigem und barmherzigem Richter. Es blieben aber eben auch gravierende Unterschiede:

„So gehört zum christlichen Gottesverständnis die Vorstellung, dass der dreieinige Gott sich im gekreuzigten und auferstandenen Jesus Christus durch den Heiligen Geist erschlossen hat und immer neu erschließt und dass er in Christus auch an den Tiefen des menschlichen Lebens Anteil nimmt. Dies bestreitet der Islam.“<sup>76</sup>

Gerade die trinitarische Gottesvorstellung und vor allem die „Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus“ seien maßgeblich für das Gottesverständnis im Christentum. Wo dem widersprochen wird, könne „aus christlicher Sicht nicht von ‚demselben Gott‘ gesprochen werden“, unterstreicht das EKKW-Diskussionspapier.<sup>77</sup> Erneut mahnt es an dieser Stelle aber die notwendige Begrenztheit auch des christlichen Gottesverständnisses an:

„Geht man jedoch davon aus, dass es nur einen Gott gibt, der sich aus christlicher Sicht zwar in Jesus Christus vollgültig erschlossen hat, aber ein Interesse daran hat und auch Wege findet, allen Menschen an seinem Heil Anteil zu geben, ist es denkbar, dass Christen und Muslime zu demselben Gott beten, auch wenn ihre Gottesverständnisse nicht übereinstimmen.“<sup>78</sup>

---

<sup>72</sup> Vgl. ebd., 17.

<sup>73</sup> Ebd., 18.

<sup>74</sup> Ebd., 9.

<sup>75</sup> Ebd., 14 (Hervorhebungen im Original).

<sup>76</sup> Ebd., 14f.

<sup>77</sup> Ebd., 15.

<sup>78</sup> Ebd., 18.



Aufgrund der begrenzten menschlichen Erkenntnis über Wesen und Absicht Gottes lassen sich den „Theologischen Überlegungen zum Verhältnis von Christen und Muslimen“ der EKKW zufolge aus christlicher Perspektive insofern weder die Frage nach dem Anteil von MuslimInnen am göttlichen Heil noch die Frage, ob ChristInnen und MuslimInnen zu demselben Gott beten, abschließend beantworten. Den sozialetischen Gehalt der interreligiösen Begegnung soll diese Erkenntnis jedoch keineswegs schmälern:

„Das Gebot der Liebe zu Gott und den Menschen, das Jesus im Evangelium als das größte Gebot bezeichnet, umgreift die Menschen in ihrer weltanschaulichen Vielfalt. Die Liebe zu den Menschen, die hier gemeint ist, macht gerade nicht an Glaubensgrenzen halt. Das kann dazu ermutigen und befreien, um die tiefgreifenden Unterschiede zwischen christlichen und muslimischen Glaubenslehren zu wissen und dennoch ein Miteinander zu gestalten, das der bedingungslosen Liebe Gottes zu jedem seiner Menschen entspricht.“<sup>79</sup>

### Lippische Landeskirche

Die letzte offizielle Verlautbarung der Lippischen Landeskirche (LLK) zur Begegnung mit Menschen muslimischen Glaubens geht zurück auf eine Landessynode im November 2004. Als „Wort der Synode“ gab die Lippische Landeskirche in diesem Zusammenhang eine zweisprachige deutsch-türkische Broschüre heraus mit dem Titel „Gemeinsames finden – Verschiedenes achten. Christen und Muslime. Vom Lernen, Begegnen und gemeinsamen Tun“. Mit dem Ziel, Schritte aufzuzeigen, „die dazu beitragen, in unseren Gemeinden und Einrichtungen offen auf muslimische Bürger unseres Landes zuzugehen“<sup>80</sup>, skizziert die Lippische Landeskirche darin Gemeinsamkeiten von Christentum und Islam, streicht dabei jedoch auch immer wieder die Unterschiede zwischen beiden Religionen heraus.

Im Islam könnten Christen „sowohl Vertrautes als auch Fremdes entdecken“, heißt es dort, und der muslimische Glaube sei „ohne die jüdischen und christlichen Wurzeln nicht zu verstehen“.<sup>81</sup> Im zwischenmenschlichen Umgang gelte zumal, dass das christliche Bekenntnis „die Unterstützung und Förderung von Feindschaft unter Menschen und Menschengruppen aus[schließe]“. Die hieraus folgende Achtung von Menschen anderen Glaubens erfordere, „dass alle Gesprächspartner ihren Glauben frei und offen leben und nach außen darstellen können“. Diese Anerkennung der Gleichheit der Gesprächspartner bedeute

---

<sup>79</sup> Ebd., 16.

<sup>80</sup> Lippische Landeskirche (Hg.): *Gemeinsames finden – Verschiedenes achten*, 5.

<sup>81</sup> Ebd.

jedoch „keineswegs eine inhaltliche Gleichsetzung der Religionen“.<sup>82</sup> Ähnlich wie später das EKKW-Diskussionspapier „Theologische Überlegungen zum Verhältnis von Christen und Muslimen“ hebt auch das lippische Synodenwort die Grenzen menschlicher Gotteserkenntnis hervor. Im christlich-muslimischen Dialog wolle man zwar stets „die Wahrheit des Gottes, der sich uns in Jesus Christus zuwendet, bekennen“, als christliche Gemeinde bezeuge man dabei allerdings eine „Wahrheit, über die wir nicht verfügen, sondern die uns immer neu begegnet. Der Glaube ist nicht unser Eigentum, sondern er ist immer wieder ein Geschenk.“<sup>83</sup>

Differenzen zwischen den Glaubensinhalten „in ethischen, theologischen und kulturellen Fragen“ sollen nach den in „Gemeinsames finden – Verschiedenes achten“ geäußerten lippischen Vorstellungen nicht eingeebnet werden. Es sei „im Gegenteil ein Zeichen wachsenden Vertrauens, wenn diese Unterschiede benannt und dargestellt werden“. Deutliche Unterschiede bestünden etwa im aus muslimischer Sicht erklärungsbedürftigen christlichen Glauben an einen dreieinigen Gott sowie im „Verständnis dessen, was Sünde ist und was die Rechtfertigung des Sünders bedeutet“. Ein exklusives Heilsverständnis folgt für die Lippische Landeskirche aus dieser Beobachtung allerdings nicht, rechnet sie doch „damit, dass es auch in anderen Religionen Erfahrungen Gottes gibt“.<sup>84</sup> Auf praktischer Ebene gibt „Gemeinsames finden – Verschiedenes achten“ zuletzt zu bedenken, dass Beten für Christen „immer Hinwendung zu dem dreieinigen Gott“ bedeute. Für MuslimInnen bringe dieses Gottesverständnis gewisse Schwierigkeiten mit sich. Die Lippische Landeskirche folgert:

„Es kann bei gemeinsamen religiösen Feiern kein gemeinsames Gebet der verschiedenen Religionen geben, sondern nur das jeweils eigene Gebet aus dem eigenen Glauben heraus und nach dem eigenen Bekenntnis. Eine interreligiöse Feier, bei der sich alle Anwesenden gemeinsam mit Worten und Zeichen an Gott wenden, würde den anderen vereinnahmen, und sie stünde in der Gefahr, Unterschiede zu verschleiern.“<sup>85</sup>

Diese stehen in der fast 20 Jahre alten Broschüre „Gemeinsames finden – Verschiedenes achten“ jedenfalls noch deutlicher im Vordergrund als in einigen anderen, meist jüngeren (landes-)kirchlichen Vereinbarungen zum christlich-muslimischen Dialog.

---

<sup>82</sup> Ebd., 7.

<sup>83</sup> Ebd., 9.

<sup>84</sup> Ebd., 11.

<sup>85</sup> Ebd., 15.

## Evangelisch-Lutherische Kirche in Norddeutschland

Im Jahr 2013 veröffentlichte das „Zentrum für Mission und Ökumene – Nordkirche weltweit“ (ZMÖ) der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Norddeutschland ihre Handreichung „Gute Nachbarschaft leben. Informationen und Beispiele zur Förderung des christlich-islamischen Dialogs in der Nordkirche“. Nach Detlef Görrig, dem damaligen ZMÖ-Referenten für christlich-islamischen Dialog, will diese ausdrücklich „Mut zur Begegnung mit Menschen islamischen Glaubens machen“<sup>86</sup>. Einen Ausgangspunkt der interreligiösen Überlegungen der Nordkirche bildet hierbei die 2006 von der damaligen Nordelbischen Synode abgegebene Erklärung „In guter Nachbarschaft“. In dieser sprach die Nordelbische Kirche als eine der Vorgängerinnen der Nordkirche zwar von einer „Verwandtschaft der Religionen von Juden, Christen und Muslimen“, betonte neben den Gemeinsamkeiten zwischen christlichem und muslimischem Glauben aber auch die Unterschiede. Eine gemeinsame religiöse Praxis von ChristInnen und MuslimInnen bei gemeinsamen Veranstaltungen hielt sie jedenfalls dann „für möglich, wenn die Eigenart der jeweiligen Religion gewahrt und erkennbar bleibt“.<sup>87</sup>

Der von der synodalen Erklärung aus dem Jahr 2006 vorgezeichneten Linie folgt sieben Jahre später „Gute Nachbarschaft leben“. In wesentlichen theologischen Einzelfragen werden sowohl Übereinstimmungen als auch Differenzen zwischen christlichem und muslimischem Glauben herausgestellt. So sei zwar der „Ein-Gott-Glaube“ ein „verbindendes Element“ und aus dem den Religionen gemeinsamen Monotheismus folge aus christlicher Sicht, dass „es auch für Juden und Muslime keinen ‚anderen‘ Gott, geschweige denn andere ‚Götter‘ geben“ könne. Andererseits sei und bleibe „Jesus Christus untrennbar mit dem christlichen Gottesverständnis verbunden“. Hierin zeige sich „ein bleibender Unterschied zur islamischen, wie auch zur jüdischen Gottesverehrung“. Die hinter diesen Feststellungen stehende kontroverse Frage, ob ChristInnen und MuslimInnen an denselben Gott glauben, will „Gute Nachbarschaft leben“ hier bewusst nicht überstrapazieren:

„Die Annahme eines gemeinsamen, ja desselben Gottes, an den Juden, Christen und Muslime glauben, ist zwar religionswissenschaftlich mit Blick auf die theologische Verwandtschaft der drei Traditionen sehr nahe liegend, andererseits aber keineswegs eine notwendige Voraussetzung für das interreligiöse Gespräch, wie sich etwa im Dialog mit Angehörigen anderer Religionen wie Buddhismus und Hinduismus gezeigt hat.“<sup>88</sup>

<sup>86</sup> Zentrum für Mission und Ökumene – Nordkirche weltweit (Hg.): *Gute Nachbarschaft leben*, 7.

<sup>87</sup> Ebd., 12f.

<sup>88</sup> Ebd., 15.

Auch zur von der Lippischen Landeskirche angesprochenen Problematik interreligiöser Gebete äußert sich die Nordkirche an dieser Stelle differenzierend:

„Es besteht die Möglichkeit, dass Christen und Muslime Gebete nebeneinander sprechen und an den Gebeten der jeweils Anderen hörend teilnehmen. Zuweilen kann ein bestimmtes Gebet auch von Christen und Muslimen gemeinsam formuliert und gesprochen werden.“<sup>89</sup>

Grundsätzlich aber gelte in der Begegnung von ChristInnen mit MuslimInnen: „Unterschiede und auch Gegensätze dürfen bleiben und müssen nicht harmonisiert werden.“<sup>90</sup> In „Gute Nachbarschaft leben“ bewegt die Nordkirche sich also in einem Mittelfeld, das sowohl Konvergenzen als auch Differenzen zwischen Christentum und Islam herausstellt.

### Evangelische Kirche der Pfalz

Der „Landeskirchliche Arbeitskreis für Islamfragen“ der Evangelischen Kirche der Pfalz gab 2007 im Auftrag des Landeskirchenrats eine Handreichung für den christlich-muslimischen Dialog heraus. Ihr Titel: „... auf dass ihr einander kennenlernt.“ (Sure 49,13). Christen und Muslime in der Pfalz. Eine Arbeitshilfe für die Kirchengemeinden“. Die Arbeitshilfe ruft zwar zu „Offenheit und Respekt“ in der interreligiösen Begegnung auf, verwahrt sich aber ausdrücklich dagegen, dabei „die eigenen christlichen Überzeugungen aufzugeben, ganz im Gegenteil!“<sup>91</sup>. Diesem Anspruch folgend, ermutigt „Christen und Muslime in der Pfalz“ Angehörige beider Religionen, den Kontakt zueinander zu suchen, betont in diesem Zusammenhang jedoch auch immer wieder die Unterschiede zwischen christlichen und muslimischen Glaubensvorstellungen. Hierfür rekurriert sie u. a. auf bestehende Dialog-Verlautbarungen der EKD bzw. der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern.<sup>92</sup>

In der umstrittenen Frage, ob ChristInnen und MuslimInnen an denselben Gott glauben, greift die pfälzische Arbeitshilfe so zunächst auf die ELKB-Handreichung „Erste Schritte wagen“ (2002) zurück, in der festgehalten wird:

„Das Bild, das Christen von Gott haben, ist im Vergleich zu dem im Islam doch unterschiedlich. Die Frage nach der Offenbarung, wie sich Gott uns zeigt, und wie wir

---

<sup>89</sup> Ebd., 17.

<sup>90</sup> Ebd., 19.

<sup>91</sup> Landeskirchlicher Arbeitskreis für Islamfragen der Evangelischen Kirche der Pfalz (Hg.): „... auf dass ihr einander kennenlernt.“ (Sure 49,13), 2.

<sup>92</sup> Es handelt sich hierbei um die ELKB-Handreichung „Erste Schritte wagen“ (2002) sowie um den EKD-Text „Klarheit und gute Nachbarschaft“ (2006).

Menschen zu Gott kommen können, beantworten beide Religionen sehr verschieden. Hier fällt es schwer, zu sagen: es ist derselbe Gott.“<sup>93</sup>

Überhaupt gelte es im christlich-muslimischen Dialog gerade nicht, Unterschiede zu überspielen, sondern auszuhalten. Denn: „Nur wer einen Standpunkt hat, kann sich dem Dialog aussetzen, ohne Angst vor Aufgabe der eigenen Position zu haben.“<sup>94</sup>

Ergänzt wird dies um Ausführungen aus der damals aktuellsten EKD-Veröffentlichung „Klarheit und gute Nachbarschaft“ (2006), nach der die Gottesvorstellung „für Christen untrennbar verbunden [ist] mit dem Glauben an Jesus Christus, seinen Sohn“<sup>95</sup>. Für MuslimInnen sei Jesus dagegen zwar ein Prophet, aber eben nicht Gottessohn und Erlöser wie für ChristInnen. Es gelte aber immerhin: „Eine Verständigung zwischen Christen und Muslimen scheint zumindest darüber zu erzielen zu sein, dass beide Religionen ‚einen Gott‘ verehren.“ ChristInnen könnten außerdem „einräumen, dass der Islam auf die Verehrung des transzendenten Gottes zielt, der zum christlichen Glauben gehört“. Mit „Klarheit und gute Nachbarschaft“ wird gemeinsamen Gebeten von ChristInnen und MuslimInnen eine deutliche Absage erteilt. Eine „konfliktfreie Zone der Gottesvorstellung“ sei ausgeschlossen, wenn „der Anspruch beider Religionen, Gottes Offenbarung zu bezeugen, ernst genommen“ wird. Zwar könnten evangelische ChristInnen in den Gemeinsamkeiten gewisse „Spuren“ erkennen, „dass sich der Gott der Bibel auch Muslimen nicht verborgen hat“, dies begründe aber „keinen gemeinsamen Glauben und erst recht keine gemeinsame Verkündigung oder Frömmigkeitspraxis“.<sup>96</sup> Entsprechend den in ihr wiederholt aufgegriffenen bayrischen und EKD-Verlautbarungen folgend hebt „Christen und Muslime in der Pfalz“ also immer wieder die Unterschiede zwischen Christentum und Islam hervor.

### Evangelische Kirche im Rheinland

Ausdrücklich will die 2016 von der Evangelischen Kirche im Rheinland (EKiR) herausgegebene Arbeitshilfe „Weggemeinschaft und Zeugnis im Dialog mit Muslimen“ „einen Beitrag zu mehr innerkirchlicher Klarheit im Verhältnis von

---

<sup>93</sup> Zit. nach: Landeskirchlicher Arbeitskreis für Islamfragen der Evangelischen Kirche der Pfalz (Hg.): „... auf dass ihr einander kennenlernt.“ (Sure 49,13), 21.

<sup>94</sup> Zit. nach ebd., 23.

<sup>95</sup> Zit. nach ebd., 21f.

<sup>96</sup> Zit. nach ebd., 22.

Dialog und Mission hierzulande leisten<sup>97</sup>. Einen solchen Dialog bezeichnet die EKIR in ihrer Arbeitshilfe als bereichernd und als einen „Prozess, in dem man seinen Glauben nicht aufgibt, aber seinen Horizont erweitert. Man erhält Einblick in die Glaubensvorstellungen des Gegenübers und gewinnt zugleich größere Klarheit über den eigenen Glauben, die eigene Existenz, die christliche Wahrheit.“<sup>98</sup> Schon in der Hebräischen Bibel seien das „Heilshandeln JHWHs und die darauf antwortende Verehrung des einen Gottes [...] nicht auf das Volk Israel beschränkt“<sup>99</sup> gewesen, so argumentiert die Arbeitshilfe. Außerdem könne allein Gott über das Heil verfügen. Dieser universelle Heilswille Gottes spiegele sich auch im Neuen Testament wider.<sup>100</sup>

In der christlich-islamischen Begegnung will die rheinische Arbeitshilfe theologische Unterschiede zwar nicht ausdrücklich suchen, sie andererseits aber auch nicht kleinreden. Vielmehr schließt sie sich der Haltung an, „dass der Dialog eine Form ist, in der die Kirche den Glauben der Anderen respektvoll und auf Augenhöhe wahrnimmt und zugleich den eigenen Glauben vertritt, ohne Differenzen einzuebnen“<sup>101</sup>. Als einen möglichen theologischen Anknüpfungspunkt zwischen ChristInnen und MuslimInnen benennt die EKIR die in beiden Religionen bekannte Abrahamstradition.<sup>102</sup> Überhaupt setzten diese und ähnliche Verbindungen „das christlich-muslimische Verhältnis in einen besonderen Kontext im Unterschied zu anderen Religionen“<sup>103</sup>.

Zumindest angedeutet wird im EKIR-Papier auch eine Zustimmung zur umstrittenen Frage, ob die drei abrahamischen Religionen an denselben Gott glauben. Es könne „gesagt werden, dass der Glaube an den einen Gott Juden, Christen und Muslime eint“, so die EKIR. Und: „Die gemeinsame Beziehung zu dem einen Gott hat Folgen auch für das Verhältnis zwischen Christen und Muslimen.“<sup>104</sup> Nach Wahrnehmung der rheinischen Arbeitshilfe stellen MuslimInnen sich jedenfalls in eine ähnliche religiöse Tradition wie ChristInnen. Es blieben aber auch Unterschiede in der konkreten Gottesvorstellung: „Während Christen bekennen, dass sich der Gott Israels in Jesus Christus offenbart

---

<sup>97</sup> Evangelische Kirche im Rheinland (Hg.): *Weggemeinschaft und Zeugnis im Dialog mit Muslimen*, 7.

<sup>98</sup> Ebd., 8.

<sup>99</sup> Ebd., 10.

<sup>100</sup> Vgl. ebd., 10f.

<sup>101</sup> Ebd., 6.

<sup>102</sup> Vgl. ebd., 8.

<sup>103</sup> Ebd., 12f.

<sup>104</sup> Ebd., 13.

hat, können Juden und Muslime dies nicht mitvollziehen. Diese Differenz muss ausgehalten werden.“<sup>105</sup>

Eine exklusive Haltung in der interreligiösen Begegnung, also „Ansprüche, im Alleinbesitz der Wahrheit zu sein“, bezeichnet „Weggemeinschaft und Zeugnis im Dialog mit Muslimen“ demgegenüber als ein Merkmal von religiösem Fundamentalismus und als hinderlich für den Dialog zwischen den Religionen:

„Die Einsicht in die Fehlbarkeit des Menschen und die Grenzen seines Erkenntnisvermögens angesichts der Unverfügbarkeit Gottes bedeutet den Verzicht auf absoluten Wahrheitsbesitz oder gar totalitäre Machtansprüche. [...] Fundamentalisten, die Anspruch auf absoluten Wahrheitsbesitz erheben, geben diese religiöse Grundhaltung auf, verraten ausgerechnet jene transzendente Macht, für die sie eifern, setzen sich selbst an deren Stelle.“<sup>106</sup>

Ähnlich wie das zwei Jahre später veröffentlichte „Positionspapier der EKD zum christlich-islamischen Dialog“ (2018) rechnet auch die EKiR-Verlautbarung zur christlichen Begegnung mit dem Islam damit, „dass auch Wahrheitsansprüche in den anderen Religionen, die dem christlichen Glauben widersprechen, und auch solche außerhalb religiöser Gemeinschaften ihre Berechtigung haben können“. Mehr noch: „Auch dem christlichen Glauben widersprechende Glaubensvorstellungen stehen unter der Gnade Gottes in seiner Geschichte des Heilsweges mit seiner Schöpfung.“ In Analogie zu den „Theologischen Überlegungen zum Verhältnis von Christen und Muslimen“ der EKKW (2019) argumentiert die EKiR hierbei mit der Begrenztheit der menschlichen Gotteserkenntnis, indem sie feststellt: „Ob und wie genau sich dies in unterschiedlichen Religionen realisiert, wie genau der eine Gott hinter den verschiedenen Geltungsansprüchen steht, das gehört zu Gottes Verborgenheit und ist uns nicht zugänglich.“<sup>107</sup>

Ausgehend von dieser Arbeitshilfe beschloss die Landessynode der EKiR im Januar 2018 schließlich eine theologische Positionsbestimmung mit dem Titel „Für die Begegnung mit Muslimen“. Diskutiert wurde die darin enthaltene Aussage, die EKiR nehme „den Glauben muslimischer Menschen als Bindung an den einen Gott wahr“<sup>108</sup>. Neben dieser Aussage, die als Bejahung der Frage, ob ChristInnen und MuslimInnen an denselben Gott glauben, verstanden wurde, fordert die EKiR in ihrer Positionsbestimmung zu einem theologischen Gespräch

---

<sup>105</sup> Ebd., 16.

<sup>106</sup> Ebd., 22.

<sup>107</sup> Ebd., 12.

<sup>108</sup> Evangelische Kirche im Rheinland: *Für die Begegnung mit Muslimen*, 1; vgl. auch Eißler: *Kirche – Islam – Zeugnis*, 87.

auf, „in dem sowohl Gemeinsamkeiten als auch grundlegende Differenzen offen zur Sprache kommen“. Wichtig ist ihr außerdem die Betonung, „dass die Beziehung zwischen Christentum und Islam anders ist als die wesentliche, bleibende Bezogenheit des Christentums auf das Judentum“.<sup>109</sup> Deutlich wird also, dass sich die EKIR in der christlich-muslimischen Begegnung der Konvergenzen in der jeweiligen Gottesvorstellung ebenso bewusst ist wie der theologischen Unterschiede zwischen beiden Religionen. Den christlich-muslimischen Dialog hält sie jedenfalls „für einen kirchlichen Auftrag“ und will „auch in schwierigen Situationen“ an ihm festhalten. In einer „säkularen und demokratischen Gesellschaft“ stünden ChristInnen und MuslimInnen gleichermaßen „in der Verantwortung für eine positive Gestaltung des Gemeinwesens. Hierzu gehört der Einsatz gegen alle Formen von Rassismus, Antisemitismus, Islamfeindlichkeit, religiösem Extremismus und Fundamentalismus.“<sup>110</sup>

### **Evangelisch-Lutherische Landeskirche Sachsens**

Unter dem Titel „Theologische Aspekte der interreligiösen Begegnung“ beschloss die Landessynode der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Sachsens (EVLKS) im Herbst 2016 eine Erklärung zum Miteinander der Religionen. Darin fordert die EVLKS dazu auf, im interreligiösen Dialog sowohl Gemeinsamkeiten als auch Differenzen zwischen den Religionen Raum zu geben. Als ChristInnen wisse man „um die Grenzen unserer Wahrnehmung des einen Gottes“ und rechne „mit der Möglichkeit von Offenbarungen des einen Gottes auch außerhalb des Christentums“, heißt es in der sächsischen Erklärung. Aus Sicht von „Theologische Aspekte der interreligiösen Begegnung“ liegt die Achtung anderer religiöser Überzeugungen „gerade darin, dass wir Unterschiede in Lehre und Praxis nicht überspielen, sondern ernst nehmen“.<sup>111</sup> Ausdrücklich zum christlich-muslimischen Dialog äußert sich die EVLKS in dieser knappen Stellungnahme allerdings nicht.

### **Evangelische Kirche von Westfalen**

Das Landeskirchenamt der Evangelischen Kirche von Westfalen (EKvW) gab im Januar 2008 „Christen und Muslime“ heraus, ihrem Selbstverständnis nach eine „Orientierungshilfe für die evangelischen Gemeinden in Westfalen“. Erklärtes

---

<sup>109</sup> Evangelische Kirche im Rheinland: *Für die Begegnung mit Muslimen*, 1.

<sup>110</sup> Ebd., 2.

<sup>111</sup> Landessynode der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Sachsens (Hg.): *Theologische Aspekte der interreligiösen Begegnung*.



Ziel dieser Broschüre ist es, die westfälischen Kirchengemeinden zu Orten zu machen, „wo der religiöse Dialog mit Sachkunde geführt wird, Andersartigkeit und Fremdheit ausgehalten werden und der eigene Glaube in Worten wie durch Taten der Liebe bezeugt wird“<sup>112</sup>. Inhaltlich basiert sie auf der EKD-Handreichung „Klarheit und gute Nachbarschaft“ (2006)<sup>113</sup> und betont in der christlich-islamischen Begegnung entsprechend vor allem die Unterschiede zwischen den Glaubensvorstellungen beider Religionen.

Gleich zu Beginn widmet sich die westfälische Orientierungshilfe der kontroversen Frage, ob ChristInnen und MuslimInnen an denselben Gott glauben, und verneint dies mit deutlicher Begründung: Die „Botschaft von der Liebe Gottes, die in Jesus Christus anschaulich geworden ist“, sei ein „[z]entraler Inhalt des christlichen Redens von Gott“.<sup>114</sup> Insofern gelte im christlich-muslimischen Dialog:

„Menschen verstehen, bekennen und bezeugen Gott von ihrem jeweiligen Glauben her. Hier gibt es grundlegende Unterschiede zwischen dem christlichen und dem islamischen Gottesverständnis. Denn für Christen schließt der Glaube an den Einen Gott den Glauben an Jesus Christus ein, den wir als Gottes Sohn und als den gekreuzigten und auferstandenen Erlöser bekennen und der als der Heilige Geist die Glaubenden in der Wahrheit des Glaubens miteinander verbindet und erhält. Hier kann es eine Übereinstimmung mit dem Gottesverständnis des Islam nicht geben.“<sup>115</sup>

Die EKvW-Broschüre benennt jedoch auch Gemeinsamkeiten von Christentum und Islam:

„Beide Religionen sprechen von Gott als dem Schöpfer der Welt und von Gott als Richter am Ende der Zeit. Beide Religionen rufen auf zur Achtung des menschlichen Lebens und zur Weltverantwortung.“<sup>116</sup>

Für den interreligiösen Dialog könnten diese Konvergenzen Anknüpfungspunkte bieten. Ähnliches gilt „Christen und Muslime“ zufolge auch für die biblische Figur des Abraham, wenngleich es angesichts der doch sehr unterschiedlichen Überlieferungen missverständlich sei, von einer „Gemeinsamkeit der Abrahams-traditionen“ zu sprechen.<sup>117</sup> Die aufgeführten grundlegenden Differenzen haben auch Auswirkungen für die in der interreligiösen Begegnung immer wieder

---

<sup>112</sup> Landeskirchenamt der Evangelischen Kirche von Westfalen (Hg.): *Christen und Muslime*, 2.

<sup>113</sup> Vgl. ebd., 3.

<sup>114</sup> Ebd., 4f.

<sup>115</sup> Ebd., 6.

<sup>116</sup> Ebd.

<sup>117</sup> Ebd., 10–12.

aufkommende Frage nach gemeinsamen christlich-muslimischen Feiern und Gebeten:

„In einer interreligiösen Feier werden alle Gebete und Texte von den Religionsgemeinschaften gemeinsam verantwortet. Eine solche Feier steht in der Gefahr, vorhandene Glaubensgegensätze zu verschleiern und die jeweils anderen für die eigenen religiösen Vorstellungen zu vereinnahmen. Darum sollten Kirchengemeinden, wenn Glaubensinhalte im Mittelpunkt stehen, von solchen Feiern absehen.“<sup>118</sup>

Unmissverständlich stellt „Christen und Muslime“ klar: „Ein Jude kann nur als Jude beten, eine Christin nur als Christin und ein Muslim nur als Muslim. Gebete sind eine intensive, aber auch sehr persönliche Äußerung des Glaubens.“<sup>119</sup> Die Orientierungshilfe warnt sogar ausdrücklich davor, muslimische Gebete und vor allem die darin häufig enthaltene erste Koransure mitzubeten: „Sprechen Christen diesen Text mit, kann dies von Muslimen als eine Hinwendung zum Islam, ja sogar als ein Übertritt verstanden werden.“ Auch gemeinsamen Amtshandlungen erteilt die EKvW in diesem Zusammenhang eine klare Absage.<sup>120</sup>

### **Evangelische Landeskirche in Württemberg**

Im Sommer 2006 beschloss die Evangelische Landeskirche in Württemberg (ELKWÜ) auf ihrer Synode die Erklärung „Miteinander leben lernen. Evangelische Christen und Muslime in Württemberg“. Diese soll ausweislich ihres Vorworts zur christlich-muslimischen Begegnung ermuntern und beide Seiten motivieren, „in einen ehrlichen Gedankenaustausch zu treten, der den Standpunkt des eigenen Glaubens formuliert und Bildung über die andere Religion ermöglicht“<sup>121</sup>. Hierbei dürfe die „Wahrheit des Glaubens nicht ausgeklammert werden“, heißt es in der württembergischen Erklärung, denn „ohne das Wahrheitsbewusstsein des christlichen Glaubens, das seine Wahrheit von Jesus Christus her empfängt, kann keine wirkliche Begegnung und kein wirklicher Dialog stattfinden“.<sup>122</sup>

In ihrer Erklärung betont die ELKWÜ Gemeinsamkeiten ebenso wie Unterschiede zwischen Christentum und Islam. Konvergenzen ergäben sich etwa beim „Bezug auf einen einzigen Gott und eine heilige Schrift“, Differenzen wiederum insofern, als für ChristInnen im Unterschied zu MuslimInnen „der Glaube an

---

<sup>118</sup> Ebd., 20.

<sup>119</sup> Ebd.

<sup>120</sup> Ebd., 21.

<sup>121</sup> Evangelische Landeskirche in Württemberg: *Miteinander leben lernen*, 2.

<sup>122</sup> Der württembergische Landesbischof Frank Otfried July, zit. nach ebd., 3.

den dreieinigen Gott und seine Selbstoffenbarung in Jesus Christus zum Heil der Welt“ wesentlich sei. Außerdem hätten die Angehörigen beider Religionen ein je unterschiedliches Verständnis von Bibel bzw. Koran. Kirchengemeinden werden ausdrücklich ermutigt, im Dialog mit MuslimInnen solche und ähnliche „Gemeinsamkeiten und Unterschiede zu entdecken und anzusprechen“. <sup>123</sup> Eingehender theologisch begründet werden diese Feststellungen und Ansprüche in der knappen württembergischen Erklärung „Miteinander leben lernen“ allerdings nicht.

### III. Resümee

Die untersuchten kirchlichen Verlautbarungen zum christlich-muslimischen Dialog sind in ihrem Umfang und Anspruch äußerst heterogen und daher nur sehr bedingt miteinander vergleichbar. Immer wieder, jedoch nicht in allen Stellungnahmen, geht es darum, ob ChristInnen und MuslimInnen an denselben Gott glauben, ob tatsächlich von einer beiden Religionen gemeinsamen Abrahamstradition gesprochen werden kann und ob in der interreligiösen Begegnung gemeinsame Gebete statthaft sind.

Versuchsweise kategorisieren lassen sich die Erklärungen der EKD und ihrer Gliedkirchen am ehesten nach ihrem Erscheinungsdatum. Während ältere (landes-)kirchliche Stellungnahmen in der Tendenz eher die Differenzen zwischen christlichem und muslimischem Glauben herausstellen, legen einige der jüngeren Texte eher Wert auf die Gemeinsamkeiten der beiden Religionen. Eine auffällige Ausnahme stellen hierbei die „Theologischen Überlegungen zum Verhältnis von Christen und Muslimen“ der EKKW (2019) dar, die gerade die besonders kontrovers diskutierten Fragen, ob ChristInnen und MuslimInnen an denselben Gott glauben und ob MuslimInnen aus christlicher Sicht einen Anteil am göttlichen Heil haben können, mit Verweis auf die notwendige Begrenztheit der menschlichen Gotteserkenntnis nicht beantworten möchten. Einige Positionspapiere nehmen eine eher vermittelnde Haltung ein und oszillieren – zumeist ohne gegenseitige Bezugnahme – zwischen Nähe und Distanz zum religiösen Gegenüber, betonen mal eher die Gemeinsamkeiten, an anderen Stellen wiederum eher die Unterschiede.

Angezeigt scheint angesichts dieses Befundes jedenfalls eine grundsätzliche Offenheit für den innerkirchlichen Pluralismus ebenso wie für spätere Anpassun-

---

<sup>123</sup> Ebd., 4.

gen und Weiterentwicklungen früherer Ansichten. Mit „Christlicher Glaube und religiöse Vielfalt in evangelischer Perspektive“ kann daher festgehalten werden:

„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.“<sup>124</sup>

Solange dem religiös Anderen in der Praxis grundsätzlich Offenheit und Respekt entgegengebracht werden, haben differenzhermeneutische Dialogansätze jedenfalls eine ebensolche Daseinsberechtigung wie eher konsensorientierte oder dazwischenliegende mediatorische Zugänge zur interreligiösen Begegnung. Ebenso zu begrüßen ist der in einigen kirchlichen Stellungnahmen ausdrücklich formulierte Anspruch, sich auch und gerade trotz teils gegenläufiger Bewegungen innerhalb wie außerhalb der Kirche für den Dialog und für ein friedliches Miteinander der Religionen einzusetzen.

## Literaturverzeichnis

- Bernhardt, Reinhold: *Ende des Dialogs? Die Begegnung der Religionen und ihre theologische Reflexion*, Zürich 2005.
- Bernhardt, Reinhold: *Inter-Religio. Das Christentum in Beziehung zu anderen Religionen*, Zürich 2019.
- Eißler, Friedmann: *Abrahamische Ökumene*, in: Materialdienst der EZW 73/2 (2010), 72 – 76.
- Eißler, Friedmann: *Kirche – Islam – Zeugnis. Perspektiven interkultureller Theologie. Das Thema mit Blick auf Stellungnahmen aus Landeskirchen und EKD*, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft 1/2020, 76 – 96.
- Eißler, Friedmann: *Theologie der Religionen*, in: Materialdienst der EZW 83/3 (2020), 231 – 237.

---

<sup>124</sup> Kirchenamt der EKD (Hg.): *Christlicher Glaube und religiöse Vielfalt in evangelischer Perspektive*, 75f.

- Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern (Hg.): *Erste Schritte wagen. Eine Handreichung für die Begegnung von Kirchengemeinden mit ihren muslimischen Nachbarn*, München 2002.
- Evangelisch-Lutherische Kirche in Bayern (Hg.): *Interreligiöser Dialog. Konzeption der interreligiösen Arbeit*, München 2016.
- Evangelische Kirche Berlin-Brandenburg-schlesische Oberlausitz (Hg.): *Dialog wagen – Zusammenleben gestalten. Eine Orientierungshilfe für die Zusammenarbeit mit Muslim\*innen und islamischen Organisationen*, Berlin 2019, <https://tinyurl.com/3af3txzj>.
- Evangelische Kirche im Rheinland (Hg.): *Weggemeinschaft und Zeugnis im Dialog mit Muslimen*, Düsseldorf 2015, 2016.
- Evangelische Kirche im Rheinland: *Für die Begegnung mit Muslimen. Theologische Positionsbestimmung*, Auszug aus dem Protokoll der Landessynode der Evangelischen Kirche im Rheinland vom 12. Januar 2018, <https://www.ekir.de/www/downloads/LS2018-B55.pdf>.
- Evangelische Kirche in Deutschland / Koordinationsrat der Muslime (Hg.): *Dialogratgeber zur Förderung der Begegnung zwischen Christen und Muslimen in Deutschland*, Hannover Mai 2015, [https://www.ekd.de/dialogratgeber\\_christen\\_muslime.htm](https://www.ekd.de/dialogratgeber_christen_muslime.htm).
- Evangelische Kirche in Deutschland: *Positionspapier der EKD zum christlich-islamischen Dialog*, 24.9.2018, <https://www.ekd.de/positionspapier-der-ekd-zum-christlich-islamischen-dialog-37797.htm>.
- Evangelische Landeskirche in Württemberg: *Miteinander leben lernen. Evangelische Christen und Muslime in Württemberg. Erklärung der 13. Landessynode vom 14. Juli 2006*, Stuttgart 2006, <https://tinyurl.com/k29apcnv>.
- Fischer, Mario / Friedrich, Martin (Hg.): *Protestantische Perspektiven zur religiösen Pluralität in Europa. Eine Studie der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa*, Wien 2019.
- Görrig, Detlef: *Zur Frage nach dem einen Gott von Christen und Muslimen – aus der Sicht von EKD-Publikationen*, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft* 1/2020, 97 – 111.
- Hartlieb, Elisabeth: *Christen und Muslime. Zum Diskussionsprozess innerhalb der Evangelischen Landeskirche in Baden*, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft* 1/2020, 7 – 31.
- Kirchenamt der EKD (Hg.): *Klarheit und gute Nachbarschaft. Christen und Muslime in Deutschland. Eine Handreichung des Rates der EKD*, Hannover 2006, [https://www.ekd.de/ekd\\_de/ds\\_doc/ekd\\_texte\\_86.pdf](https://www.ekd.de/ekd_de/ds_doc/ekd_texte_86.pdf).
- Kirchenamt der EKD (Hg.): *Christlicher Glaube und religiöse Vielfalt in evangelischer Perspektive. Ein Grundlagentext des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD)*, Gütersloh 2015, [https://www.ekd.de/ekd\\_de/ds\\_doc/christlicher\\_glaube.pdf](https://www.ekd.de/ekd_de/ds_doc/christlicher_glaube.pdf).

- Kollegium des Evangelischen Oberkirchenrats Karlsruhe (Hg.): *Christen und Muslime. Gesprächspapier zu einer theologischen Wegbestimmung der Evangelischen Landeskirche in Baden*, Karlsruhe, 2. September 2018, <https://tinyurl.com/bd8jhs92>.
- Landeskirchenamt der Evangelischen Kirche von Westfalen (Hg.): *Christen und Muslime. Eine Orientierungshilfe für die evangelischen Gemeinden in Westfalen*, Bielefeld, Januar 2008, <https://tinyurl.com/2ft36y8b>.
- Landeskirchlicher Arbeitskreis für Islamfragen der Evangelischen Kirche der Pfalz (Hg.): „... auf dass ihr einander kennenlernt.“ (Sure 49,13). *Christen und Muslime in der Pfalz. Eine Arbeitshilfe für die Kirchengemeinden*, Speyer 2007, <https://tinyurl.com/2p8kwmzh>.
- Landessynode der Evangelischen Kirche in Baden: *Ermutung zum Dialog. Synodale Erklärung zur Begegnung von Christen und Muslimen*, 21.10.2020, <https://www.ekiba.de/media/download/integration/299750>.
- Landessynode der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Sachsens (Hg.): *Theologische Aspekte der interreligiösen Begegnung. Erklärung der sächsischen Landessynode zum Miteinander der Religionen*, Dresden 2016, <https://www.confessio.de/artikel/1036>.
- Lippische Landeskirche (Hg.): *Gemeinsames finden – Verschiedenes achten. Christen und Muslime. Vom Lernen, Begegnen und gemeinsamen Tun*, Detmold, November 2004, <https://www.lippische-landeskirche.de/daten/File/Upload/christen-muslime.pdf>.
- Rudnick, Ursula: *Interreligiöser Dialog – evangelische Perspektiven*, in: Er, Samet (Hg.): *Handbuch des interreligiösen Dialogs. Möglichkeiten der gesellschaftlichen Vielfalt*, Berlin 2020, 77 – 87.
- Theologische Kammer der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck (Hg.): *Theologische Überlegungen zum Verhältnis von Christen und Muslimen. Ein Diskussionspapier der Theologischen Kammer der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck*, Kassel, Juni 2019, [https://www.ekkw-macht-schule.de/files/inhalte/Schulreferat/Downloads/EKKW\\_Texte\\_Christen\\_und\\_Muslime\\_2019.pdf](https://www.ekkw-macht-schule.de/files/inhalte/Schulreferat/Downloads/EKKW_Texte_Christen_und_Muslime_2019.pdf).
- Zemmrich, Eckhard u. a.: *Leben mit dem bleibend Anderen – Toleranz in evangelischer Perspektive – Grundsatztext*, in: Evangelische Kirche Berlin-Brandenburg-schlesische Oberlausitz (Hg.): *Toleranz nach evangelischem Verständnis. Synodale Texte, Vorträge, Geistliche Worte*, Berlin 2013, 7 – 33.
- Zentrum für Mission und Ökumene – Nordkirche weltweit (Hg.): *Gute Nachbarschaft leben. Informationen und Beispiele zur Förderung des christlich-islamischen Dialogs in der Nordkirche*, Hamburg 2013, <https://tinyurl.com/2aukazss>.

## Dialog mit MuslimInnen im politischen Raum

Gesellschaftspolitische Debatten über *den Islam* prägen seit vielen Jahren den öffentlichen Diskurs in Deutschland und Europa. Dies gilt auch für den politischen Raum. Dort lässt sich eine bewusste Wahrnehmung der islamischen Religion verstärkt seit dem Jahr 2001 konstatieren. In Folge der Terroranschläge in den USA am 11. September schätzten politische Akteure Religion und dabei vor allem *den Islam* wieder als gesellschaftspolitisch relevantes Phänomen ein – auch für den sogenannten Westen. Diese Bewertung war von den Schrecken des islamistischen Terrors gekennzeichnet und fand somit unter negativem Vorzeichen statt.

Zuvor war *dem Islam*, der Religion vieler eingewanderter Deutscher, im politischen Raum kaum Beachtung geschenkt worden. Dies war sowohl durch die jahrzehntelange Weigerung deutscher Politik begründet, Deutschland als Einwanderungsland anzuerkennen, als auch durch die weitgehend vorherrschende religionssoziologische Auffassung geprägt, dass Religion zunehmend an Bedeutung verliere. In Folge des 11. Septembers änderte sich diese Auffassung in vielen Bereichen.

Das zeigte sich im gesellschaftspolitischen Diskurs in Deutschland beispielsweise dadurch, dass die Kategorie des „Ausländers“ zunehmend durch die des „Muslims“ ersetzt wurde. Die Islamwissenschaftlerin Riem Spielhaus macht dies exemplarisch an der medialen Darstellung der Herkunft deutscher PolitikerInnen mit Einwanderungsgeschichte deutlich:

„Wurde 1994 Cem Özdemir nach der Bundestagswahl in einem Spiegel-Artikel noch als ‚der erste gebürtige Türke im Deutschen Bundestag‘ bezeichnet, lernten wir Cemile Giousouf 2013 in der Berichterstattung als ‚erste Muslimin in der CDU-Bundestagsfraktion‘ kennen.“<sup>1</sup>

Durch diese Verschiebung wurde die Religion zu einer zunehmend relevanten Kategorie im Integrationsdiskurs. In den Gesellschaftswissenschaften wurde die neue Hinwendung zur Religion auch durch Ansätze wie die vom „Clash of Civilizations“ von Samuel Huntington forciert, der Religion eine zentrale Funktion für die Entstehung von globalen Konflikten zuschreibt. All diese Faktoren trugen in Deutschland dazu bei, dass vor allem die islamische Religion mehr und mehr als ein Problem für Sicherheit und die Integration betrachtet wurde.

---

<sup>1</sup> Riem Spielhaus: „*Der Islam gehört zu Deutschland*“ (Kommentar), 8.8.2014, <https://mediendienst-integration.de/artikel/der-islam-gehoert-zu-deutschland-spielhaus.html> (Abruf: 9.1.2021).

Auch wenn bereits seit 1979/80 von politischer, religiöser und juristischer Seite vereinzelte Aufforderungen an die Politik ergingen, sich der islamischen Religion, etwa durch die Einführung von islamischem Religionsunterricht<sup>2</sup>, zuzuwenden,<sup>3</sup> reagierte die Politik erst in dieser Zeit mit einer entstehenden Islampolitik. Sie wurde im Bund und in den Ländern auf verschiedene Weise umgesetzt und begegnete unterschiedlichen Frage- und Problemstellungen. Die sich herausbildenden Formen jener Islampolitik in Deutschland können in Anschluss an Antonius Liedhegener in die Kategorien der symbolischen, der regulativen und der dazwischenliegenden Kategorie sogenannter Feedback-Effekte eingeteilt werden.<sup>4</sup> Die regulative Islampolitik bezeichnet Vorgänge, welche die „politischen Entscheidungen und Maßnahmen der rechtlichen Regulierung“<sup>5</sup> von islambezogenen Verhaltensweisen betreffen. Als symbolische Politik werden demgegenüber Aktivitäten gefasst, welche auf die gesellschaftliche Anerkennung des Islam zielen, jedoch keine konkrete juristische und materielle Implikation aufweisen. Als „Feedback-Effekte“ werden Vorgänge und Initiativen bezeichnet, denen zwar keine direkten politischen Entscheidungskompetenzen zukommen, die jedoch über die Symbolpolitik hinausreichen.<sup>6</sup> Häufig gehen symbolpolitische Formate und die der sogenannten Feedback-Effekte den regulativen Maßnahmen voraus.

Viele islampolitische Formate, insbesondere aus den Kategorien der symbolischen Islampolitik und der sogenannten Feedback-Effekte, finden in Dialogformaten statt. Dieser politischen Form des Austauschs mit MuslimInnen in Deutschland gingen zeitlich zahlreiche interreligiöse Gesprächsforen voraus. Denn lange bevor die Politik die Notwendigkeit eines institutionalisierten Austauschs mit MuslimInnen in Deutschland erkannte, war der interreligiöse Austausch schon intensiv gepflegt worden. So sieht sich etwa die katholische Kirche seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil in einer besonderen Weise dem interreligiösen Dialog verpflichtet. Bereits während des Konzils wurde von Papst

---

<sup>2</sup> Diese Forderung formulierte bereits der erste Ausländerbeauftragte der Bundesrepublik Deutschland, Heinz Kühn, in seinem 1979 erschienenen Memorandum: *Stand und Weiterentwicklung der Integration der ausländischen Arbeitnehmer und ihrer Familien in der Bundesrepublik Deutschland*, Bonn 1979, 32.

<sup>3</sup> Vgl. Hanna Fülling: *Religion und Integration in der deutschen Islampolitik. Entwicklungen, Analysen, Ausblicke*, Wiesbaden 2019, 74f.

<sup>4</sup> Vgl. Antonius Liedhegener: *Das Feld der Religionspolitik – ein explorativer Vergleich der Bundesrepublik Deutschland und der Schweiz seit 1990*, in: *Zeitschrift für Politik (ZfP)* 61/2 (2014), 187f.

<sup>5</sup> Ebd.

<sup>6</sup> Vgl. Fülling: *Religion und Integration in der deutschen Islampolitik* (s. Fußnote 3), 32.



Paul VI. das „Sekretariat für die Nichtchristen“ eingerichtet.<sup>7</sup> Auch in der evangelischen Kirche wurde spätestens durch die Handreichung „Zusammenleben mit Muslimen“ im Jahr 2000 die Bedeutung des Dialogs zwischen ChristInnen und MuslimInnen hervorgehoben.<sup>8</sup>

Seitdem nun auch der Staat vermehrt in den Austausch mit VertreterInnen von Religionsgemeinschaften, insbesondere mit MuslimInnen, getreten ist und auch verstärktes politisches Interesse am interreligiösen Dialog entwickelt hat, lassen sich Wechselwirkungen zwischen den verschiedenen Formen des Austauschs beobachten. Um dieser Auffassung im Folgenden genauer nachzuspüren, wird zunächst überprüft, welche Formen des Austauschs in der aktuellen Politik gefördert und selbst betrieben werden. Anschließend wird untersucht, welche besonderen Charakteristika der Austausch zwischen staatlichen und religiösen VertreterInnen auch im Vergleich zum interreligiösen Dialog aufweist. Dies wird in einem weiteren Schritt anhand der Darstellung von Fallbeispielen veranschaulicht. In einer abschließenden Betrachtung werden die Ergebnisse in Bezug auf die anstehenden gesellschaftspolitischen und religionspolitischen Anforderungen ausgewertet.

## **I. Interreligiöser Dialog und Austausch zwischen staatlichen und religiösen AkteurInnen im Bund und in den Ländern**

Einen Anhaltspunkt für die politische Bedeutung, die dem interreligiösen Dialog sowie dem Dialog mit Religionsgemeinschaften von politischer Seite beigemessen wird, geben die Koalitionsverträge der Bundes- und Landesregierungen.<sup>9</sup>

- In Baden-Württemberg wird der Dialog zwischen den Religionen und Weltanschauungen als „ein wichtiges Anliegen“ bezeichnet. Deshalb spricht sich die Regierungskoalition von Bündnis 90/Die Grünen und CDU dafür aus, den Runden Tisch der Religionen fortzuführen und zudem die regionalen Runden Tische auszubauen.<sup>10</sup>

<sup>7</sup> Vgl. Andreas Renz: *Zugänge zum christlichen-islamischen Dialog aus katholischer Perspektive*, in: Volker Meißner u. a. (Hg.): *Handbuch christlich-islamischer Dialog. Grundlagen – Themen – Praxis – Akteure*, Freiburg i. Br. 2014, 21.

<sup>8</sup> Vgl. Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland: *Zusammenleben mit Muslimen in Deutschland – Gestaltung der christlichen Begegnung mit Muslimen*, Gütersloh 2000.

<sup>9</sup> Untersuchungsstand: 22.2.2022.

<sup>10</sup> Vgl. Bündnis 90/Die Grünen Baden-Württemberg und CDU Baden-Württemberg: *Jetzt für Morgen. Der Erneuerungsvertrag für Baden-Württemberg*, [https://www.baden-wuerttemberg.de/fileadmin/redaktion/dateien/PDF/210506\\_Koalitionsvertrag\\_2021-2026.pdf](https://www.baden-wuerttemberg.de/fileadmin/redaktion/dateien/PDF/210506_Koalitionsvertrag_2021-2026.pdf) (Abruf: 6.2.2022), 86.

- Im Koalitionsvertrag von SPD, Bündnis 90/Die Grünen und Linkspartei in Berlin wird die Unterstützung für Projekte der religionsübergreifenden Verständigung, wie für den christlich-jüdischen Dialog sowie das „House of One“ oder die „Drei-Religionen-Kita“, bekräftigt.<sup>11</sup> Zudem soll das Islamforum, in dem ein strukturierter Austausch zwischen MuslimInnen und staatlichen VertreterInnen stattfindet, „mittels einer eigenständigen Koordinierungsstelle gestärkt“<sup>12</sup> werden.
- Im Bremer Koalitionsvertrag räumen die Regierungsparteien SPD, Bündnis 90/Die Grünen und die Linke dem interreligiösen Dialog einen hohen Stellenwert ein, was bereits an der Kapitelüberschrift „Interreligiöser Dialog und Angelegenheiten der Religionsgemeinschaften“<sup>13</sup> deutlich wird. In dem inhaltlichen Abschnitt sichert die Regierungskoalition zu, den interreligiösen Dialog gemeinsam mit den Religionsgemeinschaften weiter zu pflegen, „um das gegenseitige Verständnis und den religiösen Austausch zu fördern“<sup>14</sup>. Damit sollen vor allem jüngere Menschen erreicht und über religiöse Vielfalt aufgeklärt werden.
- Auch in Hamburg fühlen sich die Regierungsparteien dem interreligiösen Dialog verpflichtet. Hamburg wird als „eine Hauptstadt des interreligiösen Dialogs“ betrachtet.<sup>15</sup> Dies wird durch die Einrichtung des Interreligiösen Forums, des „Religionsunterrichts für alle“ sowie der Akademie der Weltreligionen belegt.
- In Hessen wird der Dialog mit Menschen muslimischen Glaubens im *Dialog Forum Islam Hessen* (dfih) durch den Koalitionsvertrag hervorgehoben.<sup>16</sup>

---

<sup>11</sup> Vgl. SPD Berlin, Bündnis 90/Die Grünen Berlin und Die Linke Berlin: *Zukunftshauptstadt Berlin. Sozial. Ökologisch. Vielfältig. Wirtschaftsstark*, <https://www.berlin.de/rbmskzl/regierende-buergermeisterin/senat/koalitionsvertrag> (Abruf: 6.2.2022), 80.

<sup>12</sup> Ebd.

<sup>13</sup> SPD Bremen, Bündnis 90/Die Grünen Bremen und Die Linke Bremen: *Vereinbarung zur Zusammenarbeit in einer Regierungskoalition für die 20. Wahlperiode der Bremischen Bürgerschaft 2019 – 2023*, <https://gruene-bremen.de/vereinbarung-zur-zusammenarbeit-in-einer-regierungs-koalition> (Abruf: 6.2.2022), 116.

<sup>14</sup> Ebd.

<sup>15</sup> SPD Hamburg, Bündnis 90/Die Grünen Hamburg: *Koalitionsvertrag über die Zusammenarbeit in der 22. Legislaturperiode der Hamburgischen Bürgerschaft zwischen der SPD, Landesorganisation Hamburg und Bündnis 90/Die Grünen, Landesverband Hamburg*, <https://www.hamburg.de/senats Themen/koalitionsvertrag/religioese-vielfalt> (Abruf: 6.2.2022).

<sup>16</sup> Vgl. CDU Hessen und Bündnis/Die Grünen Hessen: *Aufbruch im Wandel durch Haltung, Orientierung und Zusammenhalt. Koalitionsvertrag zwischen CDU Hessen und BÜNDNIS90/DIE GRÜNEN Hessen für die 20. Legislaturperiode*, [https://integrationskompass.hessen.de/sites/integrationskompass.hessen.de/files/Koalitionsvertrag\\_20.%20Legislaturperiode.pdf](https://integrationskompass.hessen.de/sites/integrationskompass.hessen.de/files/Koalitionsvertrag_20.%20Legislaturperiode.pdf) (Abruf: 6.2.2022), 99.

- Der Koalitionsvertrag von SPD und CDU in Niedersachsen spricht sich für die Fortsetzung eines interreligiösen Dialogs aus. Er beschreibt diesen als ein Format, das auf den Gesprächen zwischen Staat und islamischen Verbänden zum Abschluss eines Vertrages aufbaut.<sup>17</sup> In Niedersachsen wird somit als interreligiöser Dialog bezeichnet, was streng genommen davon zu unterscheiden ist: Wenn die Regierung gemeinsam mit muslimischen Akteuren Wege und Konditionen für einen gemeinsamen Vertrag zwischen dem Land Niedersachsen und muslimischen Verbänden auszuhandeln sucht, ist dies ein Dialog zwischen Staat und Muslimen, aber kein interreligiöser Dialog.
- Der Koalitionsvertrag von Nordrhein-Westfalen verspricht eine Förderung des interreligiösen Dialogs sowie eine Neuausrichtung des Dialogs zwischen der Landesregierung und den islamischen Verbänden.<sup>18</sup>
- Im aktuellen Koalitionsvertrag von Rheinland-Pfalz steht der interreligiöse Dialog nicht auf der Agenda, allerdings wird der Dialog mit den Kirchen über viele gesellschaftliche Fragen hervorgehoben und seine Fortsetzung betont.<sup>19</sup>
- In Sachsen hingegen wird die partnerschaftliche Zusammenarbeit mit den VertreterInnen der Religionen im Freistaat als wichtiger Beitrag im gesellschaftlichen Dialog und zur Vermittlung von Werten und Zielen beschrieben. Ein bestimmtes Dialoganliegen zwischen Staat und Religionsgemeinschaften ist darin allerdings ebenso wenig explizit umfasst wie die Förderung des interreligiösen Dialogs.
- Anders ist es in Sachsen-Anhalt, wo dezidiert die Unterstützung von interreligiöser Begegnungsarbeit christlicher, jüdischer, islamischer und anderer Gemeinden hervorgehoben wird.
- In den Koalitionsverträgen von Bayern, Brandenburg, Mecklenburg-Vorpommern, dem Saarland, Schleswig-Holstein und Thüringen finden sich keine expliziten Passagen zur Förderung des interreligiösen Dialogs oder eines Dialogformats zwischen Staat und Religionsgemeinschaften.

---

<sup>17</sup> Vgl. SPD Niedersachsen und CDU Niedersachsen: *Gemeinsam für ein modernes Niedersachsen. Für Innovation, Sicherheit und Zusammenhalt. Koalitionsvereinbarung*, [https://cdu-niedersachsen.de/wp-content/uploads/2017/11/11-16\\_Koalitionsvertrag\\_final.pdf#page35](https://cdu-niedersachsen.de/wp-content/uploads/2017/11/11-16_Koalitionsvertrag_final.pdf#page35) (Abruf: 6.2.2022), 22.

<sup>18</sup> Vgl. CDU NRW und FDP NRW: *Koalitionsvertrag für Nordrhein-Westfalen 2017 – 2022*, [https://www.cdu-nrw.de/sites/www.neu.cdu-nrw.de/files/downloads/nrwkoalition\\_koalitionsvertrag\\_fuer\\_nordrhein-westfalen\\_2017\\_-\\_2022.pdf](https://www.cdu-nrw.de/sites/www.neu.cdu-nrw.de/files/downloads/nrwkoalition_koalitionsvertrag_fuer_nordrhein-westfalen_2017_-_2022.pdf) (Abruf: 11.2.2022).

<sup>19</sup> Vgl. SPD Rheinland-Pfalz, Bündnis 90 / Die Grünen Rheinland-Pfalz und FDP Rheinland-Pfalz: *Koalition des Aufbruchs und der Zukunftschancen*, [https://www.rlp.de/fileadmin/rlp-stk/pdf-Dateien/Staatskanzlei/rlp\\_Koalitionsvertrag2021-2026.pdf](https://www.rlp.de/fileadmin/rlp-stk/pdf-Dateien/Staatskanzlei/rlp_Koalitionsvertrag2021-2026.pdf) (Abruf: 11.2.2022), 121.

Insgesamt zeigt sich jedoch, dass der Dialog zwischen Staat und Religionsgemeinschaften sowie die Förderung des interreligiösen Dialogs in vielen Bundesländern auf der politischen Agenda steht, wenngleich sich die Verträge in ihren Bezügen und der Detailtiefe deutlich unterscheiden.

Ein Blick in den aktuellen Koalitionsvertrag im Bund der Regierungsparteien von SPD, Bündnis 90 / Die Grünen und FDP zeigt, dass der interreligiöse Dialog dort keine Erwähnung erfährt. Jedoch wird ein Dialog mit den Kirchen (und den Ländern) anvisiert, um einen fairen Rahmen für die Ablösung der historischen Staatsleistungen an die Kirchen zu schaffen. Zudem sollen Religionsgemeinschaften in die Weiterentwicklung des Religionsverfassungsrechts einbezogen werden.<sup>20</sup> Darüber hinaus ließ die Bundesinnenministerin, Nancy Faeser, inzwischen verlautbaren, dass sie die Deutsche Islam Konferenz als „zentrales Forum des Dialogs mit Muslimen weiterentwickeln und mit mehr Leben füllen“<sup>21</sup> will.

Insgesamt ergibt sich durch den Blick auf die aktuellen Koalitionsverträge in den Ländern und im Bund ein interessantes Bild zum Umgang mit religiöser Vielfalt: Berlin, Hamburg, Nordrhein-Westfalen und Sachsen-Anhalt haben die Förderung von Formaten des interreligiösen Dialogs auf ihre politische Agenda gesetzt. In Baden-Württemberg, Bremen und Hamburg werden, teilweise zusätzlich dazu, auch eigene Formate angestrebt, die den Austausch zwischen dem Staat und mehreren Religionsgemeinschaften ins Auge fassen. Baden-Württemberg hat einen Runden Tisch der Religionen eingerichtet, Hamburg das Projekt eines „Religionsunterrichts für alle“, und in Bremen deutet die Formulierung, dass man gemeinsam mit den Religionsgemeinschaften den interreligiösen Austausch fördern will, darauf hin, dass auch dem Staat eine aktiv gestaltende Rolle zugeacht ist.

In anderen Ländern wird hingegen ein Austausch zwischen staatlichen AkteurInnen und solchen einer spezifischen Religionsgemeinschaft angestrebt. Im Bund wird sowohl auf Gespräche mit den Kirchen als auch auf den Dialog mit muslimischen Gemeinschaften abgestellt. In Berlin, Hessen, Niedersachsen und Nordrhein-Westfalen werden Austauschformate mit MuslimInnen im Land anvisiert, und Rheinland-Pfalz beabsichtigt im Koalitionsvertrag, den Dialog mit den christlichen Kirchen fortzusetzen.

---

<sup>20</sup> Vgl. SPD, Bündnis 90 / Die Grünen und FDP: *Mehr Fortschritt wagen. Bündnis für Freiheit, Gerechtigkeit und Nachhaltigkeit*, <https://www.bundesregierung.de/resource/blob/974430/1990812/04221173eef9a6720059cc353d759a2b/2021-12-10-koav2021-data.pdf?download=1> (Abruf: 6.2.2022), 111.

<sup>21</sup> Nancy Faeser: *Die vielfältigen Stimmen der Muslime einbinden*, 21.1.2022, <https://www.bmi.bund.de/SharedDocs/kurzmeldungen/DE/2022/01/islam-konferenz.html> (Abruf: 6.2.2022).

## II. Staatlich getragener Dialog mit muslimischen AkteurInnen in Abgrenzung zum interreligiösen Dialog

Bevor im Folgenden der staatlich getragene Dialog mit religiösen AkteurInnen in Deutschland anhand von zwei Beispielen eingehender betrachtet wird, sollen zunächst einige Differenzen zum interreligiösen Dialog aufgezeigt werden. Hierzu sei zunächst die Vorbemerkung erlaubt, dass es einen interreligiösen Dialog auf staatlicher Ebene nicht geben kann. Sobald staatliche Akteure inhaltlich am Dialog partizipieren, kann es keinen theologischen Austausch mehr geben, da der Staat aufgrund seiner Verpflichtung zur religiös-weltanschaulichen Neutralität keine religiös-inhaltliche Position in einem solchen Austausch einnehmen und vertreten darf.

Sind staatliche Akteure als Initiatoren oder (mit)bestimmende Größen in Gesprächsforen mit z. B. MuslimInnen involviert, verändern sich die Rahmenbedingungen. Religion wird in diesem Zusammenhang in der Regel stärker funktional gefasst und unter dem Aspekt beleuchtet, was Religionsgemeinschaften und auch interreligiöse Zusammenschlüsse zur konstruktiven und friedvollen Gestaltung der Gesellschaft beitragen können. Religion wird hier dann vor allem auf seine konstruktiven Wirkungen befragt und als ein Integrationswerkzeug behandelt.<sup>22</sup> Ein solcher Austausch ist stärker zweckgebunden als der interreligiöse Dialog zwischen Religionsgemeinschaften. Er ist weniger vom Anliegen des gegenseitigen Kennenlernens, des Aufbaus vertrauensvoller Beziehungen und Partnerschaften getragen, sondern von einer politischen Agenda bestimmt. Während der interreligiöse Dialog „verständnisorientiert“ ausgelegt ist, operiert der staatliche Dialog mit Religionsgemeinschaften „integrationsorientiert“.<sup>23</sup>

Zudem sind die Teilnahmebestimmungen und Zielgruppen weniger offen als in interreligiösen Initiativen. Ist bei Letzteren die Zielgruppenkonzentration häufig nur gering ausgeprägt,<sup>24</sup> sollen im politisch getragenen Dialog mit religiösen AkteurInnen vor allem RepräsentantInnen der Religionsgemeinschaften und MultiplikatorInnen erreicht werden. Zudem sind viele Veranstaltungen interreligiöser Dialoginitiativen offen für alle interessierten Personen,<sup>25</sup> wohin-

<sup>22</sup> Vgl. Anna Körs: *Interreligiöser Dialog: Erfolgsentwicklung oder Übergangsphänomen?*, <https://heimatkunde.boell.de/de/2020/12/17/interreligioeser-dialog-erfolgsentwicklung-oder-uebergangsphaenomen> (Abruf: 5.2.2022).

<sup>23</sup> Vgl. ebd.

<sup>24</sup> Vgl. Gritt Klinkhammer u. a. (Hg.): *Interreligiöse und interkulturelle Dialoge mit MuslimInnen in Deutschland. Eine quantitative und qualitative Studie*, Bremen 2011, 49.

<sup>25</sup> Vgl. ebd., 75.

gegen beim politisch getragenen Dialog mit religiösen AkteurInnen häufig nur ein enger Kreis von TeilnehmerInnen auf Einladung zugelassen wird.

Diese Differenzen schließen selbstverständlich keine grundsätzliche Beteiligung von politischen oder kommunalen Akteuren an interreligiösen Foren aus. Gritt Klinkhammer, Hans-Ludwig Frese, Ayla Satilmis und Tina Seibert haben in ihrer Studie zu interreligiösen und interkulturellen Dialogen mit MuslimInnen in Deutschland herausgestellt, dass bei 58 Prozent der untersuchten Initiativen ein informeller Austausch mit offiziellen VertreterInnen aus Politik und Kommunalverwaltung stattfindet. Bei einem Viertel der Initiativen gab es darüber hinaus sogar personelle Überschneidungen der Initiativen mit den Personen aus der Kommunalverwaltung. Hingegen haben nur 12 Prozent der befragten Initiativen angegeben, dass kein Kontakt zu Politik oder Verwaltung bestehe.<sup>26</sup> Zudem bewerten drei Viertel der Initiativen, die im Kontakt mit Politik und Verwaltung stehen, diesen als positiv.<sup>27</sup>

Es muss demnach zwischen einem interreligiösen Dialog, der dem gegenseitigen Verstehen unterschiedlicher Religionsgemeinschaften dient und an dem staatliche Akteure nur untergeordnet und häufig eher temporär partizipieren, auf der einen Seite und einem staatlichen Dialog mit Religionsgemeinschaften auf der anderen Seite unterschieden werden, in dem staatliche Akteure als Dialogpartner von Religionsgemeinschaften in Erscheinung treten und in dessen Zusammenhängen eher ein integrationspolitischer Ansatz dominiert.

### III. Praxisbeispiele für den staatlichen Dialog mit Religionsgemeinschaften

Im Folgenden wird durch die Betrachtung zweier Anwendungsbeispiele analysiert, durch welche Aspekte und Charakteristika sich staatlich getragene und initiierte Austauschformate mit Religionsgemeinschaften bzw. mit MuslimInnen im Konkreten auszeichnen. Hierzu wird sowohl die Ebene der Bundes- als auch die der Landespolitik berücksichtigt.

#### *Die Deutsche Islam Konferenz*

Auf Bundesebene ist das gegenwärtig bekannteste und wirkmächtigste Forum eines staatlich initiierten Dialogs mit muslimischen AkteurInnen die *Deutsche Islam Konferenz* (DIK). Sie wurde 2006 auf Initiative des Bundesinnenministers

---

<sup>26</sup> Vgl. ebd., 84f.

<sup>27</sup> Vgl. ebd., 85.

im Bundesministerium des Inneren (BMI) eingerichtet. Die inhaltliche Agenda, die Struktur ebenso wie die Liste der Teilnehmenden (sowohl von staatlicher als auch muslimischer Seite) wurde vom BMI vorgegeben. Es handelte sich bei der DIK somit weniger um einen Dialog auf Augenhöhe als vielmehr um ein „Problembearbeitungsinstrument“<sup>28</sup>, das sich durch den Modus der Verhandlungen auszeichnete.

Um ein Verhandlungsgegenüber zu haben, das die Vielfalt des Islam in Deutschland repräsentiert, wurden neben VertreterInnen islamischer Verbände auch muslimische Einzelpersonen als RepräsentantInnen des Islam in Deutschland vom BMI ernannt.

Dieser Ansatz sorgte von Beginn an für berechtigte Kritik. Fragen nach der Repräsentativität waren dabei ebenso zentral wie Fragen nach der staatlichen Neutralität. KritikerInnen warfen der DIK vor, durch die Auswahl der AkteurInnen bewusst Einfluss auf die Ausgestaltung des Islam in Deutschland zu nehmen und auf diese Weise ihre religiös-weltanschauliche Neutralität zu überschreiten. Dieses Dilemma hat die DIK in all ihren Phasen begleitet.

In der dritten Phase begegnete das BMI dieser Kritik durch die Reduktion der muslimischen TeilnehmerInnen an der DIK auf die VertreterInnen der größeren muslimischen Verbände.<sup>29</sup> In der DIK IV wurde hingegen versucht, dem Dilemma durch eine breitere Öffnung des Teilnehmerkreises zu entgehen. So waren in der vierten Phase „muslimische Einzelpersonen aus unterschiedlichen gesellschaftlichen Bereichen [beteiligt], die nicht an einen islamischen Verband oder eine muslimische Organisation gebunden sind“. Zusätzlich wurden „stärker und umfassender verbandsunabhängige, religiöse wie säkulare Initiativen, Vereine und Organisationen einbezogen. Aber auch die Dachverbände von Moscheegemeinden, die islamischen Spitzenorganisationen und die Vertretungen unterschiedlicher Glaubensrichtungen im Islam sind vertreten. Hinzu kommen Vertreterinnen und Vertreter der Kirchen und des Zentralrats

<sup>28</sup> Marcel Klinge: *Islam und Integrationspolitik deutscher Bundesregierungen nach dem 11. September 2001. Eine Politikfeldanalyse der ersten Deutschen Islam Konferenz und ihrer Implikationen für die nationale Integrationspolitik*, Berlin 2012, 143f.

<sup>29</sup> Teilgenommen haben folgende Verbände: Ahmadiyya Muslim Jamaat (AMJ), Alevitische Gemeinde Deutschland e. V., Islamische Gemeinschaft der Bosniaken in Deutschland – Zentralrat e. V. (IGBD), Islamische Gemeinschaft der schiitischen Gemeinden in Deutschland e. V. (IGS), Islamrat für die Bundesrepublik Deutschland e. V. (IRD), Türkisch-Islamische Union der Anstalt für Religion e. V. (DITIB), Türkische Gemeinde in Deutschland e. V. (TGD), Verband der islamischen Kulturzentren e. V. (VIKZ), Zentralrat der Marokkaner in Deutschland e. V. (ZRMD) und Zentralrat der Muslime in Deutschland e. V. (ZMD).

der Juden, aus Ministerien, aus den Bundesländern, der Kommunen und aus der Wissenschaft.“<sup>30</sup>

Thematisch waren in den ersten Phasen der DIK die Sicherheitsthemen relevant sowie Integrationsaspekte, die mit der islamischen Religion in Verbindung gebracht wurden. Dabei wurden zu Beginn sehr grundsätzliche Fragen diskutiert, was sowohl die „Werteordnung des Grundgesetzes“ sowie einen Wertekonsens als auch Religionsfragen im deutschen Verfassungsverständnis und Fragen der Integration betraf. In den folgenden Jahren rückte eine nachholende Religionspolitik verstärkt in den Fokus – hier etwa eine Förderung von institutionalisierter Kooperation und integrationsbezogener Projektarbeit, zur Fortbildung von Imamen, zum Aufbau von islamischem Religionsunterricht und zur Einrichtung theologischer Angebote. Allerdings begleiteten auch Fragen der inneren Sicherheit und Integration die DIK weiterhin. In der DIK III wurden Sicherheitsfragen dann jedoch zunehmend ausgelagert. Stattdessen wurden die Handlungsfelder der islamischen Wohlfahrtspflege, der Kinder- und Jugendhilfe sowie der Altenhilfe bearbeitet.<sup>31</sup> Diese Themen finden sich auch in der DIK IV wieder, in der allerdings weniger Großprojekte wie der Aufbau eines muslimischen Wohlfahrtsverbands, sondern stärker praxisorientierte Projekte wie der Förderansatz „Moscheen für Integration – Öffnung, Vernetzung, Kooperation“<sup>32</sup> sowie Fragen und Perspektiven zur Ausbildung des religiösen Personals islamischer Gemeinden verfolgt wurden.

Die DIK ist ein Forum, in dem die Kommunikation zwischen politischen und muslimischen AkteurInnen zur Realisierung zunächst unilateral, später auch bilateral definierter Zielsetzungen institutionalisiert wird. Ihr Setting entspricht jedoch keinem klassischen Dialogformat, in dem sich die AkteurInnen auf Augenhöhe begegnen, sondern wird durch den Staat als initiierendem Akteur stärker reguliert. Teilnehmen kann nur, wer eingeladen wird. Wurde das Forum zunächst vor allem dazu genutzt, Grundsatzfragen über den *Islam in Deutschland* zu diskutieren, ging es im Laufe der Jahre mehr und mehr zu konkreten religionspolitischen Fragestellungen über, die zunehmend weniger theoretisch, sondern durch einen stärker an der Praxis ausgerichteten Ansatz bearbeitet wurden. Von Beginn an zeichnete sich die DIK jedoch durch eine zielgerichtete

---

<sup>30</sup> DIK: *Deutsche Islam Konferenz startet mit Auftaktveranstaltung*, [www.deutsche-islam-konferenz.de/DIK/DE/DIK/01\\_UeberDieDIK/01\\_Aktuelles/09dik2018-auftaktsitzung/auftakt-dik-inhalt.html?nn=5812596](http://www.deutsche-islam-konferenz.de/DIK/DE/DIK/01_UeberDieDIK/01_Aktuelles/09dik2018-auftaktsitzung/auftakt-dik-inhalt.html?nn=5812596) (Abruf: 5.2.2022).

<sup>31</sup> Vgl. Fülling: *Religion und Integration in der deutschen Islampolitik* (s. Fußnote 3), 76 – 81.

<sup>32</sup> Der Förderansatz setzt auf kommunaler Ebene direkt bei den Gemeinden und ihren jeweiligen Angeboten an.



Agenda aus, die über die Kontaktaufnahme, das gegenseitige Kennenlernen und den Vertrauensaufbau deutlich hinausgeht.

Ein weiteres markantes Merkmal der DIK ist die Verbindung von Religion und Integration. Religion wird dabei verstärkt funktional gefasst und auf ihr konstruktives Potenzial für die Gesellschaft befragt – in der Regel auch damit verbunden, das destruktive Potenzial von Religion einzuhegen. Diese enge Verknüpfung von Religion und Integration weist verschiedene Facetten auf und ist sowohl Ausdruck dafür, dass Religion als ein relevanter Integrationsaspekt betrachtet wird, als auch für eine nachholende religionspolitische Integration der islamischen Religion. Letztere ist vor allem dadurch begründet, dass in der Politik jahrzehntelang die Anerkennung der Tatsache verweigert wurde, dass die Bundesrepublik Deutschland zu einem Einwanderungsland geworden ist.<sup>33</sup>

### **Vom Runden Tisch Islam zum Forum der Religionen in Baden-Württemberg**

Die Landesregierung von Baden-Württemberg initiierte 2011 ein Arbeitsgremium, das sowohl aus MuslimInnen als auch aus VertreterInnen verschiedener Ministerien zusammengesetzt und als *Runder Tisch Islam* eingerichtet wurde. Mit dem Gremium versuchte die Regierung, einen Dialog mit den MuslimInnen zu etablieren, und bezog dabei VertreterInnen der muslimischen Verbände DITIB, VIKZ, IGBD, der Aleviten, der Ahmadiyya sowie Persönlichkeiten des muslimischen Lebens in Baden-Württemberg ein. Zudem wurden VertreterInnen aus Institutionen, die gesellschaftliche Integrationsprozesse fördern (etwa Landeszentrale für politische Bildung), sowie AkteurInnen der Landesregierung eingeladen. Es kam ein ungefähr 40-köpfiger Arbeitskreis zusammen, der regelmäßig tagte. Institutionell wurde das Gremium im Ministerium für Integration angebunden.<sup>34</sup> Inhaltlich wurde ein breites Themenspektrum abgedeckt, das sowohl die rechtliche Stellung des Islam in Deutschland als auch stärker intra-religiöse Themen wie das Bild der Frau im Islam, den Umgang mit Homosexualität und den innerislamischen Dialog umfasste.

2016 erklärte die Landesregierung, dass der *Runde Tisch Islam* zu einem *Forum der Religionen* zwischen der Regierung und den Religionsgemeinschaften von Baden-Württemberg umgestaltet werden sollte. Dieses Forum soll dem gesellschaftlichen Zusammenhalt dienen und „Fragen aufgreifen, die direkt das Zusammenleben der Religionsgemeinschaften untereinander und das Leben der Religionsgemeinschaften in der Kommune

<sup>33</sup> Vgl. Fülling: *Religion und Integration in der deutschen Islampolitik* (s. Fußnote 3), 116f.

<sup>34</sup> Vgl. ebd., 91.

betreffen<sup>35</sup>, und „existierende, interreligiöse Kontakte auf einer repräsentativen Ebene [vernetzen]“<sup>36</sup>

Gemeinsam mit der Stiftung Weltethos wurde als Zielsetzung für das *Forum der Religionen* verabredet, lokale *Räte der Religionen* einzurichten. Mitglieder der Räte sollen vor allem Persönlichkeiten aus den Religionsgemeinschaften sein, die von diesen als RepräsentantInnen akzeptiert werden. Zudem solle eine gewisse personelle Kontinuität gewahrt werden. Neben VertreterInnen von Land und Kommunen sollten auch „Sachverständige“ einbezogen werden.<sup>37</sup>

Der jeweilige *Rat der Religionen* kann dabei verschiedene Aufgaben gegenüber der Politik, gegenüber der Öffentlichkeit und im Verhältnis zwischen den Religionsgemeinschaften sowie gegenüber anderen (inter-)religiösen Einrichtungen wahrnehmen. So soll der Rat der Landesregierung als Gegenüber zur Seite stehen, das vor allem beratend, informativ, aber auch vorbeugend und vermittelnd agiert. Gegenüber der Öffentlichkeit kann er vor allem Ansprechpartner sein und gemeinsame Stellungnahmen öffentlichkeitswirksam formulieren. Im Verhältnis zwischen den Religionen kann er den wechselseitigen Austausch ermöglichen und das Vertrauen untereinander stärken sowie in Streitfragen und Konflikten zwischen Religionsgemeinschaften interreligiös vermitteln.

An der Genese vom *Runden Tisch Islam* zum *Forum der Religionen* ist eine interessante Entwicklung zu beobachten. Nicht nur haben sich durch die Ausweitung von der islamischen auf weitere Religionen das TeilnehmerInnen-Spektrum sowie die Themenvielfalt verändert, sondern es wird auch eine interessante Verbindung von interreligiösem Dialog und einem Austausch zwischen Religionen und staatlichen Akteuren versucht. Was diese *Räte der Religionen* jedoch auch weiterhin von interreligiösen Formaten unterscheidet, ist zum einen die restriktivere TeilnehmerInnen-Politik, zum anderen die starke Fokussierung und konzentrierte Zielsetzung des Forums. An die erste Stelle tritt als übergeordnetes Ziel nicht das interreligiöse Kennenlernen und Verstehen, sondern der gesellschaftliche Zusammenhalt. Dass beides eng zusammenhängt, löst die feinen Unterschiede in der thematischen Akzentuierung, der Zusammensetzung und der Zielsetzung nicht auf. Auch hier wird die integrationsstiftende Kraft der Religionen gezielt abgefragt und eingesetzt.

---

<sup>35</sup> Ministerium für Soziales und Integration in Baden-Württemberg / Stiftung Weltethos: *Lokale „Räte der Religionen“ auf den Weg bringen*, [https://sozialministerium.baden-wuerttemberg.de/fileadmin/redaktion/m-sm/intern/downloads/Downloads\\_Runder-Tisch-Religionen/Lokaler-Rat-Religionen\\_Projektleitfaden.pdf](https://sozialministerium.baden-wuerttemberg.de/fileadmin/redaktion/m-sm/intern/downloads/Downloads_Runder-Tisch-Religionen/Lokaler-Rat-Religionen_Projektleitfaden.pdf) (Abruf: 13.2.2022), 1.

<sup>36</sup> Ebd., 2.

<sup>37</sup> Vgl. ebd., 2f.

#### **IV. Mit Dialog den anstehenden gesellschaftspolitischen und religionspolitischen Herausforderungen begegnen**

In unserer multireligiösen und zugleich säkularer werdenden Gesellschaft stellt vor allem der Umgang mit Vielfalt eine Aufgabe der Stunde dar. Dieser kann und sollte sehr viele unterschiedliche Facetten aufweisen und in verschiedenen zivilgesellschaftlichen und politischen Räumen stattfinden. Es kann somit prinzipiell begrüßt werden, dass der religiösen und weltanschaulichen Pluralität unserer Gesellschaft durch verschiedene Konzepte Rechnung getragen wird und dass diese auch weiterentwickelt werden und lernende Formate sind. Durch die vorangehenden Betrachtungen wurden Differenzen zwischen einem interreligiösen Dialog und einem staatlich getragenen Dialog mit Religionsgemeinschaften aufgezeigt. Eine Verwischung dieser Differenzen kann sowohl Unklarheiten hervorrufen als auch eine Verengung der Möglichkeiten bedeuten.

Während der staatlich getragene Dialog einer klaren Agenda folgt, die sowohl bestimmte Integrations- und Teilhabegiziken als auch die Umsetzung konkreter religionspolitischer Projekte verfolgt, ist der interreligiöse Dialog verständnisorientiert. Seine Durchlässigkeit bietet vielfältige Begegnungsräume. Diese Räume sollten auch weiterhin bestehen und nicht von einer zu starken Funktionslogik überformt und verengt werden.

Doch auch der Staat als Dialogpartner in einem staatlich getragenen Dialog muss sich seiner Grenzen bewusst sein und darf das Gebot zur religiös-weltanschaulichen Neutralität nicht überschreiten. Es gilt in beiden Fällen, dass die Zielsetzungen und die Rahmenbedingungen von Dialogformaten fortwährend reflektiert und transparent kommuniziert werden sollen.



## Die Initiative zum Bau einer Drei-Religionen-Kita – Konzept und Kommunikation<sup>1</sup>

In diesem Artikel geht es um die Frage, wie die Beteiligten einer interreligiösen Initiative mit dem Ziel des Baus eines Drei-Religionen-Kitahauses miteinander kommunizieren. Vorgestellt wird das Konzept der zukünftigen Kita sowie die spezifischen Kommunikationsformen, die genutzt werden, um enge interpersonale Beziehungen herzustellen, die selbst gravierende strukturelle Unterschiede der Beteiligten interpersonal-kommunikativ überbrücken können und die die Umsetzung des Ziels überhaupt erst ermöglichen. Die so hergestellten Beziehungsgewebe werden als *politische Freundschaften* charakterisiert, die neben dem interpersonalen Bezug öffentlich durch den sichtbaren Bau der Drei-Religionen-Kindertagesstätte relevant werden.

Das Drei-Religionen-Kitahaus soll ab 2023 auf dem Grundstück einer evangelischen Kirchengemeinde im Berliner Bezirk Friedrichshain-Kreuzberg entstehen.<sup>2</sup>

Die hier vorgestellten Ergebnisse wurden im Rahmen einer empirischen Studie ermittelt. In den Jahren 2015 bis 2019 wurden die Verhandlungen, die zur Umsetzung des Drei-Religionen-Kitahauses von den Beteiligten geführt wurden, aufgenommen und analysiert. Sie waren der Untersuchungsgegenstand einer Einzelfallstudie, die ich als „Insider Researcher“<sup>3</sup> durchgeführt habe.

---

<sup>1</sup> Dieser Text ist die gekürzte Fassung des Artikels *Politische Freundschaften in interreligiösen Initiativen: ein Beitrag zur Public Theology*, erschienen in: Theologische Zeitschrift 1/2022. Die vollständige Studie, die im Rahmen eines Doktorats an der Universität Basel entstanden ist, erscheint im September 2022 im transcript-Verlag unter dem Titel *Konstruierte Gleichheiten. Von interreligiöser Kommunikation zu politischer Freundschaft* als erster Band der Reihe *Religion in Motion*.

<sup>2</sup> Vgl. <https://dreireligionenkitahaus.de>. Auf der Website findet sich ein Bild des geplanten Gebäudes (Architektenentwurf). Die in diesem Beitrag angegebenen Internetseiten wurden am 30.4.2022 abgerufen.

<sup>3</sup> „Insider-Researcher“ ist eine im deutschen Sprachraum wenig verbreitete Forschungsposition, bei der die Forschenden vor, während und nach dem Forschungsprozess Beteiligte des Forschungsfeldes sind, das sie beforschen. Sie sind mit dem zu untersuchenden Feld gut vertraut. Der Vorteil dieser Forschungsposition liegt auf der Hand: Sie ermöglicht Zugang zu Beteiligten und Netzwerken, Kenntnisse von Dynamiken und Prozessen interreligiöser Projekte, Kenntnisse interreligiöser Kooperationen, Zugang zu allen Gesprächen (auch informellen) und nicht zuletzt eine Position des Vertrauens, die in diesem Forschungsvorhaben unerlässlich war. Auf der anderen Seite impliziert dies aufgrund der größeren Vertraulichkeit und der Gefahr von Voreingenommenheit hohe wissenschaftsethische Anforderungen an Insider-Researcher.

## I. Die Idee: Ein Drei-Religionen-Kitahaus in Berlin

Seit 2015 treffen sich die vier Initiatorinnen der Initiative zum Bau eines Drei-Religionen-Kitahauses regelmäßig in Berlin. Es sind die Vorsitzende des Kitaverbandes Berlin Mitte-Nord, die Vorsitzende des DMZ (*Deutsch-Muslimisches Zentrum*), die Rabbinerin des Vereins *Masorti e. V.* und ich selbst in meiner Funktion als stellvertretende Superintendentin des evangelischen Kirchenkreises Berlin Stadtmitte, also vier Frauen in leitenden Funktionen ihrer jeweiligen Religionsgemeinschaft. Vielleicht, so kann man sagen, lag die Idee zu diesem Projekt „in der Luft“, denn es geht dabei um einen neueren Ansatz interreligiöser Kooperation: Die spezifische religiöse Praxis und Tradition der eigenen Community sollen gelebt und den Kindern vermittelt werden; gleichzeitig soll dies im Bewusstsein der Differenz und der Gleichwertigkeit anderer Religionsgemeinschaften umgesetzt werden, um so beides miteinander zu verschränken.

Das Besondere an diesem Projekt ist darüber hinaus, dass es eine Gleichheit der drei Religionsgemeinschaften herstellt, die es so gesellschaftlich nicht gibt.<sup>4</sup> Selbst in Kindertagesstätten, die interreligiös arbeiten, ist die Anzahl jüdischer, muslimischer oder christlicher Kinder sehr unterschiedlich. Sind in einer Gruppe z. B. nur wenige jüdische Kinder, sehen sich diese bzw. deren Eltern viel häufiger in der Situation, ihre Religion oder ihre Feste erklären zu müssen, als sie selbstverständlich feiern zu können. Dies stellt sich in dem geplanten Drei-Religionen-Kitahaus anders dar. Alle drei Kitas (jüdisch, muslimisch, christlich) haben dieselbe Anzahl von Kindern. Die Kinder werden mit ihrer Herkunftsreligion vertraut gemacht und haben gleichzeitig Gelegenheit, mit Kindern anderer Religionen aufzuwachsen. Ziel ist es, von der Fülle der drei Religionen her zu denken und nicht vom „kleinsten gemeinsamen Nenner“ her.

Die erste Idee für ein solches Projekt entstand am Rande einer Veranstaltung des Berliner Forums der Religionen 2015, als sich zwei der Beteiligten zufällig trafen. Zur Umsetzung eines so ambitionierten Bauvorhabens musste eine Kooperationspartnerin mit Erfahrung und Wissen im Bereich des Baus von Kindertagesstätten gefunden werden, weshalb die Vorsitzende des Kitaverbandes in die Initiative eingebunden wurde; sie wurde von mir als der stellvertretenden Superintendentin des Kirchenkreises Stadtmitte unterstützt.

Es sei bei Kindertagesstätten dringend notwendig, dass sich Mitglieder der großen Weltreligionen gleichberechtigt in den Diskurs um interreligiöse Bildungskonzepte einbringen, betonen Schweitzer, Biesinger und Edelbrock in der

---

<sup>4</sup> Daher auch der Titel meiner Dissertation: „Konstruierte Gleichheiten“.

wohl wichtigsten Studie zu Fragen (inter-)religiöser Bildung im frühkindlichen Bereich:

„Der wissenschaftliche Diskurs kann künftig qualitativ hochstehend nur bewältigt werden, wenn mit dialogbereiten Vertreterinnen und Vertretern der anderen großen Weltreligionen auf gleicher Augenhöhe diskutiert wird. Nicht übereinander, sondern direkt miteinander Religionspädagogik zu entwickeln, ist ein Gebot der Stunde.“<sup>5</sup>

In diesem Sinne haben sich auch die Beteiligten der Initiative für die Drei-Religionen-Kita zusammengefunden. Gemeinsam wollen sie ein Drei-Religionen-Kitahaus in Berlin bauen und betreiben. Jede Kita wird ihre eigene Trägerorganisation haben, und gleichzeitig werden die drei Kitas in einer Einheit „unter einem Dach“ aufeinander bezogen sein und miteinander arbeiten. Die grundlegende konzeptionelle Struktur des Drei-Religionen-Kitahauses beinhaltet sowohl eine eigene religiöse Profilierung bzw. Religionspädagogik als auch ein Aufeinander-Bezogensein der Einrichtungen sowie deren institutionelle Gleichheit. Prägend sind dabei die religiösen Ausrichtungen der zukünftigen Trägerorganisationen (also Masorti e. V., das DMZ und der evangelische Kitaverband). So gibt es in der christlichen Kita ein evangelisches Profil. Die Profile sind aber insofern flexibel, als sie bei Kindern mit unterschiedlicher Binnenprägung immer wieder angepasst werden sollen, z. B. für Kinder aus anderen christlichen Konfessionen.

Die Kitas arbeiten im Rahmen ihrer bisherigen religionspädagogischen Ausrichtung und darauf aufbauend interreligiös mit den anderen Kitas zusammen. Hier geht es auch darum, neues (inter)religionspädagogisches Material zu entwickeln.<sup>6</sup> Als Ziele wurden formuliert:

„Im frühkindlichen Bildungsbereich einen Begegnungsort für Judentum, Christentum, Islam und für die unterschiedlichen Kulturen und Herkunftsländer schaffen. Einen geschützten Raum bieten, in dem Kinder und Familien ihre religiöse und kulturelle Identität leben und entwickeln können und gleichzeitig in guter Nachbarschaft und respektvollem Gespräch anderen Religionen und Kulturen auf Augenhöhe begegnen. Partikulare und universelle religiöse Werteerziehung exemplarisch gestalten, so dass von diesem Modell Impulse in den öffentlichen Diskurs gehen können. Religiöse und kulturelle Vielfalt als Bereicherung erfahren und von früher Kindheit zur Teilhabe an der Gesellschaft und an der Mitgestaltung des öffentlichen Raumes erziehen. Genderbewusste Erziehung, Gleichberechtigung gerade auch im religiösen Bereich,

---

<sup>5</sup> Schweitzer / Biesinger / Edelbrock (Hg.): *Mein Gott – dein Gott*, 9.

<sup>6</sup> Für den Kita-Bereich gibt es bislang nicht sehr viele interreligiöse Materialien. Ein weiteres Problem ist, dass diese um der Anschaulichkeit willen immer wieder mit bildlichen Stereotypisierungen arbeiten oder dass z. B. kaum Frauen in leitenden religiösen Ämtern zu sehen sind. Das Ziel der Arbeit des pädagogischen Teams im Drei-Religionen-Kitahaus wird sein, hier differenzierteres und an der konkreten Situation der Kitas ausgerichtetes Material zu entwickeln.

Inklusion sowie die Freude an der bunten Vielfalt von Familienformen sind für uns Selbstverständlichkeit.“<sup>7</sup>

Das Drei-Religionen-Kitahaus sieht vor, dass die jüdische, die muslimische und die christliche Trägerorganisation ihre je eigene Kindertagesstätte mit eigenem religionspädagogischen Profil unter einem gemeinsamen Dach betreibt. Alle drei Kindertagesstätten haben die gleiche Anzahl von Kindern (45) und werden über die gleiche Größe der Einrichtung und identische finanzielle Ausstattung verfügen. Sie sind also von den äußeren Bedingungen her gleich. So soll ein gemeinsamer Raum der Verständigung und Kooperation entstehen, an dem die Teams der Erziehenden ebenso beteiligt sind wie die Eltern, die Kinder und die Träger der Einrichtungen. Die zukünftige Kita wird über eine gemeinsame Küche verfügen; deshalb wurden bereits früh Entscheidungen zur Art des Essens getroffen, um wesentliche Speiseregeln und ethische Ansprüche (koscher / halal / vegetarisch / biologisch) hinreichend umsetzen zu können.

Das Grundkonzept der Drei-Religionen-Kindertagesstätte lässt sich am besten mit dem Konzept der *egalitären Differenz* von Annedore Pregel beschreiben:

„Die begriffliche Verbindung *egalitäre Differenz* eröffnet eine Perspektive, in der nach Verschiedenheit *und* nach Gleichberechtigung von Menschen gefragt wird. Egalität und Differenz werden nicht als gegensätzlich, sondern als einander wechselseitig bedingend verstanden.“<sup>8</sup>

Dabei zielt Egalität auf das, was im Kontext des Drei-Religionen-Kitahauses *Gleichheit* genannt wird. „Gleichheit“, so definiert Pregel, „ist als Anspruch auf gleiche Rechte und nicht etwa als Angleichung aneinander zu verstehen.“<sup>9</sup> Das Konzept des Drei-Religionen-Kitahauses, das in großer Nähe zu dem des „House of One“<sup>10</sup> steht (ein weiteres interreligiöses Projekt in Berlin-Mitte), ist im Bereich von Kindertagesstätten zumindest im deutschsprachigen Kontext beispiellos.

Das Konzept beinhaltet auch Ideen von Frieder Harz zu interreligiöser Bildung im frühkindlichen Bereich.<sup>11</sup> Harz beschreibt drei Varianten interreligiöser Bildung mit dem Bild von Wohnungen innerhalb eines Hauses. Die erste Variante seien abgeschlossene Wohnungen ohne jeglichen Bezug zueinander, die zweite sei eine einzige große Wohngemeinschaft mit kleinen privaten Nischen, und die

---

<sup>7</sup> <https://dreireligionenkitahaus.de/bau-konzept>. Die Ziele wiederum beziehen sich in weitgehend differenzbewusster Ausrichtung auf das grundlegende Konzept.

<sup>8</sup> Pregel: *Egalitäre Differenz in der Bildung*, 93 (Hervorhebung im Original).

<sup>9</sup> <http://www.inklusion-lexikon.de/index1.html>.

<sup>10</sup> Vgl. <https://house-of-one.org/de>.

<sup>11</sup> Vgl. Harz: *Interkulturelles und interreligiöses Lernen in Kindertagesstätten*.



dritte Variante schließlich seien mehrere Wohnungen mit eigenen geöffneten Türen.<sup>12</sup> Im Rahmen der dritten Option

„eröffnen sich die Möglichkeiten der Begegnung. Und man kann sich gegenseitig in die Wohnungen einladen. Ziel ist weder die Vereinheitlichung aller Wohnungen oder die Abschaffung der Türen noch die verriegelte Tür, sondern das Wechselspiel von Hin- und Hingehen und Heimkommen, von Bindung ans Eigene und Aufbruch zum anderen.“<sup>13</sup>

Das Bild der Wohnungen zur Beschreibung des Grundkonzepts interreligiöser Bildung im frühkindlichen Bereich wird von dem hier vorgestellten Konzept nahezu wörtlich und konsequent architektonisch umgesetzt. Zwar schlägt Harz selbst ein wörtlich umgesetztes Konzept nicht vor, aber das Drei-Religionen-Kitahaus versteht sich im Kontext dieses Bildes.

In einem Punkt steht das Konzept der Drei-Religionen-Kita in einer Spannung zum Berliner Bildungsprogramm.<sup>14</sup> Mit diesem wird Inklusion<sup>15</sup> als eines der wichtigsten Ziele frühkindlicher Bildung verfolgt. Dabei geht Inklusion – verkürzt gefasst – von barrierefreier gemeinsamer Partizipation aller Kinder im Rahmen der frühkindlichen Pädagogik aus. Das Konzept des Drei-Religionen-Kitahauses sieht allerdings vor, die Kinder anhand einer Zugehörigkeit (hier Religion) in verschiedenen Einrichtungen zu betreuen, mit der Absicht, so wiederum einen geschützten Raum und eine beheimatende (religiöse) Identität erreichen zu können.<sup>16</sup> Erst in einem weiteren Prozess geschieht differenzsensible Bildung durch die Begegnung der Kinder und Erziehenden der drei Einrichtungen und durch die Erfahrung, dass andere Kinder dieses Recht auf die praktizierte eigene Religion in gleicher Weise haben und wahrnehmen (können).<sup>17</sup> Selbst in Kinder-

---

<sup>12</sup> Vgl. ebd., 100.

<sup>13</sup> Ebd.

<sup>14</sup> Vgl. <https://www.berlin.de/sen/bildung/schule/bildungswege/fruehkindliche-bildung>.

<sup>15</sup> Im Alltag wird der Begriff „Inklusion“ oft für die gleichberechtigte gesellschaftliche Partizipation von Menschen mit Behinderung verwendet. Hier liegt ein weiteres Verständnis des Begriffs vor. Es geht um Einbeziehung aller Kinder in frühkindliche Bildungsprozesse – unabhängig von Herkunft, sozialem Status, Behinderung, Religion etc.

<sup>16</sup> Hinzuweisen ist auch auf die Tatsache, dass in den drei Einrichtungen (jüdisch, muslimisch, christlich) wiederum heterogene Gruppen bestehen, die intern nicht einem Homogenisierungsprozess unterliegen (Binneninklusion).

<sup>17</sup> Dabei ist anzumerken, dass die „gleiche Weise“ nicht unbedingt auf das gleiche Themenfeld bezogen sein muss. „Gleiche Weise“ beschreibt hier eher, sich „mit gleichem Recht“ auf Differenzen und die Achtung dieser Differenzen zu beziehen. Das müssen aber keineswegs die gleichen Punkte aller Beteiligten sein. Während durchgesetzt werden muss, dass an Jom Kippur die jüdische Einrichtung geschlossen sein wird und die anderen Einrichtungen dies respektieren, indem sie nicht die Betreuung der jüdischen Kinder an diesem Tag übernehmen, muss eine ähnliche Regelung z. B. für Karfreitag nicht erreicht werden, weil es ohnehin ein gesetzlicher Feiertag ist.

tagesstätten, in denen die Differenz der Kinder, z. B. im Hinblick auf die Zugehörigkeit zu unterschiedlichen Religionen, Einfluss auf die Bildungsarbeit hat, treten strukturelle Benachteiligungen auf, wie auch Edelbrock et al. im Rahmen ihrer Studie zu interreligiöser Erziehung in Kindertagesstätten kritisch anmerken. Sie stellen fest, „dass der Wunsch, nicht-christlichen Religionen gerecht zu werden, in der Breite ebenfalls nicht besonders stark ausgeprägt ist“<sup>18</sup>. Das Drei-Religionen-Kitahaus will darum einen

„geschützten Raum bieten, in dem Kinder und Familien ihre religiöse und kulturelle Identität leben und entwickeln können und gleichzeitig in guter Nachbarschaft und respektvollem Gespräch anderen Religionen und Kulturen auf Augenhöhe begegnen“<sup>19</sup>.

Mit dem Begriff des „geschützten Raumes“ wird mehr beschrieben als ein grundsätzlich sicherer Platz für Kinder. Gerade muslimische und jüdische Kinder, die entweder zahlenmäßig weniger stark vertreten und / oder von Islamfeindlichkeit oder Antisemitismus betroffen sind, brauchen in einem Begegnungskonzept Möglichkeiten, ihre eigenen Religionspraktiken nicht nur den Mitgliedern der Mehrheitsgesellschaft zu erklären, sondern sie zunächst innerhalb der eigenen Gemeinschaft zu praktizieren.<sup>20</sup>

In den vergangenen Jahren entwickelten sich zunehmend Projekte mit Akteurinnen und Akteuren unterschiedlicher religiöser Zugehörigkeit, deren Ziel ein gemeinsamer gesellschaftlicher Beitrag ist, der gleichzeitig das religiöse Profil der beteiligten Religionsgemeinschaften hervorhebt. Dieses verstärkte Interesse interreligiöser Initiativen an gemeinsamen Projekten weist auf das hohe kooperative Potenzial hin, das solchen Initiativen eigen ist, bringt aber auch enorme strukturelle Herausforderungen mit sich, weil insbesondere Bauprojekte mit finanziellen Risiken verbunden sind. Die Überbrückung der strukturellen Unterschiede der Beteiligten kann im Rahmen intensiver und komplexer Verhandlungen nur kommunikativ ausbalanciert werden. Aushandlungsprozesse solcher kooperativ agierender Initiativen zeigen dabei, dass der Entwicklung

---

<sup>18</sup> Schweitzer / Biesinger / Edelbrock (Hg.): *Mein Gott – dein Gott*, 227.

<sup>19</sup> <https://dreireligionenkitahaus.de/bau-konzept>.

<sup>20</sup> In gemischten Einrichtungen entsteht häufig eine Situation, bei der bestenfalls zwei bis drei jüdische Kinder in der Einrichtung sind und zu spezifischen Feiertagen die Eltern mit der Erwartungshaltung konfrontiert sind, Religionsvermittelnde zu sein. Die religiöse Praxis als solche ist in diesem Moment eine pädagogische und knüpft nicht an die Gemeinschaftserfahrung religiöser Praxis innerhalb einer Gemeinschaft an. Gerade wenn es um Beheimatung in der religiösen Tradition geht, ist das aber ein zentraler Bestandteil frühkindlicher Bildung. Vgl. Herweg: *Religiöse und kulturelle Unterschiedlichkeit als pädagogische Herausforderung im Elementarbereich*; Müller: *Religiöse Differenzwahrnehmung im Kindesalter*.

enger persönlicher Beziehungen eine weitaus größere Bedeutung zukommt, als bislang angenommen wurde.

## II. Herstellung von Freundschaft in interreligiösen Aushandlungen

Der Blick auf die interreligiösen Aushandlungsprozesse zeigt, dass enge Beziehungsgewebe kommunikativ hergestellt werden. Diese sind in der Lage, strukturelle und andere Unterschiede zwischen den Beteiligten zu überbrücken. Sie können mit dem Konzept der *politischen Freundschaft* von Hannah Arendt beschrieben werden, weil der Begriff sowohl auf den interpersonalen als auch auf den öffentlichen Aspekt dieser Beziehungsgewebe hinweist.<sup>21</sup> James Vela-McConnell definiert Freundschaft als eine aktive und frei gewählte (platonische) Beziehung zwischen zwei Gleichwertigen, die sich in vielfacher Weise freiwillig aufeinander beziehen; sie beinhaltet ein großes Maß an Wechselseitigkeit.<sup>22</sup> Politisch wird die Freundschaft, so betont Arendt, durch ihren öffentlichen Weltbezug:

„Im Gespräch manifestiert sich die politische Bedeutung der Freundschaft und der ihr eigentümlichen Menschlichkeit, weil dies Gespräch (im Unterschied zu den Gesprächen der Intimität, in welchen individuelle Seelen über sich selbst sprechen), so sehr es von der Freude an der Anwesenheit des Freundes durchdrungen sein mag, der gemeinsamen Welt gilt, die in einem ganz präzisen Sinne unmenschlich bleibt, wenn sie nicht dauernd von Menschen besprochen wird. Denn menschlich ist die Welt nicht schon darum, weil sie von Menschen hergestellt ist, und sie wird auch nicht schon dadurch menschlich, dass in ihr die menschliche Stimme ertönt, sondern erst, wenn sie Gegenstand des Gesprächs geworden ist.“<sup>23</sup>

Der Begriff der *politischen* Freundschaft beschreibt, dass die Freundschaften für die Beteiligten eine wesentliche Relevanz haben und verlässliche, vertrauensvolle und reziproke Beziehungsgewebe etablieren. Zugleich sind diese Freundschaften, weil sie mit dem Ziel der Initiative – hier: dem Bau eines Drei-Religionen-Kitahauses – öffentlich und sichtbar assoziiert werden, wichtig als Zeichen des öffentlich-politischen Füreinander-Einstehens. Als relevant für den gesellschafts-politischen Diskurs sind die hier entwickelten interreligiösen Freundschaften auch deshalb, weil sie Freundschaften über sozial konstruierte religiöse Grenzen hinweg darstellen, die im soziologischen Verständnis ein kaum zu überschätzene des Potenzial für den gesellschaftlichen Zusammenhalt bilden und als widerstänw

---

<sup>21</sup> Vgl. Arendt: *Gedanken zu Lessing*, 76f.

<sup>22</sup> Vgl. Vela-McConnell: *The Sociology of Friendship*, 231.

<sup>23</sup> Arendt: *Gedanken zu Lessing*, 76.

dig gegenüber gesellschaftlichen Stratifikationsprozessen gelten. Diese Form der Freundschaft scheint sich insbesondere in solchen Formationen zu entwickeln, bei denen es um ein gemeinsam zu verantwortendes Ziel geht, in diesem Fall um ein Bauprojekt. Es manifestiert sich einerseits eine enge interpersonale Beziehung, andererseits ist die Freundschaft entstanden und verknüpft durch das öffentlich sichtbare Ziel der Errichtung eines gemeinsamen Gebäudes.

Hergestellt und etabliert wird politische Freundschaft durch kommunikativen Austausch. Dazu gehört gemeinsames Lachen sowie geteilte Alltagskommunikation und Geselligkeit. Auch der kommunikative Balanceakt, der zwischen den verschiedenen Rollen der Beteiligten – einerseits als Individuum und andererseits als Vertreterin oder Vertreter einer Religionsgemeinschaft – vermittelt, trägt wesentlich zur Bildung einer politischen Freundschaft bei. Eine solche Freundschaft ist in der Lage, selbst gravierende strukturelle Ungleichheiten der Beteiligten zu überbrücken. Politische Freundschaft ist damit zentral für die erfolgreiche Umsetzung der Vision der Drei-Religionen-Kindertagesstätte.

### Lachen und Geselligkeit

Lautes, geteiltes und situativ bedingtes Lachen<sup>24</sup> begleitet die Aushandlungsgespräche in ihrem gesamten Verlauf. Es kann ein „äußerst kontrolliertes Mittel der Aufmerksamkeitslenkung sein“<sup>25</sup> und insbesondere Konflikte abwehren oder abmildern. Lachen ermöglicht die erfolgreiche Steuerung kommunikativer Prozesse und generiert aufgrund des geteilten somatischen Ereignisses<sup>26</sup> ein hohes Gemeinschaftsgefühl. Es eröffnet einen sog. *Playframe*, d. h. die Beteiligten müssen so gut aufeinander abgestimmt sein, dass das freie kommunikative Improvisieren – ähnlich einer Jazzimprovisation – Lachen hervorrufen kann.<sup>27</sup> Schließlich – und das ist im Kontext interreligiöser Aushandlungen besonders aufschlussreich – eröffnet gemeinsames Lachen hier z. B. über interreligiöse Sprachspiele das temporäre Hereinbrechen der Vision einer interreligiösen

---

<sup>24</sup> Lachen kann, muss aber nicht im Zusammenhang mit Humor, Komik oder Witz auftreten; vgl. Merziger: *Das Lachen von Frauen im Gespräch über Shopping und Sexualität*, 267. Formen ausschließenden, feindseligen oder abwertenden Lachens kamen aber in den untersuchten Verhandlungen nicht vor.

<sup>25</sup> Ebd., 231.

<sup>26</sup> Lachen als eruptives physisches Ereignis geht einher mit einer Überversorgung von Sauerstoff, Absinken des Blutdrucks, Erhöhung der Herzfrequenz, Ausstoß von Endorphinen, Entspannung des gesamten Körpers, während gleichzeitig über 80 Muskeln beteiligt sind und das Immunsystem gesteigert wird. Obwohl Blickkontakt in bestimmten Phasen kaum möglich ist, steigert es das Gemeinschaftsgefühl; vgl. Lühl: *Lachen als anthropologisches Phänomen*, 28 – 31.

<sup>27</sup> Vgl. Coates: *Talk in a Play Frame*.

Gegenwirklichkeit und stellt damit einen Bezug zur Vision der Drei-Religionen-Kindertagesstätte her.<sup>28</sup>

Überraschend lange Phasen von Alltagskommunikation und Geselligkeit sind charakteristisch für die Gespräche der Initiative. Sie stellen sich als spezifische Formen dar, die Vertrauen entwickeln. Die Geselligkeit – in der Regel ohne Bezug zu einer Tagesordnung – zeigt einen intensiven Kommunikationsprozess. Mit ihrer Hilfe kann sich ein gemeinsamer interreligiöser Alltagserfahrungsbestand entwickeln. Durch die ausführlichen, wiederholt stattfindenden Gespräche über individuelle religiöse Praktiken kreieren die Beteiligten einen neuen interreligiös geteilten Alltag, der ansonsten für die Einzelnen und auch gesellschaftlich so nicht existiert. Lachen und Geselligkeit wirken beziehungsherstellend.

### Gespräche über (inter-)religiöse Themen

Die religiöse Zugehörigkeit der Beteiligten und ihr Ziel, eine religionsdifferente Kita zu bauen, legt die Vermutung nahe, dass auch über religiöse Inhalte gesprochen wird. Dies passiert zwar tatsächlich, aber nicht die religiösen Themen stehen im Mittelpunkt der Verhandlungen, sondern die praktische Umsetzung des Baus. Gleichwohl spielen religiöse Themen immer wieder eine gewichtige Rolle, z. B. wenn es um bauliche oder konzeptionelle Umsetzungen der zukünftigen Kita geht (z. B. Feiertags- und Speiseregelungen). Spätestens bei der konkreten Umsetzung des Baus werden diese Themen verhandlungsrelevant, weil es dort, wo es zu Widersprüchen kommt, Lösungen geben *muss*. Sonst ist das gemeinsame Vorhaben nicht umsetzbar. Es werden also auf der sozialen Mikroebene eines Kita-Baus Lösungswege bei eventuellen religiös-praktischen Widersprüchen ausgehandelt und umgesetzt. Dies kann einen exemplarischen Charakter für gesellschaftliche Prozesse bekommen, weil es um praktische Formen des Zusammenlebens geht, die freundschaftlich getragen werden. Gerade über diesen pragmatischen Weg, im Prozess der Aushandlungen, entwickeln sich interreligiöse Kompetenzen. Das ist nicht immer konfliktfrei, aber aufgrund der gleichzeitig etablierten Beziehungsstruktur ein tragfähiges Modell.

Wann immer über religiöse Themen gesprochen wird, werden sie interreligiös verhandelt, d. h. sie werden in Bezug auf verschiedene religiöse Traditionen und Praktiken kommuniziert. Religiöse Inhalte werden entweder als persönliche religiöse Praxis kommuniziert oder in Bezug auf Regelungen der zukünftigen Drei-Religionen-Kindertagesstätte – z. B. bei den Speise- oder Feiertagsrege-

---

<sup>28</sup> Zum Zusammenhang von Lachen und visionären Gegenwelten, wie sie sich im absurd Komischen zeigen, vgl. Berger: *Redeeming Laughter*; Lühl: *Lachen als anthropologisches Phänomen*, 441f.

lungen. Dabei wird jedoch nicht auf einer abstrakten Ebene über grundlegende Unterschiede zwischen den religiösen Bekenntnissen debattiert.

Hervorzuheben ist hier insbesondere eine Form, die ich „kommunikative interreligiöse Orthopraxie“ nenne. Darunter verstehe ich die kommunikative Anerkennungsform<sup>29</sup> einer jeweils anderen religiösen Praxis (z. B. das muslimische Gebet während einer gemeinsamen Sitzung). Diese Signale der Anerkennung verschiedener religiöser Praktiken stärken das Vertrauen der Beteiligten untereinander sehr – insbesondere dann, wenn es sich um Praktiken handelt, die in der Öffentlichkeit als problematisch oder umstritten gelten.<sup>30</sup> Dass mit dieser Anerkennungspraxis auch problematische Anerkennung einhergeht<sup>31</sup> bzw. nur das kommunikativ anerkannt wird, was als anerkennungswürdig gilt, findet sich allerdings ebenfalls in den von mir untersuchten Gesprächen: So geht z. B. die Kommunikation zur erwarteten religiösen Praxis mehrfach über das hinweg, was eine Beteiligte als ihre eigene individuelle Praxis beschreibt.<sup>32</sup> Es zeigt sich darüber hinaus eine kommunikative Elastizität mit Blick auf religiöse Lehrmeinungen der eigenen Gemeinschaft, um mögliche Konflikte angesichts der gemeinsam gestellten Aufgabe nicht zusätzlich herauszufordern. Auch Phasen des Schweigens<sup>33</sup> – als Form der Offenheit und eines Potenzialraumes – spielten eine wichtige Rolle. „Silence can suggest the presence of an unknown, of surprise, openness, doubt and mobility of meaning.“<sup>34</sup>

### Interpersonale Überbrückungen struktureller Herausforderungen

Bei der kommunikativen Entwicklung und Umsetzung der Vision einer gemeinsamen Drei-Religionen-Kindertagesstätte treffen die Beteiligten auf gravierende Herausforderungen: In einer Metropole wie Berlin ist geeignetes Bauland in der Innenstadt kaum noch zu finden. Aufgrund steigender Baukosten und der baulichen Besonderheiten der Drei-Religionen-Kindertagesstätte reichen öffentliche

---

<sup>29</sup> Zur Theorie der Anerkennung vgl. Honneth: *Kampf um Anerkennung*.

<sup>30</sup> Vgl. Vela-McConnell: *Unlikely Friends*, 129 – 166.

<sup>31</sup> Vgl. Bedorf: *Verkennende Anerkennung*.

<sup>32</sup> So kann zum Beispiel die Erwartung der Einhaltung von Speiseregeln an dem vorbeigehen, was persönliche Entscheidungen der angesprochenen Person sind.

<sup>33</sup> Die Interpretation von Schweigen ist nicht einfach, weil es um etwas geht, was nicht gesagt wurde, also z. B. in den Daten nicht präsent ist, der Eindruck aber entsteht, dass etwas fehlt oder hätte gesagt werden können / müssen. Der Inhalt dessen ist der Interpretation der Forscherin überlassen und muss im Rahmen qualitativer Forschung methodisch besonders gut begründet werden. Häufig wird Schweigen negativ konnotiert, z. B. im Sinne von feindseligem Schweigen. Hier ging es mir darum, deutlich zu machen, dass Schweigen auch als positive kommunikative Interaktion in den Gesprächen von den Beteiligten verwendet wird.

<sup>34</sup> Zimmermann/Morgan: *A Time for Silence?*, 403.

Fördermittel zur Finanzierung des Bauprojektes nicht aus. Die Möglichkeiten, über die die Beteiligten der Initiative im Rahmen ihrer jeweiligen religiösen Vereine/ Institutionen verfügen, sind extrem unterschiedlich – im Hinblick auf das Know-how, die finanziellen Mittel und den Bezug zu Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens mit Zugang zu finanziellen Ressourcen. Die Trägerstruktur ist dabei zentral für die Umsetzung des Bauvorhabens. Es geht darum, ob eine der drei Trägerorganisationen in der Lage ist, ein so großes Bauprojekt inklusive aller damit verbundenen Risiken umzusetzen, oder ob es möglich ist, dass alle drei Träger unabhängig voneinander ihren Teil des Baus umsetzen, oder ob eine gemeinsame Organisation bzw. ein Verein gegründet werden kann, der für das Bauvorhaben verantwortlich zeichnet. Dabei spielen die Anforderungen öffentlich geförderter Projekte eine große Rolle. Unabhängig von Idealvorstellungen der Beteiligten muss eine Struktur geschaffen werden, die den Bedingungen von Förderrichtlinien, Vorgaben von Banken etc. entspricht.

Weil die drei beteiligten Trägerorganisationen strukturell sehr unterschiedlich sind, war die einzige Lösung, dass der Kitaverband die Bauträgerschaft übernimmt. Mithilfe des etablierten Beziehungsgewebes konnte die strukturelle Schiefelage – zumindest kommunikativ – wieder ins Gleichgewicht gebracht werden. „Eine konstruierte Gleichheit, die es so nicht gibt“<sup>35</sup>, entwickelte sich zum Schlüsselsatz der Beteiligten. Er baut auf der Vision des zukünftigen Drei-Religionen-Kitahauses auf und bindet diese Vision zurück an die Beteiligten der Initiative in der Gegenwart. Der Begriff der „konstruierten Gleichheit“ kann nur mithilfe der hergestellten interpersonalen Beziehungsstruktur und mit dem zusätzlichen Rückgriff auf *Fuzzy Concepts*<sup>36</sup> (temporär) plausibilisiert werden.

So zeigt sich, dass die Entwicklung interpersonalen Beziehungsnetzes das wichtigste Brückenbildungspotenzial darstellt, wenn es darum geht, mit unver-

<sup>35</sup> Diese Formulierung entstand im Rahmen eines offiziellen Gesprächs mit einem Berliner Staatssekretär im Mai 2016, wurde von einer der Beteiligten so formuliert und von da an als Erklärungssatz des hier entstehenden Modells von allen Beteiligten genutzt.

<sup>36</sup> *Fuzzy Concepts* wurden zunächst von Lotfi A. Zadeh im Bereich von Computer-Logik geprägt. Inhaltlich besagt *Fuzzy Logic*, dass mit einem bestimmten Maß an Komplexität durch Präzision das Verständnis erschwert wird. Darum kann mit Vagheit und Unschärfe mehr zur vorläufigen Klarheit und überhaupt zur Entwicklung eines Konzeptes beigetragen werden als mit dem Festhalten an gegebenenfalls exklusiver Exaktheit. Gerade im Kontext interreligiöser Aushandlungen mit gegebenenfalls sich ausschließenden Wahrheitsansprüchen ist der Bezug auf *Fuzzy Concepts* hilfreich. „Human reality is not reducible to discrete 0 s and 1 s, to black or white, either or. It is instead gray, fuzzy, and always, at least in part, driven by willful human action and hence not explainable through ‚hard‘ laws governing human action and interaction“ (Reiter: *Fuzzy Epistemology*, 116).

änderlichen strukturellen Ungleichheiten umzugehen. Die Ungleichheit selbst wird dabei aber nicht verändert, sondern der Fokus verlagert sich zugunsten der interpersonalen Gleichheitserfahrungen, wie sie politischen Freundschaften eigen sind.<sup>37</sup> Damit wird allerdings die interpersonale Beziehung mit der fragilen (Im-)Balance ungleicher struktureller Beziehungen belastet, was zu neuen Konflikten führen kann. Außerdem verringert sich das Potenzial für gesellschaftliche Veränderungen, wenn die Lösung nicht in strukturellen Veränderungen, sondern in individuellen Überbrückungen besteht.<sup>38</sup> In den hier untersuchten interreligiösen Aushandlungsprozessen zeigt sich der Einsatz des brückenbildenden Potenzials politischer Freundschaft bei der Umsetzung der gemeinsamen Vision eines Drei-Religionen-Kitahauses als zumindest temporär erfolgreiche Strategie.

### III. Zusammenfassung

Das geplante Drei-Religionen-Kitahaus in Berlin sieht vor, dass Kinder aus drei Religionen unter einem Dach differenzsensibel und in struktureller Gleichheit miteinander aufwachsen, lernen, spielen und leben. Dass drei Kindertagesstätten mit einem unterschiedlichen religionspädagogischen Profil gemeinsam an einem Ort agieren, stellt ein in Deutschland einmaliges Modellprojekt dar. Forschungen zeigen, dass bereits die Gespräche zur Umsetzung dieser Idee von wichtigen kommunikativen Strukturen geprägt sind, ohne die ein solch ambitioniertes Projekt nicht umsetzbar wäre.

Die Beteiligten nutzen dabei sowohl das Lachen als auch Alltagsgespräche und Geselligkeit. Religiöse Inhalte werden als individuelle religiöse Praxis verhandelt und kaum auf religiöse Lehrmeinungen rückbezogen, um sich so eine gemeinsame kommunikative Flexibilität offenzuhalten. Die Strukturunterschiede und Ungleichheitskonflikte werden mithilfe der interpersonalen Beziehung und von *Fuzzy Concepts* temporär überbrückt. Die so kommunikativ entwickelte interpersonale Beziehung konnte mit Arendt als *politische Freundschaft* definiert werden. Für die Beteiligten der Initiative zum Bau eines Drei-Religionen-Kitahauses ist klar, welche Hoffnung sie mit dem Projekt für die Zukunft ihrer Stadt verbinden:

„Das Schönste, was die Kinder nach ihrer Zeit in der Kita sagen können oder sollten, ist, dass sie Freunde fürs Leben gefunden haben ...“ (Rosa) „... dass es keine Rolle spielt, ob man unterschiedlich ist, sondern dass die Freundschaft das trägt und dass sie deshalb in die Welt gehen und dort einen Unterschied machen.“ (Stefanie)<sup>39</sup>

---

<sup>37</sup> Vgl. Vela-McConnell: *Unlikely Friends*, 240.

<sup>38</sup> Vgl. Saguy u. a.: *The Irony of Harmony*, 120.

<sup>39</sup> <https://dreireligionenkitahaus.de/bau-konzept>; <https://www.youtube.com/watch?v=TPVbs04ZbCU>.



## Literaturverzeichnis

- Arendt, Hannah: *Gedanken zu Lessing. Von der Menschlichkeit in finsternen Zeiten*, Rede am 28. September 1959 bei der Entgegennahme des Lessing-Preises der Freien und Hansestadt Hamburg, in: Bormuth, Matthias. (Hg.): *Freundschaft in finsternen Zeiten. Die Lessing-Rede mit Erinnerungen von Richard Bernstein, Mary McCarthy, Alfred Kazin und Jerome Kohn*, Berlin 2018, 39 – 88.
- Bedorf, Thomas: *Verkennende Anerkennung. Über Identität und Politik*, Berlin 2010.
- Berger, Peter L.: *Redeeming Laughter. The Comic Dimension of Human Experience*, Berlin / Boston 2014.
- Coates, Jennifer: *Talk in a Play Frame. More on Laughter and Intimacy*, in: *Journal of Pragmatics* 39/1 (2007), 29 – 49, DOI:10.1016/j.pragma.2006.05.003.
- Edelbrock, Anke/Schweitzer, Friedrich/Biesinger, Albert (Hg.): *Wie viele Götter sind im Himmel? Religiöse Differenzwahrnehmung im Kindesalter*, Münster 2010.
- Harz, Frieder: *Interkulturelles und interreligiöses Lernen in Kindertagesstätten*, in: Schweitzer, Friedrich/Biesinger, Albert/Edelbrock, Anke (Hg.): *Mein Gott – dein Gott. Interkulturelle und interreligiöse Bildung in Kindertagesstätten*, Weinheim 2009, 95 – 105.
- Herweg, Rachel: *Religiöse und kulturelle Unterschiedlichkeit als pädagogische Herausforderung im Elementarbereich. Eine jüdische Perspektive*, in: Edelbrock, Anke/Schweitzer, Friedrich/Biesinger, Albert (Hg.): *Wie viele Götter sind im Himmel? Religiöse Differenzwahrnehmung im Kindesalter*, Münster 2010, 39 – 50.
- Honneth, Axel: *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt a. M. 1992.
- Lühl, Max: *Lachen als anthropologisches Phänomen. Theologische Perspektiven*, Berlin / Boston 2019.
- Merziger, Barbara: *Das Lachen von Frauen im Gespräch über Shopping und Sexualität*, Dissertation, Freie Universität Berlin, 2005, <https://refubium.fu-berlin.de/handle/fub188/1873>.
- Müller, Rabeya: *Religiöse Differenzwahrnehmung im Kindesalter. Eine islamische Perspektive*, in: Edelbrock, Anke/Schweitzer, Friedrich/Biesinger, Albert (Hg.): *Wie viele Götter sind im Himmel? Religiöse Differenzwahrnehmung im Kindesalter*, Münster 2010, 51 – 59.
- Prenzel, Annedore: *Egalitäre Differenz in der Bildung*, in: Lutz, Helma/Wenning, Norbert (Hg.): *Unterschiedlich verschieden. Differenz in der Erziehungswissenschaft*, Opladen 2001, 93 – 107.
- Reiter, Bernd: *Fuzzy Epistemology. Decolonizing the Social Sciences*, in: *Journal for the Theory of Social Behaviour* 50/1 (2020), 103 – 118, DOI:10.1111/JTSB.12229.

- Schweitzer, Friedrich / Biesinger, Albert / Edelbrock, Anke (Hg.): *Mein Gott – dein Gott. Interkulturelle und interreligiöse Bildung in Kindertagesstätten*, Weinheim 2009.
- Saguy, Tamar / Tausch, Nicole / Dovidio, John F. / Pratto, Felicia: *The Irony of Harmony: Intergroup Contact Can Produce False Expectations for Equality*, in: *Psychological Science* 20/1 (2009), 114 – 121.
- Vela-McConnell, James A.: *The Sociology of Friendship*, in: Korgen, Kathleen Odell (Hg.): *The Cambridge Handbook of Sociology. Specialty and Interdisciplinary Studies*, Cambridge 2017, 229 – 236.
- Vela-McConnell, James A.: *Unlikely Friends. Bridging Ties and Diverse Friendships*, Lanham, MD, 2011.
- Zimmermann, Ana C. / Morgan, W. John: *A Time for Silence? Its Possibilities for Dialogue and for Reflective Learning*, in: *Studies in Philosophy and Education* 35/4 (2016), 399 – 413, DOI:10.1007/s11217-015-9485-0.

## Christlich-Islamische Kooperationen in der Seelsorge – Herausforderung Interreligiosität

Die Globalisierung ist unübersehbar in der Seelsorge angekommen.<sup>1</sup> Deshalb muss das berühmte Wort von den „Spannungen“, die beachtet werden müssen, wenn heute von Seelsorge gesprochen wird, um den Aspekt der Interreligiosität erweitert werden.<sup>2</sup>

Bislang ist professionelle und institutionalisierte Seelsorge in Deutschland weithin Aufgabe der beiden großen christlichen Kirchen. Die zunehmende muslimische Präsenz auf diesem Feld trifft die Kirchen in einem Augenblick großer Verunsicherung.<sup>3</sup> Deswegen ist die Frage nach christlich-islamischen Kooperationen in der Seelsorge ein Teilaspekt der grundsätzlichen Herausforderung, wie mit dem langsamen, aber sicheren Auslaufen des religiösen Monopols der christlichen Kirchen in Deutschland insgesamt umgegangen wird.

Bei der kirchlichen Reaktion lassen sich grob zwei Positionen unterscheiden: Zum einen drängen Kirchenleitungen im Zuge des Interesses, Seelsorge als kirchliches Angebot zu profilieren, auf einheitliche Seelsorgedefinitionen und betonen die Notwendigkeit, „kirchliche Seelsorge als ‚Marke‘ mit Alleinstellungsmerkmal“ von Angeboten anderer „Anbieter“ abzugrenzen.<sup>4</sup> Dies liegt auf der Linie neuerer Veröffentlichungen, die Seelsorge als eine aus dem christlichen Glauben heraus motivierte und im Bewusstsein der Gegenwart Gottes vollzogene Zuwendung definieren.<sup>5</sup> In eine andere Richtung zielen Hinweise, dass Seelsorge kein genuin christliches Verfahren ist, sondern aus der Begegnung von antiker griechischer Philosophie und frühem Christentum entstand<sup>6</sup> und in der frühen Christenheit, dem Mittelalter, der Reformation und großen Teilen der Neuzeit

---

<sup>1</sup> Vgl. Cemil Şahinöz: *Seelsorge im Islam. Theorie und Praxis in Deutschland*, Wiesbaden 2018, 3.

<sup>2</sup> Vgl. Michael Klessmann: *Seelsorge. Begleitung, Begegnung, Lebensdeutung im Horizont des christlichen Glaubens. Ein Lehrbuch*, Neukirchen-Vluyn 2015, 4.

<sup>3</sup> Vgl. Fabian Peters/David Gutmann: *#projektion 2060 – Die Freiburger Studie zu Kirchenmitgliedschaft und Kirchensteuer*, Neukirchen-Vluyn 2021.

<sup>4</sup> So unter anderem kritisch dargestellt bei Wolfgang Drechsel/Sabine Kast-Streib (Hg.): *Seelsorgefelder: Annäherung an die Vielgestaltigkeit von Seelsorge*, Leipzig 2017, 7f.

<sup>5</sup> Vgl. *unerwartet heilsam – wie Seelsorge wirkt. Innovationskraft seelsorgerlicher Angebote. Eine Handreichung der Ständigen Konferenz für Seelsorge in der EKD*, Hannover 2020, <https://tinyurl.com/mry5e3k3> (Abruf: 30.10.2021), 8.

<sup>6</sup> Vgl. Doris Nauer: *Seelsorge. Sorge um die Seele*, Stuttgart 2014, 52f; vgl. Klessmann: *Seelsorge* (s. Fußnote 2), 28f.

tiefgreifend verschieden war von dem, was gegenwärtig darunter verstanden wird.<sup>7</sup>

Die Vielfalt muslimischer Seelsorgeinitiativen, die umfangreiche Literatur zu dem Thema<sup>8</sup> und die zahlreichen Varianten humanistischer, esoterischer oder buddhistischer Lebenshilfe<sup>9</sup> lassen kaum Zweifel daran, dass in einer zunehmend werteppluralen Gesellschaft alles Etablierte immer wieder neu verhandelt werden muss. Als gemeinsamer Ausgangspunkt bietet sich ein multidimensionaler Ansatz von Seelsorge an, der davon ausgeht, dass Seelsorge weder einzelnen Religionen noch Weltanschauungen zu eigen sein und keine seelsorgliche Konzeptualisierung alleine den Anspruch erheben kann, das Seelsorgegeschehen als Ganzes abzubilden. Vielmehr folgt aus dem Wandel der Gesellschaft zwangsläufig auch eine Veränderung der Seelsorge.<sup>10</sup>

2017 hat die Deutsche Islam Konferenz (DIK) „die Aufnahme eines strukturierten Dialogs“ zum Thema Seelsorge vorgeschlagen, in dem „islamische Organisationen bzw. Religionsgemeinschaften“ durch Träger kirchlicher Seelsorge unterstützt werden.<sup>11</sup> Dieser Ansatz setzt voraus, dass religiöse und kulturelle Diversität nicht zu Abgrenzungen führt, sondern die Schätze der eigenen Tradition anderen zur Verfügung gestellt werden. Dabei darf nicht übersehen werden, dass dieser Prozess nicht nur als willkommene Veränderung erlebt wird, sondern auch schmerzhaftes Abschiednehmen bedeutet. Es ist kein leichter Schritt, angestammte Seelsorgefelder zukünftig mit anders- oder nichtreligiösen AkteurInnen zu teilen – zumal die Ausbildung in nichtchristlicher Seelsorge im deutschen Kontext gerade erst im Entstehen ist. Deswegen braucht es parallel zur Entwicklung christlich-islamischer Seelsorgekooperationen begleitende Trauerprozesse und eine aktive Beschäftigung mit Widerständen. Allerdings sollte dies nicht dazu führen, dass der Prozess insgesamt verzögert oder infrage gestellt wird. Denn es kann nicht davon ausgegangen werden, dass nichtchrist-

---

<sup>7</sup> Vgl. Klaus Winkler: *Seelsorge*, Berlin/ New York 1997, 96.

<sup>8</sup> Vgl. Serdar Aslan: *Islamische Seelsorge – Eine systematische Bibliographie*, islam-akademie.de, 11.1.2017, <https://tinyurl.com/ywc9mwrs> (Abruf: 27.1.2022).

<sup>9</sup> Vgl. Michael Utsch: *Humanistischer Verband will eine Hochschule gründen und Seelsorge anbieten*, in: Zeitschrift für Religion und Weltanschauung 84/6 (2021), 433 – 434, 434.

<sup>10</sup> Vgl. Gülbahar Erdem: *Chancen und Möglichkeiten von Seelsorgestandards im muslimischen Kontext*, in: epd-Dokumentation 43 (2021), 22 – 31, 22f; Klessmann: *Seelsorge* (s. Fußnote 2), 116f.

<sup>11</sup> *Abschlussdokument „Seelsorge in öffentlichen Einrichtungen als Thema der DIK“*, deutsche-islam-konferenz.de, 14.3.2017, <https://tinyurl.com/9xeanfb2> (Abruf: 23.12.2021), 6.

liche AkteurInnen darauf warten, ob und wie die Kirchen den Abschied von ihrer hegemonialen Stellung verarbeiten.<sup>12</sup>

## I. Rechtliche Voraussetzungen – offene Fragen

Eine grundlegende Bedingung für die Gestaltung interreligiöser Kooperationsprojekte ist die Klärung der jeweiligen Voraussetzungen und des allgemeinen Umfeldes. Hierzu sind durch die *Gesellschaft für interkulturelle Seelsorge und Beratung e. V.* (sipcc) wichtige praktische und theoretische Vorarbeiten geleistet worden.<sup>13</sup>

Die religiöse und kulturelle Diversität in Deutschland ist stark durch muslimische (Arbeits- und Flüchtlings-)Migration geprägt. Dabei sind Bedürfnisse entstanden, die auch sechzig Jahre nach den ersten Anwerbeabkommen für ausländische ArbeitnehmerInnen noch immer nicht adäquat professionell beantwortet sind. Die Entwicklung entsprechender Angebote wurde und wird oftmals als Aufgabe der Zugewanderten selbst verstanden. Ein Umdenken in diesem Bereich setzt eine „Entproblematisierung“ von Minderheitszugehörigkeiten und eine „Problematisierung“ von Mehrheitszugehörigkeiten“ voraus.<sup>14</sup> Die evangelische Kirche will diese Entwicklung unterstützen, indem sie die „Einübung in die eigene Pluralitätsfähigkeit“ verstärkt und sich, statt nur Beobachterin zu sein, aktiv in diesen Prozess einbringt.<sup>15</sup>

Eine bleibende Herausforderung ist die rechtliche Ungleichbehandlung islamischer und kirchlicher Seelsorge. Zwar ist nach Artikel 4 des Grundgesetzes (GG) allen Gläubigen die uneingeschränkte Religionsausübung zugesichert. Zudem schreibt Artikel 140 GG in Verbindung mit Artikel 141 der Weimarer Reichsverfassung (WRV) vor, dass in Heer, Krankenhäusern, Strafanstalten oder sonstigen öffentlichen Anstalten das Recht auf Gottesdienste und Seelsorge besteht und Religionsgesellschaften zur Vornahme religiöser Handlungen zuzulassen sind. Seit 1919 erhalten in Anwendung von Art. 137 (5) WRV aber allein die evangelischen Landeskirchen und die römisch-katholische Kirche automatisch

---

<sup>12</sup> Ein Beispiel dafür ist die „Bestellung“ muslimischer Seelsorge durch das niedersächsische Justizministerium. Vgl. *Niedersachsen. Mehr Gefängnis-Seelsorger für Muslime*, islamiq.de, 16.10.2014, <https://tinyurl.com/ma5d5bsf> (Abruf: 23.12.2021).

<sup>13</sup> Vgl. sipcc: *Internationales, interkulturelles, interreligiöses Netzwerk von Praxis, Bildung und Forschung*, <https://tinyurl.com/y7nexpj2> (Abruf: 4.3.2022).

<sup>14</sup> Surur Abdul-Hussain / Samira Baig; Vorwort, in: dies. (Hg.): *Diversity in Supervision, Coaching und Beratung*, Wien 2009, 9–13, 11.

<sup>15</sup> Vgl. *Positionspapier der EKD zum christlich-islamischen Dialog*, 24.9.2018, <https://tinyurl.com/2s4xj2zc> (Abruf: 22.12.2021), Abschnitt VI.

den Status einer Körperschaft des öffentlichen Rechts (KdöR) und die damit verbundenen Privilegien. Alle anderen Religionsgemeinschaften müssen einen Antrag bei den zuständigen Bundesländern stellen. Muslimische Gemeinschaften – mit Ausnahme der *Ahmadiyya Muslim Jamaat*, die seit 2013 in Hessen und seit 2014 in Hamburg als KdöR anerkannt ist – sind bislang nicht als KdöR anerkannt. Deswegen können sie sich nicht auf die grundgesetzlichen Rechte für Seelsorge in öffentlichen und staatlichen Institutionen berufen.

## II. Etablierte Strukturen und notwendige Aushandlungen

Seelsorge existiert – wenn auch nicht dem Wort, so doch der Sache nach – von jeher auch im Islam. Allerdings konnten sich aufgrund der Heterogenität koran- oder sunnaorientierter, philosophisch oder mystisch-sufistischer Verständnisse von Seele und der Sorge um sie kein allgemein anerkanntes Seelsorgekonzept und damit auch keine überregionalen Institutionalisierungen entwickeln. Anders als in den jeweiligen Herkunftsländern ist die Vielgestaltigkeit des Islam in Deutschland der Normalfall. Deshalb stellt die Verständigung der muslimischen Community auf ein gemeinsames Seelsorgekonzept eine große Herausforderung dar.

Für den deutschen Kontext wäre es allerdings sehr hilfreich, wenn geklärt wäre, ob mit dem bislang noch sehr offenen Begriff „islamische Seelsorge“ eher eine normativ-direktive Beratung im Sinne religiöser Rechtleitung und geistlicher Führung oder eine non-direktive, selbsterfahrungsorientierte Hilfe zur Selbsthilfe gemeint ist.<sup>16</sup> Von einem solchen Klärungsprozess könnten nicht nur wichtige Impulse zur rechtlichen Gleichstellung des Islam ausgehen. Er würde auch die oftmals noch von großer Unsicherheit geprägte Zusammenarbeit mit christlichen AkteurInnen erleichtern. Doch gilt es dabei ebenfalls die Spannungen zu bedenken, die mit den fraglos hilfreichen, historisch aber unislamischen Vereinheitlichungswünschen einhergehen. Im Sinne der oben skizzierten Problematisierung von Mehrheitszugehörigen muss deshalb bedacht werden, ob sich hinter den Hinweisen auf Praktikabilität nicht auch hegemoniale Ansprüche nach der Geltung des bisher Bekannten verbergen.

Die offenen Fragen in Bezug auf Seelsorge sind Teilaspekte der grundsätzlichen Herausforderung, islamische Theologie und Tradition in die neue historische

---

<sup>16</sup> Vgl. Wolfram Reiss: *Islamische Seelsorge etabliert sich – aber welche?*, in: Michael Klöcker / Udo Tworuschka (Hg.): *Handbuch der Religionen. Kirchen und andere Glaubensgemeinschaften in Deutschland und im deutschsprachigen Raum*, Hohenwarsleben 2018, <https://tinyurl.com/mvu4r2sm> (Abruf: 1.3.2022).

Situation hinein zu aktualisieren, dass Muslime in einer „pluralistisch-christlich geprägten Gesellschaft auf Dauer bleiben und diese als Heimat ansehen“<sup>17</sup>. Diese Aufgabe kommt besonders den seit 2011 neu geschaffenen sechs universitären Zentren für Islamische Theologie in Deutschland zu. In Bezug auf Seelsorge besteht die Herausforderung darin, die Pionierarbeit, die in den praktischen Initiativen vor Ort geleistet wird, aufzunehmen und wissenschaftlich aufzuarbeiten. Hierbei kann das Selbstverständnis der christlichen Seelsorgebewegung hilfreich sein, die ab den 1960er Jahren im Rahmen der empirischen Wende der Sozialwissenschaften eine neue Theorie der Seelsorge nicht abstrakt entworfen, sondern aus den Erfahrungen und Deutungen der Praxis heraus entwickelt hat.<sup>18</sup>

Bislang steht eine bundesweite Abstimmung der unterschiedlichen muslimischen AkteurInnen im Feld der Seelsorge hinsichtlich von Ausbildungs- und Praxisstandards noch aus.<sup>19</sup> Auf kirchlicher Seite trifft die vielgestaltige muslimische Seelsorgeszene auf standardisierte und institutionalisierte Seelsorgedienste im Rahmen des professionellen Berufsfeldes „christliche Seelsorge“. Wesentlichen Anteil an der Professionalisierung christlicher Seelsorge hat die *Deutsche Gesellschaft für Pastoralpsychologie* (DGfP) als zentrale Standesorganisation für Seelsorge im kirchlichen Kontext.<sup>20</sup> Sie widmet sich seit ihrer Gründung 1972 der Erforschung pastoralpsychologischer Methoden und ihrer praktischen Anwendung, der Entwicklung von Standards sowie dachverbandlicher Interessenvertretung.<sup>21</sup> Eine DGfP-zertifizierte Ausbildung ist Voraussetzung für die Ausübung professioneller christlicher Seelsorge in Deutschland.

Eine interreligiöse Orientierung an den Standards der DGfP würde die Anschlussfähigkeit muslimischer Initiativen und die Zusammenarbeit mit kirchlichen Seelsorgediensten auf eine weithin akzeptierte Grundlage stellen sowie einheitliche Qualitätssicherung und verlässliche Nachvollziehbarkeit garantie-

<sup>17</sup> Ednan Aslan/Magdalena Modler-El Abdaoui/Dana Charkas (Hg.): *Islamische Seelsorge*, Wiesbaden 2015, 12; vgl. *Bertelsmann Religionsmonitor 2017: Muslime in Europa – Integriert, aber nicht akzeptiert?*, <https://tinyurl.com/yfmm7y3x> (Abruf: 28.2.2021), 7.

<sup>18</sup> Vgl. Eberhard Hauschildt/Bülent Ucar: *Islamische Seelsorge in Deutschland im Aufbruch*, in: *Pastoraltheologie* 99 (2010), 256–263, 263.

<sup>19</sup> Vgl. Sönke Lorberg-Fehring: *Begrüßung und thematische Einleitung* [zur Tagung: Standards in den Seelsorgeausbildungen: christlich, muslimisch, interreligiös – Positionen, Grenzen, Herausforderungen], in: *epd-Dokumentation* 43 (2021), 8–11, 8.

<sup>20</sup> Obwohl die Satzung der DGfP keinen explizit christlichen Bezug benennt, verortet sie Zweck und Aufgabe in der Beratungs- und Seelsorgearbeit im Bereich der Kirchen. Vgl. Satzung der Deutschen Gesellschaft für Pastoralpsychologie e. V., Mai 2017, <https://tinyurl.com/nccd4x5p> (Abruf: 18.10.2021).

<sup>21</sup> Vgl. Michael Klessmann (Hg.): *Deutsche Gesellschaft für Pastoralpsychologie: Die Jahre ihrer Entstehung und Gründung (bis 1980). Eine Chronik*, hg. und zusammengestellt im Auftrag des Vorstandes der DGfP, <https://tinyurl.com/2ybzp3hx> (Abruf: 25.3.2022), 50f.

ren. Um einen solchen Schritt nicht als hegemonialen Anschluss, sondern als gleichberechtigten Innovationsprozess zu gestalten, müsste die interreligiöse Zusammenarbeit inhaltlich vom Sonder- zum Normalfall werden und praktisch zu einer paritätischen Besetzung von Leitung, Organisation und Verwaltung führen. Ein solcher Schritt fordert ein hohes Maß an persönlicher Lern- und an institutioneller Veränderungsbereitschaft. Er ist ohne kritische Selbst- und vorurteilsfreie Fremdwahrnehmung nicht denkbar. Welche Herausforderungen konkret angegangen werden müssen, welche Lösungen möglich sind, wo Fremdes fremd bleibt, wo inhaltliche Differenzen bestehen und unterschiedliche Zugänge gewählt werden, darf nicht im Vorhinein klar sein, sondern kann nur dialogisch auf Augenhöhe miteinander besprochen werden.

### III. Einblicke in Projekt- und Kooperationsinitiativen – Beispiele

Die Entwicklung christlich-islamischer Seelsorgekooperationen ist stark lokal geprägt und von vielen unterschiedlichen Faktoren abhängig. Inzwischen haben sowohl muslimische Projekte als auch interreligiöse Kooperationen einen so großen Umfang erreicht, dass ihre Darstellung hier nur exemplarisch geschehen kann.<sup>22</sup>

Die *Evangelische Akademie der Pfalz* führt seit 2008 in Kooperation mit dem *Mannheimer Institut für Integration und interreligiöse Arbeit* und der *Union muslimischer Theologen und Islamwissenschaftler in Deutschland* (UMTI) eine Ausbildung in islamischer Krankenhaus- und Notfallseelsorge durch. Konkreter Anlass sind zwei schwere Unfälle, bei denen der Bedarf an islamischer Krisenbetreuung und seelsorglicher Unterstützung deutlich wird. 2010 findet ein gemeinsamer Kongress statt, aus dem wichtige Publikationen für das Verständnis von Seelsorge als gemeinsame Aufgabe von Christentum und Islam hervorgehen.<sup>23</sup> Der interreligiöse Ansatz der Kooperation kann als Maßstab für alle weiteren Projekte in diesem Bereich gelten. Er wird beispielhaft umgesetzt in dem Prozess christlich-islamischer „Werkstattgespräche“, deren Ergebnisse 2020 in dem bundesweit ersten gemeinsamen Positionspapier veröffentlicht werden.<sup>24</sup>

---

<sup>22</sup> Vgl. Christina Kayales: *Kultursensible Seelsorge und Fortbildungen in Seelsorge für Muslime. Neue Entwicklungen im Bereich interkulturelle Öffnung im Krankenhaus*, in: *Wege zum Menschen* 67 (2015), 593 – 604; Şahinöz: *Seelsorge im Islam* (s. Fußnote 1), 69ff.

<sup>23</sup> Vgl. Georg Wenz/Talat Kamran (Hg.): *Seelsorge und Islam in Deutschland. Herausforderungen, Entwicklungen und Chancen*, Speyer 2012; Esnaf Begić / Helmut Weiß / Georg Wenz (Hg.): *Barmherzigkeit. Zur sozialen Verantwortung islamischer Seelsorge*, Neukirchen-Vluyn 2014.

<sup>24</sup> Vgl. Georg Wenz/Emeti Morkoyun: *Islam in Rheinland-Pfalz. Ein Positionspapier*, Landau 2020, <https://tinyurl.com/t6c4sctt> (Abruf: 2.3.2021).



Es bietet eine multiperspektivische Standortaufnahme zur Rolle und Verortung des Islam und der Lebenswelt von MuslimInnen und soll der Initiation einer gesellschaftlichen Praxis dienen, in der sich Diversität und Verbundenheit nicht ausschließen. Zum Thema Seelsorge wird der aktuelle Stand der Entwicklung dargestellt und es werden wichtige Handlungsempfehlungen formuliert.

Die im pfälzischen Projekt von Anfang an intendierte Hilfe zur Selbsthilfe trägt in Verbindung mit der Expertise des bereits langjährig etablierten Mannheimer Instituts wesentlich dazu bei, dass sich in Baden-Württemberg als erstem Bundesland muslimische Seelsorge nun landesweit etabliert. Das mystisch-sufistisch geprägte Mannheimer Institut, das inzwischen als *Muslimische Seelsorge Baden-Württemberg* fungiert, nimmt dabei eine Vorreiterrolle ein.<sup>25</sup> Die Orientierung an den Ausbildungs- und Praxisstandards des Bachelorstudiengang „Islamische Seelsorge“ der Universität Wien sichert eine hohe Qualität von Ausbildung und Praxis.<sup>26</sup> Zusätzlich ermöglicht der 2017 gegründete, bundesweit einmalige Studiengang „Islamische Praktische Theologie für Seelsorge und Soziale Arbeit“ am Zentrum für Islamische Theologie (ZiTh) der Universität Tübingen wissenschaftliche Vertiefungsmöglichkeiten.<sup>27</sup> Ein weiterer Synergieeffekt könnte darin bestehen, dass die Einbindung islamischer Verbände im Rahmen des konfessionsgebundenen Beirats am ZiTh zusammen mit der langjährigen Erfahrung und praktischen Expertise des Mannheimer Instituts verschiedene AkteurInnen aus den Bereichen Wissenschaft, Praxis und Politik in einem gemeinsamen Projekt zusammenbringt. Das öffentliche Interesse an einer solchen Entwicklung zeigt sich beispielhaft in der Ansprache des baden-württembergischen Ministerpräsidenten beim Iftar-Empfang der Landesregierung 2021, bei dem er sich für die Aktivitäten auf dem Gebiet islamischer Seelsorge bedankt und ihre Unverzichtbarkeit betont.<sup>28</sup>

Die evangelischen Landeskirchen und die katholischen Diözesen in Baden und Württemberg begrüßen in einem Vier-Kirchen-Papier die Entwicklung und bieten Kooperationen an. Gleichzeitig weisen sie auf die Grenzen der Zusammenarbeit hin: Um die institutionelle Eigenständigkeit muslimischer Initiativen zu wahren, sprechen sie sich erstens gegen eine interreligiöse Dienst- und Fach-

<sup>25</sup> Vgl. Talat Kamran: *Islamische Seelsorge. Historischer Kontext und Grundlagen*, Heilbronn 2020.

<sup>26</sup> Vgl. Freier Verband der Muslime e. V.: *Welche Inhalte sollen bei der Ausbildung Islamischer Seelsorger vermittelt werden?*, <https://tinyurl.com/55w6ntzr> (Abruf: 21.1.2021).

<sup>27</sup> Vgl. Universität Tübingen: *Studiengang islamische Seelsorge wird erstmals angeboten*, islamiq.de, 12.6.2016, <https://tinyurl.com/2p8esn4n> (Abruf: 26.1.2022).

<sup>28</sup> Vgl. Winfried Kretschmann: *Austausch zu muslimischer Krankenhausseelsorge*, 3.5.2021, YouTube, <https://tinyurl.com/3wzuyv3h> (Abruf: 26.1.2022).

aufsicht aus, zweitens soll es keine Angebote für Praktika oder Supervisionen durch christliche SeelsorgerInnen geben, und drittens möchten sie nicht Stellung beziehen müssen, welche Personen den Status muslimischer KrankenhausseelsorgerInnen in der jeweiligen Einrichtung erhalten.<sup>29</sup>

In Bayern konzentriert sich das muslimische Ausbildungsgeschehen auf das in Augsburg angesiedelte *Institut für transkulturelle Verständigung* (itv). Ursprung ist ein türkischsprachiges Sorgentelefon, aus dem 2012 auf Anregung und mit finanzieller Unterstützung der Stadt das Projekt „Muslimische Seelsorge in Augsburg“ (Musa) hervorgeht. Das itv bietet keine dezidiert islamische Seelsorgeausbildung, sondern wendet sich an alle Menschen aus muslimischen Kulturkreisen. Es wird sowohl vom Migrationsbüro der Stadt als auch vom Land Bayern finanziell gefördert.<sup>30</sup> Die Ausbildung besteht in einer allgemeinen psychologischen Grundqualifizierung zu den Themen Seelsorge, Interreligiosität, Psychologie und Gesprächsführung.<sup>31</sup> Einzelne kirchliche AkteurInnen wirken als DozentInnen in der theoretischen Ausbildungsphase mit und bieten Supervision an. Die (Hospitations-)Phase und der Einsatz der AbsolventInnen findet in Abstimmung mit kirchlicher Krankenhausseelsorge statt.<sup>32</sup>

In Niedersachsen wendet sich 2011 der Schura-Landesverband der Muslime in Niedersachsen e. V. an die evangelische und die katholische Kirche mit der Bitte, eine Ausbildung für ehrenamtliche muslimische Krankenhausseelsorge anzubieten. Das Projekt richtet sich nach DGfP-Standards und wird von der Stadt Hannover finanziell unterstützt.<sup>33</sup> Die Frage der Benennung ist umstritten.<sup>34</sup> Während die muslimische Seite von seelsorglicher Ausbildung spricht, wählen kirchliche VertreterInnen den Begriff „Seelischer Beistand für muslimische Patienten“: Die unterschiedliche Wortwahl spiegelt die innerkirchliche Kontroverse wider, ob christliche Seelsorge überhaupt ein Angebot für Muslime machen soll,

<sup>29</sup> Vgl. *Stellungnahme der Vier-Kirchen-Konferenz Krankenhaus- und Kurseelsorge in Baden-Württemberg zur Entwicklung einer islamischen Krankenhausseelsorge/ Krankenbegleitung*, Juli 2016, <https://tinyurl.com/2p89fwfa> (Abruf: 29.4.2022).

<sup>30</sup> Vgl. Burkhard Schäfers: *Muslimische Seelsorge. „Hat dich der Gott geschickt?“*, deutschlandfunk.de, 28.6.2017, <https://tinyurl.com/ujxfc6tj> (Abruf: 6.2.2022).

<sup>31</sup> Vgl. Leonie Herwartz-Emden / Nurdan Kaya: *musa – Leitlinien der Seelsorge. Seelsorge als Integrationsarbeit interkulturell & interreligiös (2018 – 2019)*, <https://tinyurl.com/bdfsm5az> (Abruf: 6.2.2022), 6.

<sup>32</sup> Vgl. Andreas Jalsovec: *Muslimische Seelsorger koordinieren Ausbildung*, in: *Sonntagsblatt*, 25.1.2017, <https://tinyurl.com/mb3rzbfh> (Abruf: 6.2.2022).

<sup>33</sup> Vgl. *Ausbildungskurs „Seelischer Beistand für muslimische Patienten“ startet*, in: *Christen und Muslime in Niedersachsen* 11/2012, <https://tinyurl.com/mryd6b67> (Abruf: 11.2.2022).

<sup>34</sup> Vgl. Georg Wenz: *Seelsorge und Islam in Deutschland. Eine Bestandsaufnahme*, in: Wenz / Kameran (Hg.): *Seelsorge und Islam in Deutschland* (s. Fußnote 23), 45 – 54, 51: „Vorbehalte gibt es auf islamischer wie auf christlicher Seite.“

ob Seelsorge nicht ein genuin christlicher Begriff ist und ob Muslime nicht besser eine eigene Praxis entwickeln sollten.<sup>35</sup> Trotz innerkirchlicher Kontroversen findet 2016 in der Landeskirche Braunschweig ein weiterer Kurs statt.<sup>36</sup>

2012 vereinbart die Schura und das niedersächsische Justizministerium eine Professionalisierung für den Bereich der Gefängnisseelsorge. Nach einer Phase ehrenamtlicher Gefängnisseelsorge wird 2020 das Institut für Islamische Theologie der Universität Osnabrück mit einem Forschungsprojekt betraut, um den Bedarf für muslimische Gefängnisseelsorge zu erheben, professionelle Standards zu entwickeln und mit kirchlicher Hilfe muslimische GefängnisseelsorgerInnen auszubilden.<sup>37</sup> Hierin setzt sich die Einsicht durch, dass improvisierte Lösungen das Gegenteil des Gewünschten bewirken können und professionelle Ausbildung und Begleitung Ehrenamtlicher unabdingbar ist.<sup>38</sup>

Die Entwicklung in Niedersachsen wird durch zwei Neugründungen unterstützt, die wie in Baden-Württemberg hilfreiche Synergien schaffen könnten: 2019 wird im akademischen Bereich mit finanzieller Unterstützung von Bund und Land das *Islamkolleg Deutschland e. V.* (IKD) gegründet, um in enger personeller Anbindung an die Universität Osnabrück religiöses Betreuungspersonal von Moscheegemeinden theologisch-praktisch zu qualifizieren. Im religiösen Kontext gründet 2022 die Schura das *Zentrum für Islamische Seelsorge und soziale Arbeit in Niedersachsen* (ZISS), um die Aus- und Fortbildung für Neben- und Ehrenamtliche in den Bereichen Seelsorge, soziale Arbeit, psychologische Begleitung und Beratung, Therapie, Supervision und praktische Islamische Theologie zu unterstützen.

In der Nordkirche startet die christlich-islamische Seelsorgezusammenarbeit 2012 mit dem Beginn der Einrichtung einer entsprechenden Projektstelle.<sup>39</sup> Gemeinsam mit der *Schura – Rat der muslimischen Gemeinschaften in Ham-*

<sup>35</sup> Vgl. *Seelischer Beistand für muslimische Patienten*, Dokumentation des Abschlusses des ersten Ausbildungskurses für ehrenamtliche Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter am 12. März 2014 im Annastift Hannover, <https://tinyurl.com/237a96yn> (Abruf: 24.1.2022), 7f.

<sup>36</sup> Vgl. Ulrike Baehr-Zielke/Volkmar Schmuck: Bericht über die Ausbildung Seelischer Beistand für muslimische Patientinnen und Patienten in Braunschweig 2016–17, unveröffentlichtes Manuskript, Wolfenbüttel 2017.

<sup>37</sup> Vgl. *Ausbildungskurs für muslimische Gefängnisseelsorge gestartet*, [islamiq.de](http://islamiq.de), 13.6.2020, <https://tinyurl.com/497ryesf> (Abruf: 2.2.2022); Niedersächsisches Justizministerium: *Nächster Schritt zur Professionalisierung der muslimischen Seelsorge*, 17.9.2021, <https://tinyurl.com/d98afs2x> (Abruf: 29.4.2022).

<sup>38</sup> Vgl. Mathias Rohe: *Der Islam in Deutschland. Eine Bestandsaufnahme*, München 2016, 216f.

<sup>39</sup> Vgl. Christina Kayales: *Seelsorgeausbildungen von und für Muslime in Deutschland. Entwicklungen und Herausforderungen*, in: *Seelsorge & Strafvollzug* 6/2021, 53–58, 53, <https://tinyurl.com/bdzzdf76y> (Abruf: 23.1.2022).

burg e. V. wird eine modulare Seelsorgeausbildung für Imame und muslimische Ehrenamtliche an Krankenhäusern angeboten.<sup>40</sup> Der Krankenhausseelsorge-Fachkonvent des Kirchkreisverbandes Hamburg begrüßt die Entwicklung und bietet Unterstützung an, fordert aber für weitere Zusammenarbeit inhaltliche und formale Klärungen: So soll islamische Seelsorge nicht unter dem Dach der Kirche, sondern selbständig und auf Augenhöhe neben christlicher Seelsorge stattfinden. Zudem braucht es eigene muslimische Strukturen und kontinuierliche Ansprechpersonen, an die kirchliche Qualitätsstandards weitergegeben werden können.<sup>41</sup> Als Reaktion gründet sich ein muslimischer Seelsorgeverein, der auch einen Vertrag mit einer Hamburger Klinik schließt.<sup>42</sup> Die Tätigkeit des Vereins kommt aber aufgrund der Vielfachbelastung der Ehrenamtlichen bald wieder zum Erliegen. Ein weiterer Ausbildungsweg wird vom Hamburger Zentrum für Klinische Seelsorge-Ausbildung (KSA) und Supervision in Form einer interreligiösen KSA-Ausbildung für Ehrenamtliche angeboten.<sup>43</sup> Um die Etablierung nachhaltiger Strukturen zu fördern und die Diskussion um einheitliche Qualitätsstandards auf eine neue Ebene zu heben, findet 2022 ein interreligiöser KSA-Ausbildungskurs für Hauptamtliche nach DGfP-Standards statt. Durch die gemeinsame Ausbildung soll die islamische Seelsorge perspektivisch aus der Beschränkung auf das Ehrenamt gelöst und eine neue Dimension des interreligiös-kollegialen Miteinanders geschaffen werden.

Im Bereich der Telefonseelsorge entsteht 2009 in Berlin das *Muslimische SeelsorgeTelefon* (MuTeS). Träger des gemeinnützigen Projektes ist *Islamic Relief Deutschland*. Finanziert wird es durch Spenden und seit 2016 auch durch Berliner Landesmittel. Ausgeführt wird die Arbeit hauptsächlich von Ehrenamtlichen. Ansprech- und Kooperationspartner für Ausbildung, Weiterbildung und Supervision sind Diakonie, Caritas und die *Kirchliche TelefonSeelsorge*. Die Kooperation beinhaltet, dass MuTeS Grundsätzen und Standards der *TelefonSeelsorge* entspricht: Anonymität, Verschwiegenheit, Erreichbarkeit, Kompetenz, Offenheit und Kostenfreiheit. Allerdings gilt der letzte Punkt nur für den Seelsorgedienst

---

<sup>40</sup> Vgl. Christina Kayales: *Gemeinsam zu einer Balance finden. Interkulturelle Seelsorge im Krankenhaus*, in: Deutsches Pfarrernetz 6/2013, 331 – 334, <https://tinyurl.com/3nhdwdeu> (Abruf: 21.1.2021).

<sup>41</sup> Vgl. Ralf T. Brinkmann: *Linien zu einer Position des Hamburger KHS-Konventes zu „islamischer Seelsorge“*, 11.9.2015, <https://tinyurl.com/bddk3jya> (Abruf: 22.1.2022).

<sup>42</sup> Vgl. *Mariahilf-Klinik bietet muslimische Seelsorge an*, harburg-aktuell.de, 7.2.2017, <https://tinyurl.com/5n8b9hrj> (Abruf: 22.1.2022).

<sup>43</sup> Vgl. Susanne Bertels: *„Es gibt einen Ort jenseits von richtig und falsch. Dort treffen wir uns“*. *Interreligiöse Seelsorgeausbildung in Hamburg*, in: Sönke Lorberg-Fehring (Hg.): *Aspekte von Seelsorge: christlich, muslimisch, interreligiös. Eine Zwischenbilanz*, Hamburg 2021, 149 – 161.

selbst. Anrufende müssen, anders als bei der christlichen Telefonseelsorge, bei der Telefongebühren von der Telekom getragen werden, für die Kosten selber aufkommen.<sup>44</sup>

Ebenfalls 2009 beginnt auf Initiative der *Christlich-Islamischen Gesellschaft* in Kooperation mit dem Landespfarramt für Notfallseelsorge der Evangelischen Kirche im Rheinland ein Grundkurs zur Qualifizierung von ehrenamtlichen MuslimInnen in der Notfallseelsorge mit dem Ziel der Mitarbeit in einer örtlichen Rufbereitschaft. Die Nachfrage ist so groß, dass statt der geplanten acht Kursplätze vierzig geschaffen werden. Aus dem Kurs entsteht ein Buch, das in die theoretischen und strukturellen Grundlagen der Notfallseelsorge einführt und diese mit dem Islam verbindet.<sup>45</sup>

#### IV. Herausforderungen

Migrationsbedingte Veränderungen von Familienstrukturen und die Anforderungen moderner Arbeits- und Lebenswelten machen es zunehmend notwendig, eine professionelle seelsorgliche Versorgungsstruktur auch im muslimischen Kontext zu entwickeln. Wie eine solche Struktur theologisch verortet, theoretisch fundiert und praktisch umgesetzt wird, wird sich nicht zuletzt daran entscheiden, wie das Verhältnis zur etablierten kirchlichen Seelsorge gestaltet wird.<sup>46</sup>

Christlich-islamische Kooperationen können nicht von dem Ungleichgewicht zwischen kirchlichen Strukturen und muslimischen Initiativen absehen. Es braucht daher neben einer Beschäftigung mit den finanziellen und den rechtlichen Rahmenbedingungen, unter denen islamische Seelsorge als Beitrag für die gemeinsamen gesellschaftlichen Aufgaben entwickelt werden kann, die Diskussion weiterer offener Fragen: Wie wird sich das professionelle Berufsfeld „muslimische Seelsorge“ innerhalb der muslimischen Community selbst entwickeln? Wird die zukünftige Schwerpunktlegung lokal geschehen oder werden landes- oder bundesweite Zusammenschlüsse angestrebt? Werden islamische Körperschaften des öffentlichen Rechts beantragt oder ein islamischer Wohlfahrtsverband gegründet? Werden Einigungen auf allgemeingültige Standards in Ausbildung und Praxis angestrebt, und wie könnte eine Zusammenarbeit mit

<sup>44</sup> Vgl. Imran M. Sagir: *Muslimisches SeelsorgeTelefon. Ein Notruf für die Seele – Ein Gespräch kann Welten öffnen!*, in: epd-Dokumentation 43 (2021), 22 – 31.

<sup>45</sup> Vgl. Thomas Lemmen / Nigar Yardim / Joachim Müller-Lange (Hg.): *Notfallbegleitung für Muslime und mit Muslimen. Ein Kursbuch zur Ausbildung Ehrenamtlicher*, Gütersloh 2011.

<sup>46</sup> Vgl. Gülbahar Erdem: *Muslime im Gesundheitswesen und in Einrichtungen der Altenpflege. Thesenpapier* [bei einer Tagung der Akademie Diözese Rottenburg-Stuttgart, 26./27.9.2012], <https://tinyurl.com/bdeu2ezk> (Abruf: 7.2.2022).

schon existierenden seelsorglichen Dachverbänden aussehen? Diese und viele weitere Fragen sind bislang noch völlig offen.

Auch auf kirchlicher Seite muss geklärt werden, wie zukünftige Kooperationen gestaltet sein sollen: Werden sie weiterhin vor allem lokal organisiert, oder wären nicht eine organisatorische Bündelung und eine wissenschaftliche Begleitung sinnvoller? Der Vorteil wäre die Möglichkeit einer proaktiven Beschäftigung mit Unklarheiten und absehbaren Überforderungen, die nicht nur schädlich für einzelne Kooperationsprojekte wären, sondern eine positive Entwicklung in diesem Bereich insgesamt infrage stellen können.

Dabei sollten drei Ebenen unterschieden und mit eigenen Aufgaben betraut werden: Auf einer Ebene müssen Visionen und Strategien entwickelt, mögliche Ziele entworfen und erwartbare Schwierigkeiten antizipiert werden. Da die weitere Entwicklung nicht ausgemacht ist, müssen hier Entscheidungen unter Risiko getroffen werden. Um die formulierten Normen und Werte mit Leben zu füllen, braucht es eine weitere Ebene. Ihre Aufgabe ist es, Leuchtturmprojekte zu entwickeln, aus denen sich konkrete Empfehlungen ableiten lassen. Sie können und sollen interreligiöse Beziehungskompetenzen stärken und Netzwerke schaffen. Und schließlich ist eine dritte Ebene nötig, auf der Kooperationen dauerhaft umgesetzt werden und strukturelle Fachkompetenzen entstehen. Sie sind der entscheidende Schritt, um interreligiöse Seelsorgeverantwortung praktisch vor Ort zu realisieren und Umsetzungsvertrauen zu vermitteln.

## V. Weiterführende Überlegungen

Christlich-islamische Seelsorgekooperationen können als Gradmesser dienen, ob und wie VertreterInnen unterschiedlicher Religionen in einer zunehmend religionsdiversen Gesellschaft gemeinsam Verantwortung übernehmen können. Dabei kommt der Seelsorge wegen ihrer kommunikativen, reflexiven und dialogischen Kompetenzorientierung eine Vorbildfunktion zu. Die aktuellen Kooperationen zeigen, dass diese Verantwortung an vielen Orten aktiv angenommen und zukunftsweisend ausgeübt wird. Statt über Abgrenzungen eigene Interessen zu vertreten, werden in der Weitergabe des Eigenen und dem Einsatz für andere „lieb gewordene Sicherheiten aufs Spiel“ gesetzt.<sup>47</sup> Mit einer Anleihe aus der digitalen Kultur ließe sich sagen, dass die Kirchen hier „als ehemalige

---

<sup>47</sup> Klaus von Stosch: *Macht, Gott und Kirche. Eine Verhältnisbestimmung*, in: Christian Ströbele / Tobias Specker / Amir Dziri / Muna Tatari (Hg.): *Welche Macht hat Religion? Anfragen an Christentum und Islam*, Regensburg 2019, 77 – 87, 84.

Monopolisten ihre hegemonialen Rechte“ hinter sich lassen und „die Archive der christlichen Tradition“ auf einen „*open source*-Modus“ umstellen.<sup>48</sup>

Auf individueller Ebene müssen Kränkungspotenziale ernst genommen und bearbeitet werden: Für den kirchlichen Bereich bedeutet die Transformation von Seelsorge als einer christlichen Tugend in eine interreligiöse Aufgabe das Ende der alleinigen Deutungshoheit über das, was Seelsorge meint, nach welchen Standards sie gelehrt und wie sie ausgeführt wird. Denkbar ist statt einer aktiven Gestaltung entsprechender Veränderungsprozesse auch der umgekehrte Fall einer Abgrenzung kirchlicher Seelsorge gegenüber den neuen muslimischen AkteurInnen, indem zum Beispiel Ausbildungs- und Praxisvoraussetzungen so anspruchsvoll gestaltet werden, dass sie von den mehrheitlich ehrenamtlich tätigen MuslimInnen kaum zu erfüllen sind und auf diese Weise den hauptamtlichen kirchlichen MitarbeiterInnen vorbehalten bleiben.

Auf muslimischer Seite stellt sich die Frage, wie eine islamische Seelsorge so entwickelt werden kann, dass sie weder vorschnell an kirchlichen Traditionen noch an den damit verbundenen professionellen Strukturen gemessen wird. Dazu braucht es Zeit und Ausdauer, um das neue Aufgabenfeld Seelsorge in muslimischen Kontexten bekannt zu machen, mit Irritationen umzugehen und gleichzeitig neue, hilfreiche Strukturen zu etablieren.

Auf institutioneller Ebene ist zu bedenken, dass die Migrationsgeschichte der meisten MuslimInnen in Deutschland inzwischen so weit zurückliegt, dass nicht länger von Integration, sondern von Teilhabe gesprochen werden muss. Gleichzeitig gilt es zu bedenken, dass damit weder kulturelle noch religiöse Angleichung einhergehen muss. Die Tatsache, dass MuslimInnen in Europa im Durchschnitt religiöser sind als andere Glaubensgemeinschaften und enge Beziehungen in ihre Herkunftsländer pflegen, löst vielfach Unbehagen in der einheimischen Bevölkerung aus. Um dieser Entwicklung entgegenzuwirken, sollten drei Aufgaben verstärkt in den Blick genommen werden: erstens der Ausbau von Teilhabegerechtigkeit auf allen Ebenen, zweitens die Anerkennung kultureller und religiöser Vielfalt und drittens die Schaffung von Möglichkeitsräumen, in denen religiöse Vielfalt eingeübt und ausgestaltet werden kann.<sup>49</sup>

Um miteinander Neues zu entwickeln, braucht es klare Konkretionen, feste Orte und vertraute Menschen, die miteinander ins Gespräch kommen. Auf diese Weise können Orte entstehen, an denen religiöse Überzeugungen und daraus

---

<sup>48</sup> Michael Schüßler: *Christliche Identität und soziale Kontrolle. Transformationen der Pastoral-macht ins Digitale*, in: Ströbele u. a. (Hg.): *Welche Macht hat Religion?* (s. Fußnote 47), 163 – 176, 171.

<sup>49</sup> Vgl. *Bertelsmann Religionsmonitor 2017* (s. Fußnote 17), 11f.

abgeleitete Handlungsoptionen nicht vorschnell als normiert wahrgenommen werden, sondern als fluide Bewegungen, die in sich mindestens so heterogen sind wie die jeweiligen Traditionen, auf die sie sich beziehen. Allgemeine Theorien über Religionen und gesellschaftliche Entwicklungen sind gut und wichtig. Nötig ist aber in jeder einzelnen Kooperation eine „behutsame Betrachtung ausgewählter Details in genau bestimmten Fällen“<sup>50</sup>, um über konkrete Situationen sinnvoll miteinander ins Gespräch zu kommen. Nur so kann deutlich werden, dass interreligiöse Seelsorgekooperationen zwar Etabliertes infrage stellen – aber nicht, indem sie den zugrunde liegenden Positionen den Boden entziehen, sondern indem sie diese immer wieder neu in den grenzüberschreitenden Dialog einbringen und auf diese Weise theoretisch und praktisch vertiefen.<sup>51</sup>

Statt einer Hermeneutik des Verdachts, die von einer Sorge um die Exklusivität der eigenen Überzeugungen bestimmt ist, braucht es eine Hermeneutik des Vertrauens darauf, dass die Bindungen an die eigenen theologischen Überlieferungen und der persönliche Glaube tiefer und stärker werden, wenn sie nicht nur aus der Beschäftigung mit der eigenen Tradition heraus entstehen, sondern aus der Begegnung mit anderen Kontexten, Offenbarungsverständnissen und Glaubenspraktiken. Interreligiöse Kooperationen können hilfreiche Transformation auslösen, indem sie nicht nur eigene Annahmen mitsamt ihren praktischen Konsequenzen infrage stellen, sondern zugleich neue Wege aufzeigen. Was für die Praxis des seelsorgerlichen Gesprächs selbstverständlich ist, kann auf diese Weise zum Konstitutionsmerkmal eines neuen Seelsorgeverständnisses im Licht aktueller Herausforderungen werden.

---

<sup>50</sup> Klaus von Stosch: *Die Methodik Komparativer Theologie als Chance für den muslimisch-christlichen Dialog*, in: CIBEDO-Beiträge 2/2013, 72–82, 72.

<sup>51</sup> Vgl. Ralf K. Wüstenberg: *Einander wahrnehmen. Ein Dialogmodell für die christlich-islamische Begegnung*, Gütersloh 2021, 83.



## 99 Schlaglichter auf die christlich-muslimische Beziehungspflege

Die Auseinandersetzung um Gestalt und Inhalt des letztlich alternativlosen Dialogs zwischen Menschen unterschiedlichen Glaubens allgemein und zwischen Christen und Muslimen im Besonderen muss einerseits, ihrem Gegenstand entsprechend, offen und unabgeschlossen bleiben. Andererseits sollte sie aber auch, ihrer Zukunftsorientierung entsprechend, der eigenen Geschichte(n), Konturen, Motivationen und Interessen eingedenk bleiben. Deshalb unternehme ich zum Abschluss dieses EZW-Textes den Versuch, in zehn Abschnitten und 99 Schlaglichtern an Grundkonstituenten, historische Entwicklungen und religionstheologische Ansätze im Kontext des christlich-muslimischen Dialogs zu erinnern und auf diesem Wege den vielgestaltigen Formen, Dynamiken und Potenzialen dieses Dialogs, aber auch seinen Grenzen nachzuspüren.<sup>1</sup>

- I. Religion interkulturell – Konkurrenz und Kreativität
- II. Die religionstheologische Wende zum Inklusivismus
- III. Die religionstheologische Wende zum Pluralismus
- IV. Dialog und Mediation in den 1960er bis 1990er Jahren
- V. Dialog und Integrationspolitik in den 2000er Jahren
- VI. Dialog und Partizipation in den 2010er Jahren
- VII. Verstehen und Befähigen – Wege zur interreligiösen Begegnung
- VIII. Interventionen pluralistischer und komparativer Religionstheologie
- IX. Metarechtliche Intentionen (reform-)islamischer Religionstheologie
- X. Reflexionen zur christlich-muslimischen Beziehungspflege

Nach einer Grundlegung zur Konkurrenz, Kreativität und Transformativität religiöser Symbolordnungen (I.) und einem historischen Rückblick auf die Anfänge des „Dialogs“ im 20. Jahrhundert und dessen sich im Inklusivismus und Pluralismus widerspiegelnden Zäsuren (II. – III.) wird in den Abschnitten IV. bis VI. zunächst an wesentliche Phasen des christlich-muslimischen Dialogs seit den 1960er Jahren erinnert. Nach einer Vergegenwärtigung der Schwierigkeiten einer Positionierung der EKD und ihrer Gliedkirchen zum Islam (VII.) führt

---

<sup>1</sup> Dabei sind die zehn Abschnitte des Beitrags so angelegt, dass sie sich auch unabhängig voneinander lesen lassen.

Abschnitt VIII. kursorisch in progressive schrifthermeneutische, christologische und pneumatologische Interventionen der pluralistischen und komparativen Religionstheologie ein, die als solche mittlerweile in etlichen Gesprächspapieren der Gliedkirchen der EKD an Prominenz gewinnen. Sie werden, wie eine von September 2021 bis März 2022 veranstaltete Vortragsreihe des *Bundes Deutscher Dialoginitiativen* (BDDI) zu den „Evangelische[n] Kirchen im Dialog mit Muslim:innen“ durchblicken ließ, zukünftig in einem wohl noch umfassenderen Maße eine grundlegende Referenz progressiver kirchlicher Stellungnahmen zum christlich-muslimischen Dialog bilden.<sup>2</sup> Nachdem zur Einordnung und Bewertung dieser Interventionen in Abschnitt IX. an grundlegende Dynamiken und Intentionen (reform-)islamischer Religionstheologie erinnert wird, schließt Abschnitt X. mit ausschließlich in der persönlichen Glaubensperspektive des Autors begründeten Reflexionen zur interreligiösen Beziehungspflege ab.

## I. Religion *interkulturell* – Konkurrenz und Kreativität

### Soziale Symbolwelten in Transformation

1. „Religion“, bis ins 18. Jahrhundert hinein vornehmlich als eine „Handlungsweise“<sup>3</sup> verstanden, erfährt im 19. Jahrhundert eine zunehmende Verinnerlichung, Vergeistigung und Individualisierung: Im Gegenüber zu den äußeren Vollzügen und Institutionalisierungen von Religion prägt sich die Idee von Religion als scheinbar universeller, quasinatürlicher Form menschlicher Existenz aus.
2. In ihrer Funktion zur Konstruktion von Welt und Wirklichkeit sind religiöse Diskursformationen zugleich als Wahrheitsordnungen zu erfassen, die sich – von zutiefst kontingenten und strategischen Erwägungen bestimmt – mit den jeweiligen Legitimationszielen fortwährend transformieren, aber niemals der *Sprache* selbst bzw. den von ihr produzierten Modalitäten entkommen.
3. Als sozial vermittelte und zugleich individuell internalisierte Symbolwelten suchen religiöse Weltanschauungen so implizit und so rudimentär wie nur möglich die für das praktische Handeln notwendige Illusion einer geschlossenen,

---

<sup>2</sup> Nebst Ansätzen pluralistischer Religionstheologie wurde in der genannten Vortragsreihe wiederholt auf den von Klaus von Stosch und Mouhanad Khorchide vertretenen Ansatz der interreligiösen Komparativen Theologie verwiesen; vgl. dazu u. a. Klaus von Stosch / Mouhanad Khorchide (Hg): *Streit um Jesus* (Beiträge zur Komparativen Theologie 21), Paderborn 2016.

<sup>3</sup> Vgl. Ernst Feil: *Religio. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs*, Bde. I–IV, Göttingen 1986–2007.

mit sich selbst übereinstimmenden Ordnung zu schaffen. Darin liegt auch ihr Paradox: Sie erheben auf eine zutiefst *endliche* Weise (in Sprache, Riten usw.) einen universalen Wahrheitsanspruch auf das *Unendliche* (eine „göttliche“ Ordnung), sind damit aber nicht allein und stehen somit vor der Herausforderung eines zuträglichen Umgangs mit *Konkurrenz*.

### Inklusion und Depotenzierung – Ordnungen im Widerstreit

4. Wahrheitsordnungen arbeiten mit Strategien der hierarchisierenden, das Andere depotenzierenden Inklusion: Die von einem Stern nach Bethlehem geführten Magier aus dem Osten (Mt 2,1-11), das in den guten Traditionen griechischer Philosophie bereits ansatzweise präsente „samenhafte Wort“ (*logos spermatikos*) Gottes oder das natürliche, aus den Werken der Schöpfung erkennbare Gotteswissen in der „natürlichen Theologie“ des Mittelalters sind strukturanaloge Formen der De-/Potenzierung des Fremden/ Eigenen.

5. Johannes von Damaskus' (nach 650 – 754 n. Chr.) Einordnung des Islam als christliche Häresie<sup>4</sup> begründet eine pejorative, von Polemik gekennzeichnete Wahrnehmung des Islam, die – durch historische und machtpolitische Dynamiken (Kreuzzüge u. a.) nochmals verstärkt – dazu veranlasst hat, in Bezug auf das mittelalterliche und frühneuzeitliche Verhältnis zwischen Christentum und Islam von einer „Geschichte gescheiterter Beziehungen“<sup>5</sup> zu sprechen. Selbst die bei herausragenden mittelalterlichen Denkern wie Petrus Abaelard, Raimundus Lullus oder Nikolaus von Kues begegnende Argumentation für eine interreligiöse Toleranz zielte im Wesentlichen auf eine vernunftorientierte Darlegung der Überlegenheit der eigenen Religion.<sup>6</sup> Multikonfessionell orientierte Religionskonstruktionen wie das *aśokadharmā* („Ordnung Aśokas“, 3. Jahrhundert v. Chr.) oder die *dīn-i llāhī* („Ordnung Gottes“ des Großmoguls Akbar, 1542 – 1605) waren Instrumente pragmatischer Machtpolitik.<sup>7</sup>

<sup>4</sup> Johannes von Damaskus: *De haeresibus*, Kap. 101, in: *Migne Patrologia Graeca* 94, 764 – 773.

<sup>5</sup> Ludwig Hagemann: *Christentum contra Islam. Eine Geschichte gescheiterter Beziehungen*, Darmstadt 1999, 6f.

<sup>6</sup> Vgl. den Beitrag von Ulrich Dehn in diesem EZW-Text und insbesondere Rainer Forst: *Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*, Frankfurt a. M. 2003, 96 – 121.

<sup>7</sup> Vgl. Heike Franke: *Untersuchungen zur politischen und religiösen Legitimation in Text und Bild*, Schenefeld 2005, 187f.

6. Im Zeitalter der Reformation, die sich ohne die sog. „Türkengefahr“<sup>8</sup> nicht hätte durchsetzen können, war für eine wirklich sachliche Auseinandersetzung mit dem Islam kein Raum: Das Interesse richtete sich nicht auf den Islam als historische Religion oder auf Muhammad als historische Persönlichkeit, sondern auf das von Luther als „religiös verbrämten Rationalismus“<sup>9</sup> gebrandmarkte religiöse Lehrsystem.

7. Erst der von den englischen Deisten propagierte Rekurs auf eine ursprüngliche natürliche Vernunftreligion als „Grundveste aller Religionen“<sup>10</sup> impliziert, ähnlich wie Gotthold Ephraim Lessings Schauspiel „Nathan der Weise“ (1779)<sup>11</sup>, eine Aufwertung des Islam im Gegenüber zum dogmatischen Christentum. Jedoch vernachlässigt das Verständnis der Monotheismen als „Gestaltungen der Frömmigkeit, in welchen alle fromme Gemütszustände die Abhängigkeit alles Endlichen von einem Höchsten und Unendlichen aussprechen“<sup>12</sup>, deren historische und geografische Vielgestaltigkeit.

## II. Die religionstheologische Wende zum Inklusivismus

### Spirituelle Einheit und interreligiöse Friedensarbeit

8. Das ursprünglich als innerchristliche Begegnung geplante *Weltparlament der Religionen in Chicago* (1893) sucht die Antagonismen des in der Kolonialzeit ins Bewusstsein getretenen religiösen Pluralismus über einen die Religionen auf der existenziellen Ebene verbindenden spirituellen ethischen Kern einzuhegen, „to unite all religion against all irreligion“.<sup>13</sup> Berühmtheit erlangt der

---

<sup>8</sup> Vgl. Stephen A. Fischer-Galati: *Ottoman Imperialism and German Protestantism (1521 – 1555)*, Cambridge, MA, 1959.

<sup>9</sup> Vgl. EKD (Hg.): *Reformation und Islam. Ein Impulspapier der Konferenz für Islamfragen der EKD*, Hannover 2016, 19.

<sup>10</sup> Hermann Samuel Reimarus: *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes* (um 1750), hg. von Gerhard Alexander, Bd. 2, Frankfurt a. M. 1972, 655f.

<sup>11</sup> Vgl. Gotthold Ephraim Lessing: *Nathan der Weise*, in: ders.: *Sämtliche Schriften*, Bd. III, hg. von Karl Lachmann, Stuttgart 1886 – 1924 (Reprint Berlin 1968).

<sup>12</sup> Friedrich D. E. Schleiermacher: *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, Bd. 1, hg. von Martin Redeker, Berlin 1960, 51; vgl. ders.: *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799) (Kritische Gesamtausgabe I, 2: *Schriften aus der Berliner Zeit 1776 – 1799*), Berlin / New York 1984, 296.

<sup>13</sup> Richard Hughes Seager: *The World's Parliament of Religions: The East / West Encounter*, Chicago 1893, Bloomington, IN, 1995, 274f; vgl. auch Dorothea Lüddekens: *Das Weltparlament der Religionen von 1893. Strukturen interreligiöser Begegnung im 19. Jahrhundert*, Berlin / New York 2002, 173f.

dortige Auftritt von Swami Vivekananda (1863 – 1902) und dessen Darstellung des *Advaita-Vedanta*-Hinduismus als eine die Menschheit verbindende Universal- bzw. Urreligion, die einen neuen geistigen Rahmen für den interreligiösen Dialog bilden könne.<sup>14</sup>

9. Neben dem von Rudolf Otto (1869 – 1937) nach dem Vorbild des Völkerbundes gegründeten „Religiösen Menschheitsbund“<sup>15</sup> bilden sich im 20. Jahrhundert, inspiriert durch das Weltparlament, vier weitere internationale Netzwerke, die dann allesamt maßgeblich die Hundertjahrfeier des Weltparlaments 1993 in Bangalore / Chicago mit der Verabschiedung von Hans Küngs „Erklärung zum Weltethos“<sup>16</sup> mit vorbereiten:

- Der 1900 gegründete, aus einem Impuls der Unitarier hervorgehende *Weltbund für religiöse Freiheit / International Association for Religious Freedom* (IARF)<sup>17</sup>.
- Der 1936 durch den Briten Sir Francis Younghusband gegründete *World Congress of Faith* (WCF).<sup>18</sup>
- Der 1960 von der US-Amerikanerin Juliet Hollister gegründete *Temple of Understanding* (ToU).<sup>19</sup>
- Die erst 1970 in Opposition gegen den Vietnamkrieg gegründete *World Conference on Religion and Peace* (WCRP, seit 2003 *Religions for Peace / RfP*).<sup>20</sup>

## Duale Relationierungen und die Zäsur des II. Vatikanums

10. Mit dem Aufstieg der Dialektischen Theologie und des Neuluthertums treten Bemühungen um einen Dialog der Religionen nach dem Ersten Weltkrieg zunächst in den Hintergrund. Eine missionstheologisch orientierte „Theologie der Religionen“ im *genetivus objectivus* sieht diese in der „Gewissheit des Christen

<sup>14</sup> Vgl. Swami Vivekananda: *Addresses at the Parliament of Religions*, in: *The Complete Works of Swami Vivekananda*, Bd. 1, Kalkutta 1907, 3 – 24, 13.

<sup>15</sup> Vgl. Frank Obergethmann: *Rudolf Ottos „Religiöser Menschheitsbund“ – ein Kapitel interreligiöser Begegnung zwischen den Weltkriegen*, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 6 (1998), 79 – 106, 79f.

<sup>16</sup> Vgl. [https://www.weltethos.org/erklärung\\_zum\\_weltethos](https://www.weltethos.org/erklärung_zum_weltethos) (Abruf der in diesem Beitrag angegebenen Internetseiten, wenn nicht anders angegeben: 30.5.2022); vgl. dazu auch Christel Hasselmann: *Die Weltreligionen entdecken ihr gemeinsames Ethos. Der Weg zur Weltethos-erklärung*, Mainz 2002, 38f.

<sup>17</sup> Vgl. <https://www.iarf.net>; Marcus Braybrooke: *Pilgrimage of Hope. One Hundred Years of Global Interfaith Dialogue*, London 1992, 46 – 62.

<sup>18</sup> Vgl. <https://www.worldfaith.org>; Braybrooke: *Pilgrimage*, 63 – 92.

<sup>19</sup> Vgl. <https://www.templeofunderstanding.org>; Braybrooke: *Pilgrimage*, 93 – 113.

<sup>20</sup> Vgl. <https://religionsforpeace-deutschland.de>; Braybrooke: *Pilgrimage*, 131 – 164.

um den Menschheitsanspruch des Evangeliums<sup>21</sup> beschlossen und unterscheidet zwischen *Ur-* und *Heilsoffenbarung*. Etliche theologische Entwürfe im 20. Jahrhundert suchen durch solche zweistelligen Relationierungen, die zwischen Gottes *Welt- und Heilshandeln* (Carl Heinz Ratschow, 1911 – 1999)<sup>22</sup> oder *Erhaltungs- und Erlösungshandeln* (Wolfgang Trillhaas, 1903 – 1995)<sup>23</sup> unterscheiden, eine ethische Würdigung anderer Religionen mit einer gleichzeitig strikten theologischen Grenzziehung zu verbinden.

11. Die tradierten Schemata zur Beurteilung der Religionen wie die lutherische Unterscheidung von *Gesetz und Evangelium* (Religionen als Versuche menschlicher Selbsterlösung), die Barth'sche Diastase von *Offenbarung und Religion* (Religionen vs. Christusoffenbarung) oder auch das „katholische“ Modell von *Natur und Gnade* (die „natürliche“ Ausrichtung des Menschen auf Gott kommt in Christus zur Erfüllung) stoßen angesichts der nach dem Zweiten Weltkrieg sichtbar werdenden unendlich vielfältigen Erscheinungsweisen der Religionen an ihre Grenzen.

12. In der römisch-katholischen Kirche erfolgt die Zäsur in der Verhältnisbestimmung zu den nichtchristlichen Religionen im Zuge des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962 – 1965), das in den Konzilstexten „*Lumen gentium*“ und „*Nostra aetate*“ (vgl. 14.) vornehmlich anthropologisch argumentiert und auf die natürliche Bezogenheit des Menschen auf eine ihn transzendierende Wirklichkeit (Gott / das Übernatürliche) abhebt. Die dogmatische Konstitution „*Lumen gentium*“ (Nov. 1964) stellt die grundsätzliche Gemeinsamkeit mit den Muslimen – der Islam als System bleibt unerwähnt – im „Gottesbild“ und im „Glaubensvorbild“ heraus:

„Diejenigen, die das Evangelium noch nicht empfangen haben, sind auf das Gottesvolk auf verschiedene Weise *hingeordnet*. [...] Der Heilswille umfasst auch die, welche den Schöpfer anerkennen, unter ihnen besonders die Muslime, sie sich zum *Glauben Abrahams* bekennen und *mit uns den einen Gott* anbeten, den barmherzigen, der den Menschen am Jüngsten Tag richten wird“ (LG 16).

13. Begründer des die Konzilstexte zum Islam prägenden Gedankens einer Stammverwandtschaft von Judentum, Christentum und Islam ist der französi-

---

<sup>21</sup> Paul Althaus: *Mission und Religionsgeschichte*, in: Zeitschrift für Systematische Theologie 5 (1927/28), 550 – 590, 586.

<sup>22</sup> Vgl. Carl Heinz Ratschow: *Die Religionen* (Handbuch Systematischer Theologie, Bd. 16), Göttingen 1979.

<sup>23</sup> Vgl. Wolfgang Trillhaas: *Die weite Welt und der kirchliche Raum*, in: Franz Wiebe (Hg): *Mission und Theologie*, Göttingen 1953, 89f.

sche Orientalist und Mystiker Louis Massignon (1883 – 1962), der bereits in den 1920er Jahren die genealogische Beziehungsbestimmung der drei Religionen semitischen Ursprungs mit Abraham als zentraler Integrationsfigur entwickelt.<sup>24</sup>

14. Mit der als Erklärung zum Judentum aufgesetzten und auf Intervention hin mit Ausführungen zu den Muslimen erweiterten „Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen“ („Nostra aetate“) macht die römisch-katholische Kirche den Inklusivismus, der Gott als *causa formalis* und *finalis* des religionsgeschichtlichen Prozesses setzt – „alle Völker [haben] einen Ursprung und ein letztes Ziel“ (Nostra aetate 1) –, auch institutionell zur Grundlage ihrer Religionstheologie. „Mit Hochachtung“ (*cum aestimatione*) spricht „Nostra aetate“ in Art. 3 von den vom Heilswillen Gottes umfassten Muslimen als Menschen, „die sich zum Glauben Abrahams bekennen“ und „mit uns (*nobiscum*) den einen barmherzigen, lebendigen und in sich seienden Gott (*viventem et subsistentem*)“ anbeten.

„Die katholische Kirche lehnt nichts von alledem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist. In aufrichtigem Ernst betrachtet sie jene Handlungs- und Lebensweisen, jene Vorschriften und Lehren, die [...] nicht selten einen Strahl jener Wahrheit erkennen lassen, die alle Menschen erleuchtet. [...] Sie enthalten Strahlen des erhöhten Christi [...], der alle Religionen vereint.“<sup>25</sup>

15. Die vom Zweiten Vatikanischen Konzil beförderte Interpretation der anderen Religionen als „ordentliche Wege“ zu Gott und der Menschen anderen Glaubens als „anonyme Christen“ (Karl Rahner) wird 1990 mit der von Papst Johannes Paul II. promulgierten Enzyklika „Redemptoris Missio“ (7.12.1990) sowie mit der 2000 unter dem Vorsitz von Kardinal Josef Ratzinger erschienenen Erklärung „Dominus Iesus“ etwas zurückgenommen:

„Der Dialog muss geführt und realisiert werden in der Überzeugung, dass die Kirche *der eigentliche Weg des Heiles* ist und dass *sie allein* im Besitz der Fülle der Heilmittel ist“ (Redemptoris Missio 28).<sup>26</sup>

<sup>24</sup> Vgl. Paul-Victor Desarbres: *Die Gastfreundschaft Abrahams. Louis Massignon als Wegbereiter des christlich-islamischen Dialogs*, in: Internationale Katholische Zeitschrift *Communio* 40 (2011), 485 – 495.

<sup>25</sup> Zweites Vatikanum: *Nostra aetate (Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen, 1965)*, in: Karl Rahner / Herbert Vorgrimler (Hg.): *Kleines Konzilskompendium* (1967), Freiburg i. Br. 2008, 350ff.

<sup>26</sup> Papst Johannes Paul II.: *Enzyklika „Redemptoris Missio“* (RM) vom 7.12.1990, RM 55 (Hervorh. im Original).

16. Im Jahr 1991 formuliert der *Päpstliche Rat für den Interreligiösen Dialog* und die *Kongregation für die Evangelisierung der Völker* in der Erklärung „Dialog und Verkündigung. Überlegungen und Orientierungen zum Interreligiösen Dialog und zur Verkündigung des Evangeliums Jesu Christi“ (19.5.1991) die bis heute gültige religionstheologische Position der römisch-katholischen Kirche:

„[D]ie Anhänger anderer Religionen antworten immer dann positiv auf Gottes Einladung und empfangen sein Heil in Jesus Christus, wenn sie in ehrlicher Weise das in ihren religiösen Traditionen enthaltene Gute in die Tat umsetzen und dem Spruch des Gewissens folgen. Dies gilt sogar für den Fall, dass sie Jesus Christus nicht als ihren Erlöser erkennen oder anerkennen.“<sup>27</sup>

### III. Die religionstheologische Wende zum Pluralismus

#### Äußere Glaubensgestalt (*belief*) und innere Hingabe (*faith*)

17. Als eine Form von *Begegnung*, in der religiöse Zugehörigkeiten oder Themen eine Rolle spielen, zielt der interreligiöse Dialog, im schlichten *deskriptiven* Sinne verstanden, auf ein Verstehen dieser Zugehörigkeiten sowie auf eine Transformation perspektivisch verengter Vorverständnisse. Ein *normativer* Begriff von Dialog hingegen impliziert die Erwartung, sich durch besseres Verstehen des je Anderen gegenseitig anerkennen und religiöse Spannungen abbauen zu können. Bezüglich der sich z. T. überlappenden Ebenen, auf der diese dialogische Begegnung stattfindet, hat sich die in „Dialog und Verkündigung“ (vgl. 16.) getroffene Unterscheidung zwischen einem Dialog a) des *Lebens*, b) des *Handelns*, c) des *theologischen Austausches* und d) der *religiösen Erfahrung* als hilfreich erwiesen.

18. Im Gegenüber zu einer Theologie der Religionen im *genitivus objectivus*, in der diese Gegenstand einer vom eigenen Glauben ausgehenden Deutung sind, werden in einer „Theologie der Religionen“ im *genitivus subjectivus* die anderen Religionen zum Auslegungshorizont der Theologie selbst. Der presbyterianische Theologe und Religionswissenschaftler Wilfred Cantwell Smith stellt 1963 mit seinem „New Approach to the Great Religious Traditions“ – so der Untertitel seines Buches „The Meaning and End of Religion“ (New York 1963) – das Pro-

---

<sup>27</sup> *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls* = VAS 102: *Dialog und Verkündigung. Überlegungen und Orientierungen zum Interreligiösen Dialog und zur Verkündigung des Evangeliums Jesu Christi* (19. Mai 1991), 17 (Hervorh. R. B.).



gramm einer „globalen, universalen Welttheologie“<sup>28</sup> vor und unterscheidet zwischen *faith* als „innerer“ Hingabe des Gläubigen und den *cumulative traditions* als den „äußeren“ Gerinnungsformen von *faith* (Institutionen, Heilige Schriften, Lehrgebäude, Kultusformen usw.).<sup>29</sup> Im Kontext einer durch die Globalisierung zusammenwachsenden „world community“<sup>30</sup> sieht er die Religionswissenschaft dazu herausgefordert, von einer deskriptiven Programmatik zu einer Einfühlung in den Anderen überzugehen und auf diese Weise dem interreligiösen Dialog und der Völkerverständigung zu dienen.

### Historische Relativität, das *Ultimate Real* und das „Weltethos“

19. Vor dem Hintergrund der Erfahrungen in seiner multireligiösen Heimatstadt Birmingham sucht der ursprünglich evangelikal-methodistische, stark von W. C. Smith beeinflusste Religionsphilosoph John Hick in den 1970er und 1980er Jahren, den von ihm so genannten religionstheologischen „Exklusivismus“ mit dem Programm der „pluralistischen Religionstheologie“<sup>31</sup> zu überwinden. Die dorthin führenden „Brücken“ sind die *historico-cultural bridge* (Anerkennung der historischen *Relativität* aller Glaubensweisen), die *theologico-mystical bridge* (Suche nach dem *Mysterium* hinter aller Erfahrung) und die *ethico-practical bridge* (Engagement für *Gerechtigkeit*).

20. Zur Inklusion *impersonaler* Transzendenzvorstellungen (vgl. das *Brahman* der advaitischen Vedanta, das *Nirvana*, *Dharmakaya*, *Sunyata* der buddhistischen Traditionen, das *Tao* in der chinesischen Tradition usw.) führt Hick die Theozentrik zu einer „reality-centredness“ fort: Das normative Kriterium zur Unterscheidung von wahrer und falscher Religion ist die Transformation von der Selbstbezogenheit (*self-centredness*) zur Bezogenheit auf das Transzendente (*reality-centredness*).<sup>32</sup>

<sup>28</sup> Auch „Transzendenterlogie“: Wilfred Cantwell Smith: *The Meaning and the End of Religion. A New Approach to the Great Religious Traditions of Mankind*, New York 1963, 183f.

<sup>29</sup> Ebd., 156f; zum „dynamic interacting pluralism“ vgl. ders.: *The Mission of the Church and the Future of Missions*, in: George Johnston / Wolfgang Roth (Hg.): *The Church in the Modern World. Essays in Honour of James Sutherland Thomson*, Toronto 1967, 154 – 170, 160.

<sup>30</sup> Wilfred Cantwell Smith: *Comparative Religion: Whither – and Why?*, in: Mircea Eliade / Joseph Kitagawa (Hg.): *The History of Religions. Essays in Methodology*, Chicago 1959, 31 – 58, 34 und 42; zum „living encounter“ ebd., 32.

<sup>31</sup> Vgl. John Hick: *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*, London 1989; ders. / Paul F. Knitter: *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religion*, Maryknoll / New York 1987.

<sup>32</sup> Hick: *An Interpretation of Religion* (s. Fußnote 31), 21.

„Es scheint mir klar zu sein, dass wir heute aufgerufen sind, eine weltumspannende religiöse Vision zu entwerfen, die sich der Einheit der gesamten Menschheit vor Gott bewusst ist, und gleichzeitig die Verschiedenartigkeit der Wege Gottes in den vielfältigen Strömungen des menschlichen Lebens ernst nimmt.“<sup>33</sup>

Hicks pluralistischer Theorie zufolge sind Religionen unterschiedliche Deutungen einer sie übergreifenden „invarianten religiösen Erfahrung“ bzw. eines „transzendenten Absoluten“:

„Wenn wir dies [...] akzeptieren, dann liefert gerade die Vielfalt und Verschiedenartigkeit der menschlichen Gottese Erfahrungen eine breitere Basis für eine Theologie, als es die Erfahrung irgendeiner einzigen religiösen Tradition für sich allein angenommen hat.“<sup>34</sup>

„Genau wie man mit der kopernikanischen Wende vom geozentrischen Weltbild des Ptolemäus zum heliozentrischen Weltbild überging, so ist es inzwischen fällig, dass sich in der zeitgenössischen christlichen Theologie ein Übergang von der traditionellen Sichtweise, die das Christentum im Mittelpunkt sieht, zu einer Sichtweise vollzieht, die Gott in den Mittelpunkt stellt und alle religiösen Traditionen einschließlich des Christentums als Elemente betrachtet, die um ihn kreisen und ihm dienen.“<sup>35</sup>

21. Hans Küngs (1928 – 2021) Projekt „Weltethos“<sup>36</sup> und die dazugehörige Weltethos-Erklärung suchen einen sozialen Konsens über die grundlegendsten *ethischen* Regeln des Zusammenlebens sicherzustellen und verpflichten die Religionen angesichts der drängenden globalen Probleme auf ein „ökumenisches“, auf dem *Humanum* beruhendes „Grundkriterium“: „Wahre Religion ist die Vollendung wahrer Menschlichkeit.“<sup>37</sup> Hinsichtlich der Frage nach einem „realen Fundament für eine ins Bewusstsein zu hebende und faktisch neu zu realisierende *abrahamische Gemeinschaft*“ verweist Küng auf „ein *weithin ähnliches Grundverständnis* von Gott, vom Menschen, von der Welt und der Weltgeschichte überhaupt“<sup>38</sup> sowie auf den „unbedingt vertrauenden Glauben“ Abrahams als

---

<sup>33</sup> John Hick: *Jesus und die Weltreligionen*, in: ders. (Hg.): *Wurde Gott Mensch? Der Mythos vom fleischgewordenen Gott*, Gütersloh 1982, 175 – 194, 190.

<sup>34</sup> John Hick: *Auf dem Weg zu einer Philosophie des religiösen Pluralismus*, in: Ulrich Dehn (Hg): *Handbuch Dialog der Religionen*, Frankfurt a. M. 2008, 204 – 230, 225.

<sup>35</sup> John Hick: *God and the Universe of Faiths. Essays in the Philosophy of Religion*, Oxford 1993, 131; zit. und übersetzt in: Mahmut Aydın: *Möglichkeiten und Grenzen einer pluralistischen muslimischen Religionstheologie*, in: Furlinger, Ernst/Kusur, Senad (Hg): *Islam und religiöser Pluralismus. Grundlagen einer dialogischen muslimischen Religionstheologie*, Zürich 2019, 249 – 286, 252.

<sup>36</sup> Vgl. Hans Küng: *Projekt Weltethos*, München 1992, 105 und 119.

<sup>37</sup> Hans Küng: *Der Islam. Geschichte, Gegenwart, Zukunft*, München 2006, 105.

<sup>38</sup> Ebd., 89 und ähnlich 130 (Hervorh. R. B.); nachfolgende Zitationen ebd., 115 und 112.

grundlegende Gemeinsamkeit der drei „Glaubensreligionen“. Mit Blick auf den Islam führt Küng „Nostra aetate“ Art. 3 weiter und betrachtet nicht nur Muslime, sondern auch „diesen Muhammad mit Hochachtung“ und nicht nur als „nachchristlichen Propheten“, sondern als „*prophetisches Korrektiv* für die Christen“, den Koran nicht einfach nur als „Muhammads Wort“, sondern als „Gottes Wort“. Erkennen Christen an, dass Muslime an den einen wahren Gott glauben, müsse auch Muhammad in dem Sinn als Prophet anerkannt werden, dass „er und er allein die Muslime zur Anbetung dieses einen Gottes geführt hat“.<sup>39</sup>

#### IV. Dialog und Mediation in den 1960er bis 1990er Jahren

##### Vom christlich-jüdischen zum christlich-muslimischen Dialog

22. Weltweit führen Globalisierung, Migration und die hohe interne Differenzierung von Religionen und Weltanschauungen zu einer kaum mehr überschaubaren Pluralisierung des religiösen Feldes, aber auch zur Transformation religiöser und kultureller Identitäten: Neben liberalen Loslösungen von partikularen Traditionen kommt es zu konservativen, z. T. auch kommunitaristischen Revitalisierungen partikularer Traditionen.<sup>40</sup> In Deutschland selbst ist das religiöse Feld seit den 1960er Jahren durch zwei dominante Entwicklungslinien geprägt: a) Entkirchlichung, Säkularisierung und die Abkehr von intergenerationaler religiöser Sozialisation lassen dieses Feld einerseits erheblich schrumpfen.<sup>41</sup> b) Die Migration von Personengruppen nichtchristlicher, insbesondere muslimischer Religionszugehörigkeiten trägt andererseits zu einer externen Pluralisierung des Religiösen bei. Dem statistischen Bundesamt zufolge ist die Zahl der Muslime von ca. 6000 im Jahr 1945 auf knapp 6 Millionen im Jahr 2022 gestiegen, sodass sie nach den Angehörigen der christlichen Konfessionen mittlerweile die größte religiöse Gruppierung in Deutschland bilden.<sup>42</sup>

23. Als intersubjektiver, offener Transformations- und Lernprozess ist der heute so genannte „interreligiöse“ Dialog ein spezifisches Produkt der sich seit Mitte des 20. Jahrhunderts vollziehenden ökumenischen Öffnungs-

<sup>39</sup> Hans Küng u. a. (Hg.): *Christentum und Weltreligionen*, München/Zürich 1984, 60.

<sup>40</sup> Vgl. Peter F. Beyer: *Religion and Globalization*, London 1994.

<sup>41</sup> Vgl. David Rüschemschmidt: *Zwischen Kirchturm und Minarett. Der christlich-islamische Dialog seit 1973*, Frankfurt a. M. u. a. 2022, 328.

<sup>42</sup> Vgl. <https://de.statista.com/statistik/daten/studie/72321/umfrage/entwicklung-der-anzahl-der-muslime-in-deutschland-seit-1945/>; vgl. zur Statistik der Muslime in Deutschland allgemein: [https://www.remid.de/info\\_zahlen/islam](https://www.remid.de/info_zahlen/islam).

tendenzen<sup>43</sup> und religionsgeschichtlich ohne Vorbild. Zugleich ist er eine Folgeerscheinung der sich in den 1960er und 1970er Jahren etablierenden bilateralen Dialoge: Aus dem der Aussöhnung von (deutschem) Christentum und Judentum nach der Shoa dienenden *christlich-jüdischen* Dialog erwächst im Gefolge der Arbeitsmigration in den 1960er Jahren der *christlich-muslimische* Dialog. Dieser zweite (christlich-muslimische) Traditionsstrang des Dialogs entsteht aus der Notwendigkeit der sozialen und religiösen Betreuung der türkischen „Gastarbeiter“, die sich – offiziell der „Arbeiterwohlfahrt“ (AWO) zugewiesen – bei Fragen religiöser Art (z. B. der Suche nach Gebetsräumen) an christliche Gemeinden wenden. Für viele Dialogakteure sind beide Traditionsstränge lebensgeschichtlich miteinander verbunden:

„Das Versagen von Christen und Kirchen angesichts der Vernichtung des europäischen Judentums in Nazideutschland, das – religiös gesprochen – als eine nicht wahrgenommene Verantwortung gegenüber den Jüdinnen und Juden als ‚älteren Geschwistern‘ beklagt wird, solle sich heute nicht im Fall der MuslimInnen wiederholen.“<sup>44</sup>

24. 1976 bildet sich aus ersten interreligiösen Begegnungen die später bundesweit agierende *Islamisch-Christliche Arbeitsgruppe*, 1978 gründet die Deutsche Bischofskonferenz die *Christlich-islamische Begegnungs- und Dokumentationsstelle* (CIBEDO), und noch im selben Jahr erwächst aus dem von Kirchen initiierten „Tag des ausländischen Mitbürgers“ die bis heute regelmäßig ausgerichtete „Interkulturelle Woche“.

25. Kirchliche Handreichungen wie „Moslems in der Bundesrepublik“ (1974), „Muslime, unsere Nachbarn“ (1977) oder „Zusammenleben mit Muslimen“ (1980) stehen noch ganz im Zeichen einer ethnografisch-kulturellen Hermeneutik des Anderen und suchen relativ unaufgeregt, wenn auch von orientalistischen Klischees und Essentialismen nicht ganz frei, über die muslimischen Nachbarn zu informieren. Insgesamt ist das kirchliche Dialogengagement in den 1970er und 1980er Jahren schwerpunktmäßig weniger auf die theologische als vielmehr auf die sozialetische und gesellschaftspolitische Ebene ausgerichtet. Die religionstheologischen Verortungen protestantischer Akteure oszillieren im breiten Spektrum zwischen missionarischen Aktivitäten und islamskeptischen Motiven auf der einen und große Annäherungsbereitschaft aufweisenden sozialkaritativen Hilfsangeboten auf der anderen Seite.

---

<sup>43</sup> Vgl. Douglas Pratt: *Christian Engagement with Islam. Ecumenical Journey since 1910*, Leiden/Boston 2017.

<sup>44</sup> Gritt Klinkhammer u. a. (Hg.): *Interreligiöse und interkulturelle Dialoge mit MuslimInnen in Deutschland. Eine quantitative und qualitative Studie*, Universität Bremen 2011, 165f.

26. Im Jahr 1979 wird die bis heute bedeutendste christlich-muslimische Dialoginitiative im Bundesgebiet, die *Christlich-Islamische Gesellschaft*<sup>45</sup>, gegründet, die vor allem den gemeinsamen Bezug auf den einen Gott und Abraham als Vater des Glaubens als Grundlage ihrer dialogischen Arbeit herausstellt: „Es geht um das Heil für diese Welt“, das durch die Angehörigen der drei Religionen bereits als göttlicher Friede antizipiert werde: Von Christen „mit Blick auf den Messias“, von Juden hinsichtlich des „weltumfassenden Schalom“ und von Muslimen „im Blick auf den Weg zum Zustand ‚Islam‘“.<sup>46</sup>

### Lern- und Hilfgemeinschaft im Zeichen neuer Polaritäten

27. Die 1990 von der reformiert-unierten *Arnoldshainer Konferenz* (AKf) und der *Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands* (VELKD) veröffentlichte Studie „Religionen, Religiosität und christlicher Glaube“<sup>47</sup> formuliert eine bis heute repräsentative Position zum Dialog: Dieser findet seinen gleichberechtigten Platz im „Dreiklang“ von Mission (*Geist*), Dialog (*Sohn*) und Konvivenz (*Vater*), wobei die Konvivenz, von Gottes Welthandeln erst ermöglicht, näher als „Lern-, Hilfs- und Festgemeinschaft“ bestimmt wird.

28. Aus einer seit 1982 unter der Federführung eines Arbeitskreises der VELKD herausgegebenen Faltblattserie der EKD zum islamischen Leben in Deutschland entsteht 1990 in gemeinsamer Verantwortung der EKD / VELKD das Buch „Was jeder vom Islam wissen muss“, dessen erste Auflage in Orientierung an Äußerungen des ÖRK auf den „gemeinsamen Glauben zu ein- und demselben Gott“<sup>48</sup> verweist. Die Neuauflage von 2011 formuliert unter 3.5 „Derselbe Gott?“, dass es „in allen drei sogenannten monotheistischen Religionen [...] um denselben Gott“<sup>49</sup> gehe, und zitiert abschließend einen in der Handreichung „Erste Schritte wagen“ der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern (ELKB) formulierten Vorschlag zur Lösung der Frage nach demselben Gott: „Es mag sein, dass Christen nicht an einen anderen Gott glauben als Muslime, aber sie glauben anders an Gott als Muslime.“

<sup>45</sup> Vgl. Reinhard Kirste: Art. *Christlich-Islamische Gesellschaft*, in: Götz Bettge (Hg.): *Iserlohn-Lexikon*, Iserlohn 1987, 446f.

<sup>46</sup> Muhammad Abdullah / Reinhard Kirste: *Zum Verhältnis Islam – Christentum. Intensivierung eines Dialogs*, CIBEDO, 3.4.9. (Bestand Christlich-Islamische Gesellschaft), zit. in: Rüschen-schmidt: *Zwischen Kirchturm und Minarett* (s. Fußnote 41), 192.

<sup>47</sup> VELKD / Arnoldshainer Konferenz (Hg.): *Religionen, Religiosität und christlicher Glaube. Eine Studie*, Gütersloh 1991.

<sup>48</sup> VELKD / EKD (Hg.): *Was jeder vom Islam wissen muss*, Gütersloh 1996, 216.

<sup>49</sup> Martin Affolderbach / Inken Wöhlbrand (Hg.): *Was jeder vom Islam wissen muss*, Gütersloh 2011, 45; nachfolgende Zitation: ebd., 46.

29. In den 1990er Jahren steht der christlich-muslimische Dialog angesichts „religio-politische[r] Weltkonfliktszenarien [...] im Zeichen neuer Polaritäten“<sup>50</sup>. Die fremdenfeindlichen Übergriffe von Mölln, Solingen und Rostock-Lichtenhagen sowie eine sich verbreitende religiös-kulturelle Deutung kriegerischer Konflikte wie z. B. der Kriege am Golf und auf dem Balkan (vgl. Samuel Huntington „Clash of Civilizations“ 1996) befördern zahlreiche zivilgesellschaftliche Dialoginitiativen, die in „antirassistischer und friedensethischer Motivation“<sup>51</sup> auf die Förderung eines respektvollen Umgangs miteinander zielen. Der zunehmende Ereignisbezug von Dialoginitiativen zeigt sich im unmittelbar nach den Mordanschlägen von Solingen gegründeten *Dortmunder Islamseminar*, das zur Aufrechterhaltung eines „partnerschaftlichen Zusammenleben[s] in der pluralistischen Gesellschaft“ dazu auffordert, von exklusiven religiösen Wahrheitsansprüchen abzusehen:

„Kein Mensch, auch keine menschliche, religiöse Gruppe hat [...] das Monopol auf Wahrheit. Nur der Eine Gott hat dieses Wahrheitsmonopol; Gott ist Wahrheit. Und wir Christen, Muslime, Juden, Religionen haben nur Bruchstücke göttlicher Wahrheit, von Propheten und Gesandten wie Mose, Jesus, Mohammed mitgeteilt. Darum steht uns Bescheidenheit an.“<sup>52</sup>

### Interritualität und ihre kirchliche Steuerung

30. Die lokale Zivilgesellschaft beantwortet die Frage der Beziehungsgestaltung zum religiös Anderen und zu den Muslimen oft ganz praktisch: Als Nebenprodukt interreligiöser Begegnungskonstellationen erfahren seit den 1990er Jahren multi- und interreligiöse Gebete, gemeinsame Gottesdienste und andere Rituale von Christen und Muslimen eine zunehmende Ausweitung. Die kirchenleitenden Organe sehen sich durch die Entwicklung einer interreligiösen Spiritualität dazu veranlasst, die Räume und Grenzen interreligiöser Orthopraxie nach- oder neu zu justieren. Im Gegenüber zu den eher *lebensweltbezogenen* Motiven der Dialogakteure (Projekte zur Friedensförderung, Einschulungsfeiern usw.) erweisen sich die Motive aufseiten der kirchlichen Akteure und Organe eher *identitätsbezogen*.<sup>53</sup>

---

<sup>50</sup> Ulrich Dehn: *Der christlich-islamische Dialog vor dem Hintergrund gesamtgesellschaftlicher Veränderungen*, in: Mathias Rohe u. a. (Hg): *Handbuch Christentum und Islam in Deutschland*, Bd. 2, Freiburg i. Br. 2014, 1015.

<sup>51</sup> Rüschemschmidt: *Zwischen Kirchturm und Minarett* (s. Fußnote 41), 220, ähnlich 241.

<sup>52</sup> Dortmunder Islamseminar, Programm 1995, in: *Dortmunder Islamseminar. Liste der Veranstaltungen 1993–2013*, Dortmund 1995.

<sup>53</sup> Die Evangelische Kirche im Rheinland (EKiR) sucht 1997/1998 zu vermitteln und mit der Herausgabe einer Orientierungshilfe zum gemeinsamen Gebet (*Christen und Muslime ne-*

31. Nach der 1992 erfolgten Einsetzung einer Kommission zur Erarbeitung einer Islam-Handreichung, welche zwischen den innerkirchlichen Flügeln in der EKD vermitteln soll, veröffentlicht der Rat der EKD am 11.9.2000 die Handreichung „Zusammenleben mit Muslimen in Deutschland“<sup>54</sup>, die primär der evangelisch-christlichen Selbstvergewisserung dient, zugleich aber die Grundaussage des Glaubens an den einen und einzigen Gott durchzuhalten sucht: Die „Selbigkeit des einen Gottes“ wird bejaht und wechselseitige Anerkennung befürwortet, das Beten eines „gemeinschaftlich verabredeten Gebetstextes“<sup>55</sup> aber für nicht möglich erklärt. In eine ähnliche Richtung zielt eine 2005 vom Evangelischen Missionswerk (EMW) veröffentlichte Orientierungshilfe, die in ihrer theologischen Einleitung darauf hinweist, dass aus einem „Andächtig-zugegen-sein“ beim Gebet der Andersgläubigen ein „In-das-Gebet-hineingenommen-werden“<sup>56</sup> resultieren könne. Über das Eingehen oder Nichteingehen dieses Risikos könne aber niemand für andere entscheiden.

## V. Dialog und Integrationspolitik in den 2000er Jahren

### Religion als integrationspolitische Kategorie

32. Nachdem sich durch 9/11 und weitere daran anschließende Terrorakte kritische Perspektiven auf „den Islam“ und „die Muslime“ nochmals verstärken<sup>57</sup>, beginnen selbst bislang eher zurückhaltende Kommunen, ihre Aktivitäten in der christlich-muslimischen Begegnung zu intensivieren.<sup>58</sup> In Reaktion auf die „generalisierende Verurteilung des Islams und seiner Angehörigen“<sup>59</sup> und die mit der Politisierung des Dialogs zugleich wachsende öffentliche Kritik am Dialog

---

*beneinander vor dem einen Gott – Zur Frage des gemeinsamen Betens*, Düsseldorf 1997, 23f) dazu beizutragen, „den eingeschlagenen Weg des Miteinanderbetens und -feierns klärend und anregend zu begleiten“.

<sup>54</sup> Zum Entstehungsprozess vgl. Heinz Klautke: *Islam-Handreichung der EKD: Zusammenleben mit Muslimen in Deutschland*, in: Ulrich Dehn / Klaus Hock (Hg.): *Jenseits der Festungsmauern* (Festschrift für Olaf Schumann), Neuendettelsau 2003, 260–280.

<sup>55</sup> Vgl. zur Handreichung und deren Rezeption Rüschemschmidt: *Zwischen Kirchturm und Minarett* (s. Fußnote 41), 228f.

<sup>56</sup> EMW (Hg.): *Christlich-islamische Andachten und Gottesdienste. Eine Orientierungshilfe*, Hamburg 2005, 10.

<sup>57</sup> Vgl. Michail Logvinov: *Muslimfeindlichkeit im Spiegel der Meinungsforschung*, in: *forum kriminalprävention* 3 (2016), 26–32, 26.

<sup>58</sup> Vgl. zu den Zahlen im Einzelnen Rüschemschmidt: *Zwischen Kirchturm und Minarett* (s. Fußnote 41), 265f.

<sup>59</sup> *Mitgliederinformation der Christlich-Islamischen Gesellschaft* 1/2001; nachfolgende Zitation ebd.

bieten sich die Dialoginitiativen der Politik als Vermittler, Ratgeber und Kooperationspartner zu integrationspolitisch relevanten Themen an.

„Der 11. September stellt [...] eine radikale Forderung nach Veränderung an die Welt, der Christen und Muslime gemeinsam nachkommen müssen. [Christen und Muslime verbindet die] gemeinsame Aufgabe, die uns aus unserem Glauben an den Einen Gott zuwächst, [...] an den Wert und die Würde jedes einzelnen Menschen [zu] erinnern.“

Auch in der Verpflichtung der „Charta Oecumenica“ von 2001, den christlich-islamischen Dialog zu fördern, den Muslimen „mit Wertschätzung zu begegnen“ und „bei gemeinsamen Anliegen [...] zusammenzuarbeiten“, bildet nicht die Religion den primären Bezugspunkt, sondern der gesellschaftliche Zusammenhalt.<sup>60</sup>

33. Der weltanschaulich neutrale Staat bewegt sich angesichts der grundrechtlich garantierten Religions- und Weltanschauungsfreiheit in einem Spannungsfeld zwischen einer respektvollen Nicht-Identifikation mit (religiösen) Weltanschauungen einerseits und der eigenen Wertgebundenheit andererseits und beginnt, den christlich-muslimischen Dialog zunehmend als „integrationspolitisches Vehikel“<sup>61</sup> zu instrumentalisieren. Die Etablierung dialogischer Formate durch die Politik zeigt sich exemplarisch in *entimon – gemeinsam gegen Gewalt und Rechtsextremismus*, einem von 2002 bis 2007 eingerichteten Format zur Unterstützung von Projekten der politischen Bildung, der Jugendarbeit und zur Förderung interkultureller Kompetenzen.<sup>62</sup> Auch das strukturell ähnliche, in drei Förderphasen (2004 – 2020) vom Innenministerium mitfinanzierte Dialogprogramm „Weißt du, wer ich bin?“<sup>63</sup> verpflichtet sich in der Präambel der Projektbeschreibung „zu einem Frieden stiftenden Zusammenleben von Menschen unterschiedlicher Herkunft“, wozu die Religionsgemeinschaften aufgrund „ihrer religiösen Tradition im Besonderen“ befähigt seien:

„Die Ereignisse des 11. September 2001 unterstreichen die Notwendigkeit, dass Menschen unterschiedlichen Glaubens und unterschiedlicher religiöser Prägung miteinander leben und einander respektieren. Ein wichtiges Element in diesem Prozess kann der interreligiöse Dialog darstellen, wenn er auf möglichst vielen Ebenen geführt wird

---

<sup>60</sup> Vgl. [https://www.oekumene-ack.de/fileadmin/user\\_upload/Charta\\_Oecumenica/Charta\\_Oecumenica.pdf](https://www.oekumene-ack.de/fileadmin/user_upload/Charta_Oecumenica/Charta_Oecumenica.pdf).

<sup>61</sup> Klinkhammer u. a. (Hg.): *Interreligiöse und interkulturelle Dialoge mit MuslimInnen in Deutschland* (s. Fußnote 44), 366f.

<sup>62</sup> Deutsches Jugendinstitut: *Entimon – gemeinsam gegen Gewalt und Rechtsextremismus*, <https://www.dji.de/ueber-uns/projekte/projekte/entimon-gemeinsam-gegen-gewalt-und-rechtsextremismus.html>.

<sup>63</sup> Vgl. <https://www.oekumene-ack.de/themen/interreligioeser-dialog/projekt-weisst-du-wer-ich-bin>.



und sich möglichst viele Gläubige für die Begegnung mit den Angehörigen anderer Religionen öffnen.“<sup>64</sup>

### Sozialintegration und der Mehrwert des Dialogs

34. Die „Theologischen Leitlinien“ der EKD von 2003 („Christlicher Glaube und nichtchristliche Religionen“, EKD-Texte 77) betonen einerseits den umfassenden religiösen „Überzeugungszusammenhang“<sup>65</sup>, andererseits aber auch, dass „die Christenheit ihren Glauben an Gott nicht als Gesetz gegen die menschlichen Religionen wendet“, sondern sie „in der Atmosphäre des Evangeliums wahrnimmt, in welcher der aller Religion zuvorkommende Gott schon bei ihnen ist“. Wenig bis kaum zur Kenntnis genommen werden, so auch die Kritik an diesem Text, die konkreten Erfahrungen und Bemühungen im praktischen Dialog.

35. Anfang 2003 erfolgt zur Vernetzung von Dialoginitiativen die Gründung eines Dachverbandes, des *Koordinierungsrates des Christlich-Islamischen Dialogs e. V.* (KCID).<sup>66</sup> Die in der Satzung formulierte Verpflichtung macht deutlich, dass der Dialog einen gesellschaftspolitischen Mehrwert generieren soll:

„Wir verpflichten uns, Dialog und Zusammenarbeit konkret und fruchtbar zu machen. Wir verpflichten uns, gemeinsam Stellung zu beziehen, wo Menschenrechte verletzt werden, Medien verzerrt berichten und Religionen und Minderheiten zum Opfer kurzfristiger Politik werden. [...] Wir verpflichten uns, unsere Beiträge zum Frieden zu leisten.“<sup>67</sup>

36. Anders als der KCID zielt das 2002 gegründete *Deutsche Islamforum* von vornherein auf eine Integrations- und Sicherheitspolitik, die Dialogakteure mit Vertretern von Verwaltungsbehörden zusammenführen will.<sup>68</sup> Die auch auf Länderebene etablierten Islamforen, die indirekt an der Vorbereitung der 2006 als integrationspolitisches Format eingerichteten *Deutschen Islam Konferenz* beteiligt sind, entfalten beim Abbau zivilgesellschaftlicher religionsbezogener Spannungen zweifellos eine hohe sozialintegrative Wirkung.

<sup>64</sup> [https://www.oekumene-ack.de/fileadmin/user\\_upload/Themen/WDWIB\\_2004\\_Projektskizze.pdf](https://www.oekumene-ack.de/fileadmin/user_upload/Themen/WDWIB_2004_Projektskizze.pdf).

<sup>65</sup> Kirchenamt der EKD (Hg.): *Christlicher Glaube und nichtchristliche Religionen. Theologische Leitlinien. Ein Beitrag der Kammer für Theologie der EKD*, EKD-Texte 77, Hannover 2003, [https://www.ekd.de/ekd\\_de/ds\\_doc/Text\\_77.pdf](https://www.ekd.de/ekd_de/ds_doc/Text_77.pdf); nachfolgende Zitation: ebd., 18.

<sup>66</sup> Zum *Koordinierungsrat des christlich-islamischen Dialogs e. V.* und seinen Aktivitäten vgl. <https://www.kcid.de>.

<sup>67</sup> [https://www.kcid.de/sites/default/files/field\\_page\\_files/kcid-satzung\\_2019.pdf](https://www.kcid.de/sites/default/files/field_page_files/kcid-satzung_2019.pdf).

<sup>68</sup> Vgl. Rüschemschmidt: *Zwischen Kirchturm und Minarett* (s. Fußnote 41), 299f.

37. Ein Jahr vor der Gründung der *Deutschen Islam Konferenz* (DIK, 2006) kündigt der Koalitionsvertrag von 2005 an, den christlich-muslimischen Dialog als „Mittel zur Integrationspolitik“ in das politische Handeln einzubinden und mit den entsprechenden finanziellen Mitteln zu fördern:

„Ein interreligiöser und interkultureller Dialog ist nicht nur Bestandteil von Integrationspolitik und politischer Bildung; er dient auch der Verhinderung und Bekämpfung von Rassismus, Antisemitismus und Extremismus. Gerade dem Dialog mit dem Islam kommt in diesem Zusammenhang eine bedeutende Rolle zu.“<sup>69</sup>

Eben dieser Zugriff politischer Akteure auf den Dialog (insbesondere mit den Muslimen) politisiert diesen aber auch zugleich und führt mit der Gründung der *Deutschen Islam Konferenz* (2006) und einer kaum mehr überschaubaren Anzahl von Förderprojekten zu einer „Religionisierung“<sup>70</sup> von Integration und Sicherheit.

38. In der EKD-Handreichung „Klarheit und gute Nachbarschaft“ (EKD-Texte 86, 2006) tritt die in der Islam-Handreichung von 2000 („Zusammenleben mit Muslimen in Deutschland“) noch ausgeprägte theologische Argumentation hinter der zivilgesellschaftlichen und juristischen zurück: Muslime werden aufgefordert, den zivilgesellschaftlichen Erwartungen an das konstruktive Engagement der Religionen zur Förderung von Demokratie und Frieden nachzukommen. Wenngleich die Reaktionen auf den EKD-Text 86 aus dem Kreis der kirchlichen Islambeauftragten sowie der Muslime selbst überwiegend kritisch ausfallen,<sup>71</sup> setzt derselbe Text im Gegenüber zur ausgewogeneren Handreichung aus dem Jahr 2000 eine breite Diskussion zu den Fragen des Zusammenlebens mit Muslimen und des christlich-muslimischen Dialogs in Gang. Als „Handreichung des Rates der EKD“ veröffentlicht, erfüllt insofern auch dieser EKD-Text ebenso wie der aus dem Jahr 2000 das, was kirchliche „Orientierungshilfen“<sup>72</sup> allein intendieren:

---

<sup>69</sup> Die Passage ist mit „Migration steuern – Integration fördern“ überschrieben: CDU / CSU / SPD: *Gemeinsam für Deutschland – mit Mut und Menschlichkeit. Koalitionsvertrag zwischen CDU, CSU und SPD*, 11.11.2005, [https://www.kas.de/c/document\\_library/get\\_file?uuid=16f196dd-0298-d416-0acb-954d2a6a9d8d&groupId=252038,117f](https://www.kas.de/c/document_library/get_file?uuid=16f196dd-0298-d416-0acb-954d2a6a9d8d&groupId=252038,117f).

<sup>70</sup> Vgl. zum Dialog als „Problembearbeitungsmodus“ Rüschemschmidt: *Zwischen Kirchturm und Minarett* (s. Fußnote 41), 312f.

<sup>71</sup> Der *Koordinierungsrat der Muslime* überschrieb seine Stellungnahme mit „Profilierung auf Kosten der Muslime“, vgl. Vicco von Bülow: *Von „Christlicher Glaube und nichtchristliche Religionen“ (2003) zu „Klarheit und gute Nachbarschaft“ (2006)*, in: Friedrich Hauschildt (Hg.): *Dialog der Religionen. Grundlegende theologische Aspekte, praktische Erfahrungen und offene Fragen*, Gütersloh 2011, 124 – 168, 164.

<sup>72</sup> Vgl. *Das rechte Wort zur rechten Zeit. Eine Denkschrift des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland zum Öffentlichkeitsauftrag der Kirche*, Gütersloh 2008, bes. 28f. Zu den einzelnen Handreichungen und Arbeitspapieren der EKD und ihrer Gliedkirchen vgl. ausführlicher den Beitrag von Alexander Benatar in diesem EZW-Text.

Anregungen zum Weiterdenken in einem theologisch wie gesellschaftlich hoch bedeutsamen Handlungsfeld der Kirche zu geben.

39. International großes Aufsehen erregte der anlässlich der „Regensburger Rede“ Papst Benedikts XVI. (2006) im Oktober 2007 verfasste und einer homopropheetischen bzw. universal-unitarischen Religionstheologie verpflichtete offene Brief „A Common Word Between Us and You“.<sup>73</sup> Der vom jordanischen Prinzen Ghazi bin Muhammad bin Talal initiierte, federführend von Hossein Nasr und (Timothy) Abdul Hakim Murad Winter aufgesetzte, von 138 islamischen Gelehrten signierte und am 13. Oktober 2007 an Benedikt XVI. und die führenden Persönlichkeiten der Weltchristenheit gesendete Brief stellt „die Liebe zu Gott“ (I) und „die Nächstenliebe“ (II) als gemeinsame Grundlage von Christentum und Islam und als Basis für einen fruchtbaren Dialog heraus und lädt die Christenheit „zu einem gemeinsamen Wort“ (III) ein.<sup>74</sup>

„Die Absicht [des Briefes, R. B.] [ist], der auf beiden Seiten ständig zunehmenden Bedrohung durch einen weltweiten muslimisch-christlichen Glaubenskrieg von verheerendem, vielleicht sogar apokalyptischem Ausmaß entgegenzutreten [...] [und] die ständige und ungerechte Diffamierung des Islam, vor allem im Westen, zu korrigieren und zu verringern.“<sup>75</sup>

### Interventionen und interne Selbstverständigung

40. Studien der sozialpsychologischen Vorurteilsforschung<sup>76</sup> unterstreichen die große Bedeutung *sozialer Anerkennung* und bescheinigen interreligiösen Dialoginitiativen ein durchaus hohes Potenzial zum Abbau von Vorurteilen und zur Förderung des Zusammenlebens. In der Außendimension leistet der Dialog damit

<sup>73</sup> Vgl. <https://www.acommonword.com>; vgl. Sarah Markiewicz: *World Peace through Christian-Muslim Understanding. The Genesis and Fruits of the Open Letter „A Common Word Between Us and You“*, Göttingen 2016, insb. 70 – 73; Friedmann Eißler (Hg): *Muslimische Einladung zum Dialog. Dokumentation zum Brief der 138 Gelehrten („A Common Word“)*, EZW-Texte 202, Berlin 2009, 5 – 15.

<sup>74</sup> Zu den bis in die Gegenwart reichenden Nachwirkungen von „A Common Word“ vgl. das Katholisch-Muslimische Forum: [https://cibedo.de/wp-content/uploads/2016/01/Dokumentation\\_2.\\_Kath.-Musl.\\_Forum.pdf](https://cibedo.de/wp-content/uploads/2016/01/Dokumentation_2._Kath.-Musl._Forum.pdf); vgl. Markiewicz: *World Peace through Christian-Muslim Understanding* (s. Fußnote 73), 241f.

<sup>75</sup> H. R. H. Prince Ghazi bin Muhammad bin Talal: *Theologische Motive und Erwartungen*, in: Eugen-Biser-Stiftung (Hg): *Antwort der Eugen-Biser-Stiftung auf den Offenen Brief*, Stuttgart 2009, 64 – 77, 69.

<sup>76</sup> Vgl. Lorraine Sheridan: *Islamophobia Pre- and Post-September 11th*, 2001, in: *Journal of Interpersonal Violence* 21 (2006), 317 – 336.

zweifelloso einen erheblichen Beitrag zur kulturell-expressiven Sozialintegration „des Islam“ und der Muslime.

41. Insofern die Ansprüche zugewanderter Bevölkerungsgruppen an die Aufnahmegesellschaft aber nicht nur auf Zugehörigkeit und Anerkennung, sondern auch auf das „Recht auf Differenz“<sup>77</sup> zielen, beinhaltet der Aushandlungsprozess zwischen Autochthonen und Allochthonen zugleich große Ambivalenzen. Zudem geht die von Dialoginitiativen geleistete Unterstützung von Muslimen beim Aufbau einer religiösen Infrastruktur (Moscheebau, lautsprecherverstärkter Gebetsruf, Gräberfelder, Bestattungsmöglichkeiten usw.) mit Maßnahmen zur Prävention und zur Vermittlung bei dabei auftretenden Konflikten parallel.

42. Während Dialoginitiativen an der Basis eine höchst vitale und beeindruckende Dialogpraxis entfalten, üben andere Kritik an (politisierten) Formen des Islam. Untersuchungen zufolge bleibt die Prägekraft interreligiöser Dialogaktivitäten hinsichtlich des Abbaus von Vorurteilen gegenüber dem Islam insgesamt begrenzt.<sup>78</sup> Zudem wird mit den an den christlich-muslimischen Dialog gerichteten Erwartungen einer verbesserten Partizipation muslimischer Mitbürger und einer erfolgreicherer Akkulturation des Islam der Dialog selbst zunehmend durch den Integrationsdiskurs überlagert und auf diesem Weg – durch den medialen Fokus auf Integrationsdefizite – die ohnehin schon bestehende strukturelle Asymmetrie im Dialog nochmals perpetuiert. Die zeitgleich auf der Ebene der Kirchenleitungen zu beobachtende Tendenz einer Profilierung gegenüber dem Islam befördert zugleich eine diskursive Essentialisierung des „Islam“.<sup>79</sup>

43. Die von der EKD und den Gliedkirchen herausgegebenen Gesprächs- und Arbeitspapiere zielen nicht, zumindest nicht primär, auf das externe Gespräch mit interreligiösen Partnern, sondern auf eine interne Selbstverständigung über den eigenen Glauben im Horizont religiöser Pluralität. Mit den genannten Dokumenten reagieren die Kirchenleitungen auf Anfragen aus den Gemeinden, die Klärungsbedarf zu Praktiken anmelden, die sich im christlich-muslimischen

---

<sup>77</sup> Dazu ausführlicher Peter Antes/Rauf Ceylan (Hg): *Muslime in Deutschland. Historische Bestandsaufnahme, aktuelle Entwicklungen und zukünftige Forschungsfragen*, Wiesbaden 2017, insb. 209 – 224.

<sup>78</sup> Vgl. Anna Körs: *Interreligiöser Dialog – Erfolgsentwicklung oder Übergangsphänomen?*, in: Migrationspolitisches Portal der Heinrich-Böll-Stiftung, 17.12.2020, 1 – 5, 1f; ähnlich Rüschen-schmidt: *Zwischen Kirchturm und Minarett* (s. Fußnote 41), 312f.

<sup>79</sup> Vgl. Henriette Rösch: *Zwischen Markt und Mission. Funktionsprobleme und Anpassungsstrategien der Evangelischen Kirche in Deutschland*, Würzburg 2011, 156, zit. in: Rüschen-schmidt: *Zwischen Kirchturm und Minarett* (s. Fußnote 41), 309.

Dialog bereits etabliert haben.<sup>80</sup> Es gilt, die bereits etablierte Praxis theologisch einzuholen und zugleich eine Orientierung für die Zukunft zu geben. Der Anstoß zum Positionierungsprozess erfolgt dabei zumeist durch ein von einem Gremium erstelltes und dann in den Kirchenkreisen und Gemeinden zirkulierendes und zu diskutierendes Arbeitspapier, aus dem dann die jeweilige Landessynode einen die Position der Landeskirche<sup>81</sup> repräsentierenden Text erarbeitet.

## VI. Dialog und Partizipation in den 2010er Jahren

### Antirassismus und erweiterter Abrahamsbund

44. War der christlich-muslimische Dialog in den 2000er Jahren vornehmlich durch paternalistische Zugänge wie den der „Integration“ oder der „Zivilisierung“ des Islam bestimmt, verschiebt sich sein Fokus in den 2010er Jahren aufgrund der zunehmenden Partizipation muslimischer Bildungsinitiativen und -institutionen auf die Bearbeitung von Themen wie „Antirassismus“ und „Solidarität“ gegenüber Muslimen.<sup>82</sup>

45. Mit Blick auf das Judentum hatte eine erste EKD-Studie zu „Christen und Juden“<sup>83</sup> durch die Konzentration auf „das Bekenntnis zu dem einen Gott, dem Schöpfer und Erlöser“, sowie durch die Auslegung des „trinitarische[n] Bekenntnis[ses] [...] im Kontext des jüdischen Gottesverständnisses“ ein neues theologisches Verhältnis zum Judentum ermöglicht. 2015 kommen dann über 50 jüdisch-orthodoxe Rabbiner aus aller Welt zu der bemerkenswerten Einschätzung des Christentums als „göttlich gewollt und ein Geschenk an die Völker“<sup>84</sup>.

46. Knapp 50 Jahre nach „Christen und Juden“ (1975) und knapp 60 Jahre nach „Nostra aetate“ (1965) scheint sich bezüglich der Frage, ob sich aus einer christlichen Position heraus eine vergleichbare Einschätzung des Islam als eine

<sup>80</sup> Die EKiBa brachte ihre erste Erklärung zum Thema 2005 unter dem Titel „Einander mit Wertschätzung begegnen“ (Karlsruhe 2005) heraus.

<sup>81</sup> Die funktional ausdifferenzierte und mehrgliedrige Struktur der Landeskirchen (Kirchenkreis, Bezirk, Kirchen- und Pfarrgemeinde) sowie ihrer kirchenleitenden Organe (Synode, Landeskirchenrat, Landesbischof) bedingen zur Verabschiedung synodaler Erklärungen, dem „Priestertum aller Gläubigen“ entsprechend, langwierige Gesprächs- und Konsultationsprozesse.

<sup>82</sup> Vgl. Klinkhammer u. a. (Hg.): *Interreligiöse und interkulturelle Dialoge mit MuslimInnen in Deutschland* (s. Fußnote 44), 21.

<sup>83</sup> Vgl. zu den EKD-Studien „Christen und Juden“ I-III von 1975, 1991 und 2000: <https://www.ekd.de/christlich-juedischer-dialog-grundlegendes-44834.htm>.

<sup>84</sup> [http://jcha.de/beitraege/Den\\_Willen\\_unseres\\_Vaters\\_im\\_Himmel\\_tun.pdf](http://jcha.de/beitraege/Den_Willen_unseres_Vaters_im_Himmel_tun.pdf).

nachchristliche Religion gewinnen ließe, eine positive Antwort abzuzeichnen. Zumindest gewinnt die evangelischerseits insbesondere von Bertold Klappert ausformulierte „abrahamische Ökumene“<sup>85</sup> mitsamt den damit verbundenen Überlegungen zur Erweiterung der Ökumene auf den Islam – wie aktuelle Verhandlungen evangelischer Landeskirchen in der EKD zeigen – auch im evangelischen Bereich zunehmend an Prominenz.

„Der Abrahambund ist uns eine Hilfe zum gegenseitigen Verständnis von Juden, Christen und Muslimen. Das Bild Abrahams hat unterschiedliche Seiten innerhalb der Bibel wie innerhalb des Korans [...] Er bleibt aber erkennbar als derselbe ‚Freund Gottes‘.“<sup>86</sup>

„Die unterschiedlichen Bilder werden im Hören auf das eine Wort des einen Gottes nicht gegeneinander gewendet“, stehen sie doch in „der Geschichte der Verheißungen und des Bundes [...] in Beziehung zueinander“ und bleibt doch „die entscheidende Aussage des Koran“ die, „dass Gott seine Zusagen nicht ändert“.

„Das Gespräch mit dem Islam [...] bietet die Gelegenheit, die Trinitätslehre von ihrem Ursprung im Bekenntnis und ihren Wurzeln im biblischen Erzählzusammenhang her in größerer Nähe zu den *gemeinsamen Traditionen* zu formulieren. [...] Der Dialog mit dem Islam erfordert eine vertiefte Auseinandersetzung mit dem eigenen Glauben.“

### Die Hörgemeinschaft des einen und / oder desselben Gottes

47. Das unter dem Titel „Reformation und Islam“ 2016 veröffentlichte Impulspapier der EKD-Konferenz für Islamfragen beschreibt im Ausblick „eine neue Verhältnisbestimmung zum Islam als Aufgabe“ und formuliert, der Dialog mit dem Islam eröffne „die Möglichkeit, den eigenen Glauben zu intensivieren und zu weiten“.<sup>87</sup>

48. Die von der Evangelischen Kirche im Rheinland (EKiR) 2016 herausgegebene Arbeitshilfe „Weggemeinschaft und Zeugnis im Dialog mit Muslimen“

---

<sup>85</sup> Bertold Klappert: *Abraham eint und unterscheidet. Begründungen und Perspektiven eines nötigen „Trials“ zwischen Juden, Christen und Muslimen*, in: Rudolf Weth (Hg): *Bekenntnis zu dem einen Gott. Christen und Muslime zwischen Mission und Dialog*, Neukirchen-Vluyn 2000, 98 – 112; ders.: *Die Mehrdimensionalität der Abraham- und Sara-Verheißungen*, in: David Kannemann u. a. (Hg): *Wort und Weisheit* (Festschrift für Johannes von Lüpke), Leipzig 2016, 111 – 125.

<sup>86</sup> EKiR (Hg): *Abraham und der Glaube an den einen Gott. Zum Gespräch zwischen Christen und Muslimen*, Düsseldorf 2009, 32; mit einem Zitat aus *Lumen gentium* 16, ebd., 25; nachfolgende Zitationen: ebd., 29 und 21.

<sup>87</sup> EKD (Hg): *Reformation und Islam. Ein Impulspapier der Konferenz für Islamfragen der EKD*, Hannover 2016, 19 – 21, 77.

formuliert den kirchlichen Auftrag als Teilnahme „an Gottes Bewegung hin zu seinem Reich der Gerechtigkeit, Befreiung und Versöhnung“<sup>88</sup> und ermutigt Christen dazu, im „Einsatz für Frieden und Gerechtigkeit in unserem Land und in dieser Welt [...] in Zukunft stärker als bisher auf Bündnisse und Kooperationen zwischen den Religionsgemeinschaften“ zu setzen, die über die Hilfs- und Lerngemeinschaft hinaus auch die „Festgemeinschaft“ und, noch bedeutsamer, die Hörgemeinschaft mit einschließen:

„Im gemeinsamen Hören auf Gottes Wort in den *uns gegebenen heiligen Schriften* können wir Wegweisung finden für unsere Genossenschaft auf dem Weg für Frieden, Gerechtigkeit, Erbarmen und Gotteserkenntnis.“<sup>89</sup>

49. Das in einer Expertengruppe verfasste Gesprächspapier der Evangelischen Landeskirche in Baden (EKiBa) „Christen und Muslime“ (2018) spricht von einer „besonderen jüdisch-christlich-islamischen Dreierbeziehung“ und sieht diese in „Konvergenzen in zentralen Punkten“<sup>90</sup> bzw. in der „gemeinsamen Botschaft von Bibel und Koran“ begründet:

„[Diese besteht darin], dass Gott in Gerechtigkeit und zugleich in Barmherzigkeit das Leben der Menschen beurteilt und nach ihren Taten fragt. [Wenngleich Christen und Muslime den einen Gott unterschiedlich verehren, bleibt] die Anerkennung der Einzigartigkeit Gottes [...] der jeweils unterschiedlichen Weise, von ihm zu reden, vor- und übergeordnet.“

In einem auf der Landessynode der EKiBa 2020 formulierten Synodenpapier („Ermutigung zum Dialog“) wird aus dem wichtigsten Satz des Gesprächspapiers zur *Gottesfrage*, dem zufolge „christliche und muslimische Gläubige [...] den einen Gott [verehren]“, in Punkt 15 die Feststellung, dass Muslime und Christen „nach jeweils eigenem Verständnis an Gott als den Barmherzigen und Gerechten [glauben]“, in der Begegnung „ihr jeweils eigenes Bekenntnis ein[bringen]“ und in der Wahrnehmung des miteinander Verbindenden und zugleich Trennenden „die Chance des Gesprächs erleben“.

<sup>88</sup> Zugleich auch als „Aufbau heilender und versöhnender Gemeinschaften“, EKiR (Hg): *Weggemeinschaft und Zeugnis im Dialog mit Muslimen. Arbeitshilfe der Evangelischen Kirche im Rheinland*, Düsseldorf 2016, folgende Zitationen ebd., 11 und 16; Hervorh. R. B.

<sup>89</sup> „Auch dem christlichen Glauben widersprechende Glaubensvorstellungen stehen unter der Gnade Gottes in seiner Geschichte des Heilsweges mit seiner Schöpfung“, ebd., 14.

<sup>90</sup> EKiBa (Hg): *Christen und Muslime. Gesprächspapier zu einer theologischen Wegbestimmung*, Karlsruhe 2018, 7; nachfolgende Zitation: ebd., 24.

## VII. Verstehen und Befähigen – Wege zur interreligiösen Begegnung

### Zwischen spirituellen und karitativ-sozialethischen Motivationen

50. Grundsätzlich zeigt sich der christlich-muslimische Dialog vom Motiv der Einhegung religiöser Differenz und der Förderung eines sozialen Ethos getragen, wenngleich sich tendenziell a) ein eher *spirituell* motivierter Zugang („Frieden durch Religion“) und b) ein eher *karitativ-sozialethisch* orientierter, auf praktische Zusammenarbeit ausgerichteter Zugang („Frieden durch soziale Intervention“) unterscheiden lassen.<sup>91</sup>

a) Das sich naturgemäß entfaltende Eigenleben von Dialoginitiativen lässt ein „interreligiöses“ oder „christlich-muslimisches Wir“ entstehen, das auf gemeinsame, auf ein Größeres abhebende Motive und Sprachbilder („Monotheismus“, „Spiritualität“, „kein Frieden ohne Religionsfrieden“), auf die beiden Traditionen gemeinsame Gestalt Abraham / Ibrāhīm oder eben auf „denselben Gott“ setzt und damit, zur Einhegung religiöser Differenz, religiöse Traditionskulturen z. T. erheblich transzendiert.

b) Selbst untrennbar mit gesellschaftlichen Anerkennungs- und Aushandlungsprozessen verbunden, stärkt der interreligiöse Dialog im Sinne einer Ermächtigung bzw. Befähigung (sog. *empowerment*) seiner Akteure sozial-karitative Maßnahmen zur Partizipation von Minderheitengruppen sowie zur Konfliktprävention und -bearbeitung.<sup>92</sup>

51. Vor dem Hintergrund negativ konnotierter öffentlicher Islamdiskurse geht es den Muslimen selbst im Dialog vornehmlich um Verbesserungen ihrer Situation – Körperschaftsstatus, Religionsunterricht, Feiertage u. a. – bzw. um „das Bestreben, das Islambild in Deutschland positiv zu verändern, indem auch die schönen Seiten des Islams aufgezeigt werden“, und um den „Wunsch nach [...] Wertschätzung ihrer Religion“.<sup>93</sup>

---

<sup>91</sup> Ralf Wüstenberg (*Einander wahrnehmen. Ein Dialogmodell für die christlich-islamische Begegnung*, Gütersloh 2021, 147) unterscheidet zwischen a) einem dem Kennenlernen der anderen Religion gewidmeten *kognitiven* (Dialog des Kopfes), b) einem stärker auf Einfühlung in den Anderen abhebenden *empathischen* (Dialog der Herzen) und c) einem stärker erfahrungsbe-  
tonten *spirituellen* Dialog (Dialog des Geistes).

<sup>92</sup> Ein herausragendes Beispiel für eine praxisorientierte Handreichung ist die Orientierungshilfe der EKBO (Hg.): *Dialog wagen – Zusammenleben gestalten*, Berlin 2019 (<https://tinyurl.com/3af3txzj>), die über eine theologische Einordnung des christlich-muslimischen Dialogs hinaus Kriterien für gelingende Zusammenarbeit, Anregungen für die Dialogpraxis und einen Überblick über das muslimische Leben in Deutschland und die Vielfalt islamischer Gruppen und Verbände gibt.

<sup>93</sup> Klinkhammer u. a. (Hg.): *Interreligiöse und interkulturelle Dialoge mit MuslimInnen in Deutschland* (s. Fußnote 44), 119; nachfolgende Zitation: ebd., 252.



„Dem Bedürfnis nach Selbstvergewisserung, nach Stärkung des eigenen Glaubens im Dialog ist für viele muslimische AkteurInnen die Auseinandersetzung um religiöse, kulturelle, politische und rechtliche Anerkennung vorgelagert. In dieser Hinsicht ist der Dialog auf allen Ebenen, vom nachbarschaftlichen Gespräch [...] bis zu den Islamforen auf Länder- und Bundesebene und zur Deutschen Islam Konferenz, Teil eines großen Bemühens um Akzeptanz.“

52. Die seit den frühen 2000er Jahren bestehenden Anstrengungen zur Etablierung eines bekenntnisorientierten islamischen Religionsunterrichts als ordentliches Lehrfach<sup>94</sup> liegen einerseits in der stärkeren Berücksichtigung der religiösen Belange von Muslimen begründet, dienen durch die somit staatlich beaufsichtigte religiöse Bildung andererseits aber auch der Extremismusprävention. Mit der Politisierung des christlich-muslimischen Dialogs und dessen Transformation zu einem stärker integrationsorientierten staatlich-interreligiösen Dialog lässt sich seit den 2010er Jahren zugleich eine zunehmende Ausweitung des jüdisch-christlich-muslimischen und des christlich-muslimischen Dialogs auf einen umfassenderen *interreligiösen* Dialog beobachten.<sup>95</sup> Für den deutschen Kontext suchen z. B. die vom Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung (BMZE) 2014 eingerichtete Abteilung „Werte, Religionen und Entwicklung“ sowie die vom Auswärtigen Amt im Jahr 2016 gegründete Arbeits-einheit „Friedensverantwortung der Religionen“ das konstruktive Potenzial der Religionsgemeinschaften für Frieden und Entwicklung zu fördern.

53. Trotz seines in einer polarisierten Gesellschaft zunehmenden Relevanzgewinns steht der christlich-muslimische Dialog mit seinen explizit benannten Zielen einer Verbesserung des „gesamtgesellschaftlichen Klimas“ für Muslime sowie einer „Korrektur des verzerrten Islambildes“<sup>96</sup> tendenziell in der Gefahr, die stereotypisierenden und kulturalisierenden Diskurse über „den Islam“ zu reproduzieren. Damit erweist sich der Bedeutungsgewinn des christlich-muslimischen Dialogs als ambivalent: Aufgrund seiner Orientierung an Gruppenzugehörigkeiten kann er – wie einschlägige Untersuchungen<sup>97</sup> zeigen – vor allem dort, wo gemeinsame Erzählungen oder geteilte Diskursstrategien fehlen, Fremdheitserfahrungen auch verstärken. Und er lässt eine große Bevölkerungsgruppe

<sup>94</sup> Vgl. ausführlicher dazu Alexander Benatar: *Religionsunterricht in Deutschland. Eine Bestandsaufnahme*, in: Materialdienst der EZW 83/4 (2020), 277 – 286, sowie Mediendienst Integration (Hg): *Religion an Schulen. Islamischer Religionsunterricht in Deutschland*, Berlin 2020.

<sup>95</sup> Vgl. das in Schlaglicht 55 vorgestellte *Berliner Forum der Religionen*.

<sup>96</sup> Klinkhammer u. a. (Hg.): *Interreligiöse und interkulturelle Dialoge mit MuslimInnen in Deutschland* (s. Fußnote 44), 326.

<sup>97</sup> Vgl. zu den einzelnen Titeln ebd., 234f.

unberücksichtigt: Weit mehr als ein Drittel der deutschen Bevölkerung gehört keiner Religionsgemeinschaft (mehr) an und stellt einen Bevölkerungsanteil, der wohl in Zukunft kontinuierlich zunehmen wird.<sup>98</sup>

54. Die Debatte um das rituelle Schächten (2012) und die Zunahme antisemitischer und antimuslimischer Einstellungen in der deutschen Gesellschaft hat Juden und Muslime in den 2010er Jahren zunehmend mehr ihre Angewiesenheit auf gegenseitige Unterstützung erkennen und insbesondere Muslimen die Kooperation mit jüdischen Dialog- und Begegnungsforen als gewinnbringend erscheinen lassen.<sup>99</sup> Auf der spirituell-theologischen Ebene sucht insbesondere die 2010 gegründete *Stiftung Stuttgarter Lehrhaus* das Bewusstsein für das „geteilte Erbe [...] in den kollektiven spirituellen Überlieferungen der Torah und des Korans“<sup>100</sup>, die „biblisch-koranischen Urväter Abraham, Isaak und Ismael“<sup>101</sup> und das „gemeinsame abrahamische Erbe“ zu fördern und tritt für eine „Konsolidierung des Abrahamitischen Bündnisses“ als „überlebenswichtige Notwendigkeit“<sup>102</sup> ein. Juden und Muslime entdecken hier gemeinsam die Gestalt Abrahams, den „Vater der Menge“ bzw. „Vater zahlreicher Völker“ (*Aw hamon gojīm*), als „Symbol der Einigkeit und Versöhnung“<sup>103</sup> und sich selbst als in einer „biblisch-koranisch begründeten Verwandtschaft“<sup>104</sup> stehend:

<sup>98</sup> Vgl. [https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse\\_downloads/dossiers\\_2019/2019-05-02\\_Projektion-2060\\_EKD-VDD\\_FactSheets\\_final.pdf.pdf](https://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/dossiers_2019/2019-05-02_Projektion-2060_EKD-VDD_FactSheets_final.pdf.pdf).

<sup>99</sup> Mittlerweile sind die neben den etablierten Moschee- oder Synagogengemeinden entstehenden und zumeist von jüngeren Menschen getragenen Formen und Formate jüdisch-muslimischer Initiativen kaum mehr überschaubar und umfassen neben den klassischen zivilgesellschaftlichen Feldern des interreligiösen Dialogs (z. B. Karov-Qareeb / ELES & Avicenna, Salam-Schalom-Initiative, Shalom Aleikum / ZjJD, Muslim-Jewish Conference, Gemeinsam e. V., Jüdisch-muslimischer Salon, Dialogperspektiven), der Kultur (z. B. Festival ausARTen, jüdisch-muslimische Kulturtage, Yallah Salon / Kompliz:innenschaft) und der Bildung (z. B. Jüdisch-Islamisches Forum, meet2respect, Maimonides, Bildungsstätte Anne Frank e. V.) auch die Religionspolitik und die Wissenschaft.

<sup>100</sup> Karl-Hermann Blickle: *Interreligiöser Dialog im Lichte Isaaks und Isaels. Friedensdimensionen des jüdisch-muslimischen Gesprächs*, in: Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung im Kontext (ZfBeg): Sonderheft zum Jahresthema 2021 „Jüdisch-Muslimischer Dialog“ (5/2022), 8 – 11, 8ff.

<sup>101</sup> Ebd., 9; Bezug genommen wird dabei u. a. auf die Forschungen des Siegener Alttestamentlers Thomas Naumann zur religionstheologischen Bedeutung der Ismael-Texte in der Genesis: Vgl. z. B. ders.: *Ismael – Abrahams verlorener Sohn*, in: Rudolph Weth (Hg.): *Erkenntnis zu dem einen Gott? Christen und Muslimen zwischen Mission und Dialog*, Neukirchen-Vluyn 2000, 70 – 89.

<sup>102</sup> Gabriel Strenger: *Spirituelle und psychologische Aspekte des interreligiösen Textstudiums. Ein jüdischer Erfahrungsbericht mit Klassikern der islamischen Mystik*, in: ZfBeg 5/2022 (s. Fußnote 100), 27 – 33, 33.

<sup>103</sup> Blickle: *Interreligiöser Dialog im Lichte Isaaks und Isaels* (s. Fußnote 100), 9.

<sup>104</sup> Hasan Dadelen: *Judentum und Islam. Eine neue muslimische Perspektive*, in: ZfBeg 5/2022 (s. Fußnote 100), 62 – 74, 62; nachfolgende Zitation: ebd., 71.

„Im Grunde genommen entspringt die Feindseligkeit [zwischen Juden und Muslimen, R. B.] nicht dem Kern der beiden Religionen. Tatsächlich widersprechen sich unsere Gründungsgeschichten nicht, sondern verstärken sich gegenseitig: Die jüdische Sicht von Abraham als ‚Vater der Völker‘ untermauert unsere Fähigkeit, ein Segen für andere Völker zu sein.“

In welcher Form die in Zukunft wohl zunehmende Bedeutung des jüdisch-muslimischen Dialogs und seiner sozialintegrativen Funktion auch den christlich-muslimischen Dialog verändert, lässt sich zum gegenwärtigen Zeitpunkt schwer voraussagen. Dass sich letzterer praktisch und konzeptionell überdenken muss, steht außer Frage.

55. Nicht anders als der interreligiöse Dialog, der die Pluralität der Religionsgemeinschaften häufig auf Vertreter der „Big Five“ (Judentum, Christentum, Islam, Hinduismus, Buddhismus) reduziert, bleibt auch der christlich-muslimische Dialog, der oft auf wenige Richtungen (römisch-katholisch, evangelisch, türkisch-sunnitisch, schiitisch) beschränkt ist, weit hinter der faktischen (inner-)religiösen Pluralität zurück. Als ein vielversprechender Ausweg aus diesen Verkürzungen des (bi- und trilateralen) Dialogs erweisen sich die mittlerweile in vielen Städten der Bundesrepublik etablierten, seit 2018 in einem Bundeskongress vernetzten *Räte der Religionen*<sup>105</sup> sowie interreligiöse Formate wie z. B. das aus einer Initiative des Berliner Senats (*Berliner Dialog der Religionen* 2011) heraus 2014 gegründete *Berliner Forum der Religionen*. Dieses vernetzt über 150 Religionsgemeinschaften Berlins, fördert durch Projektarbeit<sup>106</sup> den Respekt vor der Überzeugung des jeweils anderen und sucht, ausgehend davon, „dass die Vielfalt religiöser Gemeinden und Gemeinschaften eine Ressource für gesellschaftliche Teilhabe, Demokratisierungsprozesse und sozialen Zusammenhalt bildet“<sup>107</sup>, das konstruktive Potenzial von Religion in die Gesellschaft einzubringen.

<sup>105</sup> Vgl. <https://www.bundeskongress-religionen.de>.

<sup>106</sup> Vgl. <https://www.berliner-forum-religionen.de> sowie die Projekte *Lange Nacht der Religionen*, *Werkstatt Religionen und Weltanschauungen*, *Coexisten Berlin*, *Brücke des Glaubens Berlin*, *Interreligiöses Friedensgebet Berlin*, *Religionen auf dem Weg des Friedens*, multireligiöses Jugendfestival *Unity in Diversity* u. a., bi- und trilaterale Initiativen wie z. B. das *House of One*, *Woche der Brüderlichkeit*, *Scriptural Reasoning*, *Meet2respect*, *Interreligiouspeers* sowie bezirksspezifische Initiativen wie *Interreligiöser Dialog Charlottenburg*, *Begegnungstage im und um den Graefekiez*, *Treptow-Köpenick interreligiös*, *Zentrum für interreligiösen Dialog*, *Mitte im Dialog* u. a.

<sup>107</sup> Michael Bäumer: *Dialog gestalten. Das Berliner Forum der Religionen vernetzt Religionsgemeinschaften*, in: *Weltblick. Magazin der Berliner Mission* 3/2021, 28f, 29.

## Die EKD und die duplizierte Kontingenz in der Moderne

56. Das aufgrund gesellschaftlicher Transformationsprozesse massiv geschrumpfte und zugleich pluralisierte religiöse Feld<sup>108</sup> impliziert mit dem zunehmenden Verlust religiöser und kirchlicher Selbstverständlichkeiten in der Gesellschaft für die EKD und deren Anpassungsstrategien eine „duplizierte Kontingenz“<sup>109</sup>, die sie vor die Frage stellt, in welcher *Form* (Profilierung, Differenzmarkierung, Abgrenzung, Annäherung?) sie sich der als selbstbewusst wahrgenommenen Religion des Islam gegenüber positionieren will. Die Heterogenität religionstheologischer Verhältnisbestimmungen führt dabei per se zu einer vielgestaltigen Praxis im alltäglichen Miteinander: Fragen wie die Trauung christlich-muslimischer Paare, die Kanzelrede eines Imams oder ein interreligiöses Gebet in der Schule lassen sich immer nur in Bezug auf eine je spezifische (religions-)theologische Einordnung des Islam beantworten.

57. Die Schwierigkeit der EKD bei der Formulierung einer theologischen Positionierung zum Islam liegt im Gegenstand selbst begründet. Als überaus vielgestaltige und eben auch widerspruchsvolle religiöse Formation entzieht sich der Islam mitsamt seinen dynamischen Lebens- und Glaubenswelten jeglicher Systematisierung und lässt sich somit nicht auf *den* Begriff und auch nicht unter *ein* Urteil bringen.

58. Die Handreichungen und Leitlinien der EKD sind insgesamt ein deutliches Zeugnis dafür, dass die EKD die interreligiöse Verständigung im Sinne des Bibelwortes „Suchet der Stadt Bestes“ (Jer 29,7) als vornehmlich gesellschaftsdiakonische Aufgabe betrachtet und dabei, über den christlich-muslimischen Austausch hinaus, den größeren Kontext der sich zunehmend ausdifferenzierenden weltanschaulichen und religiösen Landschaft im Blick hat. So formuliert das 2018 veröffentlichte „Positionspapier der EKD zum christlich-islamischen Dialog“ ausgehend von einem Verständnis des Glaubens als „Geschenk des Heiligen Geistes“ und als „eine individuelle Gewissheit“ die grundlegende Überzeugung, dass die „Möglichkeiten Gottes, sich den Menschen bekannt zu machen, [...]“

---

<sup>108</sup> Diese Entwicklung halten auch die zahlenmäßig überschaubaren Zuwächse im Feld der neu-religiösen Bewegungen und der alternativen Spiritualität nicht auf; vgl. Thomas Großbölting: *Der verlorene Himmel. Glaube in Deutschland seit 1945*, Göttingen 2013, 251; ders./Markus Goldbeck: *Religion*, in: Thomas Rahl (Hg): *Deutschland in Daten. Zeitreihen zur Historischen Statistik*, Berlin 2015, 172 – 185, 173f.

<sup>109</sup> Rösch: *Zwischen Markt und Mission* (s. Fußnote 79), 79 – 80; vgl. auch Thomas Mittmann: *Säkularisierungsvorstellung und religiöse Identitätsstiftung im Migrationsdiskurs. Die kirchliche Wahrnehmung „des Islams“ in der Bundesrepublik seit den 1960er Jahren*, in: *Archiv für Sozialgeschichte* 51 (2011), 267 – 289, 279.

keine Grenzen“ kennen und alle Menschen „seine Ebenbilder“ sind (I.). Es hebt dann den „religionsfördernden Charakter des vorhandenen Religionsverfassungsrechts“ hervor (II.) und plädiert abschließend für eine stärkere Einbindung von „weiteren Menschen aus Religionsgemeinschaften und Zivilgesellschaft [...], die sich bisher noch nicht eingebracht haben. Denn die Freiheit zur Religion wie auch die Freiheit von Religion kann in einer pluralen Gesellschaft nur gemeinsam vertreten und gestaltet werden“ (IV).<sup>110</sup>

## VIII. Interventionen pluralistischer und komparativer Religionstheologie

### Dekonstruktion des Absoluten und die Pneumatologie

59. Als Topoi pluralistischer Religionstheologie gelten der als „unbegreiflich und transzendent“<sup>111</sup> beschriebene Gott, das „göttliche Geheimnis“ und das „Unbegreifliche[], das auch andere, womöglich gegensätzliche Aussagen anderer Religionen aus sich entlässt [...]“.<sup>112</sup> Ihre Vertreter erkennen in den drei monotheistischen Traditionen „unterschiedliche Intentionen des Offenbarungshandelns Gottes [...], die einander nicht ausschließen, sondern in ihrer ‚geschichtlich-bedingten Besonderheit alle als Rede Gottes an die Menschen anerkannt werden‘ sollten“.<sup>113</sup> Im Horizont der grundlegenden Unterscheidung zwischen der „zeitlich und kulturell bedingten, eben typisch menschlichen Ausdrucksgestalt von Offenbarung“ und ihrem „übernatürlichen, zeit-enthobenen Inhalt“<sup>114</sup> wird die *Demut* als die entscheidende Tugend des Dialogs beschrieben. Sie gebietet, in Entsprechung zu Anselm von Canterburys Diktum, dass „Gott größer ist als alles, was gedacht werden kann“<sup>115</sup>, „mit eherner Strenge, sich kein Bild von der göttlichen Wirklichkeit zu machen, auch kein theologisches!“

<sup>110</sup> EKD: *Positionspapier der EKD zum christlich-islamischen Dialog*, 24.9.2018.

<sup>111</sup> Andreas Renz (*Der Mensch unter dem Anspruch Gottes*, Würzburg 2006, 301) in einer Paraphrase von Reinhard Leuze aus ders.: *Christentum und Islam*, Tübingen 1994, 43.

<sup>112</sup> Reinhard Leuze: *Das Christentum – die absolute Religion?*, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 68/4 (1984), 280 – 295, 291.

<sup>113</sup> So Renz (*Der Mensch unter dem Anspruch Gottes* [s. Fußnote 111], 305) in einer Paraphrase aus Leuze: *Christentum und Islam* (s. Fußnote 111), 50.

<sup>114</sup> Perry Schmidt-Leukel: *Gott ohne Grenzen. Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen*, Gütersloh 2005, 361.

<sup>115</sup> Vgl. *aliiquid quo maius cogitari non potest*, in: Anselm von Canterbury: *Proslogion: lateinisch/deutsch*. Übersetzung, Anmerkungen und Nachwort von Robert Theis, Stuttgart 2005, insb. Kap. II–IV, 15.

„[...] [K]eines unserer Gottesbilder und keine unserer Transzendenzerfahrungen darf an die Stelle dieser Wirklichkeit selbst gesetzt werden. Die Demut angesichts der absoluten Transzendenz der letzten Wirklichkeit *verbietet jede Verabsolutierung ihrer symbolischen, dogmatischen oder kultischen Repräsentationen.*“<sup>116</sup>

Als „in hohem Maße auslegungsbedürftige und wandlungsfähige Interpretamente der Offenbarung Gottes“ sind Inkarnations- und Trinitätslehre nicht „unwandelbare Inhalte von Offenbarung selbst“<sup>117</sup> und damit „grundsätzlich reinterpreterbar und in ihrer Bedeutung veränderbar, falls solche Neuinterpretationen durch entsprechende Sachgründe erforderlich werden“.

60. Reinhold Bernhardt's „mutualer Inklusivismus“<sup>118</sup> hingegen verschränkt die theologische Binnen- mit der religionswissenschaftlichen Außenperspektive, reformuliert den religionstheologischen Pluralismus als „Pluralität sich wechselseitig überlagernder inklusivistischer Religionsperspektiven“ und deutet das tripolare Schema – in Anknüpfung an Wolfhart Pannenberg (1928 – 2014) – nicht als religionstheologische Rahmentheorie, sondern als „Modi der Anerkennung“<sup>119</sup>:  
a) *Exklusivität* auf der Ebene der Glaubensgewissheit in der *Coram Deo*-Relation,  
b) *Inklusivität* als Ausdruck der universalen Dimension des Glaubens,  
c) *Pluralität* als selbstreflexive Religiosität.

„Die Momente der Exklusivität des christlichen Wahrheitsanspruchs, der Inklusivität des Glaubens an die Offenbarung Gottes als des einen Gottes aller Menschen und der Anerkennung eines faktischen Pluralismus unterschiedlicher Glaubensformen und Wahrheitsansprüche gehören im christlichen Selbstverständnis zusammen.“<sup>120</sup>

Im Rahmen einer „pfingstlichen Hermeneutik der disparaten religiösen Weltansichten“<sup>121</sup> gründet der „theologische Respekt vor der Wahrheitsgewissheit

---

<sup>116</sup> Schmidt-Leukel: *Gott ohne Grenzen* (s. Fußnote 114), 491 (Hervorh. R. B.).

<sup>117</sup> Ebd., 383; nachfolgende Zitation: ebd., 362.

<sup>118</sup> Reinhold Bernhardt: *Prinzipieller Pluralismus oder mutualer Inklusivismus als hermeneutisches Paradigma einer Theologie der Religionen*, in: Peter Koslowski (Hg): *Die spekulative Philosophie der Weltreligionen*, Wien 1997, 17 – 31, 23.

<sup>119</sup> Reinhold Bernhardt: *Inter-Religio. Das Christentum in Beziehung zu anderen Religionen*, Zürich 2019, 330.

<sup>120</sup> Wolfhart Pannenberg: *Die Religionen in der Perspektive der christlichen Theologie und die Selbstdarstellung des Christentums im Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen*, in: Theologische Beiträge 22 (1992), 305 – 316, abgedruckt in: Karl-Josef Kuschel (Hg): *Christentum und nichtchristliche Religionen. Theologische Modelle im 20. Jahrhundert*, Darmstadt 1994, 119 – 134, 133f.

<sup>121</sup> Reinhold Bernhardt / Perry Schmidt-Leukel: *Interreligiöse Theologie – Einleitung*, in: dies. (Hg): *Interreligiöse Theologie*, Zürich 2015, 66.

des Andersgläubigen“, so Bernhardt, im Bewusstsein dafür, „dass die Wahrheit des Göttlichen der Wahrheit des Religiösen *uneinholbar vorausliegt*“.<sup>122</sup>

### Komparative Kategorien und die Ästhetik der Offenbarung

61. Die in Deutschland federführend von Klaus von Stosch vertretene Komparative Theologie sucht in Distanzierung vom pauschalen tripolaren Schema (Exklusivismus, Inklusivismus, Pluralismus = EIP) den Vergleich auf der *Mikroebene* der Erscheinungsformen von Religionen (heilige Texte, rituelle Vollzüge, Praxisformen usw.) vorzunehmen<sup>123</sup> und in einem unterscheidenden „In-Beziehung-Setzen beider Religionen“ zu zeigen, dass gerade die Unterschiede zwischen Christentum und Islam „eine Bereicherung für das Christentum darstellen, sodass Verschiedenheit Anlass für Lernprozesse bieten kann, statt Trennung und Abgrenzung zur Folge zu haben“.<sup>124</sup>

62. Über die in reformorientierten Zugängen herausgestellte „Ästhetik der Offenbarung des Koran“<sup>125</sup> und dessen „Unnachahmlichkeit“ (*i ġāz*) eröffnet sich ein neuer Zugang zum Koran als „Ereignis der Gegenwart Gottes“ und „[akustische] Präsenz seines Wortes“, das die biblische Tradition „produktiv fortführt“.<sup>126</sup> Somit wird es für die christliche Theologie denkbar, „dass der Gott Jesu Christi sich auch in einem ästhetischen Sprachgeschehen in seiner Schönheit und Liebe zeigt und dadurch Menschen für sich und seinen guten Willen zu gewinnen sucht“<sup>127</sup>.

„Heilsökonomisch gedacht wird Gott dabei offenbarungsglogisch in der Ikonizität des koranischen Klanges wie auch der Schöpfung erfahren [...]. Kraft der Geistwirklichkeit Gottes ist Gottes Gegenwart also nicht nur in der Schönheit der Rezitation des Korans erfahrbar, sondern in allen Zeichen der Schöpfung.“

<sup>122</sup> „Dieser Respekt ist die einzig erforderliche Verständigungsgrundlage für den Dialog“, Bernhardt: *Prinzipieller Pluralismus* (s. Fußnote 118), 31.

<sup>123</sup> Wegweisend dazu der Jesuit Francis X. Clooney (*Komparative Theologie*, Paderborn 2013, insb. 41f), Keith Ward (*The Idea of „God“ in Global Theology*, in: Norbert Hintersteiner [Hg.]: *Naming and Thinking God in Europe Today*, Amsterdam / New York 2007, 377 – 388) und eben Klaus von Stosch (*Komparative Theologie als Herausforderung für die Theologie des 21. Jahrhunderts*, in: *Zeitschrift für Katholische Theologie* 130, 2008, 401 – 422).

<sup>124</sup> Klaus von Stosch: *Herausforderung Islam. Christliche Annäherungen*, Paderborn 2016, 9.

<sup>125</sup> Andreas Herrmann: *Herausforderungen durch den Islam*, in: Zentrum Oekumene EKHN / EKKW (Hg): *Zum Verhältnis des Christentums zum Islam. Impulse für eine theologische Orientierung*, Frankfurt a. M. 2022, 14 – 20, 17.

<sup>126</sup> Von Stosch: *Herausforderung Islam* (s. Fußnote 124), 80.

<sup>127</sup> Es gibt „vom christlichen Inkarnationsglauben her keinen apriorischen Grund, die Möglichkeit einer derartigen Gegebenheitsweise der Zuwendung Gottes zu bestreiten“, Mouhanad Khorchide / Klaus von Stosch: *Der andere Prophet. Jesus im Koran*, Freiburg i. Br. u. a. 2018, 93; nachfolgende Zitation: ebd., 231.

63. Den der Komparativen Theologie verpflichteten „Impulse[n] zu einer theologischen Positionsbestimmung“ der Evangelischen Kirchen Hessen-Nassau und Kurhessen-Waldeck (EKHN / EKKW) von 2022 entsprechend führt „die Berücksichtigung der vielen Namen Gottes [...] zu einem Sprachgewinn im Reden über und im gemeinsamen Reden zu Gott“<sup>128</sup>. Die „Impulse“ fragen, was es für die christliche Wahrnehmung des Islam bedeutet, wenn z. B. die Apostelgeschichte als „Beitrag zur Kriterienbildung“ „Gottesfurcht, Gebet und Wohltätigkeit – [...] die zentralen Säulen des Islam] – als zentrale Erkennungsmerkmale einer zu respektierenden Glaubenshaltung benennt“<sup>129</sup>.

### Komplementäre Christologien und verflüssigte Gottesrede

64. Komparative Theologie will Perspektiven aufzeigen, „wie Christen ihren Glauben an Jesus als den Christus durch eine Auseinandersetzung mit dem Koran vertiefen und reinigen können“<sup>130</sup>. Denn der Koran schreibt sich „in die Theologie des Zeichens [...] ein und stellt so klassische christologische Themen in einen neuen, weiteren Horizont“<sup>131</sup>. Es zeigt sich, dass er „die zentralen Leistungen der Christologie und Soteriologie in performativer Perspektive aufgreift und transformiert – und nicht einfach nur negiert“<sup>132</sup> – und dass die biblische Jesusgestalt mehr als nur „ein Verbindungselement zwischen Christentum und Islam“ darstellt: „Der Grundcharakter des koranischen Evangeliums Jesu [steht] in großer Nähe zur Verkündigung des historischen Jesus.“<sup>133</sup> Zudem verbietet es die in Q 5,48<sup>134</sup> „energisch vorgetragene Wertschätzung“ und „Anerkennung der bleibenden Legitimität des christlichen Heilsweges“, in der koranischen Kritik mehr zu sehen als „die Kritik an einer bestimmten Zuspitzung in der Christologie“<sup>135</sup>. Der Koran ruft dazu auf, die Christologie in die „materiale Pluralität des Sich-Sagens Gottes“ zu rücken und „Jesu Sendung nicht exklusiv zur

<sup>128</sup> Herrmann: *Herausforderungen durch den Islam* (s. Fußnote 125), 20.

<sup>129</sup> Friedhelm Pieper: *Biblische Einsichten nach Apostelgeschichte 10. Interreligiöse Lernprozesse in der christlichen Urgemeinde*, in: Zentrum Oekumene EKHN / EKKW (Hg): *Zum Verhältnis des Christentums zum Islam* (s. Fußnote 125), 10 – 13, 13.

<sup>130</sup> Khorchide / von Stosch: *Der andere Prophet* (s. Fußnote 127), 11.

<sup>131</sup> Ebd., 193; ebd. zur „Neuaneignung von zentralen Begriffen [...]“.

<sup>132</sup> Von daher ist „ebenfalls koranisch ein Konzept zu vertreten, in dem Gott sein eigenes Wesen mitteilt bzw. sein eigenes Wesen zum Ereignis werden lässt“, ebd., 229.

<sup>133</sup> Martin Bauschke: *Der Sohn Marias. Jesus im Koran*, Darmstadt 2006, 52, zit. in: Khorchide / von Stosch: *Der andere Prophet* (s. Fußnote 127), 51.

<sup>134</sup> Ich verwende hier für „Sure“ den mittlerweile koranwissenschaftlich etablierten Buchstaben Q für den Koran (in arabischer Umschrift: *Qurʾān*).

<sup>135</sup> Khorchide / von Stosch: *Der andere Prophet* (s. Fußnote 127), 167; zu „übertriebenen Zuspitzungen dieser Glaubensformen“ von Stosch: *Herausforderung Islam* (s. Fußnote 124), 165f.



Bestimmung seines Personengeheimnisses zu rezipieren, sondern inklusiv zur exemplarischen Darlegung der Menschenfreundlichkeit Gottes“.<sup>136</sup>

65. Die Kirche ist aufgefordert, die in ihren ersten Jahrhunderten formulierten „Denkmodelle zu ‚verflüssigen‘, also zu ‚re-metaphorisieren‘ und die (scheinbare) Enge dogmatischer Erkenntnisse zu überführen in Erzählungen und Metaphern“<sup>137</sup>.

„Wo im Dialog dogmatische Sätze verflüssigt werden, zu einem lebendigen fließenden Strom werden, da können wir entdecken, dass vieles aus der gleichen Quelle entspringt und / oder in das gleiche Meer mündet. [...] Das Bilderverbot, das in beiden Religionen (wie auch im Judentum) zentral ist, beinhaltet, dass Gott größer ist als unsere Bilder und unsere Rede von ihm. In dieser Demut sollte unser Gespräch begründet sein.“

### Transreligiöse Spiritualität und unabgeholte Intentionen des Islam

66. Mit seinem „Appell, den Wunsch Jesu, dass wir eins sein sollen (Joh 17,22), endlich Wirklichkeit werden zu lassen“, lädt der Koran, so von Stosch, in eine Ökumene ein, die „über die Grenzen der christlichen Konfessionen hinausreicht“:

„Diese (erweiterte) Ökumene braucht die Einbeziehung der Muslime in diese Gemeinschaft der Glaubenden, die bei aller Ausdifferenzierung bestimmter Glaubensinhalte mehr als gemeinsames Zeugnis für den einen Gott verstanden werden sollte – für den einen menschenfreundlichen, uns in treuer Barmherzigkeit zugewandten Gott des Korans und der Bibel.“<sup>138</sup>

Das damit verbundene Narrativ einer „Glaubensverwandtschaft“ ermöglicht somit eine Neubestimmung des Verhältnisses von Juden, Christen und Muslimen, insofern sie alle an „denselben Gott“ glauben und sich, auch wenn sie sich unterschiedlich mit ihm in Beziehung setzen, auf diesen bezogen wissen.

67. Ausgehend von einem theologischen Begriff von Wahrheit, dem zufolge „sich ein und derselbe Grund des Daseins in verschiedenen Weisen verstehbar macht, [...] kann sich Wahrheit auch dort erschließen, wo Menschen andere Gottesnamen sprechen, andere Riten pflegen, andere Erzählungen tradieren, auch andere

<sup>136</sup> Khorchide / von Stosch: *Der andere Prophet* (s. Fußnote 127), 293.

<sup>137</sup> Von den Differenzen im Glaubensdenken der Religionen dürfe nicht „auf die Differenz des göttlichen Grundes [geschlossen werden], auf den sie sich beziehen“, Matthias Schmidt: *Christologie und Trinitätslehre im Gespräch zwischen Christentum und Islam*, in: Zentrum Ökumene EKHN / EKKW (Hg): *Zum Verhältnis des Christentums zum Islam* (s. Fußnote 125), 26 – 29, 26; nachfolgende Zitation: ebd., 29.

<sup>138</sup> Khorchide / von Stosch: *Der andere Prophet* (s. Fußnote 127), 295.

Selbstgewissheiten über Grund und Ziel ihrer Existenz in sich tragen“: In Anwendung eines Wahrheitsbegriffs, der „die Bedingtheit menschlichen Erkennens in Zeit und Raum“ anerkennt, sollten Christen „die existentielle Bedeutung von Religion im Sinne einer lebensstiftenden Gewissheit über die Religionsgrenzen hinweg stärken“.<sup>139</sup>

68. Als ein Zeugnis für ein Verständnis der „Gott-Mensch-Beziehung als Liebesbeziehung“ und für die „im Heilsratschluss Gottes begründet[e] [...] Vielfalt unterschiedlicher Glaubenswege“<sup>140</sup> lädt der Koran, so wieder von Stosch, die „Gläubigen beider Religionen [ein], trotz der bleibenden Unterschiede zwischen beiden Religionen nach derselben Essenz beider Botschaften zu trachten und diese in die Mitte des Dialogs zu rücken“. Die „lebendige Strahlkraft“ des Islam und seine „unabgegoltene[n] Intuitionen, die es auch christlicherseits stark zu machen gilt“<sup>141</sup>, fasst von Stosch in den folgenden „Lektionen“ zusammen:

- a) Die „Neuentdeckung der Schönheit Gottes“ in der „Schönheit der Koranrezitation“ inspiriert Christen, „mutiger auf die Zeichen Gottes in seiner ganzen Schöpfung zu schauen und seiner Schönheit Raum in unserem Leben zu geben“.
- b) „In seiner Betonung der Transzendenz und des Größerseins Gottes“ ist der Islam „eine Warnung vor einer allzu anthropomorphen Gottesvorstellung“ bzw. vor „überaffirmativen Bemächtigungen des Gottesbegriffs“.
- c) Die „Einsprüche des Korans gegen die Trinitätslehre“ verhelfen – als „bleibender Reformmotor für das christliche Denken“ – dazu, „mehr auf Gottes Stimme zu hören, statt ihn im eigenen Denksystem ergreifen zu wollen“.
- d) Gegenüber der christlichen „Tendenz, die menschliche Sünde so stark zu machen, dass wir Gottes Stimme in dieser Sündhaftigkeit gar nicht mehr vernehmen können“, erweist sich der Koran als „ein gutes Gegengewicht“, insofern er „den Menschen [...] zu Gottes Stellvertreter [macht], ohne die menschliche Ambiguität zu übersehen“.
- e) Der Islam ermutigt dazu, „Gottes Willen und seine Barmherzigkeit auch in unseren Alltag mitzunehmen und sie als Botschaft mit handfesten politischen Implikationen zu verstehen“.

---

<sup>139</sup> Melanie Beiner: *Gotteserkenntnis, Offenbarung und Wahrheit im interreligiösen Dialog*, in: Zentrum Oekumene EKH/EKKW (Hg): *Zum Verhältnis des Christentums zum Islam* (s. Fußnote 125), 22 – 25, 25.

<sup>140</sup> „Der Koran kritisiert an mehreren Stellen den Heilsexklusivismus von Judentum und Christentum und bejaht die Vielfalt und Verschiedenheit der Religionen. [...] Daraus folgt aber lediglich eine produktive Verschiedenheit beider Religionen, nicht aber ein unversöhnlicher Gegensatz“, Khorchide / von Stosch: *Der andere Prophet* (s. Fußnote 127), 301; nachfolgende Zitation: ebd., 299.

<sup>141</sup> Von Stosch: *Herausforderung Islam* (s. Fußnote 124), 170; folgende Zitationen: ebd., 170f.174.

## Das Friedenspotenzial der transreligiös verbindenden Geistkraft

69. Die sich an der Komparativen Theologie orientierende „christlich-muslimische Fortbildung für Theologie in Gemeinde und Schule“ (abgekürzt *ChrislamFiT*)<sup>142</sup> in der Nordkirche sucht in Adaption des in den 1970er Jahren entwickelten „Bibelteilens“ und des sogenannten „Scriptural Reasoning“<sup>143</sup> die Reflexionen zum christlich-muslimischen Dialog in miteinander geteilte praktisch-spirituelle Erfahrungen zu überführen, wobei insbesondere die gemeinsame Bibel- und Koranlektüre<sup>144</sup> und gemeinsam gestaltete Andachten mit Texten aus Bibel und Koran zentrale Elemente bilden.

70. Die Frage nach demselben Gott wird dabei mit Blick auf den Bezug des Eingottglaubens „auf ein- und dieselbe Geistkraft“<sup>145</sup> nochmals näher qualifiziert: Ist Gott in seinem Geist „potenziell allgegenwärtig“, lässt sich „auch bei Andersglaubenden auf Realisierungsformen dieser Geistkraft“ schließen, womit sich in der Berücksichtigung „der je spezifische[n] Funktion des Gottesgeistes für das Zustandekommen des gewiss machenden Glaubens“<sup>146</sup> die Lehre vom Geist Gottes als Brücke im spirituellen Dialog der Religionen erweist:

„Über die Ebenen des Dialogs hinweg erhärtet sich an der Spitze der Dialogpyramide ein ‚Erahnens‘ derselben Geistkraft. [...] Erscheinungsformen des Geistes Gottes in Koran und islamischer Tradition, einschließlich des muslimischen Jesus, widersprechen nicht dem Geist, von dem Jesus erfüllt war und der aus seinen Worten und Werken sprach, dem Geist der Selbstentäußerung, der bedingungslosen Hingabe. Wir ‚erahnens‘ dieselbe Geistkraft, und dies aus der Position des christlichen Glaubens. Und so fragen wir zum Schluss: Welch ein riesiges Friedenspotenzial steckt bereits in einem solchen Erahnens, das als Ergebnis des Weges über die Stufen der Pyramide

<sup>142</sup> Den ersten, 2021 gestarteten Lehrgang gestalteten Klaus von Stosch (Bonn/Paderborn) sowie Muna Tatari (Freiburg), Tuba Işık (Berlin) und Hamideh Mohagheghi (Paderborn), allesamt bei von Stosch promoviert, mit; vgl. zum federführend vom Neutestamentler Werner Kahl (Uni Frankfurt) und Mojtaba Beidaghi (Islamische Akademie Hamburg) initiierten Fortbildungsprogramm [https://www.nordkirche-weltweit.de/wp-content/uploads/2020/12/20\\_11\\_24\\_flyer\\_chrislamfit\\_2021.pdf](https://www.nordkirche-weltweit.de/wp-content/uploads/2020/12/20_11_24_flyer_chrislamfit_2021.pdf).

<sup>143</sup> Vgl. dazu den Beitrag von Ulrich Dehn in diesem EZW-Text.

<sup>144</sup> Vgl. dazu das eigenständige, vom „Fachrat Islamische Studien“ und vom „Zentrum Mission und Ökumene Nordkirche weltweit“ initiierte schriftthermeneutische Projekt „Hamburger Interreligiöse Hermeneutik“: <https://www.nordkirche-weltweit.de/veranstaltung/hamburger-interreligioese-schriftthermeneutik-flucht-und-migration-im-licht-biblischer-und-koranischer-tradition>.

<sup>145</sup> So der in der BDDI-Veranstaltungsreihe „Evangelische Kirchen im Dialog mit Muslim:innen“ (s. Fußnote 2) mehrfach erwähnte Ralf Wüstenberg in ders.: *Einander wahrnehmen* (s. Fußnote 91), 107; nachfolgende Zitation ebd., 111, mit Zitat aus Reinhold Bernhard: *Ende des Dialogs? Die Begegnung der Religionen und ihre theologische Reflexion*, Zürich 2006, 271.

<sup>146</sup> Wüstenberg: *Einander wahrnehmen* (s. Fußnote 91), 115; nachfolgende Zitation ebd., 145.

gereift ist? Was würde es für den [...] erhofften Weltfrieden bedeuten, wenn Christen und Muslime als Vertreter der größten weltweit verbreiteten Religionen sich aus beiden Richtungen auf den tastenden Weg über die eine oder andere Stufe des Dialogs einließen?“

## IX. Metarechtliche Intentionen islamischer Religionstheologie

### Die Profilierung des Islam und sein Vermächtnis

71. Die muslimische Legitimation eines religiösen Pluralismus erfolgt zumeist durch den Verweis auf die koranische Bekräftigung a) einer *allgemeinen Heilsmöglichkeit* für all jene, die in wahrer Gottesfurcht und Rechtschaffenheit leben (Q 2,62.112.213; 5,72; 20,112), b) einer jedem Volk gegebenen *prophetischen Rechtsleitung* (Q 5,19.48; 10,47; 14,4; 35,24) sowie c) einer alle menschlichen Ausdrucksformen übersteigenden *Transzendenz Gottes* (Q 17,43; 37,180; 112,4).<sup>147</sup> Zugleich imaginiert die (universal-unitarische und homoprophetische) Religionstheologie des traditionellen Islam „Religion“ als ein System göttlichen *Ursprungs*, das der Restitution durch die im Koran enthaltene unverfälschte Offenbarung bedarf: Diese a) offeriert eine substanzielle Kenntnis von Judentum und Christentum, b) erinnert an das primordiale Gottesbewusstsein (*fiṭra*) und c) ruft zum *islām* („Ergebung“) als unverfälschtem Ausdruck der primordialen Daseinsordnung (*dīn al-ḥaqq*) auf (dies wird traditionell als „Dialog“ verstanden).

72. Die auf Paulus und Konstantin (Konzil von Nicäa 325 n. Chr.) zurückgehende Entfernung des (Ur-)Christentums von seinen jesuanischen Ursprüngen mündet a) in *doktrinäre Verirrungen* (das trinitarische Dogma verletzt die *Einheit Gottes*, die an den Kreuzestod gebundene Soteriologie die Idee von Gottes *Gerechtigkeit* sowie menschlicher Verantwortlichkeit) und b) in *Irrtümer in der religiösen Praxis* (Heiligenverehrung, fehlende Beschneidung und Reinheitsregeln, Neuerungen in Ritus [Sakramente usw.] und Frömmigkeit [Mönchtum usw.]).

73. Klassische Vertreter der muslimischen Religionswissenschaft wie Ibn Ḥazm (gest. 1064) oder Aš-Šahrastānī (gest. 1153) unterschieden im Falle des Christentums zwischen verschiedenen Kategorien – polytheistische / trinitarische vs. antitrinitarische Christen – oder zwischen verschiedenen Graden des „Götzendienstes“ / der „Beigesellung“<sup>148</sup>, wobei allein der Islam die idealen Bedingungen

<sup>147</sup> Vgl. Schmidt-Leukel: *Gott ohne Grenzen* (s. Fußnote 114), 393f.

<sup>148</sup> Vgl. Ibn Ḥazm (–1064): *Kitāb al-ḥiṣāl* (um 1030) und Aš-Šahrastānī (–1153): *Kitāb al-milal wa'n-nihal* (um 1125).

für die Entwicklung des natürlichen Gottesglaubens bereitstellt. Der mit der christlichen Soteriologie verbundene, ein spezifisches Erlösungsereignis implizierende *Mittlergedanke* mündet hingegen in islamischer Sicht unweigerlich in eine exklusivierende Heilsordnung und restringiert damit die allumfassende göttliche Barmherzigkeit. Das heißt: Das häresiografisch orientierte muslimische Interesse am Christentum richtete sich auf die hinter den Deviationen vom *Urislam* liegenden fundamentalen Strukturen – „Übertreibung“ (*ġalū*), „Beigesellung“ (*širk*), „Entstellung“ (*tahrīf*), „Korrumpierung“ (*ta'tīl*)<sup>149</sup> –, nicht aber auf dessen Glaubens- bzw. Plausibilitätszusammenhang.

74. Der frühe Reformislam profiliert den Islam als ursprüngliche und zugleich finale Gestalt der wahren, von allen mythischen Restbeständen gereinigten Religion des gesunden Menschenverstandes in direkter Absetzung zu den noch, so die Überzeugung, zutiefst von mythischen und irrationalen Glaubensgehalten durchdrungenen Religionen des Judentums und des Christentums. Vertreter des frühen Reformislam wie Muhammad 'Abduh (1849 – 1905)<sup>150</sup> oder Muhammad Iqbal (1876 – 1938) sehen in Renaissance, Humanismus, Intellektualismus und Aufklärung sowie im modernen westlichen Denken das Vermächtnis der über Spanien und Sizilien in den Westen transferierten intellektuellen Kultur des Islam an Europa.<sup>151</sup> Die angebliche Affinität des Christentums zu Wissenschaft und Kultur wird aufgrund von a) Wunderglauben, b) Klerikalismus, c) monastischer Frömmigkeit sowie d) seines Verständnisses des Glaubens als „Gabe Gottes“ und e) seines Exklusivismus als moderne feindlich zurückgewiesen.

„Es gab einmal eine Zeit, als das *europäische Denken* von der Welt des Islam inspiriert wurde. [...] die europäische Kultur ist auf ihrer intellektuellen Seite nichts als eine Fortentwicklung einiger der wichtigsten Phasen der Kultur des Islam.“<sup>152</sup>

Der in der Moderne (*al-ḥadāṭa*) erreichte zivilisatorische Fortschritt gebietet es, nun die humanistisch-ethischen Prinzipien der mekkanischen Offenbarungszeit, die im damaligen Medina (622 – 632 n. Chr.) aus mentalitäts- und kulturge-

<sup>149</sup> Vgl. ausführlicher dazu Jacques Waardenburg: *World Religions Seen in Islamic Light*, in: ders.: *Muslims and Others. Relations in Context*, Berlin/New York 2003, 162 – 198.

<sup>150</sup> Vgl. noch immer klassisch: Charles C. Adams: *Islam and Modernism in Egypt*, London 1933.

<sup>151</sup> Vgl. Muhammad Abduh: *Al-islām wa'l naṣrānīya ma'a al-'ilm wa'l-madaniya* („Islam und Christentum mit [Verweis auf] Wissenschaft und Zivilisation“), dt.: Gunnar Hasselblatt: *Herkunft und Auswirkungen der Apologetik Muhammad Abduh's (1849 – 1905)*, Göttingen 1968.

<sup>152</sup> Muhammad Iqbal: *Die Wiederbelebung des religiösen Denkens im Islam*, aus dem Englischen übersetzt von Axel Monte und Thomas Stemmer, Berlin 2003, 30.

schichtlichen sowie politischen Gründen nicht zur Anwendung kommen konnten, wieder zur Geltung zu bringen.<sup>153</sup>

### Generischer *islām* und reziproke Anerkennung

75. In Anknüpfung an eine primär *wert*-orientierte Kulturtheorie unterscheidet der Reformislam zwischen einem normativ-rechtlich relevanten „fundamental Islamischen“ und einem rechtlich irrelevanten „rein Historischen“<sup>154</sup>, wobei die größtmöglich anzustrebende „monotheistische Frömmigkeit“ (*taqwa tawhīdī*) als das überzeitliche, andere Monotheismen anerkennend inkludierende Prinzipium fungiert. Über die bereits von Wilfred C. Smith getroffene Unterscheidung zwischen *faith* und *cumulative tradition* (als historisch bedingter Gestaltwerdung des überzeitlichen Glaubens) wird zudem der vom Grundsatz des gegenseitigen Nutzens getragene (kulturelle und religiöse) Pluralismus nochmals näher charakterisiert: Gott führt die Rechtleitung der Menschen über verschiedene „himmlische Gesetzgebungen“ (*šarāʿiʿ samawīya*) durch und bestimmt somit jedem Volk einen ihm angemessenen „Weg“ (*minhāġ*, vgl. Q 5,48).

76. Der Rekurs auf den generischen Charakter von *islām* als einer den „konfessionellen“ Fraktionen des Gottesglaubens vorausliegenden *Glaubenshaltung* ermöglicht exegetische Generalisierungen islamischer Moral- und Rechtsbestimmungen und damit die Überschreitung traditioneller Grenzziehungen im Glauben: Gottergebung, Gerichtsfurcht und gute Werke sind die alleinigen Heilsbedingungen für Nichtmuslime. Das heißt: Der „Ausgleich“ (Q 3,64 *kalima sawāʿ*) zwischen den Monotheismen beinhaltet aus reformistischer Perspektive keinen Übertritt zur „Religion“ des Islam, sondern eine auf dem Prinzip der Reziprozität basierende Anerkennung des Islam und seines Propheten im Rahmen der einen Offenbarungsgeschichte. Statt einer Abrogation früherer Offenbarungsschriften bekräftigt der Reformislam die auf drei Faktoren basierende essenzielle Einheit des Glaubens der „himmlischen Religionen“ (*al-adyān al-ilāhīya*): a) die primordiale *fiṭra*-Disposition zum Gottesglauben, b) die verschiedene

<sup>153</sup> So der 1985 unter Numeiri hingerichtete sudanesische Sufi-Gelehrte Maḥmūd Muḥammad Ṭaha in: ders.: *The second message of Islam*, übersetzt von Abdullāhi An-Naʿīm, Syracuse 1996, insb. 157 und 166f.

<sup>154</sup> „purely historical“ oder „historischer Islam“ (*historical Islam*), Fazlūr Rahmān: *Islam*, Chicago u. a. 1979 (London 1966), 141; zur „Qurʿanic Weltanschauung“ ders.: *Islam and Modernity. Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago u. a. 1982, 132.

„Wege“ (Q 5,48) beinhaltende göttliche „Rechtleitung“ (*hidāya*) und c) die natürliche Fähigkeit zum „Tun guter Werke“ (*‘amal aṣ-ṣāliḥāt*).<sup>155</sup>

77. Während der Reformislam die oft begehrende Konditionalformel „wenn Gott gewollt hätte“ (Q 11,118; 2,148 u. a.) als Erweis einer positiven Wertung des religiösen Pluralismus interpretiert und darauf besteht, der Islam sei anders als das Christentum keine exklusivierende Religion, dient die Pluralität der Religionen im traditionellen Islam dem Zwecke der „Prüfung“ (*imtihān / ibtilā*): Diese allein und nicht Anerkennung oder ein positives Urteil über den realen Zustand des Pluralismus ist das hinter der kontrafaktischen Bedingung „wenn Gott gewollt hätte“ (Q 5,48) stehende Motiv. Aufgrund der natürlichen Geschöpflichkeit (*al-fiṭra*, Q 30,30) des Menschen bildet die gesamte Menschheit ein einziges, auf Gott hin geschaffenes Gemeinwesen:

„Ursprung und Ziel unserer Reise stehen fest: Wir kommen von Gott, wir gehen zu Gott. [...] Gott hat gewollt, dass wir unterschiedlich, dass wir vielfältig sind. [...] Was uns verbindet, bei aller Vielfalt? Gottes Schöpferkraft und der gemeinsame Weg. [...] Wir sind alles Gottes Geschöpfe – deshalb ist es so wichtig, dass [...] wir – trotz aller Unterschiede – einen guten Weg zu unserem Schöpfer finden.“<sup>156</sup>

### Anverwandlungen – Vereinsung Gottes und symbolische Integration

78. Religiöse Sprachspiele lassen sich in ihrer strategischen Funktion zur Konstruktion von Wirklichkeit und Welt als der Identität und Identifikation dienende *Narrative* erfassen: Deshalb sollte die im Koran zur Annäherung an das Judentum und Christentum verwendete und anverwandelte jüdische und christliche Begrifflichkeit nicht ungeprüft in eine semantische Nähe zur Bibel gerückt werden.<sup>157</sup> Zur Spezifizierung des Umgangs des Korans mit biblischen Begriffen und Materialien gilt es, den Fokus auf das spezifische, intern projizierte Bedeutungssystem des Korans selbst zu richten und dessen biblische Reflexe

<sup>155</sup> Vgl. Jane Idleman Smith: *Muslims, Christians and the Challenge of Interfaith Dialogue*, Oxford 2007, 130ff.

<sup>156</sup> So der Berliner Imam Mohammed Taha Sabri in *Gesichter des Dialogs* (Fotos und Aufzeichnung: Gerd Herzog), in: *Weltblick Magazin der Berliner Mission* 3/2021, 15 – 19, 16.

<sup>157</sup> Nicolai Sinai (*The Qurʾān as Process*, in: Angelika Neuwirth u. a. [Hg.]: *The Qurʾān in Context. Historical and Literary Investigations into the Qurʾānic Milieu*, Leiden / Boston 2011, 407 – 440, 415) spricht von einer „theologischen Moral“ (*theological moral*) und einer Eschatologie, „unencumbered by theological commitments beyond the belief in an omnipotent creator and judge“; zu den biblischen Reflexen im Koran ausführlicher Sydney Griffith: *The Church in the Shadow of the Mosque*, Princeton 2008, 50f; ders.: *The Bible in Arabic. The Scriptures of the „People of the Book“ in the Language of Islam*, Princeton 2013, 41ff.

in Analogie zur Genese der Sprache auf verbindende und strukturerhaltende (*substrate*) Kontinuitäten einerseits und (*superstrate*) „Entlehnungen“<sup>158</sup> bzw. Diskontinuitäten andererseits zu überprüfen.

79. Der Koran selbst führt die in ihm auftretenden Parallelen zur biblischen Tradition auf eine gemeinsame Offenbarungsquelle zurück und ruft Juden und Christen dazu auf, sich zur Wiedergewinnung des (im Verlauf der Geschichte verloren gegangenen) wahren Offenbarungsverständnisses am Koran und an Muhammad als Gottes letztem Gesandten zu orientieren (vgl. Q 16,43f). Der von der islamischen Tradition zur Beschreibung der Einheit Gottes genutzte Begriff der „Vereinsung“ (*tawhīd*) bringt dabei, wenngleich im Koran selbst nicht vorkommend, ein Grundanliegen desselben auf den Begriff: die Ausschließlichkeit der Verehrung des schon vor Muhammad von den Arabern als Schöpfergott verehrten Hochgottes (*allāh* von *al-ilāh* = „der Gott“).

80. Der koranische Rückbezug auf Ibrāhīm erfolgt nicht primär genetisch oder genealogisch auf eine als „historisch“ imaginierte Figur, den Stammvater Israels, sondern *typologisch* – auf einen den ursprünglichen Kult paradigmatisch praktizierenden Urtypus des „(Gott)Ergebenen“ (*muslim*).<sup>159</sup> Aufgrund der Parallelität zwischen der Vita Muhammads und den Inhalten der koranischen Passagen zu Ibrāhīm erscheint dieser nahezu als ein „in die Frühzeit menschlicher Glaubensgeschichte projiziertes und gespiegelter Paradigma Muhammads“<sup>160</sup>.

81. Zum Abschluss der koranischen Verkündigung kommt es zu einer Koexistenz unterschiedlicher, sowohl negativ-abgrenzender als auch positiv-anerkennender Bezugnahmen auf die Christen, bei bleibender Spannung zwischen einer anerkannten *Idealform* des Christentums und seinen deprivierten Formen; jedoch verheißen Q 2,62 und 5,69 gottesfürchtigen Christen, die den Muslimen anerkennend gegenüberstehen, göttlichen Lohn. Das Überwiegen der einen (eher toleranten) oder der anderen (weniger toleranten) Haltung zu den Christen unterliegt koranisch und nachkoranisch komplizierten und je nach Ort und Zeit unterschiedlich gewichteten religiösen,

---

<sup>158</sup> Ein gemeinsames Merkmal kann „erbt“ (*substratum*) oder auch nur einer anderen Sprache „entlehnt“ (*superstratum*) sein; vgl. Mark Durie: *The Qur'an and its Biblical Reflexes. Investigations into the Genesis of a Religion*, Lanham 2018, xxxvii und xlvi.

<sup>159</sup> In Gen 12,8f ist allein von einem Mann namens Abram die Rede, der einen Altar neben den Altären der anderen erbaut.

<sup>160</sup> Hanna Josua: *Abraham als Spiegelbild Muhammads*, in: Friedmann Eißler (Hg): *Im Dialog mit Abraham*, Stuttgart 2010, 58 – 71, 63.



historischen und soziologischen Gründen.<sup>161</sup> Die Stellung des Korans zu den Schriftgläubigen

„[fluktuiert] je nach der politischen Situation Muhammads und seiner Gemeinde und zugleich im Hinblick auf die Akzeptanz oder Verleugnung der von Muhammad bezeugten Botschaft durch diese Gruppen“<sup>162</sup>.

82. Religionstheologisch sind Muslime gegenüber Christen zweifellos im Vorteil: Nicht nur liegt der universal-unitarische Monotheismus des Islam menschlicher Vernunft sehr viel näher als die sich jeglicher simplizistischen Rationalisierung verschließende inkarnationstheologische und trinitarische Rede von Gott im Christentum. Muslime anerkennen die christliche Offenbarung in ihrem eigenen Referenzrahmen als gottgegeben an, verstehen diese aber aufgrund der dort auftretenden Übertreibungen im Glauben gegenüber der ursprünglichen, im Koran wiederhergestellten Form als defizitär bzw. depriviert.

## X. Reflexionen zur christlich-muslimischen Beziehungspflege

### Selbstreflexivität und nichtreduzierbare Andersheit

83. Sowohl die religionsphilosophisch orientierte pluralistische Religionstheologie als auch das traditionsgeschichtlich orientierte Konzept der „abrahamischen Ökumene“ imaginieren einen die Kontingenz der Sprache, Sprachspiele und Sprachspielgemeinschaften transzendierenden transreligiösen *gemeinsamen* Grund. Das damit verbundene neuplatonisch-idealistische, Binarismen wie Einheit/Vielheit oder Sein/Erscheinung implizierende Modell interpretiert Religionen als Verkörperungen derselben transzendenten Wirklichkeit. Es blendet dabei aber nicht nur die geschichtliche Kontingenz religiöser Pluralität, sondern auch das unhintergehbare Problem des Superiorismus aus, das virulent wird, sobald dieses Reale *konkretere* (und damit auch zu *bewertende*) Formen annimmt.

84. Als Integrale heterogener Traditionen ermöglichen Religion(sgemeinschaften) gleichzeitig unterschiedliche religionstheologische Relationierungen, die sich selten, insbesondere auf der Elementebene religiöser Systeme, eindeutig einer

<sup>161</sup> Vgl. Albrecht Noth: *Möglichkeiten und Grenzen islamischer Toleranz*, in: *Saeculum* 29 (1978), 190 – 204, 192.

<sup>162</sup> „fluctuate in accordance with the political situation of Muhammad and the Muslim community, as well as with regard of these group’s acceptance or rejection of the message that Muhammad proclaimed“, Durie: *The Qur’an and its Biblical Reflexes* (s. Fußnote 158), 412.

religionstheologischen Position (vgl. EIP) zuordnen lassen. Trotz der durchaus zu würdigenden *heuristischen* Funktion vermag das vornehmlich auf der Ebene von Gesamtsystemen operierende tripolare Klassifikationsschema (EIP) die vielschichtigen Dynamiken dieser Relationierungen nicht zu erfassen.

85. Im Gegenüber zu pragmatischen Konsens- und Kompromissdialogen, die einer eher ausgleichenden Hermeneutik folgen, impliziert die eher argumentative Hermeneutik theologischer Kenntnis- und Kontroversitätsdialoge komplexere Relationen, die sich im breiten Spektrum zwischen Anerkennung, Tolerierung und Zurückweisung bewegen.<sup>163</sup> Zur Bewertung interreligiöser Beziehungen gilt es dieses Spektrum der differentiellen Formen von Anerkennung, Tolerierung und Zurückweisung so umfassend wie möglich in den Blick zu nehmen und jenseits binärer Schemata (Wahrheit/Unwahrheit, Heil/Unheil o. Ä.) oder simplifizierender Kategorisierungen (vgl. EIP) ideologiekritisch zu bearbeiten.<sup>164</sup>

86. „Ähnlichkeiten“ oder „Analogien“ in Gestalt, Inhalt und Funktion religiöser Sinnstrukturen erweisen sich aufgrund des nie neutralen *tertium comparationis* als im Vergleich erst noch zu überprüfende Setzungen.<sup>165</sup> Konzepte wie „Monotheismus“, „Buchreligion“ oder „mystische Spiritualität“ sind – als semantische Generalisierungen neuzeitlicher Religionsphilosophie – nur dann von heuristischem Wert, wenn sie in Verbindung mit konkreten religiösen Artikulationen einer kritischen Analyse zugeführt werden.

87. Religionstheologisch sind zudem *theoretische* Prinzipien religiöser „Ethik“ von den in lebensweltlichen Beziehungen (Loyalität, geteilte Geschichte usw.) kultivierten, sich *imaginativ* und *narrativ* entfaltenden „Identitäten“ zu unterscheiden: Deren narrativer und konstruktiver Charakter bleibt in den am tripolaren Schema orientierten religionstheologischen Konzeptionen zumeist ausgeblendet. Wirklich anerkannt ist die *Singularität* dieser „Identitäten“ aber erst in der Anerkennung der jeglicher Abstraktionstendenz entgegenstehenden idiomatischen Strukturen einer religiösen Formation: Insofern bedarf es zur Anerkennung fremder Religionen keiner Relativierung ihrer geschichtlichen Kontingenz und

<sup>163</sup> Vgl. ausführlicher dazu Henning Wrogemann: *Kenntnis – Konsens – Kontroversität. Kirchliche Papiere zum Verhältnis Christen und Muslime und der Begriff des Dialogs*, in: *Evangelische Theologie* 79/3 (2019), 183 – 195.

<sup>164</sup> Vgl. zu den verschiedenen Begriffen von Anerkennung Axel Honneth: *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt a. M. 72012.

<sup>165</sup> Vgl. Andreas Mauz/Hartmut von Sass (Hg): *Hermeneutik des Vergleichs. Strukturen, Anwendungen und Grenzen komparativer Verfahren*, Würzburg 2011, sowie Joachim Matthes: *The Operation Called „Vergleichen“*, in: ders. (Hg): *Zwischen den Kulturen? Die Sozialwissenschaften vor dem Problem des Kulturvergleichs* (Soziale Welt, Sonderband 8), Göttingen 1992, 75 – 99.

auch keines Rekurses auf ein angeblich gemeinsames Drittes (*the Real, Abraham, Weltethos* u. a.), sondern eines nüchternen, von Vereinnahmungen des Anderen möglichst freien Blicks auf das jeweilige Selbst- und Fremdverständnis.

88. Weiterführender als die Annahme transreligiöser Gemeinsamkeiten ist im Dialog das Ernstnehmen der unverwechselbaren konkreten Gestalt religiöser Lehren und Praxisformen<sup>166</sup> und damit die Frage, *wie* bzw. *in welcher Form* zu vergleichende Kategorien wie „Gott“, das „Unbedingte“, das „Transzendente“ in den verschiedenen Religionstraditionen konzeptualisiert werden bzw. *wie* bzw. *in welcher Form* das, was eine Religion als „Gott“ bezeichnet, sich dem Menschen *vermittelt* bzw. mit ihm in Verbindung tritt.

89. Als handlungsleitende Weltanschauungen lassen sich Religionen nicht von ihren anthropologischen Voraussetzungen abstrahieren oder auf ethische Grundprinzipien reduzieren. Anders als auf der (Abstraktions-)Ebene diskursiven theoretischen Wissens macht es auf der handlungsleitenden Ebene des *impliziten* Wissens durchaus einen Unterschied, ob die Akzeptanz religiöser Pluralität vornehmlich aus der Beschreibung der göttlichen Schöpfungsvielfalt (vgl. 75. – 77.) oder aus der Reflexion der (gottgewirkten) *Konstitution des Glaubens* (vgl. 94. – 98.) heraus religiös legitimiert wird.

### Adaptionen des Säkularen und Konfliktivität des Religiösen

90. Die an das religiöse Bewusstsein gerichteten Herausforderungen und Erwartungen der Moderne setzen in der Interaktion zwischen religiösen Akteuren und den ihnen vorliegenden Symbol- und Zeichensystemen potenziell jederzeit *neue*, den interreligiösen Dia-, Tria- oder Polylog vorantreibende Symbolkonstellationen aus sich heraus.<sup>167</sup> Jürgen Habermas zufolge steht das religiöse Bewusstsein in der Moderne vor drei großen Herausforderungen:

„Es muss erstens die kognitiv dissonante Begegnung mit anderen Konfessionen und anderen *Religionen* verarbeiten. Es muss sich zweitens auf die Autorität der *Wissenschaften* einstellen, die das gesellschaftliche Monopol an Weltwissen innehaben.

<sup>166</sup> Auf der Ebene „kessorisch-doxologischer Sprechakte“ geht es nicht (mehr), zumindest nicht primär, um „deskriptive propositionale (Aussage)Wahrheiten, sondern um personale Zeugnisse“, Bernhardt: *Inter-Religio* (s. Fußnote 119), 438.

<sup>167</sup> Diese Symbolkonstellationen können auch, wie der Beitrag von Silke Radosh-Hinder in diesem EZW-Text zeigt, materieller Natur sein und z. B. Architektur zum Vehikel der Förderung einer interreligiösen Vision werden lassen. So verleihen Gebäude wie z. B. das Berliner *House of One* oder die Drei-Religionen-Kita spezifischen (Ziel-)Vorstellungen über Religion und interreligiöse Gemeinschaft eine materielle Präsenz.

Schließlich muss es sich auf die Prämissen des *Verfassungsstaates* einlassen, die sich aus einer profanen Moral begründen.<sup>168</sup>

91. Als sprachlicher und ritueller Ausdruck eines existenziellen Verhältnisses des Menschen zu einem ihm gegenüber Größeren schließt Religion – als etwas durch und durch Menschliches wie alles andere Menschliche auch – zugleich Verfehlung, Verkehrung und Perversion mit ein. Die notwendige Antwort auf das damit verbundene unfriedliche, sich in Europa in Glaubensspaltungen und konfessionellen Bürgerkriegen manifestierende Potenzial von Religion ist die säkulare, vom Bekenntnis unabhängige Rechtsordnung. Die Grundsätze dieser Gesellschaftsordnung und ihrer politischen Herrschaftslegitimation sind von spezifisch religiösen Zuschreibungen unabhängig. Die individuelle Menschenwürde rekurriert *nicht* auf eine besondere (religiöse) Fassung von der Natur des Menschen, sondern setzt schlicht und einfach eine *positive Norm*.<sup>169</sup>

92. Für ein friedliches, von der Anerkennung des mit einer unantastbaren Würde versehenen Anderen getragenes Miteinander ist interreligiöses Verstehen keine Vorbedingung. Zielführender als eine Strategie der Konfliktvermeidung im Dialog ist der „öffentlich inszenierte Dissens“ bzw. die Austragung eines „gehegten Konflikts“. <sup>170</sup> Begrenzt wird das interkulturelle und interreligiöse Spiel allein durch die Anerkennung der Rechtsordnung und der sich in der Goldenen Regel widerspiegelnden Grundlagen des Zusammenlebens.

93. Der selbstreflexiv-kritische Begriff von „Religion“ impliziert die „methodisch kontrollierte[] Reflexion des eigenen kontingenten, geschichtlich gewordenen Standpunktes sowie der normativen Bestandteile“<sup>171</sup> und fragt nach ihren Ressourcen zur Legitimation grundlegender Differenzierungen wie z. B. der von Recht und Religion, Individualität und Sozialität in der modernen Gesellschaft. Das heißt zugleich, dass die Einsicht in die Komplexität, Kontingenz, Konkurrenz und Konfliktivität religiöser Formationen aus der je eigenen Tradition heraus zu begründen ist: Dazu muss die  *kreativ-schöpferische* und zugleich machtförmige

---

<sup>168</sup> Jürgen Habermas: *Dankesrede zur Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels*, Frankfurt a. M. 2001, 41 (Hervorhebung R. B.).

<sup>169</sup> Vgl. französische „Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte“ (1789), Art. 1, und Grundgesetz der BRD, Art. 1.

<sup>170</sup> Helmut Dubiel: *Unversöhnlichkeit und Demokratie*, in: Wilhelm Heitmeyer (Hg.): *Was hält die Gesellschaft zusammen?*, Frankfurt a. M. 1997, 425 – 444, 427f; zit. in: Klinkhammer u. a. (Hg.): *Interreligiöse und interkulturelle Dialoge mit MuslimInnen in Deutschland* (s. Fußnote 44), 288.

<sup>171</sup> Christian Danz: *Vera et falsa religio. Zum Verhältnis von Religions- und Geltungstheorie in der Religionstheologie*, in: ders./Friedrich Hermann (Hg.): *Wahrheitsansprüche der Weltreligionen. Konturen gegenwärtiger Religionstheologie*, Neukirchen-Vluyn 2006, 191 – 210, 207.

Rezeption und Anverwandlung bereits vorhandener (religiöser und weltanschaulicher) Diskurse ebenso in den Blick genommen werden wie die unhintergehbare *Kontingenz* der damit verbundenen Bedeutungsfixierungen.

### Kontingente Gewissheit und idiomatische Narrativität

94. Die „unantastbare Würde des (einzelnen) Menschen“ ist – als präzisester Ausdruck der säkularen Rechtsordnung – erst dann radikal begriffen, wo sie von allen Eigenschaften und Leistungen des Menschen unabhängig gedacht ist. Im christlichen Glauben ist es das Personverständnis selbst, in dem eine solche radikale Begründung der Würde und des Rechts eines jeden Menschen auf Selbstbestimmung ihre Legitimation findet. Die damit verbundene *individualitätstheoretische*, auf die individuelle Glaubensgewissheit abhebende Zuspitzung des Religionsbegriffs im protestantischen Glaubensverständnis ermöglicht zugleich, wie Christian Danz formuliert, eine „positive Würdigung der unreduzierbaren Pluralität von religiösen Selbst- und Weltdeutungen“ und damit die „Anerkennung der Eigenständigkeit anderer Religionen“.<sup>172</sup>

95. Das „Problem“ des gerne als exklusivistisch bezeichneten Wahrheitsanspruchs christlichen Glaubens liegt nicht in den für ihn konstitutiven christologischen Exklusivitätsmomenten selbst, sondern in der Übertragung seiner kontingenten Gestalt auf eine der religiösen Sprache übergeordnete Metaebene, in der aber die *individuelle Glaubensgewissheit* und ihre allein systeminterne Exklusivität ihren genuin religiös-existenziellen Sinn letztlich verliert. Theologische Demut erwächst somit gerade nicht aus der Relativierung, sondern aus der reflexiven Vergegenwärtigung der radikal kontingenten und zutiefst relationalen Veranlassung, Vermittlung und Verwiesenheit aller christlichen Rede von Gott.

96. Im Gegenüber zu einem strikt unitarischen Monotheismus ist ein vom Zeugnis der Bibel ausgehendes „monotheistisches“ Denken im grundlegenden Sinne *narrativ* und damit strikt *nichtmetaphysisch*: Dem hebräischen Wahrheitsbegriff *aemaet* entsprechend ist es ein Denken „in Bewährung“, das „erzählt“ – das ist das Wesentliche; und was es erzählt – das ist das Konkrete –, ist eine (wirklich einmalige) *Geschichte*. Die aus der im Kreuzes- und Auferstehungsgeschehen erkennbaren unüberbietbaren Zuwendung Gottes zum Menschen abgeleitete Lehre von der „Rechtfertigung des Gottlosen“<sup>173</sup> macht Heil und Würde des

<sup>172</sup> Ebd., 237.

<sup>173</sup> Eberhard Jüngel: *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens*, Tübingen <sup>2</sup>1999.

Menschen von der Einhaltung religiöser Observanzen radikal unabhängig, transzendent damit jedoch nie die *Verborgenheit* des geschichtlich-kontingenten Welt- und Heilshandelns Gottes:

„Identifizierbar“ wird „die primäre Verborgenheit Gottes [...] nur in der sekundären, in der weltlichen Verborgenheit eines ganz bestimmten Menschenlebens.“<sup>174</sup>

97. In christlicher Perspektive lassen sich Nichtchristen, ohne ihnen eine „natürliche“ Beziehung zu Gott unterstellen zu müssen, *anthropologisch* durch die jedem Menschen bedingungslos zugesprochene Gottebenbildlichkeit (Gen 1,26), *soteriologisch* durch das in Christus erworbene Heil, *pneumatologisch* durch die zur Nächstenliebe befreiende Kraft des Geistes Gottes und / oder *eschatologisch* durch die Gott selbst anheimgestellte Vollendung in Gottes Schöpfungs-, Offenbarungs- und Heilshandeln einbeziehen.<sup>175</sup>

98. Die Betonung der Konstitution des Glaubens aus der *Kontingenz* des Wortes bzw. des sprachlich-leiblichen Geschehens der Selbstmitteilung Gottes distanziert sich sowohl von einem übergeschichtlichen Vernunftglauben als auch vom Begriff der Identität als Bezeichnung eines in sich selbst ruhenden Subjekts. Das christliche Selbstverständnis ist *coram deo* unhintergebar durch Unglauben und Glauben, Sünde und Gnade zugleich bestimmt und legitimiert die unhintergebare Pluralität des Religiösen aus der Reflexion der Glaubenskonstitution selbst.

99. Ein ernst zu nehmender interreligiöser Dialog setzt voraus, dass die darin involvierten Akteure a) hinreichend über ihre eigenen Traditionen unterrichtet sind, b) die religiösen Lehren und Praktiken der jeweils Anderen jenseits dessen verstehen, was ihnen der Referenzrahmen des eigenen autoritativen Kanons vorgibt, und c) die unhintergebare Kontingenz dieses Kanons selbst- und religionskritisch reflektieren. Insofern steht der christlich-muslimische Dialog im Raum der EKD – im Horizont seines gerade mal knapp fünfzigjährigen Bestehens<sup>176</sup> und einer, vom Jahr 1 der muslimischen Zeitrechnung (622 n. Chr.) an gerechnet, mittlerweile 1400-jährigen gemeinsamen Geschichte von Christentum und Islam betrachtet – noch am Anfang.

---

<sup>174</sup> Eberhard Jüngel: *Die Offenbarung der Verborgenheit Gottes. Ein Beitrag zum evangelischen Verständnis der Verborgenheit des göttlichen Wirkens*, in: ders.: *Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens* (Theologische Erörterungen III), Tübingen 1990, 163 – 182, 170.

<sup>175</sup> Personen lassen sich zudem, wie Bernhardt (*Inter-Religio* [s. Fußnote 119], 300) zu Recht betont, „theologisch positiver beurteil[en]“ als die Religionen, denen sie angehören.

<sup>176</sup> Vgl. die kirchliche Handreichung „Moslems in der Bundesrepublik“ (1974) in Schlaglicht 25.

## Die Autorinnen und Autoren

*Dr. phil. Alexander Benatar*, Jurist, Südasienswissenschaftler und Theologe, von 2020 bis 2021 wissenschaftlicher Mitarbeiter der EZW, seit 2022 im Auslandsvikariat der Evangelischen Kirche Berlin-Brandenburg-schlesische Oberlausitz.

*Dr. theol. habil. Rüdiger Braun*, mag. phil., Pfarrer, wissenschaftlicher Referent der EZW für Islam und andere nichtchristliche Religionen, neue religiöse Bewegungen, östliche Spiritualität, interreligiösen Dialog, Privatdozent für Religionswissenschaft und Interkulturelle Theologie an der Universität Erlangen-Nürnberg.

*Prof. em. Dr. theol. Ulrich Dehn*, von 2006 bis 2020 Professor für Missions-, Ökumene- und Religionswissenschaft am evangelischen Fachbereich Theologie der Universität Hamburg, von 1995 bis 2006 wissenschaftlicher Referent der EZW.

*Dr. phil. Hanna Fülling*, Sozialethikerin, Referentin für Religionspolitik der Bundestagsfraktion Bündnis 90 /Die Grünen, von 2018 bis 2020 wissenschaftliche Mitarbeiterin der EZW.

*Dr. theol. Sönke Lorberg-Fehring*, Pfarrer, Referent für den Christlich-Islamischen Dialog am Zentrum für Mission und Ökumene – Nordkirche weltweit und Beauftragter der Nordkirche, Supervisor (DGfP) und Psychodrama-Practitioner.

*Dr. theol. Silke Radosh-Hinder*, stellvertretende Superintendentin im Kirchenkreis Berlin-Mitte, Initiatorin und Beraterin interreligiöser Initiativen, forscht an der Uni Basel zu kommunikativen Prozessen in interreligiösen Projekten.







# IMPRESSUM

Herausgegeben von der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen (EZW),  
einer Einrichtung der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD)

Rüdiger Braun (Hg.)  
Beziehungspflege  
Schlaglichter auf den christlich-muslimischen Dialog im Raum der EKD  
EZW-Texte 274  
Berlin 2022

*Anschriften*  
EZW: Auguststraße 80, 10117 Berlin  
Telefon 030 28395-211, Fax 030 28395-212  
[www.ezw-berlin.de](http://www.ezw-berlin.de)  
[info@ezw-berlin.de](mailto:info@ezw-berlin.de)

EKD: Herrenhäuser Str. 12, 30419 Hannover  
Telefon 0800 5040602  
[www.ekd.de](http://www.ekd.de)  
[info@ekd.de](mailto:info@ekd.de)

*Koordination*  
Michael Utsch

*Redaktion*  
Ulrike Liebau

Für den Inhalt der abgedruckten Artikel tragen die jeweiligen Autorinnen und Autoren  
die Verantwortung. Sie geben nicht unbedingt die Meinung der Herausgeber wieder.

*Bildnachweis*  
Titelfoto: iStock.com / Jovanmandic

*Satz*  
Ulrike Liebau

*Druck*  
Print on demand bei [www.epubli.de](http://www.epubli.de)

*EZW-Spendenkonto*  
Evangelische Bank eG  
IBAN DE37 5206 0410 0106 4028 10  
BIC GENODEF1EK1



[www.ekd.de](http://www.ekd.de)  
[www.ezw-berlin.de](http://www.ezw-berlin.de)

---

Gemessen an den 1400 Jahren christlich-muslimischer Beziehungen ist der bilaterale, verständnisorientierte Dialog zwischen Christen und Muslimen ein junges, in Deutschland vornehmlich mit der Arbeitsmigration in den 1960er Jahren verbundenes Phänomen. Anders als die römisch-katholische Kirche, die ihr Verhältnis zu den Muslimen bereits im Zweiten Vatikanum grundlegend geklärt hat, haben die Kirchen der Reformation bis heute zu keiner einheitlichen theologischen Positionierung zum Islam sowie zum christlich-muslimischen Dialog gefunden. Dies gilt auch für die Gliedkirchen der EKD, deren dialogbezogene Gesprächsimpulse und Arbeitshilfen ein breites Spektrum unterschiedlichster kirchlicher Prägungen abbilden. Als ein Beitrag zur theologisch-kirchlich wie gesellschaftlich notwendigen, nie abgeschlossenen Diskussion um Gestalt und Inhalt dieses Dialogs wirft der EZW-Text 274 Schlaglichter auf dessen Geschichte, theoretische Grundlagen und praktische Gestaltwerdungen. Er lädt damit zur Reflexion, Intensivierung und Weiterentwicklung christlich-muslimischer Beziehungspflege ein.

---