

Vortrag auf der Konferenz europäischer Pfarrvereine in Europa, Liebfrauenberg, 13.06.2022.

Vielfalt der Religionen in Europa. Theologische und praktische Herausforderungen

Im Studiendokument „Protestantische Perspektiven zur religiösen Pluralität in Europa“, das wir in einer Arbeitsgruppe der GEKE von 2014–2018 ausgearbeitet haben, haben wir zunächst versucht, einen Überblick über die Stellung und den Ort der Religionen in den europäischen Gesellschaften zu geben. Dabei wurde uns sehr deutlich, wie verschieden die Situation des religiösen Pluralismus und auch die Stellung der evangelischen Kirchen in den Ländern Europas ist. Es lassen sich kaum verallgemeinerbare Aussagen machen. Je feiner man gewissermaßen das Beobachtungsinstrument einstellt, umso deutlicher treten die Unterschiede heraus. Sie zeigen sich nicht nur *zwischen* den Ländern Europas, sondern auch innerhalb dieser Länder. In der Schweiz beispielsweise sind Religionsangelegenheiten Sache der Kantone und deshalb gilt auch in dieser Hinsicht, was für die Schweiz generell gilt: Es ist alles von Kanton zu Kanton verschieden. Erst wenn man weiter wegzoomt und die Situation aus größerer Entfernung betrachtet, lassen sich allgemeinere Aussagen machen, die dann aber auch recht abstrakt sind.

Das betrifft etwa die Veränderung in der Beziehung zwischen Religion und Politik. In den Ländern Europas, die früher kommunistisch waren, wird der Religion von Seiten der Politik wieder deutlich mehr Gesellschaftsbedeutung zuerkannt, während in den westlichen Ländern zunehmende Entflechtungsprozesse stattfinden. In manchen dieser Länder kommt es zu stärkeren Trennungen zwischen Staat und Kirchen. So hat die lutherische Kirche Schwedens den Status als Staatskirche im Jahr 2000 verloren. Ebenso wurde die Berner Kantonalkirche aus ihrer engen Bindung an den Staat teilweise entlassen. Das Kirchenrecht wird in einigen Ländern tendenziell in ein allgemeines Religionsrecht umgewandelt. Die Frage, welche Religionsgemeinschaften öffentlich-rechtliche Anerkennung bekommen, wird neu ausgehandelt.

Viel Stoff zur Diskussion bietet auch das Thema der *Säkularisierung*. Die frühere (auf Emile Durkheim und Max Weber zurückgehende) Säkularisierungstheorie, die davon ausging, dass die Religion mit zunehmender Modernisierung, Rationalisierung und Verwissenschaftlichung des Wirklichkeitsverständnisses immer weiter an Boden verlieren würde und schließlich ganz verschwinden würde, hat ihre Geltung verloren. Dass die (Volks-) *Kirchen* einen gesellschaftlichen Bedeutungsverlust erlitten haben und weiter erleiden, ist allerdings ebenso unbestreitbar. So geht man heute davon aus, dass Religion nicht im Verschwinden, wohl aber in einem Transformationsprozess begriffen ist: Die religiöse Individualisierung und Pluralisierung nimmt zu. Elemente unterschiedlicher Religionstraditionen werden kombiniert und in fluiden Identitätsformationen lebensbegleitend gelebt.

Man kann durchaus konstatieren, dass die Säkularisierungsprozesse voranschreiten, aber in den verschiedenen Ländern in unterschiedlichen Formen und Geschwindigkeiten. Auch innerhalb der Länder gibt es Differenzen zwischen städtischen und ländlichen, sowie zwischen katholisch und evangelisch geprägten Regionen.

Zwischenbemerkung: Bei religionssoziologischen Theorien kommt es immer darauf, welche Materialbasis zugrunde gelegt wird: In der Regel kommen vier Indikatoren zum Einsatz: Mitgliedschaft in einer Religionsgemeinschaft, Beteiligung an den Aktivitäten dieser Gemeinschaft (also etwa Gottesdienstbesuch), individuelle Religionspraxis (also etwa private Gebetshäufigkeit) und Glaubenseinstellungen (also etwa Glaube an einen personalen Gott oder an eine höhere Macht). Je nachdem, wie man diese Indikatoren gewichtet, entsteht ein anderes Bild. So sind die ehemaligen Reformationsstädte in der Schweiz – Genf, Zürich, Basel – hochgradig

säkularisiert, wenn man auf die Kirchenmitgliedschaft schaut (Basel ca. 15% Reformierte), aber durchaus religiös, wenn man nach religiösen Einstellung fragt, wie es beim Bertelsmann Religionsmonitor der Fall war.

Mein Vortrag hat im Folgenden vier Teile, in denen ich aus vier Perspektiven auf die Situation der religiösen Pluralität und ihre theologische Verarbeitung schaue: Im ersten Teil blicke ich aus *historischer* Perspektive auf die Frage, warum sich die evangelischen Kirchen mit dieser Thematik schwerer getan haben als etwa die römisch-katholische Kirche. Im zweiten Teil nehme ich die gegenwärtige Religionslandschaft in Europa in einer *religionssoziologischen* Perspektive in den Blick. Dabei geht es mir nicht um eine Beschreibung der Situation in den einzelnen Ländern, sondern – aus größerer Betrachtungsdistanz – um eine religionstheoretische Deutung. In einem dritten Teil beleuchte ich die praktischen Herausforderungen, vor denen die Kirchen angesichts der Vielfalt der Religionen stehen. Es kommt also eine *praktisch-theologische* Perspektive zur Anwendung. Und im vierten Teil frage ich in einer *systematisch-theologischen* Perspektive nach theologischen Deutungen des religiösen Pluralismus.

1. Historische Perspektive

In den 1960er Jahren kam es zu einer „Dialogischen Wende“ in der Beziehungsbestimmung des Christentums zu anderen Religionen. Das zeigte sich vor allem in der römisch-katholischen Kirche und in der Ökumenischen Bewegung.

Auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962-1965) vollzog sich ein gravierender religions-theologischer Aufbruch. Bis dahin galt das Wort Cyprians: „Extra ecclesiam nulla salus est“. Dieses Wort sollte auch weiterhin gelten, aber es wurde jetzt ergänzt durch die Formulierung in der Erklärung *Nostra Aetate*: „Die katholische Kirche lehnt nichts von alledem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist. Mit aufrichtigem Ernst betrachtet sie jene Handlungs- und Lebensweisen, jene Vorschriften und Lehren, die zwar in manchem von dem abweichen, was sie selber für wahr hält und lehrt, doch nicht selten einen Strahl jener Wahrheit erkennen lassen, die alle Menschen erleuchtet.“

Der letzte Satz spielt an auf Joh 1,9: Gottes Wort ist „das wahre Licht, das *jeden* Menschen erleuchtet“. Die katholische Kirche war schon immer eine Weltkirche und stand als solche schon immer in Kontakt mit anderen Religionen. Das bedeutete zwar nicht unbedingt, dass sie theologische Wertschätzung für diese Religionen an den Tag legte, aber doch, dass sie sensibel war für die Notwendigkeit der Beziehungsbestimmung zu anderen Religionen.

Anders war die Situation in den evangelischen Kirchen: Traditionell waren sie vor allem auf Mittel- und Nordeuropa sowie auf die USA beschränkt. Dort begegneten sie anderen christlichen Konfessionen, kaum aber anderen Religionen. Es gab keine Notwendigkeit zu theologischen Beziehungsbestimmungen. Das änderte sich, als man das dringende Bedürfnis empfand, die Beziehung zum Judentum einer Revision zu unterziehen. Das Beziehungsmuster des Dialogs sollte an die Stelle der früheren Abgrenzungs- und Konfrontationsmodelle treten. Das führte aber auch zur Einsicht, dass auch die Beziehungsbestimmung zum Islam und zu anderen Religionen revisionsbedürftig war. Der jüdisch-christliche Dialog wurde zur Mutter des inter-religiösen Dialogs.

In der Ökumenischen Bewegung vollzog sich eine Horizonterweiterung: 1961 tagte die III. Vollversammlung des ÖRK in Neu Delhi, erstmals in der Geschichte des ÖRK nicht innerhalb des abendländischen Kulturkreises, sondern mitten im religiösen Pluralismus der Hindutraditionen. Das Bewusstsein breitete sich aus, dass nach Ps 24,1 die *ganze* Erde – als leidende und auf Erlösung harrende Kreatur – das Haus Gottes ist, dass Jesus Christus als der universale Christus des *ganzen* Kosmos (vor allem im Kolosserbrief) bekannt wird, dass Gottes Geist über

der *ganzen* Schöpfung weht. Was bedeutete das für die theologische Sicht anderer Religionen? Gehören sie nicht auch zu dieser „größeren Ökumene“? Die teilnehmenden Kirchen in Neu Delhi räumten ein, in der Vergangenheit «nur wenig Verständnis (aufgebracht zu haben) für die Weisheit, Liebe und Macht, die Gott den Menschen anderer Religionen und solchen ohne Religion gegeben hat». 1971 wurde die Programmeinheit für den interreligiösen Dialog gegründet.

Von Anfang an aber gab es – vor allem von Seiten evangelischer Kirchen und ihrer evangelikalen Flügel – theologische Reserven: Führt die Öffnung für den Dialog mit anderen Religionen nicht zu einer Relativierung des christlichen Wahrheitsanspruchs, zu einer illegitimen Vermischung der Religionen, zur Verwässerung, zum Abschleifen, der Ecken und Kanten und damit dem Profil des christlichen Glaubens? Der Synkretismusverdacht wurde geäußert. Wie steht es um das reformatorische „solus Christus“ und um den Missionsauftrag der Kirche?

Die Christologie ist der entscheidende Punkt. In der katholischen Theologie konnte man die johanneische Logos-theologie heranziehen, in der Ökumenischen Bewegung die kosmische Christologie des Kolosserbriefs. In der evangelischen Theologie wurde demgegenüber stärker die paulinische Theologie herangezogen und die Heilsbedeutung des Todes Jesu betont. Kurz und pauschal gesagt: Die evangelische Christologie ist weniger auf das universale Gotteswort und mehr auf das partikulare Heilsereignis der Kreuzigung Jesu ausgerichtet. Allein von dort kommt das Heil und allein durch die Taufe und den Glauben an Christus wird es vermittelt („sola fide“). Daraus resultiert eine christozentrische Theologie, die zu einer klaren Abgrenzung gegenüber anderen Religionen führen kann. Erst als die Christozentrik in den 1980er und vor allem in den 1990er Jahren in einen weiteren trinitätstheologischen Zusammenhang gestellt wurde; als man das Schöpfer- und Geistwirken Gottes stärker zu Geltung brachte, wurde eine größere Dialogoffenheit theologisch besser begründbar.

Ein zweiter theologischer Grund für das Unbehagen, die viele evangelische Kirchen mit dem interreligiösen Dialog haben, ist ebenfalls schon im Erbgut der Reformation angelegt. Luther hatte die Grundunterscheidung der Rechtfertigungslehre – die Unterscheidung zwischen Gesetz und Evangelium – auf die die katholische Kirche, auf das Judentum und den Islam angewandt. Er bezeichnete die 'Papisten', die 'Juden' und die 'Mohammendaner' in einem Atemzug als Repräsentanten einer *gesetzlichen* Form von Religion, der er das befreiende Evangelium von der geschenkten Gnade Gottes entgegenhielt. Mit der Unterscheidung zwischen „Evangelium“ und „Gesetz“ sind zwei Weisen bzw. Wege der Vermittlung zwischen Gott und Mensch – zwei Erlösungswege – gegenübergestellt:

- Evangelium: Erlösung durch reine unverdiente Gnade Gottes;
- Gesetz: Versuch der Selbst-Erlösung durch Werkgerechtigkeit, Selbstrechtfertigung, Frömmigkeitsanstrengung des Menschen.

Durch die ganze Geschichte des Protestantismus hindurch ist diese Unterscheidung immer wieder auf die Deutung anderer Religionen – vor allem des Judentums und des Islam – angewandt worden. Das Etikett der Gesetzlichkeit, das man früher mit Vorliebe dem Judentum anheftete, wird heute vor allem dem Islam beigelegt. Der gesetzliche, fordernde Gott, wie er aus dem Koran spricht, sei nicht der gütige Gott Jesu Christi, so sagt es etwa die EKD-Handreichung „Klarheit und gute Nachbarschaft“ (2006). Deshalb soll es auch nicht erlaubt sein, vom gleichen Gott zu sprechen, den Christen und Muslime anbeten.

Ich kann nun nicht die aktuellen Stellungnahmen der evangelischen Kirchen in Europa zur religiösen Vielfalt im Allgemeinen, zu Judentum und Islam im Besonderen und zu einzelnen Fragen, die die kirchliche Praxis betreffen, vorstellen. Die bis 2018 erschienenen Dokumente sind zusammengestellt im Studiendokument „Protestantische Perspektiven zur religiösen Pluralität in Europa“

2. Religionssoziologische Deutungen

Aus der Vielfalt der religionssoziologischen Deuteangebote greife ich die Religionstheorie von Peter Berger heraus, wie er sie vor allem in seinem Buch „The Many Altars of Modernity“ (2014) vorgestellt hat. Nach Berger gibt es ein Nebeneinander von zwei Pluralismen: den Pluralismus der Religionen und den Pluralismus von religiösen und säkularen Diskursen. Die religiösen Subjekte leben in einer säkularen Lebenswelt im Bewusstsein religiöser Alternativen. Anders formuliert: Religiosität steht in der Gegenwart immer in Beziehung zum Nichtreligiösen und zum Andersreligiösen. Religiöse Subjekte sind in ihrem Denken und Handeln nie rein religiös, sondern immer auch säkular und bezogen auf andere Religionen, wobei diese Bezogenheit verschiedene Formen von Abgrenzung und Integration annehmen kann. Das bedeutet, dass religiöse Auffassungen nicht mehr selbstverständliche Geltung beanspruchen können, sondern immer neu begründungsbedürftig sind.

In der Rückschau konstatiert Berger, dass sich die Säkularisierungstheorie (die er selbst früher vertreten hat) nicht mehr halten lässt. Die empirischen Befunde sprechen dagegen. Religion behauptet sich in der Moderne, wie es vor allem das Beispiel der nordamerikanischen Gesellschaft zu erkennen gibt. Auch in Gesellschaften außerhalb der westlichen Welt, die einen Modernisierungsschub erleben, führt das nicht mit Notwendigkeit zu einer Schwächung der Religion durch Säkularisierung. Und selbst in Europa, dem säkularsten aller Kontinente, will die Religion nicht weichen. So scheint es nach Berger unvermeidlich zu sein, die Säkularisierungstheorie durch eine Pluralisierungstheorie zu ergänzen, wenn nicht zu ersetzen.

Schon früher hatte Berger festgestellt, dass Religion kein gesamtgesellschaftlich anerkanntes normatives Orientierungssystem mehr sei. Sie müsse – als Religiosität – vom religiösen Individuum als seine je eigene Wahl verantwortet werden. Es bestehe im Religiösen der Zwang zur Wahl. Die Allgegenwart anderer religiöser Optionen – also die religiöse Pluralität – untergräbt die selbstverständliche Geltung einer als normativ anerkannten Religion. Das muss aber nicht zu deren Bedeutungsverlust führen. Es zeigt zunächst einen Veränderungsprozess an, keinen Auflösungsprozess.

In der Debatte um Säkularisierung ist zu unterscheiden zwischen der Makroebene gesellschaftlicher Systeme und Institutionen und der Mikroebene individuell praktizierter Religiosität. Auf der Makroebene bezieht sich Säkularisierung auf die Trennung des Systems „Religion“ und seiner Institutionen von den anderen Systemen und Institutionen der Gesellschaft. Auf der Mikroebene ist sie bezogen auf den Bedeutungsverlust, den die praktizierte Religion für die Lebensorientierung und -führung einzelner Menschen hat. Unstrittig ist, dass sich auf der Makroebene Säkularisierungsprozesse ereignet haben (etwa die Zurückdrängung der Religion aus gesellschaftlichen Funktionsbereichen wie dem Gesundheits- oder dem Bildungswesen, der Normierung von Lebensformen oder der Lebensberatung). Strittig aber ist, wie die Veränderungen auf der Mikroebene zu deuten sind: als Bedeutungsverlust von Religion, als Pluralisierung, oder sogar als Rückkehr bzw. Verstärkung des religiösen Engagements, wobei diese Verstärkung aber nicht die kirchliche Religion, sondern Formen freier Spiritualität und Formen des religiösen Radikalismus betrifft. Für alle diesen Deutungen lassen sich Evidenzen anführen. Je nachdem, welche Phänomene man in den Vordergrund der Betrachtung stellt, wird die Deutung der Religionslandschaft anders ausfallen.

Die Pluralisierungshypothese kann sowohl mit der Annahme eines Rückgangs der Religion als auch mit der Annahme einer Rückkehr von Religion verbunden sein. Im einen Fall wird unterstellt, dass die Pluralisierung bzw. Diversifizierung des religiösen Angebotes die Nachfrage stimuliert. – Konkurrenz belebt das Geschäft. Im anderen Fall wird behauptet, dass sich in der

Situation der Multioptionalität die einzelnen religiösen Angebote gegenseitig neutralisieren bzw. relativieren. Warum soll man in einen Gottesdienst gehen, wenn die buddhistische Meditationsübung lockt?

Berger beobachtet nun, dass Säkularisierungsbewegungen auf der gesellschaftlichen Makroebene nicht mit Notwendigkeit zu einem Bedeutungsverlust der Religion auf der Mikroebene führen. Sie können dort auch Gegenreaktionen hervorrufen, indem die Individuen ihre religiösen Einstellungen verstärken, während die Institutionen, die diese Einstellungen propagieren (also etwa die Kirchen), gesellschaftliche Bedeutung einbüßen. Durch die Individualisierung wird die Religion nicht aus der säkularen Lebenswelt verdrängt, sondern gerade mit dieser kompatibel. Nicht die traditionale, wohl aber die pluralisierte und individualisierte Religion behauptet sich in der spätmodernen Säkularität.

3. Praktische Herausforderungen

Im dritten Teil meines Vortrags wechsele ich die Perspektive und frage, was die Situation religiöser Vielfalt für die kirchliche Praxis bedeutet. Es geht jetzt also nicht mehr um Säkularisierung und um religionssoziologische Theorien, sondern um Praktische Theologie. Ich deute 10 Herausforderungen an:

- (1) Immer wieder werden Pfarrerinnen und Pfarrer mit der Anfrage konfrontiert, ob sie eine christlich-muslimische Trauung durchführen oder daran mitwirken können. Viele Kirche in Europa habe dazu Handreichungen herausgegeben. Es stellen sich dabei ja nicht nur praktische Fragen zur Gestaltung einer solchen Traueremonie, sondern auch theologische Fragen, etwa nach dem Eheverständnis, der seelsorgerlichen Begleitung, der Taufe bzw. Beschneidung der Kinder usw.
- (2) Nach Katastrophenereignissen, von denen Menschen unterschiedlicher Religionszugehörigkeit betroffen sind, finden oft religionsübergreifende Trauerfeiern statt. Was gilt es bei der Vorbereitung und Durchführung zu beachten?
- (3) An manchen Schulen gibt es Gottesdienste zum Anfang und/oder zum Abschluss des Schuljahres. Um die nichtchristlichen Schülerinnen und Schüler einbeziehen zu können, stellt sich die Frage, ob sich diese Gottesdienste nicht interreligiös, etwa jüdisch-christlich-muslimisch sein müssen.
- (4) Betroffen ist auch der ganze Bereich der Seelsorge in Krankenhäusern, Gefängnissen, Asylzentren und im Militär: Wie geht man mit den Anhängern anderer Religionen in diesen Einrichtungen um? Kann/soll sich der Pfarrer /die Pfarrerin auch um sie kümmern? Sollen Geistliche anderer Religionen dort ihre eigene „Seelsorge“ betreiben? Soll es eine interreligiöse Seelsorge geben oder Spiritual Care?
- (5) Auf Flughäfen, Bahnhöfen und in Einkaufszentren gibt es multireligiöse Gebets- und Gottesdiensträume. Wie sollen sie gestaltet und betrieben werden?
- (6) Kann/soll es interreligiöse Gebete – etwa für den Frieden oder für andere religionsübergreifende Anliegen – geben? Wie können solche Feiern aussehen? Wie sollen die Gebete gestaltet werden: als gemeinsam gesprochene Gebet oder so, dass jede der beteiligten Religionsgemeinschaften für sich betet? Sind diese Gebete an denselben Gott adressiert?
- (7) In der diakonischen Arbeit – etwa in Alten- und Pflegeheimen – nimmt die Zahl der nichtchristlichen BewohnerInnen zu. Was bedeutet das für die geistliche Betreuung?
- (8) Wie soll man mit dem Anliegen geflüchteter Muslime umgehen, sich taufen zu lassen?

(9) Bei der Gestaltung des Gemeinwesens und der Lokalpolitik werden zuweilen die Vertreter der Religionsgemeinschaften angehört. In vielen Städten haben sich interreligiöse Räte oder Runde Tische der Religionen etabliert. In Birmingham ist das eine schon lange eingespielte Praxis. Die Vertreter der Kirchen haben hier nur noch eine Stimme unter vielen anderen.

(10) Gelegentlich erhalten Kirchengemeinden Anfragen, ob sie ihr Gemeindehaus für eine Veranstaltung von Muslimen zur Verfügung stellen können. Oder sie werden um Unterstützung für Anliegen muslimischer Religionsgemeinschaften gebeten, etwa für das Anliegen, auf dem Friedhof einen eigenen Teil für muslimische Bestattungen zu bekommen? Diskussionen gibt es auch um die Frage, ob eine Kirchengemeinden bereit ist, eine Muslima mit Kopftuch als Erzieherin in ihrem kirchlichen Kindergarten einzustellen? Könnte sie mit den muslimischen Kindern auch Ramadan feiern?

Usw.

Jede einzelne dieser Anfragen stellt eine neue Herausforderung an eine Kirchengemeinde dar und sie wird dort wahrscheinlich zu Kontroversen führen. Es braucht Hilfen für die Praxis, es braucht aber auch theologische Reflexion, um die sich dabei stellenden Fragen zu klären. Die von den Kirchen angebotenen Arbeitshilfen sind zum Teil heftig umstritten. Besonders die konservativen und evangelikalen Flügel in den Kirchen rebellieren dagegen, wenn sie das Proprium des christlichen Glaubens zugunsten eines Synkretismus und Relativismus aufgeben sehen.

Ich greife nun *eine* der Fragen aus diesem Katalog heraus, die auch brisante theologische Debatten ausgelöst hat und immer wieder auslöst: die Frage nach dem gemeinsamen Gebet von Christen und Muslimen. Nach traditionellem christlichen Verständnis wird das christliche Gebet zu Gott im Namen Jesu Christi gesprochen. Christus ist zwar nicht der Adressat des Gebetes, wohl aber der Mittler zu Gott, gewissermaßen der Fürsprecher, der das Gebet der Menschen zu Gott trägt. Dem muslimischen Geistlichen wird es aber nicht möglich sein, ein Gebet im Namen Jesu Christi zu sprechen. Umgekehrt wird die christliche Pfarrerin möglicherweise Mühe haben, ein Gebet an Allah zu adressieren, selbst wenn sie weiß, dass „Allah nur das arabische Wort für „Gott“ ist, das auch von arabisch sprechenden Christen benutzt wird. Mehr noch wird sie vielleicht Mühe mit der moralischen Aufladung muslimischer Gebete haben, in denen es primär um Verhaltensorientierung geht, die nicht selten mit der Verheißung von jenseitigen Lohn und der Androhung von Strafe verbunden ist.

Um Verletzungen der religiösen Identitäten auf beiden Seiten zu vermeiden, hat man zwischen interreligiösem und multireligiösem Gebet unterschieden und dem multireligiösen Gebet den Vorzug gegeben. *Interreligiöse* Gebete sind solche, die gemeinsam von Christen und Muslimen ausformuliert und gesprochen werden. *Multireligiöse* Gebete hingegen werden nicht gemeinsam, sondern jeweils von einer der beiden Seiten gesprochen, wobei die andere Seite in schweigender Andacht zugegen ist. Vertreter der beiden Religionsgemeinschaften beten also nicht gleichzeitig und das Gleiche, sondern nacheinander und Verschiedenes.

Kirchliche Stellungnahmen sprechen sich oft entschieden für diese zweite Form – das Nebeneinander-Beten – aus und kritisieren die erste – das Miteinander-Beten. Als Begründung dafür wird in der Regel angeführt, dass beim multireligiösen Gebet die je eigenen Tradition authentischer zur Sprache kommt und man sich nicht auf den kleinsten gemeinsamen Nenner eines abstrakten Gottesglaubens einigen muss.

Ich kann dieses Argument durchaus nachvollziehen und würde als Regelfall auch eher das multireligiöse Gebet befürworten. Im Sinne der evangelischen Gewissensfreiheit scheint es mir aber wichtig zu sein, daraus kein Gesetz zu machen. Es mag Situationen geben, in denen es sich den Beteiligten nahelegt, eben doch ein gemeinsames Gebet zu formulieren und so ihre Ver-

bundenheit vor dem einen Gott noch tiefer zum Ausdruck zu bringen. Besonders bei der Bewältigung von Katastrophen, aber auch bei Eheschließungen kann diese gemeinsame Form des Gebets angebracht sein, wenn sie die Sensibilitäten der daran Beteiligten nicht verletzt, sondern umgekehrt gerade die Sensibilität für die Gegenwart Gottes in der gemeinsam erlebten Situation in Lob und Klage zur Sprache bringt. Nach evangelischem Verständnis sind Fragen der Gestaltung immer zweitrangig. Nicht die Formulierung ist entscheidend, sondern die Öffnung des Herzens für die heilsame Gegenwart Gottes. Für das rechte Gebet ist nicht entscheidend, ob die daran Beteiligten Christen sind, sondern ob das Gebet in einer radikalen Öffnungsbewegung auf Gott hin vollzogen wird, so dass man nicht mehr sagen kann, wer eigentlich betet: Ich oder der Geist Gottes in mir. Wenn ein Gebet dagegen im Geist religiöser Selbstgerechtigkeit gesprochen wird, *widerspricht* es diesem Geist, auch wenn es noch so inbrünstig im Namen Jesu gebetet wird. Wichtiger als die *Gestalt* ist der *Gehalt* des Gebets und noch wichtiger ist die *Haltung* des Betenden. Die Zusage aus Psalm 145,18 lässt diesbezüglich nichts an Klarheit zu wünschen übrig: „Der Herr ist nahe allen, die ihn anrufen, allen, die ihn *aufrichtig* anrufen“. Und wer wollte einem Muslim unterstellen, dass er nicht mit der gleichen Aufrichtigkeit betet wie eine Christin.

In einer Erklärung der KEK/CCEE: heißt es dazu: „... we cannot force the Spirit of God to conform to our theological thinking! Therefore the possibility of praying together does not depend on theoretical agreement about a common perception of God. God’s reality goes far beyond our human understanding ... In the end, it is to the grace and mercy of God that Christian and Muslim address their prayers. So we trust in Him that He can bring together Christians and Muslims if they pray in deep concern and great gratitude.“¹

Im Hintergrund dieser Überlegungen zur Frage nach dem gemeinsamen Gebet steht übrigens die ebenso schlichte wie zentrale Frage, ob Christen und Muslime den gleichen Gott anbeten. Ich kann und will dieser Frage jetzt nicht weiter nachgehen. Aber auch sie stellt eine der vielen theologischen Herausforderungen dar, die sich durch die Präsenz anderer Religionen, vor allem des Islam, stellen. Wenn man wie Karl Barth sagt: „der Gott Mohammeds ist ein Götze wie alle anderen Götzen und es beruht auf einer optischen Täuschung, wenn man das Christentum mit dem Islam zusammen als eine ‘monotheistische’ Religion bezeichnet“², dann kann es kein gemeinsames Gebet mit Muslimen zu diesem Gott geben. Hier zeigt sich, wie theologische Vorentscheidungen mit Formen kirchlicher und interreligiöser Praxis eng zusammenhängen.

Damit bin ich beim vierten und letzten Teil meines Vortrags, in dem es mir um eine systematisch-theologische Grundlegung einer prinzipiell wertschätzenden Beziehungsbestimmung zu anderen Religionen geht.

4. Theologie der Religionen

In dem eingangs erwähnten Studiendokument „Protestantische Perspektiven zur religiösen Pluralität in Europa“ haben wir den Versuch unternommen, aus der Sicht des evangelischen Glaubens eine *theologische* Beziehungsbestimmung zu anderen Religionen abzugeben. Ihr zentraler Gedanke besteht im Hinweis auf Gottes radikale Gnade, dem Grundbekenntnis der evangeli-

¹ Christians and Muslims praying together. Reflections and texts. Study paper, April 2003, prepared by the „Islam and Europe“ Committee of the Council of European Bishops’ Conferences (CCEE) and the Conference of European Churches (CEC), S.7.

² Gotteserkenntnis und Gottesdienst nach reformatorischer Lehre, Zollikon 1938, 57

schen Kirchen, wie es in der Rechtfertigungslehre entfaltet ist. Grundüberzeugung des evangelischen Glaubens ist es, dass es keine Bedingung auf Seiten des Menschen gibt, um mit dieser Gnade beschenkt zu werden. Sie hat ihre Wurzel allein in Gott. Der lateinische Ausdruck für Wurzel ist „radix“, daher stammt das Wort „radikal“. Wenn es keine Bedingung für diese Gnade gibt, dann auch nicht die Bedingung einer bestimmten Religionszugehörigkeit.

Aus der Einsicht, dass Gottes Gnade radikal ist und nur in Gott wurzelt, folgt, dass sie universal ist (Psalm 33,5; 119,64). Gottes Güte reicht, so weit der Himmel ist, und seine Wahrheit, so weit die Wolken gehen (Ps 36). „Denn die Gnade Gottes ist erschienen, um alle Menschen zu retten“ (Titus 2,11).

In dem Studiendokument heißt es dazu: „Wer sich aber der Universalität von Gottes radikaler Gnade verpflichtet, wird gedrängt, Gottes Heilshandeln nicht auf die Grenzen der christlichen Religion zu beschränken. Diese Gnade war gegenwärtig, bevor die Religion sich in der Geschichte zeigte, und sie wirkt auch über den Einflusskreis von Religionen hinaus. Sie untergräbt nicht nur ethnische, soziale und kulturelle, sondern auch religiöse Abschottungen.“

Die radikale Gnade Gottes ist nicht nur ein affirmatives, sondern auch ein *kritisches* Prinzip. Wo immer sich eine Religionsform selbst verabsolutiert, also nicht mehr unterscheidet zwischen der ihr immer vorausliegenden Gotteswahrheit und ihrer je eigenen Auffassung dieser Wahrheit, wo eine Religionsform ihre Angehörigen an die *Religion* bindet, statt sie von sich weg und auf *Gott* hinzuweisen, verdient sie, im Namen der radikalen Gnade Gottes kritisiert zu werden. In allen Religionen liegt diese Tendenz zur religiösen Egozentrik, d.h. zur Selbstverabsolutierung der Religionswahrheit. Deshalb müssen sie sich immer wieder daran erinnern lassen, dass sie nicht selbst Licht vom Licht Gottes sind, sondern den Auftrag haben, für dieses Licht transparent zu sein.

Das Grundbekenntnis zur radikalen Gnade Gottes wird in dem Studiendokument dann auf eine dreifache Weise – trinitätstheologisch – entfaltet: als schöpferische Gnade, als heilstiftende Gnade und als inspirierende Gnade.³

(a) Der Grundgedanke der radikalen Gnade Gottes ist schon im *ersten Artikel* des Glaubensbekenntnisses angelegt: im Glauben an Gott, der nicht der Stammesgott der Juden und Christen ist, sondern Grund und Ziel der ganzen Schöpfung. Sein Herrschaftsbereich erstreckt sich über den ganzen Kosmos, die ganze Geschichte und d.h. auch die ganze Religionsgeschichte. Jeder Mensch ist – unabhängig von seiner religiösen Loyalität – als Geschöpf anzusehen und mit der dementsprechenden Würde zu behandeln. Wenn Paulus nach Apg 17,27 bekennt: „Und doch ist er keinem von uns fern“, so ist das auf das ganze Menschengeschlecht bezogen. Es ist also die Universalität Gottes als Grund aller Wirklichkeit und aller Geschichte und damit auch aller Religionsgeschichte, die zu dem Gedanken nötigt, dass Gott in Beziehung zu allen Religionen steht und sich auch durch ihre Medien vergegenwärtigen kann.

(b) Der Grundgedanke der radikalen Gnade Gottes kommt im *zweiten Artikel* des Glaubensbekenntnisses zum Ausdruck: im Glauben an Jesus Christus als der personalen Vergegenwärtigung des göttlichen Heilswillens.

Im Blick auf die Christologie geht es – religionstheologisch gesehen – zentral um die Frage, ob die schöpferische, heilenden und inspirierende Gegenwart Gottes an den *Namen* Jesu Christi gebunden ist, und damit an den Glauben an Christus (wie es etwa Karl Barth betont hat) oder ob sie in Christus maßgeblich repräsentiert bzw. offenbart ist, aber auch dort widerfahren

³ In der folgenden Zusammenfassung weiche ich von der Darstellung im Studiendokument allerdings etwas ab und gebe Ihnen meine eigene Deutung.

kann, wo Menschen sich nicht zu Christus bekennen (wie etwa Tillich gelehrt hat). Der zweite dieser christologischen Denkwege ermöglicht es, Gottes Heilshandeln auch außerhalb des Wirkungskreises der Christusbotschaft zu erwarten. Ich schließe mich dieser Deutung an und vertrete die These: Die Gegenwart Gottes hat sich zwar in Jesus Christus maßgeblich repräsentiert (offenbart), ist aber nicht exklusiv an das Bekenntnis zu Christus gebunden. Von Christus her wird sie *identifizierbar*. Aber das heißt noch nicht, dass es nur dort begegnet.

Nach Mt 7,21 bindet Jesus die Beziehung zu Gott ausdrücklich nicht an das Bekenntnis zu seiner Person: „Es werden nicht alle, die zu mir sagen: Herr, Herr!, in das Himmelreich kommen, sondern die den Willen meines Vaters im Himmel tun“. Wäre es anders, wäre die Gottes-Beziehung an ein bestimmtes Glaubensbekenntnis und eine Religionszugehörigkeit gebunden, dann wäre sie bedingt. Grundgedanke der evangelischen Theologie ist aber gerade, dass Gott seine Gnade unbedingt gewährt, das heißt: ohne jede Bedingung auf Seiten der Menschen und d.h. dann eben auch: ohne die Bedingung einer bestimmten Religionszugehörigkeit oder eines Glaubensbekenntnisses. Demnach ist also zu erwarten, dass Gottes heilshafte Gegenwart sich auch *vor* dem Auftreten Jesu Christi und auch *außerhalb* des Wirkungskreises der Christusbotschaft manifestiert. Gott will, dass alle Menschen gerettet werden (1. Tim 2,4).

Immer wieder begegnet im NT die Selbstunterscheidung zwischen Jesu Christi von Gott. Er verabsolutiert sich nicht selbst, sondern weist über sich hinaus – auf Gott, den Anbruch des Gottesreiches und das Heil Gottes hin. „Was nennt ihr mich gut – Gott allein ist gut“, heißt es in Mk 10,18 (siehe auch Mk 13,32, Mt 20,23). Paulus kündigt die endzeitliche Unterwerfung des Sohnes unter den Vater an, „damit Gott sei alles in allem“ (1 Kor 15,28). Im Johannesevangelium ist die Unterschiedenheit zwischen Vater und Sohn durch das Motiv der Sendung und der Rückkehr zum Ausdruck gebracht (so etwa in: Joh 5,30; 10,30; 12,44f.49; 16,5a; 17,3b.18a.21b.25; 20,17). Christus ist *im Namen Gottes* gekommen (Joh 5,43). Seine Beziehung zu Gott und zu den Menschen besteht in der Vermittlung, in der der Mittler nicht seine eigene Ehre sucht, sondern die Ehre dessen, der ihn gesandt hat (Joh 8,50) und von dem er abhängig ist (Joh 5,19ff; 10,29; 14,24b.28; 17,1ff.). In Christus *offenbarte* sich das Wesen Gottes. Jesus lebte in intensivster Gottunmittelbarkeit, aber er identifizierte sich nicht mit Gott, was für einen Juden auch undenkbar gewesen wäre und ist. Als ihm seine Gegner vorwerfen, er mache sich Gott gleich, weist er das entschieden zurück (Joh 5,18).

Jesus Christus ist der zentrale und normative Bezugspunkt des christlichen Glaubens. Aber das heißt nicht, dass die Gnade Gottes ausschließlich im Glauben an Christus vermittelt wird. Normativität und Universalität bedeutet noch nicht Exklusivität. In Hebr 1,1 ist davon die Rede, dass es authentische Gottesoffenbarung auch vor Jesus Christus gegeben hat, dass Gott „zu uns“, d.h. zu den Christen aber durch Jesus Christus, seinen Sohn geredet hat. Daher kann man mit Hans Kessler sagen: „Nach christlicher Sicht ist die Selbstoffenbarung Gottes *konzentriert* in der Person Jesu, aber nicht auf sie *begrenzt*.“

Die Weltmissionskonferenz in San Antonio 1989 hatte erklärt: „Wir bekennen, dass es für uns keinen anderen Weg zur Erlösung gibt als den durch Jesus Christus eröffneten. Gleichzeitig können wir aber der rettenden erlösenden Kraft Gottes keine Grenzen setzen“.

Es kann auch heilvolle Beziehungen zu Gott geben, die nicht durch Jesus Christus vermittelt sind. Und es muss sie geben, wenn Gottes Heilswille ein unbedingter und universaler ist, wie Jesus es gelehrt und gelebt hat. Diese Gewissheit nährt die Erwartung, in den Religionen Formationen der Gnade Gottes zu entdecken, die nach christlicher Glaubensüberzeugung entscheidend und maßgeblich in Christus personifiziert ist. Darin liegt ein nicht nur praktisches und nicht nur ethisches, sondern theologisches Motiv, sich der Begegnung mit Andersglaubenden auszusetzen.

(c) Der Grundgedanke der radikalen Gnade Gottes kommt im *dritten Artikel* des Glaubensbekenntnisses zum Ausdruck: im Glauben an den Geist Gottes, der die ganze Schöpfung umspannt und durchdringt. Gottes Geist ist die Kraft bzw. Macht seiner Gegenwart. Nach biblischem Zeugnis wirkt diese Macht kreativ und heilend, sie bringt Leben hervor, weckt Glauben, Liebe und Hoffnung, sie stiftet Versöhnung, Verständigung und Gemeinschaft, sie inspiriert, erleuchtet und öffnet Erkenntnishorizonte. Der Geist vermittelt und vergewissert die Wahrheit des Glaubens und er führt in die Begegnung mit Menschen anderer Glaubens- und Existenzrichtungen. Wenn die Kraft des Geistes Gottes allgegenwärtig ist – der Geist weht, wo er will (Joh 3,8) –, dann können auch die Religionen davon nicht ausgenommen sein. Ohne dass sich genau bestimmen ließe, wie sich diese Geistgegenwart in den Religionen manifestiert, ist doch anzunehmen, dass sie dort am Werk ist, wo Liebe (d.h. Überwindung von Selbstzentrierung) aufscheint, wo existenztragende Sinnentwürfe vermittelt werden, die das Leben auf seinen Grund und sein Ziel hin ausrichten, wo menschenfeindliche Konventionen und Strukturen aufbrechen, wo sich neue Lebensmöglichkeiten auftun usw.

Dass der Geist Gottes auch in anderen Religionen wehen kann, heißt aber noch lange nicht, dass er in *jeder* Religionsform in gleicher Weise begegnet. Es gibt viel Unheilvolles auf den angeblichen Heilswegen der Religionen – auch im Christentum.

Meine Bilanz am Ende der theologischen Überlegungen kann kurz ausfallen: Oft hört man die Meinung, dass Offenheit für die Begegnung mit Anhängern anderer Religionen in Spannung steht zur Treue der eigenen Religion gegenüber. Als sei es eine Art religiöses Fremdgehen, ein Zur-Disposition-Stellen der eigenen Identität, eine Verwässerung des eigenen Profils. Demgegenüber halte ich daran fest, dass interreligiöse Dialogoffenheit ein genuiner Ausdruck des christlichen Glaubens ist. Dialogische Beziehungen, interreligiöse Solidarität und Gastfreundschaft entsprechen dem Prinzip der unbedingten Nächstenliebe. Der universale und unbedingte Heilswille Gottes erstreckt sich auch über die Anhänger anderer Religionen und damit über diese Religionen selbst. Eine solche theologische Offenheit führt nicht zu Verwässerungen des eigenen Glaubens, sondern kann sogar dessen Vertiefung bewirken. Interreligiöse Weggenossenschaft führt dazu, dass die verschiedenen Wege bewusster gegangen werden, ohne sich zu vermischen. Mit Abgrenzungen vergeben sich die Kirchen die Chance, die in der Öffnung für religiöse Vielfalt liegt. Diese Chance liegt m. E. vor allem darin, durch die konstruktive Auseinandersetzung mit anderen Religionen aus theologischen Engführungen herauszukommen und den göttlichen Grund allen Seins größer zu denken als er gedacht werden kann, wenn sein Heilswille und sein Heilshandeln ausschließlich an Christus und den christlichen Glauben gebunden wird.⁴

Reinhold Bernhardt, Basel

⁴ Für weitere Informationen zu diesem Thema erlaube ich mir, auf einige meiner Bücher hinzuweisen: *Inter-Religio. Das Christentum in Beziehung zu anderen Religionen* (Beiträge zu einer Theologie der Religionen 16), Zürich 2019; *Klassiker der Religionstheologie im 19. und 20. Jahrhundert. Historische Studien als Impulsgeber für die heutige Reflexion* (Beiträge zu einer Theologie der Religionen 20), Zürich 2020; *Jesus Christus – Repräsentant Gottes. Christologie im Kontext der Religionstheologie* (Beiträge zu einer Theologie der Religionen 23), Zürich 2021.