

Glaube in der multireligiösen Gesellschaft: Zur Bildungskompetenz evangelischen Glaubensverständnisses

Christian Danz (Evangelisch-Theologische Fakultät, Universität Wien)¹

**Research Associate: Department of Dogmatics and Ethics
University of Pretoria**

Abstract

An evangelical understanding of religion: The establishment of sensible communication within religious and cultural pluralities

The article argues that when different religions and cultures live together in modern societies, it will result in a great deal of conflict. It is also true of Systematic Theology driven by confessions if contact among the religious worlds of modern people is not to be lost or proof of the theoretical religious competence thereof is not to be compromised. This article discusses various theological models to include the reality of the pluralism of societies and attempts to take the existing discussions of the theology of religion further by promoting a certain model that possesses the basic grounds of Reformed Christianity. The thesis of the article reveals that with an evangelical understanding of religion, a certain encounter among religious and cultural differences can be reflected. An obvious religious understanding should not only be in mind, but also the establishment of sensible communication within religious and cultural pluralities.

1. EINLEITUNG

Die österreichische Tageszeitung *Die Presse* berichtete am 24. Januar 2006 unter der Überschrift *Konflikt um Kopftuch* über einen Fall an einer

¹ Prof Dr Christian Danz is Professor für Systematische Theologie, Evangelisch-Theologische Fakultät, Universität Wien. He is a research associate of Prof Dr Johan Buitendag, Department of Systematic Theology and Ethics, Faculty of Theology, University of Pretoria.

Glaube in der multireligiösen Gesellschaft

Grundschule, der landesweit Aufsehen erregt hat.² Drei Muslime, deren Kinder eine Linzer Integrationsschule besuchen, forderten eine Kopftuchpflicht für Lehrerinnen. Weiterhin, so die Väter, dürften die Kinder von ihren Lehrerinnen nicht öffentlich ermahnt werden und den Lehrerinnen sei die Sie-Anrede zu verweigern, "weil sie dies als Frauen nicht verdienten".³ Konflikte und Spannungen dieser Art sind an den Schulen Österreichs und Deutschlands schon lange kein Einzelfall mehr. Sie resultieren aus einer zunehmenden religiösen und kulturellen Pluralisierung unserer Gesellschaft. Deren Ursachen sind vielschichtiger Natur. Eine nicht geringe Rolle spielt die ökonomische Migration. Sie führte seit den 60er Jahren des vorigen Jahrhunderts dazu, dass nicht nur Österreich, sondern Europa insgesamt zu einer Einwanderungsgesellschaft wurde. Dies betrifft vor allem den Islam. Er ist gegenwärtig die zahlenmäßig zweitstärkste Religion in Europa. Die zunehmende Multikulturalität und Multireligiosität stellt die Pädagogik und die Politik vor erhöhte Anforderungen. Insbesondere die Lehrerinnen und Lehrer in den Schulen sind, wie das eingangs genannte Beispiel unterstreicht, mit einer Vielfalt unterschiedlicher religiös geprägter Lebensstile konfrontiert. Von ihnen ist ein sensibler und toleranter Umgang mit der alltäglich gewordenen Andersheit von Anderen gefordert.

Ich möchte diese Frage aufnehmen und im Folgenden aus der Perspektive der Systematischen Theologie angehen. Dabei soll es um den Beitrag der Theologie für einen toleranten Umgang mit der multikulturellen Situation der Gegenwart gehen. Die These, welche ich hierbei vorstellen möchte, lautet, dass mit dem evangelischen Glaubensverständnis ein reflektierter Umgang mit religiösen und kulturellen Unterschieden verbunden ist. Ein derartiges religiöses Selbstverständnis bedarf nicht nur der Bildung, sondern es ist auch die Voraussetzung für einen sensiblen Umgang mit religiöser und kultureller Pluralität sowie ein gedeihliches Zusammenleben unterschiedlicher religiöser Kulturen. Die Erörterung dieser These werde ich in drei Schritten vornehmen. Zunächst sind exemplarisch gegenwärtige theologische Modelle des Umgangs mit dem religiösen Pluralismus in den Blick zu nehmen. Die mit diesen Modellen verbundenen Schwierigkeiten werden uns in einem zweiten Überlegungsgang zu dem Vorschlag einer alternativen Konzeption führen, die ihren Ausgang von dem evangelischen Glaubensverständnis nimmt. Auf dem Hintergrund dieser Überlegungen ist dann in dem dritten und abschließenden Abschnitt unsere Ausgangsfrage nach einem konstruktiven Umgang mit dem religiösen Pluralismus wieder

² Konflikt um Kopftuch. In Oberösterreich haben Moslem-Väter eine hitzige Debatte über Lehrerinnen entfacht, in Die Presse, Dienstag, 24. 01. 06, S. 5.

³ Ebd.

aufzunehmen. In diesem Zusammenhang wird die Bildungskompetenz evangelischen Glaubensverständnisses unter dem Stichwort ‚religiöse Bildung und die Tugend der Toleranz‘ zu erörtern sein.

2. THEOLOGISCHE MODELLE DES UMGANGS MIT DEM RELIGIÖSEN PLURALISMUS

Die multireligiöse Lage der Gegenwart wird nicht nur von der Politik und der Pädagogik aufgearbeitet, sondern auch in der Theologie bemüht man sich seit den 70er Jahren des vorigen Jahrhunderts um einen konstruktiven Umgang mit dem religiösen Pluralismus. Es kann hier nicht die komplexe und vielschichtige Geschichte der Auseinandersetzung des Christentums mit den nichtchristlichen Religionen nachgezeichnet werden.⁴ Ich beschränke mich auf zwei repräsentative Grundmodelle, die gegenwärtig diskutiert werden.⁵ Durch sie sollen einerseits der religiöse Pluralismus ernst genommen und zum anderen alte Überlegenheitsansprüche des Christentums abgebaut werden. Beide Modelle möchten dadurch aus der Sicht des Christentums zu einem toleranten Umgang mit nichtchristlichen Religionen beitragen.

Als Vorreiter einer Neubestimmung der Haltung des Christentums gegenüber nichtchristlichen Religionen darf der englische Theologe John Hick gelten.⁶ Er hat bisher das anspruchsvollste Programm einer Theologie des religiösen Pluralismus vorlegt. Ausgangspunkt für Hicks Theologie war die Erfahrung der Multikulturalität in der englischen Stadt Birmingham. Dabei versteht Hick das von ihm vorgeschlagene pluralistische Modell als Alternative zu solchen Theologien, die in unterschiedlicher Form davon ausgehen, dass das Christentum die einzig wahre Religion sei, dem gegenüber die nichtchristlichen Religionen als falsche Religion oder Aberglaube zu gelten haben. Ein solches Verständnis der nichtchristlichen Religionen scheitert schon an der Alltagserfahrung. Denn, so die Beobachtung von Hick, das Zusammenleben von Angehörigen unterschiedlicher Religionen, zeige, dass das Christentum den nichtchristlichen Religionen weder in religiöser noch in ethischer Hinsicht etwas voraus hat.⁷ Eine dogmatisch behauptete

⁴ Einen Überblick bietet R Bernhardt, *Der Absolutheitsanspruch des Christentums: Von der Aufklärung bis zur Pluralistischen Religionstheologie*, Gütersloh 1990. ²1993.

⁵ Ausführlich hierzu v Vf, *Einführung in die Theologie der Religionen*, Wien 2005.

⁶ Grundlegend für Hicks Religionstheologie ist: J Hick, *An interpretation of religion: Human responses to the transcendent*, New Haven 1989; ders, *Gott und seine vielen Namen*, hrsg v R Kirste, Frankfurt/Main 2001 (= *God has many names*, The Westminster Press Philadelphia 1982).

⁷ Vgl J Hick, Wahrheit und Erlösung im Christentum und in anderen Religionen, in R Kirste/P Schwarzenau/U Tworuschka (Hrsg), *Interreligiöser Dialog zwischen Tradition und Moderne* (= RiG 3), Balve 1994, S 113-127, bes S 114.

Glaube in der multireligiösen Gesellschaft

Überlegenheit des Christentums gegenüber anderen Religionen lässt sich lebensweltlich nicht verifizieren. Hick zieht hieraus die Konsequenz, dass das Christentum sein Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen auf eine neue Weise bestimmen muss.

Der Grundgedanke von Hicks Theologie des religiösen Pluralismus besteht in einer kategorialen Unterscheidung, nämlich der "zwischen dem Realen *an sich* und dem Realen, wie es von verschiedenen menschlichen Gemeinschaften unterschiedlich erfahren wird".⁸ Die Religionen sind Hick zufolge als menschliche Antworten auf die Manifestationen des Realen an sich zu verstehen. Da keine religiöse Tradition einen privilegierten Zugang zu dem transzendenten Realen hat, kann auch keine einer anderen etwas voraus haben. Aus der Perspektive des Realen an sich haben alle großen Weltreligionen als gleichberechtigt zu gelten. Die alte These von dem Christentum als der allein wahren Religion wird damit von Hick zu der These einer Vielzahl von gleichgültigen wahren Religionen erweitert. Die Verschiedenheit der Religionen resultiert für Hick nicht aus der Manifestation des einen Realen, sondern aus der durch die jeweilige Kultur geprägten Antwort auf diese Offenbarung.⁹ Die Unterschiede zwischen den großen Religionen der Welt sind folglich kulturspezifischer Natur.

Hicks Theologie macht mit der Situation des religiösen Pluralismus ernst und versucht die nichtchristlichen Religionen als gleichberechtigt mit der eigenen, christlichen Religion anzuerkennen. Er möchte einer Haltung der Toleranz den Weg bereiten. Gegenüber diesem Entwurf einer Theologie des religiösen Pluralismus sind nun von verschiedener Seite erkenntnistheoretische,¹⁰ religionswissenschaftliche¹¹ und religionstheologische¹² Einwände vorgebracht worden. Wichtig für unseren Zusammenhang ist vor

⁸ J Hick, Gotteserkenntnis in der Vielfalt der Religionen, in R Bernhardt (Hrsg), *Horizontüberschreitung. Die pluralistische Theologie der Religionen*, Gütersloh 1991, S 60-80, hier S 62. Vgl auch ders, Art: Religious Pluralism, in M Eliade (ed), *The Encyclopedia of Religion*, vol 12, New York/London 1987, S 331. Zu Hicks pluralistischem Modell siehe v Vf, *Einführung in die Theologie der Religionen*, S 154-165.

⁹ Vgl hierzu J Hick, Auf dem Weg zu einer Philosophie des religiösen Pluralismus, in ders, *Gott und seine vielen Namen*, S 97-126, bes S 113ff.

¹⁰ R Leuze, Gott und das Ding an sich – Probleme der pluralistischen Religionstheorie. *NZStH* 39 (1997), S 42-64.

¹¹ H G Kippenberg/K v Stuckrad, Religionswissenschaftliche Überlegungen zum religiösen Pluralismus in Deutschland: Eine Öffnung der Perspektiven, in H Lehmann (Hrsg), *Multikulturalität im vereinten Europa: Historische und juristische Aspekte*, Göttingen 2003, S 145-162, bes S 149f. A Grünschloß, Der eigene und der fremde Glaube. Studien zur interreligiösen Fremdwahrnehmung in *Islam, Hinduismus, Buddhismus und Christentum*, Tübingen 1999, S 277ff.

¹² R. Bernhardt, *Der Absolutheitsanspruch des Christentums: Von der Aufklärung bis zur Pluralistischen Religionstheologie*, Gütersloh 1990, S. 199ff.

allem die Frage, inwieweit das von Hick vorgeschlagene Modell tatsächlich in der Lage ist, die religiöse Verschiedenheit aufzunehmen. Denn kann man ernsthaft von einer Eigenständigkeit der Religionen reden, wenn ihnen letztlich dieselbe invariante religiöse Erfahrung zugrunde liegt und deren Unterschiede allein aus den kulturellen Rahmenbedingungen erklärt werden?

Schwierigkeiten dieser Art haben in jüngster Zeit dazu geführt, das von John Hick vorgeschlagene pluralistische Modell weiterzuentwickeln. Der wohl elaborierteste Entwurf im deutschen Sprachraum stammt von dem jetzt in Basel lehrenden systematischen Theologen Reinhold Bernhardt.¹³ Die von ihm vorgeschlagene Theologie des religiösen Pluralismus resultiert aus zwei aufeinander aufbauenden Überlegungen. Einmal knüpft er an die Intention des pluralistischen Modells von Hick an, zu einer positiven Würdigung nichtchristlicher Religionen zu gelangen. Ein Überlegenheitsanspruch des Christentums gegenüber anderen Religionen soll also vermieden werden.¹⁴ Diese Zustimmung zu dem Anliegen von Hick verbindet Bernhardt aber zweitens mit einer Kritik an dessen Behauptung, eine positive Würdigung der nichtchristlichen Religionen lasse sich allein durch den Gedanken erreichen, dass sie als Antworten auf die Manifestationen des transzendenten Realen an sich verstanden werden. Eine solche Theorie, die einen vermeintlich neutralen Standort über allen Religionen bezieht, verkennt, dass man sich dem Religionsthema nie neutral, sondern immer nur aus der Perspektive einer bestimmten Religion zuwenden kann. Aus den beiden genannten Überlegungen folgt ein Modell, welches Bernhardt ‚wechselseitigen Inklusivismus‘ nennt.

Der von Bernhardt vorgeschlagene wechselseitige Inklusivismus ergibt sich aus der Überlegung, dass in interreligiösen Begegnungen gar nicht von dem jeweils eigenen Standpunkt abgesehen werden kann. Wo dies im interreligiösen Dialog bewusst wird, ist mit einer Vielzahl von unterschiedlichen religiösen Standpunkten zu rechnen, die freilich immer nur vom jeweils eigenen Standpunkt aus beschrieben werden können. Für eine christliche Theologie des religiösen Pluralismus ergibt sich damit die Aufgabe, das Verhältnis zu anderen Religionen nicht im Rückgriff auf eine „traditionsübergreifende Rahmentheorie“¹⁵ zu beschreiben, sondern mit

¹³ Grundlegend für Bernhardts Religionstheologie ist: R Bernhardt, *Der Absolutheitsanspruch des Christentums: Von der Aufklärung bis zur Pluralistischen Religionstheologie*; ders., *Protestantische Religionstheologie auf trinitätstheologischem Grund*, in C Danz/U H J Körtner (Hrsg), *Theologie der Religionen: Positionen und Perspektiven evangelischer Theologie*, Neukirchen-Vluyn 2005, S 107-120.

¹⁴ R Bernhardt, *Protestantische Religionstheologie auf trinitätstheologischem Grund*, S 112: „Wo die eigene Position mit dem Bewußtsein der Universalität und Unendlichkeit des göttlichen Seinsgrundes sowie der Perspektivität aller religiösen Wahrnehmungen verbunden wird, ist jegliche Verabsolutierung der eigenen religiösen Tradition verhindert.“

¹⁵ R Bernhardt, *Protestantische Religionstheologie auf trinitätstheologischem Grund*, S 113.

Glaube in der multireligiösen Gesellschaft

Deutungsmustern aus der eigenen christlichen Religion. Ein geeignetes Modell für diese Aufgabe stellt nach Bernhardt die Trinitätslehre dar.¹⁶ Sie verbindet die universale Offenbarung Gottes mit der besonderen Offenbarung in Jesus Christus.

Das weiterführende Moment der von Reinhold Bernhardt vorgeschlagenen Theologie des religiösen Pluralismus ist vor allem in der von ihm geltend gemachten Standpunktbezogenheit zu sehen. Auch Bernhardt möchte mit seiner Theologie des religiösen Pluralismus zu einer Kultur der Toleranz beitragen. Sie ergibt sich für ihn jedoch nicht wie für Hick aus dem methodisch eingenommenen Standpunkt über den Religionen, sondern aus dem bewusst eingenommenen Standpunkt in der eigenen Religion. Wie mit einer an der christlichen Trinitätslehre orientierten Beschreibung des Verhältnisses des Christentums zu den nichtchristlichen Religionen deren Vereinnahmung vermieden werden soll, wird allerdings in der Konzeption von Bernhardt nicht deutlich. Auch konnte er bisher noch nicht zeigen, worin sich die von ihm vorgeschlagene neue Form des Inklusivismus von älteren Formen, etwa Karl Rahners Theorie eines "anonymen Christen" in den nichtchristlichen Religionen, unterscheidet.¹⁷

Ich fasse das Ergebnis unseres Kurzdurchgangs durch die gegenwärtige theologische Aufarbeitung des religiösen Pluralismus zusammen. Gemeinsam ist beiden vorgestellten Ansätzen, dass sie zu einer positiven Würdigung nichtchristlicher Religionen aus der Perspektive der christlichen Theologie beitragen möchten. Sie unterscheiden sich hinsichtlich der Begründung der christlichen Anerkennung des religiösen Pluralismus. Während sich für Hick der Pluralismus gleichberechtigter Religionen aus dem von ihm postulierten einen Realen an sich ergibt, möchte Bernhardt zu einer Anerkennung der nichtchristlichen Religionen aus der Perspektive des Christentums gelangen. Mit dem von Hick ausgearbeiteten Modell wird die Vielfalt der Religionen unterlaufen und Bernhardts Vorschlag scheint tendenziell auf eine Vereinnahmung der nichtchristlichen Religionen durch das Christentum hinauszulaufen. Als Aufgabe ergibt sich aus diesem Fazit, die Standpunktgebundenheit der Religionstheologie mit einer Anerkennung der nichtchristlichen Religionen so zu verbinden, dass deren Eigenständigkeit gewahrt wird. Dies ist nun zu zeigen.

¹⁶ Vgl R Bernhardt, Trinitätstheologie als Matrix einer Theologie der Religionen, in *Ökumenische Rundschau* 49 (2000), S 287-301; ders, *Protestantische Religionstheologie auf trinitätstheologischem Grund*, S 107-120.

¹⁷ Vgl K Rahner, Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen, in ders, *Schriften zur Theologie*, Bd V, Einsiedeln ²1964, S 136-158.

3. CHRISTLICHER GLAUBE ALS EIN BEWUSSTSEIN ENDLICHER FREIHEIT UND DIE ANERKENNUNG ANDERER RELIGIONEN

Als eine Grundschwierigkeit der vorgestellten Theologien des religiösen Pluralismus von John Hick und Reinhold Bernhardt ergab sich, dass sie nicht wirklich zu einer Anerkennung der Eigenständigkeit nichtchristlicher Religionen gelangen. Für einen Dialog der Religionen, dessen Begründung diese Theologien dienen wollen, wäre dieses Resultat jedoch ruinös. Denn wo der Andere nicht als Anderer ernst genommen wird, kann auch von einem Dialog nicht mehr die Rede sein. Einer Theologie des religiösen Pluralismus muss es also darum zu tun sein, nicht nur die Geltung der eigenen Religion festzuhalten, sondern diese mit einer Anerkennung der Eigenständigkeit der anderen Religionen zu verbinden. Hierzu kann an die von Bernhardt geltend gemachte Standortgebundenheit jeglicher Religionstheologie angeknüpft werden. Diese ist jedoch zu verbinden mit einer Anerkennung und Würdigung der Eigenständigkeit anderer Religionen. Für diese Aufgabe ist es noch nicht ausreichend, Theologumena wie die Trinitätslehre unmittelbar auf das Verhältnis zwischen dem Christentum und den nichtchristlichen Religionen zu übertragen. Gefordert ist also nicht eine unvermittelte Öffnung der christlichen Religion auf andere Religionen hin, sondern eine vermittelte und methodisch kontrollierte.¹⁸ Hierzu ist ein religionsphilosophisch reflektierter Religionsbegriff unentbehrlich. Nur so ist es möglich, die Unbedingtheit des eigenen Glaubens mit einer Haltung der Anerkennung und Toleranz gegenüber anderen Religionen zu verbinden. Ein solches Programm einer Theologie des religiösen Pluralismus kann an maßgebliche Motive des evangelischen Glaubensverständnisses anschließen, muss diese jedoch in eine religionsphilosophisch reflektierte Religionstheorie überführen.

Das evangelische Glaubensverständnis beinhaltet die grundlegende Gewissheit des Menschen, in seiner von Gott unterschiedenen individuellen Eigenheit von Gott anerkannt zu sein. Durch den Glauben kommt der Mensch zu sich selbst und im Glauben wird der Mensch frei. Die Eigenart der mit dem Glauben verbundenen Selbstwerdung des Menschen ist darin zu sehen, dass sie durch eine äußere Größe vermittelt ist. Grundlegende menschliche Gewissheit baut sich dem evangelischen Glaubensverständnis zufolge nämlich nicht durch die Tätigkeit des Menschen auf, sondern sie wird durch Gott eröffnet. Die Seele, so Martin Luther in seiner Schrift *Von der Freiheit eines Christenmenschen* von 1520, hat "kein anderes Ding, weder im Himmel

¹⁸ So zu Recht A v Scheliha, *Der Islam im Kontext der christlichen Religion*, Münster 2004, S 81.

Glaube in der multireligiösen Gesellschaft

noch auf der Erde, worin sie lebt, fromm, frei und Christ ist, als das heilige Evangelium, das Wort Gottes, von Christus gepredigt.“¹⁹

Das Wort Gottes macht den Menschen frei, fromm und christlich. Durch das Wort Gottes kommt es zum Übergang vom Unglauben zum Glauben und damit zum Übergang von der Unfreiheit zur Freiheit. Dies geschieht, wie es Luther in seiner Erläuterung des dritten Artikels des Glaubensbekenntnisses im *Kleinen Katechismus* prägnant formuliert hat, durch das Wirken des Heiligen Geistes.²⁰ Der Heilige Geist errichtet im Inneren des Menschen, in seinem Herzen, das Bild Christi und zieht ihn so sanft zu Christus hin. Luther hat dies als einen fröhlichen Wechsel beschrieben, durch den der Glaubende in Christus lebt und Christus in dem Glaubenden.²¹

Christus wird auf diese Weise das neue Ich des Glaubenden. Worauf es in unserem Zusammenhang ankommt ist, dass der Christenmensch nicht in sich lebt, sondern in Christus und durch Christus in Gott. Dadurch, dass der Glaubende sein Personenzentrum, sein Selbst, außer sich hat, ist er bei sich selbst. Eine Selbsterfassung ist also nicht unmittelbar möglich, sondern nur durch Vermittlungen. Die Selbstbestimmung ist eine vermittelte, die genau dann verfehlt wird, wenn sie als eine unmittelbare in Anspruch genommen wird. Eben diese Durchsichtigkeit des Selbst ist der Glaube nach evangelischem Verständnis. Der Glaubende ist von der Sorge um sich befreit und dadurch grundsätzlich offen für anderes. Die Sorge um sich selbst macht den Menschen unfrei. Der Unglaube ist für Luther die Sorge des Menschen um sich selbst, in der die Freiheit gebunden ist.²² Zur Freiheit kommt es erst dann, wenn die Sorge des Menschen, die ihn unfrei macht, von außen unterbrochen wird. Eben hierfür steht das Wort Gottes.

Glaube darf damit im reformatorischen Sinne als ein Bewusstsein individueller endlicher Freiheit verstanden werden. Endlich ist die Freiheit weil sie eine vermittelte ist. Die mit dem Glauben verbundene menschliche Freiheit wird von Gott durch sein Wort eröffnet, das dann zum Ziel kommt, wenn es den Menschen von seiner Sorge um sich löst. Eine endliche Freiheit, wie sie mit dem Glauben verbunden ist, entspricht ihrem differenzvermittelten Zustandekommen, nur so, dass sie sich in der Wahrnehmung und Anerkennung von Unterschieden realisiert. Deshalb gehört zum Leben des Glaubenden die Anerkennung der Freiheit des Anderen. Luther selbst hat am

¹⁹ M Luther, Von der Freiheit eines Christenmenschen, in *Aufbruch zur Reformation (= Ausgewählte Schriften*, Bd. 1), hrsg v K Bornkamm/G Ebeling, Frankfurt/Main 1995, S 240.

²⁰ Vgl BSELK, Göttingen ⁹1982, S. 511f.

²¹ M Luther, *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, S 245f.

²² Siehe hierzu D Korsch, Freiheit als Summe. Über die Gestalt christlichen Lebens nach Martin Luther. *NZSTh* 40 (1998), S. 139-156, bes 145.

Ende seiner Schrift über die *Freiheit eines Christenmenschen* diesen Zusammenhang so zum Ausdruck gebracht, dass "ein Christenmensch nicht in sich selbst lebt, sondern in Christus und in seinem Nächsten; in Christus durch den Glauben, im Nächsten durch die Liebe."²³

Glaube in seinem reformatorischen Verständnis ist ein Bewusstsein einer endlichen Freiheit. Es kommt durch den kontingenten Aufbau des Gottesverhältnisses zustande und realisiert sich in der Wahrnehmung und Anerkennung von Unterschieden. Welche Konsequenzen sind nun mit diesem Glaubensverständnis für eine Theologie des religiösen Pluralismus verbunden? Worin liegt das weiterführende Moment gegenüber den Konzeptionen von Hick und Bernhardt, von denen wir ausgegangen sind?

Zunächst ist zu sagen, dass es nicht die Aufgabe der evangelischen Theologie sein kann, die Geltung aller Religionen zu begründen. Diese Aufgabe, welche sowohl Hick als auch Bernhardt der Theologie zuweisen, bedeutet eine Überforderung der theologischen Vernunft. Aufgabe der Theologie ist es, den christlichen Glauben und die mit diesem verbundene Selbstwerdung des Menschen zu beschreiben. Der Glaubensbegriff dient im Christentum dazu, den Aufbau individueller Gewissheit im Gottesverhältnis zu beschreiben. Die Freiheit des Glaubens wird jedoch nur in der Anerkennung der Freiheit des Anderen konkret und real. Deshalb ist mit dem evangelischen Glaubensverständnis auch keine Herabsetzung nichtchristlicher Religionen verbunden. Denn in den religiösen Überzeugungen des Anderen findet ja gerade die Freiheit des Anderen ihren konkreten Ausdruck.

In der theologischen Reflexion des Glaubens kommen die nichtchristlichen Religionen als solche zunächst noch gar nicht in den Blick. Dies kann erst dann geschehen, wenn die Struktur des Glaubensbegriffs methodisch verallgemeinert wird. Dann wäre zu sagen: So wie in der eigenen Religion individuelle Gewissheit und lebenstragende Orientierung zustande kommt, so auch in anderen Religionen. Für die Erfassung der nichtchristlichen Religionen, ihrer Institutionen und rituellen Praxen hat sich seit der europäischen Aufklärung der Begriff der Religion eingebürgert.

Mit dem Religionsbegriff und dessen Anwendung auf das Christentum und die nichtchristlichen Religionen hat man jedoch das Problem der Standortgebundenheit nicht hinter sich gelassen. Betrachtet man die in der Geschichte der Religionswissenschaft und der Theologie vorgeschlagenen Begriffe der Religion näher, so stößt man schnell auf den Umstand, dass sie ihre Herkunft aus der Selbstreflexion des Christentums gar nicht verbergen können. Diese Abhängigkeit des Religionsbegriffs von der christlichen Religionskultur tut jedoch seiner Erschließungskraft keinen Abbruch. Er ist,

²³ M Luther, *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, S 263.

Glaube in der multireligiösen Gesellschaft

auch wenn dessen Leistungskraft immer wieder bestritten wird,²⁴ für die Aufhellung und Erschließung religiöser Phänomene alternativlos. Die methodische Leistungskraft des Religionsbegriffs besteht nun darin, dass er es erlaubt, Gemeinsames und Trennendes zwischen den Religionen zu benennen und einzuordnen. Ohne derartige Allgemeinbegriffe wäre weder das Besondere in seiner spezifischen Differenz zu erfassen noch eine Orientierung und Strukturierung des hochkomplexen religiösen Feldes möglich.

Mit dem Religionsbegriff und seiner Anwendung auf die geschichtlichen Religionen ist die Möglichkeit verbunden, Gemeinsames und Trennendes zwischen den Religionen zu benennen. Der Pluralismus der Religionen ist damit grundsätzlich anerkannt. Aus einem Vergleich der Religionen folgt jedoch weder ein Urteil über die nichtchristlichen Religionen, noch, dass alle Formen von Religion anzuerkennen wären. Überblickt man die gegenwärtigen Publikationen zur Thematik des religiösen Pluralismus, dann kann man feststellen, dass aus naheliegenden Gründen das Problem der Unterscheidung von guter und schlechter Religion in den Vordergrund der akademischen Diskurse gerückt ist.²⁵ In den religiösen Lebenswelten der Moderne führen die unterschiedlichsten Götter erbitterte Anerkennungskämpfe aus. Aggressive Nationalgötter, fundamentalistische Konstruktionen religiöser Identitäten oder politisch instrumentalisierte religiöse Vorstellungswelten führen die mit Religion verbundenen Ambivalenzen auf eine drastische Weise vor Augen. Müssen diese Götter alle toleriert werden? Einfache Antworten auf diese Fragen kann gegenwärtig keiner geben. Auch die These vom "Kampf der Kulturen",²⁶ so sehr sie auf die Ambivalenz von Religion aufmerksam macht, vermag wenig zu überzeugen. Ein konstruktiver Umgang mit den angesprochenen Problemen erfordert vielmehr eine methodische Verbindung von kulturhermeneutischen und empirischen Perspektiven mit normativen Fragestellungen. Diese Aufgabe kann hier freilich nicht mehr ausführlich erörtert werden, sondern lediglich im Hinblick auf die mit dem evangelischen Glaubensverständnis verbundene Bildungskompetenz.

²⁴ In jüngerer Zeit von H G Kippenberg/K v. Stuckrad, *Religionswissenschaftliche Überlegungen zum religiösen Pluralismus in Deutschland*, S 145-162.

²⁵ Vgl F W Graf, *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*, München 2004, S 67. 243ff; R Bernhardt/P Schmidt-Leukel (Hrsg), *Kriterien interreligiöser Urteilsbildung*, Zürich 2005.

²⁶ S P Huntington, *Kampf der Kulturen: Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*, München 2002. Siehe hierzu v Vf, Die Partikularität des Universalen: Überlegungen zur Begründung ethischer Normen im Zeitalter des "Kampfes der Kulturen", in *Amt und Gemeinde* 55 (2004), S 229-233.

4. RELIGIÖSE BILDUNG UND DIE TUGEND DER TOLERANZ

Die moderne Gesellschaft ist durch eine zunehmende Multireligiosität geprägt. So lautete unsere Ausgangsbeobachtung. Die Pluralisierung von religiösen Unterschieden verlangt von den Lehrern einen sensiblen und toleranten Umgang mit religiöser Andersheit. Wir haben uns exemplarisch zwei repräsentative theologische Versuche der Aufarbeitung des religiösen Pluralismus vergegenwärtigt und sind im Anschluss daran auf Grundzüge des evangelischen Glaubensverständnisses eingegangen. Es ist nun noch abschließend danach zu fragen, welche konstruktiven Momente mit diesem Glaubensverständnis für den Umgang mit der pluralistischen Lebenswelt in Schule und Alltag verbunden sind. Welchen Beitrag leisten Religion und religiöse Bildung für die gegenwärtige, durch Multireligiosität geprägte Gesellschaft?

Die aktuellen religiösen und kulturellen Konflikte unterstreichen nicht nur die Ambivalenz, sondern auch die Prägekraft, welche der Religion unter den Bedingungen der Moderne zukommt. Angesichts zunehmender Fundamentalismen nicht nur im Islam, sondern auch im Christentum, muss auch die freiheitliche Gesellschaft ein Interesse haben, ein aufgeklärtes und reflektiertes Religionsverständnis zu kultivieren. Ohne religiöse Bildung ist dies nicht möglich. Ihr obliegt die Vermittlung eines reflexiven Verhältnisses zur eigenen religiösen Herkunft. Hierin liegt die Voraussetzung für ein humanes Zusammenleben unterschiedlicher religiöser Kulturen.

Im Januar des Jahres 2004 fand in der Katholischen Akademie in Bayern eine Diskussion zwischen Kardinal Josef Ratzinger, dem jetzigen Papst Benedikt XVI., und dem Philosophen Jürgen Habermas statt. Gegenstand dieser Diskussion waren die "vorpolitischen moralischen Grundlagen eines freiheitlichen Staates".²⁷ Es ging um die Frage, welche Rolle der Religion für die Stärkung des Moralbewusstseins als Grundlage des demokratischen und sich säkular verstehenden Rechtsstaates zukommt. Wichtig für unseren Zusammenhang ist das hier angesprochene Problem, dass die formalen Freiheitsrechte des demokratischen Staates weder das ihnen entsprechende Moralbewusstsein erzeugen können noch sollen. Dieses Problem gewinnt, wie der eingangs angesprochene Fall an der Linzer Grundschule zeigt, unter den Bedingungen einer multireligiösen und multikulturellen Gesellschaft, zunehmend an Bedeutung. Gefordert ist eine tolerante Haltung gegenüber anderen Religionen, Lebensstilen und Kulturen. Die grundgesetzliche Festschreibung der Religionsfreiheit und die damit

²⁷ J Habermas/J Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Freiburg 2005.

Glaube in der multireligiösen Gesellschaft

verbundene "Neutralisierung religiöser Wahrheitsansprüche im Prozeß der religionspolitischen Aufklärung" hat die Tugend der Toleranz gerade nicht gegenstandslos und überflüssig gemacht, wie der Sozialphilosoph Hermann Lübbe noch in den 90er Jahren des vorigen Jahrhundert angenommen hatte.²⁸ Das politische Gemeinwesen, das durch weltanschauliche Konflikte zu zerreißen droht, kann durch das formale Recht, so unverzichtbar und alternativlos es freilich ist, allein nicht mehr stabilisiert werden. Ein gedeihliches Zusammenleben unterschiedlicher Religionen und religiöser Lebensformen kann über den Bereich des rechtlich Regelbaren hinaus nur durch eine Kultur der Toleranz gelingen.

Hierzu reicht jedoch ein Verständnis von Toleranz im Sinne einer bloßen Duldung von religiöser Andersheit oder einer Haltung der Indifferenz nicht aus. Gefordert ist ein anspruchsvolles Verständnis von Toleranz. Es geht um eine Anerkennung des Anderen gerade dann, wenn ich seiner religiösen Haltung nicht zustimmen kann.²⁹ Nur so ist eine Integration der pluralistischen Gesellschaft und ein humaner Umgang mit religiösen und kulturellen Differenzen möglich. Eine solche Haltung der Toleranz bedarf der individuellen und sozialen Bildung.³⁰ Sie versteht sich nicht von selbst, wie unzählige religiöse und kulturelle Konflikte gerade gegenwärtig wieder zeigen.

Auf den religiösen Ursprung dieses gehaltvollen Begriffs der Toleranz hatte schon John Locke, einer der Wegbereiter der neuzeitlichen Toleranzidee, hingewiesen.³¹ Er liegt ebenso in der Konsequenz des evangelischen Glaubensverständnisses. Denn dieses beinhaltet als ein Bewusstsein endlicher Freiheit in seinem Kern die Wahrnehmung und Anerkennung von Andersheit und Unterschieden. Anerkennung von Unterschieden bedeutet freilich weder Indifferenz noch eine Zustimmung zu der inhaltlichen Wahrheit einer fremden Religion, sondern die Achtung der Menschenwürde und Freiheit des Anderen. In der Anerkennung und Tolerierung des religiös und kulturell Fremden realisiert sich die eigene Freiheit. Religiöse Bildung, so lässt sich dieser Gedankengang zusammenfassen, ist Bildung zur

²⁸ H Lübbe, *Religion nach der Aufklärung*, Graz/Wien/Köln 21990, S 78. Siehe hierzu A v Scheliha, Toleranz als Tugend in der multikulturellen Gesellschaft, in ders, *Der Islam im Kontext der christlichen Religion*, Münster 2004, S 110-122, bes. 114ff.

²⁹ Vgl J Habermas, Religiöse Toleranz als Schrittmacher kultureller Rechte, in ders, *Zwischen Naturalismus und Religion: Philosophische Aufsätze*, Frankfurt/Main 2005, S 258-278.

³⁰ Siehe hierzu auch G. Adam, Toleranz als Problem des Religionsunterrichts in religionspädagogischer Sicht, in T Rendtorff (Hrsg), *Glaube und Toleranz: Das theologische Erbe der Aufklärung*, Gütersloh 1982, S. 145-156.

³¹ J Locke, *Ein Brief über Toleranz* (1685/86), hrsg v. J. Ebbinghaus, Hamburg 1975.

Toleranz und zur Zivilisierung der Differenz.³² Auf diese Weise leisten die Religion und deren verantwortliche Wahrnehmung in Universität, Schule und Alltag einen nicht unwesentlichen Beitrag zur Humanisierung unserer multikulturellen und multireligiösen Gesellschaft.

Die Anerkennung und Tolerierung fremder religiöser Lebensstile und Kulturen, auch darauf macht das eingangs zitierte Beispiel aufmerksam, bedeutet freilich nicht, dass jede Form von Religion anzuerkennen wäre. Wo wechselseitige Toleranz verweigert wird, da findet auch die Toleranz ihre Grenze.

Quellenforschung

- Adam, G 1982. Toleranz als Problem des Religionsunterrichts in religionspädagogischer Sicht, in Rendtorff, T, *Glaube und Toleranz: Das theologische Erbe der Aufklärung*. Gütersloh: Gütersloher Verlags-Haus Mohn.
- Bernhardt, R 1990. *Der Absolutheitsanspruch des Christentums: Von der Aufklärung bis zur Pluralistischen Religionstheologie*. Gütersloh: Gütersloher Verlags-Haus Mohn.
- Bernhardt, R 2000. Trinitätstheologie als Matrix einer Theologie der Religionen. *Ökumenische Rundschau* 49, 287-301.
- Bernhardt, R 2005. Protestantische Religionstheologie auf trinitätstheologischem Grund, in C Danz, U H J. Körtner, *Theologie der Religionen: Positionen und Perspektiven evangelischer Theologie*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Bernhardt, R & Schmidt-Leukel, P 2005. *Kriterien interreligiöser Urteilsbildung*. Zürich: Theologischer Verlag Zürich.
- Danz, C 2005. Einführung in die Theologie der Religionen, Wien: LIT Verlag.
- Danz, C 2004. Die Partikularität des Universalen. Überlegungen zur Begründungsethischer Normen im Zeitalter des "Kampfes der Kulturen". *Amt und Gemeinde* 55, 229-233.
- Graf, F W 2004. *Die Wiederkehr der Götter: Religion in der modernen Kultur*. München: Verlag C H Beck.
- Grünschloß, A 1999. *Der eigene und der fremde Glaube: Studien zur interreligiösen Fremdwahrnehmung in Islam, Hinduismus, Buddhismus und Christentum*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Habermas, J 2005. *Zwischen Naturalismus und Religion: Philosophische Aufsätze*. Frankfurt/Main: Suhrkamp Verlag.
- Habermas, J & Ratzinger, J 2005. *Dialektik der Säkularisierung: Über Vernunft und Religion*. Freiburg: Herder.
- Hick, J 1982. *God has many names*. Philadelphia, PA: Westminster.
- Hick, J 1989. *An interpretation of religion: Human responses to the transcendent*. New Haven: Yale University Press.
- Hick, J 1991. Gotteserkenntnis in der Vielfalt der Religionen, in R Bernhardt, *Horizontüberschreitung: Die pluralistische Theologie der Religionen*. Gütersloh: Gütersloher Verlags-Haus Mohn.

³² Vgl M Walzer, *Über Toleranz: Von der Zivilisierung der Differenz*, Hamburg 1998.

Glaube in der multireligiösen Gesellschaft

- Hick, J 1991. Art: Religious pluralism, in M Eliade (ed), *The Encyclopedia of Religion*, Vol 12. New York: Macmillan.
- Hick, J 1994. Wahrheit und Erlösung im Christentum und in anderen Religionen, in Kirste, R, Schwarzenau, P & Tworuschka, U (Hrsg), *Interreligiöser Dialog zwischen Tradition und Moderne*, 113-127.
- Hick, J 2001. *Gott und seine vielen Namen*, hrsg v. R. Kirste. Frankfurt: Lembeck
- Huntington, S P 2002. *Kampf der Kulturen: Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*. München: Goldmann Verlag
- Kippenberg, H G, Von Stuckrad, K 2003. Religionswissenschaftliche Überlegungen zum religiösen Pluralismus in Deutschland: Eine Öffnung der Perspektiven, in H Lehmann, *Multikulturalität im vereinten Europa: Historische und juristische Aspekte*. Göttingen: Wallstein-Verlag.
- Korsch, D 1998. Freiheit als Summe: Über die Gestalt christlichen Lebens nach Martin Luther. *NZSTh* 40, 139-156.
- Leuze, R 1997. Gott und das Ding an sich: Probleme der pluralistischen Religionstheorie. *NZSTh* 39, 42-64.
- Lübbe, H 1990. *Religion nach der Aufklärung*. Graz: Verlag Styria.
- Locke, J 1975. *Ein Brief über Toleranz (1685/86)*, hrsg v. J Ebbinghaus. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Luther, M 1995. *Von der Freiheit eines Christenmenschen, in Aufbruch zur Reformation*, hrsg v K Bornkamm & G Ebeling. Frankfurt: Insel Verlag.
- Rahner, K 1964. Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen. *Schriften zur Theologie* Bd V, 136-158.
- Von Scheliha, A 2004. *Der Islam im Kontext der christlichen Religion*. Münster: Waxmann.
- Walzer, M 1998. *Über Toleranz: Von der Zivilisierung der Differenz*. Hamburg: Rotbuch-Verlag.