

Christine Büchner / Gerrit Spallek (Hg.)

Auf den Punkt gebracht

Grundbegriffe der Theologie

Matthias Grünewald Verlag

VERLAGSGRUPPE PATMOS

**PATMOS
ESCHBACH
GRUNEWALD
THORBECKE
SCHWABEN**

Die Verlagsgruppe
mit Sinn für das Leben

Für die Verlagsgruppe Patmos ist Nachhaltigkeit ein wichtiger Maßstab ihres Handelns. Wir achten daher auf den Einsatz umweltschonender Ressourcen und Materialien.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Alle Rechte vorbehalten

© 2017 Matthias Grünewald Verlag,
ein Unternehmen der Verlagsgruppe Patmos
in der Schwabenverlag AG, Ostfildern
www.gruenewaldverlag.de

Umschlaggestaltung: Finken & Bumiller, Stuttgart

Umschlagabbildung: sör alex / photocase.com

Druck: CPI – buchbücher.de, Birkach

Hergestellt in Deutschland

ISBN 978-3-7867-3119-1

Inhalt

Christine Büchner und Gerrit Spallek	
Einleitung	7
Wolfram Weiße	
Dialog	13
Knut Wenzel	
Freiheit	25
Bernd Jochen Hilberath	
Geist	37
Fernando Enns	
Gerechtigkeit	47
Andreas Heek und Hildegund Keul	
Geschlecht	61
Dietmar Mieth	
Gewissen	77
Margit Eckholt	
Glaube / Vertrauen	91
Jürgen Werbick	
Gnade	105
Ulrich Engel	
Körper / Leib / Fleisch	119
Markus Lersch und Joachim Negel	
Liebe	129
Hans-Joachim Sander	
Macht	145
Christian Bauer	
Mission	157

Nathalie Dickscheid	
Offenbarung	171
Lucia Kremer und Daniel Lanzinger	
Opfer	187
Christine Büchner	
Person	207
Hans Kessler	
Schöpfung	219
Volker Gerhardt	
Sinn	235
Ulrike Link-Wieczorek	
Sünde und Schuld	247
Klaus Müller	
Wahrheit	261
Gerrit Spallek	
Welt	273
Autorinnen und Autoren	285

Einleitung

Christine Büchner und Gerrit Spallek

1. Zum Anliegen dieses Bandes

Theologinnen und Theologen jonglieren mit einer Vielzahl äußerst komplexer Begriffe. In Lehrveranstaltungen und im wissenschaftlichen Diskurs werden viele Begriffe stillschweigend vorausgesetzt, die bei näherer Betrachtung äußerst mehrdeutig und schwer zu fassen sind. Nicht nur Studieneinsteigerinnen und -einsteiger sowie Außenstehende können schnell den Überblick verlieren. Zudem sind Missverständnisse im interdisziplinären Dialog praktisch vorprogrammiert.

Nicht allein aus einer didaktischen Perspektive besteht folglich dringender Handlungsbedarf. Die Theologie hat ein wesentliches Eigeninteresse daran, dass sie in den vielfältigen Dialogen, die sie sucht und pflegt, verstanden wird. Diese Dialoge bewegen sich zwischen den Religionen, Kulturen und den anderen Wissenschaften.

Die Idee zu diesem Sammelband entstand nicht von ungefähr an einem theologischen Institut, an dem Theologinnen und Theologen in den seltensten Fällen unter sich sind: weder in Forschungszusammenhängen noch in Lehrveranstaltungen. Niemand studiert hier Theologie auf Vollzeit. Die meisten studieren Katholische Theologie im Rahmen eines Lehramtsstudiengangs oder als Bachelor-Nebenfach; dazu kommen Studierende anderer Fächer, die theologische Veranstaltungen im Studium generale belegen. Doch was sich für manche Leser*innen als dystopisches Schreckenszenario etablierter Fakultäten darstellen mag, hat seine diskursproduktiven Vorzüge. Insofern nämlich regelmäßig eine Vielzahl an Perspektiven, Meinungen und Argumenten zusammenkommt, geraten traditionelle Blick-, Denk- und Sprechrichtungen der Theologie *ad intra* und *ad extra* an ihre Grenzen. Es gilt also eine „*Theologie im Gespräch*“ zu entwickeln und zu erproben. Der von uns herausgegebene Vorgängerband hat damit bereits in programmatischer Weise begonnen.¹

Zu den Voraussetzungen eines solchen Gesprächs gehört, dass die Gesprächspartnerinnen und -partner die Möglichkeit haben, einander zu verstehen. Gerade wenn Fachbegriffe ins Spiel kommen, fällt auf, wie voraussetzungsreich ein solches Gespräch ist. Häufiges Nachfragen und

¹ Vgl. Christine Büchner – Gerrit Spallek (Hg.), *Im Gespräch mit der Welt. Eine Einführung in die Theologie*, Ostfildern 2016.

Nachbohren wird unausweichlich. *Was meinst du damit, wenn du bspw. von Gnade oder Sünde sprichst? Wie begründest du deine Annahmen? Worauf stützt sich deine Argumentation?*

Die zunehmende Öffentlichkeit theologischen Schaffens deckt Scheinplausibilitäten auf. Was am Schreibtisch noch selbstverständlich erschien, kann im Gespräch, kann bereits im Hörsaal, im Klassenraum oder auf der Kanzel rasant seine Evidenz verlieren. *Was meine ich wirklich damit, wenn ich auf diesen oder jenen Fachbegriff zurückgreife? Worauf stütze ich mich? Hält das Fundament meiner Argumentation stand? Und ist das, was ich gerade sage, für meine Zuhörerinnen und Zuhörer überhaupt verständlich?*

Wer dies oder Ähnliches selbst einmal erlebt hat, kann sich in der Gesellschaft eines Jahrhunderttheologen wissen. In seinen „Erfahrungen eines katholischen Theologen“ verbindet Karl Rahner die beiden genannten Gedanken – die Notwendigkeit einer Theologie im Gespräch und die Erfahrung, begrifflich und argumentativ häufig auf wackligen Beinen zu stehen – und spricht von einer „Inkongruenz der Theologie mit den übrigen Wissenschaften“:

Ich meine damit jetzt keine Frage einer theologischen Erkenntnistheorie (...). Ich meine die schlichte Tatsache, daß ich von dem, was in allen Wissenschaften, aber auch in allen anderen Äußerungen der Dichtung, Musik, bildenden Kunst und sogar der Menschheitsgeschichte überhaupt Erfahrung und Wissen vom Menschen präsent ist, nur einen entsetzlich kleinen Teil wirklich erfahren habe und weiß, obwohl ich als Theologe eigentlich das alles wissen müßte. (...) [A]lle menschlichen Erfahrungen in allen Wissenschaften, Künsten und Geschichtsereignissen reden für den Theologen von Gott und der einzelne Theologe weiß fast nichts von diesen Erfahrungen. Darum ist seine Theologie (...) so abstrakt, so blutleer, so fern von dem, was zeigt, was die Welt und der Mensch sind. (...) Aber jedes Mal, wenn ich irgendein Werk irgendeiner der modernen Wissenschaften aufschlage, gerate ich als Theologe in eine nicht ganz gelinde Panik. Ich weiß das allermeiste von dem, was da geschrieben steht, nicht und bin sogar meistens außerstande, genauer zu verstehen, was da zu lesen ist. Und so fühle ich mich auch als Theologe irgendwie desavouiert. Die blasse Abstraktheit und Leere meiner theologischen Begriffe kommt mir erschreckend zu Bewußtsein.²

² Karl Rahner, Erfahrungen eines katholischen Theologen, in: Karl Lehmann (Hg.), Vor dem Geheimnis Gottes den Menschen verstehen. Karl Rahner zum 80. Geburtstag, München 1984, 105–119, 115 f.

Rahner ist so offen, von einer Panik bei der Begegnung mit außertheologischen Sphären zu sprechen. Er diagnostiziert seiner Theologie eine Blutarmut und erschrickt über die „blasse Abstraktheit und Leere“ seiner theologischen Begriffe.

Wie kommt die Theologie aber zu einer scheinbar dringend benötigten Blutinfusion? Wie lassen sich ihre Begriffe mit Gehalt füllen und konkretisieren? Auch dies scheint nur im Gespräch mit den von Rahner beschriebenen Gesprächspartnerinnen und -partnern möglich, also in engem Kontakt mit dem „was der Mensch und die Welt sind“.

Wenn es also um theologische Grundbegriffe geht, dann sind dies niemals nur theologische Grundbegriffe, sondern ein theologischer Grundbegriff kann nur ein Begriff sein, der zugleich eine grundlegende Bedeutung für das Verständnis unserer Lebenswirklichkeit hat.

Dabei ist zu berücksichtigen, dass die Theologie längst den exklusiven Zugriff auf ursprünglich ihr eigene Begriffe verloren hat. Sie haben außerhalb von ihr, in der kulturellen Öffentlichkeit, ein Eigenleben entwickelt. Die „Dispersion“ institutionell gebundener Religiosität (Höhn/Ebertz) macht auch vor den Fachbegriffen theologischer Rede nicht halt. Sie haben sich transformiert, sind z. T. zu Fremdwörtern geworden (z. B. Fleisch/Leib) und lassen sich so ohne Weiteres nicht wieder einfangen oder zurückübersetzen. Aber sie lassen sich auch nicht einfach in Umgangssprache übersetzen. Es scheint ihnen ein Bedeutungsüberschuss zu eigen zu sein, der sich gegen jede Art von eindimensionalen Übersetzungsversuchen sperrt (J. Habermas). Gerade deswegen ist diesen Begriffen zuzutrauen, uns im Dialog etwas neu zu erschließen.

2. Zur Auswahl der Begriffe

Theologische Grundbegriffe sind – laut Peter Eicher, Herausgeber des „Neuen Handbuchs theologischer Grundbegriffe“³ – keine „Schublade für die Einordnung längst bekannten Wissens“⁴. Vielmehr stellen sie eine „Herausforderung“⁵ an die Theologie auf der Höhe ihrer Zeit dar. Sie verändern sich mit den Diskursen ihrer Zeit und thematisieren, wo diese sich – synchron und diachron – treffen. Es handelt sich also um Berührungspunkte und Orientierungspunkte zwischen den Diskursen. Sie machen Kontinuitäten und Brüche sichtbar und explizieren, dass in verschiedenen Kontexten je-

³ Vgl. Peter Eicher (Hg.), *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*. 4 Bde., München 2005.

⁴ Peter Eicher, Vorwort, in: ebd., Bd. 1, 7–14, 10.

⁵ Ebd.

weils neu um das Verständnis eines Begriffs gerungen wurde und zu ringen ist: im Sinne eines Gehalts, der sich, trotz aller semantischen und hermeneutischen Verschiebungen, auf den Begriff bringen lässt. *Was hat bspw. das alttestamentliche Opferverständnis mit dem der Hochscholastik gemeinsam? Was verbindet heutige Gnadendiskurse mit denen am Vorabend der Reformation?*

Orientierungs- und Berührungspunkte verändern sich. Insofern ist auch, was ein theologischer Grundbegriff ist, nicht für alle Zeiten festgelegt. Daraus ergibt sich für die in diesem Band versammelten Begriffe eine Differenzierung in drei Gruppen:

Die *erste Gruppe* besteht aus Grundbegriffen, die sich in unterschiedlichen Diskursen soweit etabliert haben, dass bspw. nach ihnen Traktate der Dogmatik und Fundamentaltheologie benannt wurden (z.B. Schöpfung, Geist, Offenbarung, Gnade). Bei einer *zweiten Gruppe* von Begriffen handelt es sich um aussichtsreiche Anwärter auf den Status eines theologischen Grundbegriffs (z.B. Welt, Sinn, Geschlecht). Dabei wurde in beiden Gruppen darauf geachtet, solche Begriffe auszuwählen, die sowohl innerhalb wie außerhalb von theologischen und kirchlichen Sprachebenen benutzt werden, denen also eine Welterschließungskompetenz im Sinne des oben skizzierten Anliegens einer Theologie im Gespräch zukommt.

Dazu kommt noch eine *dritte Gruppe* von Begriffen: Das sind jene, die in diesem Band fehlen! Denn wer ins Inhaltsverzeichnis blickt, wird umgehend eine Liste mit Begriffen zusammenstellen können, mit denen sich problemlos ein Nachfolgebund füllen ließe. Von Anfang an hat dieser Band keinen Wert auf summarische Vollständigkeit gelegt.

Dass aber gerade *der* theologische Grundbegriff fehlt: nämlich Gott, liegt in der Natur der Sache, versucht dieses Werk doch Grundbegriffe *auf den Punkt* zu bringen. Frei nach Bonhoeffer: Einen Gott, der sich auf den Punkt bringen lässt, gibt es nicht. Obwohl und gerade weil Gott sich nicht auf den Punkt bzw. Begriff bringen lässt, ist er schon immer in den anderen Begriffen „drin“. Obwohl und gerade weil Gott als eigener Begriff innerhalb dieses Buches ausgespart wird, geht es doch immer um ihn, insofern sämtliche Beiträge um diese Leerstelle kreisen. Auch dies scheinen theologische Grundbegriffe folglich zu leisten. Sie ermöglichen, dass wir uns dem großen Geheimnis unseres Lebens, das wir Gott nennen, reflexiv nähern können, ohne vor diesem *absoluten Geheimnis* gleich kapitulieren zu müssen.

3. Zum Charakter der Einzelbeiträge

Wenn Sie jemand bittet, zum Punkt zu kommen, oder etwas auf den Punkt zu bringen, erwartet diejenige oder derjenige keine erschöpfende Auskunft, die sämtliche Facetten, Dimensionen und Perspektiven eines Sachverhalts einschließt. Sie werden gebeten, kurz und in aller Klarheit Ihren Standpunkt verständlich zu machen: *Was meinst du damit konkret, hier und jetzt?*

Genau darum haben wir die Autorinnen der einzelnen Beiträge gebeten, denen wir an dieser Stelle herzlich dafür danken wollen, dass sie diese Herausforderung auf so spannende und kreative Weise angenommen haben.

Der Band gibt daher – anders als Lexikonartikel – nicht vorrangig einen Überblick über das, was in der theologischen Forschung als *common sense* gilt. Etwas auf den Punkt zu bringen verlangt notgedrungen Perspektivität. Wer etwas auf den Punkt bringt, tut dies von einem bestimmten Ausgangspunkt aus. Was er/sie zu sagen hat und wie er/sie das tut, ist durch diesen (stets bedingten) Ausgangspunkt bedingt und bestimmt. In der Reflexion dieser notwendigen Bedingtheit des eigenen Standpunktes, von dem aus sich der Blick auf eine Sache richtet, rückt so zugleich die immer noch einmal größere Komplexität der Sache selbst in den Blick. Wenige Sätze reichen, zumal im Wissenschaftskontext, nicht aus. Zu komplex, mehrdeutig und daher interpretationsbedürftig sind die Forschungsgegenstände jeder Disziplin. Und in der Regel werden sich die Dinge und Begriffe auch nicht auf dem direktesten Weg auf den Punkt bringen lassen. Es werden Umwege, Exkurse und Grabungen notwendig sein, damit sie dem Anliegen nach Verständlichkeit angemessen gerecht werden können. Häufig wird auch einiger Energieaufwand nötig sein, um den Begriff erst einmal von traditionell fixierten (aber möglicherweise Verständnis verhindernden) Erwartungen freizulegen und zu mobilisieren.

4. Hinweise und Dank

Die in diesem Band verwendeten Abkürzungen richten sich nach dem Abkürzungsverzeichnis des Registerbandes (Bd. 11) der dritten Auflage des Lexikons für Theologie und Kirche (LThK³). Bei der Redaktion wurde auf geschlechtersensible Sprache geachtet, wobei Freiraum gelassen wurde, in welcher Weise diese jeweils ihren Ausdruck finden kann.

* * *

Zum Abschluss danken wir noch einmal den Autorinnen und Autoren! Unser Dank gilt weiter dem Erzbischof des Erzbistums Hamburg, Dr. Stefan Heße, sowie Dr. Christopher Haep und Dr. Burkhard Conrad (Abteilung Schule und Hochschule des Erzbistums Hamburg) für die vielfältig unterstützende Förderung des Instituts für Katholische Theologie sowie der Thomas-Gilde Hamburg, insbesondere ihrem Vorsitzenden Josef Däullary und ihrem ehemaligen Vorsitzenden Prof. Dr. Wolfgang Maier, für ihren Zuschuss zur Drucklegung dieses Bandes. Danken möchten wir ebenfalls Herrn Volker Sühs, Lektor im Matthias Grünewald Verlag, für die hilfreiche und freundliche Zusammenarbeit.

Hamburg, im Juni 2017,

Christine Büchner und Gerrit Spallek

Dialog

Wolfram Weiße

1. Einleitung: Zunehmende Relevanz von Dialog und Religion

Dialog spielt in Wissenschaft wie Gesellschaft eine zunehmend wichtige Rolle. Aufgrund einer dynamischen religiösen Pluralisierung gegenwärtiger Gesellschaften stellt besonders der Dialog zwischen unterschiedlichen Religionen eine zentrale Herausforderung dar. Denn nur aus dem wechselseitigen Austausch von Menschen unterschiedlicher religiöser (und nicht-religiöser) Hintergründe kann sowohl ein Verständnis für die Anderen als auch eine intensive Reflektion sowie Weiterentwicklung der eigenen Position erwachsen. Dies ist notwendig, damit es nicht zu einem ignoranten Neben- oder gar einem gefährlichen Gegeneinander von Menschen verschiedener Religionszugehörigkeit kommt.

Im Gegensatz zur Annahme, dass Religionen im Zuge einer zunehmenden Säkularisierung in westlichen Gesellschaften eine immer kleinere Rolle spielen, ist eine Stärkung von Religionen zu konstatieren. Religiöse Vielfalt und Säkularität entwickeln sich nebeneinander und fordern geradezu den Dialog.¹ Entsprechend ist der Dialog zwischen Menschen unterschiedlicher Religion ein zentrales Anliegen in Wissenschaft und Gesellschaft.² Dies wird z. B. deutlich im „Weißbuch“ des Europarates von 2008 mit dem Titel „Gleichberechtigt in Würde zusammenleben“.³ „Dialog“ wird hier als Schlüsselement für die Zukunft Europas bezeichnet und davor gewarnt, dass die Vermeidung von Dialog große Risiken in sich birgt: „Wird kein Dialog geführt, trägt dies viel dazu bei, ein stereotypes Bild vom anderen zu zeichnen, ein Klima des gegenseitigen Misstrauens, der Spannung

¹ Vgl. Peter L. Berger, *Altäre der Moderne. Religion in pluralistischen Gesellschaften*. Frankfurt – New York 2015; Peter L. Berger – Wolfram Weiße, *Im Gespräch: Religiöse Pluralität und gesellschaftlicher Zusammenhalt*, in: Wolfram Weiße – Hans-Martin Gutmann (Hg.), *Religiöse Differenz als Chance? Positionen, Kontroversen, Perspektiven*, Münster 2010, 17–26; Wolfram Weiße, *Religious Pluralization and Secularization in Continental Europe*, with Focus on France and Germany, in: *Society* 53 (2016), 32–40; Wolfram Weiße (Hg.), *Religiöse Vielfalt und Säkularität. Die Verträge zwischen Staat und Religionsgemeinschaften in Hamburg* (Dokumentationsreihe der Akademie der Weltreligionen der Universität Hamburg 4), Münster 2016.

² Vgl. Katajun Amirpur – Wolfram Weiße (Hg.), *Religion, Dialog, Gesellschaft. Analysen zur gegenwärtigen Situation und Impulse für eine dialogische Theologie*, Münster 2015.

³ Europarat, *Weißbuch zum interkulturellen Dialog. „Gleichberechtigt in Würde zusammenleben“*. Vorgelegt von den Außenministern des Europarates anlässlich der 118. Sitzung des Ministerkomitees, Straßburg 2008, 14.

und Angst zu erzeugen, Minderheiten zu Sündenböcken zu machen und im weiteren Sinne Intoleranz und Diskriminierung zu fördern.“⁴ Derartige Aussagen finden eine Entsprechung bei führenden europäischen Politikern. So hat der ehemalige Bundeskanzler Helmut Schmidt unterstrichen, dass religiöse Toleranz im 21. Jahrhundert für das Zusammenleben der Menschheit wichtiger sei als je zuvor. Wo es um Frieden geht, sei Respekt zwischen den Religionen und „die Fähigkeit zum Dialog nötig“.⁵ Mit Nachdruck wird nicht nur im politischen, sondern auch im wissenschaftlichen Bereich auf die zunehmende Relevanz von Dialog im Zusammenhang mit Religion verwiesen. Dies zeigt sich zum Beispiel bei dem weltweit renommierten Philosophen Jürgen Habermas, der lange Zeit die Frage von Religion für Prozesse der Kommunikation nicht beachtet hat, aber seit seiner Rede bei der Verleihung des Friedenspreises des deutschen Buchhandels 2001 genau dieses Thema zentral aufnimmt. Habermas unterstreicht das besondere Potenzial von religiöser Toleranz für „die gleichberechtigte Koexistenz verschiedener kultureller Lebensformen innerhalb eines demokratisch verfassten Gemeinwesens.“⁶

2. Grundlegende philosophische Ansätze

In den folgenden Abschnitten dieses Beitrags soll – basierend auf Ansätzen in dialogischer Philosophie, Theologie und kritischer Erziehungswissenschaft – sukzessive ein Dialogverständnis entfaltet werden. Für eine erste Orientierung eignet sich die folgende Definition:

Dialog bezeichnet das Gespräch zwischen zwei oder mehreren Partnern, die sich individuell in diesen Austausch einbringen. Dem griechischen *dia-logos* gemäß beinhaltet der Dialog eine Wechselrede, die über das Wort *-logos* Prozesse gemeinsamen Erkennens begründet. Insofern führt der Dialog über Kommunikation und Belehrung hinaus. Er verlangt Partner, die in Anerkennung der Person des anderen dessen Wort aufnehmen, es durch eigene Antwort erweitern.⁷

⁴ Ebd., 14.

⁵ Helmut Schmidt, *Religion in der Verantwortung. Gefährdungen des Friedens im Zeitalter der Globalisierung*, Berlin 2011, 251.

⁶ Jürgen Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a. M. 2005, 263–264.

⁷ Peter Graf, Art. *Dialog*, in: *Lexikon des Dialogs. Grundbegriffe aus Christentum und Islam*. Taschenausgabe, im Auftrag der Eugen-Biser-Stiftung herausgegeben von Richard Heinzmann, Freiburg – Basel – Wien 2016, 82–83, 82.

Martin Buber, der in Deutschland lebte und lehrte, bevor er wegen der Nazis das Land verließ und nach Israel auswanderte, hat den Urgrund für dialogisches Denken im 20. Jahrhundert gelegt. Sein Ausgangspunkt lässt sich mit seinen eigenen Worten so zusammenfassen: „Im Anfang war die Beziehung.“⁸ Er zielt auf die grundlegende Bedeutung des „Du“ für die Entwicklung des „Ich“ und legt damit den Grundstein für seine Zentralstellung von Dialog:

Die Beziehung zum Du ist unmittelbar. Zwischen Ich und Du steht keine Begrifflichkeit, kein Vorwissen, und keine Phantasie; und das Gedächtnis selber verwandelt sich, da es aus der Einzelung in die Ganzheit stürzt. Zwischen Ich und Du steht kein Zweck, keine Gier und keine Vorwegnahme...⁹

Der Dialog geschieht in Begegnung zwischen Menschen und ist nicht mit einer Diskussion oder Auseinandersetzung zu verwechseln. Er geht in die Tiefe und ist nicht einmal auf Wörter oder Gebärde angewiesen, sondern auf rückhaltlose Begegnung zwischen Menschen, die auch ohne Sprache auskommen kann.¹⁰ Die Summe seines Dialogansatzes findet sich in dem viel zitierten Satz: „Der Mensch wird am Du zum Ich.“¹¹

Emmanuel Lévinas, der aus Osteuropa stammte, wegen seiner jüdischen Abstammung auswandern musste und einer der renommiertesten Professoren im Fach Philosophie an der Sorbonne in Paris wurde, setzt an den Gedanken von Martin Buber an, betont aber noch stärker die Bedeutung des „Du“. Er geht von einer Vorrangigkeit des Anderen aus. Emmanuel Lévinas unterstreicht, dass sich unsere gesamte Ethik auf die Relation zum Anderen, zum Nächsten, zum Nachbarn gründet. Hierbei steht die Verantwortung für den Anderen im Vordergrund, die Verantwortung „pour autrui“ – und dies kann sowohl mit „Nachbar“ bzw. Nachbarin als auch mit „Nächster“ bzw. Nächste übersetzt werden. Diese Verantwortung ist nach Lévinas ohne Grenzen, kann nicht als Schuld verstanden werden, die man abtragen könne. Diese Verantwortung geht bis ins eigene Mark: „Et c’est là la subjectivité du moi.“¹² Die Verantwortung für den Anderen ist damit die Voraussetzung für die eigene Subjektivität. Der Kern der eigenen Identität, so könnte man mit Lévinas sagen, liegt in der Verantwortung für den Anderen, für den

⁸ Martin Buber, *Das Dialogische Prinzip. Ich und Du, Zweisprache, Die Frage an den Einzelnen, Elemente des Zwischenmenschlichen*, Gerlingen 1962, 22 (aus: *Ich und Du*).

⁹ Ebd., 15 (aus: *Ich und Du*).

¹⁰ Vgl. ebd., 141–143 (aus: *Zweisprache*).

¹¹ Ebd., 32 (aus: *Ich und Du*).

¹² Emmanuel Lévinas, *Penser Dieu à partir de l'éthique*, in: Emmanuel Lévinas (Hg.), *Dieu, la Mort et le Temps*, Paris 1993, 154–164, 157.

Nächsten, für den Nachbarn. Das Eigene kann erst in Beziehung, im Dialog mit den Anderen – den Nachbarn, den Nächsten – entdeckt, entwickelt und ausgeformt werden.

Paul Ricoeur, so wie Emmanuel Lévinas Philosophieprofessor an der Sorbonne in Paris und im mehrheitlich katholischen Frankreich selber Protestant, begründet ein Anliegen, das für die Wechselseitigkeit von Dialog zentral ist. Es gelte, den anderen in seiner Andersheit anzuerkennen *und* sich selber als verantwortliches und handelndes Subjekt zu erkennen, um in wechselseitiger Anerkennung zu einer Gewissheit der eigenen Identität zu gelangen. Er plädiert damit für eine Identitätsfindung, die nicht auf die Wahrung der eigenen Identität durch Abgrenzung von anderen, sondern nur im Bezug zu und im Dialog mit ihnen zu finden ist. Im Gegenüber des anderen ist eine Wechselseitigkeit der Beziehung trotz fortbestehender Asymmetrien „angekündigt“.¹³

3. Vorreiter des christlich-islamischen Dialogs in der Theologie

Exemplarisch für die Diskussion in der Theologie sollen zwei Ansätze aus einer Zeit skizziert werden, in welcher der Dialog zwischen Religionen nur von wenigen Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern aufgenommen wurde. Sie bilden eine Vorhut vieler nachfolgender Entwicklungen.

Hans Jochen Margull, in den 1960 bis Anfang der 1980er Jahre Professor für Missions- und Ökumenewissenschaft in Hamburg, ging von drei Voraussetzungen für den Dialog aus: Die erste besteht darin, dass er Religionen als geschichtlich vermittelt und auf Zukunft hin offen ansieht. Die zweite Voraussetzung betrifft die Einschätzung religiöser Absolutheitsansprüche. Margull ging davon aus, dass in dem unteilbaren Wahrheitsanspruch jeder Religion ein Absolutheitsanspruch enthalten sei, den er auf der Ebene subjektiver Heilsgewissheit zu Recht verankert sah. Objektive Absolutheitsansprüche lehnte er hingegen als unangemessen ab, zumal sich diese im Rahmen der Absolutheitsansprüche verschiedener Religionen als partikular erwiesen hätten.¹⁴ Die dritte Voraussetzung markierte Margull mit dem Terminus der „Verwundbarkeit“. Im Dialog tritt die Einsicht, dass das Christentum – so wie alle Weltreligionen – eine partikulare Einheit ist, als Kränkung des eigenen Selbstbewusstseins zutage. Der Schmerz über die

¹³ Vgl. Paul Ricoeur, *Wege der Anerkennung. Erkennen, Wiedererkennen, Anerkanntsein*, Frankfurt a. M. 2006, 316.

¹⁴ Hans Jochen Margull, *Zeugnis und Dialog. Ausgewählte Schriften mit Einführungen von Th. Ahrens, L. Engel, E. Kamphausen, I. Lembke, W. Ustorf, W. Weiße und J. Wietzke, Perspektiven der Weltmission Bd. 13*, Ammersbek bei Hamburg 1992, 303.

christliche Partikularität ist aber nichts anderes als der Schmerz, den auch die anderen Religionen zu erleiden hätten.

Unter interreligiösem Dialog verstand Margull die Begegnung und das Gespräch zwischen gleichberechtigten Menschen mit unterschiedlichem religiösem Hintergrund. Statt von einem Dialog *mit* anderen Religionen und der damit verbundenen Vorrangstellung der eigenen Religion auszugehen, forderte er einen Ansatz, der den Dialog *zwischen* Menschen verschiedener religiöser Tradition im Zentrum sah.

Eine Wahrung des Christentums oder anderer Religionen durch den Rückgriff auf Wahrheit in Form einer zeitlosen Lehre bildete für ihn auf diesem Hintergrund keinen gangbaren Weg. Theologie gründe sich nicht auf den Besitz von Wahrheit, sondern entsteht im Dialog. Dialog steht für einen unabdingbaren Prozess, in dem sich die eigene Identität nicht unter Ausgrenzung anderer Menschen und ihrer religiösen und weltanschaulichen Überzeugungen herausbildet, sondern in Begegnung mit ihnen.

Der zweite Ansatz stammt von dem islamischen Gelehrten Professor *Abdoldjavad Falaturi*, der in den 1980 und 1990er Jahren in Köln gewirkt hat. Als Voraussetzung für den Dialog ging Falaturi von zwei Faktoren aus: Zum einen sollte sich jeder bemühen, „den anderen annähernd so zu verstehen und zu begreifen, wie jener sich selbst versteht und seine eigene Religiosität empfindet.“¹⁵ Zum anderen solle jeder Dialogpartner versuchen, den anderen in die Lage zu versetzen, „von dem anderen so verstanden und nachempfunden zu werden, wie er sich in seinem eigenen religiösen Bewusstsein begreift.“¹⁶

Wichtigste Bedingung für einen interreligiösen Dialog sei es, „sich von dem Beharren auf den Besitz einer exklusiven Wahrheit zu distanzieren.“¹⁷ Wer sich selber im Besitz der Wahrheit dünkt und den anderen nur auf dem Irrweg sieht, entziehe dem Dialog von vorneherein seine Basis:

Die Vorstellung von alleiniger Seligkeit für die Anhänger seines eigenen Glaubens und von Verdammnis für alle anderen ist nichts als eine einäugige Einengung der göttlichen Liebe und Barmherzigkeit und eine egozentrische Bevormundung Gottes.¹⁸

¹⁵ Abdoldjavad Falaturi, Hermeneutik des Dialoges aus islamischer Sicht, in: Abdoldjavad Falaturi, *Der Islam im Dialog*. Aufsätze von Professor Abdoldjavad Falaturi, Hamburg⁵1996, 156–172, 156.

¹⁶ Ebd., 157.

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Ebd.

Als grundlegend wird die gemeinsame Verantwortung für alle Menschen und die Zielrichtung des Dialogs als Instrument des Friedens angesehen. Für den Dialog zwischen Christentum und Islam habe die Religionsphänomenologie nur wenig zum wechselseitigen Verständnis beitragen können. Falaturi plädierte deswegen:

Eins könnte höchstwahrscheinlich hilfreich sein: Die Gründung einer neuen Theologie auf beiden Seiten auf der Grundlage eines gegenseitigen Verständnisses für das Selbstverständnis des Gegenüber. Langfristig kommen weder die Christen noch die Muslime darum herum, wenn sie es mit dem Dialog – im genannten Sinne – ernst meinen.¹⁹

Falaturi und Margull haben auch vor Missverständnissen gewarnt. Ein Scheindialog liege vor, wo der Dialog lediglich als Legitimationsmittel benutzt wird, aber faktisch Überheblichkeit, Geringschätzung, Vorurteile, Feindbilder und Missionierungshoffnung vorherrschen.

4. Dialog in theologischen Ansätzen der Gegenwart

In den letzten beiden Jahrzehnten ist die Aufnahme von religiöser Vielfalt in der Theologie mit verschiedenen Ansätzen vorangetrieben worden.²⁰ Dies gilt für die international stark entwickelte „Pluralistische Religionstheologie“, die Gemeinsamkeiten und Differenzen zwischen Religionen analysiert.²¹ Weiterhin wird der Austausch und die Begegnung zwischen den Religionen in der Interkulturellen Theologie,²² der Interreligiösen Theologie²³ sowie auch die komparativen Theologie²⁴ aufgenommen. Innerhalb dieser Ansätze spielt der Dialog eine Rolle, steht aber nicht im Zentrum.

¹⁹ Ebd., 171.

²⁰ Vgl. Wolfram Weisse – Katajun Amirpur – Anna Körs – Dörthe Vieregge (Hg.), *Religions and Dialogue. International Approaches* (Religionen und Dialog. Eine Schriftenreihe der Akademie der Weltreligionen der Universität Hamburg 7), Münster – New York 2014.

²¹ Vgl. Paul F. Knitter, *Horizonte der Befreiung. Auf dem Weg zu einer pluralistischen Theologie der Religionen*. Frankfurt a. M. 1997. Reinhold Bernhardt, *Jesus Christ as a Stumbling Block in Interreligious Dialogue?*, in: Wolfram Weisse – Katajun Amirpur – Anna Körs – Dörthe Vieregge (Hg.), *Religions and Dialogue. International Approaches*, Münster – New York 2014, 139–150.

²² Vgl. Volker Küster, *Einführung in die Interkulturelle Theologie*. Göttingen 2011.

²³ Perry Schmidt-Leukel, *Interkulturelle Theologie als interreligiöse Theologie*, in: *Evangelische Theologie* 71 (2011), 4–16.

²⁴ Vgl. Francis X. Clooney, *Comparative Theology. Deep Learning Across Religious Borders*, Chichester 2010. Marianne Moyaert, *Ricoeur on the (Im-)possibility of a Global Ethics Towards an Ethics of Fragile Interreligious Compromises*, in: *NZStH* 52 (2010), 440–461.

Jüngst findet sich der Entwurf einer Theologie ausgearbeitet, in der der Dialog nicht nur Bestandteil ist, sondern bestimmendes Paradigma: Eine Dialogische Theologie.²⁵ An dieser Stelle kann nur angedeutet werden, was damit gemeint ist. Der große Stellenwert von Relationalität zwischen Religionen und Theologien kennzeichnet diesen Ansatz.²⁶ Die Berücksichtigung der Perspektive des Anderen ist für dialogische Theologie ein Kernelement, das ein Sprechen über andere durch ein Sprechen mit anderen ersetzt. Der Dialog steht in mehrfacher Hinsicht im Zentrum dieses Ansatzes: Es geht darum, Positionen aus den Religionen im wissenschaftlichen wie im lebensweltlichen Bereich zur Geltung kommen und miteinander in den Dialog treten zu lassen. In diesem Ansatz geht es nicht darum, über Positionen aus anderen Religionen zu forschen, vielmehr gilt es, einen Dialog – z. B. zwischen Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern unterschiedlicher Religion – zu führen und zu analysieren. Dieser Ansatz ist in einem „Forschungslabor“ an der Akademie der Weltreligionen der Universität Hamburg erprobt und ausgewertet worden. Dabei ist eine „dialogisch-interreligiöse Hermeneutik“ entwickelt worden, zu der es u. a. heißt:

Der Dialog selbst ist gleichsam das Forschungslabor, in dem die hermeneutischen, religionsbezogenen und theologischen Fragen experimentell und innovativ bedacht werden. Denn die Spannungsverhältnisse im Blick auf die Auslegung des Sinnes zentraler religiöser Texte sind eine hermeneutische Herausforderung in allen religiösen Traditionen und führen auch im religiösen Binnenverhältnis anlässlich der Interpretation von Schlüsseltexten zu einem Konflikt der Interpretationen. Verstehen vollzieht sich in diesem balancierenden Gang durch die spannungsvolle Einheit von Perspektiven und Lesarten. Dialogische Theologie entwickelt sich im Vollzug und in der Reflexion von Praxis; sie ist und bleibt darauf verwiesen, dass Menschen unterschiedlicher religiöser und weltanschaulicher Hintergründe zusammen kommen und in ein Gespräch eintreten.²⁷

Klaus von Stosch, *Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen* (Beiträge zur Komparativen Theologie 6), Paderborn 2012.

²⁵ Katajun Amirpur – Thorsten Knauth – Carola Roloff – Wolfram Weiße (Hg.), *Perspektiven dialogischer Theologie. Offenheit in den Religionen und eine Hermeneutik des interreligiösen Dialogs* (Religionen im Dialog. Eine Schriftenreihe der Akademie der Weltreligionen 10), Münster – New York 2016.

²⁶ Oddbjørn Leirvik, *Interreligious Studies. A Relational Approach to Religious Activism and the Study of Religion*. London 2014.

²⁷ Vgl. Thorsten Knauth – Carola Roloff – Katja Drechsler – Florian Jäckel – Andreas Markowsky, *Auf dem Weg zu einer dialogisch-interreligiösen Hermeneutik*, in: Katajun Amirpur – Thorsten Knauth – Carola Roloff – Wolfram Weiße (Hg.), *Perspektiven dialogischer Theologie. Offenheit in den Religionen und eine Hermeneutik des interreligiösen Dialogs*,

Dialog ist damit ein mehrperspektivisches Geschehen, das auf Praxis und deren Reflexion aufbaut, religiöse (Kern)Traditionen miteinander ins Gespräch bringt, diese auf Gemeinsamkeiten und Differenzen hin interpretiert und eine Entwicklung von Gedanken ermöglicht. Dieses Geschehen ist nicht primär auf die Wahrung und Verteidigung der eigenen Position ausgerichtet, sondern auf die Eröffnung neuer Perspektiven mit Bezug und gleichzeitig in Übersteigerung der jeweils eigenen Positionen (Meir: „Trans-Differenz“).²⁸ An die Stelle einer rückwärtsgewandten Sicht tritt, wie Paul Knitter fordert, ein gemeinsames Suchen²⁹ von Menschen verschiedener Religion in Universität und Gesellschaft. Dialog ist in diesem Rahmen die Grundlage und die Triebfeder für eine theologische Arbeit, die in einer Verbindung von Theorie und Praxis mehrperspektivisch und auf die Entdeckung neuer Perspektiven angelegt ist.

5. Dialog, Bildung und Identitätsentwicklung

Im Dialog geht es um die Wechselseitigkeit von Kommunikation: um Sprechen und Hören, um Information und Entwicklung der eigenen Identität. Die Wahrnehmung von anderen im Dialog bildet einen Eckpfeiler von Bildung und ist die Voraussetzung für gelingende Prozesse aktiver und passiver Partizipation in Schule und Gesellschaft. Im Bildungsbereich wird nicht der Expertendialog ins Zentrum gestellt, sondern der „Dialog von unten“, also die Themen und Fragen, die Kinder und Jugendliche in den Dialog einbringen, im Gespräch miteinander erörtern und in Lernprozessen bearbeiten und weiterentwickeln können. Interreligiöser Dialog im Feld von Bildung kann ein Einübungsfeld dafür darstellen, ob und inwiefern Dialog angesichts von Differenz gelingen kann.

Beispielhaft sei hier auf grundlegende Impulse des Erziehungswissenschaftlers und katholischen Theologen Helmut Peukert verwiesen, der den großen Stellenwert der Anerkennung des anderen für die Entwicklung des

Bd. 10 der Reihe „Religionen im Dialog. Eine Schriftenreihe der Akademie der Weltreligionen, Münster – New York 2016, 207–324, 315–316.

²⁸ Vgl. Ephraim Meir, *Differenz und Dialog*. (Religionen und Dialog. Eine Schriftenreihe der Akademie der Weltreligionen der Universität Hamburg 4), Münster 2011; Ephraim Meir, *Interreligiöse Theologie. Eine Sichtweise aus der jüdischen Dialogphilosophie*. Übersetzt und herausgegeben von Elke Morlok. Berlin – Boston 2016.

²⁹ Vgl. Paul F. Knitter, *Interreligiöser Dialog. Bleibende Differenz oder kreatives Potenzial? Am Beispiel des christlich-buddhistischen Dialogs*, in: Wolfram Weiße – Katajun Amirpur – Anna Körs – Dörthe Vieregge (Hg.), *Religion und Dialog in modernen Gesellschaften*. Dokumentation der öffentlichen Auftaktveranstaltung eines internationalen Forschungsprojektes, Münster 2014, 39–60.

Eigenen – auch der eigenen Religion – und der eigenen „Identität“ herausstellt. Peukert unterstreicht, dass es Bildung im Kern um die Wahrnehmung Anderer und um eine Ethik geht, die an „dialogischer, sich selbst überprüfender Praxis“ orientiert ist und damit dem Grundverständnis einer für pädagogische Handlungsfelder relevanten Erziehungswissenschaft entspricht.³⁰ Anknüpfend an Emmanuel Lévinas mahnt H. Peukert, dass „der Versuch, verzweifelt man selbst sein zu wollen, zu dem Versuch werden [kann], sich zur eigenen Macht zu entschließen und angesichts eigener Ohnmacht nichts sein zu wollen als Wille zur Macht und zu ihrer Steigerung, und dies gegenüber aller Wirklichkeit und damit auch gegenüber den anderen“³¹. Eine solche machtbestimmte Haltung könne, wie im Holocaust geschehen, zur Vernichtung anderer führen. Die Aufgabe von Bildung sei dem entgegengesetzt, indem diese für eine dialogorientierte, ethisch gegründete Wahrnehmung der anderen stehe.

6. Dialog im Religionsunterricht

Zur Frage, welchen Stellenwert Dialog im Religionsunterricht einnehmen kann, dienen im Folgenden zwei Ansätze. Zum einen der bibelorientierte Dialogansatz von Ingo Baldermann, zum anderen – als konkretes Beispiel – der dialogische „Religionsunterricht für alle“ in Hamburg.

Der dialogorientierte Ansatz von *Ingo Baldermann*, Professor für Religionspädagogik und evangelische Theologie an der Universität Siegen, ist durch drei Elemente geprägt, nämlich durch den zentralen didaktischen Stellenwert von Hoffnung, durch die Mittelpunktstellung der Bibel und durch die Betonung von dialogischen Lernwegen.³² An dieser Stelle sei nur der dritte Punkt kurz erläutert.

Der Kern von Baldermanns Didaktik besteht darin, dass die Bibel nur in einem „dialogischen Lernprozess“³³ aufgeschlüsselt werden kann. Er wendet sich damit gegen den Ansatz eines Stofflernens, gegen die von Paulo Freire auch schon kritisierte Bankiers-Methode, deren oberstes Ziel darin besteht, möglichst viel Wissen in die Köpfe von Lernenden einzulagern:

³⁰ Helmut Peukert, *Bildung als Wahrnehmung des Anderen. Der Dialog im Bildungsdenken der Moderne*, in: Ingrid Lohmann – Wolfram Weiße (Hg.), *Dialog zwischen den Kulturen. Erziehungshistorische und religionspädagogische Gesichtspunkte interkultureller Bildung*, Münster – New York 1994, 1–14, 11.

³¹ Helmut Peukert, *Wissenschaftstheorie, Handlungstheorie, Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*, Frankfurt a. M. 2009, 390.

³² Vgl. Ingo Baldermann, *Einführung in die biblische Didaktik*, Darmstadt 1996.

³³ Ebd., 3.

In diesem Verfahren, darin liegt seine Unmenschlichkeit, werden die Gegenstände wie die Lernenden zu Objekten. So kann man lernen, gut zu funktionieren. Das mag in begrenzten Zusammenhängen notwendig sein; doch um wahrhaft Mensch sein zu können, ist ein anderes Lernen notwendig, in dem ich als Subjekt immer neu herausgefordert werde, durch Begegnungen, die mich verändern. Nur so kann ich lernen, ich selbst zu sein.³⁴

Ein offener und fortgesetzter Dialog soll deshalb das Unterrichtsgeschehen prägen. Dies setzt ein Verständnis der Bibel voraus, das Baldermann folgendermaßen formuliert (und er bewegt sich dabei in unmittelbarer Nähe zu Margull): „Nein, die Bibel taugt nicht als Buch einer in sich geschlossenen Lehre oder einheitlicher Theologie; was sie alle, die da zu Wort kommen, zusammenhält, ist dies, dass sie alle miteinander im Gespräch bleiben.“³⁵ Vor diesem Hintergrund entwickelt Baldermann die grundlegende Bedeutung des Dialogs und dialogischer Lernwege, die anstelle der Übernahme fremder Meinungen eine Mündigkeit der eigenen Meinungs- und Urteilsbildung erlauben.

Die Frage von *Dialog im Religionsunterricht* nimmt in der gegenwärtigen religionspädagogischen Diskussion einen immer größer werdenden Stellenwert ein. Beispiel für einen Ansatz eines dialogischen Religionsunterrichts in Deutschland ist das Bundesland Hamburg. Das Selbstverständnis dieses Ansatzes spiegelt sich in folgendem Zitat aus einer Grundsatzserklärung von Expertinnen und Experten aus sieben Religionsgemeinschaften sowie aus dem religionspädagogischen Feld in Hamburg aus dem Jahr 2006:

Der gemeinsame Religionsunterricht für alle trägt – besser als ein nach Konfessionen und Religionen getrennt erteilter Religionsunterricht – zu Dialog und Verständigung in der multikulturellen und multireligiösen Gesellschaft bei... Eine Spaltung des Religionsunterrichts nach Konfessionen oder Religionen lehnen wir aus religionspädagogischen und integrationspolitischen Gesichtspunkten ab.³⁶

³⁴ Ebd., 5.

³⁵ Ebd., 195.

³⁶ Vgl. „Religionsunterricht für alle“ in Hamburg. Resolution des Gesprächskreises Interreligiöser Religionsunterricht (GIR) und des Expertenkreises am interdisziplinären Zentrum „Weltreligionen im Dialog“ an der Universität Hamburg, Dezember 2006, in: Wolfram Weiße (Hg.) *Dialogischer Religionsunterricht in Hamburg. Positionen, Analysen und Perspektiven im Kontext Europas*, Waxmann-Verlag: Münster – New York 2008, 234–236, 234 f).

In diesem Zitat spiegelt sich wie in einem Brennglas das Selbstverständnis des Hamburger Religionsunterrichts. Im Vergleich der bundesdeutschen Länder bildet Hamburg einen Ausnahmefall – allerdings nicht im größeren Rahmen Europas.³⁷ Während in so gut wie allen Bundesländern Deutschlands der Religionsunterricht getrennt für katholische, evangelische und zunehmend auch muslimische oder alevitische Kinder erteilt wird, hat sich in Hamburg seit ca. 25 Jahren eine andere Praxis herausgebildet: Hier wird im Religionsunterricht nicht nach evangelischen, katholischen, muslimischen, alevitischen, buddhistischen, sikhistischen, hinduistischen oder atheistischen Schülerinnen und Schülern getrennt, sondern es gibt *einen* Religionsunterricht, an dem alle Schülerinnen und Schüler ungeachtet ihrer jeweiligen religiösen und kulturellen Hintergründe gemeinsam im Klassenverband, bzw. Religionskurs teilnehmen. Damit wird ein Dialog im Klassenzimmer möglich: Ein Dialog, in den sich Schülerinnen und Schüler mit ihren unterschiedlichen und unterschiedlich stark ausgeprägten religiösen und weltanschaulichen Hintergründen einbringen und eigene Positionen entwickeln können. Fragen nach dem Sinn des Lebens und Sterbens, nach dem letztlich Tragenden, nach dem Heiligen und Göttlichen prägen diesen Unterricht ebenso wie sozialetische Fragen nach Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfungsbewahrung. In diesem Spektrum gibt es viele Gemeinsamkeiten zwischen den verschiedenen Konfessionen und Religionen. Dialog im Unterricht ist aber auch darauf ausgerichtet, Unterschiede in ihren jeweiligen Verankerungen zur Geltung kommen zu lassen: Eigene Positionen sollen nicht in Vermischung mit anderen erahnt, sondern im Angesicht anderer Positionen gefunden werden. Ein derartiger Religionsunterricht soll – ungeachtet der Wahrnehmung und Respektierung von Differenz – einen Dialog im Klassenzimmer ermöglichen, in den unterschiedliche religiöse Positionen eingetragen werden können, aber religiöse Bindungen nicht Voraussetzung zur Teilnahme am Unterricht sind. Ein solcher Religionsunterricht kann nicht auf das Hineinführen in eine Religion ausgerichtet sein, und das soll er ausdrücklich auch nicht. Religionspädagogisch wird in Hamburg davon ausgegangen, dass eine Erziehung in eine bestimmte Religion hinein Aufgabe von Elternhaus und Gemeinde ist, dass die öffentliche Schule aber eine andere Aufgabe hat, nämlich: in religiöse Themen so einzuführen, dass damit eine Verbindung zwischen Traditionen verschiedener Religionen und der Lebenswelt von Schülerinnen und Schülern möglich wird.

³⁷ Vgl. Robert Jackson – Siebren Miedema – Wolfram Weisse – Jean-Paul Willaime (Hg.), Religion and Education in Europe. Developments, Contexts, and Debates, Münster 2007.