



Hans-Christoph Goßmann
Halima Krausen
Michaela Will
(Hrsg.)

Jerusalemmer Texte

**Dialog in Transdifferenz -
Transdifferenz im Dialog**

Festschrift für Ephraim Meir

Verlag Traugott Bautz GmbH

Dialog in Transdifferenz -
Transdifferenz im Dialog

Jerusalemmer Texte
Schriften aus der Arbeit der
Jerusalem-Akademie

herausgegeben von
Hans-Christoph Goßmann

Band 23

Verlag Traugott Bautz

Hans-Christoph Goßmann
Halima Krausen
Michaela Will
(Hrsg.)

Dialog in Transdifferenz –
Transdifferenz im Dialog

Festschrift für
Ephraim Meir

Verlag Traugott Bautz

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte
bibliografische Daten sind im Internet über
〈<http://www.dnb.de>〉 abrufbar.

© Verlag Traugott Bautz GmbH
98734 Nordhausen 2019
ISBN 978-3-95948-408-4



Vorwort

Ephraim Meir hat der Diskussion über den interreligiösen Dialog eine neue Grundlage gegeben. Durch das von ihm entwickelte Konzept der Transdifferenz ebnet er einen Weg des Dialogs, bei dem die Differenzen zwischen den Dialogpartnerinnen und –partnern nicht ausgeblendet, sondern wahrgenommen und gewürdigt werden.

Dieses Konzept hat er an seinen beiden akademischen Wirkungsbereichen als Professor für neuere jüdische Philosophie an der Bar-Ilan-Universität in Ramat Gan, Israel, und als Emmanuel-Lévinas-Gastprofessor für jüdische Dialogstudien und interreligiöse Theologie an der Akademie der Weltreligionen der Universität Hamburg in die wissenschaftliche Diskussion eingebracht. Im Dialog mit seinen Kolleginnen und Kollegen wie auch mit seinen Studierenden hat er es entfaltet und Impulse von ihnen aufgenommen. Er hat dieses Konzept nicht nur in den universitären Diskurs eingebracht, sondern auch in andere Bereiche der Bildungsarbeit – nicht zuletzt auch als Schirmherr der Jerusalem-Akademie.

Dies spiegelt sich in den Beiträgen dieser Festschrift wider, in denen Kolleginnen und Kollegen wie auch Schülerinnen und Schüler von Ephraim Meir auf je ihre eigene Art und Weise Dimensionen interreligiösen Dialogs und interreligiösen Lernens thematisieren.

Aber wie unterschiedlich die Perspektiven auch sein mögen, die in ihren Beiträgen zur Sprache kommen – es eint sie der Wunsch für den Jubilar zu dessen siebzigsten Geburtstag:

עד מאה ועשרים שנה

*Hans-Christoph Goßmann
Halima Krausen
Michaela Will*

Inhaltsverzeichnis

Hans-Christoph Goßmann / Halima Krausen / Michaela Will Vorwort	6
Wolfram Weiße Hommage für einen großen jüdischen Denker Interreligiöser Dialog und Dialogische Theologie – Eckpunkte und Perspektiven	10
Thorsten Knauth „Weißt Du, wer ich bin?“ Religiöse Identität und interreligiöse Verständigung im RU	27
Pia Köppel Bibel und Koran unterhalten sich	54
Martin Aaron Kindermann ‘Black, friendly letters’: Midrashic Voices and Dialogic Encounters in Anglo-Jewish Literature	69
Mehmet Kalender Im Spiel mit den Anderen: Gedanken zur Rolle des Spiels für interdisziplinär ausgerichtete Lehre	89
Silvia Richter On “needing the other and [...] taking time seriously” – Rosenzweig’s concept of speech-thinking (Sprachdenken) and Levinas’s notion of language	100

Hans-Christoph Goßmann Transdifferenz in der Praxis jüdisch-christlichen Dialogs Die Gestaltung der Gemeindepartnerschaft zwischen der Jüdischen Gemeinde Pinneberg und der Jerusalem-Gemeinde zu Hamburg	120
Michaela Will Transdifferenz und feministische Praxis Interkultureller und interreligiöser Dialog in der evangelischen Frauenarbeit in Hamburg vor dem Hintergrund des Konzepts der Transdifferenz von Ephraim Meir	128
Halima Krausen Grenzerfahrungen im interreligiösen Dialog	152
Ali-Özgür Özdil Maulana Djalal ad-Din ar-Rumi und die Nächstenliebe	179
Carola Roloff Gehört der Buddhismus zu Deutschland? Die Relevanz des Buddhismus für die Welt von heute	185
Joachim Liß-Walther „Er verhandelte mit Kaiser und Fürsten“ Josel von Rosheim, ‚Befehlshaber der Judenschaft im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation‘ und bedeutender Zeitgenosse Martin Luthers	203
Arno Herzig Von dem sogenannten jüdischen Staat im Staat zum Dialog zwischen Juden und Christen in Deutschland	247

Hanoch Ben-Pazi

Martin Buber's 'Religious Humanism':

'Hebrew Humanism' as a Call to Ethical Zionism

262

Hommage für einen großen jüdischen Denker

Interreligiöser Dialog und Dialogische Theologie – Eckpunkte und Perspektiven

Wolfram Weiße

Dir, lieber Ephraim, geht es um die grundlegenden Fragen von Menschen – des hommes. Insofern treffe ich mit meiner „Hommage“ wie ich hoffe, den angemessenen Ton für Dich: Du beziehst Dich auf Ressourcen jüdischer Philosophie und interreligiöser Theologie, aber Du begrenzt Dich nicht darauf, sondern siehst diese für die Menschen insgesamt. Das Partikulare bleibt bei Dir nicht für sich, sondern ist weit geöffnet auf Menschen verschiedener Religion, verschiedener Tradition, unterschiedlicher nationaler und internationaler Kontexte. Du, lieber Ephraim, hast einen großen Geist und ein großes Herz. Was für eine wundervolle Kombination!!! Die Akademie der Weltreligionen hat von Deiner Person und Deinem Denken über lange Jahre und immer wieder neue Impulse empfangen. Großen Dank dafür!!!

Ich schreibe im Folgenden etwas konkreter, was ich an Deinem Denken bewundere und schließe mit einer Perspektive.

Dein beeindruckender Reichtum jüdischen Dialogdenkens steht in der Tradition von Moses Mendelssohn, Samson Raphael Hirsch, Hermann Cohen, Sigmund Freud, Franz Rosenzweig, Martin Buber, Emmanuel Lévinas, und Abraham Joshua Heschel. Deine Publikationen loten die Tiefen wissenschaftlicher Theorie aus, ohne sich auf eine hoch spezialisierte Leserschaft zu beschränken. Das ist auch deswegen ein großer Vorzug, weil das Thema jüdisches dialogisches Denken so grundlegend und so relevant für die Gegenwart ist, dass es allen zugänglich sein sollte, die sich in diesem Themenbereich bewegen. Die Zahl derer, die sich in Universität, Gesellschaft und Politik mit dem Thema „Dialog“ befassen, ist jetzt schon groß und nimmt immer weiter zu. Dies ist zum einen der Tatsache geschuldet, dass in einer kulturell, sprachlich und religiös

pluralen Gesellschaft der Prozess der Kommunikation eine zentrale Rolle einnimmt und hierbei der Dialog eine zentrale Form des Austausches verschiedener Perspektiven und des Aushandelns unterschiedlicher Interessen darstellt. Zum anderen geht es wesentlich mehr beim Dialog, wenn er nicht als Mode- oder gar Zauberwort, sondern als ein Urgrund von Denken und Reflexionsfähigkeit, von Identität und menschlicher Entwicklung, von Menschenwürde und Zusagen Gottes aufgefasst wird. In diese grundlegenden Dimensionen führst Du, lieber Ephraim, uns ein und sorgst damit für ein Fundament, auf dem viele aufbauen können, in meiner Perspektive vor allem die Akademie der Weltreligionen der Universität Hamburg. Hierfür sei deren Ansatz kurz erläutert.

Akademie der Weltreligionen, das ReDi-Projekt und der Beitrag von Ephraim Meir

Die Akademie der Weltreligionen der Universität Hamburg verfolgt seit ihrer Gründung im Jahr 2010 einen dialogorientierten Ansatz, der neben Christentum und Islam (Amirpur & Weiße 2015) weitere ausgewählte Religionen wie Judentum (Meir 2011, 2016, 2017), Buddhismus und Hinduismus (Roloff & Weiße 2015) sowie das Alevitentum (Aksünger & Weiße 2015) einbezieht und sich dabei nicht auf das Nebeneinander der Religionen beschränkt, sondern auf die Wechselwirkungen zwischen den Religionen gerichtet ist. Damit löst sie ein, was auch der Wissenschaftsrat 2010¹ empfohlen hat, nämlich die religiöse Pluralisierung an der Universität. Und sie geht darüber hinaus, indem sie unterschiedliche Theologien nicht nebeneinander, sondern in ihrem wechselseitigen Bezug beachtet. Dieser Dialogansatz wird in Forschung und Lehre aufgenommen. Konkret bedeutet dies für die Lehre, dass die Theologien und Lehren der verschiedenen Religionen nicht nebeneinander, sondern – zumindest in Phasen – miteinander unterrichtet werden. Hierfür hast Du,

¹ Die „Empfehlungen zur Weiterentwicklung von Theologien und religionsbezogenen Wissenschaften an deutschen Hochschulen“ vom 29. Januar 2010 können eingesehen werden unter: <http://www.wissenschaftsrat.de/download/archiv/9678-10.pdf> (Letzter Zugriff am 24.2.2015).

lieber Ephraim, über Jahre ein Modellprojekt entwickelt, in das die Lehrenden der Akademie der Weltreligionen und deren Gastprofessorinnen und -professoren mit einbezogen wurden. Teamteaching unter Leitung von Dir, lieber Ephraim. Dadurch wurden die jeweiligen theologischen Entwürfe einer Weltreligion mit denen einer anderen Weltreligion in Verbindung gebracht, um Gemeinsamkeiten und Differenzen fundiert und umfassend zu thematisieren. So wird eine Basis geschaffen, um den interreligiösen Dialog wissenschaftlich zu verankern. Darüber hinaus wird der wissenschaftliche Horizont erweitert: Fragen des interreligiösen Dialogs wurden an der Akademie der Weltreligionen mit Deinem Engagement nicht nur in grundlegenden Dimensionen, sondern in Bezug zu gesellschaftlichen Problemfeldern in modernen Einwanderungsgesellschaften erörtert, um einen praktischen Beitrag für das Zusammenleben in unserer multikulturellen und multireligiösen Gesellschaft zu leisten. Vor diesem Hintergrund ist der Ansatz des europäischen Forschungsprojektes *„Religion und Dialog in modernen Gesellschaften“* (Weiß, Amirpur, Körs, Vieregge 2014 b), das an der Akademie der Weltreligionen angesiedelt ist, zu verstehen. Es widmete sich seit 2013 dem Thema des interreligiösen Dialog, an den hohe gesellschaftliche Erwartungen für die Gestaltung des Zusammenlebens von Menschen unterschiedlichen religiösen und kulturellen Hintergrunds geknüpft sind, zu dem allerdings noch viel zu wenig wissenschaftliche Erkenntnisse vorliegen. Das Forschungsprojekt *„Religion und Dialog in modernen Gesellschaften“* hatte die Aufgabe, dieses Defizit überwinden zu helfen (vgl. Weisse, Amirpur, Körs, Vieregge 2014 a). Die Forschung erfolgte auf zwei verschiedenen Ebenen: Zum einen der „Dialogischen Theologie“ und zum anderen der „Dialogischen Praxis“. Vor dem Hintergrund bereits vorliegender Ansätze der pluralistischen, interkulturellen und interreligiösen Theologie entwickelt ein interdisziplinär und interreligiös zusammengesetztes Team von Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern in einem an der Akademie der Weltreligionen angesiedelten „Forschungslabor“ Konzeptionen einer dialogischen Theologie. Du, lieber Ephraim,

hast im Kreise namhafter Kolleginnen und Kollegen maßgeblich diese Entwicklung einer „dialogischen Theologie“ befördert, wofür ich Dir herzlich danke.

Im Rahmen einer Kontextorientierung spielte für die Forschungsebene der „Dialogischen Theologie“ der Bezug auf gelebte Formen von interreligiösem Dialog eine bedeutende Rolle, wie sie auf der zweiten Ebene – der „Dialogischen Praxis“ – von uns erforscht werden. Dieser Bezug zur Realität gelebter Religion ist wichtig, um theologische Neuansätze nicht im luftleeren Raum zu entwickeln, sondern sie rück zu koppeln an religiöses Denken und Handeln von Menschen unterschiedlicher religiöser Zugehörigkeit. Du, lieber Ephraim, hast diese Verbindung von akademischer Theologie und lebensweltlichem Denken als eine für Deinen Ansatz hoch relevante Frage aufgenommen.

Grundimpulse von Ephraim Meir zu Differenz und Dialog im jüdischen Denken

Im Folgenden nehme ich auf drei Publikationen von Dir, lieber Ephraim, Bezug. Zum einen auf Dein 2011 publiziertes Buch „Differenz und Dialog“ und zum anderen auf Dein in mehreren Sprachen veröffentlichtes Oeuvre „Interreligiöse Theologie“ (Meir 2016) sowie Dein Buch „Becoming Interreligious“ (2017).

Differenz und Dialog: Bei Dir, lieber Ephraim, wird Dialog nicht als eine uniformierende, auf einebnende Harmonie ausgerichtete Denkbewegung verstanden (Meir 2011). Vielmehr arbeitest Du tiefgründig heraus, es um eine Dialektik von Differenz und Dialog geht. Du machst dabei drei Dimensionen deutlich:

Dialog als Grundform des Existierens und Theologisierens: Mit dem Aufdecken und dem analytischen Zugriff jüdischen Denkens treten eine Lebendigkeit und eine Impulsgebung für die Gegenwart zutage, die eine Rezeption des Judentums mit dem alleinigen Fokus auf den Holocaust aufbrechen. Ohne dieses abgrundtiefe Leiden zu vergessen – wie sollte das auch möglich sein? – beziehst Du Dich auf die immer noch viel zu

wenig beachteten jüdischen Denker wie Franz Rosenzweig, Martin Buber, Emmanuel Lévinas und A. Joshua Heschel. Hierbei wird deutlich, dass der Dialog im Zentrum dessen steht, was das Menschsein ausmacht: Erst in seinem Bezug zum Nächsten und zu Gott wird der Mensch zum Menschen. Diese Voraussetzung birgt eine geradezu revolutionäre Vorstellung von Identität und Identitätsentwicklung, die gerade nicht in einer auf sich selbst gerichteten Eigentümlichkeit, sondern in der Beziehung zu anderen Menschen – durch Gottes- und Nächstenliebe – gründet. Schließlich wird deutlich, welche Kraft das jüdische Denken für die Theologie selbst hat: Mit Bezug auf jüdisches Denken wird jedem Essenzialismus, jeder Uniformität, allen machtförmigen Interpretationen dessen, was Judentum heißen könnte, der Boden entzogen. Im Rückgriff auf die Quellen der hebräischen Bibel und des Talmuds geht es um das Offenhalten und Aushalten unterschiedlicher Perspektiven, um den Abschied von geschlossenen Interpretationen, um die Aufschlüsselung der jüdischen Religion weniger über ein wie auch immer interpretiertes religiöses System, sondern über das Antlitz des Menschen, über die Würde aller Menschen, nicht nur der jüdischen.

Dialog als Form vielfältigen Denkens unter Einschluss von Differenz: Das Judentum trägt – wie Du, lieber Ephraim hervorhebst –, in sich die Maxime einer „antiautoritären“ Interpretation, die auf Vielfalt und nicht auf Einengung in ein bestimmtes Interpretationsschema drängt. Hierzu nimmst Du u.a. Bezug auf das Denken von Abraham Joshua Heschel, das auf die "Einheit Gottes“ und auf "Vielfalt" drängt. Im Anschluss an sein Denken wird auf die „vielfältigen Gesichter des Judentums“ und auf die Verbindung mit anderen Religionen Wert gelegt. Als eine gemeinsame Grundlage jüdischen Denkens wird herausgearbeitet, dass in den dargestellten Entwürfen religiöse und kulturelle Differenz als Ressource angesehen werden, in der Dialog und Vielfalt verankert sind. Eine „monolitische Kultur“ wird als ungenügend gekennzeichnet und es wird auf eine (jüdische) Kultur abgezielt, die „in Kontakt und Wechselwirkung mit anderen kulturellen Phänomenen außerhalb der Grenzen des

eigenen Vermächtnisses“ (Meir 2011,154) steht. Nicht die Bewahrung des Eigenen durch Ausschluss, sondern die Entwicklung des Eigenen durch Beachtung und Einbezug anderer Religionen und Kulturen wird als Leitmotiv jüdischen Denkens herausgearbeitet. Das ist ein kräftiger Impuls, der aus dem jüdischen Denken abgeleitet wird und weit über jüdisches Denken hinaus von Bedeutung ist.

Dialog als Basis für die Ethik: Dialog besitzt im jüdischen Denken einen zentralen Stellenwert für das Zusammenleben von Menschen und für öffentliche Verantwortung. Dies trifft, wie Du, lieber Ephraim, herausarbeitest, schon auf den Ansatz von Martin Buber zu, der neben der anthropologischen Grundkomponente dialogischer Existenz auch eine gesellschaftliche Dimension aufweise. Du kennzeichnest das dialogische Denken von Buber als ein tragfähiges „Modell der Konfliktbewältigung“, das auf gesellschaftliche und politische Transformation gerichtet ist. Bei Emmanuel Lévinas, Deinem Lehrer an der Sorbonne, lieber Ephraim, baut die gesamte Ethik auf der bevorzugten Stellung „d'autrui“ auf, des Nachbarn und des Nächsten. Nicht nur als Zusatz, sondern im Kern ist der Mensch in seinem Leben auf den Anderen verwiesen, auf die Verantwortung für den Anderen, auf die Wahrnehmung des Antlitzes des Anderen. Abraham Joshua Heschel bringt diesen Sachverhalt im Blick auf gesellschaftliche Verantwortung der Religionen auf die von Dir, lieber Ephraim, gerne zitierte Kurzform: „Keine Religion ist eine Insel“. Interreligiöse Verständigung wird damit notwendig und dient als Voraussetzung für die Positionierung im öffentlichen Raum, als ein Gegenlager zu Unrecht und Unterdrückung, für ein Verständnis der grundlegenden Botschaft des Göttlichen. Hierbei verweist Du mit aller Klarheit darauf, dass eine Absolutsetzung der eigenen Religion theologisch unhaltbar und in der gegenwärtigen Weltgesellschaft unangemessen ist: Theologisch wird klar herausgearbeitet, dass im Licht jüdischen Denkens der Versuch, Gott nur für sich selber zu vereinnahmen, gegen die Grundauffassung gerade des Judentums verstößt. Hierzu beziehst Du Dich auf die Aussage von A.J. Heschel: „Jeder Gott, der der meine ist,

aber nicht der deine: Jeder Gott, der sich um mich kümmert, aber nicht um dich, ist ein Götze.“ Und Du setzt hinzu, dass der göttliche Name entweiht werde, wenn man von einem Gegensatz des „eigenen Gottes“ zum „Gott der anderen“ ausgeht. Wir sehen in all diesen Punkten, wie grundlegend und wie herausfordernd der Dialog für die Theologie, für die Anthropologie und für die Ethik ist. In diesen Ansätzen liegt – wie Du, lieber Ephraim, in Deinen Publikationen, in Deinen Vorträgen und im persönlichen Gespräch immer wieder deutlich gemacht hast – ein Vermächtnis, das seine Wurzeln im Judentum hat und gleichzeitig schon im Kern über dieses hinaus geht und auf einen interreligiösen Dialog zielt.

Interreligiöse und Dialogische Theologie:

Bausteine für eine interreligiöse Theologie: Du, lieber Ephraim, arbeitest die Prioritäten interreligiöser Theologie heraus (Meir 2016) und betonst dabei besonders, dass es möglich ist, sich mit den theologischen Entwürfen anderer Religionen in einer Weise auszutauschen, dass es nicht darum geht, entweder die eigene Position durchzusetzen oder anderen gegenüber nachzugeben. Mit dem Terminus der „Trans-Differenz“ unterstreichst Du die Möglichkeit, eigene Positionen zu wahren und im Dialog mit den Positionen anderer in einen Lernprozess zu treten, der auf die gemeinsame Entwicklung neuer Verstehensansätze gerichtet ist. Dabei tritt kein Verlust der jeweiligen „Besonderheit“ ein, vielmehr wird Raum für Denk- und Entwicklungsprozesse mit neuen Erkenntnissen für die je eigene Religion wie für neues gemeinsames Denken im Feld von Religion eröffnet. Interreligiöse Theologie ist ebenso auf religiöse Haltung wie auf religiöse Praxis gerichtet. Es geht darum, wechselseitig die eigene Tradition zu übersetzen und den anderen zuzuhören, es geht um die gelebte Praxis, um eine gemeinsame solidarische Ethik, um Gastfreundschaft. Eine solche Theologie ist wie Du, lieber Ephraim, sehr deutlich machst, nur gangbar durch die Entwicklung einer Hermeneutik, die von einer Anerkennung der Anderen getragen ist.

Dein Ansatz gewinnt dadurch zusätzlich an Kontur, dass Du Dich klar von einer engen, einer „rein“ konfessionellen Theologie absetzt und auch eine komparative Theologie als im Ansatz defizitär einstufst. Darüber hinaus setzt Du Dich auch mit dem Dir näher stehenden Ansatz einer pluralistischen Theologie auseinander. Bei aller Wertschätzung des Grundanliegens dieses Ansatzes als einem ersten Schritt der Öffnung von Theologie unterstreichst Du die Notwendigkeit von interreligiöser Begegnung, die Du in der pluralistischen Theologie zu wenig eingelöst siehst. Interreligiöser Dialog in Form von Begegnung bildet bei Dir vielmehr den Kern für deinen Ansatz von interreligiös-dialogischer Theologie. Hierzu der folgende Abschnitt.

Mehrperspektivisch angelegter Dialog als Innovationspotenzial für gegenwärtige Theologie:

Auf mehreren Ebenen untersuchst Du das, was den Dialog ausmacht: Zum einen finden sich, wie erwähnt, die grundlegenden Gedanken hierzu in Ansätzen von Protagonisten jüdischer Denker. Zum anderen wird von Dir eine kreative Form gesucht, diese Gedanken aus dem Judentum mit entsprechenden Ansätzen im Buddhismus in einen Zusammenhang zu bringen. Der von Dir imaginierte Dialog zwischen buddhistischem Denken und Heschels jüdischer Dialogphilosophie setzt ein interreligiöses Potenzial frei. Weiterhin wird am Beispiel von Paul Knitter gezeigt, wie fruchtbar es sein kann, nicht nur in einer Religion – bei Knitter der römisch-katholischen – zu bleiben, sondern auch einen Zugang zu einer anderen Religion, nämlich zum Buddhismus zu gewinnen (Knitter 2014). Zudem wird am Beispiel der Bibelübersetzung von Martin Buber und Franz Rosenzweig der interreligiös-dialogische Charakter dieses Vorhabens herausgearbeitet. Ein dialogisches Vorgehen siehst du auch für die Exegese von Grundtexten als angemessen an, bei der es – wie von E. Lévinas vorgeschlagen – nicht nur um das geht, was der Text sagen will („veut dire“), sondern auch um das, was er sagen könnte („peut dire“). Zusätzlich zu diesen konzeptionell ausgerichteten Ansät-

zen wählst Du, lieber Ephraim, einen weiteren, bemerkenswerten Zugang zum Dialog:

Du verdeutlichst, wie interreligiöser Dialog in der Praxis angelegt sein kann und welche Schlussfolgerungen daraus möglich sind. Damit wird nicht nur über Konzeptionen von Dialog reflektiert, sondern Dialog wird wissenschaftlich praktiziert und reflektiert. Am Beispiel von Modulen, die Du, lieber Ephraim, mit Kolleginnen und Kollegen aus dem Hinduismus, dem Buddhismus, dem Islam und dem Christentum zusammen an der Akademie der Weltreligionen unterrichtet hat, wird die Relevanz des faktisch geführten Dialogs über die konzeptionellen Ansätze von Dialog hinaus deutlich. Mit dieser Initiative und Verarbeitung von interreligiösem Dialog an der Universität hast Du ein Pilotprojekt für einen wissenschaftlich interreligiösen Dialog „von Angesicht zu Angesicht“ initiiert, das schon in der vorliegenden Form beeindruckend ist und noch weiter Gestalt gewinnen und für die Weiterentwicklung interreligiös-dialogischer Theologie große Relevanz entfalten wird.

Als Summe formulierst Du die Einsicht, dass der interreligiöse Dialog verändere, ohne aber die eigene Identität zu gefährden: „Man erweitert die eigenen Grenzen und geht auf den Anderen zu, um in einer Bewegung, die das Ich nicht unverändert lässt, zurück zum Selbst zu kommen.“

Weiterdenken im Bereich Dialogischer Theologie

Du, lieber Ephraim, hast ganz grundlegend zur Weiterentwicklung einer dialogischen Theologie beigetragen. Aber: Wir haben es mit einem solchen komplexen Feld zu tun, dass das Gespräch weitergehen muss. Ich deute dies nur an und bin sicher, dass sich unser Austausch auch in Zukunft lebendig weiterentwickeln wird.

Ich kennzeichne drei Gebiete für weiteres Nachdenken, nämlich erstens kritische Rückfragen zu den Ansätzen Dialogischer Theologie, zweitens die Relation zwischen religiöser Pluralisierung und Säkularisierung und drittens die Grenzen von religiöser Pluralität.

Kritische Rückfragen zu Dialogischer Theologie: Wir haben in einer Publikation, an der Du entscheidend mitgewirkt hast (Amirpur et al. 2016), den Versuch unternommen, Kennzeichen und Merkmale für eine „Dialogische Theologie“ zusammenzufassen. Hierbei wurde deutlich, dass u.a. die folgenden Merkmale für eine noch in Entwicklung befindliche Dialogische Theologie eine zentrale Rolle spielen (vgl. Weisse et al 2016, 17-19): - Interreligiosität und Begegnung mit einer Offenheit, die Voraussetzung und Ziel interreligiöser Begegnung ist, - Demut und Wechselseitigkeit mit einer Ablehnung von Absolutheitsansprüchen, - Praxis des Dialogs und interreligiös-dialogische Hermeneutik, - Kontextualität und gelebte Religion, - Ethik der Gastfreundschaft und der Solidarität, - Akzeptanz des Andersseins der Anderen und - Verurteilung jeglicher Form von Extremismus. Als Perspektive für die Zukunft wurde die Notwendigkeit der Transformation von Theologie ins Auge gefasst, wobei gender-Fragen und befreiungstheologische Ansätze von Bedeutung sind, um in gemeinsamer Suche eine von Hoffnung geleitete Perspektive auf dem Weg zu „Dialogischer Theologie“ zu gewinnen, „die ungeachtet der bleibenden Unterschiede von Religionen doch im Sinne einer Transdifferenz zu Neuem führen, zu neuen Ansätzen im Bereich wissenschaftlicher Theologie und zu verstärkten Ansätzen von Menschen im Zusammenleben mit anderen.“ (Weiße 2016. 19).

Mit diesen Merkmalen ist ein großer Horizont, sind große Herausforderungen für den wissenschaftlichen und gesellschaftlichen Dialog angesprochen. Zwei Fragen sollten m.E. aber noch näher bedacht und künftig bearbeitet werden. Zum einen ist für mich offen, wie ein derartiger Ansatz im Bereich bestehender Theologien aufgenommen wird. Es ist damit zu rechnen, dass viele Akteure eher an einer Stärkung der je eigenen Theologie interessiert sind und sich damit ausgelastet fühlen, als dass sie neue Wege des gemeinsamen Nachdenkens intensiv aufnehmen. Wie ist damit umzugehen? Zum anderen ist die Frage weiter zu bedenken, wie die vielen Gläubigen aller Religionen, die sich – wie die weltweit im Bereich des Christentums am stärksten wachsenden Gruppe der Evange-

likalen – nicht mit dem Gedanken anfreunden können, dass auch in anderen Religionen Wahrheit stecken kann, die aber z.T. doch für den interreligiösen Dialog auf Alltagsebene offen sind, für die Grundanliegen einer Dialogischen Theologie gewonnen werden können. Oder wäre ein solcher Versuch von vornherein zum Scheitern verurteilt?

Religiöse Pluralisierung und Säkularisierung: Wir haben uns mit dem Ansatz von Peter L. Berger auseinandergesetzt, der über Jahrzehnte der weltweit renommierteste Vertreter der Säkularisierungstheorie war, dann um die Jahrtausendwende zu der Einsicht kam, dass nicht die Säkularisierung, sondern die religiöse Pluralisierung die wichtigste akademische und gesellschaftliche Herausforderung sein, und der schließlich seit einigen Jahren die These vertritt, dass es um beides geht: Religiöse Pluralisierung und gleichfalls fortschreitende Säkularisierung (Berger 2015. Weisse 2016a und 2016 b. Berger, Steets & Weiße 2017). Eine Frage, der wir uns weiter widmen könnten und sollten, besteht darin, wie konzeptionell und praktisch eine solche Verbindung analysiert werden kann, ohne dass beide Pole undeutlich werden. Oder ist die Verkoppelung von religiöser Pluralisierung und Säkularisierung so eng, dass nicht die Scheidung beider, sondern ihre Verwobenheit miteinander den entscheidenden Ansatz für weiteres Nachdenken bietet? Darüber lass uns debattieren.

Grenzen religiöser Pluralisierung: Ebenfalls von Peter L. Berger, aber nicht nur von ihm, ist die Frage nach den Grenzen religiöser Pluralisierung angestoßen. Wir haben uns damit schon befasst, aber hier gilt es, weiter nachzudenken. Dass es Grenzen religiöser Pluralisierung geben kann, sollte nicht nur konservativ Denkenden als Thema überlassen werden. Aber eine Beschäftigung mit diesem Thema aus der Sicht einer Dialogorientierung, wie wir sie vertreten, ist nicht unproblematisch. Es kann ja ohnehin nicht darum gehen, dass wir als Theologen überlegen, wie viele Menschen verschiedener Kultur und Religion in einer Gesellschaft leben können. Das ist eine politische Frage, bei der wir unsere Grundideen der Nächstenliebe, der Toleranz und der Dialogoffenheit mit ein-

tragen können und müssen, die sich aber nicht in Politikberatung mit Zahlen begeben kann. Unser Nachdenken hat sich auf die Frage zu richten, wo im Rahmen von Theologie und Gesellschaft die Offenheit und Dialogbereitschaft ihren Platz finden muss, wo aber auch die Grenzen sind: Wo sich vielleicht Intoleranz gerade dadurch implizit auswirken kann, dass die Dialogbereitschaft grenzenlos ist.

Zum Abschluss ein Dank

Lieber Ephraim, Du warst an der Akademie der Weltreligionen weit mehr als ein Gast – und auch das wäre ja schon sehr viel –, Du warst nicht nur Teil der Akademie der Weltreligionen und ihrer Forschung, sondern Du warst und bist Protagonist für den Ansatz einer dialogisch-interreligiösen Theologie, den wir zusammen ausarbeiten. Dafür gebührt Dir Dank. Und ich danke Dir darüber hinaus für den professionellen und persönlichen Austausch mitsamt allen Hoffnungen und Anstrengungen, die wir beide teilen mit dem Ziel, einen Dialog zwischen Menschen verschiedener Religion zu fördern, der offen und kritisch, mit Ernst und Humor, mit Mut und in Demut, mit Anfragen an bestehende Wissenschaft und Vorschlägen für neue Wege geführt wird. Dies alles im Bestreben, Wissenschaft und tägliches Leben miteinander zu verbinden im Wissen um die eigene Unvollkommenheit und zugleich im Bewusstsein, wie wichtig, ja unabdingbar, eine Verständigung zwischen Menschen unterschiedlicher Religion und Weltanschauung mit und über die eigenen Positionen hinaus – also mit Dir gesprochen „transdifferent“ – ist, so dass es lohnt, hierzu die notwendigen wissenschaftlichen Arbeiten mit aller Kraft und Kreativität zu leisten. Lieber Ephraim, hoch geschätzter Theologe und Freund, möge es Dir und Deiner Familie weiterhin gut gehen, mögen sich unsere Wege immer wieder überschneiden, mögen Deine Impulse bei uns und international weiterwirken – zum Wohle der Menschen – des *hommes* – und all derer, die auf dem Weg für ein grundlegend religiöses Denken nicht auf den Ausschluss anderer, sondern auf das Miteinander setzen. Ein Miteinander der Kritik, der Solida-

rität und des wechselseitigen Lernens. Was für ein hoher Anspruch! Und welch eine Menschlichkeit, die Du genauso verkörperst wie die Wissenschaftlichkeit: ernsthaftes, grundlegendes Denken und Zugewandtheit zu anderen Menschen mit großer Wahrnehmung der Anderen und auf jeden Fall: mit himmlischem und alltäglichem Humor. Danke, lieber Freund.

Literatur

- Aksünger, H. & Weiße, W. (Hrsg.) (2015). *Alevitische Theologie an der Universität Hamburg. Dokumentation einer öffentlichen Antrittsvorlesung* (Dokumentationsreihe der Akademie der Weltreligionen der Universität Hamburg, Bd. 3). Münster: Waxmann.
- Amirpur, K. & Weiße, W. (Hg.) (2015). *Religionen, Dialog, Gesellschaft. Analysen zur gegenwärtigen Situation und Impulse für eine dialogische Theologie*, Münster: Waxmann.
- Amirpur, K., Knauth, T., Roloff, C. & Weiße, W. (Hgg.)(2016). *Perspektiven Dialogischer Theologie. Offenheit in den Religionen und eine Hermeneutik des interreligiösen Dialogs*, Münster: Waxmann.
- Berger, Peter L. (2015). *Altäre der Moderne. Religion in pluralistischen Gesellschaften*. Frankfurt/New York: Campus-Verlag.
- Berger, Peter L., Steets, Silke & Weiße, Wolfram (Hgg.) (2017). *Zwei Pluralismen. Positionen aus Sozialwissenschaft und Theologie zu religiöser Vielfalt und Säkularität*, Münster u.a.: Waxmann.
- Bernhardt, R. & Schmidt-Leukel, P. (2013b). Einleitung. In R. Bernhardt & P. Schmidt-Leukel (Hrsg.), *Interreligiöse Theologie. Chancen und Probleme* (S. 7-20). Zürich: TVZ, Theologischer Verlag.
- Brück, M. v. (1986). *Einheit der Wirklichkeit*. München: Christian Kaiser Verlag.
- Casanova, J. (2014). Secularisation, Religion and Multicultural Citizenship. In W. Weisse, K. Amirpur, A. Körs & D. Vieregge (eds.), *Religions and Dialogue. International Approaches* (S. 21-32). (Religionen und Dialog. Eine Schriftenreihe der Akademie der

- Weltreligionen der Universität Hamburg, Bd. 7). Münster: Waxmann.
- Goshen-Gottstein, A. (eds.) (2014), *The Religious Other. Hostility, Hospitality, and the Hope of Human Flourishing*. London: Lexington Books.
- Habermas, J. (2011). "The Political": The Rational Meaning of a Questionable Inheritance of Political Theology. In E. Mendieta & J. VanAntwerpen (eds.), *The Power of Religion in the Public Sphere* (pp. 15-33). New York: Columbia University Press.
- Kalsky, M. (2014). In Search of a „New We“ Connecting the Differences. A Multimedia Contribution to a Paradigm Shift in Interreligious Dialogue. In W. Weisse, K. Amirpur, A. Körs & D. Vieregge (eds.), *Religions and Dialogue. International Approaches* (Religionen und Dialog. Eine Schriftenreihe der Akademie der Weltreligionen der Universität Hamburg, Bd. 7) (pp. 151-166). Münster: Waxmann.
- King, S. B. (2009). *Socially engaged Buddhism*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Knauth, Th. (2016). Die Wahrheitsfrage als Herausforderung interreligiösen Lernens. In *Zeitschrift für Pädagogik und Theologie* 68/ 1 (pp. 85-97). Berlin: De Gruyter.
- Knitter, P. (2012). *Ohne Buddha wäre ich kein Christ*. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Knitter, P. (2014). Interreligiöser Dialog. Bleibende Differenz oder kreatives Potenzial? Am Beispiel des christlich-buddhistischen Dialogs. In W. Weiße, K. Amirpur, A. Körs, D. Vieregge (Hrsg.), *Religion und Dialog in modernen Gesellschaften. Dokumentation der öffentlichen Auftaktveranstaltung eines internationalen Forschungsprojektes* (S. 39-60). Münster: Waxmann.
- Küster, V. (2011). *Einführung in die Interkulturelle Theologie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

- Küster, V. (2015). Dialog und Kunst in Indonesien. Unterwegs zu einer Ästhetik interreligiöser Begegnung. In Amirpur, K., Weiße, W. (Hrsg.), *Religionen, Dialog, Gesellschaft. Analysen zur gegenwärtigen Situation und Impulse für eine dialogische Theologie* (S. 99-128). Münster: Waxmann.
- Leirvik, O. (ed.) (2014). *Interreligious Studies. A Relational Approach to Religious Activism and the Study of Religion*. London: Bloomsbury Publishing Plc.
- Meir, E. (2011). *Differenz und Dialog*. (Religionen und Dialog. Eine Schriftenreihe der Akademie der Weltreligionen der Universität Hamburg, Bd. 4). Münster: Waxmann.
- Meir, E. (2016) *Interreligiöse Theologie. Eine Sichtweise aus der jüdischen Dialogphilosophie*. Übersetzt und herausgegeben von Elke Morlok. Berlin und Boston: De Gruyter & Magnes: Jerusalem (übersetzt aus dem Englischen: Meir, E. (2015). *Interreligious Theology. Its Value and Mooring in Modern Jewish Philosophy*. Berlin und Boston: De Gruyter & Magnes: Jerusalem).
- Meir, E. (2017). *Becoming Interreligious. Towards a Dialogical Theology from a Jewish Vantage Point*, Münster: Waxmann.
- Rambachan, A. (2014b). *A Hindu Theology of Liberation. Not-Two is not One*. Albany: Suny Press.
- Ricoeur, P. (2006). *Wege der Anerkennung. Erkennen, Wiedererkennen, Anerkanntsein*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Roloff, C. (2014). Interreligious Dialogue in Buddhism from a Gender Perspective. In W. Weisse, K. Amirpur, A. Körs & D. Vieregge (eds.), *Religions and Dialogue. International Approaches* (Religionen und Dialog. (pp. 245-282). Münster: Waxmann.
- Roloff, C, & Weisse, W. (eds.) (2015). *Dialogue and Buddhism and Hinduism. Public presentations of The 14th Dalai Lama, Sallie B. King, Anantanand Rambachan and Samdhong Rinpoche* (Documentation Series of the Academy of World Religions, Vol. 2). Münster: Waxmann 2015.

- Schmidt-Leukel, P. (2011). Interkulturelle Theologie als interreligiöse Theologie. *Evangelische Theologie*, 71(1), 4-16.
- Schmidt-Leukel, P. (2013). Interreligiöse Theologie und die Theologie der Zukunft. In R. Bernhardt & P. Schmidt-Leukel (Hrsg.), *Interreligiöse Theologie. Chancen und Probleme* (S. 23-42) Zürich: TVZ, Theologischer Verlag.
- Weisse, W. (2014). Dialogue from a Christian and Muslim Perspective. Early Visions of a Dialogical Theology. In W. Weisse, K. Amirpur, A. Körs & D. Vieregge (eds.), *Religions and Dialogue. International Approaches* (pp. 113-122). Münster: Waxmann.
- Weisse, W., Amirpur, K., Körs, A. & Vieregge, D. (eds.) (2014 a). *Religions and Dialogue. International Approaches* (Religionen und Dialog. Eine Schriftenreihe der Akademie der Weltreligionen der Universität Hamburg, Bd. 7). Münster: Waxmann.
- Weisse, W., Amirpur, K., Körs, A., Vieregge, D. (Hrsg.) (2014 b). *Religion und Dialog in modernen Gesellschaften. Dokumentation der öffentlichen Auftaktveranstaltung eines internationalen Forschungsprojektes* (Dokumentationsreihe der Akademie der Weltreligionen der Universität Hamburg, Bd. 1). Münster: Waxmann.
- Weisse, W. (2016 a). Religious Pluralization and Secularization in Continental Europe, with Focus on France and Germany. *Social Science and Modern Society*, 53(1), 32-40.
- Weisse, W. (Hrsg.) (2016 b). *Religiöse Vielfalt und Säkularität. Die Verträge zwischen Staat und Religionsgemeinschaften in Hamburg* (Dokumentationsreihe der Akademie der Weltreligionen der Universität Hamburg, Bd. 4). Münster: Waxmann.
- Weisse, W., Roloff, C., Knauth, T., Amirpur, K. (2016). Einleitung, in: Amirpur, K., Knauth, T., Roloff, C. & Weisse, W. (Hgg.) (2016). *Perspektiven Dialogischer Theologie. Offenheit in den Religionen und eine Hermeneutik des interreligiösen Dialogs*, Münster: Waxmann, 9-28.

Dr. Wolfram Weiße ist Professor em. für Religionspädagogik und internationale Theologie an der Universität Hamburg und war bis zu seiner Emeritierung Direktor des Interdisziplinären Zentrums Weltreligionen im Dialog, Universität Hamburg.

„Weißt Du, wer ich bin?“

Religiöse Identität und interreligiöse Verständigung im RU

Thorsten Knauth

1 Einleitung

Ich möchte Ihnen zu Beginn eine kleine Szene vorstellen:

Religionsunterricht in der 9. Klasse eines Gymnasiums in Hamburg. Die Schule liegt in einem sogenannten sozialen Brennpunkt. Der Kurs ist für Hamburger Verhältnisse ganz normal zusammengesetzt: knapp die Hälfte der Schüler und Schülerinnen hat einen muslimischen Hintergrund, es gibt außerdem alevitische Jugendliche und auch konfessionslose Schüler. Von dem guten Drittel Schüler mit christlichem Hintergrund sind zwei katholisch, ein Mädchen ist orthodox, der Rest evangelisch. Die Gruppe arbeitet seit über einem halben Jahr zusammen. Für den Religionsunterricht steht ein mit Symbolen und Gegenständen der Religionen ausgestatteter Religionsraum zur Verfügung. Der Raum zeigt, worum es im Religionsunterricht geht: die Schüler lernen, Gespräche zu religiösen Themen zu führen. Weil die Gruppe religiös und weltanschaulich so vielfältig zusammengesetzt ist, geht es dabei immer um Religion im Plural: Sichten der Schüler/innen und die Interpretationen ihrer religiösen Herkunft und Sichten aus den Religionen kommen ins Gespräch.

In einer Doppelstunde geht es um die Frage, wie man Gott angesichts unverdienten Leids rechtfertigen könne. Um eine persönliche Tönung des Gespräches zu erreichen, gibt der Lehrer zunächst Gelegenheit, über persönliche Schicksalsschläge nachzudenken und sich auszutauschen. Dann steht die Frage im Raum, wie diese Erfahrungen mit dem persönlichen Verständnis von Gott in Einklang gebracht werden könnten. Es entwickelt sich ein Gespräch im Stuhlkreis. Svenja mit evangelischem Hintergrund vertritt die Auffassung, dass kollektive Schicksalsschläge wie zum Beispiel ein Tsunami geschehen, damit Menschen daraus lernen könnten und zum Beispiel bessere Häuser bauten. Dennis, überzeug-

ter Atheist, widerspricht energisch: Das, was sie gesagt hat, sei eigentlich voll Quatsch. Es mache keinen Sinn, Hunderttausende Menschen sterben zu lassen, nur damit man lerne, bessere Häuser zu bauen. Imen, mit muslimischem Hintergrund, schaltet sich ein. Sie bestreitet, dass dies der Grund sei, Gott habe vielleicht andere Gründe, über die man nur mutmaßen könne. Vielleicht bestehe ein Grund auch darin, dass Gott die Menschen erinnern wolle, dass es ihn noch gebe. Nalan, auch mit muslimischem Hintergrund, stimmt ihr zu: Gott könne unschuldige wie auch schlechte Menschen strafen – aber an Gott zweifeln könne man nicht. Svenja bezweifelt die Argumentation von Imen, Nalan und Alex, aber auch Hanife pflichtet ihr bei. Gott verhängte keine Strafen für unschuldige Menschen. Nach nur wenigen Beiträgen hat sich in der Lerngruppe ein Diskursfeld aufgebaut, das im weiteren Verlauf des Unterrichtsgesprächs durch andere Schüler und Schülerinnen ergänzt und erweitert wird. Deutlich wird im Laufe der Stunde: Die Schüler nutzen das Gespräch, um mit Argumenten zu experimentieren. Sie testen auch die Stichhaltigkeit und Wirkung von Positionen auf andere aus. Der Religionsunterricht wird zu einer theologischen Werkstatt, in dem die Jugendlichen Positionen auf Probe beziehen und auch andere zu einer Stellungnahme herausfordern.

Ich möchte Sie einladen, mit mir kurz darüber nachzudenken, wie dieser an der kleinen Szene exemplarisch vorgeführte Religionsunterricht aus der Perspektive unseres Tagungsthemas zu beurteilen ist. Es handelt sich hier ja um ein Gespräch, in dem es vorrangig darauf ankommt, zu einer offenen theologisch-ethischen Fragestellung in einer religiös und weltanschaulich sehr pluralen Lerngruppe persönliche Positionen in Anknüpfung und Widerspruch zu anderen Meinungen zu entwickeln. Man könnte nun sagen, dass der Religionsunterricht (für den die Szene paradigmatisch steht) sein Ziel verfehlt, zur religiösen Identitätsbildung beizutragen, weil nicht genügend Gelegenheit gegeben werde, christliche Tradition kennen zu lernen, weil nicht deutlich werde, was hier die evangeli-

sche, die christliche Position sei, von der aus sich Gemeinsamkeit und Differenzen zu anderen religiösen Positionen erarbeiten ließen.

Man könnte aber auch sagen, dass diese Szene ein gutes Beispiel dafür sei, wie Religionsunterricht zu Identität und Verständigung beitrage, und zwar aus folgenden Gründen: Den Schülern und Schülerinnen wird zugemutet, zu einer zentralen theologischen Fragestellung Stellung zu nehmen. Ja, ihnen wird sogar die Möglichkeit eröffnet, sehr persönlich zu bekennen, wie diese Frage mit ihrem eigenen Glaubensverhältnis zusammenhängt. Sie zeigen anderen ihre (religionsbezogene) Identität und nehmen wahr, was sie mit anderen in dieser Frage gemeinsam haben und wie sie sich unterscheiden.

Egal, wie Sie diese Szene interpretieren – sie führt uns mitten in das Thema, denn die Diskussion über das Verhältnis von religiöser Identität und interreligiöser Verständigung ist in den letzten 30 Jahren in der Religionspädagogik entlang der soeben angedeuteten Grundpositionen geführt worden.

Die erste Position findet sich maßgeblich vertreten in den beiden Denkschriften der Evangelischen Kirche zum Religionsunterricht und versucht, einen pluralitätsfähigen konfessionellen Religionsunterricht zu begründen, der mit anderen konfessionellen Religionsunterrichten die Kooperation sucht. Die zweite Position wurde im Kontext des Hamburger Religionsunterrichts entwickelt und versucht, den Dialog inmitten einer religiös und kulturell pluralen Schülerschaft innerhalb eines Faches zu verankern.

Diesen Ansatz eines dialogischen Religionsunterrichts möchte ich Ihnen heute mit einigen zentralen konzeptionellen Elementen näher bringen. Zuvor jedoch stelle ich Ihnen die Argumentation vor, die in den Denkschriften der Evangelischen Kirche entwickelt wurde. Sie zu kennen ist wichtig, um einzuschätzen, wie sich hiervon die u.a. von Hamburger Kolleginnen und Kollegen vertretene Position eines Dialogischen Religionsunterrichts abhebt.

2 Das Verhältnis von Identität und Verständigung in der Perspektive der EKD.

Die Denkschrift mit dem programmatischen Titel: *Identität und Verständigung. Standort und Perspektiven des Religionsunterrichts in der Pluralität* erschien 1994. Erinnern wir uns kurz an den zeitgeschichtlichen Kontext: Damals war Deutschland gerade wiedervereinigt. Die ostdeutschen Bundesländer hatten – bis auf Brandenburg – das Modell des konfessionellen Religionsunterrichts nach Art. 7,3 übernommen – trotz oder vielleicht auch wegen der Tatsache, dass sich die Kirchenmitgliedschaft in den Neuen Bundesländern auf einem niedrigen Niveau bewegte (20%). Schon vor 1989 hatte es in der alten Bundesrepublik eine lebendige Diskussion über die Zukunft des Religionsunterrichts gegeben – alternative Modelle zum konfessionellen Religionsunterricht wurden vorgeschlagen und kontrovers diskutiert: Religionskunde-Unterricht, ein Pflichtfach für alle, ein Lernbereich Religion-Ethik. Diese Diskussion fand auch vor dem Hintergrund religions- und jugendsoziologischer Daten und Analysen statt, wonach sich lang anhaltende gesellschaftliche Trends von Enttraditionalisierung und Individualisierung auch im Bereich von Religion auswirkten. Diesen Studien zufolge zeigte sich, dass die Prägekraft der christlichen Religion bei Heranwachsenden abnimmt, sich insgesamt durch Zuwanderung die religiöse Landschaft pluralisiert und gleichzeitig ein Individualisierungsprozess von Religion einsetzt, der zu neuen, auch patchworkartig zusammengesetzten religiösen Gestaltbildungen führt. Erstmals schien die lange anhaltende Theorie der Säkularisierung ergänzt werden zu müssen durch eine Theorie religiöser Pluralisierung. Angesichts dieser Situation sollte die Aufgabe des Religionsunterrichts neu begründet werden. Das war das Ziel der EKD-Denkschrift. Zugespitzt gesagt, wollte man Religionsunterricht als eine Art Widerlager gegen Tendenzen des Verblässens christlicher Identität verstehen. Man wollte seine wichtige sozialisatorische und bildende Funktion betonen. Auf Grund dessen wundert es nicht, dass der Identitätsbegriff eine prominente Stelle in der Gesamtargumentation der Denkschrift einnahm.