



THEO-WEB

Zeitschrift für Religionspädagogik

Academic Journal of Religious Education

16. Jahrgang 2017, Heft 1

ISSN 1863-0502

Thema: „Rechtfertigung – theologische und religionspädagogische Erschließungsperspektiven“

Willems, J. (2017). Rechtfertigung als Thema interreligiöser Bildung. *Theo-Web*, 16(1), 88–98.

DOI: <https://doi.org/10.23770/0008A>



Dieses Werk ist unter einer Creative Commons Lizenz vom Typ Namensnennung-Nicht kommerziell 4.0 International zugänglich. Um eine Kopie dieser Lizenz einzusehen, konsultieren Sie <http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/> oder wenden Sie sich brieflich an Creative Commons, Postfach 1866, Mountain View, California, 94042, USA.

Rechtfertigung als Thema interreligiöser Bildung

von
Joachim Willems

Abstract

Die Rede von der Rechtfertigung des Sünders allein aus Glauben (sola fide) und allein aus Gnade (sola gratia) ist im protestantischen Christentum zu einem Identitätsmarker geworden, um sich von der (vermeintlichen) ‚Werkgerechtigkeit‘ nicht-protestantischer Frömmigkeiten abzugrenzen. Im folgenden Beitrag soll am Beispiel von theologischen Aussagen eines muslimischen Jugendlichen gezeigt werden, wie diese im Lichte der Rede von Rechtfertigung so interpretiert werden können, dass interreligiöse Dialoge und Lernprozesse möglich werden. Der Beitrag schließt mit Überlegungen dazu, wie ‚Rechtfertigung‘ im evangelischen Religionsunterricht einerseits, in einer Fächergruppe Religion/Ethik andererseits zu einem interreligiösen Thema gemacht werden kann, und plädiert zum Abschluss für die Entwicklung einer Komparativen Jugendtheologie.

Schlagwörter: Interreligiöse Bildung, Rechtfertigung, Werkgerechtigkeit, Barmherzigkeit, Islam, muslimische Jugendliche, Komparative Theologie, Jugendtheologie, Komparative Jugendtheologie

1 Rechtfertigung als Identitätsmarker nach innen und nach außen

Das Thema ‚Rechtfertigung‘ ist seit der Reformation im 16. Jahrhundert ein, wenn nicht *der* Identitätsmarker des protestantischen Christentums.¹ Es geht, mit Valentin Ernst Löscher, um den Artikel, mit dem die Kirche steht und fällt, um den „*articulus stantis et cadentis ecclesiae*“ (zitiert in Sauter, 1997, S. 328). Als solcher kann er nach innen dazu dienen, das Proprium der eigenen Konfession positiv zu beschreiben. Theologisch wird die Rechtfertigungslehre dann zum Bezugspunkt, von dem ausgehend und auf den hin alle Bereiche der evangelischen Theologie sich anordnen. Nach außen kann der Bezug auf die Rede von der Rechtfertigung des Sünders *sola gratia* und *sola fide*, in Verbindung mit dem Vorwurf der ‚Werkgerechtigkeit‘, zur Abgrenzung von anderen Konfessionen und ebenso von anderen Religionen verwendet werden, zuerst natürlich vom römischen Katholizismus. Diese Funktion erfüllt der Bezug auf Rechtfertigung in einer Reihe von Schulbüchern und Unterrichtsmaterialien, in denen zunächst als Negativfolie spätmittelalterliche Frömmigkeit skizziert wird, von der sich Luther dann mit seiner Erkenntnis der Gnade Gottes leuchtend abhebt.² Dadurch, dass dies in den Kontext der Entstehung von getrennten Kirchenfamilien gestellt wird, suggeriert ein solcher Ansatz, ‚den‘ Protestantismus im Unterschied zu

¹ Dieser Beitrag ist entstanden im Rahmen des Forschungsprojekts REVIER, das gefördert wurde bzw. wird durch ein Heisenberg-Stipendium und eine Sachbeihilfe der Deutschen Forschungsgemeinschaft (GZ: WI 2715/1–1 und WI 2715/2–1). REVIER ist die Abkürzung für „Religiöse Vielfalt erleben – deuten – bewerten. Religionspädagogische Untersuchungen zum Umgang Jugendlicher mit religiös pluralen Situationen“.

² Dies zeigt Cornelia Oswald (2010) in einer Analyse von Schulbüchern für den evangelischen Religions- und den Geschichtsunterricht der Sekundarstufe I. Weitere Beispiele könnte man anführen, auch für die Grundschule, so etwa ‚Kinder fragen nach dem Leben‘ für die Klassenstufen 3 und 4 (Drews u.a., 2007, S. 102–111).

dem römischen Katholizismus zu beschreiben.³ So wird dann ein Ideal des Eigenen mit einer historisch kontingenten empirischen Erscheinungsform des Anderen verglichen – ein Vergleich, der nicht zufällig eher zugunsten des Ideals ausfallen dürfte. Dass die christlichen Konfessionen aber keine monolithischen Blöcke sind, sondern historisch sich entwickelnde, in sich heterogene Gebilde, gerät dann leicht aus dem Blick. – Gleiches ist im religions-, konfessions- und kulturkundlichen bzw. vergleichenden Unterricht immer wieder zu beobachten (prägnant dazu Mecheril, 2008, S. 103–114).

Der vorliegende Beitrag geht vor diesem Hintergrund davon aus, dass zum einen die Rechtfertigungslehre tatsächlich eine spezifische Bedeutung im Protestantismus besitzt – oder müsste man angesichts der unterschiedlichen Ausformulierungen in den Protestantismen unterschiedlicher Zeiten, Regionen und Sub-Konfessionen eher im Plural sagen: die Rechtfertigungslehren? – Zum anderen wird vorausgesetzt, dass die aus evangelischer Sicht bleibend relevante Einsicht Martin Luthers zur Gnadenhaftigkeit des nur im Glauben passiv zu empfangenden Heils ein Kriterium darstellt, um Religions- und Glaubensformen zu verstehen und (auch normativ) zu unterscheiden: Nach innen wie nach außen lassen sich dann religiöse und theologische Aussagen, Glaubenshaltungen und Praktiken mithilfe der Rede von der Rechtfertigung des Sünders *sola fide* und *sola gratia* aus evangelischer Perspektive auf ihre religiöse Angemessenheit und (ihren möglicherweise evangelischen) Charakter hin befragen.

Für den evangelischen Religionsunterricht ist der Bezug auf die Rechtfertigungslehre deshalb in mehrfacher Hinsicht von Bedeutung: Von der Sache her gedacht, ist die Kenntnis der Rechtfertigungslehre angesichts ihrer historischen Bedeutung ein theologisch, kirchen- und theologiegeschichtlich relevanter, vielleicht unverzichtbarer Inhalt. Von den Lernenden her gedacht, ermöglicht die Auseinandersetzung mit der Rechtfertigungslehre es, die eigene Religiosität und den eigenen Glauben, gegebenenfalls auch den eigenen Unglauben, zu klären, zu reflektieren und weiterzuentwickeln.

Mit Blick auf interreligiöse Bildung im Rahmen des evangelischen Religionsunterrichts und innerhalb einer Fächergruppe Religion/Ethik, die diesen beinhaltet, bietet der Bezug auf die Rechtfertigungslehre die Möglichkeit, der verbreiteten Moralisierung und Ethisierung des Religionsunterrichts entgegenzusteuern und eine dezidiert theologische Auseinandersetzung mit verschiedenen Religionen kriteriengeleitet zu eröffnen. Was dies bedeuten könnte, soll im Folgenden exemplarisch konkretisiert werden, nämlich an Auszügen aus einem Interview mit einem muslimischen Schüler. Dieses Interview wird rechtfertigungstheologisch interpretiert und ansatzweise mit evangelischer Theologie und Religiosität ins Gespräch gebracht, so dass im Anschluss überlegt werden kann, ob bzw. wie es möglich sein könnte, durch die Beschäftigung mit einem solchen Interview und ähnlichen Texten interreligiöse Lernprozesse zu initiieren.

³ Interessant ist dagegen die Darstellung in ‚Wege des Glaubens‘ für die Jahrgänge 7 und 8 (Trutwin, 2010, S. 138–153), einem Schulbuch für den katholischen Religionsunterricht, in dem ebenfalls die Situation der Kirche am Vorabend der Reformation sehr deutlich kritisiert und Luthers „reformatorische Entdeckung“ (S. 144) mit viel Sympathie dargestellt wird. Im Kontext des katholischen Religionsunterrichts handelt es sich dabei aber um eine selbstkritische Betrachtung der eigenen Geschichte, die durch die Rahmung im Gesamtzusammenhang des Kapitels und im katholischen Religionsunterricht gerade keine antikatholische Polemik entfaltet.

2 Rechtfertigung im theologischen Denken eines muslimischen Schülers?

Das im Folgenden⁴ analysierte Interview ist im Rahmen des Forschungsprojekts REVIER⁵ entstanden. REVIER ist die Abkürzung für *Religiöse Vielfalt erleben – deuten – bewerten*. In diesem Forschungsprojekt werden Interviews mit nicht-religiösen, christlichen und muslimischen Jugendlichen geführt und analysiert, um die Frage zu klären, in welchen Situationen und unter welchen Bedingungen Jugendliche mit Kategorien wie religiöser Differenz und religiöser Diversität operieren (z.B. Willems, 2015; Willems, 2017).

Eines dieser Interviews, das mit ‚Peter‘, erscheint für eine rechtfertigungstheologische Interpretation besonders ergiebig zu sein. Peter, wie er sich für das Interview selbst nennt, kommt aus einer türkeistämmigen muslimischen Familie und ist zum Zeitpunkt des Interviews siebzehn Jahre alt. Er wohnt in einem Stadtteil mit einem hohen Anteil an Personen mit migrantischer Familiengeschichte und geht dort auch zur Schule. In der Schule und einer Moschee-Gemeinde ist er in vielerlei Hinsicht ehrenamtlich aktiv. Zum Zeitpunkt des Interviews im Frühjahr 2013 steht er kurz vor dem Abitur.

Da der Begriff der Rechtfertigung im Islam keine Rolle spielt, verwundert es nicht, dass Peter ihn nicht verwendet. Die religiösen Fragen aber, die im Christentum rechtfertigungstheologisch bedacht werden, beschäftigen auch ihn: Wer ist Gott, und in welchem Verhältnis stehe ich zu ihm? Wie kann ich Heil erlangen und als Sünder vor dem allmächtigen Schöpfer bestehen?

2.1 Wer ist gläubig? – Glaube als ‚Werk‘ des Menschen oder als Geschenk Gottes

Im Interview ist es die Frage des Interviewers, ob es Situationen gebe, in denen er „sich selbst besonders stark als religiösen Menschen“ wahrnehme, die Peter zu rechtfertigungstheologisch hochinteressanten Gedanken anregt. Zunächst antwortet er auf die Frage, indem er auf die „Säulen des Islams“ und die „Säulen des Glaubens“ verweist. Besonders hebt er die Bedeutung des Glaubensbekenntnisses hervor. Vermutlich über das Stichwort ‚Glauben‘ kommt er dann zu der Frage, ob man von jemandem sagen könne, er sei ein „Ungläubige[r]“. Dabei denkt er an „Prediger“ im Internet, die sich, seiner Meinung nach zu Unrecht, ein Urteil über die Gläubigkeit von anderen Menschen und damit auch über deren Schicksal nach dem Tod anmaßen würden. Dabei hat er vermutlich salafistisch-fundamentalistische Prediger wie Pierre Vogel im Blick.

Die Frage des Interviewers reformuliert er so in einem leicht verschobenen Rahmen: Statt die persönliche Frage zu beantworten, wann er sich „als religiösen Menschen“ wahrnehme, problematisiert er grundsätzlich die Kriterien für eine Zuordnung von Personen zu den Kategorien ‚religiöser Mensch‘ und ‚Muslim‘. Dies entspricht Peters Antwortverhalten an anderen Stellen des Interviews, weniger über persönliche Haltungen, Einstellungen, Meinungen und Überzeugungen Auskunft geben zu wollen, sondern seine Antworten auf einer generellen und objektivierten Ebene von ‚theologischer Richtigkeit‘ zu formulieren.

⁴ Die folgenden Absätze entsprechen weitgehend dem Kapitel 2.2 in Willems, 2016, S. 113–119. Dort wird das im Folgenden analysierte Interview mit Peter neben ein Interview mit einer christlichen Jugendlichen gestellt und in der Auseinandersetzung mit beiden Interviews skizziert, wie eine Komparative Jugendtheologie aussehen könnte: Die Idee dahinter ist es, den Ansatz des Theologisierens mit Jugendlichen mit der Komparativen Theologie (hier im Sinne von Klaus von Stosch) zu verbinden.

⁵ Vgl. oben Fußnote 1.

Dann erklärt Peter:

„Äh ich weiß, äh ich – mittlerweile im Internet – Ich weiß – Es gibt ja immer solche äh Prediger und so, die dann immer sagen hier, es gibt so Ungläubige und die Ungläubigen kommen in die Hölle und alles. Die an irgendwelche Leute als Ungläubige bezeichnen, wie Christen, die äh Juden auch als Ungläubige bezeichnen und so. Äh, wenn man sich diese Glaubensbücher nur annimmt, dann ist man ein Muslim erst mal. Wenn man diese Säulen dann macht, dann darf man erst mal keinen Zweifel davon haben – das steht auch so im Koran –, dass man, dass man kein Muslim ist.“

Er sagt, ein Muslim sei, wer „diese Glaubensbücher nur annimmt“. Der Kontext zeigt, dass Peter mit dem Begriff „Glaubensbücher“ vermutlich den Koran und die Bibel (und nicht etwa ausschließlich islamische Bücher, über den Koran hinaus also noch die anerkannten Sammlungen der Aussprüche des Propheten Mohammed). Im Unterschied zu den Internet-Predigern, die Juden und Christen als Ungläubige bezeichneten, zählt Peter also Juden und Christen als ‚Leute der Schrift‘ mit zu den Muslimen, also zu den monotheistischen Gläubigen, die sich auf den Gott Abrahams bzw. Ibrahims beziehen. Dann spezifiziert er: „Wenn man diese Säulen dann macht, dann darf man erst mal keinen Zweifel davon haben [...]. Man darf nicht daran zweifeln, dass man ein Muslime ist [...]“. Durch den Bezug auf die „Säulen“ macht er dann doch wieder einen Unterschied zwischen den Muslimen im engeren Sinne einerseits und den Juden und Christen andererseits. Ich verstehe diese Aussage so, dass sich seiner Ansicht nach Heilsgewissheit erst aus der rechten religiösen Praxis ergibt, die er spezifisch islamisch definiert. Mit Blick auf sich selbst deduziert er nun, dass er ein Muslim sei: „Das ist erst mal ein Grund, warum ich – gerade, weil ich diese Sachen verfolge, ähm, erst mal davon ausgehe, dass ich ein Muslime bin.“

Die Unzulässigkeit von Zweifeln ergibt sich aus seinen Konzepten von ‚Glauben‘, ‚Für-richtig-Halten‘ und ‚Bekennen‘, die eng miteinander verbunden sind. Er müsse davon ausgehen, Muslim zu sein,

„weil sonst ist man nicht – dann ist man nicht fest davon entschlossen, dass man einer ist. Dann kann man ja auch nicht daran glauben. Verstehen Sie? Wenn ich nicht weiß, dass etwas hundert Prozent richtig ist, dann kann ich auch nicht daran glauben. Das würde da automatisch meinen Glauben äh an den Islam dann irgendwie äh schwächen. Deswegen *muss* ich [...] sogar daran glauben, dass äh –. Man darf auch nicht sagen, ich *hoffe* ich bin ein Muslim. [...] Man muss sagen, ich *bin* einer. Wenn man nicht davon überzeugt ist, dann kann man sich ja auch nicht vor Gott als Muslime bezeichnen.“

Der Glaube erscheint damit als ein ‚Werk‘ des Menschen, denn der Mensch kann sich für oder gegen den Glauben entscheiden. Zugleich hat der Glaube eine Beziehungsdimension: Nur wer glaubt, so dürfte Peter zu verstehen sein, kann sich vor Gott und den Menschen zum Islam bekennen, und nur, wer sich zum Islam bekennt, indem er sich als Muslim bezeichnet, wird auch von Gott als solcher anerkannt. Wer dagegen an seinem Muslim-Sein zweifelt, bestätigt seinen Zweifel damit schon und stellt zu Recht sein Muslim-Sein und sein Heil in Frage.

Vor dem Hintergrund christlicher Rechtfertigungstheologie liegt an dieser Stelle der Vorwurf der Werkgerechtigkeit nahe: Das Bekenntnis zum Islam – sich als Muslim zu bezeichnen – scheint ein ‚Werk‘ zu sein, das dem Heil vorausgehen soll. Zu beachten ist dabei der Kontext: Peter geht es wie Luther um die Frage nach der Heilsgewissheit. Das ‚Hoffen‘ erachtet Peter als unzureichend, weil es mit einem Rest von Heilsgewissheit verbunden bleibe. Innerhalb der Rahmung, die Peter voraussetzt, wird Heilsgewissheit also performativ erzeugt: Indem ich mich als meines Heils gewiss *erkläre*, *erlebe* ich mich zugleich als heilsgewiss. Der Akzent liegt insofern auf dem

Zuspruch, auf den sich der Gläubige verlassen kann, und nicht (nur) auf den Forderungen, die er Gott gegenüber zu erfüllen habe.

Angesichts dieser Deutung ist zu fragen, ob der Glaube dann wirklich noch als ein Akt des Menschen gedeutet werden kann: Wer erzeugt die unmittelbare Plausibilität des Wissens, „dass etwas hundert Prozent richtig ist“ (s.o.), und dass man deshalb seinen Glauben für wahr halten und sich darauf verlassen kann? Die eine Möglichkeit wäre es, die Überzeugung von der Richtigkeit des Glaubens als willentlichen Akt des Menschen zu verstehen. Dann wäre die christlich-theologische Kritik angebracht, darin eine Form der Selbstrechtfertigung zu sehen. Darüber hinaus erschiene das in einer psychologischen Perspektive eher als Autosuggestion. Die andere, vielleicht auch im Kontext islamischer Religiosität angemessenere Möglichkeit wäre es, Gott als den Urheber der Plausibilität von Glauben zu bekennen.

2.2 Menschliche Mitwirkung am eigenen Heil und Unheil angesichts von Gottes Barmherzigkeit?

Im Fortgang des Interviews beschäftigt sich Peter mit der Ablehnung von Unheilsgewissheit, also quasi dem negativen Pendant zur Heilsgewissheit. Wieder geschieht dies in der Auseinandersetzung mit den ‚Internet-Predigern‘: Deren Charakterisierung von Menschen als Ungläubige zeige, dass sie sich ein göttliches Urteil anmaßen würden. Aber:

„Kein Mensch kann über einen anderen Menschen urteilen, ob er ungläubig oder gläubig ist. Weil immerhin sind wir Menschen, unser Verstand ist begrenzt. [...] Und ähm, kein Mensch kann über keinen anderen Menschen urteilen, ob er grade ein Gläubiger ist oder nicht. Und äh, der einzig wahre, der das äh beurteilen kann, das ist in meinen Augen Gott.“

Hier könnte man mit Peter darüber diskutieren, wie sich angesichts der Überzeugung, dass nur Gott über den Glauben von Menschen urteilen kann, seine Aussagen zur Ablehnung von Zweifeln und Hoffnung verstehen lassen. Müsste man nicht gerade unterstreichen, dass auch die Qualität meines *eigenen* Glaubens mir verborgen und nur Gott offenbar ist? Und könnte daraus nicht folgen, den Glauben deutlicher von einem Für-wahr-Halten zu unterscheiden, und stattdessen – auch im islamischen Kontext – zu betonen, dass Gott, indem er den Glauben wirkt, von sich aus eine Beziehung zum Menschen konstituiert, die allen ‚Werken‘ vorausgeht?

Diese Fragen sind zumindest dem Horizont von Peter nicht fern. Der Fortgang seiner Ausführungen zeigt, dass Peter angesichts der Einsicht in die menschliche Begrenztheit und, später, angesichts der Allmacht Gottes zumindest die Möglichkeit des Menschen relativiert, an der Erlangung seines *Unheils* mitzuwirken: „man kann auch nie davon ausgehen, dass wenn man diese Sachen macht, dass man nicht ins Paradies kommt“. Woran Peter dabei genau denkt, bleibt unklar. Offensichtlich hat er Handlungen im Blick, die im Islam bzw. seiner Auslegung islamischer Vorschriften nach verboten, *haram* sind.

Für das, was Peter hier meint, wäre nun doch der Begriff ‚Hoffnung‘ (auf das Paradies) passend, auch wenn er selbst nicht von Hoffnung sprechen möchte. Die Möglichkeit zu dieser Hoffnung ergibt sich für Peter aus der Allmacht Gottes. Denn es gebe zwar Koran-Stellen, in denen es heiße, „alle Ungläubigen kommen in die Hölle“. Aber Gott könne seine Meinung ändern, denn er sei „ja der Allmächtige und kann sagen, hier, kommst trotzdem in das Paradies“. Peter verweist dazu auf eine „Geschichte“, wie er sagt, hier einen Hadith, in dem berichtet wird, einer Prostituierten

seien ihre Sünden vergeben worden, weil sie einem durstigen Hund Wasser gegeben habe.⁶

Ohne eine Logik des Verdienstes abzulehnen – die gute Tat der Prostituierten, und sei es eine einzige, bleibt Voraussetzung dafür, ins Paradies zu kommen –, verschiebt Peter den Akzent von der Belohnung zur Barmherzigkeit: Die Pointe der Erzählung ist für Peter, dass es in der Beziehung des Menschen zu Gott eben nicht (allein) auf das Verhalten des Menschen ankomme. Vielmehr beurteile Gott den Menschen nach seiner Barmherzigkeit und gewichte zugunsten des Menschen die gute Tat übermäßig stark. Peter unterstreicht die theologische Richtigkeit seiner Einschätzung, indem er auf „viele Zitate“ (wohl aus Koran und Sunna) hinweist, wonach man wegen einer einzigen guten Tat ins Paradies kommen könne. Außerdem gebe es ja die Möglichkeit der Reue: Dem Koran zufolge „verzeiht“ Gott der Person, die „bereut“. Peter zieht daraus nicht explizit die Konsequenz, von einer, christlich ausgedrückt, Allversöhnung zu sprechen. Aber diese Möglichkeit liegt in der Logik seiner Argumentation, wenn man davon ausgeht, dass jeder Mensch, selbst der schlechteste, irgendeine vereinzelte gute Tat vorweisen können sollte.

Die Frage, ob und ggf. wie eine Mitwirkung des Menschen an der Erlösung gedacht werden kann, ist hier nicht in der spezifisch evangelisch-theologischen Form im Blick. Die christlich-theologischen trinitarischen Denkfiguren sind Peter verständlicherweise fremd: das ‚Kreuz‘, Chiffre für die Heilstat Christi, als Voraussetzung dafür, Gerechtigkeit und Gnade zusammen zu denken; der Glaube nicht als ‚Werk‘ des Menschen, sondern als durch den Heiligen Geist und damit durch Gott selbst im Menschen gewirkt; die Unfähigkeit des Menschen als *simul iustus et peccator*, aus sich selbst heraus gute Werke zu tun, die Gottes Wohlwollen erkaufen könnten.

In Peters Überlegungen erscheint der Mensch als für sein Handeln ganz und gar selbst verantwortliche Person. Dennoch geht es auch Peter um die religiöse Frage nach der Barmherzigkeit Gottes angesichts der Erfahrung von menschlicher Schwäche im Blick auf die Erfüllung religiöser Gebote: Ist der Mensch verloren, der nicht in der Lage ist, religiös ‚richtig‘ zu handeln? Ist die Allmacht Gottes eher Anlass zur Angst, da der Mensch nicht in der Lage ist, ein wahrhaft gottgefälliges Leben zu führen, oder Anlass zur Hoffnung, da der Mensch trotz seiner Schwäche und Sündhaftigkeit Zuversicht in den Allmächtigen und seine Barmherzigkeit setzen kann? Peter antwortet auf diese (im Interview nicht gestellte) Frage in zwei aufschlussreichen Sequenzen, in denen er auch eine seelsorgerliche und eine pädagogische Perspektive einnimmt.

Zum einen erzählt Peter, dass Jugendliche aus seiner Moschee-Gemeinde ihm immer wieder Koran-Stellen zeigen würden, nach denen sie wegen ihrer schlechten Taten in die Hölle kommen müssten. Peter sagt, dass er sie dann auf die Möglichkeit der Reue hinweise und auf Gottes Souveränität:

„Im Endeffekt wird ja Gott dich erlösen nach meinem Glaubensgrund. Ähm, wenn er das möchte, dann wirst du trotzdem erlöst. Und deswegen sage ich immer ähm, man sollte nie die Hoffnung verlieren.“

Zum anderen erweitert Peter das Bild von Gott als dem Richter dadurch, dass er die Beziehung zu Gott als eine Liebesbeziehung beschreibt. Zur Hoffnung auf Gottes Barmherzigkeit solle deswegen die „Angst“ treten, „Gott zu verlieren“.

„Wenn man Gott liebt, da hat man irgendwann mal eine Sünde gemacht, ist bei mir mal der Fall, wenn ich irgendwann mal eine Sünde begehe, und äh, dann habe ich

⁶ Genauere Angaben zum Hadith einschließlich einer deutschen Übersetzung und Belegen in Willems, 2016, S. 116.

nicht die Angst davor in die Hölle zu kommen. Dann hab ich die Angst davor, die Liebe von Gott zu verlieren. Verstehen Sie? Und das ist, das macht mir ein schlechtes Gewissen. Und deswegen sage ich auch immer, man sollte den kleinen Kindern – das ist bei der Erziehung immer so, bei den Eltern, äh war jetzt nicht bei mir der Fall, – weil, Gott sei Dank, äh einfach bei den Kindern, die Eltern sagen immer den Kindern, wenn du das tust, dann wirst du in die Hölle kommen. Das führt doch dazu, dass das Kind von Anfang an von Gott abgeschreckt wird. Er [*sic*] hat dann einfach die Angst. Man sollte, wie es der Proph- wie es der Koran auch tut, erst mal auch über das Paradies berichten und dann über die Hölle. Und irgendwann wird diese Person, irgendwann wird diese Person Angst davor haben diese Liebe zu verlieren. Wenn man die Liebe hat, dann hat man automatisch auch Angst, den Geliebten oder die geliebte Person zu verlieren. Das ist auch in der Beziehung heute oder in der Partnerschaft. Man hat einfach Angst davor, seinen Partner zu verlieren.“

Peter geht also davon aus, dass es bis zu einem gewissen Grade normal sei, in dem Sinne zu sündigen, dass man Tatsünden begeht. Er fragt sich daher, wie der Mensch dazu motiviert wird, nicht zu sündigen: Angst vor Strafe oder Hoffnung auf Belohnung wären als Motivation nicht angemessen; beides wäre gerade ein Hinweis auf eine problematische Gottesbeziehung. Gott würde so auf eine egoistische Weise instrumentalisiert, um die Wünsche des Menschen zu erfüllen. Im Unterschied dazu schwebt Peter als Ideal eine Art Liebesbeziehung vor. Das impliziert eine Relativierung des Versuchs, sich selbst über (christlich-theologisch gesprochen) ‚gute Werke‘ und die ‚Erfüllung des Gesetzes‘ in eine rechte Gottesbeziehung zu setzen. Damit entspricht diese Beschreibung der rechten Gottesbeziehung einer zentralen Rechtfertigungstheologischen Einsicht: Die ‚guten Werke‘ sind Folge der Rechtfertigung vor und durch Gott, nicht die Voraussetzung dafür. Oder, wie es Luther gegen Aristoteles formuliert: „Nicht ‚dadurch werden wir gerecht, daß wir das Rechte tun‘, sondern als Gerechtfertigte [als gerecht gemachte Menschen] tun wir das Rechte.“ (Zitiert nach Jüngel, 2006, S. 210)

Sicherlich bleiben Unterschiede zwischen Peters islamisch-theologischen Überlegungen und den traditionellen Akzentsetzungen in der evangelischen Rechtfertigungstheologie unübersehbar. So geht Peter, im Kontext islamischer Theologie nicht überraschend, von einer optimistischeren Anthropologie und Harmatologie aus: Der Mensch, nicht durch einen universell wirkenden Sündenfall durch die Sünde in seinem Kern deformiert, behält die Möglichkeit, selbst an der Erlangung seines Heils aktiv mitzuwirken. Er bleibt nach islamischer Überzeugung fähig zur freien Entscheidung zwischen Gut und Böse, damit auch zwischen dem Glauben, zu dem sich der Mensch selbst hinwenden kann, und der Sünde.

Anders dagegen in der lutherischen Tradition, in der die Unmöglichkeit betont wird, „Vergebung der Sünde und Gerechtigkeit vor Gott“ (CA IV; zitiert in VELKD 1992, S. 62) durch eigenes Tun zu erlangen. Denn der sündige Mensch, so der theologische Gedanke, kann das Gute nicht nur „nicht tun“, sondern er kann es auch „nicht tun wollen“. Das bedeutet, dass „der sündige Mensch das Gesetz Gottes solange nicht wirklich erfüllen will, als er es entweder im Hinblick auf eine Belohnung oder aus Angst vor Strafe befolgt“ (Maurer, 1998, S. 27). Da durch die Sünde das Gottesverhältnis des Menschen radikal beschädigt ist, muss es also Gott sein, der die Beziehung zum Menschen wieder ermöglicht. „Jeder *eigene* Versuch, die Selbstsucht hinter sich zu lassen, muss die Selbstbezogenheit [des Menschen als Merkmal seiner Sündhaftigkeit] bestätigen, wird sie bestenfalls verlagern, schlimmstenfalls verschleiern und verschärfen.“ (Maurer, 1998, S. 28)

Daher muss „der Wille [...] von Gott her“ umgekehrt und „geradezu *neu geschaffen* werden“ (Maurer, 1998, S. 29). Wenn die *Confessio Augustana* (CA IV) formuliert, dass dies „durch den Glauben“ (VELKD 1992, S. 62) geschehe, so meint dies folglich

nicht einen Akt der menschlichen Person. Vielmehr ist der Glaube, durch den der Mensch vor Gott gerecht wird, von Gott gewirkter Glaube.

Angesichts dieser Unterschiede sollte man sich nicht dazu verleiten lassen, Peters Rede vom „Glaubensgrund“ christlich zu vereinnahmen: Der Ausdruck einer ‚Erlösung nach dem Glaubensgrund‘ erinnert zwar auf den ersten Blick an das reformatorische *sola fide*, das zugrunde liegende Konzept von Glauben unterscheidet sich aber auf die beschriebene Art und Weise. Auch wenn hier nicht ganz klar ist, was mit „Glaubensgrund“ genannt ist: Meint Peter, dass seiner *Glaubensüberzeugung* nach sein Gesprächspartner in der Moschee darauf vertrauen darf, als Muslim von Gott erlöst zu werden? Oder meint er nicht „nach meinem“, sondern „nach seinem Glaubensgrund“, und geht davon aus, dass Gott den anderen Jugendlichen wegen *dessen Glauben* erlösen werde? – In beiden Fällen allerdings geht es nicht um eine ‚Erlösung‘ *sola fide* im Unterschied zur (Hoffnung auf eine) Erlösung aufgrund von *Werken*.

Dennoch bleibt auch das verbindende Moment deutlich, nämlich der Bezug auf die Barmherzigkeit Gottes, der trotz zahlreicher Verfehlungen dem Menschen den Weg ins Paradies öffnen kann – quasi *sola gratia* und damit entgegen der nach weltlichen Maßstäben gerechten Beurteilung bzw. Verurteilung des Sünders. Für Peter ergibt sich diese Möglichkeit aus der Allmacht Gottes; die christologische Akzentuierung evangelischer Rechtfertigungstheologie lässt sich in Peters theologische Gedanken freilich nicht integrieren.

3 Rechtfertigung und Rechtfertigungslehre im interreligiösen Religionsunterricht?

3.1 Evangelischer Religionsunterricht und Fächergruppe Ethik/Religion

Wenn man den Begriff der ‚interreligiösen Bildung‘ (Schweitzer, 2014) ernst nimmt, dann kann die Beschäftigung mit verschiedenen Religionen und Weltanschauungen nicht auf gesonderte Einheiten zu ‚dem Judentum‘, ‚dem Islam‘ oder welcher Religion auch immer beschränkt werden. Vielmehr muss das Thema religiös-weltanschaulicher Pluralität zu einer Querschnittsaufgabe im Religionsunterricht werden und, darauf macht die EKD-Denkschrift „Religiöse Orientierung gewinnen“ aufmerksam, darüber hinaus zu einer „Querschnittsaufgabe aller Lehrkräfte“ und damit auch aller (oder zumindest der meisten) Fächer (EKD, 2014, S. 113).

Dass es im evangelischen Religionsunterricht sogar im Rahmen von Unterrichtsreihen zu Martin Luther und der Reformation möglich ist, interreligiöse Bezüge herzustellen, zeigt das Interview mit Peter. Möglich wäre es, nach einer Beschäftigung mit reformatorischer Theologie Auszüge aus dem Interview mit Luthers reformatorischer Erkenntnis ins Gespräch zu bringen. Da beides hohe Anforderungen an die Schülerinnen und Schüler stellt, ist dies sicherlich nicht in der Doppeljahrgangsstufe 7/8 möglich, wohl aber in Religionskursen der gymnasialen Oberstufe. Neben den naheliegenden Lernzielen – Schülerinnen und Schüler vertiefen ihr Verständnis reformatorischer Theologie und lernen, theologische Begriffe und Kategorien in einem Transfer anzuwenden bei der Interpretation von nicht-christlichen religiösen Texten der Gegenwart, zudem erweitern sie ihr Wissen über islamische Religiosität – wäre dies ein Beitrag zu einem Reframing des Themas Islam, in dem Islam nicht im Kontext von Themenfeldern wie Terrorismus, Integration, Migration, Emanzipation oder Demokratie ins Gespräch gebracht wird, sondern im Kontext von religiösen Fragen im Jugendalter.

Besonders fruchtbar könnte die Auseinandersetzung mit Peter in kooperativen Phasen innerhalb einer „Fächergruppe religiöser und ethischer Bildung“ (EKD, 2014, S. 88) sein, wenn daran neben dem evangelischen auch der islamische Religionsunterricht sowie der Ethikunterricht beteiligt ist. In diesem Falle wäre es möglich, zum einen das Verhältnis von Religion und Ethik so zu thematisieren, dass deutlich würde, inwiefern Religion als ein Regelsystem von Anweisungen für die – auch moralische – Lebensführung zur Erlangung von postmortalem Heil verstanden werden kann, aber auch, dass gerade ein solches Verständnis von Religion in der (rechtfertigungs-)theologischen Kritik steht. Zum anderen könnte die rechtfertigungstheologische Auseinandersetzung mit Peter sowohl christliche, als auch muslimische, möglicherweise auch nicht- oder anders-religiöse Schülerinnen und Schüler zur Reflexion eigener Religiositäten und Weltanschauungen herausfordern: Wer kann entscheiden, wer ‚richtig‘ glaubt (und handelt)? Was bedeutet Gewissheit? Ist religiös-weltanschauliche Gewissheit im Leben nötig – oder schädlich? Welche Hoffnungen leiten mich mit Blick auf mein Leben – und darüber hinaus? Was motiviert zum moralischen Handeln?

3.2 Komparative Jugendtheologie als interreligiös bildender Ansatz

Seit einigen Jahren setzen die Ansätze eines Theologisierens mit Kindern bzw. mit Jugendlichen den Akzent darauf, dass Heranwachsende ihre (impliziten oder expliziten) theologischen Konzepte zum Ausdruck bringen und im Gespräch mit Gleichaltrigen, Lehrkräften sowie in der Auseinandersetzung mit weiteren Impulsen, meist aus oder mit Bezug zur christlichen Tradition, reflektieren und weiterentwickeln. Dazu sind die Dimensionen der Theologie *von* Kindern und Jugendlichen, der Theologie *für* Kinder und Jugendliche und des Theologisierens *mit* Kindern und Jugendlichen aufeinander zu beziehen (Schlag & Schweitzer 2011; Dieterich, 2012).

Wie am Beispiel des Themenfelds der Rechtfertigung gezeigt werden kann, lässt sich der Ansatz der Jugendtheologie weiterentwickeln hin zu einer Komparativen Jugendtheologie (Willems, 2016). Die Idee dabei ist es, im Sinne der Komparativen Theologie „verschiedene religiöse Traditionen zusammenschauen und bestimmte Fragen aus verschiedenen Blickwinkeln zu beleuchten, ohne aufzuhören, bestimmte konfessorische Wege zur Wahrheit zu suchen“ (Stosch, 2009, S. 18).

Nun ist Komparative Theologie zumindest im engeren Sinne eine Angelegenheit von Fachleuten, die nicht nur über theologische Expertise in ihrer eigenen religiösen Tradition verfügen müssen, sondern auch eine solide Kenntnis anderer religiöser Traditionen benötigen (Stosch, 2009, S. 23). In der Schule dagegen ist es eher der Normalfall, dass schon nicht ohne weiteres von der ‚eigenen‘ religiösen Tradition der Jugendlichen oder gar einer konfessorischen Verbundenheit (Stosch, 2009, S. 18) mit einer solchen gesprochen werden kann (Altmeyer & Tautz, 2015, S. 114). Denn es ist ja gerade ein Merkmal der religiösen Entwicklung im Jugendalter, die „in der Kindheit als selbstverständlich aufgenommenen Glaubensüberzeugungen“ infrage zu stellen – liegt denn überhaupt eine religiöse Sozialisation vor (Schlag & Schweitzer, 2011, S. 49). Theologische Kenntnisse in einer ‚eigenen‘ oder gar zusätzlich in einer weiteren Tradition können erst recht nicht vorausgesetzt werden. Von einer Komparativen Theologie *von* Jugendlichen im engeren Sinne wird man daher nur in seltenen Ausnahmefällen sprechen können. Dies gilt zumindest mit Blick auf eine Komparative Theologie von Jugendlichen, an die der Unterricht anknüpfen könnte. Denkbar ist dagegen, dass Jugendliche im Unterricht angeleitet werden, eigene religiöse und theologische Fragen zu bearbeiten, indem die eigenen Fragen und Antwortversuche expliziert und mit Deutungen aus unterschiedlichen religiösen Traditionen ins Gespräch gebracht und eben verglichen werden.

Geht man davon aus, dass zum Theologisieren mit Jugendlichen gehört, ihnen theologische Deutungsangebote in einer geeigneten Form zugänglich zu machen (als Theologie für Jugendliche), dann stellt sich die Frage, welche Art von Quellen das in einer Komparativen Jugendtheologie sein könnten. Um den Begriff einigermaßen spezifisch zu fassen, sollte man ihn tatsächlich nur dann verwenden, wenn nicht nur religiöse Texte aus unterschiedlichen Traditionen besprochen, analysiert, interpretiert und reflektiert werden, also z.B. Schöpfungsaussagen oder Erzählungen von Noah und der Flut aus Bibel und Koran. Von Komparativer Jugendtheologie sollte erst dann gesprochen werden, wenn theologische Texte verglichen werden.

Dies kann auf zwei Weisen geschehen: Die eine Möglichkeit ist, dass (meist gekürzt oder elementarisiert dargebotene) Texte aus unterschiedlichen religiösen Traditionen verwendet werden, die den Diskursen von theologischen Fachleuten entstammen und die einige der dort erarbeiteten Modelle und Konzepte darlegen. Komparative Jugendtheologie wäre dies, weil es Jugendliche sind, die in theologischen Gesprächen Theologien (im Plural) für Jugendliche auf je ihre eigenen theologischen Konzepte beziehen.

Als zweite Möglichkeit kommt in Betracht, Jugendliche mit der Theologie von Jugendlichen aus anderen religiösen Traditionen als der eigenen ins Gespräch zu bringen. Dies kann mündlich geschehen, zum Beispiel im fächerübergreifenden Unterricht innerhalb einer Fächergruppe Religion/Ethik. Möglich ist aber auch, dass sich Jugendliche im Unterricht mit reproduzierbaren Quellen auseinandersetzen, die zu einem bestimmten Thema die Theologien von exemplarisch ausgewählten Jugendlichen unterschiedlicher religiöser Traditionen (z.B. schriftlich oder in Form von Tonaufnahmen) dokumentieren.⁷

Um eine Komparative Jugendtheologie zu entwickeln, sind deshalb, neben weiteren konzeptionellen Vorarbeiten, vor allem empirische und didaktische Studien notwendig, in denen Theologien von Jugendlichen unterschiedlicher Religionszugehörigkeiten erhoben, aufeinander bezogen und didaktisch aufbereitet werden.

Literaturverzeichnis

Dieterich, V.-J. (2012). Theologisieren mit Jugendlichen. Ein Programm. In V.-J. Dieterich (Hrsg.), *Theologisieren mit Jugendlichen. Ein Programm für Schule und Kirche* (S. 31–50). Stuttgart: Calwer.

Drews, A. u.a. (2007). *Kinder fragen nach dem Leben. Religionsbuch für das 3. und 4. Schuljahr*. Berlin: Cornelsen.

EKD (2014). *Religiöse Orientierung gewinnen. Evangelischer Religionsunterricht als Beitrag zu einer pluralitätsfähigen Schule*. Eine Denkschrift des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

Jüngel, E. (2006). *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens* (5. Aufl.). Tübingen: Mohr.

⁷ Am Beispiel der Rechtfertigungslehre werden zwei solcher Quellen, nämlich das hier vorgestellte Interview mit Peter sowie ein Interview mit einer christlichen Schülerin, vorgestellt und analysiert in Willems, 2016.

- Maurer, E. (1998). *Rechtfertigung. Konfessionstrennend oder konfessionsverbindend?* (Ökumenische Studienhefte 8/ Bensheimer Hefte 87). Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Mecheril, P. (2008). Weder differenzblind noch differenzfixiert. Für einen reflexiven und kontextspezifischen Gebrauch von Begriffen. In Informations- und Dokumentationszentrum für Antirassismussarbeit in NRW. *Reader zum Fachgespräch „Rassismus bildet“. Bildungsperspektiven unter Bedingungen rassistischer Normalität. 5./6. Dezember 2008.* (S. 103–114) CJD Bonn. URL: http://www.ida-nrw.de/cms/upload/PDF_tagungsberichte/Reader_2009.pdf [Zugriff: 21.05.2017].
- Oswald, C. (2010). Geschichtsvergessenheit und Theologielosigkeit. Ein Vergleich von Schulbüchern für den Geschichts- und den Evangelischen Religionsunterricht zum Thema Reformation. *zeitspRUng. zeitschrift für den Religionsunterricht in berlin und brandenburg*, 2, 11–14. URL: http://akd-ekbo.de/wp-content/uploads/2_2010.pdf [Zugriff: 21.05.2017].
- Sauter, G. (1997). Art. Rechtfertigung V. Das 17. und 18. Jahrhundert. In: *TRE*, Bd. 28, S. 328–336.
- Schlag, T. & Schweitzer, F. (2011). *Brauchen Jugendliche Theologie? Jugendtheologie als Herausforderung und didaktische Perspektive*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Schweitzer, F. (2014). *Interreligiöse Bildung. Religiöse Vielfalt als religionspädagogische Herausforderung und Chance*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- von Stosch, K. (2009). Komparative Theologie als Hauptaufgabe der Theologie der Zukunft. In R. Bernhardt & K. von Stosch (Hrsg.), *Komparative Theologie. Interreligiöse Vergleiche als Weg der Religionstheologie* (S. 15–33). Zürich: TVZ.
- VELKD (1991). *Unser Glaube. Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Ausgabe für die Gemeinde*. Im Auftrag der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) herausgegeben vom Lutherischen Kirchenamt. Bearbeitet von Horst Georg Pöhlmann (3. Aufl.). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Willems, J. (2015). Keine Bedrohung, sondern Wahrnehmung eines Grundrechts – Muslimische Gebete in der Schule. *Theo-Web. Zeitschrift für Religionspädagogik*, 14, 16–38.
- Willems, J. (2016). Komparative Jugendtheologie – ein sinnvoller Ansatz für interreligiöses Lernen? In F. Gmainer-Pranzl, B. Kowalski & T. Neelankavil (Hrsg.), *Herausforderungen interkultureller Theologie* (Beiträge zur Komparativen Theologie, Bd. 26; S. 105–123). Paderborn: Schöningh.
- Willems, J. (2017). ‚Dann merke ich auch hier, ich bin der Moslem‘. Interreligiöse Kompetenz und Differenz, Diversität, Dialogizität. In S. Alkier, M. Schneider & C. Wiese (Hrsg.), *Differenz – Diversität – Dialogizität. Religion in pluralen Kontexten*. Berlin: de Gruyter (im Erscheinen).

Dr. Dr. Joachim Willems, Professor für Religionspädagogik am Institut für Evangelische Theologie und Religionspädagogik der Universität Oldenburg.