

... und das Gespräch mit Muslimen?

Überlegungen zur Pfarramtsausbildung in der superdiversen Gesellschaft

Wolfgang Reinbold

1. Die Lage

Als ich in den 1970er Jahren in meiner Heimatstadt Kassel auf das altsprachliche, ehemals humanistische Friedrichsgymnasium kam, da wurden wir von der Schulverwaltung, wie es üblich war, in drei Klassen aufgeteilt. Es gab die Sexta A, die Sexta B und die etwas kleinere Sexta C. In der A und der B waren die evangelischen Kinder. Die in der C waren katholisch.

So war es seinerzeit in Nordhessen und auch sonst fast überall in der Bundesrepublik Deutschland. Mehr als 90 Prozent der Bevölkerung gehörten einer der beiden großen Kirchen an. Daneben gab es einige wenige, die eine andere oder keine Religion bzw. Konfession hatten. Sie waren so wenige, dass sie im bürokratischen Alltag meist nicht eigens berücksichtigt wurden. In den Schulen genügte es, die Klassen nach »evangelisch« und »katholisch« aufzuteilen. Und in den Meldebögen der Ämter standen für die Religion vielfach nur drei Kästchen zur Verfügung: »ev[angelisch]«, »r[ömisch-]k[atholisch]« und »vd«, also »verschiedene«, genauer: »verschiedene, in das Kirchensteuerverfahren nicht einbezogene Religionsgemeinschaften«. Bis 2004 gab es diese Abkürzung in den amtlichen Formularen zur Bescheinigung der Religionsgemeinschaft auf der Lohnsteuerkarte.

Auch unser Verhältnis zu den Kindern aus der C war vermutlich typisch. Mit ihnen hatte man aufs Ganze besehen eher nicht so viel so tun. Das Evangelische war das unangefochtene Normalmodell, in unserer Schule wie in der ganzen Stadt. Wer katholisch war, gehörte zu einer Minderheit, die anders war – irgendwie.

Später habe ich gelernt, dass der evangelisch-katholische Gegensatz andernorts noch viel weiter ging, als es bei uns der Fall war. In manchen Regionen teilte man die Kinder entweder von vornherein auf verschiedene Schulen auf, oder es gab zwei Eingänge in zwei verschiedene Trakte ein- und derselben Schule, was dann zur Folge hatte, dass der Schulhof durch eine reale oder gedachte Trennlinie in einen evangelischen und einen katholischen Teil getrennt war.

Eine typische Geschichte aus dieser Zeit hat der Chronist des heutigen Wuppertaler Stadtteils Heckinghausen, Gerhard Dabringhausen, aus den Archiven ausgegraben. In Heckinghausen kam es Anfang der 1920er Jahre zu der Situation, dass die katholische Schule »in das Gebäude der Schule Kleestraße« einzog,

»das man sich mit den Evangelischen teilen musste. [...] 10 katholische Klassen standen nun gegen 15 evangelische. Trotz der gemeinsamen Gebäudenutzung blieben die beiden Schulen aber strikt getrennt. Getrennte Haupteingänge, getrennte Lehrerzimmer, verschiedene Direktoren und sogar verschiedenes Material im Lehrmittelraum. [...] Auch der Schulhof war in einen katholischen und einen evangelischen Teil getrennt, wenn auch nur durch eine rein gedachte Linie. [...] Eine typische Mutprobe für einen Heckinghauser Schuljungen bestand darin, Ausflüge quer durch den jeweils »feindlichen« Teil zu unternehmen und heil dort wieder heraus zu kommen. Dies artete mitunter in wüste Prügeleien aus, die dann von den Lehrern der Hofaufsicht, die natürlich auch konfessionell streng getrennt geführt wurde, beendet werden mussten.«¹

So und ähnlich war es in manchen Gebieten Nordrhein-Westfalens und Niedersachsens noch bis die 1970er und teils bis in die 1980er Jahre.

Heutige Schüler und Studenten reagieren irritiert, wenn die Älteren solche Geschichten aus ihrer Schulzeit erzählen. Sie können kaum glauben, dass es zwischen den Evangelischen und den Katholischen einst so zugegangen sein soll. Geschichten wie die, die Dabringhausen erzählt, klingen für sie so, als spielten sie vor vielen Jahrhunderten in einem weit entfernten Land, nicht aber in Wuppertal oder Osnabrück oder Bersenbrück zur Zeit ihrer Eltern und Großeltern.

Für die meisten heutigen (westdeutschen) Schüler und Schülerinnen ist es ganz selbstverständlich, dass ihre Klassen konfessionell und religiös bunt gemischt sind. Sie haben evangelische und katholische Schulkameraden und -kameradinnen, aber meist auch orthodoxe, muslimische, alevitische, jesidische und solche ohne Religion, darüber hinaus vielleicht auch jüdische, buddhistische, hinduistische oder solche, deren Familien sich zu den Bahai oder den Sikhs zählen.² 1970 konnte eine Schulklasse in einer Großstadt wie Hannover eine der vielen Kirchen oder die 1963 errichtete (neue) Synagoge der Jüdischen Gemeinde besuchen. Heute haben die Lehrkräfte im Religionsunterricht die Wahl

¹ GERHARD DABRINGHAUSEN, Heckinghausen. 1300 Jahre an der Grenze zwischen Rheinland und Westfalen, Wuppertal 2012, 225.

² Vgl. HAUS KIRCHLICHER DIENSTE DER EVANGELISCH-LUTHERISCHEN LANDESKIRCHE HANNOVERS (Hrsg.), Religramme – Gesichter der Religionen. Eine interaktive Wanderausstellung (Wolfgang Reinbold/Ursula Rudnick/Jürgen Schnare), Hannover 2018.

zwischen mehr als zwanzig Moscheen, drei Synagogen, dem alevitischen Cem-Haus, zwei Hindutempeln, sechs buddhistischen Zentren und Pagoden, einem Sikh-Tempel sowie den Treffpunkten und Zentren der Jesiden und der Bahai.³ In gerade einmal fünfzig Jahren hat sich die religiöse bzw. weltanschauliche Situation grundlegend geändert.

Der rasante Wandel der religiösen Situation verändert die Kontexte und Ausgangsbedingungen des Studiums der Evangelischen Theologie grundlegend. Denn es steht außer Frage, dass es sich bei dieser Entwicklung nicht um einen kurzfristigen Trend handelt, dessen Richtung sich in einer Generation womöglich wieder ändern wird. Die Entwicklung wird sich in den kommenden Jahrzehnten vielmehr fortsetzen und dabei weiter an Dynamik gewinnen.

Zwei Faktoren sind dafür vor allem verantwortlich. Zum einen hat die Zahl der evangelischen Christen seit 1970 stark abgenommen. Im nächsten halben Jahrhundert wird sie weiter sinken. Nach der vor kurzem veröffentlichten Prognose der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz ist davon auszugehen, dass sich die Zahl der Kirchenmitglieder in Deutschland bis 2060 voraussichtlich um etwa 50 Prozent verringern wird. Verantwortlich dafür sind zum einen demografische Ursachen. »Die zukünftig zu erwartenden evangelischen und katholischen Sterbefälle überwiegen die Zahl der evangelischen bzw. katholischen Zuwanderer aus dem Ausland sowie die Zahl der Kinder, die von evangelischen bzw. katholischen Müttern zur Welt gebracht werden.« Darüber hinaus werden »nicht alle Kinder von evangelischen bzw. katholischen Müttern getauft«, und es gibt mehr Kircheng Austritte als Kircheng eintritte.⁴ Konkret heißt das: 2060 werden vermutlich etwa 23 Millionen evangelische und katholische Christen in Deutschland leben. Geht man davon aus, dass die Zahl der Gesamtbevölkerung in etwa stabil bleibt, wären das ca. 28 Prozent der in Deutschland lebenden Menschen.

Der zweite Faktor hängt mit der Migration und der demografischen Entwicklung seit Mitte der 1960er Jahre zusammen. Im Jahrzehnt zwischen 1965 und 1975 sank die Zahl der Geburten drastisch, von etwa 2,5 auf 1,4 Kinder pro Paar. Zeitgleich kam es seit Mitte der 1950er Jahre zu starker Migration, zunächst durch die »Gastarbeiter« aus Südeuropa, der Türkei und Nordafrika, später durch globale Arbeitsmigration, Flucht, Vertreibung, Aussiedlung und Asyl, zuletzt insbesondere aus Syrien, Afghanistan, Pakistan, Irak, Iran, Eritrea, Nigeria und Somalia. Mit den Migrantinnen und Migranten kamen Religionen

³ Zur (typischen) Entwicklung in Hannover s. RAT DER RELIGIONEN HANNOVER (Hrsg.), Religionen in Hannover. Mit Texten von Annedore Beelte-Altwig (Red. Wolfgang Reinbold/Ali Faridi/Hamideh Mohagheghi), Hannover 2016.

⁴ Langfristige Projektion der Kirchenmitglieder und des Kirchensteueraufkommens in Deutschland. Eine Studie des Forschungszentrums Generationenverträge an der Albert-Ludwig-Universität Freiburg, Hannover/Bonn 2019, 8.

nach Deutschland, die hierzulande bis 1960 so gut wie unbekannt waren, insbesondere Islam, Alevitentum, Buddhismus, Hinduismus, Jesidentum und in gewisser Hinsicht auch das Judentum, das im allgemeinen Leben heute eine ganz andere Rolle spielt, als dies vor dem Beginn der Migration aus den Nachfolgestaaten der Sowjetunion in den 1990er Jahren der Fall war.⁵

Zu Beginn des dritten Jahrzehnts des 21. Jahrhunderts ist Deutschland auf dem Weg, ein extrem vielfältiges, »superdiverses«⁶ Land zu werden, in dem sehr unterschiedliche Menschen mit unterschiedlichen Herkunftssprachen, -kulturen und Religionen zusammenleben. Ein religiöses Normalmodell wird es in einem solchen Land nicht mehr geben, weder in der immer diverser werdenden Aufnahmegesellschaft noch unter den Migranten und Migrantinnen. Sie alle werden in Deutschland vielmehr mit einer Situation konfrontiert, die das, was sie an religiöser und weltanschaulicher Diversität aus ihren Herkunftsländern kannten, weit übersteigt. Ein syrischer Muslim etwa, der heute in Deutschland Asyl erhält, begegnet hier Muslimen, die ursprünglich aus Ländern wie der Türkei, Bosnien, Albanien, Marokko, Tunesien, Algerien, Ägypten, Irak, Iran, Syrien, Libanon, Afghanistan, Pakistan, Togo, Ghana, Benin oder Gambia kamen. Alle Rechtsschulen, Strömungen, Traditionen und Auslegungen des Islams sind in einer deutschen Großstadt mittlerweile präsent, darüber hinaus Aleviten und Alawiten. Entsprechend schwer fällt es vielen muslimischen Migranten, eine Moschee für das Freitagsgebet zu finden, die wirklich zu ihnen passt. »Den Islam«, von dem in der öffentlichen Debatte so oft die Rede ist, gibt es nicht. Die muslimische Community selbst ist superdivers.

Eine ähnliche Entwicklung lässt sich in den christlichen Gemeinschaften beobachten. Seit dem Augsburger Religionsfrieden bzw. dem Westfälischen Frieden waren die Verhältnisse in Deutschland höchst übersichtlich gewesen. Es galt das Prinzip des *cuius regio eius religio*, jedes Territorium hatte (im Grundsatz) eine Staatsreligion. Erst mit der Weimarer Reichsverfassung 1919 endete das landesherrliche Kirchenregiment, dessen Spuren insbesondere in den Namen der evangelischen Kirchen (»Landeskirche«) und ihrer Amtsträger (»Landesbischof«, »Landessuperintendent«) bis heute sichtbar sind.

⁵ Vgl. etwa SACHVERSTÄNDIGENRAT DEUTSCHER STIFTUNGEN FÜR INTEGRATION UND MIGRATION, Deutschlands Wandel zum modernen Einwanderungsland, Jahresgutachten 2014 mit Integrationsbarometer, Berlin 2014; JOCHEN OLTMER, Migration vom 19. bis zum 21. Jahrhundert, Berlin³2016; JAN PLAMPER, Das neue Wir. Warum Migration dazugehört. Eine andere Geschichte der Deutschen, Frankfurt a. M. 2019.

⁶ Zum Begriff der Superdiversität s. STEVEN VERTOVEC, Super-diversity and its Implications, in: Ethnic and Racial Studies 30 (2007), 1024–1054; DERS., Superdiversität (2012), URL: <https://heimatkunde.boell.de/2012/11/18/superdiversitaet> (Zugriff am 10.9.2019).

Heute ist auch die christliche Gemeinschaft superdivers, und allerorten sucht man nach Strukturen, die in der Lage sind, diese Diversität abzubilden. Von besonderer Bedeutung sind in diesem Zusammenhang die ökumenischen »Arbeitsgemeinschaften Christlicher Kirchen« (ACK). Als Beispiel mag die 1976 gegründete ACK Niedersachsen dienen. Ihr gehören zurzeit mehr als 20 evangelische-lutherische, reformierte, katholische, griechisch-, rumänisch-, serbisch- und koptisch-orthodoxe sowie evangelische Freikirchen an. Hinzu kommen als Beobachter die Gemeinden der sogenannten »Internationalen Konferenz Christlicher Gemeinden«, ein »freies Netzwerk christlicher Gemeinden aus aller Welt, die untereinander und mit der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannovers eine ökumenische Zusammenarbeit vereinbart haben.« Mitglieder dieser Konferenz sind unter anderem die Arabisch-deutsche evangelische Gemeinde Hannover, das Bethesda House of Grace Osnabrück, die Christian Hope Church Hannover und Braunschweig, die Evangelisch Finnische und Evangelisch Koreanische Gemeinde Hannover und Göttingen, die Evangelisch Koreanische Methodistische Saebom-Gemeinde Göttingen, das House of Glory Mission Hannover, die Indonesische Perki Gemeinde Göttingen, das International Gospel Center und die Multikulturelle Christliche Gemeinde Bethanien Hannover, die Vietnamesische-Evangelische Tin-Lanh Gemeinde Hannover und andere.⁷ 2003 unterzeichneten die Mitgliedskirchen der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland die 2001 entstandene »Charta Oecumenica«, in der »Leitlinien für die wachsende Zusammenarbeit unter den Kirchen in Europa« vereinbart wurden.⁸ Auch die christliche Community ist heute diverser, als sie es je zuvor war.

2. Theologie angesichts religiöser Heterogenität am Beispiel des Islams

Die skizzierten Entwicklungen verändern die Kontexte und Ausgangsbedingungen des Studiums der Evangelischen Theologie grundlegend. Auf mittlere und lange Sicht wird und sollte sich dieser Wandel auch in den Inhalten des Studiums sowie im Vikariat und der Weiterbildung widerspiegeln. Interreligiöse

⁷ <https://ikcg.landeskirche-hannovers.de>; vgl. auch HAUS KIRCHLICHER DIENSTE DER EVANGELISCH-LUTHERISCHEN LANDESKIRCHE HANNOVERS (Hrsg.), *Gesichter des Christentums. Wanderausstellung zu kultureller und konfessioneller Vielfalt in Niedersachsen* (Dirk Stelter/Lars-Torsten Nolte), Hannover 2013.

⁸ KONFERENZ EUROPÄISCHER KIRCHEN/RAT DER EUROPÄISCHEN BISCHOFSKONFERENZEN, *Charta Oecumenica. Leitlinien für die wachsende Zusammenarbeit unter den Kirchen in Europa*, Genf/St. Gallen 2001.

Themen werden und sollten hier in Zukunft eine größere Rolle spielen, als dies bisher der Fall war.

Aus heutiger Sicht ist es verblüffend zu sehen, wie sehr insbesondere die islambezogenen Themen in der evangelisch-theologischen Forschung und Lehre der vergangenen Jahrzehnte vernachlässigt wurden. In manchen Forschungsgebieten scheinen sie geradezu gemieden worden zu sein bzw. sie wurden so vollständig ausgeblendet, dass es im Nachhinein schwer zu beurteilen ist, ob die betreffenden Forscher mit diesen Themen nichts zu tun haben wollten oder ob sie von ihnen schlicht nichts wussten.

Am deutlichsten sichtbar ist die Leerstelle vermutlich in der Reformationsgeschichtsschreibung. In den meisten in den 1970er und 1980er Jahren geschriebenen Werken sucht man islambezogene Stichworte wie »Islam«, »Koran«, »Türken« oder »Mahmet/Mohammed« im Inhaltsverzeichnis und im Index vergeblich. Ebenso verhält es sich bei sehr vielen Luther-Biografien aus dieser Zeit. Hätte man uns als Studenten seinerzeit gefragt, ob der Reformator jemals etwas mit dem Koran zu tun hatte oder ob er sich irgendwann einmal zu islambezogenen Themen geäußert hat, hätten wir vermutlich passen müssen. Das Thema kam in den kirchengeschichtlichen Vorlesungen und Seminaren schlicht nicht vor, und auch die Lehrbücher schwiegen weitgehend darüber. Stattdessen wurden insbesondere die evangelisch-katholischen Kontroversthemata ausführlich und oft mit starker innerer Beteiligung diskutiert.

Heute stellt sich die Lage völlig anders dar, und man fragt sich, wie es sein kann, dass die Forschung ein Thema von derart fundamentaler historischer Bedeutung jahrzehntelang ausgeblendet hat. Eine der Ursachen dafür dürfte die religiöse Situation in (West-)Deutschland gewesen sein, wo fast die ganze Bevölkerung einer der beiden großen Kirchen angehörte und man sich auf beiden Seiten stets im Gegenüber zur anderen Konfession definierte. Diese tief im kollektiven Gedächtnis verankerte Perspektive prägte offenkundig auch die Leitfragen der Reformationsforschung. Muslime als mögliche Gesprächspartner hatte man nicht im Blick.

Erst ab der Mitte der 1980er Jahre begann sich das zu ändern. Und so ist es wohl kein Zufall, dass die erste kommentierte lateinisch-deutsche Edition von Luthers wichtigster Schrift zum Islam erst im Jahr 1999 erschien⁹ und dass der erste Überblick über die vielen in der Reformationszeit entstandenen christlichen »Türkenbüchlein« aus dem Jahr 2008 stammt.¹⁰ Mittlerweile ist die Bedeutung

⁹ JOHANNES EHMANN, *Ricoldus de Montecrucis Confutatio Alcorani* (1300). Martin Luther, *Verlegung des Alcoran* (1542). Kommentierte lateinische-deutsche Textausgabe, CISC 6, Würzburg 1999; vgl. DERS., *Luther, Türken und Islam. Eine Untersuchung zum Türken- und Islambild Martin Luthers (1515–1546)*, QFRG 80, Gütersloh 2015.

¹⁰ THOMAS KAUFMANN, »Türckenbüchlein«. Zur christlichen Wahrnehmung »türkischer Religion« in Spätmittelalter und Reformation, FKD 97, Göttingen 2008; vgl. DERS., *Ge-*

des lange vernachlässigten Themas in der Reformationsgeschichtsschreibung erkannt worden. In den nächsten Jahren dürfte mit einer Fülle von Publikationen zu rechnen sein, die unser Bild vom christlich-muslimischen Verhältnis im 16. Jahrhundert um neue, teils bisher völlig unbekannte Aspekte bereichern werden.¹¹

Eine ähnliche Entwicklung ist zurzeit auf vielen Gebieten der theologischen, historischen, philologischen und pädagogischen Forschung festzustellen. Wer sich heute in einer Dissertation mit der Epoche beschäftigt, die man in Europa üblicherweise »Mittelalter« nennt – ein Begriff, den man in Bezug auf die islamische Welt meiden sollte¹² –, wird sich in vielen Fällen auch mit dem Einfluss arabischer Historiker, Philosophen, Philologen, Wissenschaftler und Dichter beschäftigen.¹³ Wer sich den Fragen der Auslegung der Bibel und der Hermeneutik widmet, wird nicht nur christliche Texte in den Blick nehmen, sondern auch jüdische und muslimische, nicht zuletzt den Koran selbst, der bekanntlich an vielen Stellen die biblische Tradition rezipiert und fortschreibt.¹⁴ Im Ganzen kommt immer stärker in den Blick, wie sehr Lateineuropa von arabischer Literatur und Gelehrsamkeit profitiert hat, wie sehr die »Renaissance« des antiken Wissens im 15. Jahrhundert ohne die Araber und ihre bewahrende Rezeption der Antike im Osten des Römischen Reichs unmöglich gewesen wäre.¹⁵

schichte der Reformation in Deutschland, Berlin 2016; DERS., Erlöste und Verdammte. Eine Geschichte der Reformation, München 2017.

- ¹¹ Vgl. etwa DAMARIS GRIMMSMANN, Krieg mit dem Wort. Türkenpredigten des 16. Jahrhunderts im Alten Reich, AKG 131, Berlin 2016; MALTE VAN SPANKEREN, Islam und Identitätspolitik. Die Funktionalisierung der »Türkenfrage« bei Melanchthon, Zwingli und Jonas, BHTh 186, Tübingen 2018; Reformation und Islam. Ein Impulspapier der Konferenz für Islamfragen der Evangelischen Kirche in Deutschland, Hannover 2016; WERNER HÖBSCH/ANDRÉ RITTER (Hrsg.), Reformation und Islam. Ein Diskurs, Leipzig 2019.
- ¹² THOMAS BAUER, Warum es kein islamisches Mittelalter gab. Das Erbe der Antike und der Orient, München 2018.
- ¹³ S. etwa MICHAEL BORGOLTE, Christen, Juden, Muselmanen. Die Erben der Antike und der Aufstieg des Abendlandes 300 bis 1400 n. Chr., München 2006; S. FREDERICK STARR, Lost enlightenment. Central Asia's golden age from the Arab conquest to Tamerlane, Princeton 2013.
- ¹⁴ S. etwa STEFAN SCHREINER, Die jüdische Bibel in islamischer Auslegung, hrsg. von FRIEDMANN EIBLER und MATTHIAS MORGENSTERN, TSMEMJ 27, Tübingen 2012; LEILA DEMIRI, Muslim Exegesis of the Bible in Medieval Cairo. Najm al-Dīn al-Ṭūfī's (d. 716/1316) Commentary on the Christian Scriptures. A Critical Edition and Annotated Translation with an Introduction, The History of Christian-Muslim Relations (HCMR) 19, Leiden 2013.
- ¹⁵ S. etwa THOMAS BAUER, Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams, Berlin 2016; HEIDRUN EICHNER u. a. (Hrsg.), Islamische Philosophie im Mittelalter. Ein

Die starren, antagonistischen Weltbilder, die in der allgemeinen politischen Debatte zurzeit wieder im Aufschwung sind – das »christliche Abendland« hier, der (muslimische) »Orient« da –, werden in der Wissenschaft durchlässig und formieren sich teilweise völlig neu. Der »Westen« wäre nicht der Westen ohne den »Orient« – und umgekehrt. Man kann den Westen nicht verstehen, ohne die östlichen, speziell die arabischen Einflüsse in die Analyse seiner Genese einzubeziehen. Und umgekehrt lässt sich die islamisch-arabische Tradition, lässt sich namentlich der Koran selbst erst dann in seiner ganzen Tiefe verstehen, wenn die christliche und die jüdische Tradition bei seiner Interpretation berücksichtigt werden. Judentum, Christentum und Islam wachsen aus derselben Wurzel. Je tiefer man in die jüdisch-christlich-muslimische Tradition einsteigt, umso deutlicher wird, wie sehr das der Fall ist und wie sehr die Interpretation durch eine weite, interreligiöse Perspektive gewinnt.¹⁶

Lässt sich unsere Herkunft ohne einen Blick auf die jüdische und muslimische Rezeption der Bibel sowie der antiken Kultur und Wissenschaft nicht angemessen verstehen, so gilt dies umso mehr für die Gegenwart und die Zukunft. Meine Generation hatte weder in der Schule noch in der Universität Kontakt zu Muslimen, von ganz wenigen Ausnahmen abgesehen. Über den Koran und die muslimische Tradition wussten wir so gut wie nichts. Die Schule hatte uns kaum darauf vorbereitet, und auch an den Universitäten kam das Thema so gut wie nicht vor. Viele von uns machten Examen, ohne sich je ernstlich mit dem Islam auseinandergesetzt zu haben. Heutige Theologiestudenten bringen meist schon aus der Schule ein gewisses Vorwissen über den Islam mit. Viele von ihnen haben darüber hinaus persönliche Kontakte zu Muslimen. Man kennt sich aus religionswissenschaftlichen, islamwissenschaftlichen oder philosophischen Veranstaltungen. Man trifft sich in Blockseminaren, interreligiösen Kursen oder in der Cafété. Man kennt sich aus studentischen Gremien oder aus der Schule.

Darüber hinaus entstehen seit 2004 an immer mehr Orten Institute für Islamische Theologie (Münster; Erlangen, Frankfurt, Gießen, Osnabrück, Paderborn, Tübingen, zuletzt Berlin) und Verbände von christlicher Theologie, Islam- bzw. Religionswissenschaft und Judaistik, wie sie der Wissenschaftsrat

Handbuch, Darmstadt ²2017; PETER FRANKOPAN, Licht aus dem Osten. Eine neue Geschichte der Welt, Berlin 2017.

¹⁶ S. etwa ANGELIKA NEUWIRTHS Interpretation von Sure 112 auf dem Hintergrund des Sch⁶ma Israel (Dtn 6,4) und des nizänokonstantinopolitanischen Bekenntnisses: Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang, Berlin ⁴2017, 761–768; vgl. DIES., Der Koran. Handkommentar mit Übersetzung, Berlin 2011; PETER STEIN, Sabäer in Juda, Juden in Saba. Sprach- und Kulturkontakt zwischen Südarabien und Palästina in der Antike, in: ULRICH HÜBNER/HERBERT NIEHR (Hrsg.), Sprachen in Palästina im 2. und 1. Jahrtausend v. Chr., ADPV 43, Wiesbaden, 2017, 91–120; DERS., Art. Saba, WiBiLex, <http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/25250>.

2010 empfohlen hatte¹⁷ (z.B. Bamberg, Göttingen, Halle, Hamburg). Diese Institute stehen vor der höchst anspruchsvollen Aufgabe, das völlig neue Fach »Islamische Theologie« islamisch-theologisch zu begründen und es zugleich fest im wissenschaftlichen Kontext der deutschen Universität zu verorten, der zu tiefst durch die Evangelische und Katholische Theologie, die Religions- und Islamwissenschaft sowie die Judaistik geprägt ist.¹⁸ In vielen Fällen werden die christlichen Theologien dabei zu einem Modell, dessen theoretische und praktische Grundstrukturen man daraufhin befragt, ob sie sich *mutatis mutandis* auch für die Islamische Theologie eignen würden. So entstehen gegenwärtig völlig neue Disziplinen islam-theologischer Forschung und Praxis. Begriffe wie »islamische systematische Theologie«,¹⁹ »islamische Seelsorge«,²⁰ »islamische Religionspädagogik«²¹ und »islamische Ethik«²² sind innerhalb weniger Jahre (scheinbar) selbstverständlich geworden. Auch eine »islamische Homiletik« und eine Art »Vikariat« für angehende Imame wurden bereits gefordert.²³

Vor diesem Hintergrund ist es notwendig und sachlich geboten, dass die Grundthemen des christlich-muslimischen Gesprächs künftig nicht nur in den historischen und philologischen Disziplinen der Evangelischen Theologie be-

¹⁷ WISSENSCHAFTSRAT, Empfehlungen zur Weiterentwicklung von Theologien und religionsbezogenen Wissenschaften an deutschen Hochschulen, Berlin 2010.

¹⁸ Einen Überblick über die Situation an der Universität Osnabrück gibt MARTINA BLASBERG-KUHNKE u. a. (Hrsg.), Institut für Islamische Theologie Osnabrück (IIT). Entwicklung, Zwischenstand und Perspektiven, Frankfurt a. M. 2019.

¹⁹ Z. B. MILAD KARIMI, Hingabe. Grundfragen der systematisch-islamischen Theologie, Freiburg 2015; MUNA TATARI, Islamische Systematische Theologie in Deutschland. Konturen eines jungen Faches, Paderborn 2016; vgl. ÜFUK TOPKARA, Umrisse einer zeitgemäßen philosophischen Theologie im Islam. Die Verfeinerung des Charakters, Wiesbaden 2018; MOUHANAD KHORCHIDE, Islam ist Barmherzigkeit. Grundzüge einer modernen Religion, Freiburg 2016.

²⁰ Z. B. MAHMOUD ABDALLAH (Hrsg.), Grundbegriffe der islamischen Seelsorge. Reflexionen - Zugänge - Perspektiven, Ostfildern 2019; CEMIL ŞAHINÖZ, Seelsorge im Islam. Theorie und Praxis in Deutschland, Wiesbaden 2018; GEORG WENZ/TALAT KAMRAN (Hrsg.), Seelsorge und Islam in Deutschland, Speyer 2012.

²¹ Z. B. YAŞAR SARIKAYA u. a. (Hrsg.), Islamische Religionspädagogik. Didaktische Ansätze für die Praxis, Studien zur islamischen Theologie und Religionspädagogik 4, Münster 2019; TUBA IŞIK, Die Bedeutung des Gesandten Muhammad für den Islamischen Religionsunterricht. Systematische und historische Reflexionen in religionspädagogischer Absicht, Beiträge zur komparativen Theologie 18, Paderborn 2015.

²² Z. B. MOHAMMED NEKROUMI, Tugend und Gemeinwohl. Grundzüge hermeneutischen Denkens in der postklassischen koranischen Ethik am Beispiel der maqāṣid-Theorie von aš-Şāṭibī, Wiesbaden 2018.

²³ Z. B. RAUF CEYLAN, Imamausbildung in Deutschland. Perspektiven aus Gemeinde und Theologie, aiwg Expertisen, Frankfurt a. M. 2019.

handelt werden, sondern auch in der Systematischen und der Praktischen Theologie. Eine systematisch-theologische Abhandlung wird es sich in Zukunft kaum mehr leisten können, das gewaltige islamische Interpretationsuniversum einfach auszublenden, wie es für die ältere Literatur noch ganz selbstverständlich war. Die systematische Durchdringung der interreligiös zentralen Themen wird weiter an Bedeutung gewinnen (»Theologie der Religionen«,²⁴ »interreligiöse Theologie«,²⁵ Trinität,²⁶ Hermeneutik²⁷ u. a.²⁸). Der Praktischen Theologie und der Religionspädagogik stellen sich eine Fülle neuer Fragen (Pluralitätsfähigkeit,²⁹ Wertebildung,³⁰ interreligiöses Lernen³¹ u. a.³²). Nicht zuletzt gewinnt das einst so

²⁴ Z. B. REINHOLD BERNHARDT, *Inter-Religio. Das Christentum in Beziehung zu anderen Religionen*, Zürich 2019.

²⁵ Z. B. PERRY SCHMIDT-LEUKEL, *Wahrheit in Vielfalt. Vom religiösen Pluralismus zur interreligiösen Theologie*, Gütersloh 2019.

²⁶ Z. B. MUNA TATARI (Hrsg.), *Trinität – Anstoß für das islamisch-christliche Gespräch*, Beiträge zur komparativen Theologie 7, Paderborn 2013; KLAUS VON STOSCH, *Herausforderung Islam. Christliche Annäherungen*, Paderborn³2019; DERS., *Trinität*, Paderborn 2017.

²⁷ Z. B. VIVIEN NEUGEBAUER (Hrsg.), *Heilige Schriften im Deutungsstreit. Wie legen Christen und Muslime sie heute aus?*, Loccumer Protokolle, Band 60/17, Rehburg-Loccum 2018; KARL-JOSEF KUSCHEL, *Die Bibel im Koran. Grundlagen für das interreligiöse Gespräch*, Ostfildern 2017; BERND SCHRÖDER u. a. (Hrsg.), *Buchstabe und Geist. Vom Umgang mit Tora, Bibel und Koran im Religionsunterricht*, Berlin 2017.

²⁸ Zum Stand der Dinge s. etwa SUSANNE HEINE u. a. (Hrsg.), *Christen und Muslime im Gespräch. Eine Verständigung über Kernthemen der Theologie*, Gütersloh 2014; VOLKER MEIBNER u. a. (Hrsg.), *Handbuch christlich-islamischer Dialog. Grundlagen – Themen – Praxis – Akteure*, Freiburg²2016; *Lexikon des Dialogs. Grundbegriffe aus Christentum und Islam*, im Auftrag der Eugen-Biser-Stiftung hrsg. von RICHARD HEINZMANN in Zusammenarbeit mit PETER ANTES u. a., Freiburg 2013.

²⁹ Z. B. FRIEDRICH SCHWEITZER u. a., *Entwurf einer pluralitätsfähigen Religionspädagogik*, RPG 1, Gütersloh/Freiburg 2002; THOMAS KROBATH u. a. (Hrsg.), *Ausbildung von ReligionslehrerInnen. Konfessionell – kooperativ – interreligiös – pluralitätsfähig*, Wien 2014.

³⁰ Z. B. MIRJAM SCHAMBECK u. a. (Hrsg.), *Welche Werte braucht die Welt? Wertebildung in christlicher und muslimischer Perspektive*, Freiburg 2017.

³¹ Z. B. KARLO MEYER, *Grundlagen interreligiösen Lernens*, Göttingen 2019; CLAUß PETER SAJAK, *Interreligiöses Lernen*, Darmstadt 2018; RITA BURRICHTER u. a. (Hrsg.), *Komparative Theologie. Herausforderung für die Religionspädagogik. Perspektiven zukunfts-fähigen interreligiösen Lernens*, Paderborn 2015; MIRJAM SCHAMBECK, *Interreligiöse Kompetenz. Basiswissen für Studium, Ausbildung und Beruf*, Göttingen 2013; STEPHAN LEIMGRUBER, *Interreligiöses Lernen*, München²2012; PETER SCHREINER u. a. (Hrsg.), *Handbuch interreligiöses Lernen*, Gütersloh 2005.

angestaubt wirkende »Kirchenrecht« als »Religionsverfassungsrecht« eine völlig neue Bedeutung und Brisanz.³³

3. Kirche und theologische Bildung vor der Aufgabe des interreligiösen Dialogs

Die knappe Skizze zeigt, dass die theologische Wissenschaft damit begonnen hat, auf den im ersten Kapitel beschriebenen grundlegenden Wandel zu reagieren. Etwa seit der Jahrhundertwende ist ein signifikanter Anstieg von Publikationen und Forschungsprojekten zu verzeichnen, die die Realität der diversen, multi-religiösen Lebenswelt des 21. Jahrhunderts und ihrer (manchmal kaum weniger diversen) Vorgeschichte in den Blick nehmen. In den kommenden Jahren gilt es, diese neuen Perspektiven zu stärken und den eingeschlagenen Weg weiterzugehen.

Stets zu berücksichtigen ist dabei, dass die Evangelische Theologie und die evangelischen Kirchen bei all dem erst ganz am Anfang stehen. Weder der christlich-jüdische noch der christlich-islamische Dialog sind in Kirche und Theologie fest etabliert. Beide sind junge, zarte Pflänzchen, denen eine jahrhundertealte Tradition der Judenverachtung und der anti-muslimischen Polemik entgegensteht. Nicht einmal vierzig Jahre ist es her, dass sich die neutestamentliche Wissenschaft vom Begriff des »Spätjudentums« verabschiedete (und meine akademische Generation erinnert sich noch gut an die Auseinandersetzungen, die darüber in einigen Theologischen Fakultäten geführt werden mussten), vor gerade einmal zwanzig Jahren revidierte das neue evangelische Gottesdienstbuch die am »Israelsonntag« zu predigenden Texte.³⁴ Noch jüngeren Datums ist der Dialog mit Muslimen. Die römisch-katholische Kirche blickt mittlerweile auf mehr als fünfzig Jahre institutionalisierten christlich-muslimischen Dialog zurück.³⁵ In der Evangelischen Kirche in Deutschland datiert die

³² Zum Stand der Dinge s. etwa KRISTIAN FECHTNER u. a., *Praktische Theologie. Ein Lehrbuch*, Stuttgart 2017.

³³ Z. B. WILHELM REES u. a. (Hrsg.), *Religiöse Vielfalt. Herausforderungen für das Recht*, Berlin 2019; HANS MICHAEL HEINIG, *Säkularer Staat – viele Religionen. Religionspolitische Herausforderungen der Gegenwart*, Hamburg 2018; DERS./CHRISTIAN WALTER (Hrsg.), *Religionsverfassungsrechtliche Spannungsfelder*, Tübingen 2015.

³⁴ Dazu z. B. WOLFGANG REINBOLD, *Der Prozess Jesu*, BTSP 28, Göttingen 2006, 167–170.

³⁵ S. ANDREAS RENZ, *Die katholische Kirche und der interreligiöse Dialog. 50 Jahre »Nostra aetate«*. Vorgeschichte, Kommentar, Rezeption, Stuttgart 2014. Wichtig ist in diesem Zusammenhang insbesondere die 1978 gegründete Christlich-Islamische Begegnungs- und Dokumentationsstelle (CIBEDO) mit ihrer gleichnamigen Zeitschrift und ihren verschiedenen Schriftenreihen.

erste einschlägige Publikation aus dem Jahr 2000.³⁶ Einen Text mit der Kraft der auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil verabschiedeten grundlegenden Erklärung »Nostra Aetate« (1965) gibt es bis heute nicht.

Es kann daher nicht verwundern, dass die Bearbeitung der zentralen christlich-muslimischen und interreligiösen Themen auf evangelischer Seite gerade erst begonnen hat. Bei manchen Themen muss man einschlägige Publikationen zurzeit noch mit der Lupe suchen. Einiges, was in Theologie und kirchlicher Praxis dringend benötigt würde, gibt es noch gar nicht. Und nach wie vor ist es möglich, Theologie zu studieren, ohne sich ernstlich mit interreligiösen Themen zu beschäftigen.

Eine Arbeitsgruppe der Arbeitsgemeinschaft Juden und Christen beim Deutschen Evangelischen Kirchentag hat kürzlich die Studien- und Prüfungsordnungen im Blick auf die Frage durchgesehen, in welchem Umfang und mit welchem Grad an Verbindlichkeit die Themen »Judentum« und »Jüdisch-christliches Verhältnis« im Studium vorkommen. Sie kam zu dem Ergebnis, dass die meisten Fakultäten zwar für die Pfarramtsstudentinnen und -studenten judaistische oder jüdisch-christliche Veranstaltungen anbieten. Allerdings gebe es »auf der Ebene der Module [...] nur sehr wenige obligatorische Veranstaltungen im Bereich der Judaistik sowie gar keine verbindlichen Veranstaltungen im Bereich des jüdisch-christlichen Dialogs«. Fast alle Lehrveranstaltungen würden darüber hinaus von christlichen Dozentinnen und Dozenten angeboten. Zu einer Begegnung mit jüdischen Lehrern komme es so gut wie nie. Darüber hinaus seien Themen des jüdisch-christlichen Dialogs in keiner Landeskirche obligatorischer Bestandteil des theologischen Examens. Die Studie schließt mit der Empfehlung, judaistische und jüdisch-christliche Lehrinhalte verbindlich in das Pfarr- und Lehramtsstudium zu integrieren. Nur so könnten zukünftige Pastoren und Religionslehrer »in einem als konstitutiv verstandenen, aber bislang vernachlässigten Bereich der evangelischen Theologie sprachfähig werden«, und nur so lasse sich »ein Widerspruch zwischen kirchlichem Selbstverständnis und theologischer Ausbildung in Bezug auf das Verhältnis zum Judentum und das jüdisch-christliche Gespräch vermeiden.«³⁷

³⁶ KIRCHENAMT DER EKD (Hrsg.), Zusammenleben mit Muslimen in Deutschland. Gestaltung der christlichen Begegnung mit Muslimen. Eine Handreichung des Rates der EKD, Gütersloh 2000.

³⁷ Jüdisch-christlicher Dialog und das Studium der Evangelischen Theologie bzw. Religion in Deutschland. Ergebnisse einer Analyse der Studien- und Prüfungsordnungen für das Pfarramts- und Lehramtsstudium in Bezug auf jüdische und/oder jüdisch-christliche Lehrinhalte, verfasst von JULIA NIKOLAUS, MARIE HECKE, BERND SCHRÖDER im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft Juden und Christen beim Deutschen Evangelischen Kirchentag, in: epd-Dokumentation 21/2017, 5–19, abrufbar auch unter: <https://www.ag-juden-christen.de/projekte/reform-der-reformation/ergebnisse-der-studie/#pfarramt>.

Was die Arbeitsgruppe im Blick auf den christlich-jüdischen Dialog herausgefunden hat, trifft umso mehr auf den christlich-muslimischen Dialog zu. Die Zahl der Seminare in diesem Feld ist noch geringer als die Zahl der christlich-jüdischen Veranstaltungen. Obligatorisch sind sie m. W. nirgends. So hängt es von den individuellen Vorlieben und dem Engagement der Studenten und Studentinnen ab, ob sie in dem Moment, wo sie ins Vikariat gehen, eine Vorbildung im Blick auf den Islam und das christlich-muslimische Gespräch mitbringen oder nicht.

Ähnlich verhält es sich in der zweiten theologischen Ausbildungsphase. Auch hier kommt das Thema allenfalls am Rande vor, etwa wenn es im liturgischen Modul unter anderem um multireligiöse Feiern geht.³⁸ Prüfungsrelevant ist das Thema m. W. nirgends. Bestenfalls lässt es sich bei Interesse etwa im Fach Kasualpraxis (Trauung, Beerdigung) oder einem Gemeindeprojekt mit interkultureller Begegnung (»z. B. mit Muslimen«)³⁹ oder unter »Weltanschauliche Gegenwartsfragen« in der Kirchenkunde unterbringen.⁴⁰

Es liegt auf der Hand, dass es dabei auf mittlere und lange Sicht nicht bleiben kann. Die Zahl der Muslime wird in den nächsten Jahrzehnten weiter steigen. Auch im ländlichen Raum wird es bald ganz normal sein, dass man muslimische Nachbarn hat und dass es in der nächsten Kleinstadt eine Moschee gibt. In einer solchen Situation dürfen sowohl die Kirchengemeinden als auch die allgemeine Öffentlichkeit mit Recht erwarten, dass der protestantische Pastor in der Lage ist, über die Fragen des Verhältnisses von Christen und Muslimen fundiert Auskunft zu geben. Schon heute werden viele Pastoren und Pastorinnen mit dieser Erwartung konfrontiert. In einer immer pluraler werdenden religiösen Landschaft spricht man sie als Religionsexperten an, die selbstverständlich, so das Vorurteil, nicht nur ihre eigene Religion kennen, sondern auch die ihrer Nachbarn.

Dies gilt umso mehr, als die Institutionalisierung der Islamischen Theologie an den Universitäten dazu führen wird, dass die Zahl muslimischer Theologen

³⁸ Dazu z. B. LANDESKIRCHENAMT DER EVANGELISCH-LUTHERISCHEN LANDESKIRCHE HANNOVERS (Hrsg.), »Warum beten wir eigentlich nicht zusammen?«, Gottesdienste und religiöse Feiern im multireligiösen Schulkontext, Hannover 2007; ZENTRUM FÜR QUALITÄTSENTWICKLUNG IM GOTTESDIENST (Hrsg.), Öffentliche Trauerfeiern für Menschen unterschiedlicher Religionszugehörigkeit (Christian Binder, Wolfgang Reinbold u. a.), Hildesheim 2016; JOCHEN ARNOLD u. a. (Hrsg.), Gottesdienste und religiöse Feiern in der Schule, ggg 27, Hannover 2015; DERS. u. a. (Hrsg.), Öffentliche Liturgien. Gottesdienste und Rituale im gesellschaftlichen Kontext, ggg 30, Leipzig 2018.

³⁹ EVANGELISCHE KIRCHE IM RHEINLAND, Vikariat und Probedienst. Handreichung zum Vikariat, zur Zweiten Theologischen Prüfung und zum Probedienst in der Evangelischen Kirche im Rheinland, Düsseldorf 2019, 27.

⁴⁰ KONFÖDERATION EVANGELISCHER KIRCHEN IN NIEDERSACHSEN, Bestimmungen über die theologischen Prüfungen, Hannover 2015, 13.

und Theologinnen in den kommenden Jahren stark ansteigt. Damit verändern sich die Rahmenbedingungen des christlich-muslimischen Dialogs. In den letzten dreißig Jahren fanden die Gespräche meist nicht auf Augenhöhe statt, weil es nur sehr wenige muslimische Theologen und so gut wie keine Deutsch sprechenden Imame gab. Das führte zu der typischen Situation, dass etwa Pastoren- oder Lehrerfortbildungen beim Besuch in der Moschee meist nicht mit dem Imam sprachen, sondern mit einem »Dialogbeauftragten« oder einem Moscheeführer, die selbst keine islamische Theologie studiert hatten – mit der Folge, dass komplexere Themen nicht oder nur oberflächlich erörtert werden konnten. In Zukunft wird das Gegenüber einer christlichen Besuchergruppe immer öfter ein Theologe oder eine Theologin sein – mit der Folge, dass das Niveau der Gespräche und damit auch die Anforderungen an die Pastoren und Pastorinnen steigen werden.

Nicht zuletzt wird es mehr Kooperationen zwischen christlichen und muslimischen Theologen geben. Rauf Ceylan hat kürzlich ein erstes Modell für eine zweite Ausbildungsphase angehender Imame skizziert. Es orientiert sich stark am Berufsbild und der Ausbildung evangelischer Pfarrerinnen und Pfarrer. Als Aufgaben, die ein Imam in Deutschland zu leisten hat, nennt er unter anderem: Basiswissen für religiös-praktische Fragen (Grundlagen zu Fragen der Orthodoxie und Orthopraxie; Handlungsabläufe bei Gottesdiensten; Erlaubtes und Verwehrt im alltäglichen Leben, Eheschließungen), Religions- und Gemeindepädagogik (religiöse Bildung von Kindern und Jugendlichen, Religionsunterricht, Erwachsenen- und Familienbildung), Seelsorge (in Gemeinden, Krankenhäusern, Justizvollzugsanstalten), Interkulturelle und interreligiöse Kompetenz (Umgang mit diversen Lebensstilen in der pluralen Gesellschaft, interkulturelles Lernen, interreligiöser Dialog mit Praktikum in jüdischen und christlichen Gemeinden, innermuslimisches Gespräch), (Systemische) Beratungskompetenz (Eheberatung, Konfliktmanagement), Koran-Rezitation, Memorieren wichtiger Texte, Liturgie, Predigtlehre und Rhetorik (Homiletik), Moscheeführungen, Moscheemanagement (Organisationsmanagement, betriebswirtschaftliche Inhalte), Medienkompetenz.⁴¹ Es lässt sich leicht ausmalen, dass es auf vielen dieser Felder zu einer Zusammenarbeit kommen wird – auf die die evangelischen Pastorinnen und Pastoren möglichst gut vorbereitet sein sollten.

4. Empfehlungen

Was kann getan werden, um die interreligiöse und islambezogene Kompetenz der Pastoren und Pastorinnen nachhaltig zu fördern? Folgende Maßnahmen sind aus meiner Sicht zu empfehlen:

⁴¹ CEYLAN, Imamausbildung (s. Anm. 23), 20–22.

- 1) Die Themen »Islam« und »christlich-muslimischer Dialog« sollten verbindlich in das Pfarramtsstudium integriert werden. Nötig sind verlässliche Lehraufträge, (Gast-)Dozenturen oder -Professuren. Wo immer möglich, sollten sie auf längere Sicht von Musliminnen und Muslimen wahrgenommen werden. Wo immer möglich, sollte darüber hinaus eine engere Verbindung der theologischen Fakultäten mit islamwissenschaftlichen oder islamisch-theologischen, judaistischen und religionswissenschaftlichen Professuren und Instituten angestrebt werden.
- 2) Im Zuge dessen sollten die Studien- und Prüfungsordnungen überarbeitet und ergänzt werden. Die Rahmenordnung für den Studiengang Evangelische Theologie der Evangelischen Kirche in Deutschland (Pfarramt/Diplom/Magister Theologiae) wurde zuletzt 2010 revidiert. Eine der Zulassungsvoraussetzungen ist seither der »Nachweis über eine mündliche Prüfung im Fach Religionswissenschaft und Interkulturelle Theologie, sofern diese nicht Bestandteil der Ersten Theologischen Prüfung/der Prüfung zum Magister Theologiae ist« (§ 7, 8). Eingeführt wurde die neue Prüfungsleistung seinerzeit, um »der gestiegenen Bedeutung dieses Fachs Rechnung [zu] tragen«. ⁴² In Zukunft sollten die Grundlagen des interreligiösen und speziell des christlich-muslimischen Dialogs ⁴³ entweder Bestandteil dieser Prüfung sein oder auf andere, geeignete Weise verbindlich in die Rahmenordnung für den Studiengang Evangelische Theologie integriert werden.
- 3) Das Thema »christlich-muslimischer Dialog« sollte verlässlich in das Vikariat und die Fortbildungsprogramme der Pastoralkollegs integriert werden. Auf mittlere Sicht sind gemeinsame Kurse mit (angehenden) Imamen bzw. muslimischen Theologen und Seelsorger sinnvoll.

Nicht zuletzt: Das Thema »christlich-muslimischer Dialog« muss in den landeskirchlichen Strukturen und den Kirchenleitungen einen festen Platz erhalten. Die Abteilungen für den interreligiösen Dialog sollten gestärkt werden.

⁴² Theologische Ausbildung in der EKD. Dokumente und Texte aus der Arbeit der Gemischten Kommission für die Reform des Theologiestudiums/Fachkommission I (Pfarramt, Diplom und Magister Theologiae) 2005–2013, im Auftrag der Gemischten Kommission/Fachkommission I hrsg. von MICHAEL BEINTKER und MICHAEL WÖLLER, Leipzig 2014, 17–35, 21.

⁴³ Kenntnisse des Gesprächs mit anderen Religionsgemeinschaften (Buddhisten, Hindus, Jesiden, Aleviten, Bahai u. a.) sind wünschenswert. Es ginge m. E. allerdings zu weit, sie verbindlich in das Studium zu integrieren.