

Gemeinsam beten?

Eine Anfrage an das interreligiöse Gebet unter dem Vorzeichen abrahamischer Ökumene

Gesprächsbeitrag von Friedmann Eißler, Tübingen

Beginnen wir mit dem Konsens: Christliches Gebet lebt – als gottesdienstliche Grundform – vom Gegenüber, genauer: von der Gegenwart des dreieinigen Gottes.¹ Dies ist – und es ist bemerkenswert und für die Diskussionslage bezeichnend zugleich, dass darauf eigens hingewiesen werden muss – nicht Ausdruck dogmatisierender Engstirnigkeit, sondern Konsens der christlichen Kirche(n) wie überhaupt der Christenheit *von Anfang an*. Es gibt keine Phase der Kirchengeschichte, in der ein nichttrinitarisches Gebet denkbar wäre. Schon im Neuen Testament ist die trinitarische Verfasstheit christlicher Gottesbegegnung der Sache nach gegeben.² In der Alten Kirche werden Gebete sehr früh regelmäßig trinitarisch formuliert. Die klassische Doxologie richtet sich an Gott den Vater *durch* Jesus Christus *im* Heiligen Geist.³ Denn es gilt, was der Marburger Theologe Hans-Martin Barth in seiner Entfaltung des evangelischen Glaubens „im Kontext der Weltreligionen“ (so der Untertitel) prägnant so auf den Punkt bringt: „Nur im Zuge trinitarischen Denkens konnte die Begegnung mit Jesus, dem Christus, als das erfasst werden, was sie war. Aus der Begegnung mit Jesus als dem Christus erwuchs das trinitarische Bekenntnis mit innerer Notwendigkeit.“⁴

¹ Gebet ist „im engeren Sinne antwortendes Sprechen zu Gott, dessen Zuwendung durch Wort und Sakrament erfahren worden ist. [...] Vorausgesetzt sind dabei das vom menschlichen Bewusstsein und Willen unabhängige personale Sein Gottes, seine Dreieinigkeit und seine Offenbarung durch Jesus Christus.“ Auch wo die explizit trinitarischen Form(e)n wie das trinitarische Votum, das Gloria Patri und das Kreuzeszeichen (Bekreuzigung) „ganz oder teilweise weggelassen werden, ist ihr Sinn doch impliziert.“ (GÜNTER R. SCHMIDT, Art. Gebet IX. Praktisch-theologisch, RGG⁴ Bd. III, Tübingen 2000, 501). – Gebet ist eine „Totaldimension des Gottesdienstes“ (BERTHOLD W. KÖBER, Die Elemente des Gottesdienstes II. Gebete, in: Handbuch der Liturgik, ed. H.-CH. SCHMIDT-LAUBER und K.-H. BIERITZ, Göttingen ¹1995, 696 nach P. Brunner) und setzt als solche „die *offenbare Gegenwart* Gottes voraus. Das Gebet setzt diejenige Gegenwart Gottes voraus, in der Gott für uns da ist, so dass wir mit ihm sprechen können, wie er mit uns redet. *Gebet geschieht in der Inkarnationsgegenwart Gottes*.“ (PETER BRUNNER, Der Gottesdienst als Gebet, in: Liturgia I (1954), 256-259, hier: 256; Hervorhebung geändert).

² Schöpfungsmittlerschaft und Präexistenz Jesu etwa, um nur ein Beispiel zu nennen, wird nicht erst johanneisch formuliert, sondern schon bei Paulus vorausgesetzt – also auch lange vor der Formulierung des Vaterunsers, das in diesem Zusammenhang gerne angeführt wird (vgl. 1Kor 8,6; Phil 2,6-11; in Röm 10,13 wird das Zitat Joel 3,5 gleichsam selbstverständlich auf den *Kyrios* Jesus bezogen). Die Erkenntnis der *kyriotes* Jesu und seine Anrufung geschieht ebenso das Rufen zu Gott durch den heiligen Geist (1Kor 12,3; Röm 8,15; Gal 4,6). Das *Shma' Yisrael* Dtn 6,4 wird in 1Kor 8,6 binitarisch entfaltet, triadische Formeln werden tradiert und gebraucht, *ohne* dass sie eigens reflektiert werden (müssen). – Die neutestamentliche Christologie wird entgegen hartnäckig sich haltender (Vor-)Urteile keineswegs erst und nur in der hellenistischen Schicht des NT angelegt und dann im hellenistischen Umfeld entfaltet, vielmehr schon in frühester Zeit zumindest in ihren Ansätzen im aramäischsprachigen judenchristlichen Bereich mit Juden zum Thema. Stellvertretend verweise ich nur auf die Arbeiten von MARTIN HENGEL, die ich in dieser Hinsicht immer noch für wegweisend halte (hier v.a.: Der Sohn Gottes. Die Entstehung der Christologie und der jüdisch-hellenistischen Religionsgeschichte, Tübingen ²1977).

³ Wie auch das Gloria Patri ursprünglich lautete: „Ehr sei dem Vater durch den Sohn im Heiligen Geist“. Eine Fülle von Beispielen übersichtlich greifbar im Abschnitt „Stimmen der Kirche“ in: EDGAR HENNECKE (ed.), Neutestamentliche Apokryphen, Tübingen ²1924, 473ff (z.B. Didache, Kirchenordnung Hippolyts), und besonders 598-619 (Hymnen, Gebete, liturgische Stücke).

⁴ HANS-MARTIN BARTH, Dogmatik. Evangelischer Glaube im Kontext der Weltreligionen, Gütersloh ²2002, 273f.

Gebet ist von daher weder reine Anbetung noch zuallererst Kontemplation, sondern ein wirklichkeitserschließendes Beziehungsgeschehen, nach Luther *cognitio Dei et hominis* (WA 32,419,33): „also leret uns das Gebet das wir beide uns *und Gott erkennen*“.⁵ Der damit angesprochene Erkenntnisprozess, der das Verhältnis von Gott und Mensch so erschließt, dass die menschliche Wirklichkeit im Licht der göttlichen Wirklichkeit neu zur Erfahrung kommt, ist gleichwohl nicht, auch nicht in der interreligiösen Kommunikation, pädagogisch funktionalisierbar.⁶ Ebenso wenig ist er historisierend relativierbar oder gar reduzierbar, wie es das diesen Gesprächsbeitrag auslösende Gebetbuch *Gemeinsam vor Gott* im Vorwort lapidar nahe legt: „Christliches Beten ist historisch älter und empirisch vielfältiger als trinitarisches Beten.“⁷ Spätestens hier scheint der Konsens in Frage gestellt. Denn diese geradezu suggestive Aussage – in der, wie um die Schieflage zu komplettieren, „christlich“ in einen eigenartigen Gegensatz zu „trinitarisch“ gerät – blendet nicht nur die erwähnten Zusammenhänge programmatisch und ohne weitere Begründung aus,⁸ sie ist zudem im Blick auf die grundlegende Unterscheidung von Genese und Geltung höchst problematisch, insofern mit dem historischen Argument ein systematisch zentraler Punkt angegangen wird. Die historische Vielfältigkeit kann ebenso wenig wie ein individueller Erkenntniszusammenhang, der gleichfalls historisch „verortet“ ist, die trinitarische Konstitution des Gegenübers christlichen Gebets im Ernst in Frage stellen.⁹

„Trinitarisches Beten“ als nur eine und zudem eine späte(re) Form christlichen Gebets, diese These wird *pragmatisch* plausibilisiert durch das Kriterium, das im Vorwort des erwähnten Buches kurz zuvor genannt wird und das uns zu einem weiteren Argument führt. Demnach sollten „möglichst alle Gebete für die abrahamischen Schwestern und Brüder mitbetbar

⁵ Zit. in DORIS HILLER, Art. Gebet VII. Fundamentaltheologisch, RGG⁴ Bd. III, Tübingen 2000, 499 (meine Hervorhebung).

⁶ Gottesdienst und Gebet sind *nicht* der Ort des Lernens, gegen das Votum verschiedener kirchlicher Verlautbarungen, vgl. z.B. *Christen und Muslime nebeneinander vor dem einen Gott – Zur Frage des gemeinsamen Betens*. Eine Orientierungshilfe, hg. von der Evangelischen Kirche im Rheinland, Presseverband der Evangelischen Kirche im Rheinland, Düsseldorf 1998, 13.14.

⁷ MARTIN BAUSCHKE / WALTER HOMOLKA / RABEYA MÜLLER (ed.), *Gemeinsam vor Gott. Gebete aus Judentum, Christentum und Islam*, Gütersloh 2004, 8. – Für eine Besprechung des Buches ist hier nicht der Ort, vgl. dazu meine Rezension in *Judaica. Beiträge zum Verstehen des Judentums* 61/1 (2005), 87-89; ferner: Buchvorstellung „Gemeinsam vor Gott“ im Bundestag, in: *Kescher. Informationen über liberales Judentum im deutschsprachigen Raum* (Abraham-Geiger-Kolleg), 3/1 (2005), 9; WOLFGANG WAGNER, Gewalt überwinden durch interreligiöse [sic] Gebet, in: <http://www.ev-akademie-boll.de/special/gewueb1.htm> (Internet, 23.05.2005); zu der darin angesprochenen Debatte auch: MARCUS MOCKLER, Ein Gebetbuch verschweigt Jesus, in: *idea Pressedienst*, Kommentar vom 27.10.2004.

⁸ Eines der neuesten prominenten Beispiele liefert HANS KÜNG, *Der Islam. Geschichte, Gegenwart, Zukunft*, München 2004, dessen Trinitätskapitel (604ff) mehr als deutlich zum Ausdruck bringt: Die „heidenchristliche“ Trinitätslehre ist im Prinzip nichts anderes als eine „traditionelle Ausweitung“, wenn nicht gar eine (selbst Christen kaum zumutbare) „Auswucherung“ (617) des Ursprünglichen, sie entspringt jedenfalls einem „aufgeweichten Monotheismus“ (604), der mit den Anfängen wenig zu tun hat.

⁹ Dasselbe Problem erscheint in analoger Weise und durchaus nicht zufällig auch beim Stichwort „Abrahamische Ökumene“, vgl. dazu meine Kritik an diesem Konzept: FRIEDMANN EIBLER, Gibt es eine abrahamische Ökumene? Zur Konstitution eines Begriffs und seinen religionstheologischen Implikationen, in: RALPH PECHMANN / DIETMAR KAMLAH (ed.), *So weit die Worte tragen. Wie tragfähig ist der Dialog zwischen Christen, Juden und Muslimen?*, Gießen 2005, 261-287.

sein“.¹⁰ Die Öffnung zur „Mitbetbarkeit“ (!?) als Kriterium in diesem Sinne führt zur Schere im Kopf, die sich die Liturgie so zurechtschneidet, wie sie allseits annehmbar (nämlich „einladend“ und „nicht ausgrenzend“) erscheint. Trotz regelmäßiger gegenteiliger Behauptungen ist die faktische Reduzierung auf so etwas wie den kleinsten gemeinsamen Nenner nicht zu verkennen. Notwendige Voraussetzung dafür ist – und hier sehe ich zugleich den wesentlichen Dissenspunkt in der Sache der hier thematisierten Frage – die konsequente theoretische, theologische, dann auch pragmatisch-liturgisch durchgeführte Unterscheidung, ja Aufspaltung des christlichen Gottesbegriffs in zwei Momente: a) *Gott selbst*, das transzendente *noumenon*, unerfassbar und erhaben, in Kantscher Manier: *Gott an sich*, sowie b) das konkrete *phänomenon*, die positive Glaubenstradition in ihrer geschichtlich gewachsenen Gestalt, christlich: die Erkenntnis dieses einen Gottes als in menschlicher Nähe zugewandt, menschengeworden, durch den Heiligen Geist zum Vertrauen rufend und durch all dies letztendlich trinitarisch zu bekennen. Dem entspricht die Unterscheidung *Gott – Gottesbilder*, die in der einen oder anderen Form die Stellungnahmen zum Thema durchzieht.¹¹ Auf diesem Hintergrund meint man *Gott selbst* auf der einen Seite eine Art allgemeiner Gottesverehrung, eine wie auch immer näher zu beschreibende abrahamische Gottesverehrung zuordnen zu können, der spezifisch christlichen Erkenntnis dieses einen Gottes auf der anderen Seite jedoch den christlichen (traditionellen) Ausdruck des trinitarischen Bekenntnisses in seinen vielfältigen Formen. Der Sinn der Übung liegt auf der Hand: Wenn die doch erheblichen Differenzen auf der menschlichen Seite konstruktiver „Vorstellungen“ zu verbuchen sind, dann ist *Gott selbst* nicht im Streit (1. Gebot!), sondern nur seine Konzeptualisierungen.

Movens dieser Überlegungen ist die Beförderung der Einsicht in eine *übergeordnete Einheit* der Religionen, ein Harmoniebedürfnis, das angesichts fundamental widerstreitender Aussagen zwischen den Religionen den Konvergenzpunkt auf der Metaebene postuliert, freilich zu dem Preis, dass Gott gleichsam eine Stufe höher in die – unbegreifbare – Transzendenz gehoben und damit entscheidende Momente dessen, was Offenbarung als Selbsterschließung Gottes ausmacht, auf die menschliche Seite geschlagen werden.¹²

Hat diese grundlegende Weichenstellung, den Trinitätsbegriff bzw. die ihr zugrunde liegende und christlichen Glauben konstituierende Offenbarungserfahrung sachlich auf der Seite

¹⁰ M. BAUSCHKE (et al. ed.), *Gemeinsam vor Gott* (s. Anm. 7), 8.

¹¹ *Christen und Muslime nebeneinander vor dem einen Gott* (s. Anm. 6), 6.9.13; *Leitlinien für multireligiöse Feiern von Christen, Juden und Muslimen*. Eine Handreichung der deutschen Bischöfe, Arbeitshilfe 170 vom 25.1.2003, 19; *Begegnen – Feiern – Beten*. Handreichung zur Frage interreligiöser Feiern von Christen und Muslimen, hg. im Auftrag des Evang. Oberkirchenrats, Stuttgart, Mai 2003, 15; M. BAUSCHKE (et al. ed.), *Gemeinsam vor Gott* (s. Anm. 7), 18.

¹² Noch einmal H. KÜNG, *Der Islam* (s. Anm. 8): Dialogfähig, ja, „weltfähig“ zu werden heißt nach Küng anzuerkennen, dass „die eine ursprüngliche Wahrheit sich in vielen Sprachformen manifestiert“ (618), d.h. Christentum und Islam sind Manifestationen im Grunde und in Wahrheit *ein und derselben* göttlichen Transzendenz. Von hier aus kann dann auch Muslimen nahe gelegt werden, ihrerseits doch bitte ebenfalls von der „traditionellen Einstellung zum Koran“ (638) Abstand zu nehmen. Die *faktische Konkurrenz* der Wahrheitsansprüche der konkret von Christen bzw. Muslimen gelebten Religionen wird somit über eine *behauptete Konvergenz* sehr unterschiedlicher Aussagelinien nicht nur relativiert, sondern schlicht negiert, weil harmonisieren muss, was nicht widerständig sein darf. Ungeachtet der permanenten entgegengesetzten Beteuerungen geschieht hier eine radikale, weil die Transzendenz einbeziehende *Vereinnahmung* des Anderen, indem ein gemeinsamer *islam* (klein geschrieben: Hingabe an Gott; 114) postuliert wird, der dann nur noch unterschiedlich *gedeutet* wird.

menschlicher Perzeption, auf der Seite der *Gottesbilder*, zu verorten, erkenntnistheoretisch und theologisch Bestand?¹³ Wenn christlicher – wie auch muslimischer! – Glaube gemäß seinem Selbstverständnis als existentiell überzeugend und von daher bindend wahrgenommen wird, kann die Antwort nur lauten: Nein. Denn solcher Glaube erschließt eine Totalperspektive auf die Wirklichkeit von Gott, Welt und Mitwelt, deren Relativierung im Sinne eines (menschlichen) Verständnisses/Gottesbildes einen Standpunkt *außerhalb* der Teilnehmerperspektive notwendig machte.¹⁴ Diese, von der analytischen Philosophie „Gottesstandpunkt“ genannte Position ist uns *nicht gegeben*. Christen erfahren die Zuwendung Gottes durch Jesus, der der Christus ist (dies ist ja nicht nur Epitheton). Diese Zuwendung gilt universal und impliziert einen universalen Anspruch zum Heil aller Menschen, den freilich *nicht der einzelne Christ* erhebt, sondern in den jeder Christ hineingestellt ist und den er und sie zu bezeugen haben. Von daher ließe sich weiter entfalten, was damit angesprochen ist: die (Selbst-)Offenbarung Gottes als Grund des Glaubens.¹⁵ Analoges gilt *mutatis mutandis* selbstverständlich auch für Muslime. Eben deshalb ist bewusst und entschieden die gegebene Situation als eine von *konkurrierenden Wahrheitsansprüchen* nicht nur zu beschreiben, sondern theologisch anzuerkennen und angemessen zu reflektieren. Nicht erst in neuerer Zeit und auch nicht nur aus theologischer Sicht werden daher schwerwiegende Einwände gegen die zweistufige Perspektive auf eine Konvergenz in der Transzendenz vorgebracht, nicht zuletzt deshalb, weil sie ein Einheitspostulat impliziert, das die konkreten „Gottesbilder“ als relativ zu einer *gemeinsamen Mitte* denkt und damit konkret entleert bzw. als vorläufig und äußerlich entlarvt.¹⁶ Dass dieses Einheitspostulat der übergeordneten Harmonisierung eben gerade nicht Ausdruck

¹³ Die kritische Überprüfung kann an dieser Stelle freilich nicht durchgeführt werden. Wichtig und hilfreich wäre, sich die theologie- und geistesgeschichtlichen Linien zur Begründung der These vor Augen zu führen (etwa Ausprägungen natürlicher Theologie, *praebambula fidei* als Argument für eine zweifache Quelle der Gotteserkenntnis über Thomas von Aquin, die altprotestantische Orthodoxie und die beiden vatikanischen Konzilien bis in die heutige Debatte usw.).

¹⁴ Besonders aufschlussreich in grundsätzlicher Perspektive: INGOLF U. DALFERTH, *Der Eine und das Viele. Theologie und die Wissenschaften*, in: DERS., *Gedeutete Gegenwart. Zur Wahrnehmung Gottes in den Erfahrungen der Zeit*, Tübingen 1997, 193-208; angewandt auf die Frage des christlichen Absolutheitsanspruches ist herausragend REINHOLD BERNHARDT, *Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zur Pluralistischen Religionstheologie*, Gütersloh 1990, darin v.a. Kap. VI: Absolutheit des Christentums und die Religionen, 226-239. – Zur Klärung einiger Grundbegriffe ist auch die übersichtliche Darstellung bei WILFRIED HÄRLE, *Dogmatik*, Berlin; New York 2000, 96-110 hilfreich.

¹⁵ CHRISTOPH SCHWÖBEL charakterisiert eine Theologie der Offenbarung so, dass sie als Selbstexplikation des christlichen Glaubens „alles, was Menschen über Gott und Gottes Beziehung zur Welt vertrauensvoll und mit Gewissheit aussagen können, in Gottes Selbsterschließung als Bedingung der Möglichkeit des Glaubens begründet sieht“ (*Christlicher Glaube im Pluralismus. Studien zu einer Theologie der Kultur*, Tübingen 2003, 139).

¹⁶ Jedes Differenzmoment qualifiziert *das ganze* System, so schon Schleiermacher in klassischer Diktion: Über die „monotheistischen Glaubensweisen“ lässt sich eben *nicht* sagen, „daß das meiste in allen Gemeinschaften der höchsten Stufe dasselbige sei, und daß zu diesem allen Gemeinsamen nur in jeder noch einiges Besondere hinzukomme, so etwa, um es nur aus dem Groben darzustellen, daß der Glaube an *einen* Gott das allen diesen Gemeinsame sei mit allem, was daran hängt, in der einen aber komme der Gehorsam gegen die Gesetzgebung hinzu, in der andern statt dessen der Glaube an Christum, und in der dritten der an den Propheten“ (F.D.E. SCHLEIERMACHER, *Glaubenslehre* § 10.2 [Redeker Bd. I, 66]). – Vgl. ferner I. U. DALFERTH, *Gedeutete Gegenwart* (s. Anm. 14), 36-56 (Vor Gott gibt es keine Beobachter). 177-179 (Postanalytische Pluralitätsphilosophie und die Aporie der Beobachterperspektive); weitere Hinweise in Abschnitt „III. Teilnehmerperspektive – Anmerkungen zu den erkenntnistheoretischen und religionstheologischen Grundlagen“ meines in Anm. 9 genannten Aufsatzes.

von Toleranz, sondern eines durchaus autoritären Zugriffs auf die auf der Ebene der Propositionen und der existentiellen Bindung konkurrierenden Totalperspektiven ist, lässt sich auch an dem bekannten Gleichnis vom Elefanten und den Blinden sehen, das ja eigentlich gerade als Veranschaulichung interreligiöser Toleranz populär geworden ist.¹⁷ Es illustriert ganz im Gegenteil die Einbindung der anderen Religionen in das eigene System, indem sie als Teilwahrheiten und Wege zu demselben Absoluten gedeutet werden. Gebhard Löhr hat mit Recht darauf hingewiesen, dass es sich also durchaus um eine Art „kalter Gleichschaltung“ handelt, die so gerade im Widerspruch zu der damit verbundenen Toleranzbehauptung steht.¹⁸

Selbstverständlich ist, um nur zwei Missverständnissen vorzubeugen, zwischen Gott selbst und unseren menschlichen Konzeptualisierungen von ihm zu unterscheiden.¹⁹ Und selbstverständlich schafft eine Vielzahl von *Gottesbildern* keine Vielzahl von *Göttern*.²⁰ Darin ist jedoch keineswegs der Umkehrschluss enthalten, dass das Bekenntnis des einen Gottes zugleich seine gemeinsame Verehrung, etwa in den abrahamischen Religionen, nur unter verschiedenen Formen, sicherte.²¹ Es geht an dieser Stelle gar nicht um die Bestreitung der Aussage, Juden, Christen und Muslime glaubten an denselben Gott,²² vielmehr um die Schärfung des Blicks für notwendige Differenzierungen. Die abstrakte, nämlich einen theoretischen Gottesbegriff abstrahierende Gottesverehrung tendiert zu massiven Äquivokationen in zentralen Begriffen, was dann zu konkreten Ergebnissen führt, die weder christlich noch muslimisch zu nennen sind. Die Aussage, alle beteten denselben Gott an, zielt entweder auf eine fundamentalanthropologische Konstitution (etwa als Streben des *homo religiosus* nach „dem Heiligen“ [R. Otto]), oder sie ist *innerhalb* des Bekenntnisses zu verorten (theologisch). Denn christlich kann diese Aussage nur heißen: Alle beten denselben Gott an, der sich durch Jesus Christus zu erkennen gibt. Dabei stehen jedoch beide Aussagespitzen (*derselbe* Gott, *durch* Jesus Christus) unter dem eschatologischen Vorbehalt, im Modus der Hoffnung – der allen einsich-

¹⁷ Buddhistischer Pali-Kanon, Udana VI,4, von hier aus in vielen Zusammenhängen aufgegriffen; vgl. dazu GEBHARD LÖHR, Das indische Gleichnis vom Elefanten und den Blinden und seine verschiedenen Deutungen. Zum Problem interreligiöser Toleranz und des interreligiösen Dialogs, in: ZfMR 79 (1995), 290-304.

¹⁸ A.a.O., 299. Dort wird auch Paul Hacker zitiert, der diese Form des Geltenlassens eine „eigentümliche Mischung aus doktrinärer Toleranz und Intoleranz“ nennt. Um es noch einmal zu betonen: Es ist nicht starrsinniger Dogmatismus oder das Ergebnis neu aufgelegter Polemik zu sagen: Das Übersteigen der eigenen Binnenperspektive zur Einheitsschau im Sinne des Elefantengleichnisses ist uns nicht gegeben, da dies den Standpunkt des „Sehenden“ voraussetzte. Andererseits ist Verständigung über die Grenzen der Überzeugungssysteme hinweg damit nicht ausgeschlossen! Binnenperspektiven sind nie isolierte Inseln, „nie rein gegensätzlich und nie scharf gegeneinander abgrenzbar; zwischen ihnen bestehende Überlappungen ermöglichen die Auffindung partiell übergreifender Kriterien“ (R. BERNHARDT, Der Absolutheitsanspruch des Christentums [s. Anm. 14], 236). Wolfgang Welsch (Unsere postmoderne Moderne, Berlin ⁵1997) spricht an der Stelle von „transversaler Vernunft“.

¹⁹ Vgl. in Hinsicht auf die Wirklichkeit Gottes und den christlichen Glauben als deren Wahrnehmung: I. U. DALFERTH, Wirklichkeit Gottes und christlicher Glaube, in: DERS., Gedeutete Gegenwart (s. Anm. 14), 99-132; angewandt auf die Explikation des Christusbekenntnisses im Kontext des interreligiösen Dialogs: C. SCHWÖBEL, Solus Christus? Zur Frage der Einzigartigkeit Jesu Christi im Kontext des interreligiösen Dialogs, in: DERS., Christlicher Glaube im Pluralismus (s. Anm. 15), 179-216.

²⁰ So der plumpe Vorwurf der Orientierungshilfe *Christen und Muslime nebeneinander vor dem einen Gott* (s. Anm. 6), 6.

²¹ Vgl. ebd. mit Verweis auf das *Shma' Yisrael* Dtn 6,4; Mk 12,28 (s. dazu oben Anm. 2).

²² M. BAUSCHKE (et al. ed.), *Gemeinsam vor Gott* (s. Anm. 7), 18: Es ist „derselbe eine Gott, an den Juden, Christen und Muslime glauben“.

tige Erweis ihrer Wahrheit steht noch aus. Dies verhindert jeden Überlegenheitsgestus und alle Selbstverabsolutierung, freilich auch die „Ontologisierung“ dieser Hoffnung und ihrer Erfüllung durch das Einheitspostulat.²³

Ein Aspekt soll am Ende nicht unerwähnt bleiben, bevor ich mit einigen wenigen positiven Vorschlägen schließen möchte: Sowohl die Orientierungshilfe der rheinländischen Kirche als auch M. Bauschke in der diesem Beitrag vorausgehenden Diskussion betonen, dass die *Praxis* gemeinsamen Betens der „Theologie“ vorausgegangen sei und diese daher auch affiziere.²⁴ Dem ist zweifellos zuzustimmen, nicht jedoch der Tendenz, die dem Argument in der konkreten Verwendung innewohnt. Denn hier wird eine Praxiserfahrung – und „Erfahrung“ ist immer subjektiv und schon von daher nicht hinterfragbar – als ein wirkungsvolles Mittel eingesetzt, um theologische Argumentation zu neutralisieren. Wird so die Praxis zur Norm bzw. die Reflexion der Praxis von vornherein reglementiert, macht man es sich mehr als einfach. Praxis ist fraglos *immer da* – und je nach Perspektive vorgängig – und Theologie geht *immer auf Praxis ein*: Sie verhält sich nicht im luftleeren Raum. Dies bedeutet aber keineswegs, dass die Praxis die Theologie normierte, es sei denn, Theologie verstünde sich rein deskriptiv. Auf diesem Niveau erübrigte sich freilich jede weitere Diskussion.

Wir haben uns in sehr gedrängter Form auf einen Kernbereich der Frage gemeinsamen Gebets konzentriert. Mein Fazit lautet: Der Respekt vor dem Anderen muss weiter reichen, und dieser Respekt sollte dazu befähigen und mündig machen, Fremdes auch wirklich fremd sein zu lassen und nicht über die Harmonisierung auf der Metaebene doch wieder ins Eigene einholen zu wollen. Diese Debatte sollte im Ernst und ohne Polemik geführt werden.

Ich behaupte, dass mein Ansatz sowohl den Dialog als auch ein konstruktives Miteinander nicht behindert, ja im Gegenteil, dass ich den Respekt vor dem Anderen deutlicher zum Ausdruck bringe als das in der Konzeption eines abrahamischen Gebetbuchs in der Art, wie es vorliegt, möglich ist. Diese führt zu einer Reduktion des Gebets, die trotz gegenteiliger Behauptung wenig mit „Demut und Bescheidenheit“ zu tun hat, vielmehr Ausdruck eines auf ihre Weise autoritären Zugriffs auf die Offenbarungstexte und ihre verbindlichen Aussagen ist.

²³ An dieser Stelle ist auf die Unverfügbarkeit des *Deus semper maior* und seines Wirkens hinzuweisen, dem allein die Demut als angemessene menschliche Haltung entsprechen kann. Angesichts der *Selbsterschließung* Gottes, also des Offenbarungsgeschehens in seinem überwindenden, ja lebensschaffenden Charakter, ist die Forderung von „Demut und Bescheidenheit“ hingegen völlig deplatziert. Noch einmal gilt: Existentielles Überwundensein (Lk 5,8; Joh 20,28; 2Kor 5,17; Gal 2,20; 4,9 bis hin zu 1Kor 9,16) steht nicht zur Disposition einer scheinbaren Demut, die nicht nur den zentralen Aussagegehalt christlichen Glaubens gleichsam als Akzidens marginalisiert, sondern zudem weit über die eigene Glaubensperspektive hinausgreift und in ganz und gar nicht demütiger Manier sehr klare Vorstellungen von der Einheit und Identität Gottes sogar über die eigene Religion hinaus hat. Diese Art von Demut zeugt vielmehr von *mangelndem* Respekt gegenüber der lebensgestaltenden Kraft vitalen Glaubens, was sich sowohl in einem reduktionistisch-relativierenden Umgang mit dem eigenen Glauben als auch in einer fundamentaltheologischen Bevormundung anderer Glaubenstraditionen äußert.

²⁴ *Christen und Muslime nebeneinander vor dem einen Gott* (s. Anm. 6), 4. – In der Tat ist die erste kirchliche Verlautbarung zum Thema *Multireligiöses Beten. Eine Arbeitshilfe des Landeskirchenrates der Evang.-Luth. Kirche in Bayern*, erarb. von der Islam-Kommission, München 1992, nicht zuletzt eine theologische Reflexion der 1991 aus dem Zweiten Golfkrieg erwachsenen *praxis pietatis* gemeinsamer Friedensgebete.

Zum Schluss – damit das Analytisch-Kritische nicht das letzte Wort hat – fünf konkrete Vorschläge, wie ich mir konstruktiv gestaltete Praxis vorstelle:

1. Wir öffnen unsere Häuser, private und kirchliche Einrichtungen, zur offenen *Gastfreundschaft*. An dieser Stelle haben wir hierzulande Entfaltungspotenzial! Die nachbarschaftliche Kommunikation sucht auf verschiedenen Ebenen und zu unterschiedlichsten Anlässen, was am nachhaltigsten gegen Ab- und Ausgrenzung wirkt und im Begriff schon enthalten ist: Freundschaft.
2. Wir packen gemeinsam an, wo wir durch uns verbindende oder zumindest uns auf beiden Seiten beschäftigende Fragestellungen herausgefordert sind.
3. Wir beten *füreinander* im fürbittenden Gebet. Christen beten für Menschen anderen Glaubens, und dies nicht nur in der Öffentlichkeit, sondern auch im persönlichen Gebet (vgl. 1Tim 2,1-7; 1Thess 5,17; Röm 12).
4. Wir öffnen unsere Gottesdienste²⁵ und üben *spirituelle Gastfreundschaft*. Dies nun freilich nicht so, dass eine neue Liturgie kreiert wird, sondern in der Weise, dass wir bewusst Anteil geben an Formen christlichen Gottesdienstes, wie wir sie pflegen, und dass wir Anteil nehmen an Formen muslimischen Gottesdienstes, wie sie in muslimischen Gemeinden gepflegt werden.²⁶
5. Keineswegs ausgeschlossen ist eine durch gemeinsame Betroffenheit motivierte oder spontan in bestimmten Situationen sich ergebende Anteilnahme und Anteilgabe am persönlichen Gebet, in der freundschaftliche Nähe und seelsorgerliche Sensibilität selbstverständlich auch die Formulierung nicht unberührt lässt.

²⁵ Bzw. fragen uns, inwiefern diese ohnehin öffentlichen Kristallisationspunkte christlichen Gemeindelebens als „geschlossen“ erscheinen!

²⁶ Im Sinne der eingeführten – allerdings m.E. nur bedingt sinnvollen, da in der Praxis und vor allem im Blick auf die Wahrnehmung aus Sicht der Gemeinden kaum eindeutig und unmittelbar nachzuvollziehenden – Unterscheidung zwischen *interreligiösem* und *multireligiösem* Gebet (vgl. *Multireligiöses Beten* [s. Anm. 24], seither durchgängig rezipiert) käme im Einklang mit der überwiegenden Mehrheit der Verlautbarungen nur die letztere Form des Gebets in Betracht.

Dazu sind besondere Textzusammenstellungen, Neu- und Umformulierungen vollkommen überflüssig. Gebete sind generell als in der Gemeinschaft der Glaubenden formulierte und von ihr getragene Gebete „mitbetbar“, oder sie sind es überhaupt nicht. Wie sollten sie „mitbetbarer“ werden, indem sie zurechtgestutzt werden? – Etwas akzeptabler als „Gemeinsam vor Gott“ sind die Texte in der katholischen Handreichung *Leitlinien für multireligiöse Feiern von Christen, Juden und Muslimen* (s. Anm. 11), 41-43 (hier kommen Formulierungen wie „durch Christus, unsern Herrn“ oder „Gepriesen sei unser Herr Jesus Christus, eingeborener Sohn des Vaters“ vor). Ganz problematisch sind hingegen aufgrund der Fülle von Äquivokationen die Texte der KEK-CCEE in: *Christen und Muslime – Gemeinsam Beten? Überlegungen und Texte*, Arbeitspapier des Ausschusses „Islam in Europa“ der Konferenz Europäischer Kirchen und des Rat der europäischen Bischofskonferenzen vom 24.11.2003.