

2. Theologische Grundlagen

Die an Pfarrerinnen und Pfarrer immer wieder und immer öfter herangetragene Bitte nach christlich-muslimischen Eheschließungen, gemeinsamen Schulgottesdiensten, gemeinsamen religiösen Feiern in Krankenhäusern und Gefängnissen oder anlässlich von Unglücksfällen stellt ein wichtiges seelsorgerliches Anliegen dar. Für die angefragten Pfarrerinnen und Pfarrer entsteht dadurch allerdings auch ein Orientierungsbedarf – sowohl im Blick auf die damit verbundenen praktischen Fragen als auch hinsichtlich der theologischen Grundlagen, die diese Praxis tragen. Solche Fragen verlangen nach Klärung.

2.1. Ansatzpunkte für eine theologische Klärung

Einige Landeskirchen haben Orientierungshilfen herausgegeben, in denen auch die sich in diesem Zusammenhang stellenden theologischen Fragen behandelt werden. Dabei beschreiten sie oft einen oder beide der folgenden Argumentationswege: Zum einen werden Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen Christentum und Islam benannt, um dann die theologische Begründung für die gemeinsame Feier aus den Gemeinsamkeiten abzuleiten. Zum anderen werden grundsätzliche religionstheologische Überlegungen zur Verhältnisbestimmung zwischen christlichem Glauben und den nichtchristlichen Religionen angestellt.

(a) Der erste Weg – die Bestimmung von Gemeinsamkeiten und Unterschieden – bietet Informationen über die Lehren und Praxisformen der jeweiligen Religionen. Er leistet damit eine wichtige Vorarbeit für eine theologische Erörterung der interreligiösen Beziehungen.

Aber er verbleibt auf der religionsphänomenologischen Ebene und ersetzt nicht die Klärung der theologischen Fragen. Wenn die verschiedenen Gottes, Schrift- und Gebetsverständnisse der christlichen und der islamischen Tradition einander gegenübergestellt werden, dann ist damit noch nichts darüber ausgesagt, wie die Gemeinsamkeit und Verschiedenheit theologisch zu deuten und zu werten sind; ganz abgesehen davon, dass es sich dabei oft um Verallgemeinerungen handelt, die im Blick auf die verschiedenen Strömungen und Richtungen im Islam und im Christentum zu differenzieren und zu präzisieren wären.

Motiviert ist diese Gegenüberstellung in der Regel von dem Gedanken, dass es die Gemeinsamkeiten seien, die ein gemeinsames religiöses Feiern möglich machen.

Aber alle Gemeinsamkeiten helfen nicht, wenn es im Kern der Glaubensauffassungen eine unvermittelbare Verschiedenheit

leben sollte, wie es die Kritiker gemeinsamer Feiern annehmen. Zudem ist zu fragen, ob es wirklich nur die religiösen Gemeinsamkeiten sind, die gemeinsame Feiern ermöglichen? Warum nicht auch die Verschiedenheiten, die in der gemeinsamen Feier »zusammenkommen«?

Demgegenüber soll die Möglichkeit des gemeinsamen Feierns hier weder historisch noch religionsphänomenologisch begründet werden. Sie liegt weder in der historischen Verwandtschaft der beiden Religionen begründet noch in den inhaltlichen Überlappungen oder Analogien, die sich daraus ergeben. Alle Ähnlichkeiten sind eingebunden in Gesamtverständnisse, die doch deutlich voneinander verschieden sind.

Die Möglichkeit gemeinsamen Feierns liegt nicht in den Religionen – in ihren Lehren und Praxisformen, in ihren Gottes- und Gebetsverständnissen – begründet, sondern in ihrem Bezug auf Gott.

Christen und Muslime stehen gemeinsam vor Gott. Sie wenden sich an ihn mit der Bitte um seinen Beistand und seinen Segen. Gott ist der Grund des gemeinsamen Gebets.

Damit ist der Auffassung widersprochen, dass gemeinsames Beten und Feiern nur auf der Grundlage eines gemeinsamen Verständnisses des Gebets und der Feier möglich sei.

Das intellektuelle Verständnis muss nicht in jedem Fall der praktizierten Gemeinschaft vorausgehen. Vielmehr kann sich auch umgekehrt in der gemeinsamen Praxis im Angesicht Gottes Verständigung miteinander, Verständnis füreinander und ein Verstehen des Anderen und seines Glaubens bilden. Und dazu gehört gerade auch das Verstehen des Anderen in seiner bleibenden Andersartigkeit und Verschiedenheit.

Diese Fragen sind auch innerchristlich in den ökumenischen Dialogen sowie im Blick auf die jüdisch-christlichen Beziehungen intensiv diskutiert worden.

(b) Der zweite Weg setzt gewissermaßen nicht »unten« – bei den Erscheinungsformen der Religionen – an, sondern »oben«: bei grundsätzlichen religions-theologischen Überlegungen zur Verhältnisbestimmung zwischen christlichem Glauben und den nichtchristlichen Religionen.

Zur Unterscheidung der dabei vertretenen Positionen hat sich in den letzten Jahrzehnten das Dreierschema »Exklusivismus« – »Inklusivismus« – »Pluralismus« herausgebildet.

Taufschale

»Exklusivismus« meint dabei eine Haltung der Ausschließlichkeit: Nur die Offenbarung, die der eigenen Religion zugrunde liegt, gilt als authentische, voll- und letztgültige Selbstmitteilung Gottes; alle anderen Religionen können demnach nur als Irrglaube verurteilt werden.

Der religionstheologische »Inklusivismus« geht von der Universalität der Gottesoffenbarung aus, die in Christus zur Erfüllung gekommen ist; in nicht-christlichen Religionen kann demnach die allgemeine Schöpfungs- oder Gesetzesoffenbarung zum Ausdruck kommen. Heil gibt es aber nur in Christus.

Die Position des religionstheologischen »Pluralismus« geht davon aus, dass auch die Offenbarungen anderer Religionen wahrhafte Gotteserkenntnis und echtes Heil vermitteln können.

Die Gegenüberstellung der drei Modelle ist allerdings viel zu schematisch und allein von der Leitfrage bestimmt, ob es Wahrheit und Heil in anderen Religionen gibt.

Von welcher Erkenntnisposition aus sollte man diese Frage aber beantworten können?

Der Wert dieses Modellschemas liegt in der Unterscheidung dreier wertender Grundhaltungen, die in der Beziehung zu Angehörigen anderer Religionen – wie überhaupt in der Beziehung zu Anderem und Fremdem – eingenommen werden können: erstens die Negierung und Verwerfung der anderen Religion; zweitens die Behauptung der Überlegenheit der eigenen Religion über die andere(n) und drittens die Gleichordnung der eigenen mit der anderen.

Eine dialogische Beziehungsbestimmung und -gestaltung zwischen Angehörigen verschiedener Religionen kann nur auf der Grundlage der gegenseitigen Anerkennung, also der Parität, erfolgen.

Grundlegend für einen echten Dialog ist das Prinzip der Gegenseitigkeit und der Gleichberechtigung der Partner. Das ist aber nicht gleichbedeutend mit der Anerkennung der Religion des Anderen und deren Wahrheitsanspruch.

Man darf die Kommunikationsform des Dialogs nicht verwechseln mit der theologischen Beziehungsbestimmung. Eine solche theologische Beziehungsbestimmung ist aber nicht sinnvoll durch die Anwendung von Globalmodellen zu erreichen. Zielführender ist es, die sich stellenden theologischen Fragen im Einzelnen zu erörtern. Dieser Weg soll im Folgenden eingeschlagen werden.

Drei Religionen vor dem einen Gott – im Eingangsbereich von Nes Ammim

2.2. Gemeinsame Gebete

Nicht zu jeder christlich-muslimischen Feier gehört ein Gebet. Es gibt auch religiöse Feiern, die bewusst darauf verzichten und sich etwa auf Lesungen, Ansprachen, den Vollzug symbolischer Handlungen wie das Anzünden von Kerzen oder den Austausch des Friedensgrußes beschränken gefolgt von einem gemeinsamen Essen. Nimmt die Feier dagegen eine gottesdienstliche Form an, gehören Gebete dazu. Damit stellen sich die Fragen, die das gemeinsame Feiern betreffen, in zugespitzter Form.

Es hat sich in der Diskussion die Unterscheidung zwischen multi- und interreligiösen Feiern bzw. Gebeten herausgebildet.

»Multireligiös« meint das sequentielle Nacheinander-Beten von Christen und Muslimen, wobei jeder/jede betet, wie es ihrer/seiner eigenen Tradition entspricht.

»Interreligiös« meint demgegenüber das Miteinander-Beten, wobei ein traditionsübergreifendes Gebet gemeinsam gesprochen wird.

In den kirchlichen Stellungnahmen auf römisch-katholischer und auf evangelischer Seite herrscht weitgehender Konsens darüber, dass das multireligiöse Gebet dem interreligiösen vorzuziehen sei. Denn beim interreligiösen Gebet würden die Propria der jeweiligen Traditionen zurückgedrängt, ein kleinster gemeinsamer Nenner gesucht und damit die Gefahr des Synkretismus heraufbeschworen. Das ist jedoch ein Argument der Traditions- bzw. Identitätswahrung, aber kein theologisches Argument im eigentlichen Sinn. Die theologischen Anfragen, die an beide Formen des gemeinsamen Gebets gestellt werden, sind im Grunde genommen mehr oder weniger die gleichen. Sie lauten: Ist das Gottesverständnis, das Menschenverständnis, das Verständnis der Beziehung zwischen Gott und Mensch, das Gebetsverständnis, überhaupt die gesamte Glaubensauffassung der Muslime nicht so verschieden von der der Christen, dass ein gemeinsames Gebet – sei es miteinander oder nebeneinander – eine Gemeinsamkeit vortäuscht, die nicht existiert? Richtet sich das Gebet an den gleichen Gott? Kann das Gebet der Muslime theologisch als authentisches Gebet anerkannt werden?

Die Frage nach dem gemeinsamen Gebet ist also letztlich unlösbar von der Frage nach der theologischen Sicht des Islam im Ganzen.

Die Kritiker des gemeinsamen Gebets argumentieren christologisch. Ihr Hauptargument lautet: Gott hat sich in Christus ein-für-alle-mal, normativ und definitiv, identifiziert. Er hat sich an das Christus-Ereignis und an den Namen Jesu Christi gebunden (wie etwa Karl Barth mit Nachdruck betont hat). Deshalb kann man sein Wesen – das Wesen unbedingter Gnade – auch nur von Christus her erkennen. Deshalb kann man auch nur im Namen Jesu Christi und in der Kraft des Heiligen Geistes authentisch beten. Durch Christus – durch Christus allein (»solus Christus«) – ist die Gottesbeziehung vermittelt, wie sie sich im Gebet artikuliert.

Orthodoxe Kapelle im Terminal 1, Frankfurter Flughafen

Die Befürworter des gemeinsamen Gebets argumentieren von den beiden anderen Glaubensartikeln her: von der Gottes- und Schöpfungstheologie sowie von der Pneumatologie:

☞ Gott ist nicht der Stammesgott der Christen, sondern der Herr über Himmel und Erde. Seine Herrschaft erstreckt sich über die ganze Geschichte, damit auch über die ganze Religionsgeschichte. Er ist der »Deus semper maior« (1. Joh 3,20) – der Gott, der »größer« ist als alles, was religiöse Traditionen über ihn sagen. Er ist der Schöpfer aller Menschen, der in Noah einen Bund mit der ganzen Schöpfung geschlossen, sich in der ganzen Schöpfung offenbart und sich auch den Völkern nicht unbezeugt gelassen hat (Apg 14,15–17).

☞ Sein Geist ist die kosmische Schöpferkraft, die nach Gen 1,2 von Anbeginn an über den Wassern schwebt, die vor, in und nach Christus wirkt und Menschen aller Völker ergreift. In gleicher Weise wird in Joh 1,9 vom »Wort« Gottes gesagt, dass es alle Menschen erleuchte, die in diese Welt kommen. Sollte es dann nicht möglich sein, mit Menschen, die von diesem Geist erfüllt sind, gemeinsam zu dem Gott zu beten, von dem dieser Geist ausgeht?

Die Kritiker des gemeinsamen Gebets betonen also die Partikularität der Selbstidentifikation Gottes in Jesus Christus, die Selbst-Bindung Gottes an diese eine Offenbarung an einem bestimmten Punkt in der Geschichte. Die Befürworter

betonen die Universalität der Gegenwart Gottes in der ganzen Schöpfung. Die einen verweisen auf den punktuellen Fokus der Gottesoffenbarung, die anderen auf ihren universalen Horizont. Beides gehört zusammen.

Es bleibt aber eine Polarität, eine Spannungseinheit, die sich nicht auflösen lässt.

Jede theologische Positionsbestimmung zum Islam wie zu den außerchristlichen Religionen überhaupt verortet sich in der einen oder anderen Weise zwischen diesen beiden Polen.

An der Antwort auf die Grundfrage: »Wie verhält sich die Universalität des Heilswillens Gottes zur Partikularität der Heilsvermittlung in Jesus Christus«, entscheidet sich – systematisch-theologisch gesehen – auch die Haltung zum gemeinsamen Gebet.

Wenn sich zeigen lässt, dass sich nicht nur aus dem ersten und dem dritten Artikel des Glaubensbekenntnisses ein Impuls für die theologische Würdigung des Islam ergibt, sondern auch aus dem zweiten – aus der Christologie –, dann wäre gegen ein gemeinsames Gebet (aus theologischer Sicht) eigentlich nicht mehr viel einzuwenden. Deshalb müssen wir uns der Christologie zuwenden.

2.3. Gebet im Namen Jesu Christi

Dass sich das christliche Gebet im Namen Jesu Christi vollzieht, ist selbstverständlicher und unaufgebarerer Kern des christlichen Gebetsverständnisses. So sehr es an Gott, den Vater, adressiert und im Geist vollzogen wird, so wenig kann und darf es doch von der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus, dem Christus, absehen. Nach christlichem Verständnis bedeutet das Gebet Teilhabe an der vertrauensvollen Gottesbeziehung Jesu, wie sie vor allem im »Vaterunser« zum Ausdruck kommt. Diese Gottesbeziehung ist konstituiert durch die unbedingte Gnade Gottes, der seine Zuwendung nicht von einem bestimmten Glaubensbewusstsein und nicht von einem bestimmten Gebets- und Gottesverständnis abhängig macht. Es gibt keine Zugangsbedingung zu diesem Gott, seine schenkende Gerechtigkeit ist bedingungslos. In dieser Einsicht besteht das Zentrum der evangelischen Theologie.

Die Zuwendung zu Gott im Gebet gründet in der unbedingten Zuwendung Gottes zum Menschen, wie sie in Christus Ereignis geworden ist. Daher kann das rechte Gebet auch nicht von der Bedingung des rechten Gebets- und Gottesverständnisses abhängen. Für das gemeinsame Gebet kann es

daher auch nicht entscheidend sein, ob die daran Beteiligten Christen sind, sondern ob das Gebet im Geist Gottes stattfindet: dem Geist der unbedingten Liebe und Vergebungsbereitschaft, wie er in Jesus Christus Gestalt angenommen und sich durch ihn offenbart hat. Wenn ein Gebet in diesem Geist vollzogen wird, richtet es sich an den Gott, von dem dieser Geist ausgeht. Wenn es dagegen im Geist der religiösen Selbstgerechtigkeit gesprochen wird, widerspricht es diesem Geist, auch wenn es noch so inbrünstig im Namen Jesu gebetet wird. Wichtiger als die Gestalt ist der Gehalt des Gebets und mit ihm verbunden die Haltung des Betenden.

Die Christen beten im Namen Jesu Christi, die Muslime werfen sich vor dem Allbarmherzigen nieder. Christen und Muslime dürfen darauf hoffen, dass ihre Gebete den gnädigen Gott erreichen. Gott ist gegenwärtig, auch wo er nicht im Lichte Jesu Christi vergewissert wird. Die Universalität seiner Gegenwart übersteigt die Partikularität seiner Vergegenwärtigung in der Wirkungsgeschichte der Christusoffenbarung. Diese ist

und bleibt für den christlichen Glauben der Fokus zur Erkenntnis des Wesens, Willens und Wirkens Gottes. In diesem Sinne handelt es sich bei der Offenbarung Gottes in Christus um die definitive Gottesoffenbarung; »definitiv« nicht im Sinne von »begrenzend«, sondern von »entscheidend«. Hier wird inhaltlich Entscheidendes über Gott bekannt: über die Universalität, Unbedingtheit und Unbeirrbarkeit seiner sich schenkenden Gnade. Das bedeutet aber nicht, dass diese Gnade nur im Glauben an Christus zur Wirksamkeit käme. Dann wäre sie nicht universal und unbeding.

*Vaterunser auf
Arabisch*

Jesus Christus ist der Mittler, durch den – bzw. in dessen Namen – Christen beten. Aber er ist nicht der Adressat des Gebets. Nach neutestamentlicher Überlieferung weist Jesus über sich hinaus auf Gott hin, zu dem er selbst gebetet hat. Sein Glaube, seine Verkündigung, seine Praxis sind theozentrisch – auf Gott und den Anbruch der Gottesherrschaft ausgerichtet: »Was nennst Du mich gut, Gott allein ist gut« (Mk 10,18). »Es werden nicht alle, die zu mir sagen: Herr, Herr!, in das Himmelreich kommen, sondern die den Willen meines Vaters im Himmel tun« (Mt 7,21). Auch nach dem Zeugnis des Johannesevangeliums wehrt sich Christus dagegen, selbst verehrt zu werden. Nach Joh 7,18 sucht er nicht seine eigene Größe, sondern stellt sich ganz in den Dienst Gottes.

Der Adressat des Gebets ist Gott, von dem es im Psalm 145,18 heißt: »Der Herr ist nahe allen, die ihn anrufen, allen, die ihn aufrichtig anrufen«.

Letztlich entscheidend für das Gebet ist nicht der Name, in dem gebetet wird, sondern zum einen der Adressat, zu dem gebetet wird, und zum anderen die Haltung, in der gebetet wird.

Für das gemeinsame Gebet von Juden, Christen und Muslimen ist das von eminenter Bedeutung. In der Aufrichtigkeit der Haltung stehen Muslime und Juden den Christen aber – soweit unser Blick reicht – nicht nach.

Die Hingabe des Glaubenden an Gott und sein Dienst am Nächsten gründen in der Hingabe Gottes an den Menschen. Das ist das Zentralthema des Evangeliums. In dieser Hingabe setzt sich der in Jesus Christus begegnende Gott souverän über soziale, ethnische und eben auch religiöse Grenzen hinweg. Jesus hat nicht zuerst nach dem rechten Verständnis Gottes gefragt, sondern die ihn begegnenden Menschen angenommen und nicht selten Nichtjuden als von Gott Erwählte gewürdigt, wie die Witwe von Sarepta, die Elija speiste (Lk 4,26), oder den Syrer Naaman (Lk 4,27). Die kanaänäische (syrophönizische) Frau, deren Tochter er heilte (Mt 15,21–28), oder den (römischen) Hauptmann von Kapernaum, der Jesus um Hilfe für seinen kranken Knecht bat (Mt 8,5–13), stellte er als Vorbilder des Glaubens heraus – ohne sie zur Nachfolge aufzufordern. Er verwies darauf, dass sich die Niniviten von Jonas Bußpredigt gewinnen ließen (Lk 11,30–32) und ließ den fremden Dämonenaustreiber in seinem Namen gewähren (Mk 9,38–40). Im Gleichnis vom barmherzigen Samariter stellte

Jesus den Juden nicht den zum Gottesdienst nach Jerusalem eilenden Priester und Leviten, sondern einen von ihnen für gottlos gehaltenen Mann aus Samaria als selbstlosen Helfer vor Augen (Lk 10,29–37).

Als er sich nach Joh 4 zur samaritanischen Frau an den Brunnen setzte und sogar noch zwei Tage in ihrem Dorf blieb, durchbrach er ein Tabu, denn es war Juden verboten, mit den verachteten Samaritanern Kontakt zu haben.

Das sind Zeugnisse der religionsübergreifenden Hingabe des einen Gottes an die Menschen vielerlei Glaubens.

2.4. Derselbe Gott?

Wenn die Begründung für das gemeinsame Feiern und Beten nicht in den Gemeinsamkeiten der beiden Religionstraditionen, sondern in Gott liegt, nach dem sich ihre Angehörigen ausstrecken, dann läuft alles auf die ebenso schlichte wie zentrale Frage hinaus, ob der Adressat des Gebets von Juden, Christen und Muslimen derselbe ist. Der Koran gibt eine eindeutige Antwort auf die Frage, ob Juden, Muslime und Christen denselben Gott anbeten. Nach Sure 29,46 geht Mohammed davon aus, dass »unser« Gott derselbe ist wie der Gott der Juden und Christen. In Sure 3,61 wird auf dieser Grundlage zu einem gemeinsamen Gebet aufgerufen. Ebenso stellen Juden in aller Regel nicht infrage, dass Muslime zum gleichen Gott beten. In »Dabru emet«, der aus dem »National Jewish Scholars Project« in den USA hervorgegangen und von 220 Gelehrten unterzeichneten »jüdischen Stellungnahme zu Christen und Christentum« aus dem Jahr 2000 heißt es: »Juden und Christen beten den gleichen Gott an.« Denn »auch Christen beten den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, den Schöpfer von Himmel und Erde an.« (Pkt 9). Auch die römisch-katholische Kirche hat die Selbigkeit Gottes als Adressat der christlichen wie der islamischen Gottesverehrung

im und seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil explizit anerkannt und die Muslime in den universalen Heilswillen Gottes eingeschlossen: »Der Heilswille umfasst aber auch die, welche den Schöpfer anerkennen, unter ihnen besonders die Muslime, die sich zum Glauben Abrahams bekennen und mit uns den einen Gott anbeten, den barmherzigen, der die Menschen am Jüngsten Tag richten wird.¹ In seiner Rede anlässlich der Begegnung mit muslimischen Jugendlichen in Casablanca am 19. August 1985 hatte Papst Johannes Paul II erklärt: »Wir glauben an denselben Gott, den einzigen, den lebendigen, den Gott, der die Welten erschafft und seine Schöpfung zur Vollendung führt«.² Auf evangelischer Seite wird die Selbigkeit Gottes im christlichen und im muslimischen Glauben dagegen oft bestritten; und zwar mit dem o. g. Hinweis darauf, dass Gott sich in Jesus Christus und nur hier definitiv identifiziert hat. Nur dieser Gott kann daher Adressat des Gebets sein. Wenn dem aber so ist, dann müsste man annehmen, dass auch Juden einen anderen Gott anbeten. Nun war *Jesus* aber selbst Jude. Er *hat nicht im Namen Jesu Christi zu Gott gebetet. Das »Vaterunser« ist ein jüdisches Gebet. Sein Christusbezug besteht nicht im Inhalt des Gebets, auch nicht im Namen dessen, in dem Jesus es gebetet hat, sondern lediglich darin, dass Jesus es gebetet hat.*

Synagoge im Terminal 1, Frankfurter Flughafen

Die Frage, ob Juden und Christen denselben Gott anbeten, wurde schon in der Alten Kirche in Auseinandersetzung mit Marcion heftig diskutiert und eindeutig entschieden: Sie beten denselben Gott an. So sehr es zum christlichen Gebetsverständnis gehört, dass ein Gebet im Namen Jesu Christi an Gott gerichtet wird, so wenig kann doch behauptet werden, dass Gebete von Nichtchristen, die nicht im Namen Jesu Christi gesprochen werden, Gott nicht zu erreichen vermögen und daher nicht als »gültiges« Gebet neben dem christlichen Gebet stehen könnten. Sonst könnte es keine gemeinsamen Gebete mit Juden geben. Auch die Unterscheidung zwischen multireligiösem und interreligiösem Gebet hilft hier nicht weiter. Wenn ein Gebet, das nicht im Namen Jesu Christi gesprochen wird und an den dreieinen Gott adressiert ist, nicht als wirkliches Gebet angesehen wird, dann ändert die Form der Gebetsveranstaltung daran auch nichts.

Wenn bestritten wird, dass Christen und Muslime zum selben Gott beten, dann stellt sich die Frage, wie der Gott, zu dem in der Moschee gebetet wird, theologisch zu beurteilen ist. Ist es überhaupt Gott? Oder handelt es sich um eine menschliche Projektion? Wenn er Gott ist, ist es dann ein anderer Gott? Dann hätten wir es mit verschiedenen Göttern zu tun –

das wäre ein Verstoß gegen das erste Gebot. Soll man stattdessen denken, dass der eine und einzige Gott dort auf falsche Weise angebetet wird? Oder soll man die Wahrheitsfrage an dieser Stelle außer Kraft setzen und sich solcher spekulativen Überlegungen enthalten? Wenn man diese Frage aber offen lässt, dann wirkt die von ihr ausgehende Verunsicherung fort. In jeder Praxis ist ein Vorverständnis enthalten. Um Orientierung zu gewinnen, muss dieses Verständnis thematisiert und der Klärung ausgesetzt werden.

Natürlich kann man die Frage, ob Juden, Christen und Muslime zum selben Gott beten, nicht mit einem Feststellungsurteil abschließend beantworten. Man kann nur Argumente aus der biblischen Überlieferung, der theologischen Tradition, der Erfahrung des gelebten Glaubens und aus der rationalen Reflexion gewinnen, um nach der relativ überzeugendsten Antwort zu suchen. Es gibt gute Argumente, die es nahe legen, von der Selbigkeit Gottes als letztgültigem Bezugspunkt im Glauben und Beten der Juden, Christen und Muslime auszugehen.

Das wichtigste dieser Argumente lautet: Es gibt nur den einen Gott, und dieser Gott ist der Gott des ganzen Kosmos, der die gesamte Geschichte mit seinem Geist durchdringt und sich damit auch den Angehörigen aller Religionen vergegenwärtigt.

Wenn man dem biblischen Verständnis folgt, demzufolge Gott nicht nur der Gott seines Volkes aus Juden und Christen ist, sondern sich in der ganzen Schöpfung vergegenwärtigt, in Christus zu allen Menschen gesprochen hat und im Geist allen nahe ist, dann gibt es gute Gründe für die Annahme, dass der Gott, zu dem Christen im Namen Christi beten, kein anderer ist als der Gott, an den sich die Muslime hingebend wenden. Die Unterstellung, dass mit Allah, dem Allbarmherzigen, der gleiche Gott angesprochen ist, der im Gleichnis vom verlorenen Sohn als Gott der unbedingten Annahme vor Augen gestellt wird, lässt sich theologisch begründen. Der Hauptgrund liegt in der von Jesus bezeugten Universalität und Unbedingtheit des Heilswillens Gottes, der nach 1. Tim 2,4 »will, dass alle Menschen gerettet werden und sie zur Erkenntnis der Wahrheit kommen«.

Nach neutestamentlicher Überlieferung hat Jesus in eine erneuerte, nicht durch Obervanz, sondern durch vertrauende Hingabe getragene Beziehung zu Gott geführt, aber keinen anderen Gott als den Gott seiner jüdischen Väter verehrt. Die Muslime bekennen sich zu diesem Gott der Juden, dem Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, auch wenn sie in vielem und auch in zentralen Aspekten vom Gottesbild der christlichen Tradition abweichen. Doch wie beim Gebet nicht das Gebetsverständnis entscheidend ist, so auch beim Gottesglauben nicht das Gottesbild. Zum christlichen Glauben gehört die Selbstunterscheidung des Verständnisses von dem, was es zu verstehen sucht.

Man muss unterscheiden zwischen Gott und dem Gottesdenken der Religionen, zwischen Glaubensgrund und Glaubensausdruck. Zwischen den drei Glaubensstraditionen gibt es tiefe Differenzen. Aber man kann nicht von diesen Differenzen im Glaubensdenken der Religionen auf die Differenz des göttlichen Grundes schließen, auf den sie sich beziehen.

2.5. Der dreieine Gott

Die Differenzen im Gottesverständnis von Christentum und Islam betreffen vor allem die Dreieinigkeit Gottes. Mit Nachdruck weist der Koran den Glauben an die Gottessohnschaft Jesu und die Gottesmutterchaft Mariens zurück. Bei der so dargestellten Trinität handelt es sich natürlich um ein Zerrbild dessen, was der christliche Glaube unter der Dreieinigkeit Gottes versteht. Doch ist dieses Bild nicht von Mohammed hervorgebracht worden. Es war dies das Trinitätsverständnis von christlichen Gruppen, die zur Zeit Mohammeds auf der arabischen Halbinsel lebten und eine starke Marienfrömmigkeit pflegten. Sicher kann und muss man in Gesprächen mit Muslimen darauf hinweisen, dass es sich dabei um eine Abweichung von der kirchlichen Lehre handelt. Aber mit dieser historischen Einordnung ist die theologische Frage noch nicht berührt, wie denn die Dreiheit in Gott zu verstehen ist.

Für Muslime stellt das trinitarische Gottesverständnis einen Angriff auf die Einheit Gottes dar. Demgegenüber lässt sich deutlich machen, dass die Annahme einer inneren Differenzierung in Gott keineswegs gleichbedeutend mit der Aufhebung des Monotheismus durch Beigesellung vergöttlichter

menschlicher Wesen oder durch die Annahme einer Mehrzahl von Göttern darstellt. Wenn von einer Dreipolarität im Wesen Gottes die Rede ist, dann ist damit nicht eine Gemeinschaft dreier Gottwesen gemeint.

Die Frage, ob Christen und Muslime denselben Gott anbeten, stellt die Christen ihrerseits vor die Aufgabe, sich darüber klar zu werden, wie sie die Trinität Gottes verstehen. Handelt es sich um eine Aussage über die ›Wesensnatur‹ Gottes, folgt dann daraus, dass Juden und Muslime diese Charakteristik Gottes dezidiert ablehnen? Ist deren Gottesverständnis defizitär oder ist der Gott, den Christen als den dreieinen bekennen, ein anderer als der Gott, der Israel aus der ägyptischen Gefangenschaft geführt hat, und als der Allbarmherzige, von dem der Koran Zeugnis gibt?

Christen können nur in dreifacher Weise über die Zuwendung des einen Gottes sprechen – auch in gemeinsamen Gebeten. Es ist dies ein Hymnus auf die dreifache Selbstvergegenwärtigung Gottes in der ganzen Schöpfung, in Jesus Christus und in der Allgegenwart seines Geistes. Diese dreifache Präsenz, die ihre Entsprechung in Gott selbst hat, bringt die Trinitätslehre zum Ausdruck. Insofern ist diese Lehre Niederschlag der christlichen Gotteserfahrung und deren reflexiver Vergewisserung,

also Teil des Gottesdenkens, wie es die christliche Tradition hervorgebracht hat. Als solche ist sie nicht Gegenstand, sondern Strukturprinzip des christlichen Glaubens. Das relativiert ihre Bedeutung in keiner Weise, sondern bringt diese gerade zur Geltung. Theologie darf sich nicht über die gelebte Gottesbeziehung stellen, sondern muss ihr nachdenken – und dabei immer unterscheiden zwischen Gott und den menschlichen Versuchen des Gottesdenkens.

So sehr die Religionen die Offenbarungen, in denen sie gründen, für letztgültig halten, so sehr geht doch gerade aus diesen Offenbarungen hervor, dass Gott »größer« ist als seine Offenbarungen. Alle Offenbarungsreligionen wissen um die Dialektik von Offenbarung und Verhüllung. Gott wohnt auch dort noch »in unzugänglichem Licht« (1. Tim 6,16), wo in Jesus Christus der »Abglanz seiner Herrlichkeit und das Ebenbild seines Wesens« (Hebr 1,3) sichtbar wurde.

2.6. Gemeinsam vor dem einen Gott – Konsequenzen für die Praxis

Dass wir beten und dabei hoffen dürfen, dass Gottes Herz für unser Gebet aufgeschlossen ist, ist selbst ein Geschenk Gottes. Dieses Geschenk darf nicht mit einem Ausschließlichkeitsanspruch bewehrt und gegen andere gewendet werden. Wir können es getrost Gott überlassen, wie er mit dem Gebet der Muslime und der Juden umgeht. Deshalb kann das Gebet im Namen Jesu Christi nicht dazu dienen, ein Gebet zu Gott, das nicht im Namen Jesu gesprochen wird, für unvereinbar mit dem christlichen Glauben zu halten.

Es geht im christlichen Glauben nicht zuerst um die gesetzliche Markierung von Grenzen, sondern um die verbale und nonverbale Verkündigung der gnädigen Gottesgerechtigkeit, die nicht vom Glaubensdenken der von ihr Begnadeten abhängt. Die Unterstellung, dass Gott auch die Gebete der Juden und Muslime annimmt, verwässert die christliche Glaubensgewissheit in keiner Weise. Im Gegenteil: Sie nimmt den Glauben Jesu an die allumfassende Güte Gottes ernst und ist eine Konsequenz daraus.

Theologisch gibt es gute Gründe, die gemeinsame Gebete möglich machen. Das sind Gründe, die sich nicht aus praktischen Erwägungen ergeben, auch nicht

nur aus seelsorgerlichen, sondern aus einer Besinnung auf den Kern des christlichen Glaubens.

Welche Form eine solche gemeinsame Feier haben soll, kann nicht a priori entschieden werden. Diese Frage muss in der jeweiligen Situation in Abstimmung mit den Beteiligten besprochen werden. Es kann die gastweise Teilnahme an der Feier der anderen Religionsgemeinschaft sein, die Beschränkung auf liturgisch wenig profilierte Texte und Handlungen, die räumliche und/oder zeitliche Trennung der Gebete im Rahmen einer gemeinsamen Feier oder die gemeinsame Gestaltung der Feier mit gemeinsam formulierten und gesprochenen Gebeten. Bei der Entscheidung über die Form einer gemeinsamen religiösen Feier sollte die Angst um die Identitätswahrung des christlichen Glaubens ernst genommen, aber nicht zum entscheidenden Verhinderungsgrund erhoben werden. Ängstliche Identitätssicherung ist das genaue Gegenteil von Glauben als Vertrauen auf die Tragkraft der Gottesbeziehung. Sie kann in eine Gesetzlichkeit führen, die gerade dem evangelischen Glaubensverständnis fremd sein müsste.

Die Unterscheidung zwischen multi- und interreligiösen Gebeten ist theologisch gesehen nicht sehr überzeugend. Hans-Martin Barth schlägt vor, sie durch den übergreifenden Begriff des »integrativen Betens«³ zu ersetzen. Es gibt allerdings sachliche Überlegungen, die dafür sprechen können, der Form des multireligiösen Betens und Feierns den Vorzug zu geben. Denn dabei kann die ganze Fülle der Artikulationen des christlichen und islamischen Glaubens ausgeschöpft werden. Wo Christen und Muslime sich nicht auf Formulierungen verständigen müssen, die sie gemeinsam sprechen können, ist es ihnen möglich, »aus dem Vollen« ihrer jeweiligen Traditionen zu schöpfen und auf diese Weise unverkürzt und authentisch vor Gott ihr Herz auszuschütten. Dabei können und dürfen sie die Angehörigen der jeweils anderen Religion in ihr Gebet einschließen, ohne Furcht, sie zu vereinnahmen.

Es mag aber auch Situationen geben, in denen Christen und Muslime eine Symphonie des Gotteslobes anstimmen wollen, indem sie gemeinsam ausgewählte oder sogar gemeinsam formulierte Texte sprechen – in der Tradition des freien Gebets, das sowohl im Christentum wie im Islam üblich ist.

Es wird dies nicht der Regel-, sondern immer der situationsbedingte Ausnahmefall sein. Auch für Muslime kann das gemeinsame Gebet mit Angehörigen anderer Religionen nicht im Rahmen des Pflichtgebets oder des Gottgedenkens erfolgen, sondern immer nur in einem außerrituellen setting. Und selbst dann kommt für viele Muslime ein interreligiöses Gebet nicht in Frage, und auch dem multireligiösen Gebet stehen sie distanziert gegenüber. Solche Reserven auf muslimischer wie auf christlicher Seite sind ernst zu nehmen. Wenn dennoch der Wunsch nach einer gemeinsamen religiösen Feier aufkommt, dann braucht es viel Sensibilität in der vorausgehenden, begleitenden und nachfolgenden Verständigung zwischen den Beteiligten. Aber solche Sensibilität ist nicht zu verwechseln mit skrupulöser Zurückhaltung. Die Freiheit des christlichen Glaubens öffnet Spielräume, die verantwortlich genutzt werden können.

Es kann ein Ausdruck dieser Freiheit sein, den Gott, wie er sich in Christus offenbart hat, mit den Worten einer anderen Tradition zu loben. Entscheidend ist nicht, woher die Worte kommen, sondern was sie sagen. Und noch wichtiger ist es, in welchem Geist sie gesprochen sind. Und am allerwichtigsten ist der vertrauensvolle Respekt vor

der Unverfügbarkeit Gottes, dem wir zutrauen dürfen, dass seine Gnade alle Ausgestaltungen der religiösen Traditionen letztlich übersteigt.

*Prof. Dr. Reinhold Bernhardt,
Universität Basel,
ehemals Pfarrer der EKHN*

1 »Lumen gentium« 16.

2 Abgedruckt in: CIBEDO e. V. (Hg), Die offiziellen Dokumente der katholischen Kirche zum Dialog mit dem Islam, Regensburg 2009, Text 2200.

3 Hans-Martin Barth: Common Prayer: Auf dem Weg zu einer Theologie des interreligiösen Gebets, in: Adelheid Herrmann-Pfandt (Hg): Moderne Religionsgeschichte im Gespräch. Interreligiös, Interkulturell, Interdisziplinär (FS Christoph Elsas), Berlin 2010, 142

Literatur

Evangelische Kirche von Westfalen: Christen und Muslime. Eine Orientierungshilfe für die evangelischen Gemeinden in Westfalen, Bielefeld 2008.

Ermutigung und Befähigung zur Begegnung von Christen und Muslimen. Eine Handreichung der Kammer für Mission und Ökumene für die Kirchenvorstände der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck, Kassel 2007, 2008.

Reinhold Bernhardt, im Auftrag des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes: Wahrheit in Offenheit. Der christliche Glaube und die Religionen, SEK-Position 8, Bern 2007.
http://www.sek-feps.ch/onlineshop/frontend/documents/shop/products/position8_de_web.pdf

Reinhold Bernhardt: Zur »Legitimität« gemeinsamen Betens von Christen und Muslimen, in: J. Micksch (Hg): Evangelisch aus fundamentalem Grund. Wie sich die EKD gegen den Islam profiliert (Interkulturelle Beiträge 23), Frankfurt 2007, 184–206.

Kirchenamt der EKD (Hg): Klarheit und gute Nachbarschaft – Christen und Muslime in Deutschland. Eine Handreichung des Rates der EKD, EKD Texte 86, Hannover 2006.

Liturgische Konferenz (LK): Mit anderen feiern – gemeinsam Gottes Nähe suchen. Eine Orientierungshilfe der liturgischen Konferenz für christliche Gemeinden zur Gestaltung von religiösen Feiern mit Menschen, die keiner christlichen Kirche angehören, Gütersloh 2006.

Hansjörg Schmid/Andreas Renz/Jutta Sperber (Hg): »Im Namen Gottes ...«. Theologie und Praxis des Gebets im Christentum und Islam, Regensburg 2006.

Ökumenische Centrale (Hg): Multireligiöses Feiern und Beten. Was Kirchen dazu sagen. Ein Überblick über ökumenische und kirchliche Texte und Arbeitshilfen, Frankfurt a. M. 2005.

Evangelische Kirche in Bayern: Begegnungen von Kirchengemeinden mit Muslimen, islamischen Gruppierungen und Moscheevereinen. Theologische Überlegungen, Anmerkungen und praktische Hinweise, München 2005.

Votum Islam, Evangelischer Oberkirchenrat Karlsruhe: Einander mit Wertschätzung begegnen. Zum Zusammenleben von Christen und Muslimen in Baden(-Württemberg), Karlsruhe 2005.

Kirchenamt der EKD (Hg): Christlicher Glaube und nichtchristliche Religionen. Theologische Leitlinien. Ein Beitrag der Kammer der EKD für Theologie, EKD-Texte 77, Hannover 2003.

Konferenz Europäischer Kirchen (KEK)/Rat der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE): Christen und Muslime: Gemeinsam beten? Überlegungen und Texte. Arbeitspapier des KEK/CCEE-Ausschusses »Islam in Europa«, Genf/St. Gallen 2003.

Evangelische Kirche im Rheinland (Hg): Christen und Muslime nebeneinander vor dem einen Gott. Zur Frage gemeinsamen Betens. Eine Orientierungshilfe, Düsseldorf, 2001.

Kirchenamt der EKD (Hg): Zusammenleben mit Muslimen in Deutschland. Gestaltung der christlichen Begegnung mit Muslimen. Eine Handreichung des Rates der EKD, Gütersloh 2000.

Rudolf Weth (Hg): Bekenntnis zu dem einen Gott? Christen und Muslime zwischen Mission und Dialog, Neukirchen/Vluyn 2000.

Gerda Riedl: Modell Assisi. Christliches Gebet und interreligiöser Dialog in heilsgeschichtlichem Kontext, Berlin 1998.

Islam-Kommission der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern, Landeskirchenrat der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern (Hg): Multireligiöses Beten, München 1992.