

Zur »Legitimität« gemeinsamen Betens von Christen und Muslimen



Reinhold Bernhardt

»Das interreligiöse Beten kommt aus theologischen Gründen nicht in Betracht. Auch jegliches Missverständnis, es finde ein gemeinsames Gebet statt, ist zuverlässig zu vermeiden« gebietet die Studie »Klarheit und gute Nachbarschaft« (117). Nach der mittlerweile eingebürgerten Unterscheidung zwischen *interreligiösen* und *multireligiösen* Gebeten handelt es sich bei ersteren um solche, bei denen »Menschen unterschiedlichen Glaubens gemeinsam beten und zugleich dasselbe Gebet sprechen« (117). Als eine »legitime Form, die Verbundenheit zwischen Muslimen und Christen zum Ausdruck zu bringen« (116) erachtet die Studie hingegen das multireligiöse Gebet, d.h. »die respektvolle Teilnahme am Gebet der jeweils anderen Religion und, damit verbunden, das innere Einstimmen in Aussagen, die man aus seiner eigenen Glaubensüberzeugung vollziehen kann« (116).

Man mag verwundert sein über den lehramtlich-apodiktischen Ton solcher auf Abgrenzung bedachter theologischer Legitimitätsurteile, wie man ihn bisher eher aus »Dominus Iesus« und aus

evangelikalen Stellungnahmen¹ kannte. Im Blick auf die Herkunft des Legitimitätsbegriffs vom lateinischen »lex, legis« mag man sich zudem fragen, welches gesetzliche Verständnis von Lehre hier aus einem protestantischen Positionspapier spricht. Hieß es nicht in den Theologische Leitlinien »Christlicher Glaube und nicht-christliche Religionen« aus dem Jahre 2003 noch: »Im evangelischen Geiste aber brauchen die Abgrenzungen nicht ständig das erste Wort zu führen, weil auf diese Weise die Kluft zu diesen Menschen nur gesetzlich vertieft wird« (20)?

Und wie anders weht dieser evangelische Geist aus der EKD-Handreichung »Zusammenleben mit Muslimen in Deutschland« aus dem Jahr 2000: Diese Stellungnahme, in deren Untertitel programmatisch von »Begegnung« mit Muslimen die Rede war, wollte dazu beitragen, »dass wir Christen uns den Muslimen in unserem Land in Offenheit zuwenden, um sie zu verstehen und ihre Religion zu respektieren« (13). Dort war noch von »Gastfreundschaft« die Rede (37f.), jetzt lautet das Leitkonzept »Nachbarschaft«, also eher nebeneinander als miteinander.

Auch die Überlegungen zum gemeinsamen Gebet zwischen Christen und Muslimen sind dort vorsichtig abwägend entfaltet (41–45). Scharfkantige Legitimitätsurteile sucht man vergebens. Auch in »Zusammenleben mit Muslimen in Deutschland« wird daran festgehalten, dass die bestehenden Unterschiede in der Gotteserkenntnis nicht missachtet oder harmonisiert werden dürfen. Die am gemeinsamen Gebet Teilnehmenden sollen ihr Gewissen daraufhin prüfen, wie weit sie in der Gemeinsamkeit gehen können, und sie sollen dabei die Gewissensentscheidung der Partner unbedingt respektieren. Niemand soll vereinnahmt und in seiner religiösen Integrität verletzt werden. Um Grenzüberschrei-

1 Vgl. die Erklärung der Lausanner Bewegung Deutschland: Christlicher Glaube und Islam, Stuttgart 2002 (www.lausannerbewegung.de/pdf/islamerklaerung.pdf) oder die Arbeitshilfe der Evangelischen Allianz in Deutschland: Können Christen und Muslime gemeinsam beten? Stuttgart 2005 (www.ead.de/dokumente/files/20.pdf).

tungen zu vermeiden, wird auch hier zur Vorsicht gegenüber dem interreligiösen Gebet »miteinander« geraten und die Beschränkung auf das multireligiöse Gebet »nebeneinander« empfohlen (44). Doch gilt das »protestantische« Prinzip der Gewissensentscheidung in der evangelischen Freiheit der Verantwortung vor Gott.

Schon in den theologischen Leitlinien »*Christlicher Glaube und nichtchristliche Religionen*« (2003) wird den Christen diese Gewissensentscheidung abgenommen, indem ihnen gesagt wird, dass sie »nicht guten Gewissens an der religiösen Praxis einer anderen Religion teilnehmen« können (19). Damit müsste eigentlich auch das *multireligiöse* Gebet ausgeschlossen sein, sofern es von einer anderen Religionsgemeinschaft veranstaltet wird. Diese Konsequenz wird aber nicht gezogen. Stattdessen schließt sich das Papier der Position von »Zusammenleben mit Muslimen« an, zitiert diese aber einseitig, indem nur auf den einen Absatz Bezug genommen wird, der vor dem interreligiösen Gebet warnt.

Im Zentrum der theologischen Beziehungsbestimmung zwischen dem christlichen Glauben und den nichtchristlichen Religionen steht die religionstheologisch gewendete Unterscheidung zwischen Evangelium und Gesetz, d. h. zwischen der gnadenhaften »Erfahrung der heilsamen Zuwendung Gottes zur Menschheit in der Geschichte Jesu Christi« (8) und der Bindung der Wahrheitsfrage an »doktrinale, kultische und ethische Festlegungen« (15). Auch Christen verfügen – so wird unterstrichen – nicht über die Wahrheit des Evangeliums, die im unverfügbaren Ereignis des Entgegenkommens Gottes besteht, sondern wissen sich darauf angewiesen. Und auch Religionen, die in »anderen religiösen Grunderfahrungen« (15) gründen, sind nicht per se »gesetzlich«. Sie müssen sich aber daran messen lassen, ob sie sich dem »Ankommen« dieser Wahrheit gegenüber öffnen oder sich ihr gegenüber verschließen. Die religionstheologisch entscheidende Frage, ob die Erfahrung der heilsamen Zuwendung Gottes zur Menschheit *allein* in der Geschichte Jesu Christi gemacht worden ist und

gemacht werden kann oder ob diese Geschichte den für die christliche Tradition konstitutiven Erfahrungszusammenhang der heilshaften Zuwendung Gottes darstellt, die sich aber auch jenseits dieser Tradition und ihrer kirchlichen Vergegenwärtigungsformen ereignet, bleibt offen.

Um sich nicht dem Vorwurf auszusetzen, einen Absolutheitsanspruch für die eigene christliche Wahrheitsgewissheit zu erheben, zieht die Kammer für Theologie der EKD das bekannte apologetische Motiv heran: Nicht *wir* haben die Wahrheit, sondern die Wahrheit hat uns. Die notwendige Unterscheidung von Wahrheit und *Wahrheitsgewissheit* tritt zurück. Schon im Titel dieser Leitlinien klingt die Barth'sche Unterscheidung zwischen Glaube und Religion an. Für die Wahrheit des Glaubens gilt: »Man ›hat‹ sie nur, weil und insofern man von ihr ergriffen, durch sie also für Gott frei und vor Gott wahr gemacht wird.« (15). Wohl bleibt sie unverfügbar, aber als geschenkte »hat« sie der Glaubende. Religion ist demgegenüber menschliche Wahrheitssuche. Ob sie zu einem Finden oder von Gott-gefunden-Werden führt, steht dahin.

»(D)ie schwerwiegende Frage, ob und unter welchen Voraussetzungen Christen mit Vertretern anderer Religionen gemeinsam beten können, muss im konkreten Fall an dem Kriterium entschieden werden, ob solches gemeinsames Beten der befreienden Wahrheit des Evangeliums von Gottes schöpferischer Nähe beim sündigen Menschen die Ehre gibt oder ob es dieser Wahrheit in den Rücken fällt« (19f.). Wie dieses inhaltliche Kriterium anzuwenden ist, bleibt ebenfalls offen. Anstelle einer diesbezüglichen Klärung wird lediglich auf die Ablehnung des interreligiösen Gebets in »Zusammenleben mit Muslimen« verwiesen.

In »*Klarheit und gute Nachbarschaft*« herrscht nun nicht mehr der abwägend-beratende Ton von »Zusammenleben mit Muslimen« und auch nicht der theologische-lehrhafte von »Christlicher Glaube und nichtchristliche Religionen«. Hier wird die dekreto-

rische Sprache lehramtlicher Verlautbarungen gesprochen. Immer wieder betont die Handreichung, dass jeder Anschein einer Religionsvermischung zu vermeiden sei (118 u.ö.). Davon ist nun nicht mehr nur das *gemeinsam* gesprochene interreligiöse Gebet betroffen, sondern auch die Form des Gebets, bei dem die Angehörigen der verschiedenen Religionsgemeinschaften *nacheinander* je für sich beten, wie es bei den Friedensgebeten von Assisi der Fall war.² Denn auch eine solche Situation könne »leicht als interreligiöses Beten wahrgenommen und gedeutet werden, bei dem die bestehenden grundlegenden Unterschiede nicht respektiert werden« (117). Demgegenüber müsse »in jedem Fall der Eindruck vermieden werden, als würde es sich bei christlich-muslimischen Gebeten oder Feiern um »ökumenische Gebete oder Gottesdienste« handeln« (116).

Eine klare Sprache spricht das Dokument auch im Blick auf die Zulässigkeit von »gemeinsamen religiösen Feiern bei Eheschließungen, Geburten und Beerdigungen« (118): »Gemeinsame christlich-muslimische Amtshandlungen sind nicht möglich« (118).

Im Folgenden soll nun nach den systematisch-theologischen Gründen für diese Positionsbestimmungen gefragt werden. Welche Voraussetzungen sind dabei leitend? Welche Vorentscheidungen sind impliziert? Zu welchen – in der Handreichung nicht oder nur andeutungsweise ausgesprochenen – Konsequenzen führen diese Prämissen?

Theologische Voraussetzungen

Die Handreichung »Klarheit und gute Nachbarschaft« unterscheidet zwischen theologischen und praktischen Gesichtspunkten in der Urteilsbildung zur Frage nach dem gemeinsamen Gebet von

² Siehe dazu: Gerda Riedl: Modell Assisi. Christliches Gebet und interreligiöser Dialog in heilsgeschichtlichem Kontext, Berlin 1998.

Muslimen und Christen (114). Die theologischen betreffen in erster Linie die Gottesfrage, genauer die Frage der Offenbarung Gottes. »Ein gemeinsames Gebet ... ist nach christlichem Verständnis nicht möglich, da sich das christliche Gebet an den Einen Gott richtet, der sich in Jesus Christus offenbart hat und durch den Heiligen Geist wirkt« (115). Damit ist die entscheidende Begründung für die ablehnende Haltung gegenüber gemeinsamen christlich-muslimischen Gebeten genannt. Da sich Gott wesenhaft in Jesus Christus offenbart hat und sich in seinem Geist in der Schöpfung vergegenwärtigt, kann ein authentisches Gebet nur *diesen*, den dreieinen Gott zu seinem Adressaten haben. Und dieser Gott kann auch nur *durch* Jesus Christus *im* Geist Gottes angebetet werden. Da die Gebete anderer Religionsgemeinschaften aber nicht an *diesen* Gott adressiert sind und da sie nicht durch Jesus Christus im Geist Gottes vollzogen werden, sind sie mit dem christlichen Gebet nicht vereinbar. Die Frage nach der Gemeinsamkeit des Gebets entscheidet sich also an der Identität bzw. Bestimmtheit Gottes.

Unterzieht man diese Begründung einer theologischen Analyse und Reflexion, so ist zum einen die Beziehung zwischen dem *Vollzug*, dem *Verständnis* und der *Ausrichtung* des Gebets auf seinen Adressaten zu klären (1), zum anderen – und damit eng zusammenhängend – die offenbarungstheologische Relation zwischen *Gott-in-seinem-Selbstsein*, *Gott-in-seiner-Offenbarung* und dem in diesem Widerfahrnis gründenden *Gottesverständnis* (2).

(1) Bedeutet die Unvereinbarkeit der Grunderfahrungen mit Gott und damit die Unvereinbarkeit der Gebetsverständnisse auch die Unvereinbarkeit der *Gebete*? Warum sollte es nicht möglich sein, in gemeinsamer Ausrichtung auf den Einen Gott bei bleibender Verschiedenheit der Gotteserschließung, des damit verbundenen Gottesverständnisses und der sich daraus ergebenden Gebets-theologie zu beten? Die Kritiker des gemeinsamen Gebets antworten: Weil sich die Identität Gottes nur an seiner Offenbarung erweist und man daher bei verschiedenen Offenbarungen nicht

von der Selbigkeit Gottes als gemeinsamem Adressaten des Gebets sprechen kann. Wenn dies gelten soll, dann wäre der Gott, der sich am Sinai geoffenbart hat, aber auch ein anderer als der Gott, der sich in Jesus Christus kund gegeben hat. Wenn die entscheidende Bedingung für die Gemeinsamkeit des Gebets noch enger gefasst darin besteht, dass es an den dreieinigen Gott adressiert und im Namen Jesu Christi vollzogen wird, dann wäre auch ein gemeinsames Psalmgebet zwischen einem Juden und einem Christen ausgeschlossen.

In der Studie »Christen und Juden III« der EKD heißt es in Punkt 4.7.1.5 allerdings: »Gemeinsame christlich-jüdische Gottesdienste sind vom gemeinsamen Ursprung her aus christlicher Sicht grundsätzlich möglich. Jedoch muss dabei bedacht werden, dass Christen und Juden sich in ihren Gottesdiensten zwar an den Einen Gott wenden, aber durch den Glauben an Jesus Christus geschieden sind.« Wie ist diese Zulassung der gottesdienstlichen Gemeinsamkeit-in-Differenz vereinbar mit der auf den Islam bezogenen Aussage von »Klarheit und gute Nachbarschaft«: »Die Feststellung des ›Glaubens an den einen Gott‹ trägt nicht sehr weit. Der Islam geht von einem eigenen Glauben und Gottesbild aus, auch wenn er auf die Bibel und ihre Lehren verweist. Deren Darstellungen ordnet er seiner neuen Lehre unter, die weder die Trinitätslehre noch das Christusbekenntnis und die christliche Heilslehre kennt« (18). Auch die jüdische Tradition kennt weder die Trinitätslehre noch das Christusbekenntnis und die christliche Heilslehre. Dennoch ist unbestritten, dass Juden und Christen sich an den Einen Gott wenden. Ist es einzig der gemeinsame Ursprung und das christliche Theologumenon einer zusammenhängenden Heilsgeschichte, der den Unterschied zum Gottesverständnis des Islam ausmacht? Auch der Islam macht diese Ursprungsbeziehung geltend und bezieht sich auf den Einen Gott der Juden und Christen. Nach Sure 29,46 geht Mohammed davon aus, dass »unser« Gott derselbe ist wie der Gott der Juden und Christen.

Hier kommt die allgemeine religionsgeschichtliche Relationierungstendenz zum Tragen, dass Religionen – besonders solche mit Endgültigkeitsanspruch – ihre Vorgängerreligionen in der Regel inklusiv, ihre Nachfolgerreligionen dagegen eher exklusiv beurteilen. (Das muss sich allerdings nicht immer an der Gottesfrage festmachen. Juden bestreiten meines Wissens nicht, dass Muslime denselben Gott verehren.³) Die Gemeinsamkeitsbekundungen des Christentums gegenüber dem Judentum werden von dessen Vertretern nicht selten als Vereinnahmungsversuche zurückgewiesen. Stattdessen betonen diese die Differenz. Mit umgekehrten Vorzeichen begegnet dieses Muster in der Beziehung zwischen Christentum und Islam. Muslime sehen in der Thora und im Evangelium authentische, wenn auch dann verfälschte Herabsendungen des einen Gottes. Für Muslime ist das gemeinsame – multi- wie interreligiöse – Gebet mit Christen daher in der Regel kein Problem, wenn der Monotheismus dabei nicht in Frage gestellt wird.⁴ Christen beharren demgegenüber sehr viel stärker auf der Differenz zum Gottesverständnis⁵ und den Jesusüberlieferungen des Koran. So wird in »Klarheit und gute Nachbarschaft« konstatiert: »Die evangelische Kirche kann sich jedoch bei ihrem Glauben an Gott in Christus nicht nur mit einer ungefähren Übereinstimmung mit anderen Gottesvorstellungen begnügen. Glaube ist nach christlichem Verständnis personales Vertrauen auf den Gott der Wahrheit und Liebe, der uns in Christus begegnet« (18). Von daher kommt das gemeinsame Gebet nicht in Frage.

Systematisch-theologisch ist hier Klarheit zu fordern. Wenn gelten soll, dass sich die Gemeinsamkeit im Gebet an der Gemein-

3 Siehe dazu: Albert H. Friedlaender: Beten Juden und Muslime zu demselben Gott? in: ZMiss 21, 1995, 15–23.

4 Siehe dazu etwa: Abdullah Takim: »Wirf dich nieder und nähere dich Gott« (Sure 96,19). Das Gebet im Islam als Ausdruck der Gottesnähe, in: Hansjörg Schmid/Andreas Renz/Jutta Sperber (Hg): »Im Namen Gottes ...«. Theologie und Praxis des Gebets im Christentum und Islam, Regensburg 2006, 142.

5 Siehe dazu die Beiträge zu: Rudolf Weth (Hg): Bekenntnis zu dem einen Gott? Christen und Muslime zwischen Mission und Dialog, Neukirchen/Vluyt 2000.

samkeit des Gebets-, Glaubens- und Gottesverständnisses entscheidet, dann ist weder mit Muslimen noch mit Juden eine solche Gemeinsamkeit möglich. Wenn Gott sich in Jesus Christus – und nur hier – wesentlich geoffenbart hat und wenn Gott nur im Namen Jesu Christi angerufen werden kann, dann ist das jüdische Gebet ebenso unvereinbar mit dem christlichen wie das muslimische. Man darf sogar fragen, ob das Gebet des Juden Jesus von Nazareth, das wohl kaum an den dreieinen Gott der christlichen Tradition, sondern an den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs adressiert war, die in »Klarheit und gute Nachbarschaft« formulierte Bedingung für ein gemeinsames Gebet mit ihm erfüllt hätte. Wenn »Glaube ... nach christlichem Verständnis« jedoch das personale Vertrauen auf den Gott bedeutet, zu dem Jesus selbst gebetet hat, dann wäre dies der Gott Israels, auf den sich auch die Juden und Muslime berufen.

Nach neutestamentlicher Überlieferung – vor allem der synoptischen Evangelien, aber auch des Paulus und Johannes – hat Jesus in eine erneuerte, nicht durch Observanz, 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, weichen in vielem und auch in zentralen Aspekten vom Gottesbild der christlichen Tradition ab. Hinsichtlich der Frage, wie diese Abweichung theologisch zu beurteilen ist, hüllt sich »Klarheit und gute Nachbarschaft« in Schweigen. Beten die Muslime einen anderen Gott als die Juden und Christen an? Gibt es damit mehrere Götter oder beten sie einen Götzen an? Oder beten sie den einen Gott Israels und den Vater Jesu an, missverstehen ihn aber grundlegend und befinden sich damit in einem notorischen schweren Irrtum? Solche Fragen werden nicht gestellt und beantwortet. Sie stellen sich aber bei der Lektüre der EKD-Handreichung. Auch hier zeigt sich wieder, dass theologische Voraussetzungen und Konsequenzen nicht mit hinreichender Klarheit offen gelegt sind.

Weiter ist zu fragen: Wenn die Gemeinschaftlichkeit des Gebets von der Gemeinsamkeit der Gebets- und des Gottesverständnisses abhängt, wie ist dann ein gemeinsames Gebet von *Christen* möglich, die sich im Gebets- und Gottesverständnis grundlegend unterscheiden, obwohl sie sich auf den Glauben an Jesus Christus berufen? Anders gewendet: Reicht der Glaube an Jesus Christus als formale Voraussetzung aus, um gemeinsam zu beten? Gibt es nicht auch innerhalb der christlichen Kirchen problematische – etwa magische, abergläubische, angstvolle oder heilsegoistische – Gebetsverständnisse? Und weiter: Ist der *Inhalt* des Gebets, die *Absicht*, mit der es vollzogen wird, und die *Haltung*, in der gebetet wird, nicht ebenso wichtig wie das *Verständnis* des Gebets? In der Hingabe, der Aufrichtigkeit, der Innigkeit, der Hoffnung und dem Vertrauen, in dem gebetet wird, kann aber ein Muslim einem Christen weit voraus sein. Nach Psalm 145,18 ist gerade *das* entscheidend für die Zuwendung Gottes: »Der Herr ist nahe allen, die ihn anrufen, allen, die ihn aufrichtig anrufen«.

In diesem Sinne hatte die Handreichung »Zusammenleben mit Muslimen« unterschieden zwischen der Offenheit Gottes gegenüber allen Gebeten, die in Aufrichtigkeit an ihn adressiert sind – seien sie christlicher oder islamischer Art – und der jeweiligen Gottesauffassung. Die Möglichkeit eines gemeinsamen Gebets könne nicht »von der Bedingung abhängig gemacht werden, dass es zuvor schon gelungen ist, unterschiedliche Gotteserkenntnis theoretisch auf einen Nenner zu bringen. Gottes Wirklichkeit geht weit über unser menschliches Begreifen hinaus« (43). Welche Gebete Gott tatsächlich erreichen und von ihm erhört werden, das bleibt seiner ungeschuldeten Barmherzigkeit überlassen (44f.). In dieser Aussage wird zwischen Gebetsverständnis, Gebetsvollzug und Gebeterhörnung klar unterschieden.

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 »Vater unser« 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 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. Dieser »Christusinhalt« aber lässt sich auch jenseits der Christusoffenbarung – auch im Koran – in anderer Gestalt entdecken. Wenn ein Gebet in diesem Geist vollzogen wird, richtet es sich an den Gott, von dem dieser Geist ausgeht. 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.

(2) Im Hintergrund der Positionsbestimmungen von »Klarheit und gute Nachbarschaft« stehen offenbarungstheologische Vorentscheidungen, die um die Frage kreisen, wie sich die *Offenbarung* Gottes zu seinem Gott-sein verhält. Wenn zwischen beidem keine Differenz besteht, dann ist Gott ausschließlich durch die Christusoffenbarung bestimmt. Jede Abweichung von ihr verfehlt Gott. Die für die theologische Beurteilung des gemeinsamen

Gebets zwischen Christen und Muslimen entscheidende Frage lautet in diesem Zusammenhang: Ist die *Authentizität* der Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus notwendigerweise verbunden mit der Behauptung einer *Ausschließlichkeit* und *Totalität*?

Gott hat seine Identität in seiner Selbstmitteilung in Jesus Christus offenbart. Es ist nicht ein anonymer, unbestimmter, abstrakter Gott, sondern der väterliche Gott Jesu Christi, der diejenigen, die sich in der Hingabe ihres Herzens hörend und gehorsam, dankend und lobend, bittend und klagend an ihn wenden, in die Gotteskindschaft aufnimmt, der den Verlorenen nachgeht und will, »dass allen Menschen geholfen werde und sie zur Erkenntnis der Wahrheit kommen« (1. Tim 2,4). Dass Gott in seinem Wesen so ist, wie er sich in Jesus Christus zu erkennen gegeben hat, bildet die Grundüberzeugung des christlichen Glaubens. Ist diese Authentizität aber so zu verstehen, dass er sich *nur* hier zu erkennen gegeben hat (Ausschließlichkeit) und dass Gott sein Wesen in Christus vollständig und erschöpfend offenbart hat (Totalität)?

Weder das Exklusivitäts- noch das Vollständigkeitspostulat sind notwendig mit dem der Authentizität verbunden. Im Gegenteil: Die biblische Überlieferung nicht nur des Ersten, sondern auch des Zweiten Testaments sprengt eine solche christozentrische Engführung im Verständnis der Selbstvergegenwärtigung Gottes.

(a) Mit Selbstverständlichkeit gehen die Verfasser der neutestamentlichen Schriften davon aus, dass die Selbsterschließung Gottes im Leben, Wirken, Verkündigen, Leiden, Sterben und Auferstehen Jesu Christi kulminiert, aber nicht darauf beschränkt ist. »Nachdem Gott vorzeiten vielfach und auf vielerlei Weise geredet hat zu den Vätern durch die Propheten, hat er in diesen letzten Tagen zu uns geredet durch den Sohn ...« (Hebr 1,1f.). Es ist dies die Offenbarung Gottes an »uns«, d. h. die Christen, und da man in der Erwartung der nahen Endzeit lebte, stellte sich die Frage einer Fortsetzung der Offenbarungsgeschichte nicht.

Nach Paulus hat Gott sich in den Werken der Schöpfung offenbart, so dass sich kein Geschöpf darauf berufen kann, diese Offenbarung sei ihm nicht zugänglich (Röm 1,18–20). Gott hat den Heiden das Gesetz ins Herz geschrieben (Röm 2,14f.). Allgemeiner ist auch in Apg 14,15–17 davon die Rede, dass Gott sich den Heiden nicht unbezeugt gelassen hat. Und nach Apg 17,22–31 bescheinigt Paulus den Athenern in seiner Rede auf dem Areopag, dass der unbekannte Gott, den sie verehren, der von Jesus als »Vater« angeredete Gott Israels sei. Dieser Gott aber »ist nicht ferne von einem jeden unter uns. Denn in ihm leben, weben und sind wir; wie auch einige Dichter bei euch gesagt haben: Wir sind seines Geschlechts« (Apg 17,27f.).

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 aber 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 in Christus erst konstituiert sei oder nur im Glauben an Christus zur Wirksamkeit käme. Dann wäre sie nicht universal und unbedingt. Wenn sie aber auch außerhalb der Gottesoffenbarung in Christus präsent ist, muss sie auch dort – und sei es nur in Spurenelementen – identifizierbar sein, wie es auch in »Klarheit und gute Nachbarschaft« eingeräumt wird (19). Für Christen ist sie allerdings nur von Christus – dem Identitätszentrum ihrer Gottesbeziehung – her identifizierbar.

Wenn Gott – nach Karl Barth – »durch den russischen Kommunismus, durch ein Flötenkonzert, durch einen blühenden Strauch

oder durch einen toten Hund zu uns reden« kann⁶, dann doch vielleicht auch durch den Koran. Es wird dies für das christliche Glaubensdenken keine eigenständige Offenbarung unabhängig von der Offenbarung in Christus sein können. Denn auch wenn die Selbstmitteilungen Gottes – nach der alten theologischen Lehre von der Akkommodation Gottes – an die historisch-kulturell geprägten Verstehensbedingungen der jeweiligen Adressanten angepasst sind, so können sie doch in ihren zentralen Inhalten nicht unvermittelt nebeneinander stehen.

Die Selbstmitteilung Gottes im Koran wird für Christen vielmehr von den in Christus vermittelten Glaubensgewissheiten her und auf sie hin zu lesen zu sein – so wie auch umgekehrt die Muslime die biblischen Schriften im Referenzrahmen ihrer Tradition lesen. In diesem hermeneutischen Inklusivismus liegt allerdings noch keine christliche Vereinnahmung des Koran, sondern eine spezifische Aneignung, die sich die Muslime nicht zu eigen machen müssen.⁷

Andererseits zeigt sich bei der Lektüre des Koran und der islamischen Traditionen mit christlichen Augen aber auch, wie weitreichend die Gemeinsamkeiten sind. Wenn der Koran die Anrede Gottes als Vater ablehnt, so ist darin noch nicht ein Indiz für ein grundlegend anderes Gottesbild zu sehen, wie es nach »Klarheit und gute Nachbarschaft« (18,115) der Fall ist, sondern zunächst das Beharren auf der Einheit Gottes gegen ein (missverstandenes) triadisches Konzept. Die in der christlichen Überzeugung von der Gotteskindschaft mit der Vateranrede zum Ausdruck gebrachten Motive der Nähe Gottes kommen im Koran und in den islamischen Traditionen allerdings ebenso vor; und das nicht nur in der

6 Karl Barth: KD I/1, 55.

7 Ausführlicher habe ich diesen »Inklusivismus auf Gegenseitigkeit« dargestellt in: Ende des Dialogs? Die Begegnung der Religionen und ihre theologische Reflexion (Beiträge zu einer Theologie der Religionen 2), Zürich 2006, 206ff.

bekanntem Aussage aus Sure 50,16, dass Gott dem Menschen näher ist als seine Halsschlagader.⁸

In der EKD-Handreichung heisst es: »Ihr Herz werden Christen jedoch schwerlich an einen Gott hängen können, wie ihn der Koran beschreibt und wie ihn Muslime verehren« (19). Christen *müssen* ihr Herz nicht an diesen Gott hängen, sie brauchen sich aber auch nicht von einer kirchlichen Stellungnahme sagen zu lassen, dass sie dies nicht *können* und *dürfen*. Als Sitz des Personenzentrums ist das Herz der Christen frei von aller kirchenamtlichen Vorschrift. Eine Kirche in reformatorischer Tradition sollte das wissen.

(b) Die Frage nach der Exklusivität der Gottesoffenbarung in Christus ist eng verbunden mit der Frage nach ihrer »Plenitudinität« (Vollständigkeit). Hat Gott sich *ganz* in dem Sinne offenbart, dass das Ganze Gottes (totum Dei) in Erscheinung getreten ist? Dann wäre nicht nur für andere Offenbarungen kein Raum mehr, es wäre auch die Geheimnishaftigkeit Gottes aufgehoben. Dem hat die christliche Theologie aber immer entgegengehalten, dass Gott sich gerade *in* seiner (bleibenden) Geheimnishaftigkeit offenbart. Prägnant hat dies Eberhard Jüngel herausgearbeitet: »Die Türen des Geheimnisses tun sich nur von innen auf. Wenn sie sich aber auftun, dann gibt das Geheimnis sich zu erkennen, ohne dadurch aufzuhören, Geheimnis zu sein. Das Mysterium büßt seinen Charakter als Mysterium nicht ein, wenn es sich mitteilt. Im

8 Siehe dazu etwa: Christian W. Troll: Zum Verhältnis von Gott und Mensch im Spiegel der Hadsch-Gebete, in: Hansjörg Schmid/Andreas Renz/Jutta Sperber (Hg): Heil in Christentum und Islam. Erlösung oder Rechtleitung? (Hohenheimer Protokoll 61), Stuttgart 2004, 121–136; Hamideh Mohagheghi: Theologie des Herzens. Im Gebet Liebe und Nähe Gottes erfahren, in: Hansjörg Schmid/Andreas Renz/Jutta Sperber (Hg): »Im Namen Gottes ...« (siehe Anm. 4), 54–70; Abdullah Takim: »Wirf dich nieder und nähere dich Gott« (Sure 96,19). Das Gebet im Islam als Ausdruck der Gottesnähe, in: Hansjörg Schmid/Andreas Renz/Jutta Sperber (Hg): »Im Namen Gottes ...« (siehe Anm. 4), 127–142.

Gegenteil: Je tiefer man es erkennt, umso geheimnisvoller wird es.«⁹

Die Offenbarung Gottes ist in dieser Hinsicht vergleichbar den Selbstdarstellungen einer Person, in denen sie sich »ganz« und authentisch zeigt, die aber nie ihr volles Personengeheimnis ausschöpfen. Jede Begegnung lässt wieder andere Züge hervortreten, jede Situation bringt neue Aspekte aus der unausschöpflichen Fülle ihres Wesens ans Licht. Je tiefer man sie erkennt, umso geheimnisvoller wird sie. In dieser Dialektik von Offenbarkeit und Verborgenheit steht auch – und umso mehr – das Wesen Gottes. Luther hatte vom »verborgenen Gott« gesprochen, Calvin vom nicht-fleischgewordenen Wort Gottes.

Der Gedanke, dass Gottes Offenbarung nicht die Aufhebung seiner Geheimnisthaftigkeit und Verborgenheit bedeutet, sondern diese zum Inhalt der Offenbarung gehören, dass es also ein Prius des Selbstseins Gottes vor seiner Offenbarung gibt, führt natürlich nicht notwendig zu dem Gedanken, dass er sich auch in den Traditionsquellen anderer Religionen – in wie gebrochener Weise auch immer – kundgegeben habe. Es bleibt dies eine gewagte Unterstellung, für deren Wahrscheinlichkeit es aber gute theologische Gründe gibt: die Universalität der Schöpfungsoffenbarung, der Geschichtsmächtigkeit, des Heilswillens und Geistwirkens Gottes, seine sich manifestierende Allgegenwart, die Zeiten, Kulturen und Religionen übergreift. Es sind dies nicht Merkmale einer abstrakten philosophischen Gottesvorstellung, sondern Grundüberzeugungen des jüdisch-christlichen (und islamischen) Gottesdenkens und der Gottesverehrung.

Nach christlicher Grundüberzeugung ist Gott in seinem Wort (Logos) in die *Geschichte* eingegangen und hat sich damit partikularisiert, d. h. in einer bestimmten Geschichtsgestalt manifes-

9 Eberhard Jüngel: »Meine Theologie« – kurz gefasst, in: ders.: Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen III (BEvTh 107), München 1990, 6.

tiert, mit den Vorstellungs- und Sprachformen einer bestimmten Zeit verbunden, sich in die Erfahrungsdeutungen dieser Zeit verwoben. Die Menschwerdung Gottes als tiefster Ausdruck seiner Weltzuwendung gibt dem christlichen Gebet seinen Grund. Diese Geschichtlichkeit des Wortes Gottes betrifft auch den Modus seiner *Erkenntnis*: Wahrheit-in-der-Geschichte kann nicht wie eine platonische Idee in ihrem geschichtslosen An-sich geschaut, sondern muss von einer geschichtlichen Deutegemeinschaft immer neu in zeitbedingten Perspektivierungen erfasst und weitergegeben werden. Das relativiert nicht die Geltung ihres Inhaltes, führt jedoch dazu, dass dieser Inhalt immer neu angeeignet werden muss. Wenn die im christlichen Glauben erfasste Wahrheit Gottes aber immer nur in geschichtlicher »Inkarnationsgestalt« begegnet und wenn auch die Erkenntnis dieser Wahrheit geschichtlich verfasst ist, dann kann es keine Vollständigkeit der Offenbarung Gottes in der Geschichte geben. Alle geschichtliche Gotteswahrheit und Gotteserkenntnis steht unter eschatologischem Vorbehalt. Die Spannung von Wahrheit und Geschichte, Universalität und Partikularität, bleibt unaufhebbar. – Selbst dem Islam ist diese Einsicht nicht fremd: In der Unterscheidung zwischen der himmlischen Urschrift und der irdischen Abschrift des Koran gilt, dass Meere voll Tinte nicht ausreichen würden, um das Wort Gottes erschöpfend aufzuschreiben (Sure 18,110).

Auch diese Einsicht in die Unerschöpflichkeit des Geheimnisses Gottes führt nicht dazu, andere als die in Christus vermittelten Offenbarungen als authentische Selbstmitteilungen Gottes anzuerkennen. Es gibt dafür (wie auch für die Behauptung des Gegenteils!) keinen Erkenntnisstandpunkt. Aber auch hier gilt, dass diese Unterstellung möglich und mit guten theologischen Gründen zu untermauern ist. Gewiss kann es keine echte Gottesoffenbarung geben, die im *Widerspruch* zur Offenbarung der Liebe Gottes in Christus steht. Aber es kann echte Gottesoffenbarung geben, die nicht in Christus vermittelt ist. Im christlichen Glauben an die Unbedingtheit und Universalität der Gnade Gottes gründet die Hoffnung, dass Gott auch andere Wege zu den Menschen

gefunden hat, dass er anderen Völkern, Kulturen und Religionen auf andere Weise begegnet ist. Auch wenn wir sie nicht genau bestimmen können, so kann doch auf diese Hoffnung hin das gemeinsame Gebet mit ihnen gewagt werden.

Die Weite dieses Horizonts führt allerdings nicht dazu, alles, was sich selbst »Offenbarung« nennt, auch für eine solche zu halten, d. h. sie mit dem Prädikat der Authentizität zu versehen. Schon Paulus hatte gefordert, alles zu prüfen und das Gute zu behalten (1. Thess 5,21) und in 1. Joh 4,1 heisst es: »glaubet nicht jedem Geist, sondern prüfet die Geister, ob sie aus Gott sind«. Das gilt dann allerdings auch für die »Geister«, die sich in der christlichen Tradition artikulieren. Der entscheidende Maßstab für die »Unterscheidung der Geister« ist nach Paulus die Liebe als Gabe Gottes (Gal 5,19–23). Eine Offenbarung, die diese Liebe nicht erkennen lässt oder ihr widerspricht, die etwa zu Hass und Gewalt aufruft, kann nicht authentisch sein.

Es ist nicht einfach der Name und die Person Jesu Christi als solche, in denen sich Gott zu erkennen gibt, sondern das, wofür diese Person gelebt hat und gestorben ist, das, wovon sie vollkommen erfüllt war, was in ihrer ganzen Verkündigung und in ihrem Handeln zum Ausdruck gekommen ist: der Geist der unbedingten Liebe und Vergebungsbereitschaft, der Geist der von Gott eröffneten Freiheit, der Gewaltlosigkeit und der radikalen Menschlichkeit. Dieser »Geist«, von dem Jesus Christus erfüllt war, lässt sich aber auch jenseits der Christusoffenbarung entdecken. Wenn ein Gebet in *diesem* Geist vollzogen wird, richtet es sich an den Gott, von dem dieser Geist ausgeht. Die Frage, ob Christen mit Angehörigen anderer Religionen gemeinsam beten können, entscheidet sich daher an dem Geist, in dem das Gebet formuliert ist und der aus ihm spricht. Das gilt ebenso für gemeinsame Gebete *innerhalb* der eigenen, christlichen Tradition.

Folgerungen

Berücksichtigt man die Unterscheidungen zwischen Vollzug, Verständnis und Ausrichtung des Gebets, sowie zwischen Gott-in-seinem-Selbstsein, Gott-in-seiner-Offenbarung und dem religiösen Gottesdenken, dann relativieren sich viele der *theologischen* Gründe, die gegen das gemeinsame Gebet von Christen mit Muslimen sprechen. Die in den konstitutiven Offenbarungserfahrungen des Christentums und des Islam gründenden offensichtlichen Differenzen im Gottesverständnis schließen ein solches Gebet nicht aus. Sie brauchen dabei auch nicht zugunsten der Gemeinsamkeiten zurückgestellt zu werden. Vielmehr gilt es in der jeweiligen Situation und beschränkt auf sie, nach einer für beide Seiten akzeptablen Praxis zu suchen. Damit verschiebt sich das Problem von der theologischen auf die praktische Seite.

Hier ist nun allerdings wirklich Sensibilität geboten, weshalb auch ich das nebeneinander oder nacheinander gesprochene multireligiöse Gebet in der Tradition der jeweiligen Religionsgemeinschaft dem gemeinsamen formulierten traditionsübergreifenden Gebet vorziehen würde.¹⁰ Diese Position, die auch in den meisten kirchlichen Stellungnahmen vertreten wird¹¹, legt sich mir weniger aus systematisch-theologischen und mehr aus praktisch-theologischen Erwägungen nahe, denn sie hilft, Verletzungen religiöser Identitäten zu vermeiden. Die zuhörende Teilnahme am Gebet Andersgläubiger kann als ein Zeichen des Respekts vor dem Glauben anderer Menschen gewertet werden. Sie bringt ein gemeinsames spirituelles Anliegen zum Ausdruck, respektiert dabei aber auch die bestehenden Verschiedenheiten.¹²

10 Siehe dazu die von mir verfasste Stellungnahme des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes zur christlichen Wahrheitsgewissheit in der Begegnung mit außerschristlichen Religionen (SEK Position 8), Bern 2007.

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

12 So auch: Schweizerischer Evangelischer Kirchenbund: Interreligiöses Gebet. Eine Orientierungshilfe für evangelische Kirchen in der Schweiz (ökumene texte œcuménique 4), Bern 1998, 35.

Wo die Beteiligten allerdings unter Wahrung ihrer jeweiligen Identität ein gemeinsames Gebet verantworten können, sollte auch dies möglich sein, wobei sich die Formen des multireligiösen und des interreligiösen Gebets durchaus auch verbinden lassen.¹³ Eine sorgsame Vorbereitung und Durchführung verhindert Identitätsvermischungen und -verwischungen und damit die Verletzung der religiösen Integrität der Beteiligten. Es kommt im Gegenteil eher zu einer Vertiefung und Profilierung der Bindung an die eigene Tradition. »In Achtung und Kritik des jeweils anderen kann deutlich werden, was es für einen selbst heißt, »auf rechte Weise« zu beten.«¹⁴ Ob das gemeinsame Gebet aus Bestandteilen der gottesdienstlichen Traditionen der beteiligten Religionsgemeinschaften geformt ist oder aus einem frei formulierten Text besteht, sollte gründlich bedacht sein.¹⁵ Dabei müssen die Überlegungen nicht ängstlich von den Missdeutbarkeitsmöglichkeiten dominiert sein. Wenn in »Klarheit und gute Nachbarschaft« davor gewarnt wird, die erste Sure des Korans (al-Fatiha) mitzusprechen, weil dies »als Ausdruck der Zuwendung bzw. des Übertrittes zum Islam gewertet werden« könne (115), dann geht man von einer antizipierten Fehlwahrnehmung aus, ohne in Rechnung zu stellen, dass die gemeinsame Rezitation in einen vorausgehenden und nachfolgenden Gesprächszusammenhang eingebunden ist, in dem über Deutung und Bedeutung gesprochen wurde. Zudem wird nicht unterschieden zwischen »Islam« als Hingabe an Gott und »Islam« als Religion. Das mit der ersten Sure verbundene Bekenntnis richtet sich ganz auf Gott, nicht auf den Islam als Reli-

13 Siehe dazu etwa den Vorschlag von Martin Bauschke: *Gemeinsam vor Gott. Beobachtungen und Überlegungen zum gemeinsamen Beten von Juden, Christen und Muslimen*, in: Hansjörg Schmid/Andreas Renz/Jutta Sperber (Hg): »Im Namen Gottes ...« (siehe Anm. 4), 204f.

14 Michael Bongardt: »Unser Lobpreis kann deine Größe nicht mehren«. *Christliches Beten zwischen Abgrenzung und Offenheit*, in: Hansjörg Schmid/Andreas Renz/Jutta Sperber (Hg): »Im Namen Gottes ...« (siehe Anm. 4), 52.

15 Wertvolle Hinweise für die Gestaltung gemeinsamer Gebetsveranstaltungen bietet der Anhang zum Papier der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) und des Rates der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE): *Christen und Muslime: Gemeinsam beten? Überlegungen und Texte*. Arbeitspapier des KEK/CCEE-Ausschusses »Islam in Europa«, Genf/St. Gallen 2003.

gion. Kein Wort findet sich darin, das mit der jüdisch-christlichen Gottesverehrung nicht vereinbar wäre.

Sicher stehen Gebetstexte immer in den Kontexten ihrer jeweiligen Tradition. Ihre Bedeutung ist zutiefst davon geprägt. Sie sind aber andererseits nicht auf bestimmte Bedeutungen festgelegt, sondern in hermeneutischen Spielräumen interpretations-offen. Wenn dem nicht so wäre, könnten Christinnen und Christen auch keine Gebete aus der jüdischen Tradition sprechen, etwa das von ihnen oft (auch interreligiös) gebetete und gesungene »Aller Augen warten auf dich, und du gibst ihnen ihre Speise zur rechten Zeit. Du tust deine Hand auf und sättigst alles, was lebt, nach deinem Wohlgefallen« (Ps 145,15f.).

Die für das gemeinsame Gebet entscheidende Voraussetzung besteht in der Gewissensprüfung der Beteiligten. Paternalistische kirchliche Verbote sind für die hier geforderte Bildung einer verantwortlichen Gewissensentscheidung kontraproduktiv und widersprechen dem Geist evangelischer Freiheit. *Damit* unterläuft die evangelische Kirche ihre eigene Identität.

Diese evangelische Identität bestimmt sich nicht – wie es die auf Abgrenzung bedachten Passagen von »Klarheit und gute Nachbarschaft« nahelegen – durch die Wahrung des eigenen konfessionellen Profils, also nicht durch religiöse Selbstbehauptung und das Festhalten an Lehrformulierungen, sondern durch den immer neuen Bezug auf den Inhalt der Christusbotschaft. Dieser Inhalt besteht in der Souveränität der Gnade Gottes, die ethnische, soziale, kulturelle und religiöse Grenzen überschreitet. In Jesu Praxis hat sich diese unbedingte und »ungesetzliche« Menschenliebe abgespiegelt. In einem partikularen Spiegel wird eine universale Gotteswahrheit sichtbar. Ob Gott dafür in einem vielstimmigen »multireligiösen« Chor die Ehre gegeben wird oder ob sich die Stimmen auch einmal für einen Lobgesang zu einem Akkord vereinigen und interreligiös beten, braucht nicht Gegenstand kirchlicher Legitimitätsprüfung und Maßregelung zu sein.