

REZENSION

DR. FRIEDMANN EIßLER, TÜBINGEN

BAUSCHKE, MARTIN / HOMOLKA, WALTER / MÜLLER, RABEYA (HG.),

Gemeinsam vor Gott. Gebete aus Judentum, Christentum und Islam, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2004, 160 S., ISBN 3-579-05543-7.

Während im Ökumenischen Rat der Kirchen eine Sonderkommission darum ringt, ob orthodoxe Christen mit Christen anderer Konfessionen zum Gebet „gemeinsam vor Gott“ zusammenkommen können oder nicht (Pressemitteilungen des ÖRK vom 15.5.2002 und 28.5.2003 u.ö.), ist man andernorts schon weiter. Mit dem neuen „abrahamischen Gebetbuch“ *Gemeinsam vor Gott* betreten die Herausgeber nach eigenem Bekunden „spirituelles Neuland“ (S. 9), indem sie Gebete sowohl für multireligiöses als auch für interreligiöses Gebet von Juden, Christen und Muslimen bereitstellen. Weder als Liturgie noch für exklusive liturgische Anlässe gedacht, versammelt der Band rund 140 thematisch wie religionspezifisch ausgewählte Gebete, die teilweise aus dem traditionellen oder auch dem interreligiös erprobten Gebetsschatz der drei abrahamischen Religionen entnommen sind, teilweise für den besonderen Zweck verfasst wurden. Gebete, die „unmittelbar zum gemeinsamen Beten einladen“ und von denen die meisten sich nach Einschätzung der Herausgeber „besonders für das gemeinsame oder gleichzeitige Beten von Juden, Christen und Muslimen eignen“ (Vorwort S. 7f; Quellennachweis und Literaturverzeichnis am Ende geben wichtige weitere Informationen zu den Gebeten). Die Themen umfassen Lobpreis und Dank, Bitte und Fürbitte, Schöpfung, Frieden und Versöhnung, Tages- und Jahreszeiten; Grundsituationen wie Krankheit, Trauer, Schuld sind ebenso berücksichtigt wie Freundschaft, Liebe, Tischgemeinschaft bis hin zu „Kinder und Schule“. Die Gebete sind mit dem jeweiligen Symbol der Herkunftstradition versehen bzw. bei besonderer Eignung für das gemeinsame Gebet mit den Symbolen aller drei Religionen.

Eine Einleitung gibt vor dem Hintergrund einer sich seit den neunziger Jahren entwickelnden trilateralen Kultur der Begegnung und dem in diesem Kontext entstehenden „Bedürfnis nach gemeinsamen spirituellen Feiern“ (S. 13) Hinweise zur Legitimität gemeinsamen Betens. Freilich wird dabei die Frage nach der theologischen Berechtigung solchen Betens nicht nur an einen geeigneteren Ort verwiesen, sondern in einer Fußnote als „[s]treng genommen ... gar nicht zulässig“ erklärt (S. 17; begründet wird dies mit der an dieser Stelle völlig abwegigen Verknüpfung mit der „positiven Religionsfreiheit“ – als ob die Privatisierung des Gebets und der Rekurs auf subjektive Bedürfnisse die theologische Frage berührte). Demgegenüber werden die Faktizität der „empirisch anzutreffenden Formen von Gebetsfeiern“ und die Einladung zu „spiritueller Gastfreundschaft“ stark gemacht, in welcher eben nicht *über* Gott debattiert, sondern *zu* Gott gesprochen wird. Die theologische Frage darf also offenbar nicht gestellt werden – sondern nur beantwortet. Denn die theologische Basis wird sehr wohl festgestellt, wie anders sollte die substantielle Aussage verstanden werden: „Der eine Gott verbindet und vereint uns Juden, Christen und Muslime unbeschadet unserer unterschiedlichen Glaubensauffassungen oder Gebetsstile“ (S. 19)? Hier müssen sich dem kundigen Leser einschlägige religionstheologische Modelle assoziieren, jedenfalls wird deutlich, dass die konkreten, positiven Glaubens-traditionen in ihrer geschichtlich gewachsenen Gestalt als (doch wohl *menschliche*) „Auffassungen“ dem – ja, wem: dem Eigentlichen, dem Transzendenten, Unerfassbaren gegenübergestellt werden. Die (bloßen) *phainomena* werden dem (transzendenten) *noumenon*, die unterschiedlichen Gottesbilder und -erfahrungen der (abstrakten) „Gottheit“ gegenübergestellt, welcher die gemeinsame Verehrung von Juden, Christen und Muslimen gelten soll. Wird Gott zur neutralen Gottheit, qua Transzendenz zur Variablen X entleert, so wird der Ausdruck des Glaubens im Gebet konsequent zum „Stil“. Die Einsicht, dass ein Einheitspostulat dieser Art –

im Grunde erreicht durch Reduktion auf den kleinsten gemeinsamen Nenner – schon erkenntnisanthropologisch ein unmögliches, da illusionäres Unterfangen darstellt, scheint hier noch nicht durchgedrungen zu sein (es sei nur etwa an Gerhard Gädens „Einspruch gegen John Hicks pluralistische Religionstheologie“ erinnert: Viele Religionen – ein Wort Gottes, Gütersloh 1998).

So kann sich das Verfahren nur so Gestalt geben, wie es hier vorliegt: Man vermeidet – um nur ja nicht beim jeweils anderen Anstoß zu erregen – weitestgehend alle konkreten Bezüge auf die jeweilige Glaubenstradition (kleinster gemeinsamer Nenner!?), es werden allgemeine Gottesbezeichnungen gebraucht, der gesamte Abschnitt über „Schuld und Vergebung“, ja, das Buch überhaupt kommt ohne „Christus“, geschweige denn „Jesus Christus“ aus (zweimal, S. 47 und 68, erscheint „Vater“ als Gottesanrede, davon einmal in einem Gebet Bonhoeffers). Zielt darauf die Bitte S. 102: „Reinige uns und unsere religiösen Traditionen von allen Spuren der Enge und Intoleranz“? Oder S. 57 „... um uns frei zu machen“ – von den lästigen „Formen“ der konkreten Glaubensweisen? Auf Schritt und Tritt stößt man auf die Unterscheidung von Form und Inhalt. Was ist aber der Inhalt, wenn er mit einer Hohlformel gleichsam ausdrücklich absurdum geführt wird wie in dem Gebet S. 109: „Segne unsere religiösen Traditionen ...“?

Ist dies alles, was von jahrelanger Beschäftigung mit der Christologie (M. Bauschke spricht in seiner Dissertation „Jesus – Stein des Anstoßes. Die Christologie des Korans und die deutschsprachige Theologie“, Kölner Veröffentlichungen zur Religionsgeschichte Bd. 29, Köln; Weimar; Wien: Böhlau 2000, von einer „externen Christologie“ des Korans) übrig bleibt, so scheint die viel gepriesene „spirituelle Gastfreundschaft“ (vgl. neben der Einleitung das Gebet S. 100, das programmatischen Charakter hat) doch weithin einer Einbahnstraße zu gleichen. Man wird den Eindruck nicht los, dass der Dialog insbesondere mit dem Islam zumindest derzeit und in diesem Stadium so lange gut zu funktionieren scheint, wie fundamentale islamische Rahmenbedingungen akzeptiert werden. Konkret: Warum ist Platz für die Fatiha, die Eröffnungssure des Korans (S. 31) – deren Schlussformel („nicht den Weg derer, die deinen Zorn erregt haben, und nicht den Weg der Irregehenden“) sich übrigens nach weitestgehendem Konsens der islamischen Tradition polemisch auf die Juden resp. die Christen bezieht –, nicht aber für das Vaterunser und ein entsprechendes jüdisches Gebet? Dialog auf Augenhöhe? Das muss an dieser Stelle auch in dieser Richtung eingefordert werden. Christliches Gebet geschieht im Namen Jesu, ist Doxologie des Heilshandelns Gottes, des Vaters, in Schöpfung, Erlösung und Vollenendung (Edmund Schlink, Ökumenische Dogmatik. Grundzüge, Göttingen 1993, S. 451ff.725ff). Sicher muss nicht immer trinitarisch formuliert werden. Wenn aber suggeriert wird, man könne die trinitarische Konstitution des Gegenübers christlichen Gebets durch Gebrauch einer allgemeinen Gottesbezeichnung oder Reduktion auf ein allseits akzeptables (etwa – wie hier praktisch durchgehend – schöpfungstheologisches) Minimum umgehen bzw. wegretuschieren, zeugt dies entweder von beeindruckender Unbedarftheit – oder von bedenklicher Unaufrichtigkeit. Dies wird durch eine historisierende (und wieder auf die Empirie verweisende) Relativierung des trinitarischen Betens, die viel zu kurz greift, keineswegs aufgefangen (S. 8; ich verweise nur auf Hans-Martin Barth, Dogmatik. Evangelischer Glaube im Kontext der Weltreligionen, Gütersloh ²2002, S. 273ff). Der Weg bis zur vollen Integration der jeweiligen Identitäten scheint hier noch weit. Bei allem guten Willen zeigt das Buch, dass gemeinsames Gebet kaum angemessenes Mittel und geeigneter Ausdruck des Dialogs zwischen den Religionen ist und sein kann, will man nicht eine Illusion von Gemeinsamkeit inszenieren oder einer solchen doch Vorschub leisten.