

Dear reader,

This is an Accepted Manuscript of an article published by De Gruyter in EVANGELISCHE THEOLOGIE on September 06, 2014 available at <https://www.degruyterbrill.com/de/document/doi/10.14315/evth-2007-0405/html>.

It is deposited under the terms of the Creative Commons Attribution-Non-Commercial License (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>), which permits non-commercial re-use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited. If you wish to use this manuscript for commercial purposes, please contact rights@degruyter.com."

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

Dies ist ein akzeptiertes Manuskript eines bei De Gruyter in der Zeitschrift EVANGELISCHE THEOLOGIE am 06. September 2014 veröffentlichten Artikels, verfügbar unter <https://www.degruyterbrill.com/de/document/doi/10.14315/evth-2007-0405/html>.

Es unterliegt den Nutzungsbedingungen der Lizenz Creative Commons Attribution-Non-Commercial (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>), die die nicht kommerzielle Wiederverwendung, Verbreitung und Vervielfältigung über ein beliebiges Medium erlaubt, sofern das Originalwerk ordnungsgemäß zitiert wird. Wenn Sie dieses Manuskript für kommerzielle Zwecke verwenden möchten, wenden Sie sich bitte an rights@degruyter.com."

Ihr IxTheo-Team

Interreligiöses Gebet?

Praktisch-theologische Erkundungsgänge in einem umstrittenen Praxisfeld¹

Lutz Friedrichs

Erschienen in: Evangelische Theologie 67 (2007), 276-290

I. Umstrittenes Praxisfeld

Die Jüdische Zeitung, die monatlich in Berlin erscheint, berichtet in ihrer Juniausgabe 2006 von einem „trialogischen Fußballmatch“: „In Berlin kickten Pfarrer gegen Imame – und Rabbiner schauten zu“, weil das Spiel am „Schabbes“ stattfand, schreibt die Zeitung.² Wie ist das Spiel ausgefallen? „Ginge es nach der Rechnung eines anwesenden Schlachtenbummlers, des Rabbiners Walter Rothschild, so hätte das Endergebnis 36:1 lauten müssen, denn ‚bei den Christen zählt wegen der Trinität doch alles dreifach‘, ulkte der jüdische Theologe.“

Bei dem Thema, dem ich nun näher nachgehen will, ist ein so spielerisch-unbeschwertes Miteinander nicht möglich: Interreligiöse Gebete. Religionen können freundschaftlich gegeneinander Fußball spielen, können miteinander, wenn auch mühsamer, in einen Dialog treten, aber können sie auch miteinander beten? Im Gebet wenden sich Menschen an Gott. Auch wenn im Judentum, Christentum und Islam davon ausgegangen wird, dass dieser „einer“ ist, wird Gott doch verschieden geglaubt: Kann man, darf man angesichts dieser Unterschiede gemeinsam beten? Oder kann es nur ein Nebeneinander, kein Miteinander sein, wie es die Kirchen in ihren offiziellen Leitlinien sehen?

Die folgenden praktisch-theologischen Erkundungsgänge bewegen sich auf einem umstrittenen „Feld“. Als eine Form gelebter, nicht gedachter Religion erhitzt die Frage interreligiösen Betens die Gemüter. In dieser Situation halte ich ethnografische Wachsamkeit und theologische Behutsamkeit für angemessen: Meine Absicht ist, interreligiöse Praxis und theologische Theorie nicht auseinander fallen zu lassen: Es tut der Praxis gut, sich ihrer theologischen Grundlagen zu vergewissern. Und die theologische Theorie tut gut daran, sich mit den neuen Herausforderungen „feldbezogen“ auseinander zu setzen.

II. Vorklärungen

1. Gesellschaftlicher Kontext

Interreligiöse Gebete sind ein Teilelement des umfassenderen Prozesses interreligiöser Begegnungen. Letztere haben sich, nach anfänglicher kirchlicher Zurückhaltung, inzwischen auf verschiedenen Ebenen etabliert.³ Die Ereignisse des 11. September 2001 haben interreligiöse Begegnungen auch auf der Ebene ritueller Praxis verstärkt: Erschüttert über den Terrorakt, fanden vielfach interreligiöse Friedensgebete (in evangelischen Kirchen) statt. Von gemeinsamen Gebeten der Religionen soll eine „Frieden schaffende Kraft ausstrahlen“⁴. In diesem Sinn hatte das Friedensgebet von Assisi (1986) Signalwirkung, auch hinsichtlich der Frage seiner öffentlichen Wirkung: Es war so umstritten, dass die Nachfolgetreffen auf das

¹ Überarbeitete Fassung meiner Antrittsvorlesung an der Wilhelms-Universität Münster am 14. Juni 2006. Ich danke Professor Dr. Christian Grethlein für die schöne, stets anregende und kollegiale Zusammenarbeit der letzten Jahre und die ermutigende Wegbegleitung bis zur Habilitation.

² Jüdische Zeitung, Juni 2006, 14.

³ Einen Überblick gibt: Bauschke, Martin/u.a. (Hg.): Gemeinsam vor Gott. Gebete aus Judentum, Christentum und Islam, Gütersloh 2004, 9-15.

⁴ Leitlinien für multireligiöse Feiern von Christen, Juden und Muslimen. Eine Handreichung der deutschen Bischöfe, 2003, 24.

Schlussritual der öffentlichen Gebete der verschiedenen Religionen künftig verzichten mussten.⁵

Wichtig ist, sich die gesellschaftliche Gesamtlage vor Augen zu halten. Es spricht manches dafür, in Deutschland von einer spätchristlichen Situation auszugehen. Damit meine ich: Unsere Kultur ist noch immer christlich grundiert,⁶ nach wie vor gibt es deutliche Anzeichen einer unvollständigen Trennung zwischen Kirche und Staat,⁷ zudem sind es die Kirchen, die – gegenwärtig sogar zunehmend – zivilreligiös für die rituelle Darstellung gesellschaftlicher Integrationsbedürfnisse beansprucht werden, wie jüngst an der „ökumenischen Zeremonie“ zur Einweihung des Berliner Hauptbahnhofs (26. Mai 2006) deutlich geworden ist.⁸

Dennoch sind Erosionen unübersehbar, auch der Einweihungsakt in Berlin war nicht unumstritten.⁹ Die Zahl der Menschen anderer Religionen in Europa ist im Wachsen. Die Kirchen nehmen das als Verunsicherung in Fragen der Religion wahr: Es sei heute nicht nur eine „*weitgehende Gottvergeessenheit* der säkularen Gesellschaft“ festzustellen, sondern auch eine „*konzentrierte religiöse Infragestellung*“ des christlichen Glaubens,¹⁰ nicht zuletzt auch angesichts eines wachsenden religiösen Synkretismus, der zeigt, dass konfessionelle und religiöse Grenzen lebensweltlich an Bedeutung verlieren.

Wer über interreligiöses Gebet nachdenkt, muss dies im Blick haben: Die gesellschaftliche Gesamtsituation und die Rolle der Kirchen in ihr. Dabei trifft das Phänomen einen empfindlichen Nerv, geht es doch nicht unwesentlich um emotionale, weil auf religiöse Praxis bezogene Vergewisserung von Identität und Abgrenzung. Insofern kommt der Gebetsfrage auch ein hoher Symbolwert zu.

2. Begriffsklärung

Die Begrifflichkeit ist klärungsbedürftig, da es bisher keine einheitliche Sprachregelung gibt. So können für „interreligiöse Gebete“ im Sinn von öffentlichen Veranstaltungen Begriffe wie etwa Gebet, Gottesdienst, Andacht oder Feier gebraucht werden.

Ich konzentriere meine Überlegungen auf öffentliche Gebetsveranstaltungen. Dabei ist vorausgesetzt, dass ein solches öffentliches Gebet mehr ist als nur Gebet im engeren Sinn, eine Art kleine rituelle Form, in welcher der Kernbestand Gebet durch Eröffnung und Abschluss umrahmt ist, wobei weitere Elemente wie Musik, Schriftlesung und Segen hinzutreten können. Möglicherweise wäre es sogar angemessener, nicht von „Gebet“, sondern von „Gebetstreffen“ oder „Gebetsstunden“ der Religionen“ zu sprechen.¹¹ In jedem Fall muss, mit Rücksicht auf andere Religionen, eine Begrifflichkeit vermieden werden, die in der Gefahr steht, andere „zu

⁵ Leitlinien 2003 (Anm. 4), 29-31. Zum Ganzen siehe: Gerda Riedl: Modell Assisi. Christliches Gebet und interreligiöser Dialog in heilsgeschichtlichem Kontext, Berlin/New York 1998.

⁶ Das zeigt sich nicht zuletzt an der christlichen Form interreligiöser Gebete, siehe Elke Kuhn: Gott in vielen Namen feiern. Interreligiöse Schulfeiern mit christlichen und islamischen Schülerinnen und Schülern, Gütersloh 1998, 38f: „Die Struktur der Feier orientiert sich dabei in den meisten Fällen am christlichen Gottesdienst“.

⁷ In diesem Sinn ist jüngst im Antidiskriminierungsgesetz den Kirchen zugestanden worden, die Kirchenmitgliedschaft als Einstellungskriterium anwenden zu können.

⁸ Siehe zur Thematik insgesamt: Arbeitsstelle Gottesdienst 19 (1-2005): Öffentliche Klage und Trauer.

⁹ In jedem Fall ist die Situation in Deutschland eine andere als in den USA. Das multireligiöse Gebet „A prayer for America“ vom 23. September 2001 war der typisch amerikanische Weg zivilreligiöser Krisenbewältigung. Siehe dazu Peter Cornehl: „A Prayer For America“. Der Interreligiöse Trauergottesdienst in New York als Beispiel für Civil Religion nach dem 11. September, in: Claus Dierksmeier (Hg.): Die Ausnahme denken. FS Klaus-Michael Kodalle, Würzburg 2003, 85-98.

¹⁰ Kirchenamt der EKD (Hg.): Christlicher Glaube und nichtchristliche Religionen. Theologische Leitlinien. Ein Beitrag der Kammer für Theologie der EKD, Hannover 2003, 5.

¹¹ Siehe auch: Johannes Lähnemann: Gebetsstunden der Religionen für den Frieden. Nürnberger Erfahrungen, in: Hans-Christoph Goßmann/André Ritter (Hg.): Interreligiöse Begegnungen. Ein Lernbuch für Schule und Gemeinde, Hamburg 2000, 250-253: „Wir sprechen [...] lieber von Gebetsstunden der Religionen als von interreligiösem Gebet.“ (251)

vereinnahmen und vorhandene Gegensätze zu verschleiern“¹². Grundsätzlich ist zu bedenken, dass die Frage interreligiösen Betens vom Verhältnis und Stand des Dialogs der Religionen untereinander abhängig ist.¹³

Die Begriffe „multireligiös“ und „interreligiös“ verwende ich, um idealtypisch mit „multireligiös“ ein Nebeneinander, mit „interreligiös“ ein Miteinander verschiedener Religionen im Praxisvollzug zu bezeichnen. Diese Unterscheidung ist 1992 von der Handreichung: „Multireligiöses Beten“ der Ev.-luth. Kirche in Bayern in die Diskussion eingebracht worden. Dort heißt es: „Unter ‚interreligiösem‘ Beten ist das von Angehörigen verschiedener Religionen gemeinsam formulierte und verantwortete Gebet zu verstehen. ‚Multireligiöses‘ Beten dagegen meint Gebetsveranstaltungen, in denen Vertreter verschiedener Religionen je für sich aus ihrer eigenen Tradition heraus formulierte Gebete sprechen, während die übrigen andächtig zugegen sind.“¹⁴ Auch wenn inzwischen eine gewisse Zurückhaltung gegenüber dieser Begrifflichkeit auszumachen – und auch verständlich – ist,¹⁵ hat sie sich inzwischen durchgesetzt. Das Präfix „Multi-“ betont Aspekte vielfachen Nebeneinanders, das Präfix „Inter-“ Aspekte des „Austausches“ und der „Verständigung“ zwischen den Religionen.¹⁶

Unverkennbar gewinnt diese Begrifflichkeit ihre Plausibilität aus dem Abgrenzungsinteresse der Handreichung von 1992. Sie war durch den Golfkrieg von 1991 veranlasst. Es kam vielerorts zu interreligiösen Friedensgebeten. Sie antwortete auf diese interreligiöse Praxis mit einer Begrenzungsstrategie: Multireligiöses Beten – noch als Ausnahme gesehen – ist unter Einhaltung von gewissen Bedingungen zuzulassen, interreligiöses Beten hingegen strikt abzulehnen.

III. Das Dortmunder Interreligiöse Gebet – Fallstudie

Wie sehen interreligiöse Gebete in der Praxis aus? In exemplarischer Absicht erkunde ich das 8. Dortmunder Interreligiöse Gebet. Dieses Gebet fand am 03. Juli 2003 in der Evangelischen Pauluskirche unter dem Titel statt: „Ihr sollt ein Segen sein – Verantwortung in der zerrissenen Welt“, das mir als Videoaufzeichnung des Dortmunder Arbeitskreises vorliegt:¹⁷ An diesem

¹² Leitlinien 2003 (Anm. 4), 20. Den Begriff der Feier, der alternativ zu Gebetsreffen der Religionen vorgeschlagen wird, halte ich demgegenüber eher für zivilreligiöse Veranstaltungen im Raum von Staat, Gesellschaft und Kultur für angemessen.

¹³ Zu den Besonderheiten eines jüdisch-christlichen Gebets: Arnulf H. Baumann/Ulrich Schwemer (Hg.): Gemeinsame christlich-jüdische Gottesdienste? Analysen, Beispiele, Vorschläge, 1993. In der Studie: Christen und Juden III. Schritte der Erneuerung im Verhältnis zum Judentum, Gütersloh 2000, verhält sich die EKD vorsichtig gegenüber gemeinsamen Gottesdiensten und Gebeten. Sie seien zwar „aus christlicher Sicht grundsätzlich möglich“, jedoch müsse 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. Das kann weder durch Weglassen noch durch Überspielen überwunden, sondern muss in gegenseitigem Respekt ausgehalten werden“ (92).

¹⁴ Landeskirchenrat der Ev.-Luth. Kirche in Bayern (Hg.): Multireligiöses Beten, München 1992, 7. Die Begriffe gehen auf ein Gutachten der Augustana-Hochschule Neuendettelsau zur Problematik zurück (als Anhang 5 abgedruckt, 20-22). Es ist zu vermuten, dass das Friedensgebet von Assisi Einfluss auf die Begrifflichkeit „multireligiös“ und „interreligiös“ hatte. Dort war die Unterscheidung angemessen, weil tatsächlich eine Vielzahl von Religionen in Assisi zusammenkam. Die Grenzen dieser Begrifflichkeit kommen in den Blick, wenn etwa „christlich-islamische“ Gebete als „multireligiöse Gebete“ erscheinen, oder das „Präfix „multi-“ suggeriert, es bedürfe für „multireligiöse Gebete“ keines gegenseitigen Austauschs.

¹⁵ Der Begriff wird von der Handreichung der Evangelischen Kirche im Rheinland (Hg.): Christen und Muslime nebeneinander vor dem einen Gott. Zur Frage gemeinsamen Betens, Düsseldorf 1998, vermieden. Auch in der Praxis wird er nicht gebraucht. Der Begriff ist ein Begriff der theologischen Theoriebildung in abgrenzendem Interesse.

¹⁶ Siehe dazu die Parallele Multikulturalität und Interkulturalität, dazu: Peter Schreiner: Interkulturalität, in: NHRPG (2002), 147-150.

¹⁷ Das Dortmunder Interreligiöse Gebet ist 1996 von einem interreligiösen Arbeitskreis gegründet worden.

Gebet sind Menschen aus vier Religionen beteiligt: Judentum, Christentum, Islam und Baha'i. Es beruft sich auf die „gemeinsame abrahamitische Tradition“ (Flyer). Der Raum für das Gebet wechselt von Jahr zu Jahr.

Im Folgenden nehme ich in Anlehnung an den ethnografischen Ansatz von Clifford Geertz eine Art „dichte Beschreibung“ des Gebets im Spiegel der Videoaufzeichnung vor. Ziel ist, eine Lesart dieses Gebets zu entwickeln, die mehr ist als nur Beobachtung: Sie soll, methodisch bewusst unter Einbezug subjektiver Beobachtungen und Empfindungen, das Gebet als Ritual auch „im Aufspüren der nicht augenfälligen Bedeutung von Dingen“ verstehbar machen.¹⁸ Auch wenn die Aussagekraft der Analyse eines Gebets, zumal im Spiegel einer Videoaufzeichnung, begrenzt bleiben muss, wird doch das Problembewusstsein für Fragen interreligiöser ritueller Praxis geschärft.

Das Gebet beginnt mit islamischer Musik (arabischer Gesang mit Tambourin). Die Bildeinblendung zeigt einen christlichen Gottesdienstraum, erkennbar an einem barocken Orgelprospekt, Altar und Leseputz. Ein Kreuz ist nicht zu sehen. Es wird erst im Abspann des Videos eingeblendet: Im Kirchenraum schwebend, überdimensional groß, nicht abnehmbar? Das Auge der Kamera hatte es mir vorenthalten. Anders erging es den Teilnehmerinnen und Teilnehmern: Ihr Blick war durch die Raumkonstellation gleichsam christlich eingestellt.

Auf dem Altar stehen vier Bücher, verschieden dick, verschieden im Format, jedes wie ein Exponat ausgestellt. In der Einführung wird darauf hingewiesen, dass es sich um die Heiligen Schriften der vier beteiligten Religionen handelt.

Neben dem Altar stehen zwei Pinwände. Auf ihnen ist eine Erdkugel zu sehen, gemalt auf ein Leinentuch.

Die Musik wirkt auf mich befremdlich. Sie will nicht enden, ihre Melodie ist monoton und mir nicht eingängig. Ich bleibe gespannt und erwartungsvoll in Distanz.

Es folgt eine ausführliche Begrüßung, im Namen der Paulusgemeinde. Sie verortet das Gebet auf unterschiedlichen Ebenen: In seiner Geschichte („seit 8 Jahren“), in seiner Lebenswelt vor Ort („Leben in einem multireligiösen Umfeld“) und in der gemeinsamen Zielsetzung der Religionen (Thema: Ihr sollt ein Segen sein).

Die Begrüßung ist eine Art Selbstvergewisserung: Das Gebet ist, trotz seiner Tradition, nicht selbstverständlich. Deshalb will es zu Beginn ins Recht gesetzt sein.

Dem Hinweis auf die vier Heiligen Schriften folgt die Kamera: Sie visualisiert das Anliegen des Gebets: Hier kommen vier verschiedene Traditionen zusammen, erinnern an ihren Ursprung, stehen nebeneinander – aber auf dem einen Altar. In dieser Weise kommuniziert die Eingangssequenz in verdichteter Form das Ganze.

Nach einer Einführung ins Thema folgt Musik, vorgetragen von einem jüdischen Chor (Bat-Kol-David-Chor). Die Videokamera schwenkt ins Publikum. Zu sehen ist, dass mitgelesen wird, die hebräischen Texte sind ins Deutsche übersetzt. Dieser Eindruck wird sich im Verlauf des Gebets verfestigen: Die Menschen, die sich hier versammelt haben, sind ihrem sichtbaren Verhalten nach vor allem mitlesend beteiligt, bei der Musik ebenso wie beim Vorlesen aus der Schrift, beim Gebet der einzelnen Religionen wie später dann auch beim gemeinsam gesprochenen Gebet.

Nach drei Chorstücken gibt es eine pantomimische Aktion. Eine Mädchengruppe tritt im Chorraum auf, jedes hat ein Schild um den Hals mit Aufschriften wie: Fremdenhass; Streit; Gewalt etc. Dann wird das Tuch genommen, ein Streit entbrennt, das Tuch wird zerrissen und an die beiden Pinwände geheftet. Nochmals tritt die Gruppe mit ihren Schildern auf. Die Szene ist sparsam inszeniert, die Botschaft kommt in anschaulich-elementarer Weise klar zum Ausdruck: Unsere Welt ist zerrissen. Und wir tragen dafür die Verantwortung.

¹⁸ Siehe dazu Clifford Geertz: Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme, Frankfurt am Main 1987, 7-43, 37.

Es folgen vier Schriftlesungen. Sie sind bewusst als solche inszeniert: Das Buch wird jeweils mit Bedacht vom Altar genommen, zum Lesepult gebracht und, nach dem Vorlesen, ebenso ritualisiert, beinahe feierlich, zum Altar zurückgebracht. Diese Handlungen verlangsamen den Ablauf merklich.

Auffallend ist, dass es keine rituellen Rahmungen der Schriftlesung gibt. Das ist verständlich, weil an dieser Stelle ein interreligiöses Bekenntnis offensichtlich nicht gewollt ist. Die vier Schriften haben die Funktion identitätsstiftender Ursprungserinnerung. Der Akt der vierfachen Schriftlesung, unterbrochen von einem Stück des Gospelchors („I will follow him“), ist unverkennbar als ein multireligiöser in Szene gesetzt.

Es ist jedoch zu berücksichtigen, dass darüber hinaus der Akt der Schriftlesung auch die interreligiöse Gemeinschaft als solche legitimiert. Das zeigt sich daran, dass die Schriftlesungen thematisch für das gemeinsame Anliegen dieses interreligiösen Gebets ausgewählt worden sind, aber auch daran, dass die Heiligen Schriften ihren Platz nebeneinander auf dem Altar gefunden haben.

Nach islamischer Musik („Betet für den Propheten“) wird der Aktionsteil fortgesetzt. Unter dem Motto: „Was bedeutet Segen in meiner Religion?“ werden nacheinander Auslegungen vorgenommen, visualisiert auf Karten, die als „Brücke“ zwischen die Erdteile der zerrissenen Welt angesteckt werden. Thematisch verdichtet sich an dieser Stelle das Motto des Gebets: „Ihr sollt ein Segen sein – Verantwortung in der zerrissenen Welt“. Das Gebet hat einen unverkennbar diakonisch-ethischen Schwerpunkt.

„Walk together, Children...“ singt daraufhin der christliche Gospelchor. Dann tritt eine Frau an das Lesepult. Unvermittelt setzt sie ein mit: „Von den duftenden Strömen gib mir zu trinken, o mein Gott, und lass mich die Früchte vom Baume Deines Wesens kosten, o meine Hoffnung ...“. Nun wird es emotional dichter. Bisher habe ich interessiert zugeschaut, nun komme ich mit dem „Du“ Gottes selbst ins Spiel, mystisch akzentuiert, gebetet von einer Frau, deren Religionszugehörigkeit ich als Videozuschauer nicht kenne. „Von den duftenden Strömen gib mir zu trinken ...“ – die Worte nehmen mich mit, öffnen mir Räume, ich höre auf zu fragen, woher sie kommen. Erst später wird mir klar, dass es ein Gebet aus der Baha’i-Tradition ist.

Die folgenden musikalischen Improvisationen am Flügel schaffen Raum, das Gehörte, Gebetete, Mitgebetete, Verweigerte zu verarbeiten. Fremdes bleibt fremd, Fremdes kann aber auch nah kommen, selbst über ein Video. Es ist vornehmlich die Stille, die „eine Verbindung zwischen den Religionen“¹⁹ schafft.

Die einzelnen liturgischen Elemente werden mit einer überraschenden Selbstverständlichkeit praktiziert. Nur an einer Stelle des interreligiösen Gebets ist das – neben der umständlichen Einleitung – anders gewesen. Beim „gemeinsamen Gebet“ im Anschluss an die Klavierimprovisation. Ein Mann, der bisher nicht in Erscheinung getreten war, tritt an das Lesepult und lädt zum gemeinsamen Gebet ein. Er erklärt (Textblatt), weist auf die Tradition dieser gemeinsamen Praxis hin („es gehört als festes Element zu unserem Gebet“) und räumt die Möglichkeit ein, sich nicht zu beteiligen. Alles wirkt äußerst behutsam.

Bis hierhin war der Weg eigentlich unproblematisch. Nun aber gibt es einen – nein, vielleicht sogar den wunden Punkt überhaupt: Gemeinsames Beten! Hat der Weg bis hier her, hat die liturgische Anbahnung ausgereicht? Hat sie hinlänglich Differenz markiert, um Gemeinsamkeit zu praktizieren?

Überraschend ist die Bitte, zu diesem Gebet aufzustehen. Der Anleiter aus der Vorbereitungsgruppe begründet es damit, es habe sich so eingebürgert. Tatsächlich stehen alle auf. Mir ist das nicht fremd. Was aber ist mit den anderen? Was sind eigentlich gemeinsame

¹⁹ Brigitte Werner: Interreligiöse Andachten – ein Bericht, in: Goßmann/Ritter (Hg.): Begegnungen (Anm. 11), 286-310, 292.

habituelle Rituale? Und was ist mit den Unterschieden? Werden diejenigen praktiziert, die an den jeweiligen Sakralraum gebunden sind?

Und was macht die Kamera? Sie nimmt das Publikum in den Blick, wie es aufsteht, wie es gemeinsam betet, fast so, als wolle sie sagen: Sieh her, es geht! Das interreligiöse Gebet endet mit einem Halleluja des jüdischen Chors.

Das Gebet hatte folgenden Wortlaut:²⁰

„Gelobt seist du, Ewiger, unser Gott.
Gelobt seist du, Barmherziger, Allerbarmer.
Gnädig schaust du auf deine Geschöpfe, deine Menschen.

Du hast uns erschaffen und du erhältst uns.
Du bist der eine Gott, der höher ist als alles,
was wir uns vorstellen können.
Du bist uns näher als unsere Halsschlagader.
Du bewahrst und behütest uns,
du bist unsere Wegweisung.
Du sendest uns deinen Segen und deine Rechtleitung.

Du willst, dass wir den Segen, den du uns gibst,
weitertragen in die Welt.
Du willst, dass wir einander zum Segen werden
Und nicht zum Fluch.
Aber:
Wir Menschen haben
Diesen deinen Auftrag vernachlässigt.
Unsere Welt ist auch durch unser Zutun zerrissen
– Stille –
O barmherziger, gütiger, gnädiger Gott, wir bitten dich:
Lass uns erkennen, wo wir die Verantwortung füreinander
Und für die Welt, die du uns gegeben hast,
besser wahrnehmen müssen.

Lass uns aufbrechen in ein besseres Morgen,
in eine Welt, in der wir einander Segen sind.
Lass uns,
Menschen verschiedener Religionen und Nationalitäten,
verantwortungsvoll und mit Respekt einander begegnen.
Lass uns miteinander daran arbeiten,
dass das Leben der Menschen hier und in aller Welt
besser und gerechter wird.

Gütiger erbarmender Gott:
Sende du uns weiterhin deinen Segen,
denn alles Gute kommt nur von dir.
Wandle unseren Sinn, damit wir einander
und allen Menschen zum Segen werden,
und gib insbesondere den Mächtigen dieser Erde
die Einsicht und den Willen,
nach deiner Weisung zu fragen
und danach zu handeln.

Sei gelobt und gepriesen, heute und allezeit.

IV. Theologische Aspekte

Es gibt keine biblische Grundlage für ein religionsübergreifendes Gebet. Insofern ist es erforderlich, das Phänomen des interreligiösen Betens als neue Herausforderung zu begreifen

²⁰ Abgedruckt in: Bauschke/u.a. (Hg.): Gemeinsam (Anm. 3), 38f.

und unter Rekurs auf biblische Perspektiven systematisch-theologisch zu reflektieren. Nicht beabsichtigt ist, das Gebetsverständnis anderer Religionen zu rekonstruieren. Vielmehr konzentriere ich mich hier auf eine theologische Selbstvergewisserung der eigenen Tradition. Die offiziellen Handreichungen und Leitlinien der evangelischen und katholischen Kirche lehnen interreligiöse Gebete ab. Das ist theologisch verständlich, vertieft aber die Kluft zwischen offizieller Lehre und kirchlich-religiöser Praxis vor Ort. Die theologische Lehre geht von klar erkennbaren religiösen Grenzen aus. Die Praxis aber ist mit Anforderungen konfrontiert, die klare Grenzziehungen oft nicht zulassen. Zudem muss berücksichtigt werden, dass es für ein evangelisches Gebetsverständnis typisch ist, im Sinn einer religiösen Selbstkritik die eigenen Identitätszuschreibungen offen zu halten. Beten, evangelisch verstanden, ist ein spannungsreicher Akt: Es stiftet Identität, ist aber auch der Ort religiöser Praxis, an dem eigene Identitätszuschreibungen überschritten werden.²¹ In diesem Sinn fordert die Frage nach interreligiösen Gebeten theologische Selbstklärungen heraus. Sie sollen hier mit drei Stichworten skizziert werden.

1. Die theologische Kritik

Wie wird die Ablehnung interreligiöser Gebete in den kirchlichen Handreichungen theologisch begründet? Grundlegend ist die begriffliche Unterscheidung zwischen multireligiös und interreligiös:²² Multireligiöses Beten im Sinn eines Nebeneinanders der Religionen wird befürwortet, auch wird die Möglichkeit hervorgehoben, füreinander beten zu können. Aber interreligiöses Beten im Sinn eines Miteinanders der Religionen wird abgelehnt. Der entscheidende Grund dafür wird in den Differenzen im Gottesverständnis gesehen: „Die Formulierung interreligiöser Gebete ist aufgrund der tiefgreifenden theologischen Unterschiede der Religionen – vor allem im Gottesverständnis – theologisch nicht möglich.“²³ Dahinter steht ein Verständnis von Gebet und Gottesdienst als „’gebetes Dogma’“²⁴. Die Differenz zu anderen Religionen manifestiert sich deshalb trinitätstheologisch und zeigt sich gebetspraktisch in der Anrede Gottes. Zwar muss diese nicht immer ausdrücklich werden, aber sie ist die Basis, auf der jedes christliches Gebet gründet. Dem gemeinsam gesprochenen Gebet kommt identitätsstiftende und identitätswahrende Funktion zu: „Die Erfahrung, dass Gott (die Menschen) in seiner Güte durch dieses Leben führt, sich als Erlöser in Christus Jesus über all ihr Versagen hinweg mit ihnen verbindet und durch den Heiligen Geist zu Vertrauen und Nachfolge ruft, ist der Grund allen Betens und gottesdienstlichen Feiern“, formuliert die Handreichung der Rheinischen Kirche zum Thema.²⁵ Deutlich wird: Theologisch ist die Gottesfrage der entscheidende Grund dafür, dass ein gemeinsames Gebet mit anderen Religionen als nicht möglich angesehen wird.²⁶ Diese Sicht kann sich unter anderem auf Gerhard Ebeling berufen, der das Gebet (wiederentdeckt und) zum „hermeneutischen Schlüssel der Gotteslehre“²⁷ erhoben hat. Nach ihm ist die Anrede „nicht nur bereits das ganze Gebet in nuce, sondern auch schon die Vorwegnahme seiner Erhörung, sozusagen das bereits an den Anfang gesetzte

²¹ Siehe dazu Albert Gerhards/u.a. (Hg.): Identität durch Gebet. Zur gemeinschaftsbildenden Funktion institutionalisierten Betens in Judentum und Christentum, Paderborn/u.a. 2003, 13-18.

²² Ich skizziere hier die theologische Grundlinie und lasse Differenzen im Einzelnen, auch unterschiedliche theologische Gewichtungen landeskirchlicher Handreichungen unberücksichtigt.

²³ Handreichung Multireligiöses Beten 1992 (Anm. 14), 8.

²⁴ Handreichung Christen und Muslime 1998 (Anm. 15) 36.

²⁵ Handreichung Christen und Muslime 1998 (Anm. 15), 33.

²⁶ Die EKD hat keine Publikation speziell zum Thema multireligiöses/interreligiöses Beten herausgebracht, folgt aber in ihren Schriften, die das Verhältnis zum Judentum und Islam bedenken, theologisch dieser Linie. Siehe dazu: Zusammenleben mit Muslimen in Deutschland. Gestaltung der christlichen Begegnung mit Muslimen. Eine Handreichung des Rates der EKD, Gütersloh 2000; Christlicher Glaube und nichtchristliche Religionen 2003 (Anm. 10).

²⁷ Gerhard Ebeling: Dogmatik des christlichen Glaubens, Band 1: Prolegomena, Tübingen 1979, 193.

Amen.“²⁸ Die katholische Kirche setzt insofern einen eigenen Akzent, als sie das Nebeneinander des multireligiösen Gebets nach dem Modell Assisi (1986) örtlich getrennt vollzogen sehen will.²⁹

2. Unklare Grenzen in der Praxis

Trotz dieser theologisch einleuchtenden Argumentation bleiben Fragen. Die Argumentationslinie unterstellt, dass in der christlich-rituellen Praxis Identität klar zum Ausdruck kommen kann und muss. Doch in der kirchlichen Praxis zeigt sich ein anderes Bild. Es ist von unscharfen Grenzen und offenen Suchbewegungen bestimmt. Man könnte denken, dass sich diese „unterhalb“ der kirchenoffiziellen Texte und Dokumente bewegen. Dem aber ist nicht so.

Wer einmal aufmerksam und kritisch die kirchlichen Agenden der Gegenwart anschaut, wird rasch merken, dass die identitätsstiftende Funktion gottesdienstlicher Gebete gebrochen ist. Das wird daran erkennbar, dass spezifische Inhalte und Anredeformen der eigenen Tradition in den Gebetsformularen der Tendenz nach abgeschliffen sind, man könnte auch sagen: entchristologisiert sind. Um Menschen, die liturgisch nicht geübt sind, das Mitbeten zu erleichtern, wenden sie sich „nicht mehr oder nur noch selten an Jesus Christus, sondern ausschließlich an Gott.“³⁰

Dieser Befund macht nachdenklich. An dieser Stelle soll er nur mit Blick auf das Problem des Auseinanderfallens von Theorie und Praxis bedacht werden. Dieses Auseinanderfallen wird schon seit längerer Zeit gesehen. Unverkennbar bestehe, so stellt es der TRE-Artikel bereits 1984 fest, ein deutlicher Graben „zwischen dem, was in der Lebenswirklichkeit [...] an Gebet geschieht, wie darüber gesprochen und geschrieben wird, und dem, was sich im Rahmen der theologischen Lehre vollzieht“³¹. Auch hinsichtlich des interreligiösen Betens ist von dieser Kluft auszugehen, insofern in der Praxis „Dinge geschehen“, die theoretisch nicht wahrgenommen werden. Darüber hinaus wird diese Kluft noch insofern verschärft, als die theologische Theorie etwas einfordert, was in der eigenen Praxis – und den offiziellen Anleitungen dazu – nicht realisiert wird. Das theologische Insistieren auf einem Verständnis des Gebets im Sinn eines „gebeteten Dogmas“ wirkt realitätsfern.

3. Spannungen wahrnehmen

Ein weiterer vertiefender Aspekt ist zu bedenken: Lässt ein theologisches Verständnis Gemeinsamkeit im Gebet wirklich nicht zu?

Für die Klärung dieser Frage ist eine theologische Rückbesinnung auf die Gebetspraxis Jesu und sein „entgrenzendes Handeln“ insgesamt wesentlich.³² Zudem muss der reformatorische Aspekt bedacht werden, wonach Gebet wesentlich Antwort des Menschen ist. Das bedeutet: Gott bleibt im Gebet unverfügbar. Beten besitzt nicht, sondern „wartet“³³ und wandelt, falls es

²⁸ Ebeling: Dogmatik, 241.

²⁹ Leitlinien 2003 (Anm. 4), 19: „Unter Berücksichtigung der bestehenden Schwierigkeiten ist es unumgänglich, diejenige Form der multireligiösen Feier zu wählen, bei der Vertreter der verschiedenen Religionen nicht gemeinsam beten, sondern jeder für sich aus seiner eigenen Tradition heraus handelt. Diese Form entspricht dem beim Weltgebetstreffen in Assisi praktizierten Modell.“

³⁰ Frieder Schulz: Art. Gebet, in: Handbuch der Liturgik, Göttingen 32003, 757.

³¹ Gotthold Müller: Art. Gebet VIII, in: TRE 12 (1984), 84-94.

³² Siehe dazu Johannes Lähnemann: Zur Frage christlichen und nichtchristlichen Betens. Theologische Überlegungen auf der Grundlage der synoptischen Jesusüberlieferung, in: Goßmann/Ritter (Hg): Begegnungen (Anm. 11), 68-72.

³³ Dorothee Sölle: Atheistisch an Gott glauben. Beiträge zur Theologie, München 1968, 113.

glückt, das eigene Selbstverhältnis: Ich wende mich an Gott und komme aus dem Gebet anders heraus, als ich es mir vorgestellt habe.³⁴

Damit zeigt sich, dass Gebet, evangelisch verstanden, etwas sehr Spannungsreiches ist: Einerseits muss von einer identitätsstiftenden Kraft des Gebets in religiöser Gemeinschaft ausgegangen werden. Das Gebet ist „nirgends so kräftig und stark, als wenn der ganze Haufen einträchtig miteinander betet“, formuliert Martin Luther in diesem Sinn treffend.³⁵ Andererseits ist aber das Gebet der Ort, an dem die eigene und gemeinschaftliche Identität immer auch flüssig gehalten wird. Wo sind, so muss man nun weiterfragen, die Grenzen dieser Verflüssigung? Sind sie nur innerhalb der eigenen religiösen Welt? Oder gehen sie darüber hinaus? Auch wenn klar ist, dass Christinnen und Christen nur als solche – niemand kann seine Kultur und Religion einfach überspringen – beten können, meine ich, dass sie sich im Miteinander mit anderen „auch über ihre Grenzen hinaus“³⁶ öffnen und Gott neu entdecken können, indem das eigene Gottesbild, seine Anziehungskraft, aber auch seine Grenzen, im Spiegel des Anderen bewusst werden. Dass eine solche Gemeinsamkeit ein Akt theologischer „Kühnheit“³⁷ ist, wie es im Anhang der Leitlinien der katholischen Bischöfe zum Thema zu lesen ist, dürfte deutlich sein: Er vollzieht etwas, was theologisch streng genommen nicht möglich ist.

V. Deutungen und Perspektiven

1. „Emerging rituals“

Interreligiöse Gebete werden vielfach und in unterschiedlichen Formen praktiziert, die Grenze zwischen „multireligiös“ und „interreligiös“ bleibt auf der Praxisebene unscharf.³⁸ Unverkennbar ist eine hohe Sorgfalt und Umsichtigkeit im Bemühen, eine dem Anliegen entsprechende rituelle Form zu finden. In einer Reflexion auf das „Interreligiöse Gebet in Kiel“ ist beispielsweise in diesem Sinn zu lesen: „Insgesamt hat es sich gut bewährt, dass das Interreligiöse Gebet in einer inzwischen vertrauten, verlässlichen Ordnung geschieht. Diese Gestaltung entlastet von dem Druck, den jeweils eigenen Glauben als überlegen darzustellen oder ihn gegenüber anderen Vorstellungen rechtfertigen oder verteidigen zu müssen. Sie gibt die Gelassenheit, auch fremde Glaubensweisen auszuhalten und andere Auffassungen neben der eigenen stehen zu lassen. Fragen können nach den Gebeten in der Zeit der Begegnung gestellt werden, Auseinandersetzungen können dort ausgetragen werden. So geschieht das Beten in einem geschützten Raum, in dem spirituelle Erfahrungen möglich werden. Viele empfinden das als eine weiterführende und wohltuende Ergänzung zum Leben in ihrer eigenen Religionsgemeinschaft.“³⁹

Diese Umsicht ist verständlich, denn interreligiöse Gebete haben keine Tradition. Ihre Form muss neu erfunden werden. Es bedarf dazu einer eigenen rituellen Kompetenz. Diese Beobachtung legt nahe, interreligiöse Gebete aus der Sicht der „Ritual Studies“ wahrzunehmen.

³⁴ Gebet ist nur „wirklich als Ringen des Beters um Gottes Nähe und wird nur wahr als Empfangen seines freien Sichvergegenwärtigens“, so Ringleben, Joachim: Art. Gebet II., in: Wörterbuch des Christentums, Gütersloh 1988, 386.

³⁵ WA 49, 493, 25f.

³⁶ Handreichung Christen und Muslime 1998 (Anm. 15), 33.

³⁷ So Maurice Borrmans: Wege zum christlich-islamischen Dialog, Frankfurt 1985, 148f: „Man könnte sich [...] denken, dass man auf der einen wie auf der anderen Seite am Beispiel der Mystiker und Heiligen die notwendige Kühnheit findet, gemeinsame Formen des Lob- und Bittgebets zu entwickeln, die ein gemeinschaftliches Gebeterlebnis erlauben.“ Abgedruckt in: Leitlinien 2003 (Anm. 4) 38f.

³⁸ Siehe dazu Liturgische Konferenz (Hg.): 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 2005.

³⁹ Klaus Onnasch: Interreligiöses Gebet in Kiel, in: Goßmann/Ritter (Hg.): Begegnungen (Anm. 11), 258-266, 264.

In kulturanthropologischer Absicht ist ihr Interesse insbesondere auf neu „auftauchende“ Rituale bezogen, auf „emerging rituals“.

Dieser Begriff geht auf den Kanadier Ronald L. Grimes zurück. Grimes, Gründungsherausgeber des „Journal of Ritual Studies“, ist Direktor des PhD-Studienganges „religious studies“ an der Wilfrid Laurier Universität (Canada) und Inhaber des neu eingerichteten Lehrstuhls „Ritual Studies“ an der Radbaud University, Neijmegen (Niederlande). Er geht in seinen verschiedenen Studien von einer Ritualkrise in dem Sinn aus, dass zwar ein hohes Bedürfnis nach Ritualen feststellbar sei, diese aber – wesentlich gesellschaftlich bedingt – ins Leere laufen. Die moderne Gesellschaft leide an einem grundlegenden „rituellen Unvermögen“ (Paul Post).

Die „Ritual Studies“ reizen zu ethnografischer Aufmerksamkeit in praktisch-theologischer Absicht. Sie sind zwar wesentlich auf Übergangsrituale im engeren Sinn bezogen. Dennoch regen sie an, auch Ritualformen wie das interreligiöse Gebet zu erkunden. Denn ihr Augenmerk ist die gelebte – und oft auch wissenschaftlich unbeachtet bleibende – rituelle Praxis.⁴⁰

Als „emerging ritual“ gelesen, geht es bei interreligiösen Gebeten zentral um Fragen der rituellen Kompetenz,⁴¹ um Fragen der Leiblichkeit und Anteilnahme. Rituelle Kompetenz ist zudem eng verbunden mit der Einbettung des Rituals in seinen Kontext, in Vorbereitung und Nachgespräch ebenso wie in den je spezifischen kulturellen Kommunikationskontext. Ob sie angemessen ausgebildet ist, entscheidet sich an der Frage der Inkulturation.

2. Liturgisches Profil und rituelle Kompetenz

Ich wende den Blick zurück auf das Fallbeispiel: Warum hat mich das Gebet so distanziert gelassen? Lag es am Medium, an der Videoaufzeichnung? Nichts, was ich gesehen habe, ist selbstverständlich, nichts hat etwas von der Leichtigkeit gut eingespielter Rituale. Insofern stellt sich mir die Frage: Warum wollen hier Menschen gemeinsam beten? Wie tun sie es? Und wie ist ihre „rituelle Kompetenz“ näher fassbar? In fünf Punkten versuche ich, Antwort zu geben.

2.1. Die Eingangssequenz: Interreligiöse Gebete sind nicht selbstverständlich. Sie sind Experimente, ein rituell-liturgisches Wagnis ohne Tradition und Wurzeln. Ihre Formen sind nicht vorgegeben, sondern müssen je nach Anlass, Situation und Absicht neu gefunden werden. Das Nichtselbstverständliche manifestiert sich in umständlichen Einleitungen und erklärenden Überleitungen. Die Form wird selbstreflexiv, sie setzt die Kompetenz voraus, Identität in Differenz rituell erlebbar werden zu lassen und setzt sich darin der Gefahr aus, das Ritual „zuzutexten“. Es ist, als setze die Form rituelles Unvermögen strukturell aus sich heraus: Das Gebet findet vornehmlich im Kopf statt.

2.2. Der Raum: Das Dortmunder Gebet fand in einer evangelischen Kirche statt. Erst der Kameranäher am Ende des Gebets hat die christliche Zentralsymbolik, das Kreuz, hervorgehoben. Der Raum grundiert mit seiner Sitzordnung das interreligiöse Gebet christlich.⁴² Der eine Altar mit den vier Heiligen Schriften stellt das symbolisch verdichtet dar. Die Empfehlung kirchlicher Handreichungen, für multireligiöse Gebete einen neutralen Ort aufzusuchen, erscheint deshalb plausibel. Die Praxis sieht jedoch oft anders aus. Im Fall des Dortmunder Gebets werden die Räumlichkeiten der beteiligten Religionen wechselnd genutzt,

⁴⁰ Ronald L. Grimes: *Emerging Ritual*, in: ders.: *Reading, Writing and Ritualizing. Ritual in Fictive, Liturgical and Public Places*, Washington 1993, 23-38, 24.

⁴¹ Paul Post: *Überfluss und Unvermögen. Ritualkompetenz oder Kompetenzverlust: rituell-liturgische Erkundungen im Lichte der Ritual Studies*, in: Benedikt Kranemann/u.a. (Hg.): *Wiederkehr der Rituale. Zum Beispiel die Taufe*, Stuttgart 2004, 47-71, 51.

⁴² Es gibt Versuche, dieser religionspezifischen Raumbotschaft dadurch zu entkommen, dass eine gestaltete Mitte (mit Blumen, Steinen, Tüchern, etc.) im Sakralraum als Ort des Gebets gewählt wird.

was erst errungen werden musste. In einem Praxisbericht ist dazu zu lesen: „Die Wahl des Ortes kann Überraschungen mit sich bringen. Während die übrigen Religionen für eine religiöse Stätte sind, möchte die Baha’i-Gemeinde gerne in einem öffentlichen politischen Gebäude beten. Eine Dortmunder Kirche als Gebetsraum war den beteiligten Juden bisher zu christlich-dominant, so dass wir in die Aula des katholischen Stadtgymnasiums auswichen. In Zeiten schwerer politischer Spannungen in Palästina sahen sich die arabischsprachigen und türkischen Muslime nicht in der Lage, in der Synagoge zu beten. Hier braucht es Gespräche, Raumbesichtigung und vertrauensbildende Maßnahmen.“⁴³

Deutlich wird: Die Raumfrage ist emotional hoch besetzt und damit ein Prüfstein interreligiöser Spiritualität besonderer Art. Bei Texten anderer Religionen herrscht sicherlich ein höheres Maß an Toleranz als bei der Frage des Raums und seiner symbolischen Ausgestaltung.

2.3. Die Vorbereitung: Die Vorbereitung ist ein konstitutives Element. Es geht dabei um Aushandlungsprozesse, aber auch Suchprozesse in der eigenen Tradition.

Diese intensive Vorbereitung ist auch eine Chance für religiöse und interreligiöse Bildung in Zeiten des Traditionsabbruchs. In einem Praxisbericht über eine interreligiöse Schulfest ist notiert, „dass die vielfach schwindende Beheimatung in der eigenen Religion die Chance bietet, im Gespräch mit Vertretern anderer Religionen aller erst die eigene Tradition wiederzugewinnen.“⁴⁴ Die Öffnung, die der interreligiöse Prozess verlangt, ist auch eine Chance religiös-konfessioneller Selbstvergewisserung.⁴⁵

Die Debatte um „Religion und Religionen“ zeigt zwei wesentliche Probleme: Sie droht, sich in Abstraktionen zu verlieren.⁴⁶ Darüber hinaus wird das Dialogische und der Anspruch gemeinsamer Wahrheitssuche nicht selten idealisiert. Der Dialog der Religionen ist unumgänglich, keine Frage. Aber, und das ist für die Frage des interreligiösen Gebets nicht unwesentlich, dieser wird nicht selten unter religiösen Expertinnen und Experten geführt. Demgegenüber lassen empirische Studien erkennen, dass Verständigung im Interreligiösen auf der Ebene der Alltagswelt durch „Anerkennung von Differenz“⁴⁷ erreicht wird. Mit Blick auf die Lösung eines Konflikts in einer Schulklasse werden ideale Ziele nüchtern „geerdet“: „Ziel [...] war nicht die Suche nach der gemeinsamen Wahrheit oder die Transformation der religiösen Identitäten, sondern das friedliche Zusammenleben [...] in der Klasse.“⁴⁸

2.4. Die Form: Das Dortmunder Gebet stellt sich mir wesentlich als Ritual interreligiöser Selbstvergewisserung dar. Vielleicht ist das der tiefere Grund dafür, dass ich es als relativ kühl empfand. Das Ritual inszeniert einen Weg, eine Anbahnung: Gemeinsames wird möglich, indem Differenzen zur Darstellung kommen.

So gesehen, hat das gemeinsame Schlussgebet repräsentativ-darstellende Funktion. Theologisch gesehen ist das ein Akt der Kühnheit, vertretbar meines Erachtens nur als ein

⁴³ Erhard Domay (Hg.): Arbeitsbuch Interreligiöse Gottesdienste und Veranstaltungen, Gütersloh 2001, 34f.

⁴⁴ Ingo Reuter: Interreligiöses Gebet als schulisches Projekt – ein Praxisbericht, in: PrTh 2-2003, 210-215, hier 215 A 21.

⁴⁵ Am Beispiel der Ökumenischen Gemeindezentren wird deutlich, dass die Angst vor Profilverlust bei ökumenischem Miteinander nicht berechtigt ist. In den 70er Jahren des letzten Jahrhunderts war diese Angst ein starkes Gegenargument. Heute weiß man, dass der gegenteilige Effekt eingetreten ist: Das Miteinander hat die eigenen Profilgrenzen geschärft. Diesen Hinweis verdanke ich meinem Kollegen Dr. Gerald Hagmann.

⁴⁶ So bereits mit Recht Carl Heinz Ratschow: Die Religionen, Gütersloh 1979, 96. Als neueres Beispiel nenne ich Michael Hüttenhoff: Der religiöse Pluralismus als Orientierungsproblem, Leipzig 2001. Hüttenhoff verweist ausdrücklich darauf, dass die „praktische Ebene“ des Problems vernachlässigt worden sei“ (272).

⁴⁷ Barbara Asbrand/Christiane Paulus: Dialog oder Differenz? EINE postmoderne Deutung interreligiöser Alltagspraxis, in: Goßmann/Ritter (Hg.): Begegnungen (Anm. 11), 115-131, 123.

⁴⁸ Ebd.

„punktueller“, behutsam vorbereitet und angebahnt durch Darstellung religiöser Differenz. Auf seiner expressiv-subjektiven Ebene ist er eher unproblematisch, da es, gut evangelisch gedacht,⁴⁹ in der Gemeinschaft der je „einzelne“ ist, der sich an „seinen“ Gott wendet.

Die Form des Dortmunder Gebets ist eine neben anderen. Es ist im Handlungsraum der Religionen verortet, was seine spezifische Form noch einmal aus anderer Perspektive verständlich werden lässt. Andere Handlungsräume bringen andere Formen hervor. So ist, um nur ein Beispiel zu nennen, die interreligiöse Einschulungsfeier viel stärker vom Kasus bestimmt, den es zu begleiten gilt. In jedem Fall wird deutlich, dass ein situativer Denkansatz nötig ist. Es gibt nicht die eine Form, sondern ein Nebeneinander unterschiedlicher Formen, auch innerhalb einzelner Handlungsräume. Der Grund dafür ist, dass in vielen Gemeinden interreligiöse Gebete im Prozess entstehen. Sie fallen nicht einfach vom Himmel, sondern entwickeln sich, entfalten sich, je nach Situation, auch je nach Kräfteverhältnissen vor Ort.⁵⁰

2.5. Die Beteiligung: Das Dortmunder Gebet beteiligt die versammelten Menschen als Mitlesende, Zuschauende und Zuhörende. Das habituelle Ritualrepertoire der beteiligten Religionen war auf ein Minimum reduziert. Die Musik – in anderen interreligiösen Gebeten gibt es auch gemeinsamen Gesang (als Gebet) – hat den „Eigenstand“ der vier Schriftreligionen auf ihre Weise erlebbar gemacht. Musik stiftet Emotionen und lässt Fremdheit, anders als auf der kognitiven Ebene, deutlich spürbar werden.

Aus der Sicht der Beteiligten verflüssigen sich Kategorien wie multireligiös und interreligiös. Sie funktionieren auf subjektiver Ebene nur partiell. Mal habe ich mitgebetet, mal bin hellhörig geworden, mal haben sich Räume geöffnet, dann und wann bin ich ausgestiegen oder herausgefallen, beispielsweise als im islamischen Gebet „Mekka“ gesegnet wurde – ein Phänomen, das mir in meiner eigenen Tradition nicht ganz fremd ist. Auch dort gibt es Momente, wo ich innerlich befremdet bin, oder anders gesagt: Wo ich mir meinen eigenen Reim auf die Sache mache.

VI. Rituelles Unvermögen und auftauchendes Leben

Wer Liturgien als gebetete Dogmatik begreift, muss interreligiöse Gebete theologisch ablehnen. Doch sind Liturgien, sind öffentliche Gebetsveranstaltungen, zumal in unserer Zeit, nur gebetete Dogmatik im Sinn feststehender kirchlicher Lehrsätze?

Das Beispiel des Dortmunder Gebets fordert zu Differenzierungen heraus. Die in der Regel behutsame Praxis zeigt, dass die Angst davor, die eigene Tradition könne verwischt werden, kaum Anhalt an der Wirklichkeit hat. Interreligiöse Gebete sind liturgisch-rituelle „Suchbewegung[en]“⁵¹. Ihre Schwerfälligkeit spiegelt ihre kulturelle Sperrigkeit. Sie sind, von den Ritual Studies her gesehen, letztlich Ausdruck eines rituellen Unvermögens einer Kultur, die bisher, aufs Ganze gesehen, doch nur mühsam Schritte in der interreligiösen Verständigung unternommen hat. Das Engagement für interreligiöse Gebete dieser Art liegt – anders als bei lebensweltlichen Anlässen wie die Einschulungsfeier – deshalb nicht zufällig in der Hand religiöser Expertinnen und Experten. Sie finden nur geringes öffentliches Interesse. Man könnte auch sagen: Die Zeit ist noch nicht reif, noch handelt es sich um – zögerlich – auftauchende Rituale.

⁴⁹ Ebeling: Dogmatik (Anm. 27), 201: „Dass es Gebet ist, hängt am Mitbeten des Einzelnen. Und dass gemeinsames Gebet überhaupt zustande kommt, setzt voraus, dass unabhängig davon das Gebet vom Einzelnen geübt wird.“

⁵⁰ In diesem Zusammenhang ist darauf hinzuweisen, dass das interreligiöse Gebet aus evangelikaler Sicht vehement abgelehnt wird. Siehe: Können Christen und Muslime gemeinsam beten? Arbeitshilfe der Evangelischen Allianz, Juli 2003.

⁵¹ Interreligiöses Gebet. Eine Orientierungshilfe für evangelische Kirchen der Schweiz, Bern 1998, 35.

Es gibt Situationen, da hält sich das Leben nicht an die Lehre. In einem Bericht über ein christlich-muslimisches Friedensgebet wird deutlich,⁵² wie förderlich, wie lebensdienlich theologische „Kühnheit“ (Borrmans) gelegentlich sein kann. Als das Gebet in seiner Vorbereitung an den Punkt kommt, wo nichts mehr zu gehen scheint, weil die Unterschiede einfach als zu stark empfunden werden, taucht plötzlich eine alle verbindende Basis – hier: in der Friedensfrage – auf, die ein gemeinsames Beten möglich macht, nämlich das Kämpfen mit dem „Schweigen Gottes“ – eine Form gemeinsamen Betens, die unsere Welt nötig hat.

⁵² Siehe dazu Domay (Hg.): Arbeitsbuch (Anm. 43), 36-38.