Das interreligiöse Gebet*

Jacques Dupuis SJ

Am 27. Oktober 1986 fand in Assisi der Weltgebetstag für den Frieden statt. Vier Tage davor erläuterte Papst Johannes Paul II. im Verlauf der allgemeinen Mittwochsaudienz den Sinn, die Bedeutung und die Modalitäten des Ereignisses. Er gebrauchte dafür folgende Worte:

„Bei dem, was sich in Assisi ereignen wird, handelt es sich gewiß nicht um religiösen Synkretismus, sondern um die aufrichtige Haltung des Gebets zu Gott, in gegenseitiger Achtung.

Deshalb wurde für die Begegnung von Assisi die Formulierung gewählt: zusammensein, um zu beten.

Man kann sicher nicht »zusammen beten«, d.h. ein gemeinsames Gebet sprechen, aber man kann zugegen sein, wenn die anderen beten. Auf diese Weise bekunden wir unsere Achtung für das Gebet der anderen und für die Haltung der anderen vor der Gottheit. Gleichzeitig bieten wir ihnen das demütige und aufrichtige Zeugnis unseres Glaubens an Christus, den Herrn des Universums.

So wird man es in Assisi halten, wo zunächst an verschiedenen Orten getrennte Gebete der einzelnen Vertretungen der Religionen stattfinden werden. Aber dann werden auf dem Platz vor der Unteren Basilika des hl. Franziskus die Vertreter jeder Religion nacheinander, wohl voneinander getrennt, ihre Gebete vortragen, während alle anderen dem mit der respektvollen inneren und äußeren Haltung beiwohnen werden, die Zeugnis des höchsten Bemühens anderer Männer und Frauen ist, Gott zu suchen.

[...] Dieses »zusammensein, um zu beten« gewinnt eine besonders tiefe und vielsagende Bedeutung, weil wir Seite an Seite von Gott die Gabe erleben werden, die die ganze Menschheit heute zum Überleben am dringendsten braucht: den Frieden.¹

Die Worte des Papstes, die wir eben in Erinnerung gebracht haben, sind zur offiziellen Formel geworden, die die kirchliche Autorität in Bezug auf den Sinn und den Ablauf des Ereignisses von Assisi verwendet: zusammensein um zu beten, und nicht um miteinander zu beten. Die Formel wurde vom Papst selbst

* Vortrag, gehalten in Brüssel am 1. Juni 2003 im Rahmen der Assises Pastorales, organisiert von Voies de l'Orient. Dieser Vortrag gibt, mit Zustimmung des Verlegers Éditions du Cerf, im Wesentlichen das Kapitel 10 meines Buches *La rencontre du christianisme et des religions. De l'affrontement au dialogue*, Paris 2002 wieder. - Übersetzung aus dem Französischen von Christian Hackbarth-Johnson: Dupuis, Jacques, *La prière interreligieuse*, in: *Collectanea Cisterciensia* 65 (2003) 310-328.

1 Johannes Paul II., *Zusammensein, um zu beten*. Ansprache bei der Generalaudienz am 22. Oktober 1986 in Assisi, in: *Der Apostolische Stuhl 1986*. Ansprachen, Predigten und Botschaften des Papstes. Erklärungen der Kongregationen. Vollständige Dokumentation, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz in Zusammenarbeit mit der Redaktion des deutschsprachigen *L'Osservatore Romano* (Wort und Weisung), Città del Vaticano/Köln [o.J.], 256-262, hier 258.

während des Ereignisses bekräftigt, ebenso wie davor und danach von den Verantwortlichen auf Seiten der vatikanischen Kurie und den Organisatoren des Tages, insbesondere Kardinal Etchegaray. Der *Osservatore Romano* hat mehrere Artikel zu diesem Thema veröffentlicht, in denen dieselbe Formel aufgegriffen und verschiedene theologische Begründungen entwickelt wurden, nach denen ein gemeinsames Gebet zwischen Christen und Mitgliedern anderer Religionen theologisch nicht akzeptabel sei.² Doch in der gleichen Zeitschrift erschien ein noch nuancierterer Artikel, gezeichnet von R. P. Marcello Zago, dem vorigen Sekretär des Sekretariats für die Nicht-Christen, in dem der Autor, der den Ablauf von Assisi insgesamt rechtfertigt, die Möglichkeit eines gemeinsamen Gebets zwischen Christen und den Mitgliedern anderer religiöser Traditionen bekräftigt. Er schrieb folgendes:

„Es mangelt nicht an Erfahrungen gemeinsamen Gebets und des religiösen Teilens. Sie wurden meist mit Klugheit verwirklicht, in Vermeidung jeglichen Synkretismus'. Am häufigsten ist das Teilen von Meditationserfahrung. Hier finden sich ernsthafte theologische Motivationen [...] Zusammensein um zu beten und irgendwann einmal, um gemeinsam zu beten, heißt, die essentielle Tatsache der Beziehung aller Menschen zu Gott anzuerkennen.“³

Beim zweiten Ereignis in Assisi im Jahr 2002 war das Szenario dasselbe. Doch wurden neue Maßnahmen getroffen, um jeden Verdacht eines gemeinsamen Gebets zu vermeiden. In seiner Botschaft an die Führer der verschiedenen Religionen sagte der Papst: „Das Ziel ist eines, und das Anliegen ist das gleiche, aber wir werden in unterschiedlichen Formen beten und die religiösen Traditionen der anderen achten [...] ohne in irgendeiner Weise dem Relativismus oder Synkretismus nachzugeben“.⁴ Und Kardinal Kasper erklärte, indem er den ökumenischen Dialog mit dem interreligiösen Dialog verglich:

„Der ökumenische Dialog wurzelt im gemeinsamen Glauben an Jesus Christus und in der gegenseitigen Anerkennung der Taufe, durch welche die Getauften Glieder des einen Leibes Christi sind und sie gemeinsam beten können, wie uns Jesus gelehrt hat: »Unser Vater«. In den anderen Religionen erkennt die Kirche einen Strahl jener Wahrheit, »die jeden Menschen erleuchtet« (Joh 1,9), welche in Fülle nur in Jesus Christus offenbart ist; er allein ist »der Weg, die Wahrheit und das Leben« (Joh 14,6). Aus diesem Grund ist es zwiespältig, vom interreligiösen Dialog in den Begriffen einer Makro-Ökumene zu reden, oder von einer neuen und größeren Phase der Ökumene. Christen und Anhänger anderer Religionen können beten, aber sie können nicht gemeinsam beten. Jeder Synkre-

2 Vgl. insbesondere die Intervention des Msgr. Jorge Mejia, *Réflexion théologique sur la journée mondiale de prière pour la paix*, in: *L'Osservatore Romano*, 17. Sept. 1986. Die Intervention wurde wiederabgedruckt in: Jean-Paul II. à Pérouse et à Assise. *Journée mondiale de prière pour la paix*, Paris 1987, 31-38.

3 Zago, Marcello, *Les religions pour la paix*, in: *L'Osservatore Romano*, 15. Okt. 1986; wiederabgedruckt in: *Journée mondiale de prière pour la paix* 63-72.

4 7. Feb. 2002, *Origins* 560;
http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/2002/january/documents/hf_jp-ii_spe_20020124_discorso-assisi_ge.html.

tismus ist ausgeschlossen. Dennoch teilen sie den Sinn und die Achtung für Gott bzw. das Göttliche und die Sehnsucht nach Gott bzw. dem Göttlichen; die Achtung für das Leben, den Wunsch nach Frieden mit Gott bzw. mit dem Göttlichen, zwischen den Menschen und im Universum.“⁵

Die weiter oben angeführten Worte des Papstes und die vor und nach den beiden Ereignissen von Seiten der verantwortlichen Autorität des Vatikans mehrfach wiederholten Erklärungen – „Wir waren in Assisi zusammen, um zu beten, wir waren nicht in Assisi, um gemeinsam zu beten“ – könnte dazu verleiten zu denken, dass das gemeinsame Gebet zwischen Christen und den „Anderen“, wenn schon nicht völlig unmöglich, in jedem Fall aber nicht wünschenswert sei aufgrund der Gefahr eines Relativismus und Synkretismus in Lehre und Praxis. Dass eine solche Gefahr deutlich gemieden werden muss, ist außer Frage. Aber das bedeutet nicht, dass das gemeinsame Gebet als nicht praktikabel angesehen werden muss. Dies bezeugen neben anderen lehrenden und pastoralen Instanzen der Kirche die „Richtlinien für den interreligiösen Dialog und die Ökumene“ der Katholischen Bischofskonferenz in Indien (CBCI), nach denen das gemeinschaftliche Gebet mit den Mitgliedern anderer Religionen nicht nur möglich ist, sondern empfohlen wird – es ist sogar eine Pflicht – unter der Bedingung, dass es in der richtigen Weise gemacht wird. Nach der Unterscheidung verschiedener Formen des interreligiösen Dialogs fahren die „Richtlinien“ in folgender Weise fort:

„Eine dritte Form des Dialogs berührt die tiefsten Ebenen des religiösen Lebens; sie besteht in der Teilnahme an Gebet und Kontemplation. Das Ziel eines solchen gemeinsamen Gebets ist in erster Linie die gemeinsame Verehrung des Gottes aller, der uns geschaffen hat, um aus uns eine große Familie zu machen. Wir sind aufgerufen, Gott nicht nur individuell anzubeten, sondern ebenso als Gemeinschaft. Indem wir in einem realen und grundlegenden Sinne eins sind mit der ganzen Menschheit, ist das gemeinsame Anbeten Gottes mit anderen für uns nicht nur ein Recht, sondern eine Pflicht“ (Nr. 82).⁶

Später beschreibt das Dokument die Unterscheidung, die erforderlich ist (Nr. 84), gibt konkrete Direktiven für Gebetstreffen (Nr. 85) und erklärt die Vorbereitung, die von den Teilnehmern gefordert wird (Nr. 86). Nach diesem Dokument erscheint also die Ausübung des gemeinsamen Gebets weder undenkbar noch impraktikabel.

Um jedes Missverständnis zu vermeiden, muss klar gesagt werden, dass unter den Umständen, in denen der Weltgebetstag in Assisi abgelaufen ist, ein gemeinsames Gebet, an dem alle teilgenommen hätten, kaum vorstellbar war. Und

- 5 Kasper, Walter, *Frieden in der Welt. Dialog zwischen Christen und den Religionen* (7. Januar 2002); http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/index_ge.htm; [J. Dupuis zitiert: *Paix dans le monde, dialogue entre les chrétiens et les autres religions*, in: *La documentation catholique*, 17 février 2002, 164-166.]
- 6 Commission for Dialogue and Ecumenism [Catholic Bishop's Conference of India CBCI], *Guidelines for Interreligious Dialogue*, 2nd rev. ed., New Delhi 1989, 68.

dies aus verschiedenen Gründen: Treffen auf höchster offizieller Ebene, Fehlen gemeinsamer Vorbereitung, Unterschiedlichkeit der repräsentierten Religionen, Mangel vorheriger gegenseitiger Kenntnis, wie auch des gegenseitigen Einbeziehens in der Auswahl von Gebeten, die für alle annehmbar und bedeutungsvoll sind. Es wäre aber falsch zu denken, dass die in Assisi gewählte Formel die einzig mögliche sei und daraus rigide und einengende Regeln abzuleiten. Man muss im Gegenteil die konkreten Situationen berücksichtigen und in einem pastoralen Sinn die möglichen und wünschenswerten Einstellungen beurteilen.

Eine solche Unterscheidung muss jedes Mal neu von Fall zu Fall getroffen werden. Im Gegensatz dazu wollen wir aufzeigen, welche theologischen Betrachtungen als Grundlage für eine *Praxis* des gemeinsamen Gebets zwischen Christen und Anhängern anderer Religionen dienen können. Dazu sind jedoch Unterscheidungen nötig zwischen den verschiedenen religiösen Traditionen, die dabei beteiligt sein können. Die theologische Grundlage, um die es sich handelt, ist nicht in allen Fällen vollkommen gleich.

Man muss zunächst die Unterscheidung zwischen den monotheistisch oder prophetisch genannten Religionen auf der einen, und den mystisch genannten Religionen des Ostens auf der anderen Seite berücksichtigen. Hier sei im Übrigen bemerkt, dass diese Unterscheidung nicht falsch interpretiert, noch in rigider oder exklusiver Weise aufgefasst werden darf. Sie besagt nicht, dass die asiatischen Religionen sich nicht an ein Absolutes, das personal sein kann, richten oder eine prophetische Dimension haben können; ebenso wenig spricht sie den monotheistischen Religionen eine mystische Dimension ab. Sie besagt lediglich, dass die drei monotheistisch genannten Religionen auf einen gemeinsamen geschichtlichen Ursprung zurückgehen, der im Glauben Abrahams besteht; sie gehören also zu einer gemeinsamen Familie. Eine solche Zugehörigkeit bietet ein wichtiges Element in Bezug auf die theologische Begründung des gemeinsamen Gebets.

Ebenso wären weitere Unterscheidungen nötig in Bezug auf die anderen Religionen. Es gibt Strömungen unter ihnen, wie auch im Innern ein- und derselben Religion (wenn man der überkommenen Terminologie folgen will, deren Ursprung aber im Fall des Hinduismus relativ jung ist, geschaffen von abendländischen Gelehrten): theistische oder nicht-theistische, theistische oder agnostische; theistische oder atheistische Strömungen. Es ist deutlich sichtbar, dass zwischen der hinduistischen Bhakti, die sich an einen persönlichen Gott richtet, und der hinduistischen Mystik des Advaita (Nicht-Dualität) die Unterschiede erheblich sind; ebenso zwischen der spirituellen Haltung der hinduistischen Bhakti und der buddhistischen Meditation oder Kontemplation usw.

Wir werden hier nicht alle Unterscheidungen untersuchen, die gemacht werden müssten. Es wird genügen, die theologische Grundlage für die Teilnahme an einem Gebet oder einer Kontemplation oder Meditation entsprechend der beteiligten religiösen Familien, aufzuzeigen. Unsere allgemeine These be-

steht in der Bekräftigung zweier Grundprinzipien: 1. das gemeinsame Gebet zwischen Christen und Mitgliedern anderer Religionen ist an sich und allgemein möglich und wünschenswert und daher in positiver Weise empfehlenswert im Kontext des aktuellen interreligiösen Dialogs; 2. was die beteiligten religiösen Familien betrifft, muss man in jedem Fall die verschiedenen Situationen berücksichtigen, die konkreten Umstände, die Wahl der Gebete, an denen die verschiedenen Teilnehmer aufrichtig teilnehmen können, und so weiter.

Eine deutliche Unterscheidung muss dann gemacht werden zwischen der prinzipiellen Frage des gemeinsamen Gebets und der Frage seiner Durchführung: der erste Punkt ist nicht problematisch; der zweite dagegen wirft verschiedene Probleme auf.⁷ Unsere Stellungnahme wird sich in zwei grundlegenden Teilen entwickeln. Im ersten werden wir die theologischen Gründe darlegen, die grundsätzlich die Praxis des gemeinsamen Gebets zwischen Christen und den „Anderen“ unterstützen; der zweite Teil wird die verschiedenen dialogischen Situationen zwischen dem Christentum und den anderen Religionen in Betracht ziehen und die Frage stellen, welche konkreten Möglichkeiten die verschiedenen Situationen für die Praxis des gemeinsamen Gebets bieten. Es handelt sich also im ersten Teil um die Frage: „Warum gemeinsam beten?“ und im zweiten Teil um die andere Frage: „Wie gemeinsam beten?“

I. Warum gemeinsam beten?

1. Vom Dialog zum gemeinsamen Gebet

Man kann sich auf das „Mysterium der Einheit“ beziehen, von dem Johannes Paul II. sprach, um das theologische Fundament des interreligiösen Dialogs zu errichten. Die Deklaration *Nostra aetate* benennt ein zweifaches Element: den Ursprung des gesamten Menschengeschlechts in Gott im Rahmen der Schöpfung und die gemeinsame Bestimmung in Gott durch das Mysterium der Erlösung. In seiner Rede vor der römischen Kurie Ende Dezember 1986 erläuterte und rechtfertigte Papst Johannes Paul II. das Ereignis von Assisi theologisch, indem er sich auf die neue Haltung der Kirche gegenüber anderen Religionen, wie sie vom II. Vatikanischen Konzil in *Nostra aetate* gewünscht wurde, bezog. Die weiterführenden Überlegungen des Papstes zu diesem Anlass können nicht nur als Fundament für den interreligiösen Dialog im Allgemeinen, sondern ebenso für das gemeinsame Gebet zwischen Mitgliedern der verschiedenen religiösen Tra-

7 Vgl. Küng, Hans, Das Gebet der Religionen im neuen Weltkontext, in: Concilium 26 (1990) [unpaginierter Einschub vor p. 353].

ditionen dienen. Der Papst beschwor das „Mysterium der Einheit“, das die ganze menschliche Familie vereine:

„Deshalb gibt es nur *einen* göttlichen Plan für jedes Menschenwesen, das in die Welt kommt (vgl. Joh 1,9), einen einzigen Ursprung und ein einziges Ziel, wie immer auch seine Hautfarbe, der geschichtliche und geographischen Horizont, in den es hineingestellt ist, zu leben und zu handeln, und die Kultur sein mögen, in der der Mensch aufgewachsen ist und sich ausdrückt. Die Unterschiede sind ein weniger bedeutsames Element, wenn man auf die Einheit blickt, die wurzelhaft, fundamental und bestimmend ist [Nr. 3].

Den Menschen mag diese ihre vom Ursprung her gegebene, wurzelhafte Einheit ihrer Bestimmung und auch ihrer Eingliederung in den göttlichen Plan oft nicht bewusst sein; und wenn sie sich zu verschiedenen, nicht miteinander zu vereinbarenden Religionen bekennen, mögen sie ihre Spaltungen auch als unüberwindlich empfinden. Dennoch aber sind sie in den einen, großen Plan Gottes einbezogen, in Jesus Christus, der »sich in seiner Menschwerdung gewissermaßen mit jedem Menschen vereinigt« (GS 22), auch wenn dieser sich dessen nicht bewusst ist [Nr. 5].⁸

In derselben Rede bezieht sich der Papst ebenso auf einen dreifachen Aspekt des „Mysteriums der Einheit“, und zwar auf die universal wirksame Gegenwart des Heiligen Geistes in jedem Menschen, in allen Religionen und besonders in jedem aufrichtigen Gebet, das aus dem Herzen eines jeden Menschen entspringt, sei er Christ oder „etwas anderes“. Der Papst bekräftigt unter anderem: „In der Tat können wir festhalten, dass jedes echte Gebet vom heiligen Geist angeregt ist, der auf geheimnisvolle Weise im Herzen eines jeden Menschen anwesend ist“ (Nr. 11). Die Betonung, die Johannes Paul II. auf die Gegenwart des Heiligen Geistes im religiösen Leben der Mitglieder anderer religiöser Traditionen und besonders in jedem aufrichtigen Gebet, welche auch immer die religiöse Tradition sein mag, der die Menschen angehören, legt, dient – ohne dass dies ausdrücklich so gesagt wäre – als drittes Element in Hinblick auf das theologische Fundament, nicht nur für eine Theologie der Religionen und des interreligiösen Dialogs, sondern in gleicher Weise auch für die Praxis des gemeinsamen Gebets.

Aus den verschiedenen Texten zeigt sich eine durchgängige Lehre: der Heilige Geist ist universal gegenwärtig und wirksam, auch in den Mitgliedern anderer religiöser Traditionen. Jedes authentische Gebet, auch wenn es an einen unbekannten Gott gerichtet ist, ist die Frucht seiner aktiven Gegenwart in den Menschen, ja, es ist sein Werk in ihnen. Über das Gebet sind Christen und die Mitglieder anderer religiöser Traditionen also zutiefst im Heiligen Geist vereinigt.

8 Johannes Paul II., Friedensgebet in Assisi - ein Zeichen der Einheit. Weihnachtsansprache an die Kardinäle und die Römische Kurie am 22. Dezember 1986, in: Der Apostolische Stuhl 1986. Ansprachen, Predigten und Botschaften des Papstes. Erklärungen der Kongregationen. Vollständige Dokumentation, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz in Zusammenarbeit mit der Redaktion des deutschsprachigen L'Osservatore Romano (Wort und Weisung), Città del Vaticano/Köln [o.J.], 1725-1733, hier 1727f [Journée mondiale de prière pour la paix 147-155].

Wenn es auch nicht ausdrücklich in den Texten gesagt ist, scheint es doch, dass man (prinzipiell) die Möglichkeit, wenn nicht das Erwünschtsein, des gemeinsamen Gebets erkennen kann, das nichts anderes wäre als der gemeinsame Ausdruck dieser Gemeinschaft im Geist Gottes. Durch das gemeinsame Gebet kann sich die Wirksamkeit des Geistes Gottes in den einen und den anderen in einem gemeinsamen Zeugnis ausdrücken.

Zu den vorangehenden Überlegungen müssen wir noch andere hinzufügen, die uns helfen, die Einheit und die antizipierte Gemeinschaft hervorzuheben, die zwischen Christen und den anderen existiert und die in dem gemeinsamen Gebet einen bevorzugten Ausdruck finden können. Zunächst handelt es sich um die Universalität des Reiches Gottes, aufgerichtet von Gott in Jesus Christus, an dem Christen wie die „Anderen“ gemeinsam Anteil haben und an dem sie Mit-Glieder sind. Die Aufrichtung der Herrschaft Gottes in der Welt und in der Geschichte, oft ausgedrückt in symbolischer Sprache als das gegenwärtige Reich Gottes, ist nichts anderes als die universelle Gegenwart des Heilsmysteriums in Jesus Christus, das in der ganzen Menschheit am Werk ist. Eben dies hat eine große Tragweite für eine Theologie der Religionen und des Dialogs; es dient daher als viertes Element für das theologische Fundament der Praxis des gemeinsamen Gebets zwischen Christen und „Anderen“.

Der Dialog findet statt zwischen Menschen, die bereits gemeinsam am Reich Gottes partizipieren, das in der Geschichte in Jesus Christus aufgerichtet wurde. Trotz der Unterschiede in der Zugehörigkeit zu verschiedenen Traditionen, sind diese Menschen bereits gemeinschaftlich verbunden in der Wirklichkeit des Heilsmysteriums, wenn auch zwischen ihnen eine Unterscheidung bleibt betreffs des „sakramentalen“ Rangs, das heißt der Heilmittlerschaft. Die Wirklichkeit des Reiches Gottes wird vorwegnehmend in einem wechselseitigen Austausch zwischen Christen und den „anderen“ gelebt. Der Dialog macht diese vorhergehende Gemeinschaft in der Wirklichkeit des Heils explizit, die eben das Reich Gottes ist, das in Jesus für alle angebrochen ist. Eine ebensolche Gemeinschaft findet in der Tat ihren tiefsten Ausdruck in der Teilnahme am gemeinsamen Gebet zwischen Mitgliedern verschiedenen Glaubens.

2. Die Religionen, Gaben Gottes an die Menschheit

Schöpfung und Erlösung, universelle Gegenwart des Geistes, gemeinsame Teilhabe am Reich Gottes: zur theologischen Begründung des gemeinsamen Gebets zwischen Christen und den „anderen“ muss man ein fünftes Element hinzufügen, nämlich die Religionen der Welt als Gaben Gottes an die Völker. Das traditionelle christliche Denken war oft unerbittlich gegen die Möglichkeit anderer religiöser Traditionen, „Pfade“, „Wege“ oder „Kanäle“ zu sein, um zum Ziel der Vereinigung mit dem Gott Jesu Christi zu gelangen; oder um uns – zutreffender

– umgekehrt auszudrücken: durch die der Gott Jesu Christi sich den Anhängern dieser Traditionen persönlich mitteilt und ihnen an seinem eigenen Leben Anteil gibt. Das II. Vatikanische Konzil, trotz seiner Öffnung und der Anerkennung positiver Werte in diesen Traditionen, hat sich nicht so weit vorgewagt, sie „Wege“ des Heils zu nennen, wenn man sich auch fragen kann, ob es nicht impliziert ist – zumindest teilweise – in der Anerkennung seitens des Konzils von Elementen der „Gnade und Wahrheit“, die in ihnen „durch eine Art von verborgener Gegenwart Gottes“ enthalten seien (*Ad gentes* 9).

Doch es gibt andere Dokumente, die, ohne die einzigartige Autorität des Konzils zu besitzen, eine größere Öffnung gegenüber den anderen Religionen aufweisen. Dort wird Gott gesehen als in ihnen gegenwärtig und handelnd, als Menschen zu sich hin ziehend; die Vielheit der anderen religiösen Traditionen bezeuge verschiedene Weisen, in denen Gott sich in Beziehung mit den Völkern und Nationen gesetzt habe. Die Religionen seien „Gaben Gottes an die Völker“.

Diese positive Bewertung der Religionen als „Gaben Gottes an die Völker“ und an die Menschheit ist in der Tat weder unerhört noch überraschend, wie man oft denkt. Das bezeugt eine jüngere Untersuchung zur biblischen Behandlung der Religionen im Alten und im Neuen Testament von G. Odasso.⁹ Dieser trifft eine klare Unterscheidung zwischen den Religionen an sich oder als solche und der Verfälschung der Religionen durch Menschenhand. Man darf die strengen Urteile der Propheten nicht abstreiten, zum Beispiel in Bezug auf den Polytheismus und die Idolatrie der Völker; aber diese Verfälschungen der Religionen sind den Menschen und dem verkehrten Gebrauch, den sie von den Gaben Gottes gemacht haben und machen, zuzuschreiben. Auch heute können die Religion und die Religionen in den Händen der Menschen zur Ideologie werden und missbraucht und benutzt werden, um Ungerechtigkeit und Idolatrie, Macht und Geld, Kaiser und Mammon zu stützen. Die Religionen seien aber an sich und als solche „Gaben Gottes an die Völker“. Odasso fasst seine Forschungen in mehreren Thesen zusammen. Seine vierte These lautet folgendermaßen: „Die Religionen sind auf der Erde der Ausdruck des Planes Gottes, der sich in den Augen der Kirche für alle Menschen im auferstandenen Christus und seiner Erfüllung in der Herrlichkeit des Reiches Gottes verwirklicht hat“ (p. 371). Der Autor illustriert den Sinn seiner These in einem Text, der es verdient, zitiert zu werden:

„Es ist eine heute erkannte Tatsache, dass die Religionen insofern Ausdruck des Plans Gottes sind, weil sie, wie es aus der durch die Texte des Alten und Neuen Testaments eröffneten Perspektive folgt, *eine Gabe Gottes an alle Nationen*¹⁰ sind und folglich Zeichen der heilswirkenden Gegenwart der Weisheit. Daraus folgt, dass sie, soweit sie Ausdruck des göttlichen Plans sind, notwendigerweise in Beziehung stehen zur Auferstehung

9 Vgl. Odasso, Giovanni, *Bibbia e religioni. Prospettive bibliche per la teologia delle religioni*, Rom 1998.

10 Hervorhebung des Autors.

Christi, eben weil diese die definitive Verwirklichung des Heilsplans Gottes darstellt“ (p. 372).

Die Religionen der Welt stellen also nicht und nicht zuerst bloß einen Versuch dar, womit die Einzelnen und die Völker Gott in der Geschichte der Menschheit gesucht haben, ohne ihn aber jemals mit ihren eigenen Kräften finden zu können. Sie sind die unterschiedlichen Weisen und verschiedenen Wege, auf denen Gott selbst sich als erster auf die Suche nach den Menschen gemacht und sie schon gefunden hat, bevor sie ihn suchen konnten und bevor er sich mit ihnen durch ein entscheidendes und unzerstörbares Band in seinem fleischgewordenen Sohn in ihrer Mitte vereinigt hat. Es ist in der Tat wahr, die erste Quelle der Religionen ist die göttliche Selbstmanifestation gegenüber Menschen, das Fundament ihrer Vielheit besteht im überfließenden Reichtum und in der Mannigfaltigkeit der Selbstmanifestationen Gottes an die Menschheit.

Könnte daher nicht eine derartige Bedeutung der verschiedenen religiösen Traditionen im göttlichen Heilsplan für die Menschheit als letzte und tiefste Begründung für die Gültigkeit und auch die Zweckmäßigkeit des gemeinsamen Gebets zwischen den verschiedenen religiösen Traditionen dienen? Und besteht nicht das gemeinsame Gebet in letzter Analyse darin, dass die verschiedenen Glaubensgemeinschaften den Überfluss an Gaben, die Gott durch die Geschichte hindurch gegeben hat und die er weiterhin der Menschheit gibt, anerkennen und ihm dafür Dank sagen? Es scheint sehr wohl, dass es so ist.

II. Wie gemeinsam beten?

Am Anfang sagten wir, dass bei der Suche nach einer gültigen theologischen Lösung für das Problem des gemeinsamen Gebets zwischen Christen und den „Anderen“ wichtige Unterscheidungen zu machen sind in Bezug auf die konkreten dialogischen Situationen zwischen den verschiedenen religiösen Traditionen. Nicht alle religiösen Traditionen stehen im selben dialogischen Verhältnis in Bezug auf das Christentum. Nachdem wir bis jetzt die Möglichkeit und auch die Zweckmäßigkeit des gemeinsamen Gebets mit den Mitgliedern anderer Traditionen auf allgemeine Weise, ausgehend von universell gültigen theologischen Überlegungen, begründet haben, müssen wir im Anschluss daran zwischen den verschiedenen Traditionen unterscheiden, um die spezifischen Gründe hervortreten zu lassen, die die Praxis und die konkreten Modalitäten des Gebets der Christen mit den Anhängern einer jeden von ihnen bestimmen müssen.

Wir halten es für selbstverständlich, dass für die Teilnahme von Mitgliedern verschiedener Glaubensgemeinschaften eine einfühlsame pastorale Unterscheidung notwendig ist, die den unterschiedlichen Komponenten der verschiedenen Situationen und impliziten Umständen Rechnung trägt. Man muss dabei nicht nur den lehrmäßigen Gehalt des Gebets berücksichtigen, das heißt die gemeinsam

von allen Teilnehmern ausgesprochenen Worte, sondern ebenso die Orte, wo das Gebet vollzogen wird, die Zeiten, wie auch die Gesten, die es begleiten.¹¹ In diesem zweiten Abschnitt interessieren uns besonders die Situation und das spezifische theologische Verhältnis zwischen den am Gebet beteiligten Traditionen, die eine Teilnahme an bestimmten Gebeten ermöglichen. Bestimmt werden die gemeinsamen Gebete trotz ihres gemeinsamen Charakters von je eigenen, glaubensspezifischen unterschiedlichen Akzenten bestimmt. Diese verschiedenen Auffassungen werden dennoch ein gemeinsames, irreduzibles Substrat bewahren, worauf die Gültigkeit des gemeinsamen Gebets gegründet werden muss. Ausgehend von diesen lehrmäßigen Elementen werden hier einige konkrete Vorschläge zur *Praxis* eines gemeinsamen Gebets von Mitgliedern verschiedener Glaubensgemeinschaften gemacht.

1. *Gemeinsames Gebet zwischen Christen und Juden*

Die drei monotheistischen Religionen betonen in gleicher Weise die Einzigkeit Gottes, den sie verehren. Der Gott Jesu Christi, wie der des Korans, ist der Gott des Glaubens Abrahams, der seinen Namen dem Mose offenbart hat. Das *Shemá Israel* streicht die Einzigkeit des lebendigen Gottes hervor: „Höre Israel! Der Herr unser Gott ist der eine Herr“ (Dtn 6,4). Derselbe Abschnitt wird im christlichen Neuen Testament wiederaufgenommen: „Höre Israel! Der Herr unser Gott ist der einzige Herr“ (Mk 12,29). Der christliche Monotheismus beansprucht eine direkte Kontinuität mit dem jüdischen Monotheismus.

Die Tatsache lässt sich offensichtlich nicht übersehen, dass sich der christliche Monotheismus zu einem trinitarischen Monotheismus entwickelt hat, nach dem die drei „Personen“ des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes der selbe Gott sind, der sich durch das „Erste“ Testament auf potentielle Weise und in Jesus Christus explizit offenbart hat. Es bleibt jedenfalls wahr, dass der Gott Jesu, den er seinen „Vater“ nennt, genau derselbe ist wie der des Mose. Zwischen dem jüdischen und dem christlichen Monotheismus gibt es Kontinuität und nicht Diskontinuität, Vertiefung, aber nicht Trennung. Christen und Juden verehren denselben Gott.

Dieser einzige Gott hat durch Mose einen Bund mit seinem erwählten Volk Israel geschlossen. Derselbe Bund wurde niemals widerrufen, trotz der Untreue eines Teils des erwählten Volkes. Wir berühren hier ein zentrales Element im Dialog zwischen Christen und Juden für die Möglichkeit eines gemeinsamen Gebets. Das II. Vatikanische Konzil bezieht sich da, wo es an das den „Christen

11 Vgl. Boespflug, François, *Prier en commun et prière commune. Les limites de l'œcuménisme planétaire*, in: ders./Labbé, Yves (Hg.), *Assise. 10 ans après. 1986-1996*, Paris 1996, 217-242.

und Juden (so reich[e]) gemeinsame geistliche Erbe“ erinnert, auf den „alten Bund“, der von Gott mit den Juden geschlossen wurde, zu dem, nach Paulus, „die Annahme an Sohnes statt und die Herrlichkeit, der Bund und das Gesetz, der Gottesdienst und die Verheißungen gehören“ (vgl. Röm 9,4), ein Gott, „dessen Gaben und Berufungen ihn nicht gereuen“ (vgl. Röm 11,29) (*Nostra aetate* 4). Noch deutlicher sprach Papst Johannes Paul II. in einer Rede, die er 1980 in Mainz gehalten hat, vom „Gottesvolk des von Gott nie gekündigten (vgl. Röm 11,29) Alten Bundes“.¹²

Diese Bekräftigung richtet sich gegen das, was lange Zeit die christliche Überzeugung war, und worauf die angespannten Beziehungen zwischen Christen und Juden gegründet waren. Das Problem liegt darin, ob mit dem Christusereignis und dem „neuen Bund“, der in ihm aufgerichtet wurde, der „Alte Bund“ mit Israel obsolet geworden und außer Kraft gesetzt worden ist, wie es die christliche Tradition oft behauptet hat. Wie ist aber die Beziehung zwischen dem mosaischen Bund und dem Christusbund zu verstehen? Der hl. Paulus hat in seinem Brief an die Römer (Kap. 9-11) dieses Problem debattiert. Man kann den Umschwung verfolgen im jüngeren Kontext des theologischen jüdisch-christlichen Dialogs, wenn man zum Beispiel das Werk von N. Lohfink, *Der niemals gekündigte Bund*, zur Hand nimmt.¹³ Für die Frage des gemeinsamen Gebets genügt es, das Ergebnis der Untersuchung zu zitieren. Lohfink schlussfolgert in der Tat: „Ich neige [...] zu einer Ein-Bund-Theorie, die jedoch in dem einen Bund, wenn auch mit Differenzierungen, Juden wie Christen umgreift. Und zwar auch die Juden und Christen von heute“ (p. 105). Ein anderer Autor schrieb in gleicher Weise: „Dieser (neue Bund) ist [...] kein weiterer Bund, der an die Stelle des erneuerten Sinaibundes treten würde. Es ist ein und derselbe Gnadenbund, an dem das jüdische Volk und die Völker der Kirche freilich auf unterschiedliche Weise Anteil haben.“¹⁴

Man kann die Schlussfolgerung ziehen, dass Israel und das Christentum in der Heilsgeschichte unter dem Bogen desselben Bundes unlösbar vereint sind, wenn dieser auch geteilt ist in unterschiedliche Erscheinungsweisen. Es gibt aber keine Substituierung des einen Volkes Gottes, das künftig als „alt“ deklariert würde, durch ein „neues“ Volk Gottes, sondern vielmehr eine Ausweitung des Volkes Gottes bis an die Grenzen der Welt.

12 Johannes Paul II., Ansprache an den Zentralrat der Juden in Deutschland und die Rabbinerkonferenz am 17. November 1980 in Mainz, in: Rendtoff, Rolf/Henrix, Hans Hermann (Hg.), *Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945-1985, 74-77*, hier 75f [AAS 73 (1981) 80].

13 Vgl. Lohfink, Norbert, *Der niemals gekündigte Bund. Exegetische Gedanken zum christlich-jüdischen Dialog*, Freiburg/Basel/Wien 1989.

14 Zenger, Erich, *Das Erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen*, Düsseldorf³1993, 118 f.

Dies hat nun wichtige Konsequenzen, wenn es um die Möglichkeit eines gemeinsamen Gebets zwischen Christen und Juden geht. Trotz der Unterschiede in der Art und Weise, wie die einen und die anderen am selben göttlichen Bund partizipieren, haben alle dennoch denselben Gott und stehen unter dem Bogen desselben göttlichen Bundes; sie bilden in der Tat gemeinsam dasselbe Volk Gottes. Gemeinsam zu beten wird für sie darin bestehen, das Band, das sie miteinander im Herz des göttlichen Heilsplans für die Menschheit vereint, anzuerkennen, trotz ihrer Differenzen und Gegensätze. Es wird ein Danksagen sein für die ungeschuldeten und unwiderruflichen Gaben, die sie erhalten haben.

Was die Vorgehensweise im gemeinsamen Gebet zwischen Christen und Juden betrifft, darf man nicht vergessen, dass Jesus Jude war und dass er regelmäßig in die Synagoge ging, um dort am Gebet teilzunehmen. Die apostolische Kirche setzte diese Praxis während der ersten Jahrzehnte ihrer Existenz fort, bis sie sich vom jüdischen Mutterschoß löste. Selbst noch nach dieser Trennung hat das jüdische Gebet weiterhin das christliche Gebet substantiell genährt. Besonders die Psalmen stellen bis heute einen sehr großen Teil des „christlichen Gebetsbuches“ dar. Die Mehrzahl der Psalmen können sicherlich für ein gemeinsames Gebet zwischen Christen und Juden verwendet werden. Ebenso müsste das Gebet, das Jesus seine Jünger gelehrt hat, dessen Inhalt und Form zutiefst inspiriert sind von der Spiritualität der jüdischen Bibel, für alle akzeptabel sein. Aufmerksame Exegeten haben darauf hingewiesen, dass die einzig typisch christliche Nuance im „Gebet des Herrn“ die Intimität und Vertraulichkeit ist, mit denen die Jünger eingeladen werden, Gott als Vater anzureden und dabei den Begriff *Abba* zu verwenden; man darf im Übrigen nicht vergessen, dass die Vaterschaft YHWHs gegenüber Israel ein wichtiges Thema der Spiritualität des Alten Testaments ist, das sich auf das zentrale Ereignis des Exodus gründet.

2. Gebet zwischen Christen und Muslimen

Der Päpstliche Rat für den interreligiösen Dialog (ehem. Sekretariat für die Nichtchristen) hat in seinen „Wege[n] zum Dialog zwischen Christen und Muslimen“ eine Orientierung zu diesem Thema vorgelegt. Ich zitiere aus der zweiten Auflage (1981).¹⁵

„Es kann geschehen, dass Christen und Muslime das Bedürfnis empfinden, miteinander zu beten, wobei sie gleichzeitig auch feststellen, wie schwierig das ist. Offenbar müssen beide das rituelle Gebet und den offiziellen Kult des Partners respektieren, ohne direkt

¹⁵ Vgl. Borrmans, Maurice, Wege zum christlich-islamischen Dialog. Sekretariat für die Nichtchristen, hg. v. Christlich-islamische Begegnung - Dokumentationsstelle CIBEDO, Frankfurt 1985, 149 [Borrmans, Maurice, Orientations pour un dialogue entre chrétiens et musulmans, Paris {1981} 1987, 152].

daran teilnehmen zu wollen. Es genügt, sympathischer Zeuge zu sein, wo jemand dazu eingeladen wird, oder wo einer im Namen der abrahamitischen Gastfreundschaft bittet, zugegen sein zu dürfen. Der wahre Dialog verlangt hier, aufdringliche Einladungen zu unterlassen. Sie wären nur Anlass zu Missverständnissen. Manche sähen darin eine versteckte Form von Proselytismus, andere vermuteten praktischen Synkretismus. Dasselbe gilt von der gegenseitigen Benutzung der hl. Bücher und der Glaubensdokumente. Der Koran gehört an erster Stelle den Muslimen und die Fatiha ist sein ihm eigenes Gebet. Ebenso wie das Neue Testament zunächst den Christen gehört und wie das Vaterunser Ausdruck vor allem ihres Glaubens ist. Es ist Hochachtung vor dem Glauben der anderen, hier jeden Versuch von Annexion zu unterlassen. Man könnte sich hingegen denken, dass man auf der einen wie auf der anderen Seite im Beispiel der Mystiker und Heiligen die notwendige Kühnheit findet, gemeinsame Formen des Lob- und Bittgebetes zu entwickeln, die ein gemeinschaftliches Gebeterlebnis erlauben. (149)¹⁶

Ohne die Möglichkeit eines gemeinsamen Gebets zwischen Christen und Muslimen beiseite zu schieben, sind die „Orientierungen“ sehr darauf bedacht, jegliche Form oder jeden Anschein von Synkretismus oder ungebührlicher Vereinnahmung auszuschließen. Man muss sich dennoch fragen, ob es im Kontext des Dialogs mit den Muslimen nicht eine besondere Grundlage gibt, die eine solche Praxis rechtfertigen und vielleicht auch ermutigen könnte.

Das II. Vatikanische Konzil insistiert dort, wo es die Hochachtung erklärt, mit der die Kirche die Muslime betrachtet, „die den alleinigen Gott anbeten“, auf die Tatsache, dass sie sich mühen, sich seinen verborgenen Ratschlüssen zu unterwerfen, „so wie Abraham sich [...] unterworfen hat, auf den der islamische Glaube sich gerne beruft“ (*Nostra aetate* 3). Man muss zur Kenntnis nehmen, dass sich das Konzil darauf beschränkt, dass die Muslime sich auf den Glauben Abrahams beziehen, ohne ausdrücklich zu sagen, dass sie wirklich diesen Glauben mit Juden und Christen teilen. Die offiziellen Dokumente der Kirche wurden zu diesem Thema nach und nach expliziter.¹⁷ Papst Johannes Paul II. hat mehrere Male die bleibende Ambiguität in dem Konzilsdokument hervorgehoben. Einige Beispiele mögen genügen. In seiner Ansprache an die katholische Gemeinde von Ankara [29. November 1979] verkündet er unmissverständlich: „Sie [die Muslime] teilen also mit euch den Glauben Abrahams an den einen, all-

¹⁶ Man kann anmerken, dass die erste Auflage (1971) der „Wege“ weniger rigide erscheint. Während sie eine aktive Teilnahme am Kultus der anderen Religion ausschließen, lassen sie die Tür offen für die Möglichkeit, sich spontan, zumindest bei besonderen Gelegenheiten, Gebeten, die zum Erbe der anderen Religion gehören, anzuschließen. Daher favorisieren sie den Gebrauch von Gebeten, die für das bestimmte Ereignis komponiert wurden und die sich auf gemeinsame Glaubensüberzeugungen stützen als ein Ausdruck religiöser Gefühle, die von allen Beteiligten geteilt werden. Gewisse passend ausgesuchte Psalmen oder Texte, die den muslimischen Mystikern entlehnt sind, könnten solche Gefühle sehr gut zum Ausdruck bringen. Vgl. Secretariatius pro non Christianis, Guidelines for a Dialogue between Muslims and Christians. Indian edition Cochin 1979, 128, Anm. 1.

¹⁷ Vgl. Michel, Thomas, Islamo-Christian Dialogue. Reflections on the Recent Teaching of the Church, in: Secretariatius pro Non Christianis, Bulletin 59/20 (1985/2) 172-193.

mächtigen und barmherzigen Gott.“¹⁸ In Lissabon (14. Mai 1982) bezieht sich der Papst auf „Abraham unser[en] gemeinsame[n] Vorfahre[n der ...] Christen, Juden und Muslime“.^[18a] Der vielleicht klarste und expliziteste Text findet sich in einer Ansprache Johannes Pauls II. an junge Muslime in Casablanca (20. August 1985), wo er sagt:

„Abraham ist für uns ein gemeinsames Vorbild des Glaubens an Gott, der Unterwerfung unter seinen Willen und des Vertrauens auf seine Güte. Wir glauben an denselben Gott, den einzigen, den lebendigen, den Gott, der die Welt schafft und seine Geschöpfe zur Vollendung führt.“¹⁹

Die drei monotheistisch genannten Religionen haben alle ein gemeinsames geschichtliches Fundament in dem Glauben Abrahams.

Wir haben gezeigt, dass der christliche Monotheismus eine direkte Kontinuität mit dem jüdischen Monotheismus aufweist. Der Gott des Mose ist derjenige Jesu Christi. Er ist auch der des Korans und des Islams. Die Lehre des Korans stimmt dem bei: „Unser und euer Gott ist Einer“ (Sure 29,46).²⁰ Die drei Traditionen bekräftigen also auf klare und deutliche Weise, dass sie ihre Wurzeln im Glauben Abrahams haben. Sie teilen denselben Gott.²¹ Dies bedeutet gleichwohl nicht, dass die drei monotheistischen Religionen einen identischen Begriff davon haben. Zumindest auf der Lehrebene ist tatsächlich das Gegenteil wahr. Die christliche Lehre bekräftigt, dass sie den Monotheismus Israels fortführt, während sie ihn in eine trinitarische Lehre weiterentwickelt hat; die Lehre des Korans und der islamischen Tradition führt ihren Ursprung ebenfalls zurück auf den Monotheismus Israels, während sie bekräftigt, dass sie ihn vollendet und

18 Origins 26 (1979/9), p. 419 [Johannes Paul II., Der Gott der Christen, Moslems und Juden. Ansprache an die katholische Gemeinde in Ankara am 29. November 1979, in: ders., Wort und Weisung im Jahr 1979, Città del Vaticano/Kevelaer 1981, 215-219, hier 216; J. Dupuis datiert die Ansprache irrtümlich auf den 3. Dezember 1979.]

[18a] Johannes Paul II., Ansprache bei der ökumenischen Begegnung mit Vertretern der christlichen, islamischen und jüdischen Bekenntnisse am 14. Mai 1982 in Lissabon, in: Der Apostolische Stuhl 1982. Ansprachen, Predigten und Botschaften des Papstes. Erklärungen der Kongregationen. Vollständige Dokumentation, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz in Zusammenarbeit mit der Redaktion des deutschsprachigen L'Osservatore Romano (Wort und Weisung), Città del Vaticano/Köln [o.J.], 441.

19 Islamochristiana II (1985) 193-200; Johannes Paul II., Ansprache bei der Begegnung mit der muslimischen Jugend im Sportstadion in Casablanca (Marokko) am 20. August 1985, in: Der Apostolische Stuhl 1985. Ansprachen, Predigten und Botschaften des Papstes. Erklärungen der Kongregationen. Vollständige Dokumentation, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz in Zusammenarbeit mit der Redaktion des deutschsprachigen L'Osservatore Romano (Wort und Weisung), Città del Vaticano/Köln [o.J.], 959.

20 Der Koran. Übersetzung von Rudi Paret, Stuttgart u.a. ³1983.

21 Vgl. Kuschel, Karl-Josef, La controversia su Abramo/ C'è che divide – e ciò che unisce ebrei, cristiani e musulmani, Brescia 1996 [ders., Streit um Abraham. Was Juden, Christen und Muslime trennt - und was sie eint, Düsseldorf 2001]; Arnaldez, Roger, Trois messagers pour un seul Dieu, Paris 1983.

reingt von der Verfälschung, die er von Seiten der christlichen trinitarischen Lehre erlitten habe. Doch trotz der irreduziblen Divergenzen zwischen den drei Glaubenslehren bleibt dennoch ihr gemeinsames geschichtliche Fundament, das in der Selbstoffenbarung Gottes an Abraham am Anfang der biblischen jüdisch-christlich-muslimischen Tradition besteht, wie auch die Identität desselben Gottes Abrahams, Isaaks und Moses', der für die Christen der Vater des Herrn Jesus Christus ist.

Wenn es sich um ein gemeinsames Gebet zwischen Christen und Muslimen handelt, muss man sich auch fragen, welchen genauen Sinn die Christen dem Koran, und umgekehrt die Muslime der jüdischen und christlichen Bibel als Wort Gottes zuerkennen können. Ohne in die jeweiligen lebendigen Debatten²² einzutreten, möge es genügen, daran zu erinnern, dass derselbe Gott in den drei Schriften der monotheistischen Traditionen sehr wohl in verschiedenen Weisen reden kann. Der Koran kann ebenso ein Wort von Gott an die Menschen enthalten, wenn auch ein unterschiedliches und unvollständiges, ebenso wie sich darin menschliche Fehler finden können.²³ Es mangelt also nicht an theologischem Fundament, auf das sich die Möglichkeit bzw. die Zweckmäßigkeit eines gemeinsamen Gebets zwischen Christen, Juden und Muslime stützen lässt. K.-J. Kuschel schreibt ganz zurecht:

„Wenn Christen Ernst machen mit der Tatsache, daß auch Muslime denselben Gott anbeten, dann können sie auch mit Muslimen zusammen Gebete an diesen Gott richten: den Schöpfer des Himmels und der Erde, den barmherzigen und gnädigen Lenker der Geschichte, den Richter und Vollender von Welt und Menschheit. Dasselbe dürfte für Juden gelten: Wenn sie die Gegenwart des Patriarchen Abraham in den anderen Geschwistern anerkennen können, dann können sie nicht nur mit Christen, sondern auch mit Muslimen zusammen zu diesem Gott beten.“²⁴

In diesen gemeinsamen Gebeten darf man nur solche Überzeugungen zum Ausdruck bringen, die den verschiedenen dabei beteiligten Traditionen gemeinsam sind. Konkret schlägt derselbe Autor in Bezug auf die heiligen Schriften der verschiedenen Traditionen vor, dass man die folgenden Gebete verwenden kann: die Psalmen der jüdischen Bibel, das Gebet Jesu, d.h. das „Vater unser“, die „*fatihah*“, d.i. die Sure, die den Koran eröffnet in Form einer Anrufung Allahs und die das Schlüsselgebet der islamischen Tradition darstellt, wie es das „Vater unser“ in der christlichen Tradition ist; aus diesem Grund kann man es das „Vater unser des Islam“ nennen. Hier der Text:

22 Vgl. Groupe de recherches islamo-chrétiennes, *Ces Écritures qui nous questionnent. La Bible et le Coran*, Paris 1987.

23 Vgl. Geffré, Claude, *Le Coran, une parole des Dieu différente ?*, in: *Lumière et vie* 32 (1983) 21-32.

24 Kuschel, Karl-Josef, *La controversia su Abramo. Ciò che divide – e ciò che unisce ebrei, cristiani e musulmani*, [Brescia 1996], 418; [ders., *Streit um Abraham. Was Juden, Christen und Muslime trennt - und was sie eint*, Düsseldorf 2001, 299.]

„Im Namen des barmherzigen und gütigen Gottes.
 Lob sei Gott, dem Herrn der Menschen in aller Welt,
 dem Barmherzigen und Gütigen,
 der am Tag des Gerichts regiert!
 Dir dienen wir und dich bitten wir um Hilfe.
 Führe uns den geraden Weg,
 den Weg derer, denen du Gnade erwiesen hast,
 und die nicht dem Zorn (Gottes) verfallen sind und nicht irregehen!“²⁵

Im Übrigen wird man in den ökumenischen Gebetstreffen zwischen Juden, Christen und Muslimen in gleicher Weise zahlreiche spontane Gebete formulieren können. Und Kuschel zieht die Schlussfolgerung: „Ist doch das eine sicher: Ohne Gebet keine wirkliche, geistig vertiefte Ökumene, *ohne Spiritualität keine Ökumenizität.*“ (422/302). Das gemeinsame Gebet zwischen den drei monotheistischen Religionen ist nichts anderes als die Verwirklichung einer authentischen „*abrahamitischen Gastfreundschaft*“.

3. *Gemeinsames Gebet zwischen Christen und den „Anderen“*

In diesem Abschnitt bezieht sich der Terminus die „Anderen“ auf die Mitglieder der religiösen Traditionen, die nicht zur abrahamitischen „Familie“ gehören, das heißt vor allem diejenigen des Ostens, die wir zuvor die „mystischen“ Religionen genannt haben, unter denen man besonders zwei Weltreligionen nennen wird, den Hinduismus und den Buddhismus.

In deren Fall ist die Frage des gemeinsamen Gebets um vieles komplexer. Und dies aus mehr als einem Grund – von denen nicht der geringste die überreiche Vielfalt und die enorme Komplexität der Elemente ist, die sie präsentieren und die unterschiedliche allgemeine Weltanschauung, auf die sie sich gründen. Ohne hier in detaillierte Betrachtungen einzutreten über die Vielfalt der Traditionen und religiösen Strömungen wird man das Folgende festhalten: Was man auch über ein gemeinsames Gebet in der Begegnung mit den theistischen Strömungen, die im Hinduismus weit verbreitet sind, und den „nicht-theistischen“, wie zum Beispiel der Buddhismus, denken mag, wird man eine gemeinsame Meditation bzw. Kontemplation vorschlagen. Wie auch immer, wir werden uns auf einige theologische Überlegungen von allgemeinem Charakter beschränken, die verstärken können, was schon im ersten Teil gesagt wurde. Es geht darum, das Problem des gemeinsamen Gebets oder der gemeinsamen Meditation in den Rahmen einer weiten und offenen christlichen Theologie der Religionen hineinzustellen, welche wieder die positive Bedeutung der anderen religiösen Traditionen im globalen göttlichen Heilsplan für die Menschheit hervortreten lässt.

25 Sure 1, Der Koran. Übersetzung von Rudi Paret 1962.

Man kommt nicht darum herum, die Frage der Beziehung zwischen der „absoluten Wirklichkeit“, die in den asiatischen Religionen bekräftigt wird, und dem Gott der monotheistischen Religionen, der sich gemäß dem christlichen Glauben auf entscheidende Weise in Jesus Christus selbst offenbart hat, theologisch aufzunehmen. Kann man in der Perspektive einer christlichen Theologie legitim denken, dass die „absolute Wirklichkeit“, an die sich diese Religionen wenden, dasselbe ist (trotz der großen Verschiedenheit ihrer mentalen Strukturen) wie das, was von den monotheistischen Religionen als Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs bekräftigt wird? Gibt es eine gemeinsame „höchste Wirklichkeit“ für alle religiösen Traditionen, obwohl sie von den verschiedenen Traditionen auf unterschiedliche Weise gelebt und in Begriffe gebracht wird? Gibt es ein einziges göttliches Mysterium mit zahlreichen Gesichtern?

Auf diese fundamentale Frage kann man eine positive Antwort geben. „Wir haben alle denselben Gott“, schrieb W. Bühlmann²⁶, und er verstand ihn als „Gott, den Vater unseres Herrn Jesus Christus“. Man kann sagen, dass überall, wo es authentische religiöse Erfahrung gibt, es sicherlich der Gott ist, der sich in Jesus Christus offenbart hat, der auf eine verborgene und geheime Weise in das Leben der Menschen eintritt. Trotz der voneinander abweichenden Begriffe von der „höchsten Wirklichkeit“ (dem *ultimate concern* [„das, was uns unbedingt angeht“] P. Tillichs), wie sie in der gelebten religiösen Erfahrung in den anderen religiösen Traditionen impliziert sind, wird der christliche Theologe, der einem trinitarischen Monotheismus anhängt – in Kontinuität mit der jüdischen Offenbarung und seiner eigenen Tradition – diese Wirklichkeit nur in den Begriffen der Gegenwart und universellen Selbstmanifestation des einen und dreipersönlichen Gottes interpretieren können. Das vielgesichtige göttliche Mysterium ist für ihn völlig unzweideutig der Gott und Vater, der für uns sein Gesicht in Jesus Christus offenbart hat. Er ist zugleich der Gott, an den jedes aufrichtige Gebet, bewusst oder unbewusst, durch das Tun des göttlichen Geistes gerichtet ist, der gegenwärtig und handelnd ist in jedem authentischen menschlichen Gebet. Jedes Mal, wenn sich jemand im Glauben öffnet und sich auf ein Absolutes verlässt, von dem er vollkommen abhängt, ist der eine Gott, derjenige aller menschlichen Wesen, in Selbstmanifestation und Selbstoffenbarung gegenwärtig.

Weil es so ist, ist es erlaubt zu denken, dass Christen und die „Anderen“, trotz ihrer konzeptuellen Unterschiede bezüglich des göttlichen Absoluten ihr Gebet oder ihre Meditation gemeinsam an dieses Absolute richten können, das in jedem Fall jenseits jeglicher adäquater mentaler Repräsentation ist. Wir kommen so zurück zu dem, was zuvor in Bezug auf die handelnde Gegenwart des Geistes Gottes in jedem aufrichtigen Gebet der Christen wie der „Anderen“ bekräftigt wurde. Gemeinsam zu beten ist gewissermaßen nichts anderes, als dass sie, in

26 Dies ist der Titel des Buches: Bühlmann, Walbert, Alle haben denselben Gott. Begegnungen mit den Menschen und Religionen Asiens, Frankfurt 1978.

einem gewissen Sinn, einander im Geiste Gottes begegnen, der in den einen und den anderen gegenwärtig und handelnd ist. Von christlicher Seite ist es zugleich die Anerkennung der gemeinsamen Zugehörigkeit aller zum selben Gott, dem Schöpfer und universalen Ziel aller Völker, wie es das II. Vatikanische Konzil sagt:

„Alle Völker sind ja eine einzige Gemeinschaft, sie haben denselben Ursprung, da Gott das ganze Menschengeschlecht auf dem gesamten Erdkreis wohnen ließ; auch haben sie Gott als ein und dasselbe letzte Ziel. Seine Vorsehung, die Bezeugung seiner Güte und seine Heilsratschlüsse erstrecken sich auf alle Menschen, bis die Erwählten vereint sein werden in der Heiligen Stadt, deren Licht die Herrlichkeit Gottes sein wird; werden doch alle Völker in seinem Licht wandeln.“ (*Nostra aetate* 1)

Man kann weiter daran erinnern, dass ebenso wie alle Völker eine einzige Gemeinschaft bilden, sie zusammen zum Reich Gottes gehören, das in der Geschichte gegenwärtig ist, welches durch die Geschichte hindurch voranschreitet auf die eschatologische Fülle zu. Dass Christen und die „Anderen“ gemeinsam Mitglieder des Reiches Gottes sind, besagt, dass sie, ob bewusst oder unbewusst, teilhaben an demselben Mysterium des Heils in Jesus Christus. Als Mit-Glieder des Reiches sind sie dabei ebenso Mit-Schöpfer unter Gott. Anders gesagt, sie sind berufen, gemeinsam die Werte des Reiches Gottes voranzutreiben, d.h. Gerechtigkeit und Frieden, Freiheit und Brüderlichkeit, Glaube und Liebe. Die Christen haben nicht das Monopol auf die evangelischen Werte. Im Kontext des Reiches Gottes, das in der Geschichte durch das gemeinsame Engagement der Mitglieder der verschiedenen Traditionen zu erbauen ist, versteht man besser, wie wünschenswert und zweckmäßig das gemeinsame Gebet zwischen Christen und den „Anderen“ für den Frieden und die Gerechtigkeit in der Welt, für die Freiheit und die universale Brüderlichkeit zwischen den Völkern der Welt ist. Es bleibt trotz der tiefen lehrmäßigen Differenzen zwischen Christentum und den mystischen Religionen Asiens definitiv ein gemeinsames theologisches Substrat und eine antizipierte Gemeinschaft, die dazu bestimmt ist zu wachsen durch die Praxis des Dialogs, und die sich auf einzigartige Weise ausdrücken kann im gemeinsamen Beten und Meditieren.

In Bezug auf die Auswahl der Gebete, die von Christen und den „Anderen“ geteilt werden können, kann man über die hinaus, die wir zuvor schon genannt haben, zum Beispiel vorschlagen: den „Schöpfungshymnus“ des hl. Franz von Assisi, in dem er Gott für die gesamte Schöpfung lobpreist; den dem hl. Gregor von Nazianz zugeschriebenen Hymnus an den unbekanntem Gott; aus dem Hinduismus gewisse Auszüge aus den Upanishaden und der Bhagavadgita, sowie

von mystischen und religiösen Dichtern; ebenso wie andere Texte, die aus anderen Traditionen des Ostens stammen.²⁷

Schlussfolgerung

Zusammenfassend kann man sagen, dass das gemeinsame Gebet zwischen Christen und „Anderen“ nicht eines sicheren theologischen Fundaments ermanget, wengleich dieses Fundament in der Vergangenheit nicht in ausreichender Klarheit gesehen wurde. Sicherlich verlangt es von allen Teilnehmern eine große Sensibilität und einen tiefen Respekt gegenüber den Unterschieden, die zwischen den verschiedenen religiösen Traditionen bestehen, und zugleich eine Haltung der Offenheit ihnen gegenüber. Die Praxis des gemeinsamen Gebets gründet sich auf eine zuvor bestehende geteilte Gemeinschaft im Geist Gottes zwischen Christen und „Anderen“, die ihrerseits wächst und sich vertieft durch diese Praxis. Über das gemeinsame Gebet wachsen Christen und „Andere“ zusammen im Geist. Daraus folgt, dass das gemeinsame Gebet als die Seele des interreligiösen Dialogs erscheint, wie auch als sein tiefster Ausdruck und zugleich die Garantie einer gemeinsamen tieferen Konversion zu Gott und zu den Nächsten.²⁸

- 27 Vgl. Boespflug, François/Labbé, Yves (Hg.), *Assise. 10 ans après. 1986-1996*, Paris 1996, 242-247; Kuschel, Karl-Josef, *La controversia su Abramo 420-422* [ders., *Streit um Abraham 301-304*].
- 28 Vgl. Boespflug, François, *De l'horizon multiple où les religions peuvent se rencontrer*, in: ders./Labbé, Yves (Hg.), *Assise. 10 ans après. 1986-1996*, Paris 1996, 287-297, hier 296.