

Franz Gmainer-Pranzl, Salzburg

Gottesdienst zwischen religiöser Verortung und gesellschaftlicher Öffentlichkeit

Fundamentaltheologische Reflexion einer Herausforderung des christlich-islamischen Dialogs

Es gibt keine einfache und allgemein gültige Antwort auf die Frage nach den Möglichkeiten gemeinsamer gottesdienstlicher Feiern zwischen Christen und Muslimen. Der vorliegende Beitrag verortet die sich in der Praxis stellenden Herausforderungen im Kontext gegenwärtiger gesellschaftlicher Bedingungen und zeigt auf, was es bedeutet, „den Glauben an das Evangelium Jesu Christi ‚in der Welt dieser Zeit‘ zu verantworten“. Ausgehend davon werden Möglichkeiten interreligiöser Feierpraxis kritisch beurteilt und Kriterien zur Orientierung an die Hand gegeben. (Redaktion).

Die Suche nach christlich und muslimisch verantworteter Praxis im Gebet und in liturgischen Feiern will auf die Realität einer multireligiösen Gesellschaft angemessen reagieren, sieht

sich aber beträchtlichen Herausforderungen ausgesetzt. Zum einen stellen die Feier und das Bekenntnis des Glaubens einen sensiblen Bereich dar, der den Anfragen und Interessen Außenstehender nicht selbstverständlich offensteht;¹ zum anderen steht der islamisch-christliche Dialog gegenwärtig unter dem Einfluss globaler politischer Dynamiken, die Misstrauen, Angst und Abgrenzung fördern und die Suche nach Verständigung und vorurteilsloser Begegnung spürbar erschweren. Dazu kommt, dass unter „interreligiösem Dialog“ zum Teil höchst Unterschiedliches verstanden wird. Um die Voraussetzungen für ein christliches und muslimisches „Leben und Feiern in Vielfalt“ zu klären und die Praxis interreligiöser Dialoge als ernsthafte und notwendige Antwort auf religiöse Pluralität als einem unausweichlichen Zeichen der Zeit aufzuweisen, versuchen die folgenden Überlegungen, (1) gesellschaftliche Kontexte und Spezifika des christlich-islamischen Dialogs herauszuarbeiten, (2) Ansätze einer fundamentaltheologischen Glaubensverantwortung zu benennen und von daher (3) die Möglichkeit interreligiöser ritueller Feiern zu diskutieren. Der Zugang dieses Beitrags ist ein fundamentaltheologischer, also eine systematische Reflexion der Prinzipien, Kriterien und Methoden theologischer Erkenntnis,² die sich am Problembewusstsein und an der interdisziplinären Arbeitsweise von „Theologie Interkulturell“ orientiert.³

UNIV.-PROF. DDr. FRANZ GMAINER-PRANZL
ist Leiter des Zentrums Theologie Interkulturell und
Studium der Religionen. Zu seinen
Forschungsschwerpunkten gehören Interkulturalität
sowie Religion und Gesellschaft.

¹ Vgl. in diesem Zusammenhang die sensible und differenzierte Reflexion interreligiöser Beziehungen und Interpretationen bei MIDDELBECK-VARWICK: „Ich antworte dem Ruf des Rufenden“.

² Vgl. SECKLER: Theologie als Glaubenswissenschaft.

³ Vgl. GRUBER: Theologie nach dem Cultural Turn, 54–82.

1 Kontexte und Spezifika des christlich-islamischen Dialogs

Auf die Frage, ob ein „gemeinsames Feiern“ von christlichen und muslimischen Gläubigen möglich sei, gibt es nicht *die* Antwort schlechthin; es bedarf einer aufmerksamen Selbstvergewisserung, von welcher Ebene des interreligiösen Dialogs die Rede ist und welcher religionspolitischen Position Glaubende bzw. Nichtglaubende folgen. Zuerst aber ist ein aufmerksamer Blick auf den Kontext des angezielten interreligiösen Dialogs nötig.

Dieser Kontext besteht in der *pluralen und säkularen Gesellschaft Mitteleuropas*, die geprägt ist durch (a) Traditionsabbrüche religiöser Überzeugungen bzw. den Verlust religiöser Praxis in weiten Teilen der Bevölkerung, die zwar unterschiedlich interpretiert werden,⁴ letztlich aber einen signifikanten Umbruch im Verhältnis von (traditioneller) Religiosität und Gesellschaft darstellen;⁵ (b) eine kritische Haltung gegenüber religiösen Wahrheitsansprüchen, die sich in einer (nicht selten pauschalen) Ablehnung jeglicher „Mission“ und einem (mehr oder weniger differenzierten) Plädoyer für „Toleranz“ niederschlägt; (c) Migrationsbewegungen, die neben interkulturellen Konflikten auch eine neue – sowohl für Menschen aus traditionellen Gesellschaftsordnungen als auch für Angehörige modernisierter Gesellschaften durchaus herausfordernde – Konstellation von Religion und Öffentlichkeit bewirken; sowie (d) eine signifikante Ausbildung neuer Identitätsdiskurse, die starke Zugehörigkeiten, essentialistische Reduktionen faktischer Pluralität sowie scharfe Abgrenzungen von anderen aufweisen (vgl. etwa die Rede vom „christlichen Abendland“, islamistische Positionen oder aggressive Formen eines *New Atheism*).

Auch wenn diese Faktoren in den einzelnen europäischen Ländern unterschiedlich ausgeprägt sind, bilden sie die unausweichlichen Bedingungen möglicher (inter-)religiöser Praxis. Offensichtliche Gegenbewegungen zu pluralen und säkularen Gesellschaftsformen wie traditionalistische oder fundamentalistische Gruppierungen sind kein (Vor-)Zeichen einer Wiederkehr traditioneller Religion; sie bestätigen vielmehr durch ihr Auftreten die modernen Lebens- und Glaubensbedingungen. Die dezidierte Absage an interreligiöse Verständigung ist Folge einer Auseinandersetzung mit religiöser Pluralität, die ein Kennzeichen ausdifferenzierter Gesellschaften darstellt. Von daher ist auch die (christliche oder muslimische) Ablehnung interreligiöser Dialoge bzw. des Rechts auf Religionsfreiheit als typisch modernes Phänomen zu verstehen: als selbstreflexive – wenngleich aussichtslose – Strategie der „Bewältigung“ religiöser Vielfalt.

Der interreligiöse Dialog selbst ist – entsprechend einer geläufigen Differenzierung der jüngeren katholischen Tradition – als Austausch und Begegnung auf vier verschiedenen Feldern wahrzunehmen.⁶ (a) Auf der Ebene des alltäglichen Zusammenlebens teilen Menschen, die unterschiedlichen religiösen Traditionen angehören, ihre Erfahrungen, ihre Fragen und Sorgen. Dieser „*Dialog des Lebens*“ wird bei der Arbeit, bei kulturellen und sportlichen Veranstaltungen, in den Wohnvierteln und bei verschiedensten Zusammenkünften geführt – oft ohne dass es den Betroffenen selbst bewusst ist. Diese scheinbar banale, „selbstverständliche“ Form des interreligiösen Dialogs sollte nicht unterschätzt werden – sie bildet eine wichtige

⁴ Gängige Interpretationen finden Ausdruck in Erklärungsmodellen wie etwa: „Privatisierung“ des Glaubens, „Markttheorie der Religion“ usw. Vgl. dazu POLLACK: Rückkehr des Religiösen, 19–59.

⁵ Vgl. GEFFRÉ: Die Krise der christlichen Identität; METTE: Zu den soziologischen und theologischen Bedingungen.

⁶ Vgl. Dialog und Verkündigung, Nr. 42.

Grundlage des gesellschaftlichen Zusammenhalts, ohne die „offizielle“ politische oder religiöse Dialoginitiativen erfolglos bleiben. (b) Im Bemühen um die gemeinsame Entwicklung und Befreiung des Menschen führen Angehörige unterschiedlicher Religionsgemeinschaften einen „*Dialog des Handelns*“, in den vielfältige humane und religiöse Ressourcen einfließen. Ein solcher „Dialog des Handelns“ kann ein langfristiges Projekt sein wie etwa eine Initiative im pädagogischen, kulturellen oder ökonomischen Bereich, aber auch eine aufgrund einer aktuellen Krisensituation erforderte Initiative, wie dies die gemeinsame Hilfsaktion von Muslimen, Hindus und Christen zum Wiederaufbau von Häusern und Dörfern nach der Tsunamikatastrophe 2004 auf Sri Lanka, in Indonesien und Indien darstellte.⁷ (c) Die Diskussion von Spezialisten, die Details ihrer jeweiligen Religion sowie Zusammenhänge zwischen unterschiedlichen Religionen in den Blick nehmen, ist als „*Dialog des theologischen Austausches*“ zu bezeichnen; dieser dient der Klärung und Weiterentwicklung des Verständnisses der eigenen und der fremden Glaubensüberzeugung und erweist den betreffenden Religionsgemeinschaften einen kritisch-loyalen Dienst, insofern dieser interreligiöse theologische Diskurs die Gläubigen unterschiedlicher Religionen bestärkt und herausfordert. (d) Die intensivste Form eines Austausches zwischen unterschiedlichen Religionen bildet schließlich der „*Dialog der religiösen Erfahrung*“, bei dem Menschen ihre Glaubenserfahrung teilen und anderen – soweit dies möglich erscheint – die Praxis ihres Gebetes, die Feier ihres Glaubens sowie ihre spirituelle Praxis erschließen. Zur Praxis dieser „*communicatio in sacris*“ gibt es unterschiedliche Auffassungen und kontroverse Diskussionen quer durch die Religionsgemeinschaften. Während es für die einen völlig klar und selbstverständlich ist, dass Muslime und Christen zu dem „einen Gott“ beten und auch bestimmte Formen eines „gemeinsamen Gottesdienstes“ feiern können, sind für die anderen die Differenzen zwischen Islam und Christentum so groß, dass diese vierte Ebene des interreligiösen Dialogs kaum als praktikierbar erscheint.⁸

Nicht alle vier Felder des interreligiösen Dialogs sind in jeder Situation gleich relevant; für eine christlich und muslimisch verantwortete Praxis des Lebens, Glaubens und Feierns ist es auf jeden Fall wichtig, den Zusammenhang dieser Ebenen nicht zu übersehen. Es macht wohl wenig Sinn, nur über das Thema „Gemeinsamer Gottesdienst“ zu diskutieren und die vielen anderen Begegnungs- und Diskussionsmöglichkeiten zwischen Christen und Muslimen zu vernachlässigen. Ebenso wenig sollte der interreligiöse Dialog nur den „Experten“ überlassen werden, sondern immer auch der „*sensus fidelium*“ (vgl. *Lumen gentium* 12) aller Beteiligten ernst genommen werden. Die Erfahrung und das Vertrauen, das Menschen aus unterschiedlichen Religionen im Umgang miteinander entwickelt haben, aber auch die Krisen und Konflikte, die sie durchleben, stellen eine wertvolle Grundlage und bleibende Inspiration für das Gespräch der theologischen Spezialisten dar.

Nach dem Blick auf die Spezifika des mitteleuropäischen Kontextes und die Differenzierung der unterschiedlichen Felder des interreligiösen Dialogs sind schließlich drittens noch die religionspolitischen Positionen zu benennen, die – meistens implizit – das Feld möglicher

⁷ Vgl. WILDFRED: „Den Toten zur Ehr“, 106: „Obwohl Hilfsorganisationen von verschiedenen Religionen (Hinduismus, Christentum, Islam usw.) geprägt sein mögen, so kamen alle, um ungeachtet ihrer Religionszugehörigkeit jedem beliebigen Menschen zu helfen“.

⁸ Diese Debatte wurde bereits vor und während des Gebetstreffens von Assisi geführt, das Papst Johannes Paul II. am 27.10.1986 einberufen hatte. Kardinal Roger Etchegaray, der Vorsitzende der Päpstlichen Kommission „Iustitia et Pax“, hielt fest: „[...] Wir sind hier versammelt, ohne auch nur im geringsten Grenzen zu verwischen. Das macht die Tiefe und den Wert unseres gemeinsamen Betens aus“ (Die Friedensgebete von Assisi, 17).

interreligiöser Begegnungen beeinflussen. (a) *Säkularismus* zielt darauf, Religion(en) aus der Öffentlichkeit zu verbannen. In Gegensatz zu einer Haltung der Säkularität, die Religion und Politik trennt, aber nicht das eine auf Kosten des anderen eliminiert, sprechen säkularistische Positionen den Religionen das Recht, ja die Fähigkeit ab, etwas Sinnvolles für die Gesellschaft beizutragen. (b) Religiöser *Integralismus* geht umgekehrt davon aus, dass (nur) eine religiöse Interpretation der Wirklichkeit dem Leben des Menschen gerecht wird. Religion, so setzt diese Position voraus, könne aus sich heraus wissenschaftliche, gesellschaftliche und kulturelle Zusammenhänge erklären. In traditionellen Gesellschaften lag ein solcher Integralismus aufgrund der fehlenden (Aus-)Differenzierung von Religion und Öffentlichkeit nahe; in modernen Gesellschaften können solche Tendenzen einer Retraditionalisierung nur als (vergebliche) Versuche erscheinen, den Prozess sozialer und kultureller Ausdifferenzierung durch eine Neuetaблиerung traditioneller Religiosität rückgängig zu machen. (c) Der Ansatz der *Postsäkularität* setzt die – paradox anmutende – Einsicht voraus, dass Religionen in einer sich weiterhin säkularisierenden Gesellschaft weiterbestehen und gemeinsam mit Säkularen in einen reziproken Lernprozess eintreten. Jürgen Habermas, der diese Position in den letzten fünfzehn Jahren prominent vertreten hat, mutet den Dialogpartnern eine beachtliche Lernerfahrung zu: Religiöse Menschen müssen zu verschiedenen Herausforderungen der modernen Gesellschaft eine „epistemische Einstellung“ finden und ihre „kognitiven Dissonanzen“ – zum Beispiel fremden Religionen gegenüber – bearbeiten.⁹ Säkulare wiederum dürfen Religionen nicht bloß als historisches Auslaufmodell einer archaischen Welterklärung ansehen, sondern haben sie als bleibende Ressourcen der Sinnstiftung für die Gesellschaft anzuerkennen – auch wenn mit dieser Anerkennung für den einzelnen Menschen keine religiöse Glaubensüberzeugung verbunden sein muss.¹⁰ Der Lernprozess, den Gläubige durchlaufen, ist aber nicht mit einem bloßen Anpassungsprozess zu verwechseln, der sich nach den Vorgaben einer rein säkularen Gesellschaftsinterpretation richtet; vielmehr ist eine hermeneutische Selbstreflexion und die Ausarbeitung neuer epistemischer Einstellungen erfordert, die „aus einer für die Beteiligten selbst einsichtigen Rekonstruktion überlieferter Glaubenswahrheiten hervorgehen“¹¹. Für den interreligiösen Dialog heißt das: Angehörige einer Religion A passen ihre Überzeugungen nicht oberflächlich einer Religion B oder einer säkularen Position C an, sondern verarbeiten die Herausforderungen der modernen Gesellschaft (zu der wesentlich der religiöse Pluralismus gehört) in einem kognitiven Lernprozess, der zu einer Rekonstruktion der überlieferten Glaubenswahrheiten führt; über deren Gelingen entscheidet allerdings, wie Habermas betont, „die Glaubenspraxis der Gemeinden“¹². Mit dieser These hat Habermas die Kernaufgabe fundamentaltheologischer Glaubensverantwortung umschrieben und für das Gelingen eines interreligiösen Dialogs entscheidende Voraussetzungen benannt:

- ◇ die Kenntnis der eigenen Tradition,
- ◇ die Fähigkeit zum Austausch und zur theologischen Auseinandersetzung,
- ◇ die Arbeit an der Rekonstruktion der Glaubensüberlieferung sowie
- ◇ die Entwicklung neuer Diskurspositionen.

⁹ Es geht darum, gesicherte wissenschaftliche Erkenntnisse und gesellschaftliche Entwicklungen anzuerkennen und in die Glaubensüberzeugungen zu integrieren.

¹⁰ Vgl. HABERMAS: Religion in der Öffentlichkeit, 141–146.

¹¹ HABERMAS: Religion in der Öffentlichkeit, 144.

¹² HABERMAS: Religion in der Öffentlichkeit, 144.

2 Fundamentaltheologie: Verantwortung des Glaubens „in der Welt dieser Zeit“

Interreligiöse Dialoge muten religiösen Traditionen zu, sich fremden Heils- und Wahrheitsansprüchen auszusetzen und dadurch die eigene Identität neu wahrzunehmen. Wie viele Beispiele zeigen, besteht zwischen dem Verwurzelte sein in der eigenen Glaubensüberzeugung und der Offenheit für den Dialog mit Anderen kein Gegensatz; vielmehr haben eher jene Menschen Angst vor einem interreligiösen Dialog, die sich ihrer eigenen Überzeugung nicht sicher sind oder diese nur unzulänglich kennen. Für die Theologie als Wissenschaft sind solche Grenz- und Vermittlungserfahrungen, wie sie interreligiöse Dialoge darstellen, besonders fruchtbar, bieten sie doch Gelegenheit, sich mit den Voraussetzungen, Bedingungen, Methoden und Prinzipien des eigenen Glaubens intensiver auseinanderzusetzen. Genau das ist die Grundaufgabe der Fundamentaltheologie, die als universitäre Disziplin vergleichsweise jung ist¹³: die Verantwortung des Glaubens gegenüber jedem, der nach dem „Logos der Hoffnung“ der Christen fragt (vgl. 1 Petr 3,15),¹⁴ allerdings von Anfang an gegeben war. Auf dem Hintergrund der neuzeitlichen Auseinandersetzungen mit der Kirchenkritik der Reformation, der Offenbarungskritik der Aufklärung sowie der Religionskritik des Atheismus des 19. Jahrhunderts entwickelte sich die Fundamentaltheologie zuerst als Widerlegungs- und Verteidigungsdiskurs, der die Infragestellung von (katholischer) Kirche, christlichem Offenbarungsverständnis und religiösem Wahrheitsanspruch durch eine eher intellektualistische und apologetische Form der Theologie zurückwies und mit den auf Pierre Charron (1541–1603) zurückgehenden Traktaten einer „*demonstratio religiosa/christiana/catholica*“ den kirchlichen Glauben zu verteidigen suchte.¹⁵ Die kirchenpolitischen Ereignisse des 19. Jahrhunderts verstärkten die Abwehrhaltung der katholischen „Apologetik“, die erst durch die patristischen, liturgischen und biblischen Studien des frühen 20. Jahrhunderts aufgelockert und durch den Neuaufbruch des Zweiten Vatikanischen Konzils überwunden wurde. „Fundamentaltheologie“ hieß jetzt nicht mehr „Gegner“ zu bekämpfen, sondern den Glauben an das Evangelium Jesu Christi „in der Welt dieser Zeit“ (so die programmatische Bezeichnung im Titel von *Gaudium et spes*) zu verantworten. Diese Neubesinnung führte in der Fundamentaltheologie zu einer Vielzahl interessanter Entwürfe, die Fragen der Zeit aufgriffen und den Anspruch des christlichen Glaubens in konkreten Problemfeldern und von bestimmten Forschungsperspektiven her reflektierten. Ohne hier einen Anspruch auf Vollständigkeit zu erheben, lassen sich in der postkonziliaren Entwicklung für den deutschsprachigen Raum folgende Ansätze einer fundamentaltheologischen Auseinandersetzung ausmachen:¹⁶

- *neuscholastisch*: als (traditioneller) Aufweis der „Rationalität“ des christlichen Glaubens, wie er auch nach dem Konzil noch gelegentlich fortgeführt wurde;
- *transzendentaltheologisch*: als Frage nach den Bedingungen und „Aufnahmestrukturen“ im glaubenden Subjekt (Karl Rahner);
- *politisch/„anamnetisch“*: als Reflexion der gesellschaftskritischen und gedächtnisorientierten Dimension („*memoria passionis*“) des christlichen Glaubens (Johann Baptist Metz);

¹³ Erst 1856 wurde in Prag der erste Lehrstuhl für „Fundamentaltheologie“ eingerichtet und mit Johann Nepomuk Ehrlich (1810–1864) besetzt; vgl. SECKLER: Fundamentaltheologie, 339–340.

¹⁴ Vgl. SECKLER: Fundamentaltheologie, 351–357.

¹⁵ Vgl. SECKLER: Fundamentaltheologie, 391–392.

¹⁶ Ich verzichte an dieser Stelle auf detaillierte Literaturhinweise, die den Rahmen dieses Beitrags sprengen und das eigentliche Anliegen, eine fundamentaltheologische Reflexion einer Herausforderung des christlich-islamischen Dialogs zu leisten, verdrängen würden.

- *befreiungstheologisch*: als Rezeption sozialwissenschaftlicher Analysen, wie dies vor allem in Lateinamerika erfolgte, und Betonung des emanzipatorischen Impulses des biblischen Glaubens;
- *hermeneutisch*: als Auseinandersetzung mit der Dialektik von Tradition und Erfahrung (Edward Schillebeeckx, David Tracy) sowie als Wahrnehmung der biblisch inspirierten Sprachverantwortung (Gerhard Ebeling);
- *kontextuell*: als Bezug auf die kulturelle und gesellschaftliche Verortung des Glaubens (Hans Waldenfels);
- *erstphilosophisch*: als Rekonstruktion eines „endgültigen Sinns“ (Hansjürgen Verweyen, Thomas Pröpper);
- *analytisch*: als epistemische Rechtfertigung religiöser Sprache (Oliver Wiertz, Thomas Schärfl);
- *topologisch*: als Erschließung des Glaubens durch Orte und Zeichen (Hans-Joachim Sander);
- *responsiv*: als Wahrnehmung des Anspruchs- und Antwortcharakters des Glaubens (Peter Dabrock).

Jeder dieser Ansätze versucht auf seine Weise, jene Herausforderung, die vor allem in interreligiösen Begegnungen und Dialogen virulent wird, aufzugreifen: die Infragestellung der vertrauten Theorie und Praxis des Glaubens durch die Begegnung mit Andersglaubenden und Nichtglaubenden. Fundamentaltheologie liefert in diesem Zusammenhang allerdings keine „Rezepte“, wie die Infragestellung des vertrauten Glaubens am besten „zurückzuweisen“ sei; sie hilft vielmehr, „die Sache des christlichen Glaubens mit den Mitteln der Vernunft [...] verständlich zu machen“¹⁷, wie Hans-Joachim Höhn hervorhebt. Diese „Sache“ stellt sich allerdings so dar, dass sich der christliche Glaube als Folge eines *Anspruchs* begreift: eines Angesprochen-Seins durch Gott, der sich den Menschen in Jesus Christus mitteilt. Dieses Wort (der Offenbarung) führt zur Antwort (des Glaubens); christliche Glaubenspraxis ist nicht Explikation des menschlichen Selbstverständnisses, sondern Responson auf einen Anspruch, der menschlichem Handeln und Verstehen je schon zuvorkommt. Entsprechend dieser Verhältnisbestimmung von Glaube (Antwort) und Offenbarung (Wort) erweist sich der responsive Ansatz fundamentaltheologischer Glaubensverantwortung als besonders geeignet, jener Herausforderung zu begegnen, die der christlich-islamische Dialog mit sich bringt: den eigenen Glauben auf doppelte Weise als beansprucht zu erfahren: durch die Selbstmitteilung Gottes sowie durch die Begegnung mit einem fremden Heils- und Wahrheitsanspruch. Peter Dabrock hat dieses Charakteristikum eines responsiven Zugangs der Fundamentaltheologie präzise benannt: „Rechenschaft über die Vorgängigkeit und bleibende Virulenz der doppelten Anspruchsasymmetrie (des Wortes Gottes und der Ansprüche der Nächsten) angesichts der Verflechtung von Eigenem und Fremdem stellen jedenfalls in der Perspektive responsiver Rationalität die entscheidende Verantwortung über den ‚Logos der Hoffnung‘ dar.“¹⁸

Für die Frage, ob Christen und Muslime „interreligiöse Feiern“ halten können, bedeutet diese responsiv-fundamentaltheologische Annäherung, dass es interreligiöse Begegnungen im Allgemeinen und der christlich-islamische Dialog im Besonderen mit dem Anspruchscharakter des Glaubens zu tun bekommen: christliche und islamische Glaubenspraxis, zu der vor allem das Gebet, die Feier von Festen und die Praxis von Ritualen zählen, versteht sich

¹⁷ HÖHN: Gott – Offenbarung – Heilswege, 36.

¹⁸ DABROCK: Antwortender Glaube und Vernunft, 314.

als Antwort auf einen Anspruch, der sich niemals einholen oder „normalisieren“ lässt. Der Philosoph Bernhard Waldenfels spricht in diesem Zusammenhang von einer „responsiven Differenz“, die sich unüberwindbar „zwischen dem, *worauf* ich antworte, und dem, *was* ich zur Antwort gebe“¹⁹, eröffnet. Interreligiöse Begegnungen, die diese „responsive Differenz“ aufzuheben versuchen – indem sie zum Beispiel religiöse Traditionen mit der Offenbarung Gottes gleichsetzen oder die Differenzen zwischen unterschiedlichen Heils- und Wahrheitsansprüchen in einer letzten „Identität“ auflösen –, sind zum Scheitern verurteilt, weil sie schlicht dem „Anspruch“ des Glaubens nicht gerecht werden – weder dem des eigenen noch dem des fremden Glaubens. Nicht in der „Normalisierung“ von Differenzen, sondern in der Wahrnehmung von Ansprüchen besteht der Sinn interreligiöser Dialoge.

3 Zur Frage interreligiöser Gottesdienste: Möglichkeiten, Kriterien, Konsequenzen

- ◇ Wenn der christlich-islamische Dialog im Kontext der mitteleuropäischen Gesellschaft situiert, auf unterschiedlichen Ebenen (Alltag, Handeln, Theologie, Glaubenserfahrung) praktiziert und von einem postsäkularen Problembewusstsein her betrieben wird, und wenn dieser Dialog nicht die „responsive Struktur“ des Glaubens überspringt, die die eigene Glaubenspraxis als Antwort auf den Anspruch eines sich selbst mitteilenden Gottes begreift, lässt sich die Frage, ob Christen und Muslime „interreligiöse Liturgien“ feiern können, differenzierter beantworten. Vor allem geht es nicht darum, was eine Glaubensgemeinschaft „darf“, sondern welche Weise des gemeinsamen Feierns oder des „Feierns unter sich“ als sinnvoll und authentisch erfahren wird. Es sind vor allem fünf Möglichkeiten interreligiöser Feierpraxis, die gegenwärtig praktiziert oder vorgeschlagen werden:
- ◇ *Verweigerung der Teilnahme Andersgläubiger*: Diese Position sieht keine Möglichkeit, Menschen aus anderen Religionen bzw. Nichtglaubende in irgendeiner Form an der eigenen Feier teilhaben zu lassen. Zu fragen ist hier, ob nicht berechnete Aspekte der eigenen Glaubenstradition essentialisiert werden und eine religiöse Identität konstruiert wird, die die Offenheit, Pluralität und Hybridität religiöser Traditionen verleugnet.
- ◇ *Gemeinsame Feier aller Beteiligten*: Diese Praxis einer multireligiösen Liturgie (vor allem im schulischen Bereich) geht davon aus, dass Muslime und Christen „an denselben Gott glauben“.²⁰ Auch wenn sich diese Position auf *Lumen gentium* 16 berufen kann, bleibt noch die Frage bestehen, ob dadurch eine einheitliche Feiergestalt gerechtfertigt werden kann bzw. ob die Differenz der unterschiedlichen Heilswege, die Religionen repräsentieren, ernst genommen wird.
- ◇ *Säkulare Feier*: Eine andere Möglichkeit, die Differenzen zwischen Christen und Muslimen zu „bewältigen“, besteht in einer allgemeinen Feier, in der eher ethische und ästhetische Aspekte eine Rolle spielen, nicht aber spezifisch religiöse Inhalte. Eine solche Form des Miteinander-Feierns kann bei bestimmten Anlässen durchaus angebracht sein, wird aber wohl auf Dauer nicht das zum Ausdruck bringen können, was religiösen Menschen wichtig ist: der Überzeugung ihres Glaubens auch konkret Gestalt zu geben.
- ◇ *Religionen als Gastgeber*: Eine Weise, dem ständigen Suchen nach Kompromissen zwischen unterschiedlichen Religionen zu entkommen, ist die Einladung an Andersgläubige, als Gäste an einer (christlichen oder muslimischen) Feier teilzunehmen. Diese Variante hat den

¹⁹ WALDENFELS: *Verfremdung der Moderne*, 78.

²⁰ Vgl. zur gesamten Thematik VÖCKING (Hg.): *Nostra Aetate und die Muslime*.

Vorteil, dass die „liturgischen Verhältnisse“ klar geregelt sind; für die Eingeladenen stellt sich allerdings die – mitunter nicht leicht zu beantwortende – Frage, wie weit sie sich auf den Vollzug der Feier eines „fremden Glaubens“ einlassen können, ohne mit ihrer eigenen Überzeugung in Konflikt zu geraten.

◇ *Befristete/bedingte communicatio in sacris*: Bei dieser Form „begrenzter Gastgeberschaft“ geben die Einladenden selbst das Maß der Teilnahme vor, etwa durch eine Begrenzung des offenen Angebots oder durch eine bestimmte Zeitangabe: Gäste können nur an bestimmten Ritualen oder Feierelementen teilnehmen oder sind nur für eine gewisse Zeit zugelassen. Dies ist eine gängige Praxis in vielen Religionen, die allerdings die Frage aufwirft, nach welchen Kriterien eine solche begrenzte Teilnahme erfolgt, und wer die Macht hat, solche Kriterien aufzustellen.

Welche Formen der Begegnung, der Feier, des gemeinsamen Betens oder der Teilnahme an bestimmten Ritualen in Kirchen und Moscheen möglich sind, lässt sich weder von dem her rechtfertigen, was „erlaubt“ oder „verboten“ ist (denn dazu sind die christlichen und islamischen Traditionen viel zu heterogen), noch von dem, was „erfolgsversprechend“ ist (denn das, was in einer konkreten Situation „gut ankommt“, muss nicht unbedingt interreligiös authentisch sein), sondern vor allem von folgenden drei Kriterien her:

◇ *Stimmigkeit*: Welche Form einer gemeinsamen Feier bzw. der Teilnahme an einer fremdreligiösen Feier „stimmt“ mit der Überzeugung und Praxis meines eigenen Glaubens überein? Welche Möglichkeiten können sich eventuell entwickeln? „Stimmigkeit“ meint hier nicht bloß ein subjektives Gefühl, sondern eine kommunikative und argumentative Beziehung zur eigenen Glaubensgemeinschaft: Lässt sich eine bestimmte Praxis interreligiöser Feiern grundsätzlich mit dem Selbstverständnis meiner Gemeinde vermitteln? „Stimmigkeit“ soll auch nicht Unveränderlichkeit suggerieren. Was vielleicht vor ein, zwei Generationen als „nicht stimmig“, ja undenkbar angesehen wurde, kann heute „selbstverständlich“ sein. Dennoch: Wenn es zwischen dem „inter-“ und dem „-religiös“ zu keiner Verbindung (mehr) kommt, ist eine Begegnung oder Feier auch nicht stimmig.

◇ *Responsivität*: Dieses Potential einer „Antwortlichkeit“ meint die Fähigkeit eines Menschen bzw. einer Glaubensgemeinschaft, fremden Ansprüchen, Traditionen, Erfahrungen so zu begegnen, dass daraus eine neue Antwort erwächst. Weder eine Dominanz des Eigenen, die das Fremde verdrängt, noch eine exotisierende oder imitierende Inszenierung des Fremden werden dem Anspruchscharakter des Glaubens gerecht. Wenn etwa Christen eine Moschee besuchen, sollten sie dies weder mit dem Habitus der Überlegenheit noch mit der Einstellung einer vorbehaltlosen, undifferenzierten Anerkennung aller fremdreligiösen Rituale tun, sondern mit einer Haltung, die sich der Zumutung eines fremden Offenbarungsanspruchs stellt und die eigene Glaubensüberzeugung im Licht dieses Anspruchs „antwortet“.

◇ *Bezug auf die Grundfragen des Menschen*: Das, was allen Religionen tatsächlich gemeinsam ist, sind die menschlichen Grundfragen nach Leben und Tod, Schuld und Versöhnung, Liebe und Hass, Freiheit und Sünde, wie sie in *Nostra aetate* 1 und *Gaudium et spes* 10 zur Sprache kommen. Nicht die Aufhebung der Differenzen zwischen Islam und Christentum führt zu einer intensiven interreligiösen Begegnung, sondern die Erfahrung, auf welche Weise unterschiedliche Religionen eine Antwort auf die Grundfragen des Menschen geben. Jene Formen einer interreligiösen Feier, in denen diese existentiellen Fragen angesprochen werden, werden für die Gläubigen beider Religionen vermutlich am ehesten als glaubwürdig, nachvollziehbar und überzeugend empfunden werden.

Vielleicht treffen die „Leitlinien für das Gebet bei Treffen von Christen, Juden und Muslimen“ der deutschen Bischöfe das Anliegen eines authentischen und menschlich verbindenden interreligiösen Gebets am besten, wenn sie festhalten:

„In religiösen Begegnungen können Christen und Muslime erfahren, dass ihr Leben trotz unterschiedlicher Gottesvorstellungen auf den einen Gott ausgerichtet ist. Dabei gilt, dass Beten im Beisein des anderen nicht der Ort für Bekehrungsversuche oder Auseinandersetzungen, sondern Ausdruck der gemeinsamen Verwiesenheit auf den einen Gott und der solidarischen Sorge um das Heil der Menschen ist.“²¹

Wenn Gottesdienst und Gebet in diesem Sinn zwischen religiöser Verortung und gesellschaftlicher Öffentlichkeit vollzogen werden, können sie tatsächlich zum Zeichen der Einheit zwischen den Menschen und zum Ausdruck der Anerkennung religiöser Pluralität und Fremdheit werden. Ein solcher Weg wäre für Christen und Muslime gleichermaßen verheißungsvoll.

Literatur

- DARBOCK, Peter: Antwortender Glaube und Vernunft. Zum Ansatz evangelischer Fundamentaltheologie. Stuttgart 2000 (Forum Systematik. Beiträge zur Dogmatik, Ethik und ökumenischen Theologie 5).
- GEFFREÉ, Claude: Die Krise der christlichen Identität im Zeitalter des religiösen Pluralismus, in: Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie 41. 2005, 222–234.
- GRUBER, Judith: Theologie nach dem Cultural Turn. Interkulturalität als theologische Resource. Stuttgart 2013 (ReligionsKulturen 12).
- HABERMAS, Jürgen: Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den „öffentlichen Vernunftgebrauch“ religiöser und säkularer Bürger, in: DERS.: Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze. Frankfurt am Main 2005, 11–154.
- HÖHN, Hans-Joachim: Gott – Offenbarung – Heilswege. Fundamentaltheologie. Würzburg 2011.
- METTE, Norbert: Zu den soziologischen und theologischen Bedingungen heutiger Glaubensvermittlung, in: Theologisch Praktische Quartalschrift 156. 2008, 115–122.
- MIDDELBECK-VARWICK, Anja: „Ich antworte dem Ruf des Rufenden.“ Zur Theologie des Gebets im Islam, in: EISELE, Wilfried (Hg.): Gott bitten? Theologische Zugänge zum Bittgebet. Freiburg i. Br. 2013 (Quaestiones Disputatae 256), 262–290.
- POLLACK, Detlef: Rückkehr des Religiösen? Studien zum religiösen Wandeln in Deutschland und Europa II. Tübingen 2009.
- SECKLER, Max: Theologie als Glaubenswissenschaft, in: KERN, Walter/POTTMAYER, Hermann Josef/SECKLER, Max (Hg.): Handbuch der Fundamentaltheologie. Band 4: Traktat Theologische Erkenntnislehre mit Schlussteil Reflexion auf Fundamentaltheologie. Tübingen/Basel 2000 (UTB 8173), 131–184.
- DERS.: Fundamentaltheologie: Aufgaben und Aufbau, Begriff und Namen, in: KERN, Walter/POTTMAYER, Hermann Josef/SECKLER, Max (Hg.): Handbuch der Fundamentaltheologie. Band 4: Traktat Theologische Erkenntnislehre mit Schlussteil Reflexion auf Fundamentaltheologie. Tübingen/Basel 2000 (UTB 8173), 331–402.

²¹ Leitlinien für das Gebet, 38.

- VÖCKING, Hans (Hg.): *Nostra Aetate und die Muslime. Eine Dokumentation*. Freiburg i. Br. 2010 (Schriftenreihe der Georges Anawati Stiftung 8).
- WALDENFELS, Bernhard: *Verfremdung der Moderne. Phänomenologische Grenzgänge*. Göttingen 2001 (Essener Kulturwissenschaftliche Vorträge 10).
- WILFRED, Felix: „Den Toten zur Ehr‘, den Lebenden zur Mahnung“. Zu den Fragen, vor die uns der Tsunami stellt, in: *Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie* 41. 2005, 103–117.

Kirchliche Dokumente

- Die Friedensgebete von Assisi. Einleitung von Franz Kardinal König. Kommentar von Hans Waldenfels. Freiburg i. Br. 1987.
- PÄPSTLICHER RAT FÜR DEN INTERRELIGIÖSEN DIALOG / KONGREGATION FÜR DIE EVANGELISIERUNG DER VÖLKER: *Dialog und Verkündigung. Überlegungen und Orientierungen zum Interreligiösen Dialog und zur Verkündigung des Evangeliums Jesu Christi* (19. Mai 1991). Hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn 1991 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 102).
- SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hg.): *Leitlinien für das Gebet bei Treffen von Christen, Juden und Muslimen. Eine Handreichung der deutschen Bischöfe* (24. Juni 2008). Bonn 2008 (Arbeitshilfen 170).