

Das „... letzte und unsagbare Geheimnis unserer Existenz ...“

Überlegungen zu multireligiösen Gebetsakten
anlässlich von Großschadensereignissen
aus einer römisch-katholischen Sicht

Stephan Winter

1. Exposition: Gebetsakte verschiedener Religionen innerhalb ein- und desselben rituell-symbolischen Handlungszusammenhangs als Gestaltungsaufgabe

Mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil hat die römisch-katholische Kirche in ihrem Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen einen grundsätzlichen Wandel vollzogen. Die Erklärung *Nostra Aetate* hält fest:

„Die katholische Kirche lehnt nichts von alledem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist. Mit aufrichtigem Ernst betrachtet sie jene Handlungs- und Lebensweisen, jene Vorschriften und Lehren, die zwar in manchem von dem abweichen, was sie selber für wahr hält und lehrt, doch nicht selten einen Strahl jener Wahrheit erkennen lassen, die alle Menschen erleuchtet [...]“ (NA 2).

Durch diese neue Weichenstellung werden Wahrheitsfrage und Institutions- bzw. Glaubensfrage partiell voneinander entkoppelt, ohne dass dadurch die eigene Wirklichkeitssicht aufgegeben würde. Der Zugang zum Heil ist nicht mehr exklusiv an die Grenzen des christlichen Glaubens gebunden; der dritte Abschnitt kommt darauf zurück, wie dieser Ansatz im Einzelnen begründet wird. *Nostra Aetate* stellt sich damit jedenfalls in die Traditionsstränge biblischer Theologie hinein, die universalen, entgrenzenden Charakter haben. Für unsere Fragestellung wichtig ist, dass das Dokument nicht nur die argumentative Basis dafür schafft, wie sich das Verhältnis zu den anderen Religionen neu beschreiben lässt; vielmehr fordert es – wie das *habitudine* im lateinischen Original-

titel klar anzeigt – eine neue Haltung und ein entsprechendes Handeln.¹ Ulrike Bechmann formuliert pointiert:

„Sie [die katholische Kirche] spricht Menschen mit ihren anderen religiösen Überzeugungen Wahrheit zu. Sie nimmt eine Entgrenzung der Heilsgrenzen vor und bindet die Förderung der je Anderen und die Bewahrheitung der Gottesliebe an die Nächstenliebe, und das alles ist nicht aus politischen, sondern aus inneren *theologischen* Quellen begründet. Damit stellt sich die Frage, was aus dieser theologischen Erklärung an konkreter Praxis eines neuen Miteinanders gefolgt ist [bzw. zu folgen hat!; St. W.].“²

Das Feld rituell-symbolischer Praxis kann aufgrund seines zentralen Charakters hierbei nicht ausgespart werden, zumal es sicherlich mit die größten Herausforderungen birgt, denn: Anders als im interreligiösen Gespräch sind hier verbale und non-verbale Handlungen integriert, die – religionswissenschaftlich gesprochen – gemäß dem Selbstverständnis der religiösen Agenten irgendwie eine übermenschliche Größe miteinbeziehen; und was jeweils als Bezugsgröße bestimmt wird, macht wesentlich das unterscheidende Spezifikum einer Religion aus. Jochen Arnold unterscheidet in seinem Beitrag zum vorliegenden Buch anhand einer recht breiten Phänomenbasis Typen gottesdienstlicher Feiern mit Öffentlichkeitscharakter, an deren Vorbereitung und Durchführung Vertreter/-innen und Angehörige verschiedener Religionen verantwortlich und/oder als Teilnehmende beteiligt sind. Winfried Haunerland plädiert dafür, dass er – zumindest in der Regel – für solche Feiern am ehesten eine der Varianten des sogenannten Assisi-Modells als Grundlage bevorzugen würde.³ Es birgt aus seiner Sicht wohl die geringsten

-
- 1 Mit „Verhältnis“ übersetzen die Überschrift beinahe alle deutschen Kommentare sowie amtliche Übersetzungen. Im Lateinischen müsste dann aber „relatio“ stehen. Schon bei Kardinal Bea wurde „habitus“ in der übersetzten Relatio als „Verhältnis“ wiedergegeben, ansonsten wird er in dieser Übertragung aber durchgängig mit „Haltung“ übersetzt (vgl. Acta Synodalia sacrosancti concilii oecumenici Vaticani II, III/8, Roma 1976, 649, mit A. Bea, Die Kirche und das jüdische Volk. Übersetzung aus dem Italienischen v. F. Johna, Freiburg/Br. u. a. 1966, 158f.).
 - 2 U. Bechmann, „Nostra aetate“ – Von der Gemeinsamkeit zur Differenz, online-Publikation vom 4. November 2015, zugänglich im Internet (letzter Aufruf: 24.6.2018): <https://www.feinschwarz.net/nostra-aetate-von-der-gemeinsamkeit-zur-differenz/> [Hervorhebung: im Original]. Vgl. zu Bechmanns Position ausführlicher U. Bechmann, Eine neue Basis für die Haltung der Kirche zu den Religionen. Die biblische Hermeneutik der Konzils-erklärung *Nostra Aetate*, in: Zerbrechlich und kraftvoll. Christliche Existenz 50 Jahre nach dem Zweiten Vatikanum, hg. von P. Ebenbauer u. a., Innsbruck – Wien 2014, 105–120.
 - 3 Vgl. den Beitrag von W. Haunerland in diesem Band S. 125–140.

Risiken, insofern es jeder Religion Raum geben kann, sich auf die ihr angemessene Weise einzubringen, ohne v. a. im Blick auf ausdrückliche Gebetsakte die vorhandenen Unterschiede zwischen den Religionen zu verwischen. – Diese Überlegungen können hier nicht genauer diskutiert werden. Das Folgende konzentriert sich lediglich auf eine ganz bestimmte Teilfrage, die sich vor diesem Hintergrund stellt:

In Deutschland sind in den vergangenen Jahren die meisten der einschlägigen öffentlichen Feiern als christliche, oft ökumenische Gottesdienste gefeiert worden. Dabei wurde nicht selten – um nur eine ganz grobe Einordnung vorzunehmen – das von Jochen Arnold ausführlich vorgestellte Prinzip der *gottesdienstlichen Gastfreundschaft* angewandt: Eine konkrete Religionsgemeinschaft – hier: die christliche, ggf. repräsentiert durch mehrere Kirchen – gestaltet und trägt einen in sich (relativ) geschlossenen rituell-gottesdienstlichen Handlungszusammenhang gemäß eigenen Traditionen und Vorschriften. Sie lädt Vertreter/-innen anderer Religionen ein, sich *innerhalb dieses Rahmens* mit verbalen und/oder non-verbalen Handlungselementen einzubringen. Wie dies im Einzelnen geschehen kann, hängt maßgeblich von den unterschiedlichen Überzeugungen und Handlungsoptionen der beteiligten Religionen ab. Dazu ist zunächst grundsätzlich zu sagen, dass auch sonst übliche Prinzipien eines gedeihlichen Gastgeberinnen-Gast-Verhältnisses unbedingt Beachtung finden müssen, also etwa weder die Gastgeberin dem Gast gegenüber zeigt, dass er nur mehr oder weniger notgedrungen eine Mitwirkungsmöglichkeit eingeräumt bekommt, noch der Gast verlangt, dass die Gastgeberin für sie prägende Gestaltungselemente aufgeben muss.⁴ – Die Frage, die diskutiert werden soll, lautet konkret: Ob bzw. inwiefern lassen sich innerhalb eines dezidiert *christlichen* Gottesdienstes mit relativ starker Relevanz auch für die gesellschaftliche Öffentlichkeit vom Konzept der gottesdienstlichen Gastfreundschaft her andere Religionen auch so integrieren, dass es partiell zu einer stärkeren Vernetzung von Akten kommt, die mehr oder weniger ausdrücklich Gebetscharakter haben. Es soll dabei darum gehen, aus einer römisch-katholischen Perspektive anzudeuten, dass es sich hierbei im Blick auf die monotheistischen Religionen um eine unter ganz bestimmten Bedingungen ver-

4 Vgl. zu einer entsprechenden Ausprägung des Christentums insgesamt: C. Theobald, *Christentum als Stil. Für ein zeitgemäßes Glaubensverständnis in Europa*, Freiburg/Br. 2018.

trebare, manchmal eventuell sogar nahe liegende Option handelt. Die Überlegungen mögen als Denkversuch verstanden werden, der weitere Diskussionen anregen soll.

2. Bildung pluraler, auch multireligiös geprägter Feier-Gemeinschaften angesichts von Großschadensereignissen: im verwundeten Menschsein vereint

Zunächst seien drei Sequenzen aus einschlägigen, recht prominent gewordenen Feiern der jüngeren Vergangenheit betrachtet. Dabei interessieren die zu analysierenden Stücke gemäß der Leitfrage v. a. insofern, als sie (mehr oder weniger explizit als solche ausgewiesene) Gebetsanteile enthalten, bzw. insofern, als sie das Zusammenwirken verschiedener Religionen und die große Bandbreite weltanschaulicher Positionen innerhalb der Mitfeiernden/Rezipierenden veranschaulichen.

Beispiel 1: Als Erstes sei ein Abschnitt aus der Predigt von Landesbischof Dr. Markus Dröge herausgegriffen, die dieser in der sogenannten „Andacht“ einen Tag nach dem Attentat vom 19.12.2016 auf dem Berliner Breitscheidplatz in der Gedächtniskirche gehalten hat. Diese Andacht ist, wie auch in anderen Beiträgen dieses Tagungsbandes gezeigt wird, in verschiedenen Hinsichten nicht unproblematisch gewesen und bietet viel interessantes Anschauungsmaterial für unsere Thematik.⁵ Hier ist die Konzentration auf einen einzigen Aspekt geboten: darauf, dass und wie Bischof Dröge nicht nur für die Dauer des Gottesdienstes, sondern auch für die Folgezeit die Kaiser-Wilhelm-Gedächtniskirche als einen Ort öffentlicher Seelsorge und Begleitung speziell im Blick auf Erschüt-

5 Vgl. jetzt *M. Germer*, Öffentliche Seelsorge im Resonanzraum Gedächtniskirche. Kirchliches Handeln nach dem Terroranschlag vom Berliner Breitscheidplatz und die Bedeutung von Ritual und Predigt, in: *Geforderte Rede. Konstellationen, Kontexte und Kompetenzen des Predigens*, hg. v. *U. Roth – J. Seip – B. Spielberg*, München 2018 (Ökumenische Studien zur Predigt 11), 113–134. Hier wird noch zitiert aus dem damals noch unveröffentlichten Text des Autors „Öffentliche Seelsorge im Resonanzraum Gedächtniskirche. Gottesdienste und kirchliches Handeln im Jahresverlauf nach dem Terroranschlag vom Breitscheidplatz“, der seitens des Büros der Osnabrücker Landessuperintendentin als Tischvorlage in der Sitzung einer ökumenischen Arbeitsgruppe zur Einrichtung einer Task Force im Hinblick auf die Planung von Trauerfeiern nach Großschadensereignissen im März 2018 zum rein internen Gebrauch zur Verfügung gestellt wurde.

terung und Trauer angesichts des Attentats quasi in Dienst genommen hat. Der Gottesdienst selber habe, so Martin Germer, der Pastor an der Gedächtniskirche ist, Menschen über soziale, kulturelle, nationale und religiöse Grenzen hinweg in Solidarität und ihrem Wunsch nach Frieden und Trost verbunden, und dies „inmitten der blau leuchtenden Glaswände der Kirche und unter den schützend und segnend ausgebreiteten Armen der Figur des auferstehenden Christus, die so viele Menschen in dieser Kirche besonders anspricht“. Die Kirche sei dadurch zum „Resonanzraum“ geworden, und als solchen habe sie Dröge in seiner Predigt installiert, indem er die „historische Symbolik [...] ins gesellschaftliche Nachdenken einbrachte“⁶. Ein paar Sätze aus dieser Predigt:

„Wir fragen: Wie soll es nur weitergehen angesichts von Leid und Schmerzen, angesichts einer Welt, die durch Krieg und Zerstörung immer größere Wunden aufweist? Wie können wir noch hoffnungsvoll leben? Wie können wir unsere Freiheit und Offenheit bewahren, unsere Lebensfreude und Menschenliebe? Eine vorläufige, verletzliche Antwort ist dieser Ort selbst: die Kaiser-Wilhelm-Gedächtnis-Kirche mit ihrem Turm, mit der offenen Wunde mitten in dieser Stadt. Berlin lebt mit dieser Wunde, die durch Gewalt und Krieg entstanden ist. Diese Kirche ist ein Mahnmal. Sie zeigt uns, was passiert, wenn Menschen ihrem Hass freien Lauf lassen, wenn sie die Wege der Gewalt bis zu Ende gehen. Diese Wunde wurde hier in Berlin nicht zugedeckt, nicht versteckt, sondern sichtbar gemacht. Und das ist jetzt für uns alle wichtig, für uns alle, die wir Trauer, ja auch Wut in unseren Herzen tragen. Über solche Wunden kann kein Mensch schnell hinweggehen. Deshalb bringen wir sie heute gemeinsam zum Ausdruck und stehen als trauernde Gemeinschaft zusammen und halten zusammen. Wir geben dem Terror nicht dadurch Recht, dass wir uns entzweien lassen, nur weil wir aus unterschiedlichen Kulturen stammen oder auf verschiedene Weise unseren Glauben leben oder unsere Weltanschauung pflegen. [III.] In den Weihnachtsgottesdiensten, die in den Kirchen am kommenden Wochenende gefeiert werden, wird für die Gestorbenen, Verletzten und Trauernden gebetet werden. Und es wird die Botschaft von der Menschlichkeit Gottes neu erklingen. Denn wir selbst lassen uns nicht zur Unmenschlichkeit verführen. Auch dafür steht die Kaiser-Wilhelm-Gedächtnis-Kirche. Sie gehört zur weltweiten Bewegung der Nagelkreuzgemeinschaft: In der dunkelsten Stunde der Stadt Coventry in England, als sie im Zweiten Weltkrieg zerbombt wurde, als Hass und Vergeltungswünsche die Herzen der Menschen bewegte, hat ein Pfarrer mitten in der

6 Völlig eigenständig – auch darauf weist Germer hin – wurde diese symbolische Bedeutung der Gedächtniskirche in einem bereits am 20.12.2016 veröffentlichten Video des Youtubers und Polit-Bloggers *Rayk Anders* eindrucksvoll zum Ausdruck gebracht: <https://www.youtube.com/watch?v=hUH3IDOC8BE> (letzter Aufruf: 21.11.2018).

zerstörten Kathedrale aus herumliegenden Zimmermannsnägeln ein Kreuz geformt, als Zeichen dafür dass die Kraft der Versöhnung stärker ist als der Hass: das Kreuz von Coventry.“⁷

Natürlich lag es vom örtlichen und zeitlichen Kontext des Attentats her nahe, das christliche Weihnachten und sein Festgeheimnis einzuspielen. Bemerkenswert aber ist, auf welche Weise Landesbischof Dröge – und in seiner Meditation strukturell ganz ähnlich auch Erzbischof Dr. Heiner Koch – dies angesichts der vielen anwesenden Geistlichen und Angehörigen anderer Religionen sowie mutmaßlich religiös eher indifferenter Menschen und der wohl mindestens ebenso heterogenen Zielgruppe der medial zugeschalteten Menschen tut: indem er dieses Geheimnis nicht über genauere Aussagen zur Inkarnation bzw. Menschwerdung des biblisch bezeugten Gottes in Jesus von Nazareth thematisiert, sondern mittels eines Leitbegriffes wie „Botschaft von der Menschlichkeit Gottes“.⁸ Es wurde in diesem Gottesdienst, der deshalb vereinzelt kritisch als eher allgemein gehaltener „Friedensgottesdienst“ eingestuft wurde, insgesamt konsequent darauf abgehoben, dass es *Menschen* sind, die in

-
- 7 Der Text ist online zugänglich unter: http://www.ekbo.de/fileadmin/ekbo/mandant/ekbo.de/1_WIR/06_Bischof/Predigten/161220_Ansprache_Gedenkfeier_%C3%BCr_Attentatsopfer_Kaiser-Wilhelm-Ged%C3%A4chtniskirche.pdf (letzter Aufruf: 29.6.2018). Das gesamte Skript des Gottesdienstes, das auch die nachfolgend erwähnte Meditation des Berliner Erzbischofs enthält, findet sich online unter: https://rundfunkdienst.ekbo.de/fileadmin/ekbo/mandant/rundfunkdienst-berlin.de/Gottesdienste_Fernsehen/ARD-Gottesdienst_20.12.2016_Anschlag_Weihnachtsmarkt_KWG.pdf (letzter Aufruf: 29.6.2018). Die Kaiser-Wilhelm-Gedächtnis-Kirche gehört seit 1987 zur Internationalen Nagelkreuzgemeinschaft von Coventry. Die daraus erwachsende Verpflichtung, für Frieden und Versöhnung einzutreten, gewann nach Pfarrer Germers Einschätzung „tatsächlich für unser eigenes Handeln seit dem Tag des Anschlags erhebliche Bedeutung, sowohl für die Intensität, in der wir uns den damit verbundenen Aufgaben das Jahr hindurch immer wieder gewidmet haben, als auch für die vielen öffentlichen Erklärungen in diesem Zusammenhang und insbesondere für das im Laufe des Jahres erwachsene Engagement im Verhältnis zu dialogorientierten Muslimen.“
 - 8 Die Durchsicht der verkündeten Schrifttexte und der sämtlich christlich geprägten Gebets- und Segenstexte dieses Gottesdienstes, der evangelisch geleitet wurde, würde zudem ergeben, dass auch dort hinsichtlich der Metaphern und der Gottesanrede möglichst pluralitätssensibel ausgewählt resp. formuliert wurde. – Vgl. speziell zum damit genannten Themenkomplex u. a. *St. Winter*, Zu wem und wie beten im Kontext der entfalteten Moderne? Eine römisch-katholische Erstreaktion auf die Beiträge von Jochen Arnold und Angela Berlis, in: *Liturgie und Konfession: Grundfragen der Liturgiewissenschaft im interkonfessionellen Gespräch*, hg. v. B. Jeggli-Merz – B. Kranemann, Freiburg/Br. u. a. 2013, 140–164; dort auch Verweise auf einschlägige ältere Beiträge!

dieser Situation qua ihres Menschseins zusammenstehen. Dieser Ansatz sollte auch dadurch besonders sinnenfällig werden, dass Vertreterinnen und Vertreter verschiedener Religionen nacheinander Solidarität und ihren Willen zum Frieden bekundet sowie sich – wie ebenso alle Mitfeiernden – einander an den Händen genommen haben. Dies wurde damit verbunden, dass gleichsam ein Raum des Schweigens errichtet und gemeinsam ‚betreten‘ wurde.

Beispiel 2: Für den ökumenischen Gottesdienst, der nach dem Amoklauf in einem Münchner Einkaufszentrum vom 22.07.2016 am 31.07.2016 gestaltet worden ist, spielte mit dem Liebfrauentum – wenn auch nochmals ganz anders als in Berlin – ebenfalls der Feierort als Ressource gesamtgesellschaftlicher Identifikation eine Rolle. So lautete zumindest die Einschätzung des Münchner Erzbischofs Reinhard Kardinal Marx, der in seiner Begrüßung sagte:

„Die beiden Türme des Domes sind das Wahrzeichen unserer Stadt, der Orientierungspunkt. Deswegen ist es gut, dass wir uns hier versammeln – denn die Türme gehören nicht nur den Katholiken, sondern allen Münchnern in der Stadt.“⁹

In diesem Gottesdienst war es – was im Nachhinein vielfach ein besonders positives Echo ausgelöst hat – u. a. die muslimische Sprecherin, die in ihrem Beitrag vom Menschsein derer sprach, die gemeinsam mit dem Geschehenen umzugehen suchen: Was alle unmittelbar und mittelbar Betroffenen verbinde, sei doch zunächst, dass sie „Kinder Adams“ seien. Gegenüber Berlin deutlich anders war allerdings im Münchner Gottesdienst, dass hier ausdrückliche Gebetsakte muslimischer und jüdischer Herkunft platziert wurden. Diese Akte waren – wie in anderen Beiträgen genauer besprochen wird – in eine Handlungssequenz eingebettet, die ästhetisch partiell vom rituellen Gesamtgeschehen entkoppelt worden ist; darauf ist gleich kurz zurückzukommen.

Beispiel 3: Als drittes Beispiel sei erinnert an die Fürbitten des Gottesdienstes, der nach dem Absturz der Germanwings-Maschine in den französischen Alpen im März 2015 im Kölner Dom gehalten worden ist

9 Vgl. z.B. den Bericht unter <https://www.tz.de/muenchen/gedenkgottesdienst-frauenkirche-muenchen-opfer-amoklaufes-oez-zr-6624572.html> (letzter Aufruf: 21.11.2018), auch bezüglich des gleich noch genannten positiven Medienechos auf den Beitrag der Muslima.

(*nota bene*: Auch hier wurde der Ort gewählt, weil er für die Öffentlichkeit als ganze nach breitem Konsens eine wichtige Bedeutung hat). Neben der Angehörigen eines der Opfer wurden eine muslimische Sprecherin und ein an seiner Kippa als solcher zu erkennender jüdischer Sprecher mit jeweils einer Bitte, die sich direkt an Gott richtete, in das Fürbittgebet integriert. Minimalvoraussetzung dafür waren eine entsprechende Gottesanrede im rahmenden Teil wie der nach jeder Bitte gesungene Ruf „O Lord, hear my prayer“, in dem „Lord“ monotheistisch konnotiert verstanden werden kann (wobei gerade dieser Ruf im Nachhinein von einigen Fachleuten als stark christlich etabliert und insofern in dieser Situation zu wenig für die beiden anderen monotheistischen Religionen offen beurteilt worden ist). Auffällig ist, dass, wie auch der Fernsehkommentar unterstrichen hat, die muslimische Notfallhelferin in das Geschehen, auf das sich diese Feier bezieht, als Akteurin sehr direkt mit eingebunden war; der jüdische Sprecher wurde nach Auskunft von Alexander Saberschinsky, Erzbischof Köln, als Vertreter der dritten monotheistischen Weltreligion deshalb mit hineingenommen, weil auch jüdische Opfer zu beklagen waren. – Damit zu einigen Schlussfolgerungen:

3. Sich im Gebet über Religionsgrenzen hinweg verbinden: situativ mögliche Option gemeinsamer Ausrichtung auf das Absolute oder zu meidender Tabubruch?

Aufgrund der – allerdings nur schmal dargestellten – Phänomenbasis seien vier Aspekte herausgestellt:

(a) Für die Gestaltung wohl nahezu aller öffentlichen Trauer- und Gedenkfeiern angesichts von Großschadensereignissen, wie sie in den vergangenen Jahren in Deutschland stattgefunden haben, hatten die beiden christlichen Großkirchen eine federführende Rolle. Zunehmend ist bei den Verantwortlichen die Sensibilität dafür gewachsen, dass sie in diesem Zusammenhang einen Auftrag haben, die Gesellschaft in ihrer auch religiös-spirituell zunehmend pluralistischen Verfasstheit gezielt einzu beziehen. Dies schlägt sich u. a. in der Auswahl von biblischen Texten, von konkreten Formulierungen bezüglich christlicher Glaubensüberzeugungen, Bildern und Metaphern in Ansprachen und Meditationen, in der Formung der Gesamtästhetik sowie speziell in der Gestaltung expliziter

Gebetsakte nieder.¹⁰ Verschiedentlich lässt sich dabei beobachten, dass von Playern verschiedener religiöser Provenienz betont wird, wie sehr Religionen auf ihre je eigene Weise Ausdrucksformen *des gemeinsamen Menschseins* sind.

(b) Bezüglich der Integration ausdrücklicher Gebetsakte nicht-christlicher Provenienz in grundsätzlich christliche Feiern gibt es offensichtlich vielfältige Suchbewegungen. Mit dem Gottesdienst in Berlin wurde ein Beispiel für solche Versuche genannt, die in Richtung einer gut wahrnehmbaren Platzierung von Äußerungen verschiedener Religionsvertreterinnen/-vertreter *ohne* Gebetscharakter gehen und die zusätzlich eine Zeit gemeinsamen Schweigens beinhalten. Eine solche Zeit kann dabei durchaus so verstanden werden, dass sie einen möglichen Raum für das einerseits individuelle, andererseits eben still zusammenfließende Gebet eröffnet. – Einen weiteren Ansatz bietet das schon erwähnte Assisi-Modell. Dazu seien hier nur zwei Punkte hervorgehoben: *Erstens*: Die Stärke des Modells liegt darin, dass es eine Art Blaupause für eine multi-religiöse Feier bietet, in der die verschiedenen Player als prinzipiell gleichberechtigt gelten. Solche Akte, die explizit mit einem Bezug auf die übermenschliche Größe, die der jeweiligen Religion eigen ist, vollzogen werden, stehen in diesem Modell dementsprechend eher additiv nebeneinander. Wenn man nach einem solchen Muster innerhalb einer

10 An anderer Stelle hat Vf. deutlich zu machen versucht, wie das christliche Proprium innerhalb der Gesamtästhetik situationssensibel sicherzustellen ist. Vgl. *St. Winter*, „... Oder bleibt nichts?“ Zur Herausforderung biblisch begründeter Gott-Rede angesichts von Großkatastrophen, in: Trauerfeiern nach Großkatastrophen. Theologische und sozialwissenschaftliche Zugänge, hg. v. B. Kranemann – B. Benz, Neukirchen-Vluyn – Würzburg 2016 (EKGP 3), 89–103. Um nur ein Beispiel zu nennen: Zu diskutieren sind dann u.a. so schwierige Fragen wie die, ob ggf. eine Kerze auch für einen etwaigen Täter entzündet werden soll (kritisch zu konkreten Lösungen dieses und anderer Probleme in entsprechenden Gottesdiensten: W. Haunerland, Religiöse Trauerfeier oder christlicher Gottesdienst? Kirchliche Rituale nach Großschadensereignissen, in: *StdZ* 235 [2017], 247–256). Bei aller notwendigen Berücksichtigung der Opferperspektive bzw. der Interessen von diesen nahestehenden Personen sowie der Feiergemeinschaft: Eine Art Metakriterium für konkrete Gestaltungsoptionen ist, dass die Ästhetik entsprechender Feiern aus christlicher Sicht nicht mehr oder weniger eindeutige Schuldzuweisungen oder Verurteilungen transportieren darf – weder explizit noch implizit. Vgl. dazu auch W. Haunerland, „Das letzte Urteil steht uns nicht zu“. Wie gedenkt die Kirche nach Katastrophen liturgisch angemessen der Opfer? Ein Gespräch mit dem Münchner Liturgiewissenschaftler Winfried Haunerland. Von R. Einig, in: *Deutsche Tagespost* 14.1.2017, 6.

christlichen Feier eine entsprechende Handlungssequenz integrieren will, birgt dies aber liturgieästhetisch einige Herausforderungen, wie z. B. am Münchener Gottesdienst deutlich geworden ist. Dort wird in der Wahrnehmung ein starkes Gefälle zwischen den im Altarraum Agierenden, von denen dann nur einer – der orthodoxe Part – den Altarraum zum parallel gesprochenen Gebet verlässt, und den anderen Religionsvertreterinnen/-vertretern aus Islam und Judentum in Kauf genommen; auch schließt sich das rein christliche Fürbittgebet nochmals gesondert an die blockartige, dreifache Gebetssequenz an, obwohl diese doch schon einen christlichen Teil enthalten hat. Weiterhin sind die beiden nicht-christlichen Beiträge von unterschiedlicher Gestalt. So bringt speziell die Muslima eine Mischung aus ausdrücklichem Gebet und predigthaften Sätzen ein. Außerdem kommen in dieser Konstellation andere nicht-christliche Religionen wahrnehmbar gar nicht vor, die doch innerhalb der Stadtgesellschaft durchaus eine Rolle spielen. – Und noch ein *Zweites*: „Assisi“ ist nicht gleich „Assisi“! So ist mindestens zwischen „Assisi 1“ und „Assisi 2“ zu unterscheiden,¹¹ denn: Auf den Weltgebetstreffen für den Frieden geschah das Gebet der diversen Religionen – in ihrer weit über die monotheistischen Religionen hinausgehenden Vielfalt! – beim ersten Mal noch so, dass die entsprechenden Vollzüge zwar getrennt erfolgten, die übrigen Religionsvertreter aber in respektvollem Schweigen leiblich kopräsent beiwohnten und das Gebet der jeweils anderen dadurch würdigten. Innerhalb des Formats der nachfolgenden Treffen, die von der Gemeinschaft Sant’Egidio organisiert wurden und werden, betet man hingegen an getrennten Orten und kommt erst zur Abschlusszeremonie zusammen, die keine expliziten Gebetselemente beinhaltet. – Jedenfalls will man innerhalb dieses Modells, wie Johannes Paul II. dies einst formuliert hat, in der Gesamtästhetik zeigen, dass aller Friede Jesus Christus zu verdanken, zugleich aber dieser Friede Christi auch außerhalb eines ausdrücklichen christlichen Bekenntnisses in den religiösen Praxen der Menschen zu finden

11 Vgl. dazu auch Leitlinien für multireligiöse Feiern von Christen, Juden und Muslimen. Eine Handreichung der deutschen Bischöfe, hg. v. *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz*, Bonn 2003 (Arbeitshilfen 170), 29–31, bzw. in der 2., überarbeiteten u. aktualisierten Auflage 2008 unter dem Titel: Leitlinien für das Gebet bei Treffen von Christen, Juden und Muslimen, 47–50. – Gerade die zweite Auflage enthält im Anhang auch zentrale kirchenamtliche Texte sowie Auflistungen der wichtigsten kirchlichen Positionsbestimmungen bis in die jüngere Zeit sowie weitere Literaturhinweise.

ist.¹² Dennoch könne es, so der Papst, bei einem solchen Treffen v. a. angesichts des christlichen Bekenntnisses zum dreieinen Gott nicht um ein „Miteinander-Beten“ gehen, sondern nur um ein „Zusammenkommen, um zu beten“.¹³ – Die deutschen römisch-katholischen Bischöfe favorisieren in einer einschlägigen Handreichung ebenfalls „Assisi“ als das Modell, an dem sich Begegnungen im Rahmen des interreligiösen Dialogs gut orientieren können, wobei Dialogtreffen der monotheistischen Religionen im Fokus sind. Allerdings betonen diese Leitlinien ausdrücklich in für unser Thema bemerkenswerter Weise:

„Gelegentlich ergeben sich Anlässe zu religiösen Begegnungen, obwohl sie nach wie vor Ausnahmecharakter besitzen; sie können für keine der genannten Religionen und für Christen insbesondere das eigene kirchliche, also das konfessionelle sowie das ökumenische Gebet ersetzen. Dies dürften sowohl in großen Abständen regelmäßig wiederkehrende Anlässe sein (z. B. ‚Woche der Brüderlichkeit‘, Weltfriedenstag) oder Ausnahmereignisse, die ein Gebetstreffen angemessen erscheinen lassen (z. B. bei *Katastrophen oder Unfällen*).

12 Zu den Gemeinsamkeiten über die Religionsgrenzen hinweg zählt demnach die „Überzeugung, daß der Friede die menschlichen Kräfte weit übersteigt, besonders in der gegenwärtigen Lage der Welt, und daß deshalb seine Quelle und Verwirklichung in jener Wirklichkeit zu suchen ist, die über uns allen ist. Das ist der Grund, warum ein jeder von uns um Frieden betet. Sogar wenn wir denken, wie wir es auch tatsächlich tun, daß die Beziehung zwischen jener Wirklichkeit und dem Geschenk des Friedens entsprechend unserer jeweiligen religiösen Überzeugung verschieden ist, so behaupten wir doch alle, daß es solche eine Beziehung gibt. Das ist es, was wir ausdrücken, wenn wir darum beten. Ich wiederhole demütig hier meine eigene Überzeugung: Friede trägt den Namen Jesu Christi. [...] Aber zur selben Zeit und im selben Atemzug bin ich bereit anzuerkennen, daß Katholiken nicht immer treu zu dieser Glaubensaussage gestanden haben. Wir sind nicht immer ‚Friedensstifter‘ gewesen. Deshalb ist für uns selbst, aber vielleicht auch in einem gewissen Sinn für alle diese Begegnung in Assisi ein Akt der Buße. Wir haben gebetet, jeder auf seine Weise, wir haben gefastet, wir sind zusammen gepilgert. Auf diese Weise haben wir versucht, unsere Herzen der göttlichen Wirklichkeit über uns und auf unsere Mitmenschen hin zu öffnen.“ (*Johannes Paul II., Ansprache zum Abschluss des Weltgebetstags der Religionen für den Frieden vor der Franziskus-Basilika in Assisi am 27. Oktober*, in: *Der Apostolische Stuhl 1986*, hg. v. *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz*, Köln o.J., 1672; vgl. ebd. 1670f.). Auf die Grundstruktur dieser Argumentation ist am Ende zurückzukommen.

13 Vgl. *Johannes Paul II., Ansprache bei der Generalaudienz am 22. Oktober 1986*, in: *Der Apostolische Stuhl 1986* (wie Anm. 12), 258, sowie *Johannes Paul II., Ansprache zu Beginn des Weltgebetstags der Religionen für den Frieden in der Basilika Santa Maria degli Angeli in Assisi am 27. Oktober 1986*, in: *Der Apostolische Stuhl 1986* (wie Anm. 12), 1667.

Die Schule stellt in mancher Hinsicht einen Sonderbereich dar, insofern das multikulturelle Zusammenleben und -arbeiten zum Alltag gehört, den es gemeinsam zu gestalten gilt.“¹⁴

Bei besonderen Anlässen (z. B. Gottesdienste anlässlich des Schuljahresbeginns oder -abschlusses) wird das Modell „Assisi 2“ als sachgerecht empfohlen.¹⁵

Eine wachsende Zurückhaltung im Blick auf solche Feiern ist jedoch zu konstatieren: So vermeidet etwa die zweite Auflage dieser Handreichung den Begriff „multireligiöse Feier“ – nicht nur im Titel – konsequent! – Damit aber zu einem dritten Aspekt:

(c) Mit dem Kölner Gottesdienst lässt sich eine auch medial umfangreich rezipierte Feier anführen, in der ein Fürbittgebet gestaltet wurde, das Gebetsakte unterschiedlicher religiöser Provenienz integral zu verbinden sucht. Diesbezüglich ist festzuhalten, dass ein solcher Schritt ganz prinzipiell wohl allein im Blick auf die monotheistischen Religionen erwogen werden kann; dazu weiter unten. Hinzu kommt, dass sich zumindest *prima facie* eine höhere Plausibilität eines solchen Arrangements ergibt, wenn die Agierenden mehr oder weniger direkt in das Ereignis, um das es in einer solchen Feier geht, eingebunden waren. In Köln war dies bezüglich der Angehörigen und der muslimischen Notfallhelferin für die Mitfeiernden resp. die Rezipierenden unmittelbar nachvollziehbar; im Fall des jüdischen Vertreters wäre zumindest bezüglich der medialen Übertragung ein Hinweis – etwa durch den Fernsehkommentar – hilfreich gewesen, dass er mit Blick auf die jüdischen Opfer eingeladen worden war. – Damit ist jedenfalls – wie an anderer Stelle ausführlich begründet – ein äußerst wichtiger Aspekt angesprochen: die Relevanz der Situation als theologisch wie anthropologisch zentrale Kategorie für die konkrete Ausgestaltung solcher Feiern.¹⁶ Die Situativität bildet – nicht zuletzt vom Verständnis *allen* christlich getra-

14 Leitlinien²2008 (wie Anm. 11), 40 [*Hervorhebung*: St.W.].

15 Vgl. Leitlinien²2008 (wie Anm. 11), 40. Die Fassung von 2003 war an der Parallelstelle noch ausführlicher gehalten und hat mehr einschlägige Beispiele aufgezählt; vgl. Leitlinien 2003 (wie Anm. 11), 24f.

16 Vgl. *St. Winter*, Herausforderung (wie Anm. 10), und auch *St. Winter*, An den Grenzen des Daseins ... Potentiale und Risiken gottesdienstlicher Feiern angesichts von Großschadensereignissen, in: Pastoralblatt für die Diözesen Aachen, Berlin, Essen, Hildesheim, Köln, Osnabrück 70 (2018), Nr. 12, 374–379.

genen rituell-gottesdienstlichen Handelns als Gedächtnis des Christusereignisses her – gerade für Feiern angesichts von Großschadensereignissen einen starken Faktor, der für die liturgie-ästhetische Gestaltung eine größere Bandbreite erlaubt, als diese bei Feierformen gegeben ist, die durch offizielle Liturgiebücher u. Ä. kodifiziert sind. Damit ist nicht gemeint, dass bestimmte Grundstandards hier marginalisiert werden könnten; dies widerspricht schon ritualtheoretisch gesehen einer wesentlichen Dimension von Kontexten, die durch „*ritual engagement* – die rituelle Einstellung“ geprägt sind:

„[Sie wollen] die Unberechenbarkeit und Unsicherheit menschlicher Handlungsmöglichkeiten [vermindern], indem sie allgemein akzeptierte Handlungsformen vorgeben, die aber durch ‚praktische Logik‘, Performanz und Aktualisierung stetig verändert und angepasst werden [Ritualdynamik].“¹⁷

Gerade deshalb ist dann aber auch eine relativ höhere Sensibilität und Kommunikationsbereitschaft bei allen Beteiligten, v. a. in der Vorbereitung, erforderlich!

Dies bedeutet u. a. auch, dass eine Verständigung über den zum Teil stark ritendiakonischen Charakter einer solchen Feier unabdingbar ist. Trauer- und Gedenkgottesdienste aufgrund von Großschadensereignissen wollen die Erschütterungen der Gesellschaft ein Stück rituell auffangen, und das heißt: Solche öffentlichen Feiern richten sich nicht zuletzt, ja in manchen Situationen sogar bis zu einem sehr hohen Grade an Menschen, die eher in einem weiteren Sinne religiös-spirituelle Interessen mitbringen und die (lediglich) aufgrund eines als katastrophisch empfundenen Ereignisses ihr innerweltliches Dasein irgendwie in etwas einbinden resp. an etwas binden wollen, das dieses Dasein übersteigt. Das genauere Verständnis von „Ritendiakonie“ – ein Begriff, den v. a. Paul M. Zulehner eingeführt hat¹⁸ – wurde und wird dabei vielfach dis-

17 Chr. Brosius – A. Michaels – P. Schrode, Ritualforschung heute – ein Überblick, in: *Ritual und Ritualdynamik. Schlüsselbegriffe, Theorien, Diskussionen*, hg. v. Chr. Brosius – A. Michaels – P. Schrode, Göttingen – Bristol 2013, 9–24, hier 15. – Zum theoretischen Konzept des *ritual engagement* vgl. C. Humphrey – J. Laidlaw, Die rituelle Einstellung, in: *Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch*, hg. v. A. Belliger – D. J. Krieger, Wiesbaden 2006, 135–155, übers. von den Herausgebern; urspr.: *The Archetypal Actions of Ritual. A Theory of Ritual Illustrated by the Jain Rite of Worship*, Oxford 1994, dort 88–110.

18 Vgl. u. a. P. M. Zulehner, Ritendiakonie, in: *Die diakonale Dimension der Liturgie*, hg. v. B. Kranemann – Th. Sternberg – W. Zahner, Freiburg/Br. u. a. 2006 (QD 218), 271–283.

kutiert. In verschiedenen Hinsichten bergen mehr oder weniger stark ritendiakonisch geprägte Vollzüge theologisch gesehen jedenfalls, wie dies diverse jüngere Analysen darlegen konnten, einige besondere Herausforderungen und keineswegs unerhebliche Risiken.¹⁹ Hier sei nur – im Anschluss an Klemens Richter – festgehalten: Entsprechende Feiern erfordern dahingehend einen Balanceakt, dass Gläubige bzw. die von ihnen vertretenen Religionen bereit und prinzipiell dazu in der Lage sein müssen, auch Nichtgläubenden oder religiös indifferenten Menschen ihr Gottesbekenntnis rituell-symbolisch zu verkündigen, ohne ihnen dieses Bekenntnis zuzumuten.²⁰ – Noch einmal: Die Frage, welche Sicht auf diese Zusammenhänge die verschiedenen Religionen genau haben, ist keineswegs trivial. Hier besteht nach wie vor wechselseitig Klärungsbedarf (Methoden Komparativer Theologie finden insofern ein ausgezeichnetes Anwendungsfeld; siehe dazu unten die Schlussbemerkung). Die Einschätzung, welches diakonische bzw. therapeutische Potential eigenen rituell-symbolischen Vollzügen auch im Hinblick auf Nicht-Glaubende resp. religiös Indifferente zugestanden wird, scheint mir jedenfalls alles andere als unerheblich dafür zu sein, wie sich die Vertreterinnen/Vertreter einer Religion innerhalb entsprechender Handlungskonstellationen verorten.

(d) Auch im Sinne eines Resümees ein vierter Punkt: Die Erfahrungen aus Gottesdiensten angesichts von Großschadensereignissen zeigen bezüglich ihrer multireligiösen Dimension, dass es, um situativ sachgerecht rituell-symbolisch reagieren zu können, ein differenziertes Instrumentarium braucht; ebenso wichtig sind bereits im Alltag gepflegte, gute Beziehungen zwischen potentiell miteinander agierenden Religionsvertreter/-innen, die sich über gewisse Standards verständigt haben. Dieses Instrumentarium sollte sich jedenfalls u. a. an der Faustregel orientieren: „Je bekenntnishafter ein Vollzug ist, desto deutlicher markiert er den

Vgl. zum Ganzen auch *K.-H. Bieritz*, Einladung zum Mitspielen. Riten-Diakonie und Ritualtheorie: Anregungen und Einwürfe, in: ebd. 284–304.

19 Vgl. bes. *Riskante Liturgien. Gottesdienste in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit*, hg. v. *K. Fechtner – Th. Klie*, Stuttgart 2011.

20 Vgl. *K. Richter*, Liturgie und Diakonie, in: *Liebe ist möglich, und wir können sie tun. Kontexte und Kommentare zur Enzyklika „Deus caritas est“ von Papst Benedikt XVI.*, hg. v. *G. Collet u. a.*, Berlin 2008, 165–178, bes. 172f.

Unterschied zu anderen Religionen“²¹. Von daher gehören – wie kurz gezeigt – zumindest folgende Feierelemente ins Repertoire hinein, die entsprechende Abstufungen erlauben:²²

- Zeiten gemeinsamen Schweigens, die individuell gefüllt werden können, also ebenso Hör-Räume eröffnen, und damit ggf. eine Möglichkeit bieten, Gebete verschiedener Religionen räumlich und zeitlich in diskreter Weise kopräsent werden zu lassen;
- multireligiöse, additiv präsentierte Bekenntnisse, ggf. angesichts der katastrophischen Situation mit Fragecharakter, die auch Trennendes hervorheben können;
- ästhetisch wahrnehmbar voneinander abgegrenzte Gebetsakte verschiedener Religionen, die dennoch als locker miteinander verzahnt zu rezipieren sind; diese Akte können die Form der Klage, des Lobpreises oder der Bitte nach einer der Varianten des Assisi-Modells annehmen, wobei die Anwesenheit der jeweils anderen bei den Gebetsvollzügen zu bevorzugen ist, weil sie die wechselseitige Solidarität sowie den Respekt vor der Vielfalt religiöser Ausdrucksformen besser zu dokumentieren vermag.

Aber noch einmal zur Ausgangsfrage meiner Überlegungen: Darf bzw. sollte dabei das gemeinsame *und* klanglich expressive Gebet, das sich an den *einen* Gott adressiert, auch eine Option sein, etwa in Gestalt der Klage oder ggf. auch stark situativ orientierter Fürbitten resp. Bitten verschiedener Sprecher/-innen der drei monotheistischen Weltreligionen? Eine Richtung sei angedeutet, die bei einer vertieften Reflexion eingeschlagen werden könnte. Der Vorschlag ist, dass sich in solchem Beten eine sachgerechte Weiterführung des Ansatzes von *Nostra Aetate* (und auch *Lumen Gentium* 16²³) entdecken lässt. Zunächst: Schon im

21 A. Saberschinsky, Schulliturgie in postkonfessionellen und interreligiösen Zeiten, in: Pastoralblatt für die Diözesen Aachen, Berlin, Essen, Hildesheim, Köln, Osnabrück 67 (2015), 294–301, hier 299.

22 Vgl. u.a. den Beitrag von J. Arnold im vorliegenden Sammelband (S.141–163) sowie seine älteren Arbeiten: J. Arnold, Multireligiöse und interreligiöse Feiern. Eine phänomenologische und theologische Betrachtung, in: Loccumer Pelikan 2 (2006), 53–60, ebenso die damit zusammenhängende Publikation der Evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannovers, „Warum beten wir eigentlich nicht zusammen?“. Gottesdienste und religiöse Feiern im multireligiösen Schulkontext, Hannover 2007.

23 Diese Stelle wäre eigens zu würdigen. Sie ordnet die Religionen, die an den einen Gott als Schöpfer glauben, in besonderer Weise in die dynamische Entwicklung des Volkes Gottes ein. – Gerade auf den gemeinsamen Glauben an den Schöpfergott beruft sich

„Beten in Gegenwart des anderen“ tritt, wie die deutschen Bischöfe in den erwähnten Leitlinien schreiben, „das Verhältnis zu dem einen Gott als dem gemeinsamen Grund und Bezugspunkt in den Vordergrund“:

„[Solches Beten] kann dazu dienen, sich an die von Gott gewollte Einheit aller Menschen zu erinnern, Gemeinsamkeiten im Glauben zu entdecken und einander in der jeweiligen Andersartigkeit besser zu verstehen. Vom Standpunkt der katholischen Kirche aus verehren – trotz aller Unterschiede im Gottesbild – Christen, Juden und Muslime nur einen Gott [vgl. LG 16]. Darum können katholische Christen das Beten von Juden und Muslimen als Hinwendung zu Gott, tatsächliche Anrufung und wahren Lobpreis respektieren.“²⁴

Ist es dann aber wirklich schlüssig, quasi ohne Ausnahme darauf zu beharren, dass aufgrund der – selbstverständlich immer trinitarischen Grammatik christlichen Betens!²⁵ – jede Form der Anrufung des *einen* Gottes über die Grenzen der monotheistischen Religionen hinweg vermieden werden muss?²⁶ Oder erlaubt die Hermeneutik von *Nostra Aetate*, wenn sie konsequent weiter entfaltet wird, nicht doch situativ Akte, wie etwa das christlich, jüdisch und muslimisch gemeinsam getragene fürbittende/bittende, klagende Gebet, bzw. legt diese Hermeneutik solches Beten in ganz ausgewählten Fällen sogar nahe? Womöglich kann sich in entsprechenden Akten innerhalb öffentlicher Trauergottesdienste in besonders einprägsamer und damit gesamtgesellschaftlich gesehen eindrücklicher Weise zeigen, dass sich alle Beteiligten in ihrem Menschsein verbunden wissen dürfen; und: ein Mensch zu sein, heißt aus Sicht der

offensichtlich auch Papst Franziskus mit einem entsprechenden Vorschlag für ein religionenübergreifendes Gebet in *Laudato Si'*; dazu gleich noch weiter unten.

24 Leitlinien ²2008 (wie Anm. 11), 32f. (vgl. Leitlinien 2003 [wie Anm. 11], 19).

25 Vgl. zum hier zugrunde gelegten Grammatikverständnis im Anschluss an Wittgenstein *Th. Schärfl*, Theo-Grammatik. Zur Logik der Rede vom trinitarischen Gott, Regensburg 2003, bes. 516–561.

26 So offensichtlich die Grundrichtung in den Leitlinien der deutschen Bischöfe, wo es u. a. heißt: „Vom Träger aus gesehen gibt es bei Gebetsbegegnungen zwei Formen, das Team-Modell und das Gastgeber-Modell. Beim Team-Modell laden die beteiligten Religionen gemeinsam ein und gestalten in einer Arbeitsgruppe das Treffen. Beim Gastgeber-Modell lädt eine Religion ein, leitet die Vorbereitung unter Beteiligung der anderen Religionen und organisiert die Durchführung. Als allgemeine grundsätzliche Regel für die Zusammenkunft von Menschen verschiedener Religionen gilt, dass auf das gemeinsame Beten – sei es von frei verfassten oder sei es von aus der Tradition ausgewählten Texten – verzichtet wird, wie es auch in Assisi gehalten wurde.“ (Leitlinien ²2008 [wie Anm. 11], 43; vgl. Leitlinien 2003 [wie Anm. 11], 27).

monotheistischen Religionen übereinstimmend nicht zuletzt, abgründige Verzweiflung und jede existentielle Not an den je anderen und größeren Gott adressieren zu können. Mit den deutschen Bischöfen im Blick auf Christgläubige und Musliminnen/Muslime gesagt: So könnte erfahrbar werden, „dass ihr Leben trotz unterschiedlicher Gottesvorstellungen auf den einen Gott ausgerichtet ist“²⁷. Das Beten (allerdings, wie gesagt, für die Bischöfe nur im Beisein des jeweils anderen!) wäre dann „Ausdruck der gemeinsamen Verwiesenheit auf den einen Gott und der solidarischen Sorge um das Heil der Menschen“²⁸. – Das Konzilsdokument macht eine solche Option zumindest denkbar, geht *Nostra Aetate* doch mittels einer schöpfungstheologischen Argumentation davon aus, dass

„[a]lle Völker [...] ja eine einzige Gemeinschaft [sind], 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 Lichte wandeln.“ (NA 1)

Die Religionen werden so eingeordnet, dass ihre Vielfalt dem Heilsplan Gottes gemäß ist, weil sie auf ihre je eigene Weise „[i]m Zusammenhang mit dem Fortschreiten der Kultur [...] mit genaueren Begriffen und in einer mehr durchgebildeten Sprache Antwort auf die gleichen Fragen“ (NA 2) zu geben suchen:

„[Antworten] auf die ungelösten Rätsel des menschlichen Daseins, die heute wie von je die Herzen der Menschen im tiefsten bewegen: Was ist der Mensch? Was ist Sinn und Ziel unseres Lebens? Was ist das Gute, was die Sünde? Woher kommt das Leid, und welchen Sinn hat es? Was ist der Weg zum wahren Glück? Was ist der Tod, das Gericht und die Vergeltung nach dem Tode? Und schließlich: Was ist jenes letzte und unsagbare Geheimnis unserer Existenz, aus dem wir kommen und wohin wir gehen?“ (NA 1)

Dem entspricht seitens der Kirche eine Haltung, die auf Dialog und Verstehen ausgerichtet ist, die Freiheit anderer achtet *und* dabei das Zeugnis von Jesus von Nazareth als Christus Gottes selbstbewusst einbringt. Das Christus-Zeugnis kann sich aber – wie Michael Meyer-Blanck in seinem Beitrag zeigt – in von ihm sogenannter „symbolischer Diakonie“

27 Leitlinien 2003/2008 (wie Anm. 11), 23/38.

28 Leitlinien 2003/2008 (wie Anm. 11), 23/38.

konkret auch darin realisieren, dass Glaubende besonders im Angesicht großer Bedrängnis, Trauer und Not Jesu radikale Proexistenz aus Liebe leben, indem sie danach streben, bei anderen Religionen „die geistlichen und sittlichen Güter anzuerkennen und zu fördern“ (NA 2). In diesen Zusammenhang gehört ggf. ein gemeinsames Gebet über Religionsgrenzen hinweg.

Die entsprechende Theologie von *Nostra Aetate* fußt auf einem bestimmten Verständnis von Joh 14,6: Das Dokument setzt eine Auslegung der Selbstidentifikation Jesu als *der* Weg zum Heil, als Wahrheit und Leben in Fülle voraus, die diese Selbstidentifikation konsequent *innerhalb* christlicher Auseinandersetzungen über die heilsgeschichtliche Rolle Jesu von Nazareth und dessen Status als wahrer Gott *und* wahrer Mensch verortet. Im Blick auf die anderen Religionen liest die Konzils-erklärung hingegen diese Ich-bin-Aussage Jesu so:

„Unablässig aber verkündet sie [die Kirche; St. W.] und muss sie verkündigen Christus, der ist ‚der Weg, die Wahrheit und das Leben‘ (Joh 14,6), in dem die Menschen die Fülle des religiösen Lebens finden, in dem Gott alles mit sich versöhnt hat.“ (NA 2; Hervorhebung: St. W.)

Das Spannende ist, dass das Konzil damit

„die schöpfungstheologischen Aussagen über das Verhältnis von Gott und Mensch auf Jesus und die Menschen [überträgt]. In ihm finden *alle Menschen* die Fülle *religiösen* (nicht: christlichen!) Lebens. Da Gott alles mit sich versöhnt hat, gilt das auch für Christus.“²⁹

Nach dem johanneischen Konzept wird Christus als der Sohn unzweideutig als wesensgleich mit Gott, dem Vater, eingestuft: Jesus ist als *Logos* (Wort Gottes) bei und von Gott! Insofern kann das Konzil den Schritt wagen, das Christusergebnis nicht mehr (allein) von binnenchristlichen Fragestellungen her zu interpretieren, sondern Christologie und Schöpfungstheologie sozusagen in ein reziprokes Verhältnis setzen und Erstere auch von Letzterer her lesen: Die in Jesus Christus gewirkte Versöhnung von Gott und Menschen wird konsequent als nicht von den Menschen (also auch nicht von der Kirche), sondern als von Gott selbst ausgehend gedacht: „Die Christologie gewinnt so eine universale Basis.“³⁰

29 U. Bechmann, „Nostra aetate“ (wie Anm. 2) [Hervorhebung: im Original].

30 U. Bechmann, „Nostra aetate“ (wie Anm. 2).

Roman Siebenrock spannt deshalb in seinem Kommentar zu *Nostra Aetate* das Bekenntnis zum dreieinen Gott und Offenheit für religiöse Pluralität so zusammen, dass er von einer „theologische[n] Tiefengrammatik des Textes“ spricht, die „eine Trinitätstheologie [ist]“, und die gerade als solche Theologie

„in der Einheit der Heilsgeschichte für alle Menschen und einer pneumatologisch-kenotischen Demutskristologie ihre bestimmende Wirkung entfaltet. Diese Christologie ermöglicht es, die Verschränkungen von Gottes- und Nächstenliebe und die Sendung der Kirche als Dienst an Frieden, Gerechtigkeit und humaner Gestaltung der Einheit der Menschheit als ‚Habitudo‘ der Kirche zu bestimmen. So realisiert Kirche ihre Sendung, ‚Sakrament der Welt‘ zu sein.“³¹

In dieser Lesart setzt ein Ansatz wie der von *Nostra Aetate*, der die jahrhundertlang gepflegte ausgrenzende Bibellektüre *ad acta* legt, enorme Ressourcen für Gewaltfreiheit, Solidarität, die Überwindung sozialer Unterschiede, für Gerechtigkeit und Gastfreundschaft frei: „Pluralitätsfähigkeit und Proexistenz gehören also zusammen“, wie Ulrike Bechmann schreibt. Das bekräftigt das Schlusskapitel von *Nostra Aetate*:

„Wir können aber Gott, den Vater aller, nicht anrufen, wenn wir irgendwelchen Menschen, die ja nach dem Ebenbild Gottes geschaffen sind, die brüderliche Haltung verweigern. Das Verhalten des Menschen zu Gott dem Vater und sein Verhalten zu den Menschenbrüdern stehen in so engem Zusammenhang, dass die Schrift sagt: ‚Wer nicht liebt, kennt Gott nicht‘ (1 Joh 4,8).“ (NA 5)

Auf unsere Fragestellung angewandt und in Abwandlung des entsprechenden Grundsatzes aus dem Ökumenismusdekret *Unitatis Redintegratio* formuliert (vgl. UR 8) heißt das: Aufgrund der Verschiedenheit der jeweiligen monotheistischen Zugänge zum *einen* Gott resp. aus christlicher Sicht wegen der trinitarischen Grammatik des Gebets ist in den allermeisten Fällen die ausdrückliche Gemeinschaft im (öffentlichen) Gebet mit Juden und Muslimen nicht sachgerecht; die Sorge um die gemeinsame Bindung an den *einen* Gott als abgründiges Geheimnis unserer Existenz mag solche Gemeinschaft aber in bestimmten Fällen, v. a. angesichts gemeinsam erlittener, existentieller Erschütterung des Daseins, empfehlen oder als mögliche Option erscheinen lassen. So hält es ja offen-

31 R. A. Siebenrock, *Nostra Aetate*. Theologischer Kommentar, in: Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil 3, hg. v. P. Hünermann – B. J. Hilberath, Freiburg/Br. u. a. 2005, 591–693, hier 666.

sichtlich auch Papst Franziskus, wenn er in seiner Enzyklika *Laudato Si'* (Nr. 246) am Ende einer „langen frohen und zugleich dramatischen Überlegung“ zwei Gebete vorschlägt: zunächst ein „Gebet für unsere Erde“, „das wir mit allen teilen können, die an einen Gott glauben, der allmächtiger Schöpfer ist“, und erst dann ein zweites „Christliches Gebet mit der Schöpfung“, „damit wir Christen die Verpflichtungen gegenüber der Schöpfung übernehmen können, die uns das Evangelium Jesu vorstellt.“ Hier wird der skizzierte Ansatz von *Nostra Aetate* eindrucksvoll aufgenommen!³²

4. Religionstheoretische/-theologische Schlussbemerkung

Eine weitere Vertiefung der angerissenen Themen müsste natürlich u. a. *Nostra Aetate* genauer auslegen. Der weitere Horizont ist damit aber wenigstens angedeutet: Entsprechende Reflexionen gehören in den Kontext der Suche nach einer angemessenen theologischen Auseinandersetzung mit der Pluralität vorhandener religiöser Optionen hinein.³³ In jüngerer Zeit ist diesbezüglich immer deutlicher geworden, dass dabei pluralistische Positionsbestimmungen ebenso in grundsätzliche Schwierigkeiten führen wie exklusivistische und superioristisch verfasste Spielarten des Inklusivismus.³⁴ Womöglich sollte sich deshalb eine ritualtheoretisch angeschärfte liturgiewissenschaftliche Reflexion auf multireligiöse rituelle Praxen (zumal solche im Raum gesellschaftlicher Öffentlichkeit), die sich der Wahrheitsfrage verpflichtet weiß, stärker als bislang mit der Komparativen Theologie befassen.

32 Vgl. dazu aus den zu diesen beiden Gebeten vorhandenen Beiträgen M. Gruber, Das interreligiöse Gebet – eine Möglichkeit nach *Laudato Si'*? in: DRS.global 6/Heft 4 vom Oktober 2016, dort 3; zugänglich im Internet (letzter Aufruf: 2.1.2019): https://www.drs.de/fileadmin/drs/documents/profil/weltkirchliches_engagement/201604_drs_global.pdf. – Vgl. dazu auch die hilfreiche Beschreibung von drei Grundoptionen trinitarisch grundierten Betens innerhalb gemeinsamer Gebetsakte von Juden, Christen und Muslimen in: M. Meyer-Blanck, Das trinitarische Bekenntnis im Spiegel des „Evangelischen Gottesdienstbuches“, in: Liturgie und Trinität, hg. von B. Groen – B. Kranemann, Freiburg/Br. 2008 (QD 229), 231–245, 243–245.

33 Vgl. für eine entsprechende religionssoziologische Gesamtschau der aktuellen Situation z.B. H. Joas, Glaube als Option: Zukunftsmöglichkeiten des Christentums, Freiburg/Br. u.a. 2012.

34 Vgl. dazu z.B. K. von Stosch, Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen, Paderborn u.a. 2012 (Beiträge zur Komparativen Theologie 6), 17–132.

Diesem Ansatz geht es

„[w]ie anderen Theologien auch [...] um die Erkenntnis Gottes, oder allgemeiner, des höchsten Geheimnisses des Lebens. Eine Theologie, die komparativ vorgeht, schenkt ihre Aufmerksamkeit parallelen theologischen Dimensionen einer oder mehrerer anderer religiöser oder theologischer Traditionen, wodurch Glaube *und* Glaubenspraxis untersucht und transformiert werden.“³⁵

Das (auch) aus liturgiewissenschaftlicher Sicht Interessante gerade an diesem Zugang ist, dass hier die Rückbindung an die Praxis als integraler Bestandteil theologischer Arbeit verstanden wird. Die vorliegenden Überlegungen schließen deshalb mit einem längeren Zitat von Klaus von Stosch als führendem deutschen Vertreter dieses Ansatzes, einem Zitat, das die im vorliegenden Text behandelten Fragen betrifft und das deshalb das weitere interdisziplinäre Gespräch anzuregen vermag:

„Wenn ich im konkreten Dialog mit einer muslimischen Theologin oder einem muslimischen Theologen entdecke, dass wir an denselben Gott glauben und dass also unsere unterschiedlichen Metaphern und Sprechformen doch auf denselben Referenzpunkt verweisen, dann darf das Auswirkungen auf unsere religiöse Praxis haben. In diesem Fall ist es legitim[,] auch gemeinsam zu dem einen Gott zu beten und nach neuen Formen der Sprache und des Miteinanders zu suchen, die das in der Komparativen Theologie Durchdachte praktisch erden und weiterentwickeln. Auch in diesem Bereich ist es so, dass die Reflexion die Praxis niemals einzuholen vermag, und ich kann selbst bezeugen, wie sehr die Erfahrung eines gemeinsamen Betens das theologische Miteinander prägen und fortentwickeln kann. Damit will ich keinem sorglosen Umgang mit gemeinsamen liturgischen Formen oder einem kriterienlosen Experimentieren das Wort reden. Oft ist es ja so, dass man einfach nur dem anderen gestatten muss, dass eigene Ritual nicht nur zu beobachten, sondern mitzuvollziehen. Warum etwa sollte ein Muslim nicht das Vaterunser mitsprechen können, und was spricht dagegen[,] von christlicher Seite an einer meditativen Form des *dhikr* zu partizipieren? Wichtig scheint mir nur zu sein, dass diese gemeinsame Praxis von einer gemeinsamen Reflexion begleitet und verantwortet wird. Nicht immer wird man hier zueinander finden können, und oft wird ein gemeinsames Beten unmöglich sein. Aber schon ein gemeinsames Schweigen vor Gott bzw. vor der letzten Wirklichkeit, das ja selbst Buddhisten und Christen zu vereinen vermag, kann entscheidende Impulse auch für

35 F. X. Clooney, Erklärung der Arbeitsgruppe „Komparative Theologie“ der American Academy of Religion (AAR), in: SaThZ 11 (2007), 140–152, hier 142 [Hervorhebung: St. W.]. – Vgl. für eine ausführliche Einführung in eine Ausgestaltung Komparativer Theologie in diesem Sinne K. von Stosch, Komparative Theologie (wie Anm. 34).

eine religiöse Begegnung mit sich bringen. Hier kann eine gemeinsame religiöse Praxis, die ja nicht nur im Beten und in gemeinsamen Ritualen bestehen kann, von nur schwer zu überschätzender Bedeutung für die Komparative Theologie und zugleich für ein friedlicheres Miteinander der Religionen sein.“³⁶

36 K. von Stosch, *Komparative Theologie* (wie Anm. 34), 326.