

stenz (des christlich-jüdischen) Gottes zu glauben, ohne daß mit diesem Glauben eine affektive Einstellung verbunden sei. Die Vorstellung, die erste notwendige Klärung sei der Erweis der Existenz Gottes, bevor man über die Lebensform als ganze reden könne, sei schließlich auch schon deswegen problematisch, weil man von der Theologie damit einen strukturell ähnlichen Nachweis verlange wie philosophisch den Nachweis des Fremdpsychischen – der bis heute noch nicht gelungen sei (ohne daß dies zu ernsthaften Zweifeln an seiner Existenz geführt hätte). Statt ausgerechnet auf das „epistemologisch schwächste Glied“ der Existenz Gottes solle man sich deswegen vielmehr und den Erweis der Vernunftgemäßheit der religiösen Lebensform als ganzer bemühen. Denn „[i]soliert von irgendeiner religiösen oder ethischen Lebensform ist die Frage nach der Existenz Gottes eine Scheinfrage“ (318).

R. Audi (321–346) führt Differenzierungen im Glaubensbegriff ein, um ein Glaubensverständnis zu erreichen, das einerseits stark genug ist, religiöse Überzeugungen zu erklären, und andererseits nicht so ambitioniert, daß es angreifbar würde. Er wendet sich gegen den Evidentialismus, dem zufolge Auffassungen nur dann vernünftig vertretbar seien, wenn man eine ausreichende propositionale Evidenz für sie habe. Zentraler Aspekt des Glaubens (i. S. v. fiducial faith) sei hingegen der des Vertrauens; ein solcher Glaube könne Zweifel bis zu einem gewissen Grad durchaus einschließen. Das soll Audi zufolge nicht heißen, daß der fiduziale Glaube einfach immer einem doxastischen vorzuziehen sei. Aber ersterer könne auch dann bestehen bleiben, wenn für Menschen bestimmte religiöse Propositionen fragwürdig geworden seien, so daß sie auf seiner Basis dennoch gläubig bleiben könnten. Und ein Glaube, der kognitiv moderat sei, könne dennoch fiduzial stark sein. Im weiteren skizziert Audi Verbindungen zwischen Glaube und Liebe sowie eine sich an das neutestamentliche Liebesgebot anlehrende Ethik der Liebe.

Auch R. Wimmer (347–369) wendet sich gegen das „objektivistisch-rationalistische Selbstmißverständnis der religiösen Lebensform“ (347) in einem doppelten Sinn: der Rationalisierung der christlichen Botschaft und der Behauptung der Erfahrbarkeit Gottes. Weder die Welt als ganze noch die religiöse Lebensform seien begründungsfähig oder auch nur -bedürftig, da sie jeweils den einen Bezugsrahmen bildeten, innerhalb dessen allein argumentiert werden könne. Ein transzendenter Gott könne sich deshalb nicht in der Welt offenbaren; Offenbarung sei nur möglich, indem Gott etwas zum Symbol seiner Gegenwart mache, und eine solche Offenbarung sei dann streng glaubenskorrelativ. Darum sei der Glaube „selbst eine Weise göttlicher Selbstoffenbarung und Selbstmitteilung, folgt ihr also nicht in einem logischen oder gar zeitlichen posterius“ (356). Daß er, ganz Gnade, zugleich auch freie Zustimmung des Menschen sei, lasse sich verstehen, wenn man die Liebe als ein „Zwischen“ der Verbindung zwischen Gott und Mensch annehme.

V. HOFFMANN

GEMEINSAM VOR GOTT – Gebete aus Judentum, Christentum und Islam, herausgegeben von Martin Bauschke, Walter Homolka, Rabeya Müller. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus GmbH 2004. 160 S., ISBN 3-579-05543-7.

Weder im jüdisch-christlichen noch im jüdisch-islamischen Dialog ist es je strittig gewesen, daß es um den gemeinsamen Gott geht; umstritten war dies am ehesten in der Begegnung zwischen Christen und Muslimen, vor allem von christlicher Seite (17): Erst das II. Vatikanum und nach ihm der Ökumenische Rat der Kirchen (1969) haben ausdrücklich erklärt, daß Juden, Christen und Muslime alle ein und denselben Gott, den Schöpfer der Welt, anbeten. In LG, n. 16, sagt das II. Vatikanum, daß die Muslime „mit uns den einen Gott anbeten, den barmherzigen, der die Menschen am jüngsten Tag richten wird“ (LG, n.16). Die schwächste Bedeutung dieses „mit uns“ wäre „wie wir“; die stärkste Bedeutung würde auf die Möglichkeit oder sogar Wirklichkeit gemeinsamen Betens hinauslaufen. Dennoch ist das vorliegende „abrahamische Gebetbuch“ 40 Jahre später nach Auffassung der Hgg. noch immer so etwas wie „spirituelles Neuland“ (12). Sie sehen es vorbereitet durch den heute oft so genannten „Triolog“, das trilaterale Gespräch zwischen Juden, Christen und Muslimen, um das sich besonders seit den späten 90er Jahren auch die kirchlichen Akademien bemüht haben, und durch Initiativen wie „Abrahamsfeste“ und „Abrahamische Häuser“ (ebd.). Es will allen For-

men solchen Betens dienen, im Nebeneinander und im Miteinander wie auch in der Kombination von beidem. Letztere berücksichtigt am meisten sowohl das Eigene wie das Gemeinsame und ist insofern bezeichnend für „abrahamisches Beten“ (6). Jedenfalls wird in den Heiligen Schriften der drei Religionen Abraham übereinstimmend mit dem Ehrentitel „Freund Gottes“ bezeichnet (Jesaja 41, 8; Jakobus 2, 23; Sure 4, 125; für Christen ist dabei die Einsicht wichtig, daß für sie das Alte Testament die *erfüllte* Schrift Israels und so vollgültiger Ausdruck des christlichen Glaubens ist). Wo Religionen dann eine Kultur der Begegnung und der Freundschaft pflegen, entsteht auch das Bedürfnis nach gemeinsamen spirituellen Feiern. Diesem Bedürfnis will das sorgfältig gestaltete Buch entsprechen. Es enthält sprachlich schöne und schlichte, häufig psalmenartige Gebete mit den Themen: Lobpreis und Dank; Bitte und Fürbitte; Mahlgemeinschaft; durch den Tag und das Jahr; Schöpfung; Freundschaft und Liebe; Kinder und Schule; Frieden und Versöhnung; Schuld und Vergebung; in Not und Gefahr; Krankheit, Klage, Trauer und Tod; auf allen Wegen. Die Auswahl der jüdischen Gebete stützt sich auf die jüdische Liturgie als Pflichtgebet, wobei aber deutliche und direkte Bezüge auf das Volk Israel vermieden wurden, um der Universalität Vorrang zu geben. Christlich wurden im Geist der Ökumene vor allem die beiden großen Konfessionen in Deutschland berücksichtigt, dabei insbesondere auch Gebete von Frauen; dies alles allerdings unter Verzicht auf trinitarisch strukturierte Gebete und auf solche, die direkt an Jesus Christus gerichtet sind. Für die muslimischen Gebete sind Koran und islamische Tradition die wichtigsten Quellen; dabei kommen auch schiitische und mystische Beter und Beterinnen zu Wort.

Rabeya Müller hat einige eigene Gebete beigesteuert, um auf persönliche Art zu dokumentieren, daß muslimisches Beten mehr ist als allein das ritualisierte tägliche Pflichtgebet. – In einem Anhang wird die Herkunft der einzelnen Gebete dokumentiert. Die Hgg. halten es für innovativ, daß sich sehr viele der vorgelegten Gebete aus den drei Religionen für das gemeinsame Beten von Juden, Christen und Muslimen eignen. Bei einigen der Gebete steht nur das Symbol des siebenarmigen Leuchters, bei anderen das des Kreuzes und bei wieder anderen das der Bismillah, des Schriftzugs der Anrufung Gottes am Anfang fast aller Suren; aber bei vielen Gebeten stehen zwei oder sogar alle drei dieser Symbole als Ausdruck dafür, daß sie am ehesten als gemeinsame Gebete geeignet sind. Die Frage nach der theologischen Berechtigung gemeinsamen Betens wird in einer Fußnote als letztlich ihrerseits unberechtigt bezeichnet: Das Gebet sei tiefster Ausdruck einer Freiheit, die nicht beeinträchtigt oder reglementiert werden dürfe (17).

Auch wenn Jesus Christus in diesen Gebeten nicht ausdrücklich genannt wird, handelt es sich meines Erachtens um Gebete, bei denen allen ein Christ sagen kann: „Gott hat den Geist seines Sohnes in unsere Herzen gesandt, und in ihm rufen wir Abba, Vater.“ Denn nichts bloß Geschaffenes kann aus eigener Kraft den ewigen, unendlichen Gott erreichen. Dazu bedarf es vielmehr des Hineingenommenseins in eine Beziehung von Gott zu Gott, wie sie der christliche Glaube als die tiefste Wahrheit jeder wirklichen Religion hervorhebt.

P. KNAUER S. J.

4. Praktische Theologie

KIESSLING, KLAUS, *Zur eigenen Stimme finden*. Religiöses Lernen an berufsbildenden Schulen (Glaubenskommunikation: Reihe Zeitzeichen; Band 16). Ostfildern: Schwaabenverlag 2004. 524 S., ISBN 3-7966-1152-4.

Klaus Kießling (= K.), früher stellvertretender Leiter des Instituts für berufsorientierte Religionspädagogik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen, will mit dieser Habilitationsschrift einen Beitrag zur religionsdidaktischen Theorie des Religionsunterrichts (= RU) an berufsbildenden Schulen leisten. „Wie können Schülerinnen und Schüler zur eigenen Stimme finden? Welche Religionsstile pflegen sie? Was erwarten sie vom RU an einer beruflichen Schule?“ (25). Und wie können die dort Lehrenden ihrer Ansprechbarkeit und ihren Sperren gerecht werden?