

Gott, Gottesbilder, interreligiöse Ökumene im Namen Abrahams

Wider die Konfessionalisierung der Religionen im Zeichen einer „abrahamischen Ökumene“

Friedmann Eißler, Berlin

Abstract

Judaism, Christianity, and Islam have often been seen as three faith communities of the same root, Abraham, witnessing within one humanity to the One God in different ways. The family metaphor views the three religions as three branches of one monotheistic revelation. In the perspective of a theology of religions, the approach of the so called “Abrahamic Ecumenism” (Abrahamische Ökumene) results in a “denominationalisation” (Konfessionalisierung) of the three religions.

The paper presents and discusses recent instances of the reception of this concept within the framework of Christian-Muslim dialogue in Germany including aspects like “trialogue” and different concepts of God. It discloses and criticises the reductionist procedure of the “Abrahamic” approach on grounds of historical, epistemological, and theological reflections. It intends to show that tolerance and respect do not demand harmonisation but, on the contrary, unfold best dealing respectfully with the differences.

„Der eine Gott lässt sich in dieser einen Menschheit bezeugen durch drei Glaubensgemeinschaften aus der Wurzel Abrahams.“

Dieser Satz entstammt Karl-Josef Kuschels monumentalem Trialogbuch „Juden – Christen – Muslime“ (S. 29) und beschreibt zugleich ein weit verbreitetes Grund- und Selbstverständnis im Blick auf den christlich-islamischen Dialog bzw. den Dialog zwischen Christen, Muslimen und Juden. Die folgenden Überlegungen kritisieren die religionstheologische Option und die dialogpragmatische Haltung einer „Konfessionalisierung der Religionen“, die darin zum Ausdruck kommen, und befürworten die Einübung eines Respekts gegenüber dem Anderen, der die grundlegenden Differenzen in „überzeugter Toleranz“ – wie es Wolfgang Huber nannte – aushält und sich für ein mutual verantwortliches Gemeinschaftsprojekt auf dem Boden unserer freiheitlich-demokratischen Grundordnung einsetzt.¹ Die These ist: Die gleich-gültige Nebeneinanderstellung der drei Religionen und ihre Zuordnung auf ein gemeinsames Ziel im Sinne „einer Glaubens- und Weggemeinschaft vor und zu Gott“² ist nicht *tolanter*, sondern *weniger tolerant* als die Bemühung um eine

¹ Unter aktualisierender Aufnahme von Friedmann Eißler, Gibt es eine abrahamische Ökumene?; ders., Gemeinsam beten? – Zum Begriff „überzeugte Toleranz“ siehe Wolfgang Huber, Die Verantwortung der Religionen für Frieden in Europa, Vortrag in der Frauenkirche Dresden am 15.3.2007, www.ekd.de/vortraege/070315_huber_verantwortung_religionen.html (alle Internetseiten zuletzt aufgerufen am 5.1.2013).

² Karl-Josef Kuschel, Juden – Christen – Muslime, 110.

respektvolle Begegnung im Bewusstsein ihrer konkurrierenden Wahrheitsansprüche. Sie vermag weder dem eigenen noch dem anderen Glauben gerecht zu werden. Abraham ist immer wieder zum Ausgangs- und Bezugspunkt für die Suche nach verbindenden Gemeinsamkeiten zwischen Judentum, Christentum und Islam gemacht worden. Der Bekanntheitsgrad der Abrahamsgeschichte und ihre hohe symbolische Bedeutung für das Selbstverständnis in allen drei Religionen lassen es naheliegend erscheinen, in Abraham die Wurzel, die Quelle, den Vater des Glaubens, das Urbild des Gottvertrauens – um nur einige Bilder zu nennen – zu sehen und aus dem Ahnherrn einer großen Familiengeschichte gleichsam den „Schirmherrn interreligiöser Verständigung“ zu machen.³ Wie tragfähig ist das? Nachdem das Abrahamparadigma und mit ihm vor allem die Idee einer „abrahamischen Ökumene“⁴ ausgehend vom Zweiten Vatikanischen Konzil über Dialoginitiativen wie die Ständige Konferenz von Juden, Christen und Muslimen in Europa (JCM, seit 1972) und insbesondere die Impulse von Hans Küng und Karl-Josef Kuschel eine enorme Resonanz und große Popularität erlebt hatten, mehrten sich in den vergangenen Jahren auch kritische Stimmen. Die Differenzen gerade im Abrahambild der drei Religionen wurden neu ins Verhältnis gesetzt, auch in wichtigen Dialogangelegenheiten war zunehmend eine mehr oder weniger große Zurückhaltung im Blick auf Abraham zu konstatieren.⁵ Dass Abraham indessen immer noch große Ausstrahlungskraft besitzt, zeigen das nach wie vor regelmäßige mediale Interesse an dem Patriarchen und eine Reihe von Publikationen, die ihn auf unterschiedliche Weise erneut in den Mittelpunkt stellen.⁶ Welche Erwartungen mit der Vorstellung „abrahamischer Geschwisterschaft“ oder mit der Annahme einer gemeinsamen

³ Vgl. Christoph Boechinger, Religionsvergleiche in religionswissenschaftlicher und theologischer Perspektive, 278.

⁴ „Abrahamisch“ im Sinne von abraham-verpflichtet oder -entsprechend ist der – meist allerdings gleichbedeutend verwendeten – Bezeichnung „abrahamitisch“ („abraham-artig“, „abraham-ähnlich“, aber auch „von Abraham abstammend“) vorzuziehen.

⁵ Einen guten Überblick gibt Bernd Schröder, Abrahamische Ökumene? Modelle der theologischen Zuordnung von christlich-jüdischem und christlich-islamischem Dialog, 467-476. Vgl. kritisch auch Michael Weinrich, Glauben Christen und Muslime an denselben Gott? – Ohne Abrahambezug kommt der Offene Brief und Aufruf von Muslimen an die Christenheit „A Common Word“ aus (vgl. F. Eißler, Muslimische Einladung zum Dialog. Dokumentation zum Brief der 138 Gelehrten [„A Common Word“], EZW-Texte 202, Berlin 2009), wie ohnehin von muslimischer Seite das Konzept einer abrahamischen Ökumene kaum aufgegriffen wird; auffallend zurückhaltend geht der „ökumenische Glaubenskurs“ Christsein angesichts des Islam. Ein Glaubenskurs, hg. vom Evangelischen Missionswerk in Deutschland (EMW) und dem Comenius-Institut, Hamburg; Münster 2009, mit dem expliziten Rekurs auf Abraham um.

⁶ Hanna Nouri Josua, Ibrahim, Khalil Allah. Eine Anfrage an die Abrahamische Ökumene; Karl-Josef Kuschel, Juden – Christen – Muslime. Herkunft und Zukunft, Düsseldorf 2007, hier besonders: 547-623; Martin Bauschke, Der Spiegel des Propheten. Abraham im Koran und im Islam, Frankfurt a. M. 2008; C. Böttrich / B. Ego / F. Eißler, Abraham in Judentum, Christentum und Islam, Göttingen 2009; Friedmann Eißler (Hg.), Im Dialog mit Abraham, EZW-Texte 209, Berlin 2010.

„abrahamischen Spiritualität“ verbunden sind, reflektieren nicht zuletzt neuere und neueste kirchliche Verlautbarungen und Projekte, so zum Beispiel die Arbeitshilfe der Evangelischen Kirche im Rheinland aus dem Jahr 2009 mit dem Titel „Abraham und der Glaube an den einen Gott“, die hessen-nassauische Orientierungshilfe „Lobet und preiset ihr Völker!“ zum Thema christlich-muslimischer religiöser Feiern sowie das Projekt eines interreligiösen Sakralbaus in Berlins Mitte, das „Bet- und Lehrhaus auf dem Petriplatz“.⁷

1. Phänomene und Argumente

1.1 Die Wurzel Abraham: Abrahamische Ökumene

Die Idee einer abrahamischen Ökumene ist verhältnismäßig jung. Sie ist eng verwoben mit dem Leben und Wirken des französischen Orientalisten und großen Mystikers Louis Massignon (1883-1962). 1908 erlebte der junge Mann im heutigen Irak seine Lebenswende. Auf der Rückreise von einer archäologischen Unternehmung wurde er verhaftet, da er brisantes Fotomaterial bei sich hatte. Ihm drohte die Todesstrafe. Als ihn zusätzlich die Malaria ereilt, erlebt er in großer Not, was er später den „Besuch des Fremden“ nennt. Ein intensives mystisch-spiritueller Erlebnis, das ihm neue Zuversicht verleiht, das ihn zum (römisch-katholischen) Glauben zurückbringt und ihn wieder Mut fassen lässt. Gerettet wird er durch die Intervention von arabischen Freunden, die ihn zu sich nehmen und in Sorge um sein Leben für ihn beten. Massignon wird gesund. Aus der Erfahrung dieser Hingabe der muslimischen Freunde für ihn, der Gastfreundschaft, die er bei ihnen erlebt, und der Freude neu geschenkten Lebens erwächst der Wurzelboden für die Idee einer abrahamischen Ökumene. Am Anfang steht demnach ein ganz persönliches, individuelles Erleben. Massignon schreibt später ein bahnbrechendes wissenschaftliches Werk zur islamischen Mystik. Es ist der mystische Weg der Einheit und der Liebe, den er sucht und auch selbst geht. Dabei geht es ihm nicht zunächst um Lehre, sondern in erster Linie um stellvertretende, vermittelnde christliche Liebe, um fürbittendes Gebet für Muslime. Massignon spricht in diesem Zusammenhang von der Stellvertretung (*badaliyya*), die Christen auf sich nehmen könnten und müssten, um Muslime „nach Hause zu lieben“. Nach Hause bedeutet für ihn zurück in die Arme Gottes. Die *Mittlerschaft*, die der Islam für den Franzosen im Blick auf seine persönliche

⁷ Abraham und der Glaube an den einen Gott. Zum Gespräch zwischen Christen und Muslimen, Arbeitshilfe Christen und Muslime Nr. 1, hg. vom Landeskirchenamt der Evangelischen Kirche im Rheinland, Düsseldorf 2009. – Lobet und preiset ihr Völker! Religiöse Feiern mit Menschen muslimischen Glaubens, hg. vom Zentrum Ökumene der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau (Red. Susanna Faust-Kallenberg), Frankfurt a. M. 2011. – Zum geplanten Bet- und Lehrhaus auf dem Petriplatz in Berlin Mitte s. <http://bet-lehrhaus-berlin.de>.

Identitätsfindung als katholischer Christ ausübte, wird in differenziert reflektierter Form später zur Grundkonstante des Denkens Massignons, und zwar dann in beiden Richtungen.

Über Massignons gute Verbindungen zur katholischen Hierarchie, insbesondere seine freundschaftliche Beziehung zum späteren Papst Paul VI. (Giovanni Battista Montini, 1897-1978), findet der Gedanke einer „abrahamischen Ökumene“ Eingang in die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. In der Dogmatischen Konstitution über die Kirche (Lumen Gentium 16) und in der Erklärung zum Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen (Nostra Aetate 3) kommen Aussagen zustande, die in der Geschichte der katholischen Kirche bis dahin singulär sind. Die Sätze markieren eine Wende in der katholischen Theologie und Kirche. Ohne Massignon wären sie nicht denkbar. Und mit ihnen beginnt ab Mitte der 1960er Jahre die steile Karriere der Idee einer abrahamischen Ökumene über Konfessions- und Religionsgrenzen hinweg. Das Judentum wurde übrigens erst etwas später mit einbezogen.

1.2 Aspekte der Abrahamrezeption im christlich-islamischen Dialog

Die Anregungen einer abrahamischen Ökumene sind unterschiedlich aufgenommen und verarbeitet worden. Das Pathos, mit dem vor Jahren noch Überzeugungen vorgetragen wurden wie die, die abrahamische Ökumene *müsse* „theologisch bejah[t]“ werden, da sie „Gottes Absicht mit der Menschheit“ entspreche,⁸ hat nachgelassen. Die Töne sind leiser geworden, die Abrahambezüge differenzierter. „Für eine abrahamische Ökumene eintreten heißt nicht, die trennenden Differenzen zwischen Judentum, Christentum und Islam überspielen, heißt nicht leugnen, dass Juden, Christen und Muslime Wahrheitsansprüche gegeneinander vertreten, die nicht auflösbar sind, sondern heißt, diese unvereinbaren Wahrheitsansprüche gegeneinander in richtigem Geist gesprächsfähig machen.“⁹ Nachhaltig wirksam ist jedoch die Auffassung, Judentum, Christentum und Islam seien drei Zweige *einer* monotheistischen Offenbarung, stünden in einem gemeinsamen „Glaubensprozess“, der „mit Abraham begann, durch Mose und Jesus neu ausgerichtet und durch Mohammed zu einem Abschluss gebracht“ wurde.¹⁰ Juden, Christen und Muslime könnten und sollten sich daher als „Angehörige einer Glaubens- und Weggemeinschaft vor und zu Gott“ verstehen, die sich nicht „gegeneinander ausspielen“, sondern als „einander ergänzende“ Vielfalt erleben. Die drei Religionen seien als *Einheit in Verschiedenheit* wahrzunehmen.

Dies alles wird nun unterschiedlich entfaltet. Die rheinische Arbeitshilfe „Abraham

⁸ Karl-Josef Kuschel, *Streit um Abraham*, 268.

⁹ Karl-Josef Kuschel, *Juden – Christen – Muslime*, 608.

¹⁰ A.a.O., 110.

und der Glaube an den einen Gott“ von 2009 vermeidet den möglicherweise inzwischen als belastet empfundenen Begriff der „abrahamischen Ökumene“. Zentrale Inhalte desselben werden indes präzise expliziert und angewandt, der Text ist abrahamisch „grundiert“ im Sinne einer gemeinsamen Abrahamkindschaft mit explizitem Rekurs auf das Zweite Vatikanum.¹¹ Die differierenden Abrahamnarrative der jeweiligen Religion werden nicht ignoriert, sondern durchaus als Momente der Unterscheidung wahrgenommen. „Exklusive Beanspruchungen“ jedoch, so die Arbeitshilfe, lassen sich weder durch die Schriften des Alten und Neuen Testaments noch durch den Koran begründen.¹² Die Differenzen werden auf einen gemeinsamen Bezugspunkt hin überschritten, wobei die Konvergenz über die theologisch zentralen Topoi „Bund“ und „Verheißung“ gesucht wird. So erscheinen die Unterschiede diesseits der auf der Ebene einer abstrakten Gemeinsamkeit etablierten „Segensquelle“ (oder auch „Wurzel“) Abraham als „unterschiedliche Bilder“ des einen „Freundes Gottes“, wie Abraham nach 2Chr 20,7; Jes 41,8; Jak 2,23 und Sure 4,125 genannt wird.¹³ Die Arbeitshilfe tritt von diesen Voraussetzungen her dezidiert dafür ein, den Islam in die Verheißungs- und Segensgeschichte Abrahams für alle Völker einzuzeichnen, so dass er von Gen 12,3 her in den „Gnadenbund Gottes mit Israel und ‚allen Geschlechtern auf Erden‘“ eingeschlossen ist. In dieser Hinsicht ist deshalb nach Ansicht der Autoren die Perspektive des rheinischen Synodalbeschlusses „Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden“ vom Januar 1980 mit Blick auf die Muslime zum Trialog zu erweitern.¹⁴

Auch die Orientierungshilfe „Lobet und preiset ihr Völker!“ der EKHN zum Thema christlich-muslimischer religiöser Feiern pflegt Zurückhaltung im Blick auf den Begriff „abrahamische Ökumene“, nimmt ihn aber in der Sache ebenso deutlich auf, an verschiedenen Stellen scheint er stillschweigend vorausgesetzt.¹⁵ Den Schwerpunkt legt die Broschüre darauf, dass Gebete von Muslimen wie von Christen (und Juden) an den einen und selben Gott gerichtet werden.¹⁶

Das große Projekt eines neuen interreligiösen Sakralbaus „Bet- und Lehrhaus auf dem Petriplatz für eine gute Nachbarschaft von Judentum, Christentum und Islam im

¹¹ Abraham und der Glaube an den einen Gott, 25.

¹² A.a.O., 32.

¹³ A.a.O., 32.

¹⁴ A.a.O., 26. Auch der Begriff Trialog wird vermieden: „Ein solcher Blick auf die Verheißung, die die Menschheitsgeschichte übergreift, und den Gnadenbund zugunsten aller Völker muss auch den Blick auf die islamische Gemeinschaft mit einschließen.“ (Abraham und der Glaube an den einen Gott, 26)

¹⁵ Immer wieder wird die gemeinsame Abrahamkindschaft thematisiert, „Abrahamische Feiern“ werden exemplarisch dargestellt (Lobet und preiset ihr Völker!, 78f).

¹⁶ Diese Implikation der Vorstellung von einer „abrahamischen Ökumene“ findet derzeit verstärkt Beachtung. Vgl. Lobet und preiset ihr Völker!, insbesondere Kapitel 2: Theologische Grundlagen, 11-24 (von Reinhold Bernhardt).

Herzen Berlins“¹⁷ bezeichnet die Beschränkung seiner Konzeption auf die drei monotheistischen Religionen als „eine vorläufig exemplarische Beschränkung, weil die Juden, Muslime und Christen große Teile der religiös interessierten und gebundenen Menschen Berlins repräsentieren und diese drei Religionen die bisher und wohl auch künftig die Geschichte der Stadt und der Zivilgesellschaft prägenden religiösen Kräfte sind. Es geht dabei nicht um die Verwässerung oder gar Aufgabe des je eigenen Glaubens, sondern darum, ihn im Angesicht anderer Religionen und zugleich vor dem Forum der Stadtöffentlichkeit deutlich zu machen.“¹⁸ Die religionstheologischen Überlegungen der Projektverantwortlichen suspendieren die Wahrheitsfrage und verorten das Projekt in der Nähe der Komparativen Theologie. Diese vertritt in ihren wichtigsten Zweigen einen vergleichenden, dialogischen Ansatz, der von einem eigenen konfessionellen theologischen Standpunkt aus konkrete Elemente der Lehre und der religiösen Praxis verschiedener Religionen vergleichen und auf diesem Wege Verständnis wecken sowie (Vor-)Urteile vermeiden will.¹⁹

1.3 Die drei Glaubensgemeinschaften aus der Wurzel Abrahams: Trialog

Dem abrahamischen Gedanken entspricht der Trialog.²⁰ Der christlich-jüdische und der christlich-islamische Dialog sollen zum jüdisch-christlich-muslimischen „Trialog“ erweitert werden. Trialog findet in vielfältiger Weise statt. In aller Regel wird er nicht als Alternative oder Konkurrenz zu den weiterhin als notwendig erachteten bilateralen Dialogen initiiert, sondern als deren notwendige Ergänzung. In konstitutiv theozentrischer Dimension gilt es, eine „trilaterale Methodik“ zu entwickeln (Hans Küng), die zu einem stärkeren wechselseitigen Wahrnehmen, Einladen und

¹⁷ Ein Projekt der Berliner evangelischen Ortsgemeinde St. Petri-St. Marien, der Jüdischen Gemeinde zu Berlin, des Abraham-Geiger-Kollegs Potsdam, des Forums für interkulturellen Dialog e. V. (Gülen-Bewegung), des Evang. Kirchenkreises Berlin-Stadtmitte sowie des Landes Berlin. 2011 wurde der Trägerverein gegründet, 2012 die Entscheidung über die Vergabe der architektonischen Umsetzung getroffen. Vgl. dazu die Kurzberichte in Materialdienst der EZW 74/6 (2011), 228-230; 74/12 (2011), 466-467; 75/10 (2012), 388.

¹⁸ S. die Informationsbroschüre zum Projekt bzw. in: Ein neues Bet- und Lehrhaus auf dem Petriplatz, <http://bet-lehrhaus-berlin.de>.

¹⁹ Reinhold Bernhardt / Klaus von Stosch (Hg.), Komparative Theologie; Francis X. Clooney, Comparative Theology. Deep Learning Across Religious Borders, Oxford 2010; ferner F. Eißler, Komparative Theologie. Eine Alternative zu bisherigen religionstheologischen Konzepten?, in: Materialdienst der EZW 74/12 (2011), 449-455.

²⁰ Als Trialog wird das trilaterale Gespräch, die Begegnung zwischen Juden, Christen und Muslimen auf den verschiedensten Ebenen bezeichnet. Dialog heißt „Gespräch“ (von griech. dialégesthai), die Vorsilbe *diá* hat semantisch nichts mit *zwei* zu tun, so dass dem Dialog ein *Trialog* (Vorsilbe *tri-* von griech. *treis*, *tria*) als dreiseitiges Gespräch zur Seite gestellt werden könnte. Allerdings bringt das Wort das Gemeinte so prägnant auf den Punkt, dass eine Einbürgerung des Begriffs im gewünschten Sinne in der Praxis auch gegen die Philologie stattfindet. Man sollte die Sprachentwicklung an der Stelle sicher gelassen sehen.

Teilnehmen führt. Dabei nehmen die „Kinder Abrahams“ einander wechselseitig nicht als Fremde oder Ungläubige wahr, sondern in erster Linie als Geschwister in ökumenischem Geiste, so die Grundidee. Die Familienmetapher zielt auf hohe Plausibilität des Dialogs auf einer gemeinsamen Grundlage, obgleich damit schon im Blick auf das Judentum Schwierigkeiten verbunden sind.²¹ Häufig wird Ismael und dem Ismaelsegen (Gen 17,20; 21,13.17-20) eine wichtige Brückenfunktion zum Islam zugeschrieben. Thomas Naumann, auf den man sich dabei bezieht, geht so weit, für Isaak und Ismael von „einer gemeinsamen Segens- und Bundeskonzeption“ auszugehen. Der Abrahambund gilt daher als „ungekündigter Bund Gottes mit Isaak und Ismael“, der Islam „als Heilsweg des biblischen Gottes“.²²

Dieser Versuch eines theologischen Brückenschlags ist – ganz abgesehen davon, dass das genealogische Argument nicht gleichsam automatisch theologische Geltung beanspruchen kann – vor allem eine (Wunsch-)Projektion auf den Islam, die wenig mit dessen Selbstverständnis, viel jedoch mit den dogmatischen Voraussetzungen des dialogischen Projekts zu tun hat. Denn es fällt auf, dass Ismael für Muhammad zunächst offenbar kaum eine Rolle spielte, jedenfalls nicht als Abrahamssohn. Erst in der Zeit in Medina stehen Abraham und Ismael für die islamisch konstitutive Hinwendung nach Mekka (im Gebet), die mit der Abwendung von Jerusalem verbunden ist. Von daher ist die genealogische Konstruktion der Araber-Ismael-Abraham-Linie aus (späterer) islamischer Sicht zwingend. Sie war allerdings Sache der ersten Generationen noch nicht. Hier begegnete man dem jüdisch-christlichen Anspruch auf die Abrahamskindschaft mit dem strikt nicht-genealogischen Argument, ein solcher Anspruch bestehe *nicht* aufgrund von Abstammung, sondern aufgrund von Glauben (s. Sure 3,68; vgl. Joh 8,39). Es war die Stoßrichtung des frühen Islam, über alle Stammes- und Volksgrenzen hinweg auf den individuellen Glauben und die persönliche Aneignung des moralischen Vorbilds abzuheben (Sure 2,124).²³

²¹ Vgl. Matthias Morgenstern, Das Judentum – eine Tochterreligion des Christentums? Beobachtungen und Überlegungen zum Verhältnis von Judentum und Christentum, in: Zeitschrift für Theologie und Gemeinde 11 (2006), 44-56.

²² Thomas Naumann, Ismael – Abrahams Sohn und abrahamischer Erzvater. Biblische Wege zum Verständnis des Islam, in: Blätter Abrahams. Beiträge zum interreligiösen Dialog, hg. von M. Görg, München 2003, 58-79, zit. nach: K.-J. Kuschel, Juden – Christen – Muslime, 614.619. – Vgl. weiter Thomas Naumann, Die biblische Verheißung für Ismael als Grundlage für eine christliche Anerkennung des Islam?, in: Andreas Renz / Stephan Leimgruber, Lernprozess Christen Muslime. Gesellschaftliche Kontexte – Theologische Grundlagen – Begegnungsfelder, Münster 2002, 152-170.

²³ Ursprünglich stand Ismael in keinerlei Verbindung zu einem arabischen Stamm, auch nicht in Form etwa altarabischer Prophetennamen. Der Name Ismael ist nichtarabischer Herkunft und in vorislamischer Zeit nicht geläufig. Wäre Ismael von den mekkanischen Verwandten Muhammads und vom Propheten selbst als Stammvater der Araber angesehen worden, müsste er einer ganz anderen, prominenteren Darstellung schon in den frühen Suren gewürdigt worden sein. Es konnte bislang allerdings kein einziger vorislamischer Beleg für den arabischen Gebrauch des Namens beigebracht werden. Vgl. Hanna N. Josua, Ibrahim, Khalil Allah. Eine Anfrage an die Abrahamische Ökumene, 328-

Die innere Plausibilität des „abrahamischen Dialogs“ scheint sich gleichwohl zu einem nicht unerheblichen Teil aus einer anderen spezifisch *islamischen* Wahrnehmung der drei Religionen zu speisen, die häufig unreflektiert als neutrale Gegebenheit betrachtet wird: Aus islamischer Sicht sind Juden und Christen „Schriftbesitzer“ (*ahl al-kitāb*), also im Vergleich zu Andersreligiösen herausgehoben und von diesen abzugrenzen. Von hier aus erschließt sich die (islamische) Logik des Dialogs, die allerdings weder einfach mit einer religionswissenschaftlichen gleichzusetzen ist noch aus christlicher Perspektive zwingend erscheint (da grundsätzlich Dialogen mit Andersreligiösen, seien es Bahá'í, Aleviten, Hindus oder Buddhisten, dieselbe Dignität zukommt).

1.4 Der eine Gott: Gott und Gottesbilder

Das unmittelbare und entscheidende Korrelat zur horizontalen Frage der abrahamisch-dialogischen Geschwisterschaft – Abrahamkindschaft, Abrahambund, Segensgeschichte(n) im Namen Abrahams – ist der Gottesbezug. Die relative Verschiebung in den letzten Jahren von der Konzentration auf Abraham hin zur Frage des Gottesverständnisses und der Gottesbilder wurde schon angesprochen. Antworten werden besonders im Blick auf die Möglichkeit gemeinsamer Gebete und religiöser Feiern gesucht.

Die rheinische Arbeitshilfe „Abraham und der Glaube an den einen Gott“ legt Wert darauf, im Zusammenhang mit der Orientierungshilfe „Christen und Muslime nebeneinander vor dem einen Gott“ aus dem Jahr 1998, ebenfalls von der rheinischen Kirche, gesehen und verstanden zu werden. Darin heißt es: „Auch wenn Menschen und Religionen verschieden von Gott reden, schafft die Vielzahl von Gottesbildern und Religionen keine Vielzahl von Göttern.“ Dies zitiert die Arbeitshilfe und fährt fort: „Mit der Unterscheidung zwischen Gott und Gottesbildern wird eine Möglichkeit aufgezeigt, ohne Einebnung der Unterschiede Wege des Verständnisses zu eröffnen. Eine nivellierende Beschwichtigung der Debatte im Sinne eines allgemein-religiösen ‚Wir glauben doch alle an den gleichen Gott‘ kann damit gerade nicht gemeint sein, da mit dem jeweiligen Gottesverständnis die jeweilige religiöse Identität berührt ist.“²⁴ Hier dient eine kritische hermeneutische Unterscheidung dazu, Differenzen nicht zu nivellieren und dennoch daran festzuhalten, dass es der eine Gott sei, an den sich Christen wie Muslime (und Juden) wendeten. Der feine Unterschied heißt also: Christen und Muslime glauben nicht an den *gleichen* Gott, aber an den *einen* Gott. Bei Reinhold Bernhardt lautet es so: „Anders an Gott

333.

²⁴ Abraham und der Glaube an den einen Gott, 13.

glauben, heißt noch lange nicht, an einen anderen Gott glauben.“²⁵

Auf der islamischen Seite, um nur einen Blick darauf zu werfen, verzichtet die Arbeitshilfe auf eine kritische hermeneutische Perspektive. Es heißt lapidar: „Für Angehörige der islamischen Glaubensgemeinschaft stellt sich die Frage nach der Selbigkeit Gottes nicht.“ (15) Warum eigentlich nicht? Wenn man islamische Fatwas zum Thema durchsieht und Stimmen aus der islamischen Welt hört, kann man durchaus anderes wahrnehmen. Der Arbeitshilfe genügt es, auf den Koran zu verweisen, der bekanntlich (übrigens in Sure 29,46) ausdrücklich festhält, dass „unser Gott und euer Gott“ einer sei.²⁶ „Für sie [die Muslime] ist es – entsprechend der koranischen Auffassung – selbstverständlich, dass sie an den selben Gott glauben wie Menschen jüdischen und christlichen Glaubens.“²⁷ Hier kann der Eindruck entstehen, für Muslime sei kein Problem, was nur Christen zum Problem machten; Muslime bedürften der hermeneutischen Distanzierung nicht, da sie ja schon von dem einen Gott ausgingen. Völlig ausgeblendet wird dabei, dass Muslime nur insoweit kein Problem damit haben, als hier eben die *islamische* Gottesvorstellung auf das Christentum und das Judentum bezogen wird. Die Selbigkeit Gottes hat in dieser Einheitsperspektive nichts zu tun mit der Anerkennung dessen, was „Gott“ für Juden oder Christen bedeutet.²⁸

Doch zurück zu Gott und den Bildern, die wir uns von ihm machen. Eines der Hauptargumente lautet: „Es gibt nur den einen Gott“ – es kann nur den einen Gott geben, der sich den Angehörigen aller Religionen vergegenwärtigt, deshalb beten Christen und Muslime (wie Juden) zu dem einen und selben Gott. Es liegt scheinbar auf der Hand, das Bekenntnis zu dem einen Gott zugleich als Behauptung der Identität Gottes aufzufassen – bei allen Unterschieden, die dann nur noch gleichsam „äußerlich“, nämlich auf der Seite der menschlichen Vorstellungen von Gott zu verbuchen sind.²⁹ Es wird auf den *Deus semper maior* verwiesen, den „je größeren

²⁵ Glauben Juden, Christen und Muslime an den gleichen Gott?, 237. Ähnlich in „Lobet und preiset ihr Völker!“.

²⁶ Sure 29,46: „Und streitet mit den Leuten der Schrift [= Juden und Christen] nur in bester Weise, außer denjenigen von ihnen, die Unrecht tun. Und sagt: ‚Wir glauben an das, was (als Offenbarung) zu uns herabgesandt worden ist und zu euch herabgesandt worden ist; unser Gott und euer Gott ist Einer [vgl. Sure 2,163; 37,4; 112], und wir sind Ihm ergeben [wörtlich: *muslimun*, Muslime]‘.“

²⁷ Abraham und der Glaube an den einen Gott, 15.

²⁸ Von hier aus werden die Unterschiede entgegen der Erklärung zwei Seiten vorher mit einem Federstrich also doch eingeebnet – unter Berufung auf das Wort des Korans. Umgekehrt erscheint das trinitarische Bekenntnis als „der spezifisch christliche Zugang“ zu dem einen Gott als – menschlicher – Zusatz und damit als so etwas wie eine Beeinträchtigung des reinen Gottesgedankens, letztlich als Verständigungshindernis. Kurz: Hier wird von christlicher Seite aus islamischer Sicht argumentiert.

²⁹ Dass es sich dabei um einen „üblichen logischen Fehler“ handelt, der in dem Fall die eigene Perspektive unter der Hand einfach zu allgemeiner Gültigkeit erhebt, wird – abgesehen von dem offensichtlichen Zirkel – häufig nicht gesehen. Das Argument ist logisch ungültig, da der jeweilige

Gott“ (1Joh 3,20), der größer ist als alles, was religiöse Traditionen über ihn gesagt haben und sagen können, der in keiner unserer Gottesvorstellungen gefasst werden kann und von dem die Bibel sagt, dass er in einem unzugänglichen Licht wohnt (1Tim 6,16).

Praktische Konsequenzen werden daraus für gemeinsame Gebete gezogen. Das Gebetbuch „Gemeinsam vor Gott“ etwa erklärt „trinitarisches Beten“ zu einer und zudem einer späte(re)n Form christlichen Gebets. Flankiert von dem Kriterium, dass „möglichst alle Gebete für die abrahamischen Schwestern und Brüder mitbetbar“³⁰ sein sollen, führt diese These zur Formulierung von Gebeten, die – um beim jeweils anderen keinen Anstoß zu erregen – konkrete Bezüge auf die jeweilige Glaubenstradition weitestgehend vermeiden. Es werden allgemeine Gottesbezeichnungen gebraucht, „Christus“ kommt nicht vor, geschweige denn „Jesus Christus“. Für Christen sollte gelten, so die Ansicht von „Christen und Muslime nebeneinander vor dem einen Gott“, „dass Beten in Anwesenheit von Muslimen nicht der Ort für dogmatische Demonstration sein kann. Das christliche Gebet ist auf Gott gerichtet und nicht gegen den Glauben anders Glaubender. Hier ist Lernen und taktvolles Handeln nötig. Auch im Hintreten vor Gott sind Christen zu gewinnender Liebe gerufen, die nicht verletzt.“ (12)

2. Kritische Überlegungen

Wir haben nur einige Konkretionen aufgenommen, andere angedeutet. Konstitutive Elemente und die Wirkungsbreite der Abrahamrezeption(en) im christlich-islamischen Dialog wurden deutlich, hier und da sind kritische Aspekte schon eingeflossen. Wir versuchen im Folgenden, einige Überlegungen zu bündeln.

a. Die abrahamische Geschwisterschaft, die Ökumene der Kinder Abrahams, die Glaubens- und Weggemeinschaft vor und zu dem einen Gott, kurz der „abrahamische Gedanke“ lebt von der Grundentscheidung, Gott und Gottesbilder so zu unterscheiden, dass der *eine Gott* als Bezugspunkt gleichsam oberhalb seiner grundlegend verschiedenen Konzeptualisierungen (Gottesvorstellungen) in den

Bezug der monotheistischen Religionen auf „den einen Gott“ zunächst eben *nichts* aussagt über die *Identität* dieses einen Gottes (es könnten am Ende drei verschiedene Götter sein). Das lässt sich an dem parallelen Schluss sehen, der ebenso ungültig ist: „Alle Menschen haben eine Mutter. Also: Es gibt jemand, die die Mutter von allen ist.“ Ein ungültiges Argument kann freilich dennoch eine wahre Konklusion haben – *das* muss sich allerdings erst auf andere Weise bestätigen (vgl. dazu D. Føllesdal [u.a.], *Rationale Argumentation. Ein Grundkurs in Argumentations- und Wissenschaftstheorie*, Berlin; New York 1988, 266.268f). – Zur grundsätzlichen Kritik am Monotheismusbegriff vgl. Jürgen Moltmann, *Kein Monotheismus gleicht dem anderen. Destruktion eines untauglichen Begriffs*, 2002.

³⁰ Martin Bauschke u. a. (Hg.), *Gemeinsam vor Gott*, 8.

konkreten Bezugssystemen Judentum, Christentum und Islam zu stehen kommt. Das Verhältnis der Religionen zueinander wird in einer Analogie zum Verhältnis der (christlichen) Konfessionen untereinander aufgefasst. Befürworter einer solchen „*Konfessionalisierung* der Religionen“ verweisen auf die interkonfessionellen Unterschiede in den Gottesvorstellungen ebenso wie auch auf Unterschiede auf der Ebene der individuellen Glaubensäußerung.

Dialogpragmatisch steht dahinter die Sehnsucht nach Harmonie – die Annahme, mit demselben transzendenten Bezugspunkt und demselben Ziel vor Augen ließe es sich leichter und toleranter miteinander umgehen. Das Ziel ist eine Harmonisierung auf der übergeordneten Ebene, um dadurch vermeintlich den Dialog auf der Differenzebene, die als äußerlich und vorläufig betrachtet wird, zu fördern. In dieser Haltung wird ein Toleranzfortschritt gesehen. Der Dialog soll von der Toleranz zur wechselseitigen theologischen Anerkennung durchdringen. *Religionswissenschaftlich* stehen im Hintergrund religionsvergleichende Methoden, die die Feststellung von so etwas wie einer „Familienähnlichkeit“ überhaupt erst möglich machen. Vielfach wird darüber hinaus so etwas wie *die* Religion in bzw. hinter *den* vitalen Religionen vorausgesetzt oder methodisch in Anschlag gebracht. Um die religionswissenschaftlich fundierte, programmatische Ko-ordinierung der Religionen *theologisch* zu bewerkstelligen, wird auf die Unzugänglichkeit des *Deus semper maior* rekurriert und die Selbstrelativierung der Offenbarungen auf den transzendenten (aber als solchen „gemeinsamen“) Gott und damit auf eine übergeordnete Einheit hin behauptet.

b. Trotz regelmäßiger gegenteiliger Behauptungen fußt der abrahamische Gedanke deshalb auf einer faktischen Reduzierung der drei Religionen auf so etwas wie den kleinsten gemeinsamen Nenner. Notwendige Voraussetzung dafür ist die erwähnte konsequente Unterscheidung, ja Aufspaltung des Gottesbegriffs in *Gott selbst*, das transzendente *noumenon* („Gott *an sich*“) sowie das jeweilige konkrete *phainomenon*, die positive Glaubenstradition in ihrer geschichtlich gewachsenen Gestalt, christlich: die Erkenntnis dieses einen Gottes als in menschlicher Nähe zugewandt, menschengeworden, durch den Heiligen Geist zum Vertrauen rufend und durch all dies letztendlich trinitarisch zu bekennen. Auf diesem Hintergrund meint man *Gott selbst* eine Art allgemeine Gottesverehrung, eine wie auch immer näher zu beschreibende „abrahamische“ Gottesverehrung zuordnen zu können, zentrale spezifische Inhalte wie das trinitarische Bekenntnis jedoch der Seite der *menschlichen Erkenntnis*. Der Sinn der Übung liegt auf der Hand: Wenn die doch tiefgreifenden Differenzen auf der menschlichen Seite konstruktiver „Vorstellungen“ zu verbuchen

sind, dann ist *Gott selbst* nicht im Streit (1. Gebot!³¹), sondern nur seine Konzeptualisierungen. Zentrale Aussagegehalte christlich-ökumenischen Konsenses über die Jahrhunderte werden mithin systematisch-theologisch so platziert, dass sie interreligiös nicht mehr als „Störfaktor“ in Erscheinung treten können. Abraham darf für das stehen, was von vornherein als religiös, moralisch, ethisch, menschlich akzeptabel gilt. Abraham wird instrumentalisiert.

Faktisch zieht das in aller Regel überdies eine Annäherung an islamische Positionen nach sich. Während jene allgemeine Gottesverehrung *aus christlicher Sicht* zum Beispiel trinitarisch entfaltet wird, bleibt sie (dieselbe Gottesverehrung?) aus „abrahamischer“ Sicht im Islam mehr oder weniger in ihrer ursprünglichen Form bewahrt.

c. Die drei Religionen Judentum, Christentum und Islam verdanken sich zweifellos drei unterschiedlichen Offenbarungen. Wie immer diese aufeinander zu beziehen sind, so handelt es sich zunächst um drei voneinander unterschiedene „Veranlassungen“ von Gott zu reden, wie Michael Weinrich es treffend genannt hat. Der Theologe weiter: „Es gehört zum Wesen dieser verschiedenen Veranlassungen, von der Wirklichkeit Gottes zu reden, dass sie als solche nicht zur Disposition stehen.“³² Das heißt, bestimmte Gegebenheitsweisen des Handelns und Redens Gottes in Raum und Zeit setzen als *unverfügbare Quellen* dessen, was Glauben genannt wird, ein existenziell verbindliches Verhältnis von Gott und Mensch aus sich heraus. Diese sind nicht einfach austauschbar. In Verbindung mit ihrer je unverwechselbaren konkreten Geschichte bleiben die göttlichen Veranlassungen zugleich der *kritische Maßstab* für das, was in der jeweiligen Religion als Wahrheit gelten kann. Aufgabe der Theologie ist es, die unterschiedlichen Veranlassungen zu reflektieren, sie in Beziehung zu unseren Gott- und Welterfahrungen zu setzen.

Christliche Gotteserkenntnis ist veranlasst durch das Christusgeschehen. Das Bekenntnis, dass in Jesus von Nazareth nicht (nur) ein herausragender Diener und Prophet Gottes auftrat, sondern Gott „in Christus“ war, „die Welt mit sich selbst versöhnend“ (2Kor 5,19), dass es die Glaubenden also „in Christus Jesus“ mit *Gott selbst* zu tun haben, geht bis auf früheste Formen urchristlicher Doxologie zurück.

³¹ „Über Gott läßt sich gar nicht reden, ohne die Tatsache ernst zu nehmen, daß es viele Götter gibt. Wer Gott ist, das läßt sich nur sagen im Widerspruch zu allem, was Gott zu sein in Anspruch nimmt und für Gott gehalten wird, was die Funktion des Göttlichen ausübt. Ohne die Präsenz der fremden Götter erübrigte sich das erste Gebot. Es hat seine Notwendigkeit in dem Widerspruch zwischen Gott und Gott, zwischen dem wahren Gott und den falschen Göttern.“ (Gerhard Ebeling, *Dogmatik des christlichen Glaubens*, Bd. I, 4., durchgesehene und mit einem Nachwort versehene Aufl., Tübingen 2012, 170)

³² Michael Weinrich, *Glauben Christen und Muslime an denselben Gott?*, 249f. Im Folgenden greife ich diese Studie auf.

Man wird die trinitarische Rede von der später im Horizont griechischer Philosophie ausformulierten Trinitätslehre zu unterscheiden haben, in der Sache prägt sie den christlichen Glauben von Anfang an.³³ Denn der innere Grund der Trinitätslehre ist die Christologie, die die bedingungslose Zuwendung Gottes zur Welt im Leben, Sterben und Auferwecktwerden des Jesus von Nazareth zum Thema hat.³⁴ Es ist dabei nicht unwichtig zu betonen, dass das trinitarische Bekenntnis in engster Bezogenheit auf das sogenannte Alte Testament, die Hebräische Bibel, den Namen Gottes (Ex 3,14f) und das erste Gebot (Ex 20,2f) *auslegt* und so die Einheit und Einzigkeit Gottes vor Menschenvergottung und Beigesellung (hebr. *shittuf*, arab. *shirk*) gerade schützt. Seine doxologische Struktur wahrt zudem das Geheimnis Gottes, insofern Gott gerade *nicht* begrifflich-rational definiert, „begrenzt“, sondern seine leben- und glaubensschaffende Wirklichkeit lobend bekannt wird.

d. Solcher, seinem Selbstverständnis gemäß existentiell überzeugender und von daher bindender Glaube ist nicht „verfügbar“, er schließt die Relativierung seiner Überzeugung zu einer menschlichen Denkkonstruktion aus.³⁵ Dabei geht es nicht um den imperialen Gestus einer „Absolutheit“, sondern im Gegenteil darum, mit der systematischen Reflexion der Konkurrenzsituation von Wahrheitsansprüchen Ernst zu machen. Eben weil Wahrheitspluralismus unsinnig ist – kontradiktorische Gegensätze können nicht zugleich wahr sein – ist die Anerkennung des Widerstreits von Wahrheitsansprüchen durch die Religionen gerade kein Zugeständnis etwa an Fundamentalisten, sondern Voraussetzung für einen gelingenden *Umgang* mit den damit verbundenen Differenzen, die es nicht zu abstrahieren, sondern auszuhalten und in ein mutual verantwortliches Gemeinschaftsprojekt „überzeugter Toleranz“ (W.

³³ Gegen die von Hans Küng – und im Dialog häufig – vertretene These eines im Grunde selbst Christen kaum zumutbaren, durch späte „heidenchristliche“ Ausweitung und hellenistische Überfremdung „aufgeweichten Monotheismus“ (Hans Küng, *Der Islam*, 604.617). – Die entscheidenden Grundlagen für eine sogenannte „hohe Christologie“ finden sich nicht etwa am Ende, sondern bereits am Anfang des neutestamentlichen Entstehensprozesses zu Beginn der fünfziger Jahre des 1. Jahrhunderts, vgl. Hans-Joachim Eckstein, *Die Anfänge trinitarischer Rede von Gott im Neuen Testament*, in: Rudolf Weth (Hg.), *Der lebendige Gott. Auf den Spuren neueren trinitarischen Denkens*, Neukirchen-Vluyn 2005, 31-59 (online unter www.uni-tuebingen.de/ev-theologie/downloads/Eckstein_Anfaenge-trinitarischer-Rede.pdf).

³⁴ Michael Weinrich, a.a.O., 251: „Es geht dabei wohlgernekt entschieden nicht um die Vergottung eines Menschen, sondern um die Vermenschlichung Gottes. Die sachliche Pointe liegt darin, dass Gottes Hingabe für den Menschen noch einmal er selbst ist – er gibt den Menschen nicht nur irgendetwas und behält sich zugleich auch ein anderes Verhältnis zur Welt vor, sondern in der Selbsthingabe bekommt die Bedingungslosigkeit seiner Zuwendung zur Welt ihre entscheidende Pointe (Joh 3,16).“

³⁵ Zu seiner Gegebenheitsweise im und durch das „Wort“ wie überhaupt zum Zusammenhang von Glaube und Sprache vgl. die ebenso materialreiche wie faszinierende Studie zu Luthers Theologie: Joachim Ringleben, *Gott im Wort. Luthers Theologie von der Sprache her*, Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie Bd. 57, Tübingen 2010.

Huber) auf dem Boden unserer freiheitlich-demokratischen Grundordnung zu integrieren gilt. Solche Toleranz muss eingeübt werden, und sie kostet etwas.

Wird hingegen angesichts fundamental widerstreitender Aussagen zwischen den Religionen Gott gleichsam eine Stufe höher in die – unbegreifbare – Transzendenz gehoben und die zugrunde liegende und christlichen Glauben konstituierende Offenbarungserfahrung sachlich auf der Seite menschlicher Perzeption verortet, kann dies nur zu dem Preis der Entleerung wesentlicher Inhalte geschehen. Die faktische Konkurrenz der Wahrheitsansprüche der konkret von Christen bzw. Muslimen gelebten Religionen wird über eine behauptete Konvergenz sehr unterschiedlicher Aussagelinien nicht nur relativiert, sondern negiert, weil harmonisieren muss, was nicht widerständig sein darf. Das Resultat ist – gegen die erklärte Absicht – eine radikale, weil die Transzendenz einbeziehende *Vereinnahmung* des Anderen, indem ein gemeinsamer *islam* (klein geschrieben: „Hingabe an Gott“³⁶) postuliert wird, der dann nur noch unterschiedlich gedeutet wird – Kern einer abrahamischen „Metareligion“.

Analoges gilt *mutatis mutandis* selbstverständlich auch für Muslime und den muslimischen Glauben, der von dem Verfahren in gleicher Weise betroffen ist. Nicht erst in neuerer Zeit und auch nicht nur aus theologischer Sicht werden daher schwerwiegende Einwände gegen die zweistufige Perspektive auf eine Konvergenz in der Transzendenz vorgebracht, nicht zuletzt deshalb, weil das implizierte Einheitspostulat die konkreten „Gottesbilder“ im Kern entwertet und als vorläufig und äußerlich entlarvt.³⁷

e. Glaube erschließt eine Totalperspektive auf die Wirklichkeit von Gott, Welt und Mitwelt, deren Relativierung im Sinne eines (menschlichen) Verständnisses/Gottesbildes einen Standpunkt *außerhalb* der Teilnehmerperspektive notwendig machte.³⁸ Dieser „Gottesstandpunkt“ ist uns nicht gegeben. Dass das

³⁶ Hans Küng, *Der Islam*, 114, vgl. 760.

³⁷ Jedes Differenzmoment qualifiziert *das ganze* System, so schon Schleiermacher in klassischer Diktion: Über die „monotheistischen Glaubensweisen“ lässt sich eben *nicht* sagen, „daß das meiste in allen Gemeinschaften der höchsten Stufe dasselbige sei, und daß zu diesem allen Gemeinsamen nur in jeder noch einiges Besondere hinzukomme, so etwa, um es nur aus dem Groben darzustellen, daß der Glaube an *einen* Gott das allen diesen Gemeinsame sei mit allem, was daran hängt, in der einen aber komme der Gehorsam gegen die Gesetzgebung hinzu, in der andern statt dessen der Glaube an Christum, und in der dritten der an den Propheten“ (F. D. E. Schleiermacher, *Glaubenslehre* § 10.2 [Redeker Bd. I, 66]). – Vgl. ferner Ingolf U. Dalferth, *Gedeutete Gegenwart. Zur Wahrnehmung Gottes in den Erfahrungen der Zeit*, Tübingen 1997, 36-56.177-179.

³⁸ Besonders aufschlussreich in grundsätzlicher Perspektive: Ingolf U. Dalferth, *Der Eine und das Viele. Theologie und die Wissenschaften*, in: ders., *Gedeutete Gegenwart*, 193-208; angewandt auf die Frage des christlichen Absolutheitsanspruches Reinhold Bernhardt, *Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zur Pluralistischen Religionstheologie*, Gütersloh 1990, darin v. a. Kap. VI: Absolutheit des Christentums und die Religionen, 226-239.

Einheitspostulat der übergeordneten Harmonisierung eben gerade nicht Ausdruck von Toleranz, sondern eines durchaus autoritären Zugriffs auf die auf der Ebene der Propositionen und der existentiellen Bindung konkurrierenden Totalperspektiven ist, lässt sich auch an dem bekannten Gleichnis vom Elefanten und den Blinden sehen, das gerade als Veranschaulichung interreligiöser Toleranz populär geworden ist.³⁹ Es illustriert ganz im Gegenteil die Einbindung der anderen Religionen in das eigene System, indem sie als Teilwahrheiten und Wege zu demselben Absoluten gedeutet werden. Gebhard Löhr hat mit Recht darauf hingewiesen, dass es sich also durchaus um eine Art „kalter Gleichschaltung“ handelt, die so gerade im Widerspruch zu der damit verbundenen Toleranzbehauptung steht.⁴⁰

Selbstverständlich ist, um nur zwei Missverständnissen vorzubeugen, zwischen Gott selbst und unseren menschlichen Konzeptualisierungen von ihm zu unterscheiden.⁴¹ Und selbstverständlich schafft eine Vielzahl von *Gottesbildern* keine Vielzahl von *Göttern*. Darin ist jedoch mitnichten der Umkehrschluss enthalten, dass das Bekenntnis des einen Gottes zugleich seine gemeinsame Verehrung, nur unter verschiedenen Formen, sicherstellte. Die abstrakte, nämlich einen theoretischen Gottesbegriff abstrahierende Gottesverehrung tendiert zu massiven Äquivokationen in zentralen Begriffen, was dann zu konkreten Ergebnissen führt, die weder christlich noch muslimisch zu nennen sind. Die Aussage, alle beteten denselben Gott an, zielt entweder auf eine fundamentalanthropologische Konstitution – etwa als Streben des *homo religiosus* nach „dem Heiligen“ (Rudolf Otto) –, oder sie ist *innerhalb* des Bekenntnisses zu verorten. Denn christlich kann diese Aussage nur heißen: Menschen ernsthaften Gebets beten denselben Gott an, der sich durch Jesus Christus zu erkennen gibt. Dabei stehen jedoch beide Aussagespitzen (*derselbe* Gott, *durch* Jesus Christus) unter dem eschatologischen Vorbehalt – im Modus der Hoffnung. Der allen einsichtige Erweis ihrer Wahrheit steht noch aus. Dies verhindert jeden Überlegenheitsgestus und alle Selbstverabsolutierung, freilich auch die „Ontologisierung“ dieser Hoffnung und ihrer Erfüllung durch das Einheitspostulat.⁴²

³⁹ Buddhistischer Pali-Kanon, Udana VI,4, von hier aus in vielen Zusammenhängen aufgegriffen; vgl. dazu Gebhard Löhr, Das indische Gleichnis vom Elefanten und den Blinden und seine verschiedenen Deutungen. Zum Problem interreligiöser Toleranz und des interreligiösen Dialogs, in: ZfMR 79 (1995), 290-304.

⁴⁰ A.a.O., 299. Dort wird auch Paul Hacker zitiert, der diese Form des Geltenlassens eine „eigentümliche Mischung aus doktrinärer Toleranz und Intoleranz“ nennt.

⁴¹ Vgl. in Hinsicht auf die Wirklichkeit Gottes und den christlichen Glauben als deren Wahrnehmung: I. U. Dalferth, Wirklichkeit Gottes und christlicher Glaube, in: ders., Gedeutete Gegenwart, 99-132; angewandt auf die Explikation des Christusbekenntnisses im Kontext des interreligiösen Dialogs: Christoph Schwöbel, Solus Christus? Zur Frage der Einzigartigkeit Jesu Christi im Kontext des interreligiösen Dialogs, in: ders., Christlicher Glaube im Pluralismus. Studien zu einer Theologie der Kultur, Tübingen 2003, 179-216.

⁴² An dieser Stelle ist auf die Unverfügbarkeit des *Deus semper maior* und seines Wirkens

3. Schluss

Selbstverständlich gibt es eine Menge gemeinsamer Bezugspunkte der religiösen und der geschichtlichen Erinnerung von Christen, Juden und Muslimen (im Positiven wie im Negativen) sowie Traditionen, die die historische Verwandtschaft der drei abrahamischen Religionen konstituieren und ihren je eigenen Wert haben. Auch deren gemeinsame Erkundung hat einen eigenen Wert. Und es gibt *gemeinsame* Aufgaben und Perspektiven auf dem *gemeinsamen* gesellschaftlichen Weg, der *gemeinsam* konstruktiv und positiv zu gestalten ist. Hier ist in der Tat im Bewusstsein der Teilhabe an der *einen* Menschheit ein Lernweg vom Konfrontations- zum Beziehungsdenken (K.-J. Kuschel) aufgegeben. Er wird nur so zu bewältigen sein, dass wir einander begegnen und voneinander lernen. Doch dies weder ausgrenzend – sei es gegenüber Aleviten, Bahai, Hindus, Buddhisten oder ganz anderen religiösen und auch nichtreligiösen Traditionen – noch vereinnahmend, indem wir über die Harmonisierung auf der Metaebene das fremde „Andere“ doch wieder als das „andere Eigene“ einzuholen trachten. *Alle* Aussagen nicht nur über die eigene, sondern auch über andere Religionen sind notwendigerweise Aussagen aus der (eigenen) Teilnehmerperspektive. Auch die notwendige Bemühung, eine Religion „von außen“ zu durchdenken, ist nicht bruch- und übergangslos von dem Durchdenken „von innen“ zu scheiden. Dies ist nun aber prinzipiell kein Mangel, sondern Grundgegebenheit, auch des interreligiösen Dialogs. Die unterschiedlichen Perspektiven sind *nicht* (auch nicht im wissenschaftlichen Gestus!) auf eine überlegene, jenseits oder oberhalb der eigenen konkreten geschichtlichen Lage vermittelnde Position hin transzendierbar. *Das Wesen der Religion* ist nicht (re-)konstruierbar, auch nicht für die gerne dafür bemühte Transzendenz postulierbar.⁴³

hinzuweisen, dem allein die Demut als angemessene menschliche Haltung entsprechen kann. Angesichts der *Selbsterschließung* Gottes, also des Offenbarungsgeschehens in seinem überwindenden, ja lebensschaffenden Charakter, ist die Forderung von „Demut und Bescheidenheit“ (z. B. unter Hinweis auf 1Kor 13,9-12) hingegen deplatziert. Noch einmal gilt: Existenzielles Überwundensein (Lk 5,8; Joh 20,28; 2Kor 5,17; Gal 2,20; 4,9; 1Kor 9,16) steht nicht zur Disposition einer „Demut“, die nicht nur den zentralen Aussagegehalt christlichen Glaubens gleichsam als Akzidens marginalisiert, sondern zudem weit über die eigene Glaubensperspektive hinausgreift und in gar nicht demütiger Manier klare Vorstellungen von der Einheit und Identität Gottes sogar über die eigene Religion hinaus hat. Diese Art von Demut zeugt vielmehr von *mangelndem* Respekt gegenüber der lebensgestaltenden Kraft vitalen Glaubens, was sich sowohl in einem reduktionistisch-relativierenden Umgang mit dem eigenen Glauben als auch in einer fundamentaltheologischen Bevormundung anderer Glaubenstraditionen äußert.

⁴³ Vgl. zum Problem Partikularismus – Universalität immer noch die *Hans-Jochen Margull* eigene kenntnisreiche und sensible Art der Auseinandersetzung in: Ist das Christentum dialogfähig? Partikularismus als Gefahr – Universalität und Partikularität als Problem (1976), in: ders., Zeugnis und Dialog. Ausgewählte Schriften (Perspektiven der Weltmission. Wissenschaftliche Beiträge Bd. 13),

Die Dialogbedingungen müssten daher so arrangiert werden, dass die hermeneutischen Bedingungen thematisiert und in dieser Perspektive sowohl Anknüpfungspunkte als auch Problemfelder möglichst vorurteilsfrei offengelegt werden. Es ist nicht einzusehen, weshalb das eigene Glaubensbekenntnis den Dialog darüber und in dieser Hinsicht behindern sollte – im Gegenteil. Die Toleranz im Dialog beginnt da, wo in der Vielfalt die Unterschiede schmerzlich spürbar werden. So wäre genau das die Aufgabe: aufeinander hören, einander ausreden lassen, und die notwendig gegebene religiöse Konkurrenz, das Wetteifern der faktisch gegebenen und einander wechselseitig ausschließenden unterschiedlichen Perspektiven so mit Leben zu füllen – mit guter Nachbarschaft, mit menschlicher Zuwendung, mit Freundschaft, mit Demut angesichts der eigenen Schwächen –, dass Ausgrenzung und Gewalt geächtet und verhindert werden, damit am Ende nicht weniger, sondern mehr Respekt gegenüber dem Anderen gelingt.

Literaturhinweise

Bauschke, Martin / Walter Homolka / Rabeya Müller (Hg.), Gemeinsam vor Gott. Gebete aus Judentum, Christentum und Islam, Gütersloh 2004.

Bechmann, Ulrike: Die vielen Väter Abraham. Chancen und Grenzen einer dialogorientierten Abrahamsrezeption, in: Joachim Kügler (Hg.), Impuls oder Hindernis? Mit dem Alten Testament in multireligiöser Gesellschaft. Beiträge des Internationalen Bibel-Symposiums Bayreuth 27.-29.9.2002, Münster 2004, 125-150.

Bernhardt, Reinhold: Glauben Juden, Christen und Muslime an den gleichen Gott? Konvergenzen und Divergenzen im Gottesverständnis der abrahamitischen Religionen, in: Deutsches Pfarrernblatt 111/5 (2011), 236-240.

Bernhardt, Reinhold / Klaus von Stosch (Hg.): Komparative Theologie. Interreligiöse Vergleiche als Weg der Religionstheologie, Beiträge zu einer Theologie der Religionen Bd. 7, Zürich 2009.

Bochinger, Christoph: Religionsvergleiche in religionswissenschaftlicher und theologischer Perspektive, in: Hartmut Kaelble / Jürgen Schriewer (Hg.), Vergleich und Transfer. Komparatistik in den Sozial-, Geschichts- und Kulturwissenschaften, Frankfurt a. M.; New York 2003, 250–281.

Brandau, Robert: Auf dem Weg zu einer abrahamitischen Megareligion? Irrtümer und Selbsttäuschungen im christlich-islamischen Dialog, in: Deutsches Pfarrernblatt 111/5 (2011), 241-245.

Ammersbek bei Hamburg 1992, 343-356; auch: ders., Der „Absolutheitsanspruch“ des Christentums im Zeitalter des Dialogs. Einsichten in der Dialogerfahrung, in: ebd., 297-308.

Eißler, Friedmann: Gibt es eine abrahamische Ökumene? Zur Konstitution eines Begriffs und seinen religionstheologischen Implikationen, in: R. Pechmann / D. Kamlah (Hg.), *So weit die Worte tragen. Wie tragfähig ist der Dialog zwischen Christen, Juden und Muslimen?*, Gießen 2005, 261-287.

Eißler, Friedmann: Gemeinsam beten? Eine Anfrage an das interreligiöse Gebet unter dem Vorzeichen abrahamischer Ökumene, in: Hansjörg Schmid / A. Renz / J. Sperber (Hg.), *„Im Namen Gottes ...“ Theologie und Praxis des Gebets in Christentum und Islam*, Theologisches Forum Christentum-Islam, Regensburg 2006, 216-226.

Eißler, Friedmann: Vom Dialog zum Trialog? Der christlich-muslimische Dialog im Angesicht des Judentums, in: *Materialdienst der EZW* 72/7 (2009), 243-256 (Literatur!).

Eißler, Friedmann: Stichwort: Abrahamische Ökumene, in: *Materialdienst der EZW* 73/2 (2010), 72-76 (Literatur!).

Griffith, Sidney: Sharing the Faith of Abraham: the 'Credo' of Louis Massignon, in: *ICMR* 8 (1997), 193-210.

Josua, Hanna Nouri: Ibrahim, Khalil Allah. Eine Anfrage an die Abrahamische Ökumene, Proefschrift ter verkrijging van de graad van Doctor in de Godgeleerdheid aan de Evangelische Theologische Faculteit te Heverlee (Leuven), België 2005.

Klappert, Bertold: Abraham eint und unterscheidet. Begründungen und Perspektiven eines nötigen "Trials" zwischen Juden, Christen und Muslimen, in: *Rhein Reden. Texte aus der Melancthon-Akademie Köln* 1 (1996), 21-64.

Klimkeit, Hans-Joachim (Hg.): *Vergleichen und Verstehen in der Religionswissenschaft, Studies in Oriental Religions* Bd. 41, Wiesbaden 1997.

Küng, Hans: *Der Islam. Geschichte, Gegenwart, Zukunft*, München 2004.

Kuschel, Karl-Josef: *Streit um Abraham. Was Juden, Christen und Muslime trennt – und was sie eint*, 2. Aufl. der ungek. Taschenbuchausgabe 1996, München 1997.

Kuschel, Karl-Josef: *Juden – Christen – Muslime. Herkunft und Zukunft*, Düsseldorf 2007.

Löhr, Gebhard: Das indische Gleichnis vom Elephanten und den Blinden und seine verschiedenen Deutungen. Zum Problem interreligiöser Toleranz und des interreligiösen Dialogs, in: *ZfMR* 79 (1995), 290-304.

Massignon, Louis: *Les trois prières d'Abraham*, Institut international de recherches sur Louis Massignon, Paris 1997.

Moltmann, Jürgen: Kein Monotheismus gleicht dem anderen. Destruktion eines untauglichen Begriffs, in: *Evangelische Theologie* 62 (2002), S. 112-122.

Nagel, Tilman / R. G. Kratz (Hg.): "Abraham, unser Vater". Die gemeinsamen Wurzeln von Judentum, Christentum und Islam, hg. im Auftrag der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Göttingen 2003.

Naumann, Thomas: Ismael – Abrahams verlorener Sohn, in: Rudolph Weth (Hg.), Bekenntnis zu dem einen Gott? Christen und Muslime zwischen Mission und Dialog, Neukirchen-Vluyn 1999, 70–89.

Patton, Kimberley C. / Benjamin C. Ray (Hg.): A Magic Still Dwells. Comparative Religion in the Postmodern Age, Berkeley; Los Angeles; London 2000.

Ringleben, Joachim: Gott im Wort. Luthers Theologie von der Sprache her, Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie Bd. 57, Tübingen 2010.

Robinson, Neal: Massignon, Vatican II and Islam as an Abrahamic Religion, in: ICMR 2 (1991), 182-205.

Schröder, Bernd: Abrahamische Ökumene? Modelle der theologischen Zuordnung von christlich-jüdischem und christlich-islamischem Dialog, in: ZThK 105 (2008), 456-487, hier: 467-476.

Schumann, Olaf: Abraham – der Vater des Glaubens, in: Ders., Hinaus aus der Festung. Beiträge zur Begegnung mit Menschen anderen Glaubens und anderer Kultur, Studien zum interreligiösen Dialog Bd. 1, Hamburg 1997, S. 13-60.

Six, Jean-François (ed.): Louis Massignon, Cahier de l'Herne, Paris o. J. (2. Hälfte der 1960-er Jahre)

Weinrich, Michael: Glauben Christen und Muslime an denselben Gott? Systematisch-theologische Annäherungen an eine unzugängliche Frage, in: Evangelische Theologie 67/4 (2007), 246-263.

Zirker, Hans: Christentum und Islam. Theologische Verwandtschaft und Konkurrenz, Düsseldorf 1989.

Kirchliche Verlautbarungen:

Abraham und der Glaube an den einen Gott. Zum Gespräch zwischen Christen und Muslimen, Arbeitshilfe Christen und Muslime Nr. 1, hg. vom Landeskirchenamt der Evangelischen Kirche im Rheinland, Düsseldorf 2009.

Christen und Muslime – Gemeinsam Beten? Überlegungen und Texte, Arbeitspapier des Ausschusses „Islam in Europa“ der Konferenz Europäischer Kirchen und des Rat der europäischen Bischofskonferenzen vom 24.11.2003.

Christen und Muslime nebeneinander vor dem einen Gott – Zur Frage gemeinsamen Betens. Eine Orientierungshilfe, hg. von der Evangelischen Kirche im Rheinland, Presseverband der Evangelischen Kirche im Rheinland, Düsseldorf 1998 (www.chrislages.de/beteekir.htm).

Christlicher Glaube und nichtchristliche Religionen. Theologische Leitlinien, ein Beitrag der Kammer der EKD für Theologie, EKD-Text 77, Hannover 2003 (http://www.ekd.de/EKD-Texte/2059_ekd_texte_77_1.html).

Klarheit und gute Nachbarschaft. Eine Handreichung des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, hg. vom Kirchenamt der EKD, EKD-Texte 86, Hannover 2006.

Leitlinien für multireligiöse Feiern von Christen, Juden und Muslimen. Eine Handreichung der deutschen Bischöfe, Arbeitshilfe 170 vom 25.1.2003.

Leitlinien für das Gebet bei Treffen von Christen, Juden und Muslimen. Eine Handreichung der deutschen Bischöfe, Arbeitshilfe 170, 2., überarb. und aktualisierte Auflage, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Juni 2008.

Lobet und preiset ihr Völker! Religiöse Feiern mit Menschen muslimischen Glaubens, hg. vom Zentrum Ökumene der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau (Red. Susanna Faust-Kallenberg), Frankfurt a. M. 2011.

Multireligiöses Beten. Orientierungshilfe für die Gemeinde, eine Arbeitshilfe des Landeskirchenrates der Evang.-Luth. Kirche in Bayern, erarb. von der Islam-Kommission, München 1992.

Zusammenleben mit Muslimen in Deutschland – Gestaltung der christlichen Begegnung mit Muslimen. Eine Handreichung des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, hg. vom Kirchenamt der EKD, Gütersloh 2000.