

Abrahamische Ökumene – eine Option?*

Friedmann Eißler

Wir brauchen Verständigung, denn: die Lage spitzt sich zu. Verstärkt werden politische und soziale Konflikte weltweit religiös legitimiert. Die Fronten scheinen sich zu verhärten. Was durch die Entwicklung der letzten Jahrzehnte einerseits als immense Erleichterung medialen und globalen Handelns wahrgenommen wird, geht offensichtlich mit einer Verschlechterung, jedenfalls nicht mit der erwarteten Verbesserung menschlicher Kommunikation einher. Verunsicherung macht sich nicht nur angesichts destabiler politischer Konstellationen breit, sondern auch in der Wahrnehmung von Verhaltens- und Erklärungsmustern interkultureller und interreligiöser Interaktion.¹

Christen sind nicht nur in dieser Situation, aber in dieser Situation besonders dazu aufgefordert, Kommunikation auch und nicht zuletzt mit Andersgläubigen in Liebe und Respekt zu suchen und zu pflegen. Der Blick in die Geschichte der christlichen Kirchen und Gemeinschaften muss bleibend beunruhigen und fordert dazu heraus, den Zusammenhang von Glaube und Liebe, von Mission und Dialog, von Diakonie und Konvivenz im Hinblick auf unser praktisches Zusammenleben mit Menschen anderen Glaubens immer wieder neu zu überdenken.

Keine Frage also: Wir brauchen Verständigung, sowohl nach innen wie auch nach außen. Doch wie kann und soll sie – theologisch begründet und mit Aussicht auf praktische Tragfähigkeit – aussehen? Sie wird, auch daran ist kein Zweifel, dialogisch sein. *Dialog* ist als Grundoperation menschlichen Zusammenlebens unabdingbar. *Interreligiöser Dialog* ist unabdingbar als Grundoperation im Zusammenleben von Menschen verschiedenen *Glaubens*. *Angst* und *Unkenntnis* dagegen sind zwei unheilvolle Faktoren, die jeden Fortschritt schon auf der Ebene des menschlichen Zusammenlebens hindern. Es wird schon um des relativen Erfolgs auf dieser Ebene willen unbedingt nötig sein, hier Kraft

* Überarbeitete und gekürzte Fassung des Vortrags: Friedmann Eißler, Gibt es eine abrahamische Ökumene? Zur Konstitution eines Begriffs und seiner religionstheologischen Implikationen, in: Ralph Pechmann/Dietmar Kamlah (ed.), Soweit die Worte tragen. Wie tragfähig ist der Dialog zwischen Christen, Juden und Muslimen?, Gießen 2005, 261–287.

1 Vgl. nur etwa die wechselseitigen Irritationen, die sich jüngst wieder in einem Interview mit Karl Kardinal Lehmann, dem Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, und den Reaktionen von Vertretern der Muslime in Deutschland hierauf spiegeln, in: „Die Welt“ vom 9.12.2004 (<http://www.welt.de/data/2004/12/09/372011.html>) und vom 10.12.2004 (<http://www.welt.de/data/2004/12/10/372583.html>; Internet: Dezember 2004).

und Zeit zu investieren, um gegen Angst und Unkenntnis *Informiertheit* und *Respekt* zu setzen, Grundvoraussetzungen eines gelingenden Miteinanders vor Ort und auf dem immer enger werdenden Globus.²

Anzubieten scheint sich – zumindest für Juden, Christen und Muslime – die programmatische Konzeption einer „abrahamischen Ökumene“,³ die auf Miteinander statt auf Polemik, auf Gemeinsames anstatt auf Trennendes, anstelle von Konfrontation auf Dialog setzt.⁴

Zu fragen ist aber, inwiefern, ja, ob überhaupt diese populär gewordene Konzeption als Basis für einen Dialog dienen kann. Inwiefern wird hier der Respekt vor authentischer, eigenverantworteter Aussage von Andersgläubigen tatsächlich verwirklicht? Inwiefern werden Glaubensäußerungen von Vertretern anderer Religionen tatsächlich in ihrer vitalen Vielfalt und Unterschiedlichkeit *in ihrem Zusammenhang* akzeptiert – und nicht gleichsam über die Vermittlung eines gemeinsamen Über- oder Unterbaus doch wieder „angeeignet“, das Fremde als das Komplementäre, als das andere Eigene doch wieder domestiziert? Und – auch dies ist zu fragen – inwiefern wird hier nicht eine Haltung gefördert oder gar gefordert, die für den „Dialog“ die Artikulation der eigenen Identität so zurücknimmt, dass faktisch islamische Rahmenbedingungen akzeptiert und für verbindlich erklärt werden?⁵

Diesbezüglich bestehen nun in der Tat begründete Zweifel, wenn man den Entstehungszusammenhang des Begriffs im Blick behält und die religionstheo-

2 Auf diese beiden Grundpfeiler sieht denn auch die EKD-Handreichung „Zusammenleben mit Muslimen in Deutschland“ einen gelingenden Dialog zwischen Christen und Muslimen gestellt (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, 35).

3 Zum Sprachgebrauch „abrahamitisch“ oder „abrahamisch“ s. K.-J. Kuschel, Streit um Abraham. Was Juden, Christen und Muslime trennt – und was sie eint, 2. Aufl. der ungek. Taschenbuchausgabe 1996, München 1997, 13 (Anm. 4).

4 Vgl. Kuschel, Streit um Abraham (s. Anm. 3), 12.14.223.228.268 u.ö. – Zur abrahamischen Ökumene ferner K.-J. Kuschel, Kinder Abrahams. Auf dem Weg zu einer Ökumene von Juden, Christen und Muslimen, Teil I+II, in: *imprimatur* 07 und 08 (2002), <http://www.phil.uni-sb.de/projekte/imprimatur/2002/imp020702.html> und *ebd.* <http://www.phil.uni-sb.de/projekte/imprimatur/2002/imp020802.html>; ders., Weltreligionen und Weltethos im Zeitalter der Globalisierung, Vortrag, in: http://www.goethe.de/om/ist/Vortrag_Kuschel.doc (Internet: alle Dezember 2004); ders., Streit um Abraham (s. Anm. 3), 248ff; jetzt auch wieder Hans Küng, Der Islam. Geschichte, Gegenwart, Zukunft, München 2004, 78–91. – Einige richtungsweisende Initiativen in diesem Kontext werden regelmäßig in verschiedenen Publikationen Kuschels aufgeführt: a. *Fraternité d'Abraham* in Paris seit 1967, b. *Children of Abraham Foundation for Religious and Cultural Coexistence* in Stockholm seit 1991, c. *Three Faith Forum* in Großbritannien seit 1995, d. *Friedensinitiative* in Sarajewo seit 1998, e. *Veranstaltungen Christlich-Islamischer Gesellschaften, Abrahamische Foren; Abrahamische Teams in Deutschland* (Interkultureller Rat).

5 Diese Frage (eines „kleinsten gemeinsamen Nenners“!) wird besonders virulent in der Gottesfrage, der Christologie (Prophetologie), in Fragen der Spiritualität; ein eklatantes Beispiel der letzten Monate ist das „abrahamische Gebetbuch“ von M. Bauschke/W. Homolka/R. Müller, *Gemeinsam vor Gott. Gebete aus Judentum, Christentum und Islam*, Gütersloh 2004. Vgl. dazu meine Rezension in *Jud* 61/1 (2005), 87–89.

logischen Implikationen bedenkt. Vor diesem Hintergrund fragen wir nach den Anfängen sowie den Grundlagen der abrahamischen Ökumene in den Quellen, stellen die Teilnehmerperspektive als konstitutives Element in Rechnung und fragen schließlich von da aus nach einer möglichen Alternative. Im Ganzen beschränken wir uns auf die Perspektive des christlich-islamischen Dialogs.

I. Anfänge und Grundlagen

Die Idee einer abrahamischen Ökumene ist verhältnismäßig jung. Sie ist eng mit dem Leben und Wirken des französischen Orientalisten und großen Mystikers *Louis Massignon* verwoben.⁶ Geboren 1883, erlebte der begabte junge Mann 1908 im heutigen Irak seine Lebenswende. Unterwegs auf der Rückreise von einer archäologischen Unternehmung wurde er wegen brisanter Fotografien von der türkischen Polizei verhaftet, mit der Todesstrafe bedroht, nach einem Fluchtversuch noch einmal geschnappt, schließlich ereilte ihn die Malaria. Alles schien aus. Da erlebt er, was er später den „Besuch des Fremden“ nennt, ein intensives mystisch-spiritueller Erlebnis, das ihm neue Zuversicht verleiht und ihn zum (römisch-katholischen) Glauben zurückführt. Gerettet wird er durch die Intervention von arabischen Freunden, die ihn zu sich nehmen und für den Schwerkranken beten. Er wird gesund. Die Erfahrung dieser Hingabe der muslimischen Freunde für ihn und die Freude neu geschenkten Lebens werden zum Wurzelboden für die Idee einer abrahamischen Ökumene.

Am Anfang also ein ganz persönliches Erleben. Massignon schreibt später ein bahnbrechendes Werk zur islamischen Mystik. Das verwundert nicht, denn es ist der mystische Weg der Einheit, der Liebe, den er sucht und selbst auch geht. Dabei geht es nicht zunächst um Lehre, sondern um stellvertretende christliche Liebe, um fürbittendes Gebet für Muslime. Massignon spricht in diesem Zusammenhang von der *badaliya*, der Stellvertretung, die Christen auf sich zu nehmen hätten, um Muslime „nach Hause zu lieben“ in die Arme Gottes. Die grundsätzliche, theologische Überlegenheit des Christentums steht für ihn hierbei außer Frage. Christus hatte sich gleichwohl aller Herrlichkeit entblößt, daher hat keine Überlegenheitsdemonstration Platz, sondern nichts als hingebende Liebe.

Massignon wird ein berühmter Islamwissenschaftler und ist zugleich ein tief frommer Mann mit guten Verbindungen zur katholischen Hierarchie. Seine freundschaftliche Beziehung zu Giovanni B. Montini hat kirchengeschichtlich epochale Folgen, als dieser als Paul VI. im Juni 1963 während des Zweiten Vatikanischen Konzils die Nachfolge Johannes' XXIII. antritt und so die „abrahami-

6 Aus der Menge der Literatur von und über Massignon: L. Massignon, *Les trois prières d'Abraham*, Institut international de recherches sur Louis Massignon, Paris 1997; ders., *Sur l'Islam*, Collection Confidences, ed. C. Tacou et S. de La Rochefoucauld, Editions de l'Herne, Paris 1995 (sechs wichtige Texte aus Bd. II und III der Opera Minora M.s); J. Morillon, *Massignon, Classiques du XXe siècle* Bd. 65, Paris 1964; wichtig das Themenheft im Sinne einer Hommage: Jean-François Six (ed.), *Louis Massignon*, Cahier de l'Herne, Paris o. J. (2. Hälfte der 1960-er Jahre); biographisch aus amerikanischem Blickwinkel: M. L. Gude, *Louis Massignon. The crucible of compassion*, Notre Dame 1996.

sche Ökumene“ ein eigenes Gewicht in den Konzilstexten erhalten kann. Im Zusammenspiel mit dem Wirken des katholischen Theologen Karl Rahner und seiner gleichsam komplementären Konzeption vom „anonymen Christentum“ kommen Aussagen zustande, die in der Geschichte der katholischen Kirche bis dahin singular sind.⁷ Sie markieren eine Wende in der katholischen Theologie und Kirche. Ohne Massignon wären sie nicht denkbar.⁸ So beginnt mit diesem autoritativen Impuls ab Mitte der 60-er Jahre die steile Karriere der Idee einer abrahamischen Ökumene. Aufschwung erhielt sie vor allem im katholischen Raum in den 70-er und 80-er Jahren, propagiert und popularisiert nicht zuletzt durch die Tübinger Professoren Hans Küng und Karl-Josef Kuschel. Der Islam konnte nun als ein Gottesglaube *in Kontinuität* zur biblischen Tradition erscheinen, der sich selbst von der Wurzel Abrahams herleitet.

Soviel zur zeitgeschichtlichen Einordnung des Entwurfs. Deutlich ist, dass es sich bei der abrahamischen Ökumene offenbar nicht um ein sachlich *unbedingt Gegebenes* handelt, sondern vielmehr um *eine* Stimme, *einen* – recht jungen – Vorschlag zur Bewältigung der anstehenden Fragen. Das Pathos, mit dem die Überzeugung vorgetragen wird, die abrahamische Ökumene *müsse* „theologisch bejah[t]“ werden, da sie „Gottes Absicht mit der Menschheit“ entspreche,⁹ darf vor diesem Hintergrund hinterfragt werden. Ebenso die Selbstverständlichkeit, mit der behauptet wird, am Ursprung der drei Religionen läge „eine Friedensquelle bereit, welche durch den Fanatismus und Exklusivismus auf allen Seiten immer wieder zugeschüttet wurde und wird, und diese Quelle heißt: *Abraham*.“¹⁰ Meine These ist, dass *diese* Quelle nicht einfach „vorhanden“ ist, also nur entdeckt zu werden braucht, sondern vielmehr allererst *konstruiert* werden muss, um das leisten zu können, was von ihr gefordert wird – da die *tatsächlichen Traditionen* die Identität dieser Quelle gar nicht hergeben, und dies sowohl aus muslimischer wie aus christlicher Sicht.¹¹

7 Dogmatische Konstitution über die Kirche „Lumen Gentium“ Nr. 16 (DH 4140): „Die Heilsabsicht umfasst aber auch die, welche den Schöpfer anerkennen, unter ihnen besonders die Muslime, die sich zum Festhalten am Glauben Abrahams bekennen und mit uns den einzigen Gott anbeten, den barmherzigen, der die Menschen am Jüngsten Tag richten wird.“ – Erklärung zum Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen „Nostra Aetate“ Nr. 2 (DH 4196): „Mit aufrichtigem Ernst betrachtet sie [die katholische Kirche] jene Handlungs- und Lebensweisen, jene Gebote und Lehren, die zwar in vielem von dem abweichen, was sie selber festhält und lehrt, jedoch nicht selten einen Strahl jener Wahrheit wiedergeben, die alle Menschen erleuchtet.“

8 Dazu aufschlussreich N. Robinson, Massignon, Vatican II and Islam as an Abrahamic Religion, in: ICMR 2 (1991), 182–205, sowie die informative Studie von S. Griffith, Sharing the Faith of Abraham: the ‚Credo‘ of Louis Massignon, in: ICMR 8 (1997), 193–210.

9 Kuschel, Streit um Abraham (s. Anm. 3), 268.

10 A.a.O., 12. Vgl. abwägend kritisch und zugleich weitsichtig auch T. Mitri, The Abrahamic Heritage and Interreligious Dialogue: Ambiguities and Promises, World Council of Churches 2000 (Internet: <http://www.wcc-coe.org/wcc/what/interreligious/cd36-05.html>; März 2004), der den Begriff „Abrahamismus“ aufgreift.

11 Und selbst wenn sie als *historische* Quelle vorhanden ist, gilt – was Kuschel selbst betont –, dass wir nicht einfach zurückspringen können, um etwa einen der (Wirkungs-)Geschichte gleichsam entkleideten Ur-Abraham als identitätsstiftende Symbolfigur aufzufinden. Abraham/Ibrahim ist, was er durch seine Wirkungsgeschichte ist.

Abraham islamisch

Wir konzentrieren uns in unserer Rückfrage auf die Grundlagen in der islamischen Tradition, genauer: auf Grundzüge des Abrahambildes im Koran. Unbestritten ist Abraham der Vater des Glaubens sowohl im Judentum wie in Christentum und Islam. Gleichwohl ist zu fragen und von den Quellen her zu klären, wie sich der Begriff jeweils *fällt*, was er im Gesamtkontext der jeweiligen Religion *bedeutet*.

Abraham tritt ohne Zeit- und Ortsangabe in den Raum der koranischen Offenbarung ein. Er ist einfach da, und zunächst noch auf der Suche (Koran Sure 6,77). Von Anfang an klar aber ist die Front zwischen Gott und Götzen. Mag Abraham selbst in der Gotteserkenntnis noch nicht gefestigt sein – der Konflikt mit der Verwandtschaft und dem Umfeld ist da. Dem Vater wirft er vor: „Nimmst du Götzenbilder zu Göttern? Gewiss, ich sehe dich und dein Volk in deutlichem Irrtum.“ (6,74)¹² Er zerschlägt Götzenbilder und greift die Sippe ob ihres Unglaubens scharf an (21,58), wofür er in den Feuerofen geworfen wird, der ihm durch Gottes Eingreifen aber nichts anhaben kann (21,68f).¹³

Trennung von der Familie,¹⁴ Auseinandersetzung mit dem Götzendienst und der Ruf zum einzigen Gott – Abraham wird schon in dieser Phase, in der zweiten und der dritten mekkanischen Periode der Verkündigung Muhammads, auffallend in der Problemperspektive *des Propheten selbst* geschildert. Dagegen tritt die ursprüngliche Abrahamsituation, wie sie die biblische Tradition bewahrt, ganz offensichtlich in den Hintergrund. Die Trennung von der Familie ist nun ein „Sippenkonflikt“, der *koranisch* keinesfalls mit dem Beginn der *Heilsgeschichte Israels* assoziiert wird.¹⁵ Nichts weniger ist jedoch der Exodus aus Ur-

Alles andere wäre Verstehen durch Vergessen! Denn: „Niemand kann aus der Geschichte seiner Glaubensgemeinschaft springen.“ (Streit um Abraham [s. Anm. 3], 241, im Orig. kursiv). Kuschel unterläuft diese Erkenntnis dann aber selbst, wenn er 277ff unter dezidiertem Rückgang auf die „Wirklichkeit des Stammvaters Abraham“ danach fragt, was aus eben jener (rekonstruierten) Wirklichkeit für Juden, Christen und Muslime *heute* folge. Vgl. zur Kontextualisierung „des weder jüdischen noch christlichen abrahamischen Gottsuchertums“ im Koran T. Nagel, „Der erste Muslim“. Abraham in Mekka, in: Ders./R. G. Kratz (ed.), „Abraham, unser Vater“. Die gemeinsamen Wurzeln von Judentum, Christentum und Islam, hg. im Auftrag der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Göttingen 2003, 133–149.

12 Koranübersetzung nach Der edle Qur'an und die Übersetzung seiner Bedeutungen in die deutsche Sprache, übers. von A. F. Bubenheim/N. Elyas, Madina/Saudi Arabien 2002.

13 Der Duktus ist übrigens nicht neu, sondern deckt sich mit dem, was wir in nachbiblischen jüdischen Traditionen lesen: etwa im Jubiläenbuch c. 12, im Midrasch Bereschit Rabba 38,13 und in der Abrahamapokalypse. Zur Vorstellung des Feuerofens kommt es durch die Interpretation von *Ur-Kasdim* „Ur der Chaldäer“ im Sinne von „Feuerofen (*ur[a]= Flamme, Feuer[ofen]*) der Chaldäer“, vgl. z. B. Midrasch Bereschit Rabba 44,13 zu Gen 15,7.

14 Und das ist koranisch: von den Volksgenossen, dem Volk (*qaum*); der Konflikt führt zum Heraustreten Abrahams aus der Volksgemeinschaft, und so zur Kristallisation einer neuen, alternativen, ja *der* „Umma“ schlechthin, nämlich derjenigen Glaubensgemeinschaft, die ohne ethnische oder rassische Merkmale die reine und universale, eben die islamische „Nation“ ist.

15 Sondern vielmehr im Sinne einer Prolepse auf die Hidschra Muhammads vorverweist.

Kasdim, das Herausgerufenwerden Abrahams aus den alten Lebenszusammenhängen in die völlige Abhängigkeit, in das vorbehaltlose Vertrauen in die Führung Gottes im biblischen Kontext. Es handelt sich dort in Gen 12 – und das wird auch in der christlichen Abrahamrezeption nicht in Frage gestellt, um das *partikulare geschichtliche Ereignis des Beginns der Verheißungsgeschichte Gottes mit seinem Volk Israel*. Im Koran findet dies kaum mehr als ein schwaches Echo, wenn Abraham lapidar sagt (37,99): „Gewiss, ich gehe zu meinem Herrn; Er wird mich rechtleiten.“¹⁶

Wenn Abraham dann von Gott auf die Probe gestellt wird, wandelt sich die „Opferung Isaaks“ gleichsam zum Urbild des *id al-adha*, des islamischen Opferfestes.¹⁷ Kaum eine Rolle spielt der *Glaube* Abrahams in jenem gewichtigen Abschnitt der 37. Sure, es ist vielmehr die Ergebung in den Willen Gottes und damit die „Muslimwerdung“ des Patriarchen. Auch hierin fügt sich Abraham nahtlos in den koranischen Rahmen der Verkündigung Muhammads ein. Die Verheißung Gottes an Abraham ist nicht das Thema – jener Abgrund, der sich durch die drohende Vernichtung der Verheißung durch den verheißenden Gott selbst auftut, ist im Koran kaum mehr fühlbar. Auch vom Brandopfer, durch das ein Opfertier durch Verbrennung voll und ganz in die Gottessphäre überführt wird, womit sich der Fokus im hebräischen Text von Gen 22 auf die *Beziehung* zwischen Abraham und Gott richtet, ist in Sure 37 keine Rede. Hier geht es vielmehr um die Bitte des Kinderlosen um einen „sanftmütigen, anständigen“ Jungen, der dann, selbst religionsmündig geworden, wohlüberlegt und demütig sich in den Willen Gottes ergibt: „O mein lieber Vater, tu, was dir befohlen wird.“ (V. 102) Und der Gehorsam des Vaters wird nicht getrübt und hinterfragt durch die Ungeheuerlichkeit der Forderung Gottes, sondern beide, Vater und Sohn, „zeigen sich ergeben“.¹⁸ Abraham legt seinen Sohn mit der Stirn auf den Boden – nicht gebunden auf einen Altar, sondern wie das Opfertier beim Opferfest auf den Boden – und „erfüllt“ damit (selbst) das Traumgesicht.

Wird so die Bindung des Sohnes – auf die Frage, ob Ismael oder Isaak mit dem unbenannten Sohn gemeint sei, ist jetzt nicht weiter einzugehen¹⁹ – gleichsam zur Gründungslegende islamischen Selbstverständnisses, so bestätigt und verstärkt sich diese Tendenz im dritten hier aufzugreifenden koranischen Komplex: Abraham und sein Sohn Ismael als Begründer des Heiligtums in Mekka. Hier ist historisch freilich die Emigration der muslimischen Gemeinschaft von Mekka nach Medina vorauszusetzen. Wir können die ausführliche Debatte um die Abrahamsinterpretation nicht aufnehmen, aber Konsens dürfte sein: Der

16 Wenn dies nicht überhaupt auf den nah bevorstehenden Tod zu beziehen ist und *nicht* auf das Verlassen der Heimat.

17 Vgl. S. Schreiner, Die „Bindung Isaaks“ in islamischem Gewande, in: *Jud* 59/1 (2003), 49–55.

18 V. 103: *fa-lamma aslama*, was durchaus auch als „werden Muslime“ zu hören ist. In 2,131 dann auch in der islamischen Tradition „technisch“ verstanden: Abraham konvertiert gewissermaßen zum Islam (*aslim, qala aslamtu* ...).

19 Bis at-Tabari im 10. Jh. war ein Teil, wohl die Mehrheit, der islamischen Kommentatoren der Meinung, es sei von Isaak die Rede, heute wird nahezu übereinstimmend betont, es handle sich um Ismael.

Prophet brach alsbald nach der Übersiedelung mit den jüdischen Stämmen, in die er zunächst Hoffnungen gesetzt hatte. Die Gebetsrichtung wurde von Jerusalem nach Mekka geändert. Ismael, der in den frühen Suren nur vereinzelt und *ohne* den Abrahamskontext Erwähnung fand, wird jetzt als Abrahams Erstgeborener dem Isaak vorgeordnet und rückt so an die erste Stelle der Abrahamsnachkommen mit allen bekannten Auswirkungen auf die muslimische Konzeption von „Heilsgeschichte“.²⁰

Waren schon die ersten Abrahamszenen des Korans nicht in Raum und Zeit verortet, nicht an Israel gebunden und in der Perspektive der aktuellen Auseinandersetzungen Muhammads selbst konzipiert, so waren damit die Weichen für die islamische Rezeption des Abrahamglaubens gestellt. In Sure 2 wird dies insofern konsequent zu Ende geführt, als der Bruch mit den Juden zu einem endgültigen Zurückdrängen der biblischen Abrahamsaussage im Sinne ihrer heilsgeschichtlichen Konzeption führt. Abraham wird nun zum „Imam“ für die Menschen, einem Prototyp des Gläubigen, wenn man so will: Sure 2,124. Dieser baut auf Gebot Gottes hin zusammen mit Ismael die Kaaba in Mekka und reinigt sie von den Götzenbildern für den wahren Gottesdienst. Abraham konstituiert das Zentralheiligtum mit Gebetsrichtung und islamischem Ritus. Indem Abraham in diesem Kontext die Bitte um „einen Gesandten“ aus ihrer Mitte ausspricht, „der ihnen Deine Worte verliest und sie das Buch und die Weisheit lehrt“ (2,129, vgl. Dtn 18,15!) und damit auf den Gesandten Muhammad abzielt, wird der Bogen endgültig von Abraham zu Muhammad gespannt *unter dezidiertester Absehung* von Judentum und Christentum. Die *millat Ibrahim*, der Glaube Abrahams ist der *Ur-Islam*, der von Muhammad keineswegs auf irgendeine Weise geschaffen werden muss, vielmehr von ihm – nach den Irrwegen von Juden und Christen – (wieder-)entdeckt wird, ja, durch ihn seine von Gott bestimmte Rekonstituierung erfährt. Hier spielt der Ausdruck „Hanif“ eine wichtige Rolle. So umstritten Herkunft und ursprüngliche Bedeutung dieses Terminus ist, so klar ist seine wesentliche Aussagerichtung: Der Hanif ist ein Gottsucher, ein Eingottbekenner *unabhängig* von Judentum und Christentum. Sure 3,67 formuliert es so: „Ibrahim war weder ein Jude noch ein Christ, sondern er war Anhänger des rechten Glaubens [= Hanif], einer, der sich Allah ergeben hat [= Muslim], und er gehörte nicht zu den Götzendienern.“²¹

Wir halten fest: Der *Erste* und das *Siegel* der Propheten, die *millat Ibrahim* und der *islam*, der *hanif* und der *muslim* kommen so zusammen. So weit spannt sich der Bogen: Anfang und Ende werden aufeinander bezogen, ja das Ende wird ebenso deutlich im Sinne der Rekonstitution des Anfangs legitimiert, wie der Anfang von der Konstitution des Endes nicht unberührt bleibt! Gehört Abra-

20 Man kann hierin sogar eine Art Opfer Isaaks sehen: Muhammad „opfert“ Isaak/die Juden um Isaaks willen, den er „in seinen Texten ins Haus zurückholt“ und damit „die biblisch-jüdische Geschichte [verkehrt]“! So und weiter zu diesem Gedankengang: C. Wenzel, Abrahamrezeption und Legitimität im Koran, in: ZRGG 54 (2002), 193–209, hier: 205.

21 Hier ist noch einmal an die Studie zu erinnern: T. Nagel, „Der erste Muslim“ (s. Anm. 11).

ham in die Reihe der Propheten von Adam bis Muhammad (Sure 4,163), so wird er doch aus der Reihe herausgehoben, um als Exponent nicht mehr der partikularen Heilsgeschichte Israels, sondern vielmehr des koranischen universalen Heils, wie es in der Glaubenserfahrung Muhammads seinen höchsten Ausdruck findet, auf den letzten Gesandten Gottes hinzuweisen. Nicht in einer Andeutung werden in dieser Konzeption Juden und Christen in den Glauben Abrahams einbezogen – unbeschadet der Erkenntnis Muhammads, Juden, Christen und Muslime beteten denselben Gott an (Sure 29,46). Denn: Abraham war *weder* Jude *noch* Christ, er war *vor* diesen, und die letzte Religion wird die erste sein, die eigentliche, in Wahrheit abrahamische Religion. Deshalb: „Wer aber als Religion etwas anderes als den Islam begehrt, so wird es nicht von ihm angenommen werden, und im Jenseits wird er zu den Verlierern gehören.“ (Sure 3,85; vgl. 3,19; 5,3; 4,125 u. ö.)

Abraham jüdisch und christlich

Auf die jüdische und die christliche Abrahamrezeption näher einzugehen ist an dieser Stelle nicht der Raum, manches ist schon angeklungen. Ich möchte nur an folgende Eckdaten erinnern:

Im Judentum ist *Avraham Avinu*, „unser Vater Abraham“, durch drei hervorstechende Merkmale ausgezeichnet: Einmal ist er der von Gott *Erwählte*, in welchem die Nachkommenschaft, das Volk Israel, mit erwählt ist (Gen 12,1–3), sodass Abraham der Inbegriff des erwählten Israel (der „Kinder Abrahams“) werden kann. Der Erwählungsruf Gottes korreliert mit dem unbedingten Gehorsam des Patriarchen, der von der Umkehr von der falschen Religion Mesopotamiens (Konflikt mit der Familie; vgl. Midrasch Bereschit Rabba 38,13) bis zur dramatischen Spitze in der *Aqeda*, der Bindung Isaaks, reicht. Die äußerste Glaubensprüfung (*nsh* Pi) Abrahams durch Gott selbst (Gen 22) ist Schluss und Höhepunkt der zehn Prüfungen, die nach der Tradition den Gehorsam Abrahams bewähren,²² und ist daher prägend für das Abrahambild im Judentum geworden. Der dritte Komplex betrifft den *Bund* Gottes mit Abraham. Hier spielen der Beschneidungsbund (Gen 17) und die Toratreue Abrahams eine zentrale Rolle. So wird Gen 15,6 der „Glaube Abrahams“ rabbinisch regelmäßig von Gen 26,5 her interpretiert, im Gegensatz zur christlichen Interpretation also gerade von der Toratreue her: „Weil Abraham meiner Stimme gehorsam gewesen ist und gehalten hat meine Rechte, meine Gebote, meine Weisungen und mein Gesetz.“²³ Abrahams Lebenswandel entspricht vollkommen den halachischen Anforderungen, wurde die Tora doch schon vor Grundlegung der Welt für ihn aufbewahrt.²⁴

22 Mischna Avot 5,3; vgl. H.-J. Becker, „In zehn Prüfungen erprobt ...“ Abrahams Versuchsungen in Talmud und Midrash, in: T. Nagel/R. G. Kratz (ed.), „Abraham unser Vater“ (s. Anm. 11), 86–97.

23 Vgl. z. B. Sir 44,20; Jub 12ff; babylonischer Talmud, Traktat Yoma 28b: „Unser Vater A. übte die ganze Tora aus [...], die schriftliche Lehre und die mündliche Lehre.“ Letzteres wird aus der Mehrzahl „meine Lehren“ in Gen 26,5 abgeleitet.

24 Midrasch Tanchuma (Buber) *lekha lekha* § 14 (fol. 36a; Bietenhard II, 76): „Was heisst: ‚Er spart auf? Nämlich, bevor die Welt geschaffen war, sparte der Heilige, g.s.er! die Tora

Für das Christentum ist die Jesusgeschichte und die seiner Anhängerschaft via Abraham dezidiert in der Geschichte Israels verankert (Mt 1,1; Röm 4,16 „unser aller [der Glaubenden] Vater“). Insofern das Christusergebnis als abschließende Offenbarung Gottes verstanden wurde (Hebr 1,1) und sich das Christentum spätestens am Ende des 1. Jahrhunderts u. Z. im Gegenüber zum Judentum fand und seine Identität formen musste, stellte sich hier jedoch in Analogie zur späteren Situation des Islam die Frage nach dem Verhältnis der späteren zur früheren Offenbarung. Sie wurde in vielfachen Ansätzen um Fragen unterschiedlicher typologischer Entwürfe, der christologischen Auslegung, von Verheißung–Erfüllung, Kontinuität und Diskontinuität, der biblischen Theologie(n), der kanonischen Lektüre usf. diskutiert und bleibt bis heute aufgegeben. Dabei kommen – ohne dies jetzt begrifflich eng fassen zu wollen – restitutive (bzw. typologische; überbietende) Aspekte zum Tragen, die Anfang und Ende aufeinander beziehen (etwa Adam–Christus), die das Ende vom Anfang her begründen und die damit selbstverständlich auch die Ur-Kunden des Alten Testaments einer christlichen *relecture* unterziehen,²⁵ freilich mit dem nicht unwesentlichen Unterschied zum erwähnten späteren islamischen Identitätsfindungsprozess, dass die Schriften selbst eben *nicht* in fundamentaler Kritik unter das pauschale Urteil der Verfälschtheit oder doch der Verderbtheit fallen, sondern dass vielmehr in aller Form an ihnen *festgehalten* wurde und wird. Zu den herausragenden neutestamentlichen Akzenten der Abrahamrezeption gehört deshalb neben der Inanspruchnahme des Patriarchen im Sinne eines Ur- und Vorbildes christlichen Glaubens, die einen Bogen schlägt von der Abraham angerechneten Gerechtigkeit (Gen 15,6) zur paulinischen Auffassung der Glaubensgerechtigkeit,²⁶ das Bewusstsein und die Reflexion der geschichtlichen und theologischen Verbundenheit mit Israel (vgl. Röm 9–11). Dabei kann innerhalb des Neuen Testaments je nach Kontext sowohl Kontinuität als auch israel-

auf, bis Abraham auftrat und sie vollendete, wie es heisst: ‚Weil [Abraham auf mein Wort gehört hat] (Gen 25,6). Das lehrt, dass Abraham alle Torot hielt und alle Gebote.“ – Die hellenistisch-jüdische Abrahamrezeption setzt andere Schwerpunkte, bemerkenswert darunter die Verbindung Abrahams mit Astronomie und Astrologie, überhaupt mit den weltlichen Wissenschaften (vgl. Th. Klauser, Art. Abraham, RAC I [1950], Sp. 18–27, hier: Sp. 18–20).

- 25 Die einseitige Artikulation dieser Linie bis dahin, dass alles andere dahinter verschwindet, führt theologisch zur Substitution Israels durch das „wahre Israel“, die Kirche, wie sie jahrhundertlang christliches Denken und Lehren geprägt hat. Was am Beispiel vieler Theologen gezeigt werden könnte, exemplifiziert M. Tamcke an Vertretern der ostsyrischen Literatur, allen voran Afrahat, vgl. den Beitrag „Wir sind nicht von Abrahams Samen!“ Deutungen Abrahams in der ostsyrischen Literatur, in: T. Nagel/R. G. Kratz (ed.), „Abraham unser Vater“ (s. Anm. 11), 112–132.
- 26 Unter Betonung von Verheißung und Erfüllung sowie der heilsgeschichtlichen Stellung Abrahams vor der Gabe der Tora, vgl. Gal 3; Röm 4; vgl. O. Hofius, „Rechtfertigung des Gottlosen“ als Thema biblischer Theologie, in: Ders., Paulusstudien, WUNT 51, Tübingen 1989, 121–147; zu Röm 4 jedoch speziell auch M. Neubrand, Abraham – Vater von Juden und Nichtjuden. Eine exegetische Studie zu Röm 4, Forschungen zur Bibel Bd. 85, Würzburg 1997. Ihrzufolge will Paulus in Röm 4 dem in Abraham erstewählten jüdischen Volk die nichtjüdische Jesusanhängerschaft als neue und gleichwertige Erwählung aus den Völkern an die Seite stellen.

kritische Distanzierung (ausgehend z.B. von der Unterscheidung zwischen „Samen Abrahams“ und „Kinder Abrahams“) hervortreten.²⁷

Fazit

Es dürfte aus dem Bisherigen deutlich geworden sein – und auf dies hinzuweisen war allein der Zweck dieser unvollständigen Skizze –, dass die Bezugnahme der drei großen Traditionen auf Abraham so unterschiedlich ist, dass das Postulat einer Gemeinsamkeit entweder nur *Hülle ohne Inhalt* ist, oder aber einer *eigenen, neuen Konstruktion* jenseits dessen bedarf, was in der jeweiligen Glaubensgemeinschaft *in Geltung* steht.²⁸

II. Teilnehmerperspektive

Der aus der Aufklärungszeit erwachsene Optimismus hinsichtlich der Leistungsfähigkeit der menschlichen Vernunft, gleichsam *hinter* der geschichtlichen Vielfalt gelebter Religionen die alle Religionen verbindende „wahre Religion“ – sei es als „natürliche Religion“, als anthropologische Verfasstheit oder im Sinne eines einheitlichen Bezugs auf eine *Ultimate Reality* bzw. auf „Gott *an sich*“ – postulieren oder gar definieren zu können, ist in der Diskussion um die Postmoderne ins Wanken geraten, ja zerbrochen.²⁹ Der Versuch einer auf dem

27 F. E. Wieser, Die Abrahamvorstellungen im Neuen Testament, EHS Reihe 23, Theologie Bd. 317, Frankfurt a. M. et al. 1987 unterscheidet zwei neutestamentliche Deutemodelle im Blick auf Abraham, das *Bewährungsmodell* und das *erwählungsgeschichtliche* Modell (vgl. a.a.O., 35), welche jeweils auf ihre Weise für Anknüpfung wie für Abgrenzung offen sind.

28 Olaf Schumann hat es so ausgedrückt, wie es zusammenfassend kaum treffender zu formulieren wäre: „Es ist misslich, wenn man im Namen Abrahams nach Gemeinsamkeiten suchen will, die Judentum, Christentum und Islam verbinden, falls man sich nicht mit der Chiffre eines bloßen Monotheismus zufrieden geben will, hinter der der suchende Blick des Gläubigen nichts als Leere findet.“ (O. Schumann, 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, 13–60, hier: 54. Dort weiter: „Die vorliegende traditionsgeschichtliche Untersuchung hat gezeigt, dass unter Berufung auf Abraham jede der drei Religionen mit dem Anspruch auftritt, allein zum ‚richtigen‘ Glauben anzuleiten. Auf die Frage nach dem spezifischen Inhalt dessen, was unter ‚Glaube‘ verstanden wird, waren die Antworten jedoch grundverschieden. In welchem Sinne ist Abraham dann der ‚Vater des Glaubens?‘“).

29 Der im Einzelnen sehr unterschiedlich ausgeprägte Ansatz einer übergeordneten oder grundgelegten, die Pluralität der Religionen durchwaltenden und umgreifenden Einheit wird dennoch häufig vertreten, vgl. die religionstheologischen Entwürfe von J. Hick, P. Knitter, P. Schmidt-Leukel u. a. Der postmoderne Diskurs hebt die Vielzahl heterogener Sprachspiele (im Anschluss an Wittgensteins Sprachspieltheorie) hervor, die Pluralität und Heterogenität von Wahrheit bzw. Rationalitätsformen, welche den Rekurs auf eine „Metasprache“ oder eine „Meta-Erzählung“ obsolet machen. Vgl. J.-F. Lyotard, Das postmoderne Wissen. Ein Bericht, Bremen 1982, 36ff; W. Welsch, Unsere postmoderne Moderne, Berlin ⁵1997. Eine sehr gute Einführung zum Problem im Blick auch auf die Konsequenzen für die christliche Theologie bietet mit Schwerpunkt auf K. Hübners „internem Realismus“ H.-M. Rieger, Grenzen wissenschaftlicher Rationa-

genetischen Argument – wir kommen alle von Abraham her! – basierenden *Konstruktion von Gemeinsamkeit* sucht sein Recht in bzw. beruht auf der erkenntnistheoretischen Voraussetzung, dass ein Einheitspunkt *jenseits* der jeweiligen Überzeugungssysteme oder Teilnehmerperspektiven, sprich der faktischen Religionen ausgemacht werden kann. Genau dies hat sich als abstraktes Postulat erwiesen. Die Möglichkeit eines so genannten „Gottesstandpunktes“, wie die analytische Philosophie die erkenntnistheoretische Anmaßung einer überlegenen, da jenseits oder oberhalb der eigenen konkreten geschichtlichen Lage beanspruchten Position genannt hat, ist uns nicht gegeben. Wir können uns eben *nicht* aus der eigenen konkreten Lage herausreflektieren, uns gewissermaßen selbst über die Schulter schauen, um von da aus etwa ein übergeordnetes Ganzes zu beurteilen.³⁰ Konkret wird dies etwa bei der Gottesfrage: Die Ansetzung der „Transzendenz Gottes“ an der Stelle, wo die Konvergenz der sehr unterschiedlichen Aussagelinien der Religionen vermutet wird, vernebelt mehr, als dass sie erklärt.³¹ Wir haben vielmehr authentische *Teilnehmerperspektiven*, Perspektiven des Vollzugs, die je mit ihrem eigenen Wahrheitsanspruch untereinander *konkurrieren*.³² Von hier aus werden Aussagen über Gott gemacht, über Gott und Mensch und über Mensch und Mensch.

lität, Relativismus und Gottesglaube. Reflexionen zur zeitgenössischen wissenschaftstheoretischen Diskussion, ThBeitr 33 (2002), 334–355.

30 Vgl. dazu I. U. Dalferth, Gedeutete Gegenwart. Zur Wahrnehmung Gottes in den Erfahrungen der Zeit, Tübingen 1997, darin besonders: 36ff (Vor Gott gibt es keine Beobachter). 177ff (Postanalytische Pluralitätsphilosophie und die Aporie der Beobachterperspektive); H. Hempelmann, Wahrheit ohne Toleranz – Toleranz ohne Wahrheit? Chancen und Grenzen des Dialogs mit Andersgläubigen, Wuppertal; Zürich 1995. – Über J. G. Hamanns „Metakritik über den Purismus der Vernunft“ bei I. Kant jetzt umfassend O. Bayer, Vernunft ist Sprache. Hamanns Metakritik Kants, unter Mitarbeit von B. Gleede und U. Moustakas, Spekulation und Erfahrung Abt. II, Bd. 50, Stuttgart-Bad Cannstatt 2002. – In eine ähnliche Richtung weist auch der umstrittene EKD-Text: 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; Dezember 2004).

31 Generell muss die Suche nach einem „kleinsten gemeinsamen Nenner“ scheitern, da jede *Einzelaussage* einer Religion eben ein nicht isoliert zu betrachtender Teil eines Gesamtsystems ist. Jeder „kleinste gemeinsame Nenner“ wird zugleich durch das jeweilige Gesamtsystem in einzigartiger Weise qualifiziert, sodass eine Nebeneinanderstellung solcher Grundaussagen im Grunde zur inhaltsleeren Floskel wird. Was Christen und Muslime unter „Frieden“ verstehen oder „Freiheit“, unter „Menschenrechte“ – oder eben unter „Abraham“, das sind erheblich unterschiedliche Konzepte, auch wenn äußerlich dasselbe Wort dafür benutzt wird. Umgekehrt qualifiziert ebenso jedes Differenzmoment das ganze System, sodass über die „monotheistischen Glaubensweisen“ eben *nicht* gesagt werden kann, „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“, so F. D. E. Schleiermacher in klassischer Diktion in GL § 10.2 (Redeker Bd. I, 66).

32 Dies könnte ein neues, möglicherweise angemesseneres Licht auf das vielfach zitierte „Wetteifern“ – *istabiqu* – in Koran Sure 5,48 werfen.

Der Sachverhalt der Gottesoffenbarung in Jesus Christus gilt in christlicher Perspektive universal. Aber es ist deutlich, dass es sich um einen *Anspruch* handelt, der gegen andere Ansprüche steht und stehen muss, nämlich diejenigen anderer „Teilnehmerperspektiven“, etwa der islamischen: Gott ist *einer (tauhid)* – und Jesus ist ein (wenn auch hervorgehobener) Prophet.³³ Hier gibt es keine Vermittlung, auch nicht in der so gerne dafür bemühten Transzendenz. Hier gibt es auch – und zwar aus denselben Gründen – keine Komplementarität. Ebenso wenig kann hier jene auf den ersten Blick so plausible Bescheidenheit bemüht werden, unsere Erkenntnis sei eben immer begrenzt (1Kor 13,9ff), welche unter dem Stichwort *Deus semper maior* „Gott ist immer noch größer“ eingefordert wird. Selbstverständlich ist dies der Fall, doch damit wird an keiner Stelle in der gesamten christlichen Tradition die *prinzipielle Unerkennbarkeit* Gottes ausgesagt, die unabdingbare *Voraussetzung* für jenen Gedankengang ist, die zugleich aber auch den zentralen Aussagegehalt christlichen Glaubens – die Selbsterschließung Gottes in Jesus Christus – gleichsam als Akzidens marginalisiert.³⁴

Verständigungsmöglichkeit über die Grenzen der Überzeugungssysteme hinweg ist damit selbstverständlich nicht ausgeschlossen! Interreligiöser Dialog ist wie menschliches Zusammenleben überhaupt auf die Möglichkeit gemeinsamer Kommunikation in einer Außenperspektive angewiesen. Wird der „Wirklichkeit des Alltagsrealismus“³⁵ Rechnung getragen, so ergeben sich schon hieraus Brücken zur Verständigung, zugleich wird in realistischer Perspektive die Differenz zwischen Welt und ihrer Thematisierung im „System“ festgehalten.³⁶

33 Vgl. nur etwa Sure 112 als zentralen Schlüsseltext.

34 Zur Frage der Identität von Gott, dem Vater Jesu Christi, und Allah – die von diesen Überlegungen berührt wird und m. E. nicht mit einer emotional aufgeladenen Selbstverständlichkeitsrhetorik gleichsam vom Tisch gewischt werden darf – ist u.a. hilfreich in seiner differenzierten Argumentation R. Brandt, *Glauben Christen und Muslime an denselben Gott? im gleichnamigen Bd. 34 der Fuldaer Hefte*, hg. von R. Rittner, Hannover 1995, 103–166. – Unberührt davon ist übrigens wiederum die Frage, ob „Allah“ (auch im christlichen Kontext) angemessen mit „Gott“ wiederzugeben sei, was selbstverständlich ohne Einschränkung zu bejahen ist, da Allah schlicht nicht anders zu übersetzen ist als mit „(der) Gott“. Man sollte endlich davon absehen, diesen sprachlichen Gemeinplatz unnötig zu problematisieren (zumal gegen den selbstverständlichen Sprachgebrauch aller arabischen Christen), da ohnehin eben auf *inhaltlicher Ebene* zum Tragen kommen und ausgetragen werden muss, was dies Wort denn *sagt*.

35 Rieger, *Grenzen wissenschaftlicher Rationalität* (s. Anm. 29), 348; vgl. auch Dalferth, *Gedeutete Gegenwart* (s. Anm. 30), 127–132. Welsch (s. Anm. 29) spricht im Rahmen seiner Darstellung von „transversaler Vernunft“.

36 „Dass es keinen externen Standpunkt gibt, bedeutet darum noch nicht, dass Wahrheit theorie-relativ zu denken sei. Aus dieser Einsicht folgt zunächst lediglich, dass auch eine realistische Position nur innerhalb unseres Denkens, Erfahrens und Sprechens begründet werden kann.“ (Rieger, *Grenzen wissenschaftlicher Rationalität* [s. Anm. 29], 349). – Gäbe es nur die berechtigten isolierten „Inseln“, wäre auch jeder Versuch, die religiösen Traditionen komparativisch aufeinander zu beziehen und dadurch jede für sich besser zu verstehen, a priori zum Scheitern verurteilt. Zu diesem sensiblen Komplex basaler religionswissenschaftlicher Methodik mit dem Ergebnis eines differenzierten Ja zum Religionsvergleich vgl. K. C. Patton/B. C. Ray (ed.), *A Magic Still Dwells. Comparative Religion in the Postmodern Age*, Berkeley; Los Angeles 2000.

Dies ist die Situation, und das ist kein Mangel, sondern Grundgegebenheit, auch des interreligiösen Dialogs. Die Dialogbedingungen müssen so arrangiert werden, dass die Konkurrenz, das Wetteifern nicht zum Aufeinanderprallen und zur Gewalt führt, sondern in Respekt und Interesse am Anderen ausgetragen wird. *Dies* würde Toleranz bedeuten: das Tragen und Ertragen der Differenzen und Fremdheiten in Liebe, ohne in der *Sache* eine Gemeinsamkeit zu postulieren, die bei Lichte besehen nur das Ergebnis einer ihrerseits wiederum durchaus *intolerant* sich gebärdenden interpretatorischen Vereinnahmung des Anderen sein könnte!³⁷

III. Alternative?

Insoweit die dargelegten Gründe substantielle Berechtigung beanspruchen können, muss m.E. eine abrahamische Ökumene eine wohlgemeinte Fiktion bleiben und kann im Ernst *keine* Option für den interreligiösen Dialog darstellen, es sei denn zu dem Preis der Aufgabe der geschichtlich gewordenen Traditionen, als *Konstruktion* und *Etablierung* einer eigenen, neuen produktiven „Mitte“ einer dann allerdings auch neuen, eigenen Religion(sgemeinschaft). Aus der Mitte der Religionen Judentum, Christentum und Islam ist die angenommene Konvergenz so nicht gegeben und durch die Ur-Kunden, die „heiligen Schriften“ der jeweiligen Glaubengemeinschaft nicht zu begründen, vorausgesetzt, man lässt die Wirkungsgeschichte(n) nicht völlig außer Acht. Noch einmal: Es geht nicht an, mit dem *genetischen* Argument (am Anfang steht doch Abraham!) das Argument der *Geltung* (was bedeutet Abraham für die jeweilige Glaubengemeinschaft?) außer Kraft zu setzen.

Ist damit ein Dialog geradezu verhindert? Ist damit einem erstarrten Dogmatismus das Wort geredet? Was auf den ersten Blick radikal pessimistisch aussehen mag, stellt sich in Wahrheit als Befreiung, geradezu als Bedingung der Möglichkeit zu einem Dialog heraus, welcher der Artikulation der eigenen Überzeugung ebenso wenig die Spitze abbricht, wie er die Begegnung in Respekt, ja in Liebe fordert und fördert.

Eine Alternative – um dies nur noch anzudeuten – wäre m. E. von hier aus so zu konzipieren, dass auf den Pfeilern Informiertheit und Respekt aufbauend folgende konkrete Bereiche in den Blick genommen werden: *diakonia*, Dienst am und für den Mitmenschen; *apologia*, die Verantwortung der eigenen Identität im Dialog, und *martyria*, das existentielle Hingabe einschließende Zeugnis. Es sei gleich angefügt, dass „Alternative“ hier keineswegs „neu“ und „originell“

37 Vgl. Hempelmann, Wahrheit ohne Toleranz – Toleranz ohne Wahrheit (s. Anm. 30), 53–58. – Rieger, Grenzen wissenschaftlicher Rationalität (s. Anm. 29), 354: „Universale Ansprüche zu unterstellen gehört wesentlich zu unserem Teilnehmen an einem Begriffshorizont. Denn durch diese Teilnahme bewegen wir uns in einem apriorischen Rahmen unserer Weltdeutung, den wir [...] nicht regional einschränken können. Die populär-postmoderne These, dass allein schon das Geltendmachen von universalen Ansprüchen zu Intoleranz führe, die Pluralismus zerstöre, ist in ihrer Undifferenziertheit falsch.“ (Hervorhebung getilgt).

konnotiert, vielmehr die Notwendigkeit, in Dialogkonzeptionen sowohl die historische wie terminologische Partikularität der Religionen als auch den *Modus des Bekennens* mit zu bedenken.³⁸

Die Studie der Arnoldshainer Konferenz und der VELKD „Religionen, Religiosität und christlicher Glaube“ hat bekanntlich die Trias *Konvivenz – Dialog – Mission* als Handeln der Kirchen aus dem „dreieinigen Handeln Gottes“ entfaltet: Welthandeln Gottes – Worthaftigkeit des Heilshandelns Gottes (das Wort will nicht bei sich bleiben) – *missio Dei*, vom Heiligen Geist ausgerichtet.³⁹ Die von mir genannten Stichworte stellen hierzu kein Gegenprogramm auf, sie nehmen den Grundgedanken vielmehr als wesentliche Orientierung auf. Dennoch halte ich sie für präziser im Blick auf den interreligiösen Dialog: Konvivenz betont das alltägliche, nachbarschaftliche Miteinander von Menschen, die gemeinsam leben, zusammen arbeiten und feiern.⁴⁰ Im Begriff der *diakonia*⁴¹ hat das konviviale Moment durchaus Platz, denn Dienst an der menschlichen Gemeinschaft wird wirklich und wirksam in gelebter Konvivenz. Er impliziert jedoch darüber hinaus ein Gefälle (Geber-Empfänger), das keinesfalls als ein „Von-oben-Herab“ missverstanden werden darf, da wahres Dienen am Andern jede Überheblichkeit ausschließt, das aber doch eine *Beauftragung* zum Dienen anzeigt, die auch im konvivialen Umgang mit Anhängern anderer Religionen zum Tragen kommt. Konvivenz ist kein Selbstzweck.⁴²

38 H. Wrogemann, Multiperspektivischer Inklusivismus. Zur Perspektivität religionstheologischer Entwürfe, in: R. Pechmann/M. Reppenhausen (ed.), Zeugnis im Dialog der Religionen und der Postmoderne, Neukirchen-Vluyn 1999, 76–90, hier: 84: „Die erfahrene Ausschließlichkeit des göttlichen Wirkens im Akt seiner Selbstmitteilung führt demnach zur christlichen Behauptung der Letztgültigkeit der Offenbarung Gottes in Jesus Christus, gerade weil der Christ diese Offenbarung nur als Empfangender an sich geschehen lassen kann. Der *Modus der Offenbarung* macht das Bekenntnis zur Letztgültigkeit des Offenbarungsmittlers unabdingbar. Der *Modus der Offenbarung* schließt jedoch auch einen *Modus des Bekennens* in sich, das als ein ‚verdanktes Bekennen‘ geprägt ist durch Demut, Liebe und Besonnenheit.“ (Hervorh. geändert). – Der Argumentation Wrogemanns auch in anderen Arbeiten verdanke ich für meine eigenen Überlegungen viel, vgl. ders., Mission als Hermeneutik des Fremden, in: Ders., Mission und Religion in der Systematischen Theologie der Gegenwart, Göttingen 1997, 291–318. Vgl. auch H. Hempelmann, Dialog contra Mission, in: R. Pechmann/M. Reppenhausen (ed.), Zeugnis im Dialog der Religionen und der Postmoderne, 124–147.

39 Religionen, Religiosität und christlicher Glaube. Eine Studie, hg. im Auftrag der VELKD und der Arnoldshainer Konferenz von der Geschäftsstelle der AKF und dem Lutherischen Kirchenamt Hannover, Gütersloh ³1993 (¹1991). In der Studie sind die drei unlöslich zusammengehörenden Aspekte unter der Überschrift „Handlungsbegründung für die Begegnung der christlichen Kirchen mit den außerchristlichen Religionen“ (a.a.O., Abschnitt IV.4, 117–132) wie folgt angeordnet: „Der Geist Gottes – die Mission“, „Das Wort Gottes – der Dialog“, „Gott der Schöpfer – die Konvivenz“. Konvivenz (vgl. dazu die folgende Anm.) wird dort bestimmt als „die Handlungsweise gegenüber der als von Gottes Welthandeln umgriffenen oder auch erfüllten Weltwirklichkeit“.

40 Vgl. Th. Sundermeier, Konvivenz als Grundstruktur ökumenischer Existenz heute, in: Ökumenische Existenz heute 1 (1986), 49–100.

41 Etwa Apg 21,19: Paulus berichtet der Gemeinde in Jerusalem, was Gott „unter den Heiden *durch seinen Dienst* (*dia tes diakontas autou*) getan hatte“; in die christliche Gemeinde hinein 1Petr 4,10: *Dient einander*, ein jeder mit der Gabe, die er empfangen hat ... ; die Perikope vom „barmherzigen Samariter“ Lk 10,25–37 als diakonisches Paradigma.

42 Vgl. auch die *diakonia tou logou* Apg 6,4 (neben dem Gebet); ähnlich Apg 20,24.

Mit dem Stichwort *apologia* (1Petr 3,15) wird das Dialogische aufgenommen, aber wiederum unter Einbeziehung eines „Gefälles“, das die Letztgültigkeit der Offenbarung in Jesus Christus mitschwingen lässt. Dialog ist immer auch Raum für das Zeugnis derjenigen Wahrheit, die sich nicht organisch im Dialog „enthüllt“, sondern vielmehr extern und unverfügbar vorgegeben ist. Ist schon für 1Petr 3,15 der Zusammenhang des *Leidens* für Christus gegeben, so ist dieser Aspekt für das *Zeugnis* des christlichen Glaubens ebenso namhaft zu machen: *martyria*⁴³. Dieses Bekennen, Bezeugen (*martyrein*) geschieht im Horizont der existentiellen Hingabe, die immer auch mit *Leiden* und mit der *Anfechtung* durch die letzte Verborgenheit des Wirkens Gottes verbunden sein wird. Es wird uns nicht unberührt lassen, wenn wir die Unverfügbarkeit der Wahrheit bei wachsender Intensität einer offenen Begegnung gelegentlich schmerzlich zu spüren bekommen. Von daher ist auch sehr klar die Unvollkommenheit der eigenen Erkenntnis und die Vorläufigkeit aller menschlichen Positionierung ins Auge zu fassen. Hier liegt Potenzial zur eigenen Wandlung im Dialogprozess ebenso wie zur Veränderung des Gegenübers! Und dies kann, bei Licht besehen, letztlich sogar entlasten, denn es eröffnet einen neuen Raum, den der *Fürbitte*. „So sind wir nun Botschafter an Christi statt, denn Gott ermahnt durch uns; so bitten wir nun an Christi statt: Lasst euch versöhnen mit Gott!“ (2Kor 5,20).

Damit ist diejenige Dimension angesprochen, in der sich nicht nur die *martyria* vollzieht, sondern die alle anderen Bereiche umfasst: Dialog geschieht in Dienst, Verantwortung und bezeugender Hingabe nicht anders als unter dem Vorzeichen der *Bitte*. Denn „die Herrschaft des *Gekreuzigten* ist die Herrschaft des *bittenden* Christus“, wie es Eberhard Jüngel ausgedrückt hat. Verbietet sich damit jeglicher imperiale Gestus im Dialog, so ist „die Autorität der Bitte“ die einzige Form von Autorität, die durch Christen im Dialog wirksam wird; sie ist zugleich nicht mehr und nicht weniger als der Vollzug eben jener Herrschaft des gekreuzigten Christus – das ganze Evangelium.⁴⁴

43 Etwa Joh 15,27: Auch ihr seid meine Zeugen (*hymeis de martyreite*). Die biblischen Bezüge müssten für alle drei Bereiche umfassend festgestellt und einer gründlichen Analyse unterzogen werden. Diese Aufgabe konnte hier nicht mehr aufgenommen werden.

44 E. Jüngel, Thesen zur Grundlage der Christologie, in: Ders., *Unterwegs zur Sache. Theologische Bemerkungen*, BEvTh 61, München 1972 (21988), 274-295, hier: 294f. – Ob es in diesem Zusammenhang bei einer je „monologischen Selbstexplikation“ auf beiden Seiten bleiben muss, wie gelegentlich kritisch bemerkt wird, sei dahin gestellt und der Bewährung ausgesetzt. Aus welchem Grund sollte freilich ein Dialog, der die abstrakte Konstruktion einer gemeinsamen Basis voranstellt, mehr versprechen als eine offene Begegnung, die das Lernen des konstruktiven Umgangs miteinander – auch mit den Differenzen! – fördert, begleitet von Anteil nehmender und Anteil gebender Fürbitte? Noch einmal Wrogemann, *Multiperspektivischer Inklusivismus* (s. Anm. 38), 83: „Könnte nicht auch umgekehrt gerade aus der entschlossenen Bejahung der Letztgültigkeit der Offenbarung Gottes in Jesus Christus eine dialogische Offenheit im Hinblick auf andere Religionen begründet werden? [...] Gerade weil Gott es ist, der sich durch sich selbst dem Menschen im Glauben kundtut, kann es keine Überheblichkeit des Christen geben, keine selbstmächtige Besserwisserei und keine Intoleranz.“