

Bernd Schröder<sup>2</sup>

## Abrahamische Ökumene?<sup>3</sup>

In Deutschland erblüht in unverhofftem Maße wieder jüdisches Leben und zugleich wächst, nicht zuletzt durch die Flüchtlingsströme der Gegenwart, neuerlich die Zahl und Pluralität der Muslime.<sup>4</sup> Beides erneuert und verdrängt die Einladung an Christinnen und Christen, mit Juden wie Muslimen ins Gespräch zu treten.

Allerdings haben christlich-jüdisches und christlich-islamisches Gespräch nicht nur unterschiedliche Gesprächspartner und Themen, sondern auch unterschiedliche Gründe und Anlässe, sie haben ihre eigene Geschichte, erfordern bei den (christlicherseits) Beteiligten unterschiedliche Kompetenzen und werden von verschiedenen Motivationen getragen. Zugleich weisen sie zahlreiche Parallelen – im Wortsinn – auf, d.h. sie haben in vielerlei Hinsicht eine ähnliche Laufrichtung, ohne ineinander aufzugehen. Parallel sind etwa Themen wie die jüdische und muslimische Anfrage an den Monotheismus des Christentums (Kritik der Trinitätslehre und »Menschwerdung« Gottes) oder die Diskussion um den Stellenwert der »Weisung« Gottes (*»Torah«, »Scharia«, »Gesetz«*), parallel liegt die Zielrichtung, z.B. das Streben nach »Konvivenz« (gegenseitige Hilfeleistung, wechselseitiges Lernen, gemeinsames Feiern),<sup>5</sup> und parallel liegen manche Anlässe für das Gespräch miteinander: die Initiative gegen Antisemitismus/Fremdenfeindlichkeit oder die Aufgabe, gemeinsame Feiern, etwa in der Schule, zu gestalten.

Für Gespräch und Annäherung sprechen weitere wichtige Gründe:

1. ein *gesellschaftlicher*: Unter denen, die »Religionen« noch Gutes für eine (post-)moderne Gesellschaft zutrauen, besteht weithin die Erwartung,

dass die drei Religionen, die in Deutschland historisch und demografisch prägend sind, gemeinsam auf ethische und weltanschauliche Herausforderungen reagieren: Sie sollen etwa drängen auf Respekt vor der »Schöpfung« in so strittigen Fragen wie Klimawandel, Humangenetik oder Sterbehilfe. Um des Stellenwertes der Religionsgemeinschaften in der Gesellschaft willen ist es gut, dieser Erwartung auf gemeinsame Positionierung und gemeinsames Handeln zu entsprechen – soweit es sachlich möglich ist.

2. ein *kirchenpolitischer* Grund: Die Sachwalter des christlich-jüdischen wie des christlich-islamischen Gesprächs gehören zu einer evangelischen (oder katholischen usw.) Kirche, deren Glaubwürdigkeit es nicht gut zu Gesicht steht, wenn sie in den verschiedenen Gesprächszusammenhängen mit unterschiedlichem Akzent spricht. Koordinationsbedarf besteht etwa bei folgenden Fragen: Kann neben der Absage an die »Judenmission« ein Ja zur Mission unter Muslimen stehen? Kann die traditionelle Rollenverteilung zwischen Mann und Frau im orthodoxen Judentum honoriert, im Islam hingegen als Indiz für Rückständigkeit interpretiert werden? Koordinationsbedarf heißt nicht, dass in allen solchen Fällen symmetrische Lösungen gefunden werden (sollten) – es heißt zunächst einmal, dass die Positionierung einer evangelischen oder katholischen Kirche im Gespräch mit Juden wie mit Muslimen nicht in gegenseitiger Unkenntnis der Gesprächszusammenhänge bzw. der Argumentationsmuster verlaufen sollte.

<sup>1</sup> In dieser Rubrik veröffentlichen wir Beiträge, die nicht im engeren Sinne mit dem Hefthema verbunden sind. Der Artikel von Bernd Schröder korrespondiert mit dem Ziel der Zeitschrift, den Dialog zwischen Christen und Juden in den Kontext des Dialogs mit anderen Religionen und Weltanschauungen zu stellen, insbesondere mit dem Islam.

<sup>2</sup> Dr. Bernd Schröder ist Professor für Religionspädagogik an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Göttingen.  
<sup>3</sup> Überarbeitete Fassung eines Vortrags am Stuttgarter Lehrhaus. Stiftung für interreligiösen Dialog; der Beitrags wurde in einer früheren Version veröffentlicht in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 105 (2008), S. 456–487.  
<sup>4</sup> Dazu etwa Fireberg, Haim; Glöckner, Olaf (eds.) (2014): Being Jewish in 21st century Germany, Berlin; und (mit kritischem Tenor) Spuler-Stegemann, Ursula (2015): Muslime in Deutschland: Fakten und Hintergründe, Freiburg.  
<sup>5</sup> Dazu hier nur Sundermeier, Theo (1986): Konvivenz als Grundstruktur ökumenischer Existenz heute, in: Huber, Wolfgang u.a. (Hg.): Ökumenische Existenz heute, München, S. 49–100.

3. Schließlich ein *theologischer* Grund: Judentum, Christentum und Islam nehmen für sich *cum grano salis* ein beachtliches Maß an theologischen Gemeinsamkeiten in Anspruch – Glaube an einen Gott als den einzigen Gott, die Überzeugung, dass der einzelne Mensch aus seinem Gegenüber zu Gott einen unverlierbaren Wert gewinnt u.a.m. Dieses Maß an Gemeinsamkeiten ist – bei aller unterschiedlichen Einschätzung im Einzelnen – so ausgeprägt, dass die drei aus der Außenperspektive eng zusammenrücken und aus der Binnensicht theologische Zwiesprache geboten scheint; dieses Maß ist auch so ausgeprägt, dass ein Gespräch unter diesen Dreien in relativer Abgrenzung vom Dialog mit weiteren Religionsgemeinschaften gerechtfertigt ist. Kurzum: Es gibt, jedenfalls aus christlicher Sicht, wegen dieser relativen Nähe eine theologische, nicht bloß eine pragmatische Veranlassung des Gesprächs.

Damit solche Gespräche konstruktiv verlaufen können, sind zwei Voraussetzungen geltend zu machen: Im Dialog kann man nur dann um Anerkennung ringen und um Wahrheit streiten, wenn man einerseits überzeugt ist vom konstruktiven (Deute-)Potential der eigenen Religion und andererseits die prinzipielle Vorläufigkeit der eigenen Wahrheitsansprüche einzusehen bzw. eine Haltung der »reflektierte[n] Positionalität«<sup>6</sup> einzunehmen in der Lage ist.

Demgegenüber stehen Indifferenz oder fundamentalistisches Wahrheitsbewusstsein einer dialogischen Wahrheitsannäherung im Wege.

*Und:* Die theologische Frage nach dem Verhältnis zwischen Christen, Juden und Muslimen wird zu einem guten Teil bereits durch Gegeben-

heiten in Bahnen gelenkt: Manche profilierte Position, etwa ein *prinzipielles Nein zu jedweder Öffnung des christlich-jüdischen Gesprächs zu einer* wie auch immer gearteten *Begegnung mit dem Islam (und andersherum)* oder die etwaige Forderung nach Aufgehen bilateraler Dialoge in einem *Trialog*, erscheint als »unmögliche Möglichkeit«.

## 1 Modelle des Gesprächs zwischen Juden, Christen und Muslimen

In den zurückliegenden Jahren haben sich unterschiedliche Dialogforen und Gesprächstypen herausgebildet, die hier in aller Kürze zur Darstellung kommen sollen.

### 1.1 Das Alltags-Paradigma: gute Nachbarschaft

Weit verbreitet und naheliegend ist die Begründung des Gesprächs aus und seine Orientierung an guter Nachbarschaft. Christen, Juden und Muslime leben bereits zusammen, sie sind Nachbarn in Stadtvierteln und Vereinen, sie sind miteinander im Gespräch als Bürger. Als Beispiel für eine solche Verständigung auf kommunaler Ebene sei das »Haus der Religionen« in Hannover angeführt;<sup>7</sup> auch der Dialog unter Lehrer\_innen aus den drei Religionen lässt sich hier verorten.<sup>8</sup>

Chancen und Grenzen liegen auf der Hand: Dieses Paradigma führt nicht primär zu theologischer Verständigung oder Grenzziehung – in dieser Hinsicht geht es »lediglich« um wechselseitige Information und Aufbau von Wissen übereinander, zudem um partielle Teilhabe am (religiösen)

6 Hüttenhoff, Michael (2001): Der religiöse Pluralismus als Orientierungsproblem, Leipzig, hier S. 160–171, v.a. 165f.

7 [www.haus-der-religionen.de](http://www.haus-der-religionen.de).

8 Vgl. Religionspädagogische Gespräche zwischen Juden, Christen und Muslimen, hg. von H. Harun Behr u.a., bisher 5 Bände, Berlin 2009 ff., etwa Band 2: Der andere Abraham, Berlin 2011.

Leben der Anderen. Allerdings – gering zu schätzen ist dies keineswegs: Denn als alltagsnahe Kommunikation vollbringt sie eine wichtige, unverzichtbare Leistung: Sie schafft Vertrauen.

## 1.2 Das israel-theologische Paradigma: einzigartige Beziehung zwischen Judentum und Christentum

Dieses Modell liegt dem christlich-jüdischen Gespräch historisch und sachlich zugrunde. Denn es verdankt sich der Neu- oder Wiederentdeckung dessen, dass christlicher Glaube nach biblischem Zeugnis auf die Gottese Erfahrung des Volkes Israel verwiesen ist und – um eine Formulierung von Peter von der Osten-Sacken aufzunehmen – »dass Gott an der Erwählung Israels und an der Zuwendung zu seinem Volk festhält, auch wenn es nein zu Jesus Christus sagt.«<sup>9</sup> Dieses Verhältnis ist singulär; und – mit einem Diktum Karl Barths – gilt es »nicht [zu] vergessen, dass es [...] nur eine tatsächlich große ökumenische Frage gibt: unsere Beziehungen zum Judentum.«<sup>10</sup>

Dem ist nicht zu widersprechen – und dennoch als Anfrage wahrzunehmen, wie es um die Anschlussfähigkeit des christlich-jüdischen Gesprächs steht: Das israeltheologische Paradigma stellt (bislang) keine theologischen Kategorien bereit, um das Gespräch mit anderen Religionen zu legitimieren oder zu befördern – jedenfalls spielt der Brückenschlag zum »Dialog der Religionen« in kaum einer internationalen oder deutschen Stellungnahme eine erkennbare Rolle.<sup>11</sup>

Methodologisch wäre die Gewinnung einer differenzierend-verbindenden Perspektive auf Religionen der Völker auf verschiedene Weise mög-

lich und nötig, *entweder* im Rückgriff auf biblisch-theologisch angelegte Denkfiguren – hier ist die Rekurs auf »Abraham« das prominenteste Beispiel (s.u.), möglich wäre auch eine Berufung auf die eschatologische »Völkerwallfahrt zum Zion« (Jes 2 und 60; Eph 2; Mt 8,11)<sup>12</sup> – *oder* unter Zuhilfenahme von Kategorien jüdischer Theologie – zu nennen wäre etwa das Konzept der *Bne Noah*.<sup>13</sup>

## 1.3 Das Abraham-Paradigma: »Ökumene« zwischen Judentum, Christentum und Islam

Der Rekurs auf Abraham als Bindeglied zwischen Religionen, mehr noch: als Namensgeber und genealogischer Quell einer Trias von Religionen hat in den 1990er Jahren eine schwunghafte Blüte erlebt, er wurde und wird in einer Vielzahl von Initiativen fruchtbar, etwa im »Abrahamischen Forum« des ICCJ.

1991 wies der katholische Tübinger Theologe Hans Küng in seinem Buch »Das Judentum« auf Abraham als Schlüsselgestalt hin;<sup>14</sup> insbesondere Karl-Josef Kuschel hat diesem Rekurs durch sein Buch »Streit um Abraham«, das 1994 erstmals erschien, zu breiter Beachtung verholfen.<sup>15</sup> Dane-

9 von der Osten-Sacken, Peter (1994): *Katechismus und Siddur* (2., überarb. Aufl.), Berlin, S. 18.

10 Freiburger Rundbrief XXVIII (1976), 27, hier zit. nach Goldmann, Manuel (1997): »Die große ökumenische Frage...« Zur Strukturverschiedenheit christlicher und jüdischer Tradition und ihrer Relevanz für die Begegnung der Kirche mit Israel, München, S. 1.

11 Rendtorff, Rolf; Henrix, Hans Hermann (Hg.) (1988): *Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945 – 1985*, Gütersloh, Freiburg; Henrix, Hans Hermann; Kraus, Wolfgang (Hg.) (2001): *Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1986 – 2000*, Gütersloh, Freiburg; Boschki, Reinhold; Henrix, Hans Hermann (Hg.) (2017ff): *Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 2000 bis heute* (online-Ausgabe: [www.nostra-aetate.uni-bonn.de/](http://www.nostra-aetate.uni-bonn.de/); in Kürze auf dem Server der Universität Tübingen: [www.uni-tuebingen.de/kathrelpaed/](http://www.uni-tuebingen.de/kathrelpaed/)).

12 Dazu Klappert, Bertold (2000): *Christologie und Ekklesiologie der Völkerwallfahrt zum Zion*, in: ders.: *Miterben der Verheißung*, München, S. 202 – 240, bes. S. 223ff., und ders.: *Eine Christologie der Völkerwallfahrt zum Zion*, in: ebd., S. 296 – 321.

13 Vgl. Müller, Klaus (1994): *Tora für die Völker. Die noachidischen Gebote und Ansätze zu ihrer Rezeption im Christentum*, Berlin.

14 Küng, Hans (1991): *Das Judentum*, Zürich, z.B. S. 41, sowie ders. (2004): *Der Islam*, Zürich, S. 78 – 91.

15 Kuschel, Karl-Josef (2003): *Streit um Abraham. Was Juden, Christen und Muslime trennt – und was sie eint* (3. Aufl.), Düsseldorf; vgl. ders. (2007): *Juden Christen Muslime. Herkunft und Zukunft*, Gütersloh; und ders.; Miksch, Jürgen (2011): *Abrahamische Ökumene: Dialog und Kooperation*, Frankfurt.

ben hat u.a. Bertold Klappert das Leitbild der Abrahamischen Verständigung ausgearbeitet.

Näher betrachtet setzen die genannten Autoren recht unterschiedliche Akzente.

Karl-Josef Kuschels Ansatzpunkt ist das hohe Ansehen, das die Gestalt des »Abraham« in Judentum, Christentum und Islam genießt. Zugleich arbeitet er einen paradoxen Befund heraus: Auf der einen Seite bewahren die kanonischen Texte aller drei Religionen das Wissen darum, dass Abraham weder Jude noch Christ noch Muslim ist, auf der anderen Seite legen sie alle je länger desto mehr großen Wert darauf, »Abraham« als vorbildlichen Typus der Ihren zu identifizieren.<sup>16</sup>

Im Judentum wird Abraham ›halachisiert‹: »Der Nichtjude und ohne Tora lebende Abraham wird zu einer exklusiven jüdischen Gestalt, zu einem Urrabbi ... und damit zum Archetyp des ›halachischen Menschen‹.«

Im Christentum wird der Nicht-Christ Abraham ›verchristlicht‹ zum Typus des rechten »christlichen Glauben[s bzw. Vertrauens] vor Christus«, ja, in der Traditionslinie »Johannes, ... [der] Apologeten, Justin, Augustin[...].« sogar zum »exklusive[n] Wahrheitszeuge[n] für Christus«.

Im Islam wird der Nicht-Muslim Abraham ›muslimisiert‹.

Kurz: »Alle [drei Religionen] berufen sich auf Abraham und alle beanspruchen Abraham [je länger desto mehr] als Eigentum [exklusiv] für sich.«<sup>17</sup> Umso mehr kann die Rede von »Abrahamischer Ökumene« die drei Religionsgemeinschaften anerkennen lehren, dass sie »von Gott einen je eigenen Weg zugewiesen bekommen haben« und deshalb keinen »Wahrheits- und Heilsexklusivismus« für sich in Anspruch nehmen können!

»Abraham« ist also in erster Linie ein selbstkritisches Korrektiv und Initiator einer »Ökumene des Lernens«, die zu einem toleranten Gottesglauben, zu gemeinsamer Friedensarbeit und multireligiöser Fürbitte für Gerechtigkeit und Menschlichkeit befähigt.<sup>18</sup>

Bertold Klappert geht über diese letztlich ethisch akzentuierte Abrahamologie Kuschels hinaus, insofern an »Abraham« eine mehrfache Segensverheißung festgemacht ist: Segen (1) für Isaak, den Ersterwählten (Judentum), (2) für Ismael, den Erstbeschnittenen und im Bund Gesegneten (Islam), (3) für die durch Jesus Christus Mitgesegneten aus den Völkern (Christentum). Und (4) für die eine, unteilbare Menschheit, der der ungeteilte Segen Abrahams letztendlich gilt. »Die[se] Mehrdimensionalität der Segensverheißung an Abraham schließt einen Rückgang auf Abraham unter Verneinung der anderen Verheißungsadressaten aus.«<sup>19</sup>

Mag somit die Qualität und rechte Beschreibung des Abraham-Bezugs von Judentum, Christentum und Islam im Einzelnen noch zu klären sein; *dass* diese Gestalt eine Brückenfunktion zwischen Juden, Christen und Muslimen erfüllen kann, scheint mir evident zu sein, hat doch das »Abraham«-Paradigma den Vorzug, die Verbundenheit der drei in der Sprache ihrer kanonischen Schriften zum Ausdruck zu bringen und auf »die Selbigkeit«<sup>20</sup> des Gottes Abrahams, also des Gottes von Juden, Christen und Muslimen, hinzuweisen. Allerdings Abraham ist *noetisch* Anlass für die Einladung, nicht aber *ontisch* Grund für das Gespräch zwischen Juden, Christen und Muslimen.

16 Informationen über Abraham in den kanonischen Schriften bieten knapp Blum Erhard u.a. (1998): Art. Abraham, RGG4 I, S. 70–76. Zur Rezeption vgl. materialreich Hieke: Thomas (2008): Art. Abram/Abraham, BBKL XXIV, S. 1–49, und Kratz, Reinhard G.; Nagel, Titus (Hg.) (2003): »Abraham, unser Vater«. Die gemeinsamen Wurzeln von Judentum, Christentum und Islam, Göttingen.

17 Kuschel (2003): Streit um Abraham, S. 167, 210f.

18 Ebd. S. 248 und 273f.

19 Klappert, Bertold (2000): Abraham eint und unterscheidet, in: Weth, Rudolf (Hg.): Bekenntnis zu dem einen Gott? Christen und Muslime zwischen Mission und Dialog, Neukirchen-Vluyn, S. 98–122.

20 Klappert (2000): Abraham, S. 108.

#### 1.4 Das humanistisch-ethische Paradigma: Geltend-machen eines Weltethos unter Beteiligung abrahamischer Religionen

Dieses Paradigma bestimmt das Verhältnis zwischen Judentum, Islam und Christentum primär von deren ethischer Verantwortung her. Der bekannteste Versuch, auf diese Weise ihre Gemeinsamkeit herauszuarbeiten, ist das sog. *Projekt Weltethos*, das Hans Küng 1990 durch ein gleichnamiges Buch angestoßen hat. Es zielt darauf, ein »verbindende[s] und verbindliche[s] Ethos für die gesamte Menschheit«<sup>21</sup> zu begründen und zu verwirklichen, dessen Kern sich in »vier unverrückbaren Weisungen« zusammenfassen lässt.<sup>22</sup> Es sind dies:

1. die Verpflichtung auf eine Kultur der Gewaltlosigkeit und der Ehrfrucht vor allem Leben,
2. die Verpflichtung auf eine Kultur der Solidarität und eine gerechte Wirtschaftsordnung,
3. die Verpflichtung auf eine Kultur der Toleranz und ein Leben in Wahrhaftigkeit,
4. die Verpflichtung auf eine Kultur der Gleichberechtigung und die Partnerschaft von Mann und Frau.

Bei der Verwirklichung dieses Ethos weist Küng den *drei sog. abrahamischen Religionen eine besondere Verantwortung zu*; ihr Dialog ist Angeld weltweiter Verständigung: »Kein Überleben ohne Weltethos. Kein Weltfriede ohne Religionsfriede. Kein Religionsfriede ohne Religionsdialog.«<sup>23</sup>

Küngs Initiative hat enorme Wirkung entfaltet;<sup>24</sup> allein schon dies zeigt, wie angemessen und berechtigt seine Postulate sind. Gleichwohl

lassen sich Anfragen stellen, nicht zuletzt diejenige, ob die abrahamischen Religionen in ihrer Breite tatsächlich als Anwälte der vier Weisungen ansprechbar sind.<sup>25</sup>

#### 1.5 Das religionswissenschaftliche Paradigma: Gemeinsame Strukturmomente der monotheistischen Religionen

Im Rahmen dieses Denkmodells werden Judentum, Christentum und Islam gewissermaßen aus der Vogelperspektive als monotheistische Religionen zusammengeordnet. Ursprünglich »ein neuzeitliches [...] Kunstwort«, haben sich die so bezeichneten Religionen den Begriff »Monotheismus« als »Identitätsmarker« und Mittel zur »Ausgrenzung polytheistischer Vorstellungen«, also als Kategorie zur *Beurteilung* theologischer Qualität, zu eigen gemacht.<sup>26</sup> Damit kommen inhaltliche Entsprechungen zwischen ihnen zur Geltung,<sup>27</sup> etwa die *Entdämonisierung der Welt*, die *Universalisierung Gottes*, ein intensivierter *Geltungsanspruch ethischer Orientierung*.

Vor die Verhältnisbestimmung zwischen Juden, Christen und Muslimen setzt dies ein *positives Vorzeichen* – hermeneutisch beginnt die Verhältnisbestimmung hier nämlich mit dem Ausweis der Nähe, nicht der Distanz oder des Konfliktes!

#### 1.6 Das religionstheologische Paradigma: Wahrnehmung von *particula veri* anderer Religionen aus der je eigenen Perspektive

Anders als das *religionswissenschaftliche* Paradigma, das aus methodischen Überlegungen auf

21 Küng, Hans (1990): *Projekt Weltethos*, München, S. 57.

22 So vorgetragen und verabschiedet auf einer Tagung des »Parlaments der Weltreligionen« in Chicago im Jahr 1993, dokumentiert in Küng, Hans; Kuschel, Karl-Josef (Hg.) (1993): *Erklärung zum Weltethos*, München.

23 Küng (1990): *Projekt Weltethos*, S. 13.

24 Die Weiterarbeit am »Projekt Weltethos« wird von der gleichnamigen Stiftung betrieben ([www.weltethos.org](http://www.weltethos.org)).

25 Beispiele bieten Klöcker, Michael; Tworuschka, Uwe (Hg.) (2015): *Ethik der Weltreligionen*. Ein Handbuch, Darmstadt.

26 Ahn, Georg (2002): Art. Monotheismus und Polytheismus I. *Religionswissenschaftlich*, RGG4 V, Sp. 1457–1459, 1457 und 1458.

27 Vgl. Stolz, Fritz (2001): Wesen und Funktion des Monotheismus, in: *Evangelische Theologie* 61, S. 172–189.

einem Standpunkt außerhalb der (monotheistischen) Religionen gründet, ruht das religions*theologische* Paradigma auf der Einsicht in die unvermeidliche Perspektivität jeder Einschätzung von Religion(en). Thema einer »Theologie der Religionen« ist die Reflexion auf andere Religionen im Verhältnis zu und aus der Perspektive der je eigenen,<sup>28</sup> knapper formuliert: »Reflexion über den Ort der anderen Religionen im eigenen Glaubenssystem.«<sup>29</sup>

In der Tat ist beispielsweise unschwer zu erkennen, dass jede der drei abrahamischen Religionen (zumindest implizit) ein Konzept der beiden anderen enthält – und zwar von ihren jeweiligen Heiligen Schriften her. Das Judentum etwa sieht Christen und Muslime in erster Linie als *B'ne Noach*, als Mitmenschen, die an bestimmte hebräisch-biblische Weisungen gebunden sind. Das Christentum sah Juden und Muslime lange Zeit an wie alle anderen Nicht-Christen: als Menschen, die auf dem Weg der Mission (nach Mt 28) auf das Heil in Jesus Christus hinzuweisen sind. Der Islam anerkannte und anerkennt Juden und Christen als Völker der Schrift (*ahl al-kitab*), die bis zum Jüngsten Tag ihrer je eigenen Ordnung folgen dürfen und sollen (vgl. Sure 5,48f.) – freilich ohne einen etwaigen Übertritt von Muslimen zu diesen Religionen zu akzeptieren.

Angesichts dessen fördert Theologie der Religionen die Ausbildung einer »reflektierten Positionalität«, d.h. ein religiöses Individuum ist auf der Ebene seiner eigenen Lebenspraxis und Wertorientierung (»primäre Ebene«) notwendigerweise von der Richtigkeit seiner eigenen Optionen überzeugt, es sieht indes, sobald es auf seine ei-

genen Lebensentscheidungen und diejenigen Anderer reflektiert (»sekundäre Ebene«), ein, dass »Geltungsansprüche anderer Religionen ebenso berechtigt sind wie die der eigenen.«<sup>30</sup> Dies ermöglicht allererst Toleranz, Dialog und praktische Zusammenarbeit.

Allerdings: So sachnotwendig und positiv die Entfaltung einer auf diese Wirkweisen verpflichteten Religionstheologie ist, so wenig vermag sie von sich aus einer besonderen Beziehung zwischen Judentum, Christentum und Islam Rechnung zu tragen.

## 2 Resümee und Positionsbestimmung

Sechs Modelle des Verhältnisses von Juden, Christen und Muslimen lassen sich typisieren, aber eben auch exemplifizieren an realen Verhaltensmustern oder theologischen Denkfiguren. Bei ihrer Einschätzung waren implizit drei Kriterien leitend – die Frage, ob sie ein Zusammenwirken beider Dialoge in ethischen oder praktischen Belangen legitimieren (Kriterium der Funktionalität), die Frage, ob sie das Verhältnis der beiden Dialoge zueinander theologisch begründen können (Kriterium der Theologizität) und die Frage, ob sie das Verhältnis zwischen Judentum, Christentum und Islam als qualitativ von deren Verhältnis zu weiteren Religionen unterschieden ausweisen können (Kriterium der Distinktivität).

Zwei der Modelle erwiesen sich als funktional, aber theologisch unterbestimmt: Sie ermöglichen gemeinsames Handeln von Juden, Christen und Muslimen, können ihrer Annäherung indes kaum theologische Dignität zubilligen (Alltags-Paradigma und humanistisch-ethisches Paradigma).

28 Ein ebenso knappes wie klares Tableau der Aufgaben einer (christlichen) Theologie der Religionen bietet Hüttenhoff (2001): *Der religiöse Pluralismus*, S. 26f.

29 Küster, Volker (2004): Art. Religion VII. Religion als Thema der Missionswissenschaft, in: RGG4 VII, Sp. 299–302, 299.

30 Dazu Hüttenhoff (2001): *Der religiöse Pluralismus*, hier v.a. S. 165–168 u. 268; Zitat 180.

Modelle	Kriterien		
	<i>Funktionalität</i>	<i>Theologizität</i>	<i>Distinktivität</i>
Das Alltags-Paradigma	X		
Das israeltheologische Paradigma		X	
Das Abraham-Paradigma	X	X	X
Das humanistisch-ethische Paradigma	X		
Das religionstheologische Paradigma		X	
Das religionswissenschaftliche Paradigma	X	[X]	X

Zwei von ihnen weisen zwar eine hohe Dichte theologischer Argumente auf, bieten allerdings keine Kategorien für die Zueinanderordnung von Judentum, Christentum und Islam. Entweder fehlt eine Anschlussmöglichkeit für den Islam (Israeltheologisches Paradigma) oder aber eine Abgrenzungsmöglichkeit gerade dieser drei gegenüber der Vielzahl weiterer Religionen (Theologie der Religionen).

Lediglich zwei der sechs Modelle sind in der Lage, einerseits den christlich-jüdischen Dialog zu würdigen und über ihn hinauszudeuten, andererseits eine klare, operationalisierbare Grenzlinie zur Fülle der Religionen zu ziehen, ohne sie abwerten zu müssen. Beide, das religionswissenschaftliche Paradigma wie das Abraham-Paradigma sind unverzichtbar – das eine, weil es – aus der Außen-sicht konstruiert – der Kommunikation nach außen, zur nicht-religiösen Öffentlichkeit den Weg bahnt, das andere, weil es – aus dem Vokabular und der theologischen Tradition der betroffenen Religionen selbst entwickelt – für die Kommunikation unter den Angehörigen der drei Religionen Wege eröffnet.

Abschließend bündele ich den praxisorientierenden Ertrag meiner Überlegungen wie folgt:

#### 1

Deutlich wurde, dass es die *eine* Positionsbestimmung zwischen christlich-jüdischem und christlich-islamischem Gespräch nicht gibt. Dies bedeutet, konstruktiv gewendet: Die unterschiedlichen Perspektiven jüdischer, christlicher und muslimischer Theologie auf das Verhältnis der drei zueinander können und sollen ihrerseits Thema des theologischen Gesprächs unter ihnen sein oder werden! Voraussetzung dafür ist die eingangs angemahnte »reflektierte Positionalität« (M. Hüttenhoff).

#### 2

Im Verhältnis von Juden, Christen und Muslimen geht es stets auch um Wahrnehmung *gesellschaftlicher* Verantwortung, etwa im Engagement gegen »gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit« (W. Heitmeyer) oder beim Einsatz für adäquate religiöse Bildung in der Schule. Bei solchen und weiteren Fragen öffentlicher Verantwortung gilt m.E.:

Soviel trialogische Abstimmung wie möglich, soviel bilaterale Positionierung oder Alleingang wie nötig.

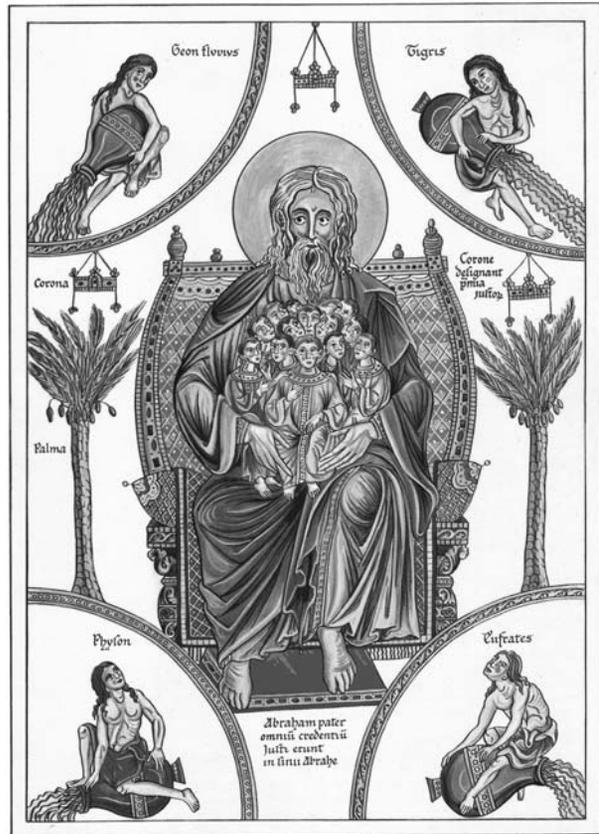
Angesichts der asymmetrischen Präsenz der Religionen in Deutschland besteht indes kein Sachzwang zur egalitären Berücksichtigung aller drei bei der Klärung gesellschaftlicher Fragen, auch wenn Takt oder Taktik für paritätisches Bemühen sprechen mögen.

### 3

*Theologische* Fragen zwischen den dreien mögen zwar auch trialogisch geklärt werden können, doch ein Bündel von *Gründen* spricht für *bilaterale Klärung*, pragmatisch: die begrenzten Kompetenzen der Beteiligten sowie demografische Schief lagen, historisch: unterschiedliche Vor- und Schuldgeschichten sowie differente Sichtweisen aufeinander (so blickt etwa das Christentum auf das Judentum als ältere Schwester, auf den Islam als jüngeren Bruder zurück), theologisch: unterschiedliche Themen und ein unterschiedliches Maß an Verbundenheit. In theologischer Hinsicht ist somit eine *differenzierte Dialogizität* sinnvoll: Dem singulären christlich-jüdischen Gespräch kann und soll ein Gespräch mit dem Islam an die Seite treten. Am ehesten Rechnung trägt dem Gefüge aus Gemeinsamkeiten (in Abgrenzung zu weiteren Weltreligionen) und Unterschieden (zwischen den dreien) weniger ein permanenter Dialog als vielmehr Dialoge, gepaart mit der »Einladung an den jeweils Dritten, doch hinzuzukommen und den Verhandlungen zuzuhören« – also keine abrahamische

mische Ökumene, wohl aber »abrahamische Gastfreundschaft«<sup>31</sup> wie seinerzeit im Hain zu Mamre (Gen 18)!

Neben aktuellen Herausforderungen mag auch die jeweilige Berufung aller drei Religionen auf Abraham den Anlass zum Gespräch bieten; der Grund dafür liegt in den Rückverweisen der jeweils jüngeren Religion auf die Traditionen der älteren, kurz: in den gemeinsamen Formen, Themen und Personen der normativen, »heiligen« Traditionen. Von diesen Bezügen zwischen den Wurzeln her wird auch in der Gegenwart *die Nähe, nicht die Fremdheit zum Vorzeichen der Begegnung*.



Herrad von Landsberg: Hortus Deliciarum – Der Schoß Abrahams, um 1180

© Dnalor\_01 | Wikimedia Commons | CC-BY-SA 3.0

31 Gräbe, Uwe (2000): »Abraham« – ein hilfreiches Modell jüdisch-christlich-muslimischer Verständigung, in: Ökumenische Rundschau 49, S. 337–345, 344.