

ABRAHAMISCHE ÖKUMENE?

|| Zum Problem einer Theologie des Anderen bei Juden, Christen und Muslimen

von Karl-Josef Kuschel

Die Luft ist gegenwärtig voll von negativen religiösen Energien, ausgelöst durch die grauenhaften Ereignisse des 11. September 2001. Verbrecherische Terroristen missbrauchten eine Religion wie den Islam zur Legitimierung von Massenmord und zur Glorifizierung von Selbstmord. Israelis und Palästinenser fügen der entsetzlichen Liste von Mord und Gegenmord tagtäglich neue Opfer hinzu. Muslime überall auf der Welt sehen sich Angriffen wie nie zuvor ausgesetzt, einer Religion der Gewalt und der Feindvernichtung anzugehören. Fernsehkommentatoren holen ihre Bibel wieder heraus und meinen, sie jetzt verstanden zu haben, wenn sie zitieren: »Auge um Auge, Zahn um Zahn«. Der amerikanische Präsident spricht in einer ersten Reaktion vom »Kreuzzug« und muss anschließend eine Moschee besuchen, um deutlich zu machen, dass Amerika keine Religion bekämpfe, sondern Terroristen. Premierminister Blair spricht von einem Kampf gegen »das Böse« und bedient sich apokalyptisch-dualistischer Deutungsschemata: entweder – oder, für uns – gegen uns, jetzt – nie. Keine Frage: Die Luft vibriert von religiösen Energien. Die Menschen sind aufgewühlt. Die islamische Welt ist in höchstem Maße beunruhigt, die westliche Öffentlichkeit von Angst getrieben.

Das eine scheint sicher: Gerade wir in Deutschland und Westeuropa werden um eine epochale Neubewertung des Faktors Religion in der künftigen Weltgesellschaft nicht herumkommen. Religiöse Energien sind eine Tatsache. Sie bestimmen uns mehr, als wir wahrhaben wollen, die wir im »aufgeklärten« und angeblich »säkularisierten« Westen Religion auf eine geschichtlich beispiellose öffentliche Schwundstufe haben herunterkommen lassen. In anderen Regionen der Welt aber spielt Religion eine Massen von Menschen ergreifende, treibende, identitätsstiftende Rolle. Auf der religiösen Weltlandkarte nehmen wir in Westeuropa eher eine Randstellung ein. Was wir für »Fortschritt« von Aufgeklärtheit halten, hält man in anderen Kontinenten für Verblendung, Ignoranz und Arroganz. Wer aber den religiösen Faktor bei sich ignoriert, hat auch keine Sensibilität für ihn in anderen Regionen der Erde.

Für diese Sensibilität aber ist es höchste Zeit, damit die vorhandenen religiösen Energien nicht noch weiter ins Zerstörerische abgleiten, in Massen- und Selbsttötung. Negativen religiösen Energien aber kann man nicht durch noch mehr »Aufklärung« beikommen. Das imponiert Menschen wenig, die ihre Religion sogar dazu verwenden, Selbsttötungshemmungen abzubauen, und anschließend von fanatisierten Massen als Märtyrer gefeiert werden.

Dagegen kann nur etwas wirksam werden, was in andere Tiefen reicht als westliche »Religionskritik«. Es braucht die Mobilisierung positiver religiöser Energien, um die Dämonen zu bannen. Gegenzeichen gilt es zu setzen aus dem religiösen Geist der Versöhnung, Verständigung und Solidarität – trotz allem. Ein solches Gegenzeichen kann eine theologische Grundsatzbesinnung sein. Sie soll hier vollzogen werden, gespeist aus der Überzeugung, dass sich Frieden unter den Religionen nur unter Einbeziehung *theologischer Grundlagenforschung* ermöglichen lässt.

1. Identität durch Konfrontation

Jahrhundertlang wurde in allen Glaubensgemeinschaften eine Theologie der Konfrontation getrieben. Identität glaubte man nur durch Ausgrenzung bestimmen zu können, nach der Devise: Ich weiß, wer ich bin, weil ich weiß, wogegen ich bin. Ich bin Christ, weil ich auf gar keinen Fall ein Jude oder ein Muslim, ich bin ein Jude, weil ich auf gar keinen Fall ein Christ und ein Muslim, ich bin ein Muslim, weil ich auf gar keinen Fall ein Jude oder ein Christ sein kann.¹

So wurden im *Judentum* die anderen Religionen vor allem dazu benutzt, die ursprüngliche Legitimität des eigenen Glaubens immer wieder neu zu rechtfertigen. Christentum und Islam galten orthodoxen Juden als sektiererische oder häretische Abspaltungen. Und wenn es auch in orthodox-rabbinischer Theologie Möglichkeiten der Koexistenz gab, so stand doch dies eine in jedem Fall fest: das christliche und muslimische Glaubenszeugnis ist für einen orthodoxen Juden irrelevant. Um vor Gott zu leben, braucht man als Jude weder die Erfahrungen des Christentums noch des Islam.²

Im *Christentum* war man jahrhundertlang wie selbstverständlich der Überzeugung: »Außerhalb der Kirche kein Heil« (Konzil von Florenz 1442). Der Nichtchrist ist der verlorene Mensch! Auch die Reformation hatte in Sachen Religionstheologie keinen Fortschritt gebracht, ging es doch der Reformation vor allem um konkrete Christenfreiheit, nicht um allgemeine Religionsfreiheit. Die ist denn auch ein typisches Produkt erst der Moderne. Dass vor diesem Hintergrund eine positive religiöse Wertschätzung gerade auch von Judentum und Islam nicht aufkommen konnte, versteht sich von selbst. Das Judentum als Religion *vor* Christus galt von jeher als überholt, ja verworfen. Der Islam als Religion *nach* Christus galt als eine unter dem Einfluss des Teufels zustande gekommene Form christlicher Irrlehre oder als ein durch Missionsanstrengungen bis hin zum Kreuzzug zu beseitigendes Heidentum.³ Beide Religionen wurden seit dem Mittelalter und der Reformation von Christen betrachtet als Produkte von Irrglauben oder Unglauben.

¹ Vgl. zu diesem Problemkomplex meine kommentierte Textsammlung: K.-J. KUSCHEL (Hg.), *Christentum und nichtchristliche Religionen. Theologische Modelle im 20. Jahrhundert*, Darmstadt 1994.

² Die komplexe Geschichte des Judentums, insbesondere jüdischer Theologie der Neuzeit, hat dargestellt: H. KÜNG, *Das Judentum*, München 1991.

³ Reichhaltiges geschichtliches Material dazu bei: K.-J. KUSCHEL, *Vom Streit zum Wettstreit der Religionen. Lessing und die Herausforderung des Islam*, Düsseldorf 1998.

Auch im *Islam* tat man sich jahrhundertlang schwer, mehr als eine triumphalistisch-herablassende Grundhaltung zu Angehörigen anderer Glaubensgemeinschaften einzunehmen. Zwar unterscheidet schon der Koran zwischen Andersgläubigen (Juden und Christen) und Ungläubigen (Götzendienner) und findet anerkennende Worte über die »Leute der Schrift«, die »Schriftbesitzer«, also über Juden und Christen. Aber von Anfang an wurden beide in muslimischen Gesellschaften rechtlich diskriminiert (*dhimmi*). Darüber hinaus untermauerten muslimische Exegeten im Laufe der Zeit den Absolutheitsanspruch des Islam als exklusiven Heilsweg mit Hilfe einer Exegese der Aufhebung und Überholung früherer Offenbarung (Abrogation und Supersession), die ähnlichen Modellen christlicher Theologen in nichts nachstand. Und niemand gibt sich Illusionen darüber hin, dass es auch im gegenwärtigen Islam (zumal in den arabischen Stammländern) einflussreiche Vertreter gibt, die öffentlich wirksam eine aggressive Haltung gegen Juden und Christen einnehmen, die apologetisch-polemische Tradition islamischer Theologie fortsetzen und eine Totalkonfrontation mit den anderen Religionen betreiben.

Anders gesagt: Jahrhundertlang hat man in den jeweiligen Glaubensgemeinschaften sein Gottesverständnis absolut gesetzt. Und absolut heißt: Ohne Rücksicht auf Gotteserfahrungen außerhalb der eigenen Religion. Identität profilierte man mit dem Rücken zu den anderen, auf Kosten aller anderen. Die eigene Wahrheit konnte um so heller strahlen, je mehr man sie von einer grauen oder schwarzen Folie von Teilwahrheiten oder Unwahrheiten abhob. Die Shoa ist u.a. eine Folge solcher Konfrontationstheologie mit dem Rücken zum jeweils Anderen.

In allen drei prophetisch-monotheistischen Religionen aber fehlt eine umfassende konstruktive Theologie des Anderen, die tief genug begründet und allgemein rezipiert wäre. Voraussetzung dafür wäre ein aus der religiösen Betroffenheit kommendes Nachdenken darüber, warum Gott für die Menschheit diesen und nicht einen anderen Weg gewählt hat. Warum er die Existenz dieser drei Religionen miteinander, gegeneinander, jedenfalls nicht ohneeinander wollte. Dies wäre der theo-logische Ausgangspunkt für die Frage nach einer Theologie des Anderen:

Aus der Sicht eines *Juden*: Warum ist der Weg Israels, wie er in der Tora vorgegeben wurde und später im Talmud für das Volk ausdifferenziert wurde, nicht der gesamte Weg für die Menschheit geworden? Warum wollte Gott für die anderen Völker einen anderen Weg? Und was bedeutet die Tatsache, dass der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs sich den Völkern auf eine andere Weise als dem Volke Israel offenbart hat, für das Glaubensverständnis eines Juden? Jesus von Nazareth und der Prophet Mohammed – nur dürre Triebe am Stamme Abrahams und Moses?

Aus der Sicht eines *Christen*: Wie war es möglich, dass die Kirche fast 2000 Jahre lang eine Enterbungstheologie gegenüber Israel betreiben konnte und einen Antijudaismus nährte, der, als er sich im 20. Jahrhundert mit einem rassistischen Antisemitismus verband, das Volk Israel beinahe ausgelöscht hätte – mit der Kirche als Zuschauerin! Warum musste erst der Holocaust Christen die Augen dafür öffnen, dass Israel einen eigenen Weg vor Gott gehen darf und gehen muss und dass Missionsversuche an Israel – insbesondere nach der Shoa – eine Form der Gotteslästerung sind? Und mit Blick auf den Islam: Warum wollte Gott,

nachdem doch im Christusereignis und mit der Durchsetzung der Kirche als weltpolitischer Größe zwischen Gott und der Menschheit alles »geregelt« zu sein schien, eine neue Offenbarungsreligion? Bis heute spürt man fast jeder christlichen Theologie die Unfähigkeit oder Unwilligkeit an, mit einer solchen Religion nach Christus konstruktiv umzugehen, einer Glaubensgemeinschaft, die neben der Kirche seit 1400 Jahren Gott auf andere Weise bezeugt und die Hunderte von Millionen Menschen auf eine andere Weise mit Gott verbindet als über den Christusglauben.

Der Großteil christlicher Theologie reagiert denn bis heute entweder arrogant oder ignorant auf den Islam. Diese Religion wird entweder als primitive, zurückgebliebene Form des Christentums von oben herab belächelt oder für die christliche Offenbarungstheologie ignoriert. Dass aber die Existenz einer Offenbarungsreligion nach Christus Christen nicht gleichgültig lassen kann, hat der gegenwärtige Erzbischof von Mailand, Carlo Maria MARTINI, im Jahre 1990 einmal so umschrieben:

»Was haben Christen vom Islam zu denken? [...] Warum hat Gott erlaubt, daß der Islam als einzige große geschichtliche Religion sechs Jahrhunderte nach Christus entstanden ist, zumal einzelne der ersten Zeugen ihn für eine christliche Irrlehre hielten, einen abgeschnittenen Ast vom einzigen und identischen Baum? Welchen Sinn im göttlichen Plan kann das Entstehen einer Religion haben, die in gewisser Weise dem Christentum näher steht als die anderen geschichtlichen Religionen, gleichzeitig so kämpferisch, derart fähig zur Eroberung, daß einige befürchten, sie könne mit der Kraft ihres Zeugnisses viele Proseliten machen in einem Europa, das entkräftet und ohne Wert ist?«⁴

Für *Muslime* lautet die theologische Grundfrage ähnlich: Wenn der Koran die definitive, alles einschließende und überholende Offenbarung Gottes in der Geschichte der Menschheit ist, warum ist dann auch nach 1400 Jahren die gesamte Menschheit nicht muslimisch? Warum ließ ein und derselbe Gott, der seine definitive Offenbarung dem Propheten Mohammed überantwortete, die anderen Glaubenszeugnisse von Juden und Christen nach wie vor zu? Warum neben dem Islam ein lebendiges Judentum, eine nicht weniger lebendige Christenheit – von den anderen Religionen indischen und chinesischen Ursprungs gar nicht zu reden? Wie also das islamische Glaubenszeugnis leben, obwohl Gott offensichtlich auch noch andere Zeugnisse seiner selbst für legitim erachtet?

Doch das Erstaunliche ist: Selbst in der jüdischen, christlichen und islamischen Theologie der *Gegenwart* sind diese Fragen weitgehend ignoriert, was denn der Gottesglaube des Anderen für den je eigenen Glauben an Gott bedeute. Ich meine damit nicht das ethische Engagement ungezählter Einzelner überall auf der Welt für mehr Friedfertigkeit, Mitmenschlichkeit und Gerechtigkeit. Ich meine damit auch nicht die zahllosen ethischen Appelle von Religionsführern, den Frieden zu bewahren, auf Gewalt zu verzichten und die Zusammenarbeit mit Andersglaubenden zu suchen. Solche ethischen Appelle sind wohlfeil; sie kosten theologisch nichts, weil sie nicht aus der Arbeit an den theologischen Grundlagen der eigenen Religion kommen.

⁴ C.M. MARTINI, »Wir und der Islam«, in: *CIBEDO* 5 (1991), S. 1–11.

Diese Grundlagen aber sind in den Urkunden der drei abrahamischen Religionen niedergelegt: der Hebräischen Bibel, der christlichen Bibel sowie dem Koran. Sie allein geben den Ausschlag, ob eine Religion überhaupt legitimiert ist, den »Fremden«, den »Anderen«, den »Nichtglaubenden« vor Gott zu akzeptieren oder nicht. Nur von diesen Urkunden her ist es entscheidbar, ob man die Existenz des Anderen als Herausforderung an den eigenen Glauben, ja als positive Unruhe für das eigene Glaubensverständnis wahrnehmen kann oder nicht.

Deshalb geht es um folgende Rückfragen an Juden, Christen und Muslime:

- Kann es für einen toratreuen *Juden* wirklich gleichgültig sein, ob es eine gottgewollte Freiheit von der Halacha gibt, wie Christen und Muslime sie behaupten?
- Kann es für einen gläubigen *Christen* wirklich gleichgültig sein, ob es einen Gottesglauben ohne die ausdrücklichen Gebote und Verbote Gottes gibt, ein Leben ohne Halacha, in der Juden ja nicht beliebige Vorschriften, sondern die Weisungen *Gottes* erkennen? Kann es für Christen gleichgültig sein, dass im 7. Jahrhundert ein neuer Prophet aufstand, der wiederum im Namen *Gottes* Menschen noch einmal aufforderte, auf die alte Wahrheit neu zu hören und ihr Leben neu auszurichten?
- Kann es für einen rechtgeleiteten *Muslim* wirklich gleichgültig sein, dass Juden und Christen, die er mit seiner Offenbarung »überholt« zu haben meint, ihrerseits definitive Wahrheitsansprüche behaupten, so dass zumindest die Selbstverständlichkeit seiner Glaubensentscheidung in einer ständigen doppelten Legitimationskrise steht?

Es wäre an der Zeit, aus der Perspektive des jeweils eigenen legitimen Glaubenszeugnisses heraus die Existenz des Anderen vor Gott mitzubedenken. Ist es doch ein und derselbe Gott, der auch die Geschichte und Geschehnisse der Religionen bestimmt, eine Erkenntnis, deren Tragweite im Verlauf dieser Ausführungen (insbesondere in den religionstheologischen Thesen in Abschnitt 5) deutlich werden wird. Ein Denken nach dem Simultanitäts-Prinzip ist verlangt, nicht länger nach der Superioritäts-Prinzip. Identitätsgewinnung nicht durch Aggressivität gegen andere, sondern in Relationalität zu anderen. Eine *theologia experimentalis* wird hier getrieben, welche es Menschen in den abrahamischen Religionen argumentativ ermöglichen soll, den eigenen Wahrheitsanspruch zu erheben, ohne andere Wahrheitsansprüche generell und rechthaberisch zu verwerfen.

2. Ansätze zu einer Theologie des Anderen bei Juden

Seit es Christentum und Islam als verfasste Religionen gibt, gibt es Reaktionen von jüdischer Seite. Diese hier aufzuzählen, ist müßig. Insbesondere seit dem Aufkommen des Reformjudentums im 19. Jahrhundert gibt es breite historische Untersuchungen über den Einfluss des Judentums auf Christentum und Islam oder umgekehrt über den Einfluss von Christentum und Islam auf das Judentum. Buchtitel aus den letzten Jahren wie *Medieval and Modern Perspectives on Muslim-Jewish Relations* (1995) oder *Muslim-Jewish Encounters. Intellectual Traditions and Modern Politics* (1998) oder gar *The Jewish*

Discovery of Islam (1999) zeigen das historisch breite Untersuchungsspektrum. Die historischen Überschneidungen, Beeinflussungen, Abgrenzungen, Kontroversen und Symbiosen sind breit erforscht und finden heute, vor neuem Welthorizont, gesteigertes Interesse. Dies aber berührt nicht die Frage, um die es mir hier geht. Der Kern meiner Frage ist, ob jüdische Denker Christentum und Islam als Herausforderung an ihren eigenen Glauben als Ort des Handelns Gottes in der Geschichte mit der Menschheit begreifen können.

Stichproben bei maßgeblichen jüdischen Autoritäten des 20. Jahrhunderts fallen enttäuschend aus. 1921 veröffentlicht Franz ROSENZWEIG sein grundlegendes Werk »Stern der Erlösung« und legt hier eine beeindruckende theologische Gesamtschau des Verhältnisses von Judentum und Christentum vor. Jude und Christ sind für Rosenzweig »vor Gott [...] Arbeiter am gleichen Werk«; Gott könne keinen entbehren; zwischen beiden habe er in aller Zeit zwar »Feindschaft gesetzt«, und doch habe er sie »aufs engste wechselseitig aneinander gebunden«.⁵ Der Islam dagegen ist bei Rosenzweig theologisch irrelevant. Genauer: In mehreren Kapiteln von »Stern der Erlösung« zieht Rosenzweig den Islam ausschließlich als *negative religionsphilosophische Kontrastfolie* zu Judentum und Christentum heran. Herablassend-ironisch nennt Rosenzweig ihn den »merkwürdigen Fall« eines »weltgeschichtlichen Plagiats«⁶ von Judentum und Christentum. Ja, in seinen »Nachträglichen Bemerkungen zum »Stern der Erlösung« von 1925 bezeichnet Rosenzweig den Islam gar als »Parodie« von Judentum und Christentum und glaubt, den Unterschied zwischen Judentum und Christentum einerseits und Islam andererseits so bestimmen zu können:

»Die Sonderstellung von Judentum und Christentum besteht grade darin, daß sie, sogar wenn sie Religion geworden sind, in sich selber die Antriebe finden, sich von dieser ihrer Religionshaftigkeit zu befreien und aus der Spezialität und ihren Ummauerungen wieder in das offene Feld der Wirklichkeit zurückzufinden. Alle historische Religion ist von Anfang an spezialistisch, »gestiftet«; nur Judentum und Christentum sind spezialistisch erst, und nie auf die Dauer, geworden und gestiftet nie gewesen. Sie waren ursprünglich nur etwas ganz »Unreligiöses«, das eine eine Tatsache, das andre ein Ereignis. Religion, Religionen sahen sie um sich her, sie selber wären höchst verwundert gewesen, auch als eine angesprochen zu werden. Erst ihre Parodie, der Islam, ist von vornherein Religion und will gar nichts andres sein; er ist mit Bewußtsein »gestiftet.«⁷

Enttäuschend fällt auch der Befund bei Martin BUBER aus. Er, der durch sein ganzes Gelehrtenleben hindurch die inneren Beziehungen von Judentum und Christentum eindrucksvoll reflektierte, nahm den Islam vor allem als politische Größe wahr, und zwar im Kontext der durch die zionistische Bewegung konkret betriebenen »nationalen Politik

⁵ F. ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung* (1921). Neuausgabe mit einer Einführung von R. Mayer und einer Gedenkrede von G. Scholem, Frankfurt/M. 1996, S. 462.

⁶ F. ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung*, S. 130.

⁷ F. ROSENZWEIG, Das neue Denken. Einige nachträgliche Bemerkungen zum »Stern der Erlösung« (1925), in: DERS., *Zweistromland. Kleinere Schriften zur Religion und Philosophie*. Mit einem Nachwort von G. Palmer, Berlin–Wien 2001, S. 210–234, Zitat S. 226f.

in Palästina«. Eine der wenigen Äußerungen Bubers zum Islam fällt 1929 bei einer Rede vor der Berliner Ortsgruppe von Brit Shalom. Vorausgegangen waren blutige Zusammenstöße zwischen jüdischen Siedlern und palästinensischen Arabern in Hebron und Safed, bei denen über hundert Juden getötet und über vierhundert verletzt worden waren. In seiner bewegenden Rede vom 31. Oktober desselben Jahres fordert Buber seine Mitzionisten auf, ihre Gefühle und berechnete Empörung hintanzustellen und sich zu einer nüchternen politischen Betrachtung des schrecklichen Geschehens, d.h. der umfassenden Dimensionen des arabisch-jüdischen Konfliktes in Palästina, durchzuringen. Und zu diesen umfassenden Dimensionen gehörte für ihn auch die Frage der Religion. Zum Islam führt Buber aus:

»Der Islam ist eine viel größere Realität, als wir es gewöhnlich wahrhaben wollen. Es gibt dieser Realität gegenüber die Pflicht des Kennenlernens. Ich muß Ihnen gestehen, daß mir die gegenwärtige religiöse Realität des Judentums weniger evident ist. Damit meine ich, daß die arabische Bevölkerung viel stärker vom Islam bestimmt ist als im allgemeinen die jüdische. Das Religiöse ist eine Sache der Kultur. Wir haben es daran fehlen lassen, den Islam kennenzulernen und uns mit den Autoritäten dieser Religion in Verbindung zu setzen. Ich habe es oft in Palästina beobachtet, daß die Menschen, die den Islam kennen, von den Arabern geliebt und verehrt wurden. Aber diese sind gezählt. Für einen persönlichen Kontakt ist zu allernächst die Kenntnis der arabischen Sprache erforderlich. Eine Verständigung ist nur in arabischer Sprache möglich.«⁸

Solche Selbstkritik war im Kontext der zionistischen Bewegung durchaus ungewöhnlich und weitsichtig. Aber Buber hat seinerseits das »Kennenlernen« des Islam nie weiter konkretisiert, wenn ich sein Werk recht übersehe. Auch in weiteren Äußerungen zur arabischen Frage, die von Paul Mendes-Flohr 1993 in einem eindrucksvollen Sammelband dokumentiert sind, hat Buber es an weiteren Konkretisierungen fehlen lassen. Auch ihm geht es in erster Linie nicht um eine theologische Durchdringung des Verhältnisses von Judentum, Christentum und Islam, sondern um konkrete Koexistenz des kleinen Israel in der Welt der arabischen Völker, die nun einmal maßgebend auch vom Islam beeinflusst sind.

Im Gegensatz zur herablassenden Kontrastierung bei Rosenzweig und zur vornehmen Ignorierung bei Buber hat der große Rabbiner Leo BAECK in einer bewegenden Rede von 1956 (unmittelbar vor seinem Tod) als einer der ersten bedeutenden jüdischen Denker des 20. Jahrhunderts auch den Islam konstruktiv zu werten versucht, wobei auch ihm die fragile Existenz des Staates Israel inmitten der muslimisch-arabischen Welt vor Augen stand. Jüdische Geschichte könne nicht verstanden werden »ohne diese christliche Welt und diese mohammedanische Welt zu verstehen«, meint Baeck.⁹ Mohammed gilt ihm als »einer der

⁸ M. BUBER, Jüdisches Nationalheim und nationale Politik in Palästina (1929), in: DERS., *Ein Land und zwei Völker. Zur jüdisch-arabischen Frage*, hg. u. eingel. v. P.R. MENDES-FLOHR, Frankfurt/M. 1983, S. 114–131, Zitat S. 125f.

⁹ L. BAECK, *Judentum, Christentum und Islam*, S. 3. Ein Sonderdruck dieser Rede Baecks vom 22. April 1956 anlässlich der Studientagung der Districts-Gross-Loge Kontinental-Europa XIX in Bruxelles befindet sich noch nicht in der neuen Leo-Baeck-Ausgabe des Gütersloher Verlagshauses und wurde mir dankenswerterweise von meinem Wuppertaler Kollegen Berthold Klappert zur Verfügung gestellt.

eigensten und kühnsten Menschen, die es je gegeben« habe, als ein »Mann von einer Kraft des Glaubens«, welche »Berge versetzen« könne, »einer Kraft des Glaubens an sich und an seine Aufgabe ohnegleichen«.¹⁰ Aus diesem Glauben sei ein »Weltglaube und eine Weltmacht neben dem Christentum« hervorgegangen.¹¹ Mehr noch: Bei näherer Betrachtung findet Baeck unter Berufung auf mittelalterliche jüdische Autoritäten wie Jehuda Halevi und Maimonides, dass Islam und Judentum theologisch nur wenig trenne:

»Für die Juden ist Mohammed nicht der letzte und entscheidende der Propheten, er hat sich nie Messias genannt, sondern nur Prophet, aber der Glaube an den einen Gott eint, und der Islam hat auch das Gebot aufgenommen: er fordert Wohltun. Er hat auch eines gebracht, was die Kirche nie so hatte, die wahre Demokratie. Im Islam, wo der Islam gilt, dort gibt es keine Standesunterschiede, dort ist einer wie der andere, einer neben den anderen gestellt. Er hat die Sklaverei weiter geduldet, aber diese Sklaven wurden gut behandelt. Dinge, wie sie aus der Geschichte in Afrika und Amerika zu berichten waren, sind im Islam nie etwas gewesen, was zu berichten war. Er hat die Kultur dort, wohin er drang, gehoben. Und auch das eint mit dem Judentum. So ist es begreiflich, daß im Mittelalter Juden und Mohammedaner, einander gebend und voneinander empfangend, nebeneinander friedlich im Bewußtsein einer Zusammengehörigkeit gelebt haben.«¹²

Baecks Anliegen wird von daher klar und kommt am Ende seiner Rede in einem beschwörenden Appell auch explizit zum Ausdruck. Angesichts der Existenz des Staates Israel hängt für ihn alles davon ab, dass wie einst im Mittelalter »ein Weg vom Islam zum Judentum, von der arabischen zur israelitischen Welt, ein Weg von Israel und seiner Religion zur arabischen Welt und ihrer Religion gefunden« werde.¹³ Wie dies konkret aussehen kann, deutet Baeck wenigstens noch kurz an. Auf jüdischer Seite hänge alles davon ab, dass es Juden lernten, in dem Besten, was sie suchten, vor sich selber »Respekt zu hegen«. Dann würden Juden auch lernen, vor den Anderen »echten Respekt« zu haben, vor dem, was »im andern groß« sei. Wörtlich lässt Baeck seine Rede so enden:

»Im Christentum ist vieles groß. Jahrhundert um Jahrhundert hat es Menschen getröstet, erhoben, hat es Wohltun und Hingebung gepflegt, hat Hoffnung in ihnen aufrecht erhalten. Im Islam ist vieles groß. Völker, die in der Barbarei und in Niedrigkeit lebten, hat er in eine höhere Sphäre erhoben, hat ihnen ein neues Leben geschenkt. Wir Juden sollten das begreifen. Wir sollten Respekt hegen, und wir werden dann die Hoffnung hegen, daß dadurch, daß wir vor uns Respekt haben, die andern es lernen, vor uns Respekt zu hegen und zu sehen, wie wir sind. Dann werden gute Tage kommen. Menschen und Völker und Bekenntnisse werden geschieden bleiben, werden in ihrer Besonderheit weiterleben, aber sie werden wissen, daß sie zusammen gehören, Teile der einen Menschheit sind, zusammenleben sollen auf dieser unserer Erde, einander sehend und einander verstehend, und, wenn es Not tut, einander helfend.«¹⁴

¹⁰ L. BAECK, *Judentum, Christentum und Islam*, S. 15.

¹¹ L. BAECK, *Judentum, Christentum und Islam*, S. 16.

¹² L. BAECK, *Judentum, Christentum und Islam*, S. 17.

¹³ L. BAECK, *Judentum, Christentum und Islam*, S. 18.

¹⁴ L. BAECK, *Judentum, Christentum und Islam*, S. 18f.

Heute gehen Denker des zeitgenössischen Judentums theologisch noch weiter. Innerhalb des Reform-Judentums verweise ich auf die Arbeit des im interreligiösen Dialog verdienten Direktors des Leo-Baeck-College in London, Rabbi Jonathan MAGONET, und sein Buch *Abraham – Jesus – Mohammed. Interreligiöser Dialog aus jüdischer Perspektive* (2000). An die »Adresse der Juden« richtet Magonet bedenkenswerte selbstkritische Sätze. Das Fehlen einer eigenen, aktuellen theologischen Formel zur Bedeutung der anderen Religionen sei ein klarer Hinweis darauf, dass jenseits des Reichtums an rabbinischem und theologischem Fachwissen in den jüdischen Seminaren und akademischen Institutionen diese Belange in überraschender, »ja vielleicht gefährlicher Weise ausgeklammert« blieben.¹⁵ Und aus dieser Defizitanalyse zieht Magonet die Folgerung:

»Die Qualität des religiösen Lebens unserer Dialogpartner ist für uns eine Anregung und Herausforderung und deshalb eine Hilfe, unsere eigene Tradition auf der Suche nach dieser Qualität immer besser zu erforschen. Darüber hinaus werden wir auch gezwungen, über die enge Weltsicht hinauszukommen, die wir unvermeidlich haben, weil ein so großer Teil des jüdischen Denkens auf sich selbst zurückweist und gänzlich introvertiert ist. Wir brechen aus den Ghettos aus, in die wir uns selbst gebracht haben.«¹⁶

Auch im *orthodoxen Judentum* gibt es Vertreter, die sich nicht nur über *Judaism's Encounter with Other Cultures* unter der Fragestellung *Rejection or Integration?* (1997) Gedanken machen, wie ein von Jacob J. SCHACHTER in Jerusalem 1997 veröffentlichter Band aus jüdisch-orthodoxer Sicht lautet. Es gibt vielmehr orthodoxe jüdische Theologen, die sich auf die Fragestellung *Judaism and World Religions* einlassen, wie der Direktor des Zentrums für das Studium von Judentum und der jüdisch-christlichen Beziehungen am Sally Oak College in Birmingham, Rabbi Norman SOLOMON.¹⁷ Oder der Direktor des Shalom-Hartman-Instituts in Jerusalem David HARTMAN. Dieser begründet aus seinem Verständnis aus Offenbarung und Erwählung Israels heraus seine theologische Legitimierung des religiösen Pluralismus. Da Offenbarung und Erwählung geschichtlich immer partikular seien, immer nur ein Volk im Raum in einer bestimmten Periode der Zeit betreffen, sei damit eine Selbstbegrenzung der göttlichen Offenbarung von Anfang an gegeben. Daraus folgert Hartman:

»Im Judentum werden Menschen anfällig für die Sünde des Götzendienstes, wenn sie glauben, sie könnten die Grenzen ihrer menschlichen Grundverfassung überschreiten. Es gibt nichts geistig Effektiveres für die Wiederherstellung der Demut als die Konfrontation mit Menschen, die nicht unsere für selbstverständlich gehaltenen Wahrheiten teilen. Weil Buddhismus, Hinduismus, Christentum, Islam und Judentum verschiedene geistige Pfade sind, geben sie Zeugnis von der Komplexität und Fülle der göttlichen Wirklichkeit. Die fehlende Einheit zwischen Christentum und Islam bezeugt die radikale Verschiedenheit innerhalb des menschlichen Bewußtseins und das reiche Mosaik von Anschauungen und

¹⁵ J. MAGONET, *Abraham – Jesus – Mohammed. Interreligiöser Dialog aus jüdischer Perspektive*, Gütersloh 2000, S. 126.

¹⁶ J. MAGONET, *Abraham – Jesus – Mohammed*, S. 130.

¹⁷ N. SOLOMON, *Judaism and world religion*, New York 1991.

Praktiken, die von der Suche nach Gott in der menschlichen Geschichte inspiriert sind. Das Bewußtsein von der Existenz vielfacher Glaubensverpflichtungen kann spirituell befreiend sein. Es kann dazu beitragen, zu begreifen, daß unser eigenes Glaubensengagement nicht die ganze Fülle spiritueller Optionen erschöpft.«¹⁸

Arbeitet Hartman mit der Kategorie göttlicher Selbstbegrenzung und der Funktion der anderen Glaubenswege zur Selbstbescheidung des eigenen Glaubens, so arbeitet einer der angesehensten orthodoxen Rabbiner der Vereinigten Staaten, Irving GREENBERG, in seinem großen Buch *The Jewish Way* (1988) mit der theologischen Kategorie des »open covenant«, des offenen Bundes. Das erlaubt es ihm, Israels besondere Verpflichtungen zu betonen, »ohne die Gültigkeit anderer Verpflichtungen und Religionen zu verneinen«. Greenberg affirmiert deshalb nicht nur die jüdisch-orthodox gegebene Möglichkeit, dass jeder Mensch durch Konversion freiwillig in die »Familie Abrahams« eintreten könne, sondern mehr. Da der Abrahambund »offen« sei, sei er für ihn auch »offen für weitere Offenbarungen in der Geschichte«. Neue Erlösungsereignisse hätten den Bund bestätigt und die Welt »näher an das messianische Zeitalter« gebracht:

»Durch den sich öffnenden Bund wurden viele Heiden in den messianischen Prozeß hineingenommen; sie wurden Partner im Bunde Gottes mit der Menschheit. Dies festzustellen, untergräbt in keiner Weise die Gültigkeit und Integrität des Sinai-Vertrags mit Israel. Nach dem Holocaust und im Lichte des Pluralismus einer postmodernen Welt werden Christentum und Islam ihren eigenen Anspruch zurückweisen müssen, das Judentum überwunden zu haben, und auch die Juden werden mehr als früher anerkennen müssen, daß diese Religionen aus dem ursprünglichen Bund herausgewachsen sind. Eine solche Entwicklung – ohne irgendwelche Abstriche am Judentum – zeigt nur, daß der ursprüngliche Bund weitergeht, Früchte bringt und Leben hat.«¹⁹

Christen und Muslime also – nach reformjüdischem Verständnis – als Herausforderung, die eigene Tradition kreativ neu sich anzueignen und die Verkapselung in die eigene Sicht aufzubrechen. Christen und Muslime aber auch – nach heutigem orthodox-jüdischem Verständnis – als lebendige Zeugen eines lebendigen Bundes Gottes mit Abraham.

3. Ansätze zu einer Theologie des Anderen bei Muslimen

Ähnliche Entwicklungen lassen sich auch im *Islam* nachzeichnen. Wenn es auch eine starke Strömung zum Exklusivismus in der Geschichte des Islam gegeben hat und gibt, so darf dies alles den Blick für die innere Pluralität islamischer Theologie nicht verstellen. Längst haben sich auch im muslimischen Raum Stimmen erhoben, die für ein gleichberechtigtes Miteinander von Juden, Christen und Muslimen auf der Basis des Koran eintreten.

¹⁸ D. HARTMAN, Revelation and Creation. The Particular and the Universal in Judaism, in: DERS., *A Heart of Many Rooms. Celebrating the Many Voices within Judaism*, Woodstock, Ver. 1999, S. 153–167, Zitat S. 160 (eigene Übersetzung).

¹⁹ I. GREENBERG, *The Jewish Way. Living the Holidays*, New York 1988, S. 72 (eigene Übersetzung).

So hat der an der Universität Karlsruhe lehrende muslimische Gelehrte *Fuad Kandil* im Nachdenken über das Faktum der Koexistenz verschiedener Religionen neben dem Islam auf zwei koranische Traditionen verwiesen. Zum einen auf das, was er einen genuinen »islamischen Inklusivismus« nennt, beziehe doch der Koran »die gesamte jüdisch-christliche Ahnenreihe von Heilbringern und Verkündern des Glaubens an den einen Gott, mit Abraham beginnend bis hin zu Moses und Jesus, in sein Religionsparadigma« ein. Und diesen genuin-islamischen Inklusivismus verteidigt Kandil gegen alle innerislamische Tendenzen der »Ausgrenzung« anderer Abrahamskinder, Tendenzen, die mit einer bestimmten Offenbarungstheorie arbeiteten (spätere Offenbarungen heben frühere auf) oder ein »Stufenmodell der Heilsgeschichte« propagierten (die Überlegenheit des Islam *nach* Judentum und Christentum). Gegen solche »Konstruktionen und Kunstgriffe« besteht Fuad Kandil in eindrucksvoller Klarheit darauf: Kern des inklusivistisch muslimischen Denkens sei, »daß die unterschiedlichen abrahamitischen Religionen allesamt *Wege zum Heil und zur ›Rechtleitung‹ (›Huda‹) der Menschen* darstellen, die einem einheitlichen Pfad göttlicher Offenbarung bzw. einem einheitlichen Strom der Heilsgeschichte *entstammen*«. ²⁰

Zum Zweiten verweist Kandil auf die durch mehrere Suren des Koran bezeugte Tatsache, dass das *Nebeneinander verschiedener Religionen* (insbesondere der Buchreligionen) *gottgewollt* sei:

»So wie es in Seinem weisen Ratschluß gelegen haben muß, die Menschen »als Angehörige von unterschiedlichen Völkern und Stämmen zu schaffen« (49,13), liegt es offenbar auch in Seinem weisen Ratschluß, daß die Menschen unterschiedlichen Religionen angehören – oder auch, wie so oft, den Weg zum Glauben gar nicht erst finden. Wer dies richtig verinnerlicht und wirklich ernst nimmt, kann eigentlich keine Probleme damit haben, den religiösen Pluralismus im weitesten Sinn als empirische Realität zu akzeptieren [...] Ich möchte meinen, daß dies jedem Gläubigen zur inneren Bejahung des religiösen Pluralismus reichen müßte und somit ihn mit diesem als »empirischem Phänomen« versöhnen müßte, das es immer gegeben hat und immer geben wird. Denn *Vielfalt* – ob in Bezug auf Völker, Rassen, Sprachen etc. oder auch auf Religionen und Weltanschauungen – ist *gottgewollt*! Dies ist die Botschaft dieses koranischen Paradigmas!« ²¹

Auch der im interreligiösen Dialog Deutschlands hoch engagierte Mohammed Salim ABDULLAH ist hier zu nennen. Sein Buch *Islam. Für das Gespräch mit Christen* (1992) zeigt einen Mann am Werk, der aus der islamischen Tradition heraus eine konstruktive Theologie des Anderen zu entwickeln versucht, bei der beides zugleich möglich ist: Festhalten an der Identität des eigenen Glaubens und zugleich maximale Offenheit für die Anliegen und die Perspektiven der jeweils anderen Glaubensgeschwister. Programmatisch ist dies zusammengefasst in dem Satz, dass Juden, Christen und Muslime sich als »Dialoggemeinschaft, als Tischgemeinschaft oder als Wettbewerbsgemeinschaft« zu-

²⁰ F. KANDIL, Religiöser Pluralismus als Problem für die »Selbstgewißheit«. Zwei Ansätze zur subjektiven Verarbeitung des Problems im Koran, in: *Interreligiöse Erziehung 2000. Die Zukunft der Religions- und Kulturbegegnung*, hg. v. J. LÄHNEMANN, Hamburg 1998, S. 79–90, Zitat S. 86.

²¹ F. KANDIL, *Religiöser Pluralismus*, S. 87.88.

sammenfinden könnten²², ein Gedanke, den Mohammed Salim Abdullah 1998 in einem Gespräch erneut einschärfte:

»Wir haben einen gemeinsamen Ursprung. Der Prophet hat darauf verwiesen, daß seine Lehre eine Religion im biblischen Umfeld sei. Wir sind die Söhne Ismaels. Diesen ist verheißen, daß sie eines Tages an der Seite ihrer Brüder stehen werden. Der Koran sagt in der 5. Sure, daß alle drei Wege: Christentum, Judentum und Islam legitim seien. Die Vielfalt der Religionen ist gewollt, damit die Kinder Abrahams im Guten miteinander wetteifern können. Das heißt: Gott wird mich danach beurteilen, wie ich mit Juden und Christen umgegangen bin. Und im jeweils umgekehrten Fall ist es genauso.«²³

Ein sehr wichtiges Zeugnis kommt auch von einer islamischen Autorität wie dem gegenwärtigen iranischen Staatspräsidenten Sejjed Mohamad CHATAMI. Er hat in einem aufsehenerregenden Grundsatzartikel, veröffentlicht in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung vom 26. September 1998, auf den entscheidenden Unterschied zwischen der geistigen Substanz einer Religion und dem jeweils relativen menschlichen Verständnis hingewiesen. Dieser Grundansatz hat in der Tat alles entscheidende Konsequenzen für die Friedensfähigkeit einer Religion, ihre Selbstbescheidung, ihre Demut vor Gott und den Menschen. Chatami folgert nämlich daraus, »daß niemand beanspruchen kann, über die absolute Wahrheit zu verfügen«. Er selber stellt die Frage:

»Wenn wir beispielsweise vom Islam reden, welchen Islam meinen wir dann? Den Islam von Abu Dharr, den Islam von Ebn Sina (Avicenna), den Islam von Ghazali, den Islam von Mohyi od-Din Ebn 'Arabi, den Islam der Ash'ariten, den Islam der Sufis, den Islam der Frömmeler? Welchen von diesen? Dies alles sind unbezweifelbare historische Belege für die Bedingtheit der menschlichen Erkenntnis, ja sogar auch der Religion. (...) Also ist eine der Hauptschwierigkeiten der religiösen Gesellschaft, daß sie einerseits an eine oder mehrere Wahrheiten glaubt, die absolut, heilig und erhaben sind, und sich andererseits als etwas Existierendes erkennt, in dessen Geist und Leben die Bedingtheit eine tiefgreifende Angelegenheit ist. Solange sich diese Gesellschaft ihrer Begrenztheit und der Ursache dieses Problems bewußt ist, wird ihr inhärentes Problem nicht zum Auslöser von Tragödien werden. Die große und tragische Katastrophe in der Gesellschaft der Gläubigen tritt erst dann ein, wenn die wesenhafte Freiheit und die Heiligkeit der Religion von dem menschlichen, zeitlichen, örtlichen, begrenzten, relativen und fehlerhaften Verständnis von Religion durchsetzt sind.«²⁴

Dieser Artikel war zugleich als Grundlage für Chatamis Aufruf zu einem internationalen Jahr des Kulturdialogs gedacht, das von der UNO im Jahr 2001 durchgeführt wird. Bei seinem Besuch in Weimar am 12. Juli 2000 hat Präsident Chatami diesen Dialog – im Geiste von Goethes »West-östlichem Diwan« – konkret betrieben. Bei einer öffentlichen Dialogveranstaltung im Weimarer Schloss mit den beiden Tübinger Wissenschaftlern Joseph van Es und Hans Küng sagte Chatami wörtlich:

²² M.S. ABDULLAH, *Islam. Für das Gespräch mit Christen*, Gütersloh 1992, S. 139.

²³ M.S. ABDULLAH, Schwellenängste abbauen, in: *Evangelische Kommentare* 12 (1998), S. 710.

²⁴ S.M. CHATAMI, Der Glaube in der heutigen Welt, in: DERS., *Religiosität und Modernität*, Heidelberg 2001, S. 67f.

»Nach unserer Überzeugung haben alle Religionen die gleiche Wurzel; alle abrahamischen Religionen besitzen eine einzige Substanz. So wie wir unseren Propheten respektieren, respektieren wir auch Jesus Christus, Moses und Abraham als die Propheten Gottes, die die gleiche Wahrheit verkündet haben, die unser Prophet verkündet hat. Von unserer Seite ist also das Christentum trotz aller Unterschiede als eine Religion Gottes akzeptiert; wir haben gemeinsame Werte und können daher miteinander zurechtkommen.«²⁵

Mit dem für den interreligiösen Dialog in Deutschland hochverdienten (leider zu früh verstorbenen) muslimischen Gelehrten *Abdoldjavad Falaturi* (Islamische Akademie Köln) wird man die Prinzipien einer »Hermeneutik des Dialogs aus islamischer Sicht« heute so zusammenfassen können²⁶: Bedingung für einen echten Dialog ist

(1) »sich innerlich von dem Beharren auf den Besitz einer exklusiven Wahrheit zu distanzieren«;

(2) die »Bereitschaft, selbstkritisch und differenziert mit den eigenen Glaubensinhalten umzugehen und den Mut zu haben, die Schwächen und Fehlentwicklungen in der Geschichte der eigenen Religion zuzugeben«;

(3) die »gleichberechtigte Partnerschaft unter den Dialogparteien« und der »gegenseitige Respekt« sowie »die Bereitschaft und sogar die Neugierde, von dem Gesprächspartner zu lernen«.

Für diese seine Position beruft sich Falaturi bezeichnenderweise nicht auf die Tradition der europäischen Aufklärung, sondern auf den Koran:

»Jeder hat den anderen in seiner Religiosität und seinem Festhalten an den eigenen Glaubensüberzeugungen zu respektieren bzw. zu tolerieren. Tolerieren aber nicht in dem Sinne, ihn nur zu dulden. Tolerieren als Duldung impliziert nämlich schon die Überzeugung, daß der Partner sich sowieso auf einer tieferen Stufe befindet, man läßt ihn nur großzügigerweise weiterexistieren. Gemeint ist also nicht Toleranz wie die Aufklärung sie verstand, sondern im koranischen Sinne, nämlich im Sinne der Anerkennung des Partners in seiner vollen Identität.«²⁷

Ansätze einer Theologie des Anderen bei Juden und Muslimen sind somit erkennbar. Um sie von christlich-theologischer Seite zu ergänzen, bedarf es einer eigenen theologischen Grundlagenforschung. Diese kann nur von den Ur-Kunden her, von der Hebräischen Bibel und vom Neuen Testament her legitimiert werden – wobei die Wirkungsgeschichte biblischer Tradition im Koran stets im Blick zu behalten ist. Eine Theologie des Anderen verdient ihren Namen nur dann, wenn sie aus dem biblisch-koranischen Wurzelgrund her abgeleitet ist.

²⁵ S.M. CHATAMI, Weimarer Gespräch, in: DERS., *Religiosität und Modernität*, Heidelberg 2001, S. 50f.

²⁶ A. FALATURI, Hermeneutik des Dialoges aus islamischer Sicht, in: DERS., *Der Islam im Dialog*, Hamburg ⁵1996, S. 156–172.

²⁷ A. FALATURI, *Hermeneutik des Dialoges aus islamischer Sicht*, S. 158.

4. Das biblische-koranische Wurzelwerk: Abraham – Ismael

Aus Raumgründen kann ich hier nur einige Grundgedanken skizzieren. Eine umfassende Theologie des Anderen auf biblisch-koranischer Grundlage ist ein dringendes Desiderat der religionstheologischen Forschung und wird in absehbarer Zeit vorgelegt werden.²⁸ So viel kann freilich schon jetzt in aller Vorläufigkeit angedeutet werden: Schlüsselbedeutung für eine biblisch-koranisch fundierte Theologie des Anderen kommt den großen Gestalten der Genesis zu: Adam, Noah, Abraham, Melchisedech, Ismael, Joseph. Eine solche Genesis-Theologie des Anderen ist fruchtbar und sähe im Einzelnen so aus:

- Im Spiegel der *Adam-Überlieferung* entdecken alle drei Religionen sich selber als Geschöpfe Gottes, ausgestattet mit einer unverlierbaren Menschenwürde, aber auch als Sünder, als Versager, als Scheiternde. Eine *adamitische Ökumene* zwischen Juden, Christen und Muslimen ist möglich.
- Im Lichte der Geschichten *Noahs* entdecken Menschen ihre zerstörerischen Potentiale, aber auch ihre Selbstverpflichtung auf die Erhaltung der Schöpfung und die Einhaltung von Grundgeboten der Menschlichkeit. Eine *noachidische Ökumene* verbindet Juden, Christen und Muslime.
- Im Lichte der *Josephs-Erzählungen* wird eine Koexistenz zwischen Judentum und anderen Völkern lebbar. »Joseph« ist der Archetyp eines Menschen, der sich ganz inkulturiert hat in eine andere Kultur und doch ganz verbunden bleibt mit dem Familienursprung, seiner ursprünglichen Heimat. »Joseph« zeigt beides: die Lebbarkeit von zwei Kulturen, eine elliptische Existenz um zwei Pole – Vorwegnahme einer religiösen Existenz, wie sie heute massenhaft gelebt wird: die Gleichzeitigkeit von kultureller Anpassung und Loyalität zu den eigenen Wurzeln. Eine *josephitische Ökumene* zwischen Juden, Christen und Muslimen ist möglich.

Aus Raumgründen konzentriere ich mich hier auf das Verhältnis von *Abraham und Ismael*.²⁹ Ich gehe dabei von der Verheißung Gottes an Abraham aus, wie sie uns das Buch Genesis überliefert hat:

»Ich werde dich zu einem großen Volk machen, dich segnen und deinen Namen groß machen. Ein Segen sollst du sein. Ich will segnen, die dich segnen; wer dich verwünscht, den will ich verfluchen. Durch dich sollen alle Geschlechter der Erde Segen erlangen« (Gen 12,2f.).

Nach dem Glaubenszeugnis Israels sagt Gott also durch Abraham allen Völkern der Erde Segen zu. Genauer: Segen und Fluch für die übrigen Völker hängen offensichtlich von ihrer Stellung zu Abraham (und damit letztlich zu Israel) ab. Denn Gott will sich den anderen Völkern offensichtlich nun einmal nicht anders als durch Abraham/Israel vermitteln. Abraham/Israel wird damit zum Segen für alle Geschlechter der Erde, wenn sich diese zu

²⁸ Eine »Theologie des Anderen« auf biblisch-koranischer Grundlage befindet sich gegenwärtig im Entstehen. Ich hoffe, sie im nächsten Jahr vorlegen zu können.

²⁹ Das Folgende ist breit dargelegt in meinem Buch: K.-J. KUSCHEL, *Streit um Abraham. Was Juden, Christen und Muslime trennt – und was sie eint*, Neuausgabe Düsseldorf 2001.

ihm »segnend«, d.h. anerkennend, freundschaftlich verhalten, und zum Fluch, wenn umgekehrt. Ein gegenseitiges Abhängigkeitsverhältnis zwischen Abraham/Israel einerseits und den Völkern der Welt andererseits ist damit geschaffen. Das Schicksal der Völker hängt mit dem Schicksal Israels zutiefst zusammen.

Diese universale Dimension des Abraham-Segens haben Christen und Muslime ihrerseits aufgenommen: Christen in ihrem *Zeugnis zu Jesus Christus*, der selber ein »Sohn Abrahams« ist, wie es im allerersten Satz des Neuen Testaments heißt (Mt 1,1). Muslime im Glauben daran, dass ihre Form der Gottesverehrung *millad Ibrahim* sei, die Religion Abrahams. Der Glaube an die Offenbarung Gottes in Jesus Christus und im Koran hat es zahlreichen Völkern ermöglicht, mit der Wirklichkeit des Gottes Abrahams konfrontiert zu werden und Menschen zu Abrahams Kindern zu machen, die nicht schon aus Israel stammen. Auf diese Weise haben Christen und Muslime dem ursprünglich universalen Abrahams-Segen zu *neuer Universalität* verholfen. Biblisch gesprochen: Die Christenheit nimmt durch ihren Glauben an Jesus Christus Anteil an der Bundesgeschichte Gottes mit seinem auserwählten Volk. Die Muslime nehmen durch die Praktizierung des Islam Anteil an der Segensgeschichte Gottes für die Völker. Israel, die Kirche und die *umma* sind also durch ihren Abraham-Glauben in die dem Abraham verheißene Segensgeschichte Gottes gestellt und so von »innen«, von Gott her, miteinander verbunden.

Biblische Grundlage dafür sind die Ismael-Texte in Genesis 16 und 21. Ismael ist ja schon nach der Hebräischen Bibel der Urvater der arabischen Stämme und nach dem Koran der des Islam. Diese Dimension heute theologisch länger auszublenden, wäre geschichts- und gottesblind. Schon die Genesis-Texte lassen erkennen, dass Gott mit diesem Abrahams-Sohn offensichtlich seine besonderen Pläne hatte. Ich fasse den Befund in aller Knappheit zusammen:

(1) Schon die physische Existenz dieses Abraham-Sohnes steht unter Gottes besonderem Schutz. Denn nach Aussagen der Genesis sollte Ismael durch das Werk von Menschen zweimal vertrieben und damit vernichtet werden. Dass er überlebt hat, entspricht also nicht des Menschen Absicht, sondern Gottes Plan. Gott will ausdrücklich, dass dieser Sohn lebt, nicht weniger als der zweite Sohn, Isaak, der ebenfalls vor der Vernichtung durch Gott bewahrt wurde (Gen 22).

(2) Ismael, der Stammvater des Islam, trägt das *Bundeszeichen Gottes*. Denn Abraham hatte an dem 13jährigen Ismael die Beschneidung vollzogen (Gen 17,23–26). Das ist theologisch von erheblicher Bedeutung. Denn mit der Aufbewahrung dieser Geschichte hat Israel selbst sich auf die Aussage festgelegt: Bevor Ismael, der spätere Stammvater der arabischen Stämme, verstoßen wird, trägt er nach Gottes Willen das Zeichen des Bundes. Er ist damit von vornherein hineingenommen in Gottes Bund mit Abraham, Sara und Isaak. Was umgekehrt heißt: Israel (Isaak – Jakob) kann seine Bundes-Erwählung nicht verabsolutieren. Auch andere Abrahams-Kinder sind von Gott ausgezeichnet worden.

(3) Nicht nur Isaaks, auch Ismaels Nachkommenschaft steht unter *Gottes Segen*. Denn Fruchtbarkeit, d.h. zahlreiche Nachkommenschaft, werden auch Ismael in Aussicht gestellt – und zwar mehrfach:

»Auch was Ismael angeht, erhöere ich dich. Ja, ich segne ihn, ich lasse ihn fruchtbar und sehr zahlreich werden. Zwölf Fürsten wird er zeugen, und ich mache ihn zu einem großen Volk« (Gen 17,20).

Damit ist jeder Segens-Exklusivismus Israels aufgebrochen – und zwar nicht nur durch die Existenz der Abraham-Kinder in der Nachfolge Jesu Christi, sondern auch durch die Existenz der Abraham-Kinder in der Nachfolge Isaels, in der Nachfolge des Propheten.

Seltsam zu denken: Im Schicksal dieses ersten Abraham-Sohnes spiegelt sich bereits das zwiespältige Verhältnis von Juden und Christen zu ihrer Bruderreligion Islam. Denn viele Jahrhunderte lang war es in Judentum und Christentum fast unmöglich, sich mit der Existenz der Nachkommen Isaels abzufinden. Zunächst schienen diese Ismael-Kinder wie alle anderen »Ungläubigen« und »Heiden« zu sein; und doch sind sie über Abraham mit der biblischen Glaubensgeschichte verknüpft. Woraus folgt: Die Ismael-Traditionen der Genesis wären für Juden und Christen noch heute eine theologische Herausforderung, ja ein Schlüssel zu einem theologischen Verständnis des Islam. Die Schrift lässt keinen Zweifel daran, dass mit der Figur Isaels jedes dualistische Denken in Heils- und Unheilsgeschichte bereits aufgebrochen ist. Mit Ismael und seinen Nachkommen wird die Abraham-Isaak-Christus-Tradition von Synagoge und Kirche von Gott her ihrerseits davor bewahrt, wahrheitsexklusivistisch und heilszufrieden zu erstarren. Sie erreicht noch einmal eine neue Stufe der Universalität.

Unter den gegenwärtigen Alttestamentlern hat der Siegener Thomas NAUMANN in seiner Habilitationsschrift *Ismael. Studien zu einem biblischen Konzept der Selbstwahrnehmung Israels im Kreis der Völker aus der Nachkommenschaft Abrahams* (1999) die gegenwärtige Forschung zusammengefasst und eine luzide Exegese der Ismael-Texte vorgelegt. In einem aufschlussreichen Essay hat Naumann die religionstheologische Bedeutung der Ismael-Texte im Blick auf eine christliche Rezeption des Islam so umschrieben:

»Betrachte ich den Text (zu Ismael) historisch als Zeugnis des alten Israel und verzichte auf heilsgeschichtliche Spekulationen, ist der Islam hier nicht im Blick. Es geht um Bund und Segen, der auch den arabischen Nachkommen Abrahams gilt und gelten soll. [...] In einer theologischen Perspektive allerdings wird man festhalten müssen: Wenn der arabische Prophet Mohammad und die muslimische Gemeinschaft ca. 1000 Jahre später die Ismaelverheißungen als für sich geltend reklamiert und sich in die Gemeinschaft Abrahams und unter den Segen des Gottes Abrahams stellt, dann geschieht dies in einem durch die Tora selbst ermöglichten Sinn. Und es gereicht der christlichen Kirche nicht zur Ehre, dies nie gesehen zu haben.«³⁰

Für die systematische Theologie hat der Wuppertaler protestantische Theologe Bertold KLAPPERT ebenfalls Konsequenzen aus den Ismael-Texten der Genesis gezogen. Sie sehen so aus:

»Wenn die Hebräische Bibel in dieser umfassenden Weise *Ismael* an den Segensverheißungen für Abraham beteiligt sein läßt, ihn in den Bund Gottes mit Abraham sogar

³⁰ Th. NAUMANN, Ismael – Abrahams verlorener Sohn, in: *Bekenntnis zu dem einen Gott? Christen und Muslime zwischen Mission und Dialog*, hg. v. R. WETH, Neukirchen-Vluyn 2000, S. 70–89, Zitat S. 85.

als Ersten und Erstbeschnittenen einbezieht, und wenn der Gott Abrahams in dieser Sympathie, d.h. in diesem das Schreien der Hagar erhörenden Mitleiden, sich Ismael und Hagar offenbart, dann wäre zu fragen: Warum bekennen wir uns heute in unseren Gottesdiensten – den richtigen Hinweisen der feministischen Theologie folgend – zwar zum Gott Abrahams und Saras, zum Gott Isaaks und Rebekkas, nicht aber auch in gleicher Weise zum Gott Ismaels und Hagars? *Denn der Gott Abrahams und Saras ist immer auch der Gott Ismaels und Hagars.* Die Selbigkeit dieses Gottes Abrahams, des Gottes Isaaks und Ismaels, kann von der Hebräischen Bibel her nicht offen gelassen werden, wie es das Vaticanum II und die Ökumene in Genf leider noch tun. [...] Der Abraham-Segen kann in dieser Mehrdimensionalität nur gemeinsam von Juden, Muslimen und Christen ergriffen und heute nur gemeinsam an die Menschheit weitergegeben werden.«³¹

5. Die spezifisch christliche Glaubenserfahrung

Für Christen stellt sich nun erst recht die Frage, wie sie ihre besondere Glaubenserfahrung profilieren, wahren und einbringen können. Christen, gerade auch Heidenchristen, verstehen sich – spätestens seit der Abraham- und Israeltheologie des Völkerapostels Paulus – *als Kinder Abrahams im Geist*. Paulus lässt keinen Zweifel daran, dass der Glaube an Jesus als den auferweckten Herrn Christen zu Abrahamskindern macht. Als frühere Heiden haben sie keinerlei Anspruch auf diesen Ehrentitel. Erst über den Glauben an den von Gott auferweckten gekreuzigten Herrn sind sie in die Segens- und Bundesgeschichte Gottes mit seinem auserwählten Volk hineingenommen: »Wenn ihr aber zu Christus gehört, dann seid ihr Abrahams Nachkommen, Erben kraft der Verheißung« (Röm 3,29).

Hier liegt denn auch der entscheidende Dissenspunkt zwischen Juden und Christen in Sachen Abraham bis heute. Kein Heide hat das Recht, sich »Kind Abrahams« zu nennen, wenn er sich nicht zuvor zum Judentum bekehrt hat, in aller Form konvertiert ist. Christen also beanspruchen diesen Ehrentitel zu Unrecht. Massen von Heidenvölkern sind so illegitimerweise über den Christusglauben Abrahamskinder geworden, ohne sich den »Werken des Gesetzes« zu unterziehen. Das muss in den Augen insbesondere orthodoxer Juden wie eine Anmaßung klingen.

Christen aber behaupten genau an diesem Punkt ihr Eigenrecht – unter Berufung auf den Geist der Freiheit und Liebe Gottes.³² Die christliche Rückfrage an das jüdische Selbstverständnis lautet seit den Zeiten der ersten judenchristlichen Gemeinden: Ist Gott nicht frei,

³¹ B. KLAPPERT, Abraham eint und unterscheidet. Begründung und Perspektiven eines nötigen »Triologs« zwischen Juden, Christen und Muslimen, in: *Bekenntnis zu dem einen Gott? Christen und Muslime zwischen Mission und Dialog*, hg. v. R. WETH, Neukirchen-Vluyn 2000, S. 98–122, Zitat S. 108.

³² Zu dieser gesamten christologischen Problematik habe ich mich umfassend geäußert in meinem Buch: K.-J. KUSCHEL, *Geboren vor aller Zeit? Der Streit um Christi Ursprung*, München 1990. Zur christologischen Begründung des interreligiösen Dialogs vgl.: K.-J. KUSCHEL, Christologie – unfähig zum interreligiösen Dialog? Zum Problem der Einzigartigkeit Christi im Gespräch mit den Weltreligionen, in: DERS. (Hg.), *Christentum und nichtchristliche Religionen*, S. 135–154 (s. Anm. 1).

sich andere Abrahamskinder zu schaffen, auch außerhalb seines auserwählten Volkes? (vgl. Mt 3,7–9; 8,5–11) Ist der allmächtige und allgütige Gott dem System der Halacha unterworfen? Hat Gott nicht – nach dem ursprünglichen Wortlaut der Tora – durch Abraham »alle Völker« segnen wollen? »Ist denn Gott nur der Gott der Juden, nicht auch der Heiden?« (Röm 3,29). Die christliche Gegenerfahrung gegen einen jüdischen Abraham-Exklusivismus lautet deshalb seit den urchristlichen Schriften: »Gott kann aus diesen Steinen Kinder Abrahams machen« (Mt 3,9) oder noch konkreter: »Viele werden von Osten und Westen kommen und mit Abraham, Isaak und Jakob im Himmelreich zu Tisch sitzen« (Mt 8, 11).

Gewiss – schon nach dem allerersten Satz des Neuen Testamentes ist und bleibt Jesus Christus ein »Sohn Abrahams«, und alle, die in seinem Geiste glauben und leben, können mit Stolz sich Söhne oder Töchter Abrahams nennen. Abraham ist und bleibt »unser aller Vater vor Gott«. Aber »der Weg, die Wahrheit und das Leben« bleibt für Christinnen und Christen Jesus, der gekreuzigte, auferweckte und im Geist präsente Herr, dessen Nachfolge im Alltag der Welt man anzustreben versucht. Jesus Christus ist und bleibt für Christinnen und Christen der »Urheber und Vollender des Glaubens« (Hebr. 12,2). Viele Christen freilich meinen daraus folgern zu dürfen, dass durch die Offenbarung in Jesus Christus die Offenbarung Gottes in der Tora »überboten« und abgelöst worden sei, so dass dieser nur noch im Blick auf Christus Bedeutung zukomme. Das Judentum wird dann nur noch als »Vorgeschichte« des Christentums »zugelassen«, der Islam für theologisch irrelevant erklärt.

Zur spezifisch christlichen Glaubenserfahrung gehört, dass mit Tod und Auferweckung Jesu Christi eine Wende der Zeit, eine Geschichtswende, eingetreten ist: der eschatologische Herrschaftsantritt Christi über die Welt, der eine neue Existenz vor Gott für alle Menschen begründet. Als der von Gott Erhöhte lebt Christus jetzt in der Seinsweise Gottes, die die Seinsweise des Geistes ist. Im Geist ist er lebendig, durchdringt den Erdbereich, bestimmt die Geschichte, so dass für Christen Gottes Geist nicht mehr abgesehen vom Geist Christi gedacht werden kann.

Wenn aber die Geschichte Gottes mit der Menschheit nach der Erhöhung des Gekreuzigten und nach der Sendung des Geistes nicht mehr abgesehen von Christus verstanden werden kann, dann gilt dies auch für die Deutung der weiteren Welt- und Religionsgeschichte. Dann ist alle Geschichte nach Christus eine Geschichte mit und durch Christus. Er ist ja als der erhöhte Herr im Geist und als Geist universal präsent. Es gibt – christlich gesprochen – keine Geschichte, die nicht von diesem Geist Gottes, der auch der Geist des erhöhten Christus ist, durchdrungen wäre.

Dies bedeutet für eine christliche Deutung des lebendigen Judentums und des lebendigen Islam:

(1) Für Christen ist die Existenz eines Abraham-Glaubens in Gestalt des lebendigen Judentums und des lebendigen Islam neben der Kirche Ausdruck des Willens Gottes. Eines Gottes, der für Israel mit Abraham einen Bund schloss, der ungekündigt blieb; der in Abraham die Völker der Welt segnete. Der Gott Abrahams und Saras ist auch der Gott Ismaels und Hagars und auch der Vater Jesu Christi und der Maria. Judentum und Islam

sind für Christen von daher geschichtstheologisch, d.h. konkret *bundes- und segensgeschichtlich*, zu verstehen.

(2) Für Christen ist die Existenz des lebendigen Judentums und des lebendigen Islams neben der Kirche ein Zeichen des Geistes Christi in der Geschichte der Menschheit. Für Christen ist ja der Abrahams-Sohn Jesus Christus zugleich der auferweckte und erhöhte Herr, der im Geist und als Geist die weitere Geschichte bestimmt und beherrscht. Die Fortdauer des Judentums und die Existenz des Islams sind von daher zu verstehen als Zeichen des Geistwirkens Christi in der religiösen Geschichte der Menschheit. Die Existenz von Judentum und Islam ist also *pneumatologisch* zu verstehen.

(3) Die Kategorie »Zeichen« ist biblisch-koranisch gut begründet. Sie erlaubt eine grundsätzliche Affirmation und zugleich eine *Unterscheidung der »Zeichen«*, eine Unterscheidung der »Geister«. Mögen für Christen Judentum und Islam geistgewirkte Zeichen Gottes in der Geschichte der Menschheit sein, so bleibt für Christen der Glaube an Jesus Christus Letztkriterium aller Unterscheidungen der Geister. Entscheidend für die Bestimmung des spezifisch Christlichen ist dabei die Wirklichkeit des durch Gottes Tat in Christus ermöglichten »neuen Menschen« (Kol 3,10). Signatur des »neuen Menschen« ist das unbedingte Vertrauen auf »Gott« einerseits und andererseits die Grundhaltung des Friedens, der Liebe und der konkreten Versöhnung (Kol 3,12–15). Alle religiösen Alternativen, auch die großen Weltreligionen (das real existierende Christentum freilich zuallererst), sind unter dieses eine Sachkriterium zu stellen: Leisten sie der Beförderung des »neuen Menschen« Vorschub oder hindern sie dessen Entwicklung? Wo immer die Beförderung dieses »neuen Menschen« geschieht, da herrscht der Geist Christi. Wo immer die Güte, Demut, Milde und Geduld gelebt wird, wo immer Vergebung herrscht, Liebe und Frieden, da wird der pneumatische Christus konkret. Empirisch ist dabei nicht zu bestreiten, dass auch ein Jude aus jüdischer Tradition, ein Muslim aus muslimischem Geist, ein Hindu aus hinduistischem Denken und ein Buddhist aus buddhistischer Überzeugung etwas von diesem »neuen Menschen« sichtbar und hörbar machen kann.

(4) Eine konstruktive Theologie des Anderen macht also ein spezifisches *Bekenntnis zu seinem eigenen Glauben* gegenüber dem Anderen nicht überflüssig. Interreligiöse Kommunikation ist nicht nur Informationsaustausch. Interreligiöse Kommunikation muss auch das Zeugnisgeben, d.h. das werbende Eintreten für den je eigenen Glauben gegenüber Anderen, einschließen können. Erreicht werden ja Frieden und Verständigung zwischen Religionen nicht durch Relativierung, sondern durch Präzisierung der Gottes- und Wahrheitsfrage. Nicht unter Absehung der Wahrheit kommt es zur Toleranz, sondern durch Verpflichtung auf die Wahrheit des Gottes, der sich für Juden in der Tora, für Christen in Jesus Christus und für Muslime im Koran geoffenbart hat. Der Geist des Friedens ist nicht der Ungeist des Wahrheitsrelativismus, sondern der Geist Gottes selber, der uns in alle Wahrheit einführt.

(5) Eine konstruktive Theologie des Anderen erlaubt es Christen, ein Bekenntnis zu Jesus als dem Messias Israels und Herrn der Heidenvölker abzulegen, ohne den Glaubensweg von Juden und Muslimen zu verwerfen. Als Beziehungskategorie ist die »*gegenseitige Eifersucht*« und das »*gegenseitige Sich-in-Frage-Stellen*« im paulinischen Sinn in Anschlag

zu bringen. Vom Streit zum Wettstreit der Religion muss die Devise einer Theologie des Anderen lauten.³³ Christen aber werden für Juden und Muslime nur dann Gegenstand heilsamer Eifersucht, wenn von ihnen ein Mehr an Menschlichkeit, Liebe und Versöhnungsbereitschaft ausgeht, auf die man überhaupt eifersüchtig werden kann.

6. Auf dem Weg zu einer abrahamischen Ökumene

Dem Miteinander von Juden, Christen und Muslimen kommt in unserer Weltgesellschaft eine besondere Bedeutung zu. Gerade von diesem Raum gehen Spannungen aus, die die Weltgesellschaft in höchstem Maße bedrohen. Aber auch hier gibt es überall auf der Welt Menschen, Gruppen und Organisationen, die sich bereits jetzt schon – allen Gewaltausbrüchen, Fundamentalismus und Extremismus zum Trotz – für die Ideale einer Verständigung und Zusammenarbeit zwischen den Geschwistern Abrahams einsetzen:

(1) Seit 1967 leistet die *Fraternité d'Abraham*, die »Bruderschaft Abrahams«, in Frankreich interreligiöse Verständigungsarbeit im Geiste Louis Massignons. Unter der Schirmherrschaft der Führer der drei großen religiösen Traditionen in Frankreich hat sich diese *Fraternité d'Abraham* der Aufgabe verschrieben, die »spirituellen, moralischen und kulturellen Werte aus der abrahamischen Tradition« zu fördern und das »Verständnis füreinander zu vertiefen sowie die soziale Gerechtigkeit und die moralischen Werte, den Frieden und die Freiheit zu schützen und zu fördern«.

(2) 1977 wurde in Los Angeles die *Academy for Judaic, Christian und Muslim Studies* gegründet, deren Arbeit ich im November 1997 kennenlernen konnte. 12 Millionen Menschen umfasst eine Metropole wie Los Angeles. Neben Millionen Christen leben auch Hunderttausende von Juden und Muslimen dort.

(3) Das hat man auch in Schweden erkannt, so dass dort 1991 die *Children of Abraham Foundation for Religious and Cultural Coexistence* gegründet werden konnte. Diese Stiftung, deren Arbeit ich im März diesen Jahres durch einen Besuch in Stockholm konkret studieren konnte, hat sich vor allem der Arbeit in öffentlichen Schulen verschrieben, der Arbeit also mit jüdischen und muslimischen Kindern in einer säkularen und nur noch teilweise christlichen Umgebung.

(4) Ebenso wichtig ist das *Three Faith Forum* in Großbritannien, die einzige Organisation, die interreligiöse Verständigungsarbeit konkret vor Ort in institutionalisierter Form mit Juden, Christen und Muslimen durchführt.

(5) In Deutschland ist vor allem die Arbeit der *Standing Conference of Jews, Christians and Muslims in Europe* zu nennen, die jährlich im *Hedwig-Dransfeld-Haus* in Bendorf/Rhein stattfindet. Aber auch die Arbeit des *Abraham-Forum*, organisiert vom *Martin-Buber-Haus* in Heppenheim, dem Hauptquartier des internationalen Rates für Christen und

³³ Reichhaltiges Material dazu – im Ausgang von Lessing bei: K.-J. KUSCHEL, *Vom Streit zum Wettstreit der Religionen. Lessing und die Herausforderung des Islam*, Düsseldorf 1998.

Juden. In ganz besonderer Weise aber auch die Arbeit der *Stiftung Weltethos* (Tübingen) für interkulturelle und interreligiöse Forschung, Bildung und Begegnung, die sich insbesondere dem Dialog von Juden, Christen und Muslimen verschrieben hat. Anfänge einer institutionalisierten interreligiösen Kommunikation sind auch in Deutschland gemacht: mit Friedensgebeten, Friedenswochen, Wochen der Brüderlichkeit, in denen Juden, Christen und Muslime zusammenarbeiten. Kurz: Aus der theologischen Notwendigkeit einer abrahamischen Ökumene muss die konkrete politische Praxis in Gesellschaft und Politik folgen.

Zusammenfassung: Jahrhunderte lang haben die prophetisch-monotheistischen Religionen Judentum, Christentum und Islam ihre Identität mit den Rücken zu den je Anderen oder auf Kosten der je Anderen profiliert. Identität entstand durch Konfrontation und Ausgrenzung. Der Artikel plädiert für einen Paradigmenwechsel in der theologischen Zuordnung von Judentum, Christentum und Islam, für eine konstruktive Theologie des je Anderen aus biblisch-koranischen Wurzeln. Diese Theologie findet ihren programmatischen Ausdruck im Begriff der »Abrahamischen Ökumene«, die es erlaubt, die Eigenständigkeit von Judentum, Christentum und Islam zu wahren und doch die innere Beziehung dieser drei Religionen theologisch zu reflektieren. Skizziert wird eine christliche Theologie des Anderen, die dem Glaubenszeugnis von Juden und Muslimen einen eigenen Ort im Nachdenken über die Geschichte Gottes mit der Menschheit kritisch-selbstkritisch zuzugestehen vermag.

Summary: The prophetic-monotheistic religions of Judaism, Christianity and Islam have for centuries defended their respective identities against each other. Identity was created by ignorance, confrontation and exclusion. This article recommends a change of the theological paradigm for relating Jewish, Christian and Muslim faith and for a constructive theology of the other drawn from Biblical and Koranic sources. This »Abrahamic ecumenical project« proposes to safeguard the independence of Judaism, Christianity and Islam while reflecting theologically their inner correlations. Thus, a Christian theology of the other is sketched which gives a legitimate place to the testimonies of Jewish and Muslim faith in a vision of God's history with mankind.

Sumario: Las religiones profético-monoteístas Judaísmo, Cristianismo e Islam han desarrollado durante siglos su identidad respectivamente a espaldas de los otros y a costa de los otros. La identidad se desarrollaba a través de la confrontación y la marginalización. El artículo aboga por un cambio de paradigma en la comprensión teológica de Judaísmo, Cristianismo e Islam y por una teología positiva del otro, partiendo de las raíces bíblico-coránicas. El programa de dicha teología se encuentra expresado en el concepto de »ecumene abrahámica«, que nos permite guardar la autonomía de Judaísmo, Cristianismo e Islam, resaltando a la vez la estrecha relación teológica de esas tres religiones. Se esboza así una teología del otro que de forma crítica y autocrítica es capaz de otorgar al testimonio religioso de judíos y musulmanes un lugar propio en el pensar sobre la historia de Dios con la humanidad.