

Kann man zu einem »Gott der abrahamitischen Religionen« beten?

2.5.1

Edna Brocke

Eine Antwort von jüdischer Seite

Diese vorgegebene Frage enthält Begriffe, die zunächst einer Klärung bedürfen, bevor man sich einer möglichen Antwort nähern kann.

Gibt es »abrahamitische Religionen«?

Dieser Begriff ist unklar, lässt er – bewusst – offen, was hierbei einen gemeinsamen Nenner bilden könnte.

Der Begriff »Religion« im heutigen Sprachgebrauch verweist primär, ja sogar ausschließlich auf eine Ebene des Glaubens. Wer bestimmte grundlegende Glaubenssätze einer Glaubensgemeinschaft für sich selbst annimmt, kann ihr angehören, wenn die Gruppe ihn aufnimmt. Im Rahmen eines solchen Gebrauchs des Begriffs »Religion« muss im Hinblick auf das Judentum verdeutlicht werden, dass die Zugehörigkeit zum Judentum nur bei Konvertiten (also Menschen, die zum Judentum übertreten wollen) von Belang ist. Geborene Juden bilden primär keine Glaubens-Gemeinschaft, sondern eine Seins-Gemeinschaft. Jeder Nachkomme einer jüdischen Mutter ist Jude – ungeachtet dessen, ob er an eine Gottheit glaubt oder nicht.

Weil die Seinsebene und nicht eine Glaubensebene die entscheidende im Judentum ist, beansprucht es auch nicht, im Besitz irgendeiner absoluten Wahrheit zu sein. Somit ist auch der jüdische Way of Life lediglich auf die eigene Gruppe begrenzt. Folgerichtig liegt auch kein Wunsch vor, andere Menschen auf diesen Weg mitzunehmen, oder gar dogmatisch zu postulieren, dass der jüdische Weg alle Menschen zum Heil führen würde. Eine solche (eschatologische!) Vorstellung wird im Judentum der Gottheit überlassen – und ihr allein. Folgerichtig missioniert das Judentum auch nicht. Im Gegenteil: Es wird einem Übertrittswilligen schwer gemacht, Jude zu werden. Der biblische Leitgedanke ist, dass am Ende der Tage die Völker (von sich aus) erkennen könnten, dass Adonaj die Gottheit ist. Das ist aber schlicht ein Politikum mit eschatologischen Zügen, jedoch kein Theologikum.

So rätselhaft mir der Begriff »Religion« ist – ähnlich problematisch ist

für mich auch der Bezug auf den Namen des Erzvaters Abraham aus der jüdischen Bibel (bei Christen »Altes« Testament genannt).

Nach dem Bericht in der jüdischen Bibel hatte Abraham zwei Söhne, Ismael und Isaak. Der biblische Bericht erzählt von der Verheißungsabfolge, die von Abraham auf seinen Sohn Isaak und von diesem weiter auf dessen Sohn Jakob übergang. In einer folgenden Szene berichtet die jüdische Bibel von der göttlich gesegneten Umbenennung Jakobs in Israel. Als Israel sind dann seine zwölf Söhne Träger der Verheißung, von denen die Bibel als den Söhnen Israels oder den Kindern Israels berichtet.

So geht die Verheißungsabfolge von Abraham auf die »Kinder Israels« über, also deutlich auf die leiblichen Nachkommen der Erzväter.

Dieser Bericht in der jüdischen Bibel ist und bleibt für die jüdische Tradition konstitutiv. Daran hat auch die Aufklärung, die das Judentum durchlaufen hat, nichts Grundsätzliches verändert, sondern sie hat die Möglichkeit für verschiedene zusätzliche Existenzwege von Juden in der Moderne gegeben.

Vor dem Hintergrund dieser sehr knappen Befragung der beiden Komponenten der an uns gestellten Frage ist klar, dass für mich der Begriff »abrahamitische Religionen« lediglich eine Ersatzfunktion hat. Diese zu beleuchten, würde ein eigener Diskurs nötig sein.

Wie wurde aus der jüdischen Seins-Gemeinschaft eine *parallele*, neue Glaubens-Gemeinschaft?

Den Wunsch, anderen Völkern anzubieten, »Miterben dieser Verheißung« zu werden, hat Paulus, als sehr assimilierter Diaspora-Jude, besonders intensiv gespürt. Er suchte einen Weg, die Seins-Gemeinschaft anders zu bestimmen, und schloss sich der kleinen, innerjüdischen Gruppierung an, die der Überzeugung war, dass mit Jesus etwas anderes, Neues begonnen habe. Obwohl Paulus persönlich Jesus nicht gekannt hat, wurde er zu einem glühenden Vertreter dieser innerjüdischen Position.

Gleichwohl blieb die Gruppe der Jesus-nachfolgenden-Juden eine sehr kleine, die darüber hinaus im Römischen Reich zunächst auch intensiv verfolgt wurde. Erst als die theologische Grundlage mit der politischen zusammenfiel, erstarkte diese Gruppe zahlenmäßig stetig. Viele ihrer Anhänger sahen in den wachsenden Zahlen auch einen Beweis für die Richtigkeit ihrer Glaubenssätze – was aber in Wahrheit nur die Abkehr von der jüdischen Seins-Gemeinschaft hin zu einer Glaubens-Gemeinschaft darstellt.

Diese Abkehr konnte jedoch nicht als totaler Bruch gedacht und gewollt werden. Die neu entstehende Gruppe war auf wesentliche, identitätstiftende Elemente des Judentums angewiesen, um überhaupt in der Bilderwelt der Antike verstanden zu werden. Wie lässt sich aber eine so radikale Abkehr von einer Grundstruktur in Einklang bringen mit dem Wunsch, keinen totalen Bruch zu verursachen? Dieses Dilemma der Identität des Christentums konnte weder zur Zeit seiner Entstehung noch

später gelöst werden und blieb bis heute entscheidend für die Beziehung christlicher Kirchen zum jüdischen Volk.

Die Hoffnung, dass mit dem Auftreten Jesu auch andere Völker Anteil an der besonderen Beziehung zwischen dem Volk Israel (Am Jissra'el) und seinem Gott (elohej Jissra'el) bekämen und somit – gedanklich – »Miterben dieser Verheißung« würden, ist ein theologischer Versuch, die Problematik der Identität des Christentums zu umgehen. Nur so ist zu verstehen, dass Paulus auf eine »Kirche aus Heiden und Juden« hoffen konnte, also auf das Aufgehen von Am Jissra'el in der entstehenden neuen Gruppe.

Unter der Voraussetzung solchen *Glaubens* verkehrte Paulus (und die späteren Interpreten seiner im Neuen Testament kanonisierten Briefe) das im tanach skizzierte Verhältnis von Am Jissra'el zu den anderen Völkern schlicht um. Diese Grundprämissen decken sich (bis heute) nicht mit den Eigenaussagen des realen Volkes Israel (sowohl in Paulus' Zeit als auch danach). So entstand für die Christenheit ein zentrales Problem der Suche nach der eigenen Identität.

Vor diesem Hintergrund verstehe ich, weshalb im christlichen Kontext eine Formulierung wie »Abraham als Vater aller Glaubenden« entstehen konnte. Mit dieser Formel sollte eine Brücke für die aus den Heiden stammenden Christen entstehen, um auf diese Weise Anteil an der biblischen Verheißung zu erlangen. Der Glaube der Heiden-aus-den-Völkern an Jesus, kann aber aus ihnen eben keine Kinder Abrahams machen ... weil die biblischen Texte des tanach dies nicht hergeben. Nur von den realen Nachkommen Abrahams spricht der tanach.

Von den Nachkommen Ismaels

Die im 7. Jahrhundert nach christlicher Zeitrechnung entstehende zweite Gruppe, die sich selber auf die Nachkommenschaft Abrahams bezieht, folgte zunächst dem im tanach berichteten jüdischen Muster. So wie die Kinder Israels, das Judentum, eine zweifache existentielle Dimension aufweist, nämlich die Zugehörigkeit zum Volk Israel und die gleichzeitige Zugehörigkeit zur »Religions«-gemeinschaft Judentum, so verstanden sich die Nachfolger Mohammeds, die aus dem arabischen Raum stammten, als Umma (Volk, Nation). Bis heute ist dies eine wesentliche Säule muslimischer Theologie. Um eine direktere Brücke zu den Berichten aus dem tanach zu haben, wurde den Ursprungstexten eine kleine, aber entscheidende Änderung zugefügt: Im Koran wird die Geschichte der Anbindung Isaaks durch Abraham – eine Kernerzählung im Hinblick auf Abrahams »Glaube« – schlicht umgeschrieben: Nicht Isaak, sondern Ismael wurde im Koran an den Holzaltar angebunden und kurz vor der Opferung wundersam gerettet. Auch hier ist der gleiche Beweggrund erkennbar: der Wunsch, Miterben dieser Verheißung zu sein. Im Koran geht also die Verheißungslinie nicht mehr über Isaak und Jakob, sondern geht nun über Ismael auf die Araber über.

Erst mit der Verbreitung des Islams und seiner intensiven Missionierung in der Entstehungszeit kamen viele nicht-arabische Völker hinzu, die allerdings in unseren Tagen die Mehrheit der Muslime in der Welt ausmachen.

Diese Tatsache gehört zu den tiefen Identitätskrisen des heutigen Islams. Wenn die Verheißungslinie nicht mehr über die realen Nachkommen des Abraham gehen kann, wird eine – praktisch, nicht theologisch bedingte – Grundsatzfrage sichtbar. Unterscheiden sich arabische Muslime von Muslimen »aus den Völkern«? So gibt es eine »Arabische Liga«, in der nur arabische Staaten (21) Mitglied sind, nicht alle muslimischen (59).

Aus dem bisher Gesagten folgt, dass Juden und Muslime einerseits und Juden und Christen andererseits jeweils einiges gemeinsam haben, sich jedoch in den entscheidenden Fragen grundlegend unterscheiden.

Juden und Christen haben einige Grundtexte, die sie teilen, auch wenn eben diese Texte eine völlig andere Funktion im Lebensvollzug der beiden Gemeinschaften haben. Ist der tanach für Juden primär ihr Geschichtsbuch oder auch ihre Verfassung, so ist es für Christen lediglich eine »Vorstufe« für das, was für Christen das Entscheidende ist. Hinzu kommt, dass der tanach als Geschichtsbuch eben nicht die Geschichte der Völker berichtet, sondern die Geschichte des jüdischen Volkes. Aber ungeachtet dieses tiefgreifenden Unterschieds können diese Texte eine Grundlage für einen gemeinsamen theologischen und politischen Diskurs bilden.

Juden und Muslime sind – ungeachtet der textlichen Umschreibung der Geschichte von der Anbindung Isaaks (die interessanterweise im christlichen Sprachgebrauch als »Opferung Isaaks« umbenannt worden ist) – jeweils Nachkommen Abrahams. Beide kennen die biblische Verbindung von Theologischem mit Politischem. Judentum ist eben viel mehr als nur eine »Religion«, sondern eine Verbindung von Nation + Religion. Ähnliches gilt für den arabischen Islam, der im Begriff der Umma diesen Grundpfeiler in seine Theologie aufgenommen hat.

Wenn es also von Relevanz wäre, könnte man Juden und Muslime »abrahamitisch« nennen und, wenn gewünscht, auch als »abrahamitische Religionen« bezeichnen. Allerdings kann das Christentum – aus meiner Sicht – in diese Reihe nicht aufgenommen werden.

Kann es einen Gott der »abrahamitischen Religionen« geben?

Wenn es –genau genommen – keine »abrahamitische Religionen« geben kann, ist die Beantwortung der Frage nach einem Gott der »abrahamitischen Religionen« obsolet. Da die Identitäten von Judentum, Christen und Islam nach meiner Wahrnehmung stark auseinander gehen, sind auch die Gottesbilder der drei Gruppierungen grundlegend unterschiedlich, obwohl einzelne gemeinsame oder mindestens vergleichbare Aspekte in diesen Bildern zu finden sind.

Die Partnerschaft zwischen »Adonaj elohej Jissra-el« und seinem Volk »am Jissra-el« ist eine, die sich mit den christlichen und muslimischen Gottesbildern nicht wirk-

lich vergleichen lässt. Es handelt sich hierbei um eine partikuläre Beziehung, die keinen Raum für Dritte frei lässt. Diese Beziehung ist jedoch nicht ausgrenzend, denn der Tanach unterscheidet deutlich zwischen dem Schöpfer-Gott einerseits, der die Gottheit aller Kreatur ist, und Adonaj elohej Jissra-el, Adonaj, der Gott Israels, andererseits. Diese klare Unterscheidung haben auch die Rabbinen der ersten Jahrhunderte nach christlicher Zeitrechnung übernommen.

Abschließend kann ich die uns gestellte Frage eindeutig beantworten: Da es weder »abrahamitische Religionen« noch *einen* Gott der »abrahamitischen Religionen« gibt, kann ein jeweiliges Beten von Juden, Christen und Muslimen *nur* ein getrenntes Beten sein. Natürlich sind christliche oder muslimische Gäste gern eingeladen, einem jüdischen Gottesdienst beizuwohnen. Ich gehe davon aus, dass dies bei Christen wie bei Muslimen gilt.

Als Gast kann man erheblich mehr Nähe erreichen, als wenn man den Anspruch erhebt, die liturgische Struktur gemeinsam zu gestalten.

2.5.2

Hans Zirker

Eine Antwort von christlicher Seite

Das Thema ist verfänglich. Zunächst mag die Frage nach der Verbundenheit der »abrahamischen Religionen« vielleicht zu schnellen Antworten und entschiedenen Positionen reizen, doch bald legen sich Gedanken quer mit »Wenn und Aber«. Gerade darin erweist sich die Sache als didaktisch anregend: Sie zwingt dazu, innezuhalten, das Problematische zu sehen, den einfachen Lösungen zu misstrauen und abzuwägen, was sich verantwortbar sagen lässt. Dabei können wir noch nicht einmal damit rechnen, dass wir wenigstens am Ende zu Urteilen finden, denen jeder zustimmen müsste, der nur einigermaßen kundig ist. Deutlich sind Voraussetzungen im Spiel, die nicht von allen geteilt werden.

Dies ergibt sich zum einen schon aus der Verschiedenheit der Religionen, zum andern aber darüber hinaus auch aus der Vielfalt religiöser Einstellungen und theologischer Tendenzen innerhalb dieser Glaubensgemeinschaften selbst. Von keinem Standort her lässt sich die thematische Frage so allgemeingültig beantworten, wie ihre Formulierung dies nahelegen scheint. Deshalb haben die Herausgeber des Jahrbuchs mit gutem Grund zur selben Sache wenigstens drei religionspezifische Beiträge nebeneinandergestellt. Doch reicht das Spektrum der achtenswerten Antworten gewiss darüber hinaus. Dies soll im Folgenden miterwogen werden.

1 Die Frage als ein Zeichen der Zeit

Zu welchen Urteilen man schließlich auch immer kommen mag, auf jeden Fall ist das Thema für sich selbst schon aufschlussreich. Hier wird eine Gemeinsamkeit gedacht – ob vorausgesetzt oder bezweifelt, gesucht oder beargwöhnt, behauptet oder bestritten –, wie man dies in keiner der drei Religionen Judentum, Christentum und Islam schon von jeher getan hat. Deren begrifflicher Zusammenschluss zu den »abrahamischen Religionen« trägt deutlich Züge unserer Zeit. Dabei spielen Momente sehr unterschiedlichen Charakters eine entscheidende Rolle.

Der Gedanke dieser besonderen interreligiösen Beziehung und die sich daran anschließenden Fragen gehen vorwiegend von christlicher Seite aus. Den mächtigsten Anstoß dazu gab die erschütternde Erfahrung, in den Völkermord an den Juden verstrickt zu sein. Die Erinnerung daran sollte zu einem neuen, der Verfehlungen und Gefährdungen bewussten Denken führen, in erster Linie und einzigartiger Weise gegenüber den Juden und ihrem Glauben, dann aber auch gegenüber den anderen Religionen, insbesondere dem Islam.¹

Alltagsnahe Impulse des religiösen Bewusstseinswandels ergeben sich aus den Veränderungen unserer gesellschaftliche Situation in doppelter Hinsicht: Zum einen leben unter uns Muslime in Zahl und kultureller Präsenz wie nie zuvor, dennoch als Minorität und zumeist in sozialer Randstellung, vielfach als Gefahr beargwöhnt. Für den Zusammenhalt unserer Gesellschaft ist es jedoch erheblich, wieweit sie sich in ihrer Religiosität geachtet oder abfällig beurteilt erfahren. Zum anderen hat Religion insgesamt an öffentlicher Anerkennung, Wirksamkeit, Überzeugungs- und Bindekraft verloren; Glaubensgemeinschaften haben in dieser Hinsicht auf weite Strecken dasselbe Geschick und können sich verstärkt aufeinander verwiesen sehen.

Auf diesem Hintergrund lässt sich der Gruppierung von Judentum, Christentum und Islam zu den »abrahamischen Religionen« ein guter Sinn abgewinnen, auch wenn sie im Blick auf die Besonderheiten der jeweiligen Traditionen, gerade auch der unterschiedlichen Bezugnahme auf Abraham, fragwürdig ist und Missverständnisse auslösen kann.² Sie ist ein Ausdruck des guten Willens, dem Gemeinsamen gründlicher nachzuspüren und ihm mehr zu vertrauen, in der Hoffnung auf eine einträchtige Zukunft. Dass die zusammenschließende Formel ihren Auf-

1 Als Beispiel der nicht unproblematischen Einbindung des christlichen Verhältnisses zum Judentum in ein generelles religionstheologisches Spektrum vgl. »Die Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen (Nostra aetate)« des Zweiten Vatikanischen Konzils.

2 Vgl. *Ulrike Bechmann*, Abraham und Ibrahim. Die Grenzen des Abraham-Paradigmas im interreligiösen Dialog, in: *Münchner theol. Zeitschr.* 58, 2007, 110–126; *Friedmann Eißler*, Abrahamische Ökumene – eine Option?, in: *Theol. Beitr.* 36, 2005, 4, 173–187; *Hans Zirker*, Anmerkungen zum »Dialog der abrahamischen Religionen«, in: *Mosl. Rev.* 22 (77), 2001, 130–142 (<http://duepublico.uni-duisburg-essen.de/servlets/DocumentServlet?id=10597>).

schwung erst in unserer Zeit erlangt hat, nimmt ihr nicht ihren Ernst. Dahinter stehen gewichtige Erfahrungen.

2 Der »Gott der abrahamischen Religionen« – mehr als ein theologisches Konstrukt?

Juden, Muslime und Christen beten zu Gott, zu ihm schlechthin und nicht – wie das Thema formuliert – zu »*einem*« und nicht zu einem Gott bestimmter Religionen. Zwar spricht die jüdische wie die christliche Bibel vom »Gott Abrahams« (Ex 3,6; Mt 22,32) und »Gott Israels« (Ex 5,1; Mt 15,31), aber damit wird er nicht zum spezifischen Element begrenzter Glaubenswelten erklärt. Der Koran vermeidet es konsequent, Gott überhaupt irgendjemandem so zuzuschreiben, als ob er ihm in besonderer Weise zu eigen wäre. Einmal nur nennt er ihn, grammatisch entsprechend, aber auf Universalität hin variiert, »Gott der Menschen« (114,3).

Die Qualifikation als »abrahamisch« kann ihren Sinn also nur darin haben, dass man Gott durch das identifiziert sieht, was Juden, Christen und Muslime von ihm gemeinsam bekennen, durch die Beziehungen, in denen sie Gott denken, die Sprache, die sie dabei benutzen, die Vorstellungen, die sie damit verbinden. Auf solche anthropomorphen Vergegenständlichungen sind wir unumgänglich angewiesen, auch wenn wir wissen, dass wir damit Gott nicht erfassen. Ohne das auf unsere vordergründige Weise Gedachte und Gesagte stünden wir mit leeren Händen da, könnten wir uns nicht verständigen, zerfielen jeder Glaube und jede religiöse Gemeinschaft. So ist die nach unseren Möglichkeiten bemessene Repräsentation Gottes durch und durch unzulänglich und notwendig zugleich.

In diesem Sinn ist es angebracht, nach Gott in jüdischem, christlichem und islamischem Verständnis zu fragen oder, wie man häufig sagt, nach dem jeweiligen »Gottesbild«.³ Dass es vielfältige und fundamentale Übereinstimmungen gibt, liegt auf der Hand: Juden, Christen und Muslime glauben an Gott, der die Welt erschaffen hat und all ihren Mächten überlegen ist; der den Menschen Gemeinschaft schenkt, ihnen dabei Verpflichtungen auferlegt und sie einst zur Rechenschaft ziehen wird, ihnen aber auch in ihrem Ungenügen beisteht, sie barmherzig begleitet, aus Verirrungen herausführt und bereit ist, ihnen ihre Schuld zu vergeben. Wie mächtig diesen gemeinsamen Momenten Unterschiede entgegenstehen, zeigt sich konzentriert in der geschichtlichen Abfolge der drei Religionen: Jede spätere sieht sich über die Erfahrungen, Bekenntnisse, Glaubensweisen und Lebensformen der vorhergehenden hinausgeführt, jede frühere findet in der späteren ihre eigene Identität nicht gewahrt.

3 Vgl. Hans Zirker, Gott aus der Sicht der abrahami(ti)schen Religionen, in: Lexikon der Religionspädagogik, hg. von Folkert Rickers und Norbert Mette, Neukirchen-Vluyn 2001, Bd. 1, 747–752.

Diese Sachlage ist unbestritten, kontrovers ist dagegen, wie man sie bewerten soll: ob Juden, Muslime und Christen sagen können, dass sie sich trotz ihrer getrennten Wege und ihrer jeweils eigenen Glaubensweisen auf den einen gemeinsamen Gott beziehen. (Die andere Frage, ob sie dann auch gemeinsam beten könnten, sei hier zunächst noch nicht gestellt.)

3 Identitätsverhandlungen

Da alle drei Religionen sich als monotheistisch verstehen, also den Angehörigen der jeweils anderen Religionen nicht ernsthaft auch einen anderen Gott zusprechen können, stehen Christen wie Juden und Muslime vor der Entscheidung, entweder zuzugestehen, dass sie und die Anderen zu dem einen Gott beten, oder den Anderen vorzuhalten, dass sie Nichtiges, einen Götzen verehren (diesem Urteil oder wenigstens Verdacht sehen sich heutzutage nicht selten Muslime ausgesetzt⁴), oder schließlich die Frage einfach offenzulassen und über den »Gott« der Anderen und deren Gebet nicht zu befinden, aber dies wäre auch eine Abweisung gemeinsamen Glaubens.

Die Auseinandersetzungen darüber sind letztlich keine Sache wissenschaftlicher Erkenntnisse, sondern eine der abwägenden Bewertung. Streng genommen lautet die Frage nicht im Anschein der Objektivität: Beten Juden, Christen und Muslime zu einem gemeinsamen Gott?, sondern subjektiv gewendet: *Können wir* den Anderen zuerkennen, dass sie zu demselben Gott beten wie wir? Wohl ist diese Gemeinsamkeit erst dann gegeben, wenn das jeweilige Denken von Gott wenigstens »im Wesentlichen« identisch ist; doch stehen wir damit immer noch vor der Frage: *Was halten wir* für so »wesentlich«, dass wir die Gemeinsamkeit im Glauben an Gott davon abhängig machen? So sind wir immer selbst mit im Spiel, nicht nur als jeweils Juden, Christen und Muslime, sondern auch innerhalb dieser Religionen mit wechselnden geschichtlichen, kulturellen, religiösen und schließlich auch persönlichen Voraussetzungen.

Dabei sehen sich Christen gegenüber dem jüdischen Glauben zunächst in einer anderen Lage als gegenüber dem Islam. Die biblischen Zeugnisse des Neuen wie des Alten Testaments beziehen sich durchgängig auf den Gott Israels. So ist es Christen verwehrt zu sagen, dass sie nur dort den Glauben an Gott als gemeinsam erachten könnten, wo Gott als »Vater Jesu Christi« erkannt wird. Wollten sie daraufhin den kritischen Punkt verschieben und den entscheidenden Gegensatz erst in der ausdrücklichen *Ablehnung* des christologischen Bekenntnisses und des Glaubens an den trinitarischen Gott sehen, würden sie mit den Muslimen auch die Juden treffen und ihnen demnach absprechen, dass sie wirklich noch zum Gott ihres Volkes Israel beten. Dies wäre eine theologisch ungeheuerliche Konsequenz.

4 Vgl. Michael Bongardt, Sind Muslime Götzendiener? Zu einer problematischen Entwicklung des christlichen Islambildes, in: Herder Korrespondenz 62, 2008, 29–32.

Es bleibt aber die andere Möglichkeit, dass wir uns nicht von dem Blick auf die Differenzen einnehmen lassen, sondern das Gemeinsame würdigen und auf seine Tragfähigkeit setzen. Diesen Weg ging etwa das Zweite Vatikanische Konzil, als es nicht nur »in erster Linie« die Verbundenheit mit dem jüdischen Volk betonte, sondern im unmittelbaren Anschluss daran von den Muslimen sagte, dass sie »mit uns den einen Gott anbeten«⁵. Doch findet diese Sicht, zu der es übereinstimmende Äußerungen auch aus anderen Kirchen gibt, in christlicher Theologie nicht allgemeine Zustimmung.⁶ Die Bedenken, dass man sich mit einem solchen Urteil angesichts der schwierigen Beziehungen übernehmen könnte, lassen sich nicht einfach überspielen, sondern bleiben in der Verhandlung über die christliche Identität: darüber, was Christen sich in ihrem Glauben zutrauen dürfen und wovon sie Abstand nehmen müssen.

4 Die Erweiterung der Frage: Gemeinschaftliches Gebet?

Wer bejaht, dass Juden, Christen und Muslime zu dem einen Gott beten, hat damit noch nicht ausgemacht, ob sie sich auch zu gemeinsamem Gebet zusammenfinden können und sollten. Dies hängt von einer Reihe weiterer Überlegungen ab.

Zunächst einmal besteht keine interreligiöse Symmetrie: Dem Urteil von der einen Seite muss nicht ein gleiches von der anderen Seite entsprechen (wie es auch nicht durch eine gegensätzliche Reaktion widerlegt wird). So werden etwa Christen in jüdischen und muslimischen Gebetstexten weniger Momente finden, an denen sie Anstoß nehmen müssten, als im umgekehrten Fall Juden und Muslime in christlichen. Die Grundform christlichen Betens »durch Christus, unsern Herrn« verwehrt ihnen einzustimmen. Dass Rücksichtnahmen bei der Formulierung der Gebete Widerstände mindern oder gar aufheben können, liegt nahe; strittig aber ist, wieweit solche Bemühungen redlich sind und wann sie als Rücknahme oder wenigstens Verschleierung des christlichen Glaubens unverantwortlich werden.⁷

5 Dogmatische Konstitution über die Kirche (*Lumen gentium*), Nr. 16; vgl. *Nostra aetate* (s. Anm. 1), Nr. 3.

6 Vgl. etwa die Einwände gegen die »kühnen und ungedeckten Spekulationen über die Selbigkeit Gottes« bei *Michael Weinrich*, *Glauben Juden, Christen und Muslime an denselben Gott? Systematisch-theologische Annäherungen an eine unzugängliche Frage*, in: *Ev. Theol.* 67, 2007, 246–263, hier 262, mit 247, dem einleitenden Verweis auf das Zweite Vatikanische Konzil und ein in der Position ähnliches Dokument des Ökumenischen Rates der Kirchen.

7 Vgl. *Friedmann Eißler*, *Gemeinsam beten? Eine Anfrage an das interreligiöse Gebet unter dem Vorzeichen abrahamischer Ökumene*, in: *Hansjörg Schmid, Andreas Renz und Jutta Sperber* (Hg.), *»Im Namen Gottes ...«*. Theologie und Praxis des Gebets in Christentum und Islam, Regensburg 2006, 216–226.

Weit deutlicher als die theologische Frage nach dem einen gemeinsamen Gott hat die Erörterung einer möglichen Gebetsgemeinschaft konkrete Umstände mitzubedenken: Anlässe und Absichten, Erwartungen und Wirkungen, Orte und Zeiten, Aktionen und Akteure, gesellschaftliche Beziehungen und persönliche Bindungen. Von kirchlicher Seite werden dazu Orientierungen gewiesen, vor allem im Blick auf Muslime.⁸ Über konfessionelle Grenzen hinweg hat sich die Unterscheidung zweier Formen durchgesetzt: Bei der einen (oft »multireligiös« genannten), die die Kirchen für verantwortlich halten, sprechen die Angehörigen jeweils einer Religion die Gebete im Geist und in der Sprache ihres Glaubens, während die Anderen eingeladen sind, in zurückhaltender Andacht teilzunehmen. Bei der anderen (»interreligiösen«) dagegen werden die Gebete von Gläubigen unterschiedlicher Religionen miteinander verantwortet und gemeinsam gesprochen. Diese Form findet allgemein nicht die Zustimmung der Kirchen.

Doch Beten ist auch ein freier Akt intensiv persönlichen Charakters und lässt sich nicht einfach nach übergeordneten Reglementierungen ausrichten, weder restriktiv noch großzügig. Welche Menschen miteinander zum Gebet zusammenkommen können und wie sie dies realisieren, wird in vielen Situationen deren eigenem Urteil anheimgestellt bleiben. Letztlich ist die Frage nach dem gemeinsamen Gott nicht von den übrigen Lebensgemeinschaften ablösbar. Selbst unter Christen kann die Möglichkeit miteinander zu beten durch unterschiedliche Mentalitäten und Absichten erschwert oder gar blockiert sein, vor allem wenn gegensätzliche gesellschaftliche oder kirchliche Interessen, gar politische Ziele im Spiel sind. Erst recht gilt dies für Angehörige verschiedener Religionen untereinander. Und umgekehrt können Erfahrungen von Not und Ungerechtigkeit, von Trauer und Freude Menschen über die Grenzen ihrer Religionen hinweg so zusammenführen, dass sie nach gemeinsamen Ausdrucksformen suchen. Freilich werden sie dabei wohl nur dann an das Beten denken, wenn sie religiös beheimatet sind.

8 Vgl. aus neuerer Zeit (mit Verweisen auf weitere Dokumente): Klarheit und gute Nachbarschaft. Christen und Muslime in Deutschland. Eine Handreichung des Rates der EKD, hg. v. Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland, Hannover 2006, 113–118 (www.ekd.de/download/ekd_texte_86.pdf); Leitlinien für das Gebet bei Treffen von Christen, Juden und Muslimen. Eine Handreichung der deutschen Bischöfe, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, 2. überarb. u. aktualis. Aufl., Bonn 2008 (www.dbk.de/imperia/md/content/schriften/dbk5.arbeitshilfen/ah_170_-_2._aufl.pdf).

2.5.3

Lamya Kaddor

Eine Antwort von muslimischer Seite

»Abrahamitisch« heißt »gottsuchend«

Bevor man die Frage nach einem möglichen Gebet zu einem »abrahamitischen Gott« im Sinne eines Dialogs von Juden, Christen und Muslimen stellen und beantworten kann, sollte man zunächst die Frage nach der Existenz eines gemeinsamen »abrahamitischen« Gottes klären.

Der eine Gott offenbarte sich nach islamischen Verständnis zum letzten Mal einem arabischen etwa 40-jährigen Karawanenführer namens Muhammad um 610 n. Chr. auf der arabischen Halbinsel in der Nähe von Mekka. Er offenbarte sich diesem und damit allen anderen Menschen mit Seinem direkten und unmittelbaren Wort, das im Koran niedergeschrieben steht. Dieser Koran lässt sich somit als Inliberation Gottes auf Erden beschreiben. Doch wer ist dieser Gott? Und wie lässt er sich beschreiben? Vor allem durch den Koran selbst – bedingt auch durch die Sunna⁹ – lässt sich das Wesen und die Eigenschaften Gottes ableiten. Gott bzw. *Allāh* (arabisch »der Gott«) spricht von sich, indem er sich häufig mit etwas vergleicht oder einen seiner »99 schönsten Namen Gottes« (*asmāʿu llāhi l-ḥusnā*) – die gleichzeitig seine Eigenschaften bezeichnen – benennt. Einer der bekanntesten Vergleiche ist sicherlich der Lichtvers aus der Sure 24 (*an-nūr* – »das Licht«):

»Gott ist das Licht über Himmel und Erde. SEIN Licht ist mit einer Lampe, die in einer Nische hängt, zu vergleichen. Die Lampe befindet sich hinter Glas, als ob es ein strahlender Stern wäre. Sie wird von einem gesegneten Olivenölbaum angezündet, den es weder im Osten noch im Westen gibt. Sein Öl leuchtet schon fast, ohne dass es überhaupt vom Feuer berührt worden wäre: Licht über Licht! Gott führt zu Seinem Licht, wen er will und Er schenkt den Menschen Gleichnisse. Gott weiß über alles Bescheid.«¹⁰ [24:35]

9 Die Sunna (vorbildliche Lebensweise des Propheten Muhammad) beinhaltet die sog. Hadithe, die schriftlich fixierten Aussagen und Überlieferung von und über den Propheten Muhammad. Hadithe werden in drei Authentizitätsgraden klassifiziert: 1. Ein Hadith ist stark bzw. einwandfrei (*ḥadīṭ ṣaḥīḥ*); 2. Ein Hadith ist gut (*ḥadīṭ ḥasan*) und 3. Ein Hadith ist schwach bzw. bedenklich (*ḥadīṭ daʿīf*). In der Regel werden für das islamische Recht und für die Theologie nur die Hadithe verwendet, die *ṣaḥīḥ* – einwandfrei sind. Es gibt zwei Hadithsammlungen, die diese Hadithe beinhalten: Von al-Buḥārī: *al-ḡāmiʿ aṣ-ṣaḥīḥ* (*Ṣaḥīḥ Buḥārī*) und von Muslim: *al-ḡāmiʿ aṣ-ṣaḥīḥ* (*Ṣaḥīḥ Muslim*).

10 Vgl. Lamya Kaddor und Rabeya Müller (Hg.), *Der Koran für Kinder und Erwachsene*. 2. Aufl., München 2008, 15.

Nach diesem Gott sucht der Mensch, sobald er zum ersten Mal das Licht des Diesseits erblickt. Zu einer der wichtigsten Überzeugungen der Muslime zählt nämlich die natürliche Veranlagung des Menschen, *fiṭra* genannt. Zur *fiṭra* gehört, dass im Menschen die Hinwendung zu diesem einen Gott angelegt ist.¹¹ Nur durch Erziehung oder andere Einflüsse kann jemand diese natürliche Neigung vergessen oder verdrängen. Die Veranlagung, nach Gott zu suchen und ihn mit in sein Leben einzubinden, wird im Koran vor allem durch die Prophetengeschichte Abrahams (*Ibrāhīm*) zum Ausdruck gebracht. Denn es ist *Ibrāhīm*, der von sich aus nach Gott sucht und ihn weder im Mond, in der Sonne noch in den Sternen finden kann. Er schlussfolgert, getrieben durch die Vernunft, dass Gott etwas Größeres und Schöneres sein muss. Sein hartnäckiges Suchen nach der göttlichen Existenz brachte ihm im Koran den Beinamen *ḥanīf* ein. Abraham ist also ein »Gottsuchender« bzw. ein »Rechtgläubiger«, weil er seiner angeborenen Veranlagung, geleitet durch die Ratio, aufrichtig nachgeht und am Ende den einzigen Gott damit »erkennt«. ¹² An dieser Geschichte lässt sich im Grunde der Geist des Islam gut beschreiben:

»Der Mensch, der dem Beispiel Abrahams folgt und sich ganz dem einen Schöpfergott zuwendet – das Angesicht auf ihn richtet, so wie die Pilger sich der Gottheit der heiligen Städte zuwandten –, der vollzieht den entscheidenden Schritt zum Heilsgewinn.«¹³

Die Abrahamsgeschichte nimmt aus theologischer Perspektive sowohl für das Judentum als auch für das Christentum eine zentrale Rolle ein. In ihren Grundzügen wird sie in allen drei Religionen ähnlich erzählt und ähnlich verstanden. Nur in Details gehen die Darstellungen auseinander – zum Beispiel hinsichtlich der Identität desjenigen Sohnes, der geopfert werden soll, bestehen zwischen den Glaubensgemeinschaften unterschiedliche Meinungen. Es ist nicht die Existenz Abrahams allein und auch nicht nur der Akt des Opfern selbst, der aus dem Judentum, dem Christentum und dem Islam »abrahamitische« Religionen macht. Auch ist es nicht der Gedanke des Gehorsams gegenüber Gott allein. Letztlich steckt ein noch wesentlicherer Wert dahinter, den Juden, Christen und Muslime als »abrahamitische Gläubige« miteinander teilen: Es ist die Barmherzigkeit ihres einen Gottes. Er sieht die Schwächen und die Sünden der Menschen, aber er verzeiht sie. Dank seiner Barmherzigkeit ersetzte Gott den zu opfernden Sohn durch einen Widder.

Diese Barmherzigkeit (*ar-rahma*) ist nun wiederum Teil der 99 schönsten Gottesnamen bzw. eine der 99 schönsten Gotteseigenschaften. Doch sie ist nicht nur ir-

11 *Tilman Nagel*, *Geschichte der islamischen Theologie – Von Mohammed bis zur Gegenwart*. München 1994, 28f.

12 *Siehe Kaddor/Müller* (Hg.), *Koran*, 89–109.

13 *Nagel*, *Geschichte*, 27.

gendein Teil davon, sie ist der bedeutendste Charakterzug des einen Schöpfers. Der »Barmherzige« und der »Erbarmer« stellen im Koran den gebräuchlichsten Namen für Gott dar. Beide folgen in der Liste der 99 an Position zwei und drei unmittelbar auf den Namen »Allah«. Der Wortstamm *r-h-m* wird im Koran mindestens 550 mal erwähnt. Barmherzigkeit steht am Anfang des Koran, sie steht am Anfang (fast) jeder Sure, und in ihrem Namen beginnen gläubige Muslime fast jede Handlung. Diese Barmherzigkeit könnte eine zentrale Ausgangslage für das Zusammenspiel der Religionen darstellen, denn sie bestimmt ebenso das Gottesbild von Juden und Christen. Die Barmherzigkeit Gottes und in der Folge die des Menschen gegenüber der gesamten Schöpfung, ähnlich wie sie in dem Hadith »Gott ist dem nicht barmherzig, der den Menschen nicht barmherzig ist.« (Buḥārī; Muslim) niedergelegt wurde, ist letztlich der Geist, der Juden, Christen und Muslime miteinander verbindet.

Was nun die Stellung Abrahams aus islamischer Sicht betrifft, so kann man im Grunde über alle möglichen Zweifel an der zusammenführenden Bedeutung seiner Person für Judentum, Christentum und Islam erhaben sein. Der Koran selbst sorgt hier letztlich für Klarheit, da dieser Aspekt bereits zur Zeit seiner Offenbarung von Belang gewesen ist:

»Ihr Besitzer der Schrift, warum streitet ihr über Ibrahim, wo doch die Tora und das Evangelium erst nach ihm herabgeschickt worden sind? Denkt ihr denn nicht nach? Ihr habt bereits über etwas gestritten, worüber ihr Wissen habt. Wieso streitet ihr euch nun über etwas, worüber ihr kein Wissen habt? Gott allein weiß alles, und ihr wisst nichts. Ibrahim war weder Jude noch Christ, aber er war ein aufrichtig ergebener Gläubiger, kein Ungläubiger.«¹⁴ [3:65–67]

Aus islamischer Sicht war Abraham jemand, der aufrichtig, Gott ergeben und gläubig war – und keiner Religion angehörte.¹⁵ Muslime sprechen auch heute noch von ihm nicht nur als »Urvater der Gläubigen«, sondern auch als »Ur-Muslim«¹⁶ und gedenken seiner beim jährlichen Opferfest. Bemerkenswerterweise wird Abraham in allen drei monotheistischen Religionen als »Freund Gottes« bezeichnet, was einem Ehrentitel gleichkommt.¹⁷ Da zudem im Koran auch noch implizit die Rede davon ist, dass sowohl Juden als auch Christen (»Schriftbesitzer«) Abraham als Propheten verehrten, kann die Frage nach der Legitimation des Begriffs »abrahamitische Religionen« aus muslimischer Sicht eindeutig bejaht werden.

Die letztlich entscheidende Frage, ob der christliche, jüdische und muslimische Gott derselbe ist, stellt sich angesichts dessen nur noch *pro*

14 Kaddor/Müller (Hg.), Koran, 89.

15 Im arabischen Original steht dort »*ḥanīfan musliman*«, was wortwörtlich mit »aufrichtig ergebener Gläubiger« und nicht mit »rechtgläubiger Muslim« übersetzt wurde. Der Begriff »*muslim*« bedeutet nämlich wortwörtlich »jemand, der sich Gottes Willen untergibt« bzw. »jemand, der sein Antlitz Gott zuwendet« und rechtfertigt somit diese Übersetzung.

16 Kaddor/Müller (Hg.), Koran, 103.

17 Siehe hierzu Jesaja 41,8; Jakobus 2,23 und Koran 4:125.

forma. Einer der wohl bekanntesten christlichen Verfechter der Idee »abrahamitischer Religionen«, Hans Küng, meint:

»Das Gemeinsame von Judentum, Christentum und Islam ist unübersehbar: der Glaube an den einen und einzigen Gott Abrahams, den gnädigen und barmherzigen Schöpfer, Bewahrer und Richter aller Menschen, auf arabisch von Muslimen von Christen »Allah« genannt.«¹⁸

Es wäre in der Tat schwer vorstellbar, dass der eine Gott im Judentum, Christentum und im Islam nicht derselbe sein soll, wenn sich alle drei auf den einen Gott berufen, dem ihr gemeinsamer »Glaubensvater« gedient hat. Ungeachtet dessen lässt sich die These eines gemeinsamen abrahamitischen Gottes aus Sicht des Islam wohl am einfachsten bestätigen, da sich die Religion des Islam, gegründet auf den weitgehenden Konsens fast aller Muslime, als Nachfolger der beiden zuvor geoffenbarten Religionen begreift. Die Religion des Islam bestätigt damit *expressis verbis* den einen Gott, der sich und seine Gebote bereits mehrfach zuvor zu erkennen gab:

»Ihr, denen die Schrift gegeben wurde, glaubt an das, was wir herabgeschickt haben und das bestätigt, was euch schon vorliegt.¹⁹ [...] Wir haben die Tora, in der Führung und Licht war, wirklich herabgeschickt. Damit haben die Propheten, die sich Gott hingaben, bei den Juden Recht gesprochen, und so auch die Rabbis und die Gelehrten. Ihnen wurde aufgetragen, das Buch Gottes zu bewahren, und sie waren seine Hüter. [...] Gebt nicht meine Zeichen um einen geringen Preis hin. Wer nicht nach dem urteilt, was Gott herabgeschickt hat – der gehört zu den Ungläubigen. [...]»²⁰ Auch die Leute des Evangeliums sollen sich nach dem richten, was Gott darin offenbart hat.«²¹

Es ist nicht das Opfer Abrahams, das aus dem Judentum, dem Christentum und dem Islam »abrahamitische« Religionen macht. Letztlich steckt kein Ritus, sondern eine wesentliche Handlung dahinter: Ein Mensch, der aufrichtig nach Gott sucht und Ihn erkennt – nachdem »sein Herz beruhigt« (2:260) wurde, er also zum Glauben an den einen Gott gefunden hat. Dafür steht Abraham als Schlüsselfigur in den Heiligen Büchern.

Aus diesem Wissen heraus lässt sich aus muslimischer Perspektive die Frage nach einem gemeinsamen »abrahamitischen« Gebet im Sinne des »Triologs« grundsätzlich positiv beantworten. Juden, Christen und Muslime, die sich darüber einig sind, dass das »Abrahamitische« im Sinne eines Suchens, im Zentrum ihrer Religionen stehen, können, wollen und sollen gemeinsam feiern. Schließlich – um die Phantasie zu bemühen – dürfte keiner von ihnen ein Problem darin sehen, mit Abraham zusam-

18 Hans Küng, Spurensuche – Die Weltreligionen auf dem Weg. München 2008, 145.

19 Kaddor/Müller (Hg.), Koran, 41. [4:47]

20 Ebd., 41. [5:44]

21 Ebd., 41. [5:47]

men zu beten. Dass die Meinungen der jeweiligen Glaubensgemeinschaft über die Art und Weise des Ritus, der dabei anzuwenden wäre, auseinandergehen, kann und soll hier auch nicht ignoriert werden. Auf die Leitfrage eines Gebets zum »einen Gott der abrahamitischen Religionen« hat es an sich keine Auswirkung. Über das Wie gilt es in der Praxis jeweils eine entsprechende Verständigung herbeizuführen. Ob dies nun bedeutet, nebeneinander, miteinander oder sowohl neben- und miteinander zu beten, wird vermutlich in allen Fällen sehr subjektiv und von Ort zu Ort unterschiedlich beantwortet – eine gewisse Portion Pragmatismus sei dabei allerdings jedem anempfohlen.²²

»Der ›Sitz im Leben‹ von abrahamitischen Gebetsfeiern ist mithin so vielfältig wie die konkreten Orte des Dialogs selbst. Sie finden statt in Tagungshäusern, Rathäusern und Krankenhäusern, in Flughäfen und Gefängnissen, auf Straßenfesten und Friedhöfen. Und natürlich direkt in den Räumlichkeiten der jeweils gastgebenden Religionen: in Synagogen, Kirchen und Moscheen.«²³

Dr. *Edna Brocke*, Leiterin der Alten Synagoge, Essen.

Lamyia Kaddor, Islamische Religionspädagogin und Autorin.

Prof. em. Dr. theol. *Hans Zirker*, Universität Duisburg-Essen, Katholische Theologie.

22 Siehe zu den unterschiedlichen abrahamitischen Gebetsformen: *Martin Bauschke*, *Walter Homolka* und *Rabeya Müller*, *Gemeinsam vor Gott – Gebete aus Judentum, Christentum und Islam*. Gütersloh 2004, 17.

23 Ebd.