

ANMERKUNGEN

- ¹ Süddeutscher Rundfunk, 3. Programm.
- ² Vgl. R. Albert / T. Kamran (Hg.), Die neue Mannheimer Moschee – Symbol der Toleranz. Festschrift zur Eröffnung der neuen Moschee am 4. März 1995, S. 89.
- ³ Als Informationsquelle zum Folgenden vgl. Dokumentation II zum Bau der Moschee des Islamischen Bundes Mannheim, ⁶1995, hg. vom Beauftragten für ausländische Einwohner der Stadt Mannheim.
- ⁴ Mannheimer Morgen vom 7. Juni 91, vgl. Dokumentation, a. a. O.
- ⁵ Vgl. Dokumentation, a. a. O., S. 17.
- ⁶ Vgl. R. Albert, Das erste Jahr der neuen Mannheimer Moschee aus der Perspektive des Instituts für Deutsch-Türkische Integrationsforschung, in: L. Hagemann / A.T. Khoury (Hg.), Auf dem Weg zum Dialog. Festschrift für Muhammad Salim Abdullah zum 65. Geburtstag, Würzburg 1996, 41–78.

„Abraham“ – ein hilfreiches Modell jüdisch-christlich-muslimischer Verständigung?

Abraham hat Konjunktur. Noch bis vor wenigen Jahren waren es weltweit stets nur einige wenige, die, wie zum Beispiel die seit 1967 in Frankreich tätige „Fraternité d'Abraham“, in ihren jeweiligen lokalen Kontexten unter Bezugnahme auf den gemeinsamen Stammvater eine Verständigung von Juden, Christen und Muslimen suchten. Zeitlich parallel zum israelisch-arabischen Friedensprozess ist jedoch seit dem Beginn der neunziger Jahre – vor allem in Israel und den palästinensischen Gebieten selbst, aber nicht nur dort – das Entstehen einer Fülle von Dialoginitiativen zu beobachten, die sich in ihren Selbstbezeichnungen explizit auf Abraham berufen. Ob nun ein muslimischer Scheich in Jericho ein „Zentrum für islamische Studien und für Versöhnung der Kinder Abrahams“ gründet oder ein lutherischer Pfarrer in Beith Jala (Westbank) eine „Abrahamsherberge“ für trilaterale Jugendbegegnungen eröffnet; ob der Internationale Rat von Juden und Christen (ICCJ) ein „Abrahamsforum“ einrichtet oder sich bestehende Dialoginitiativen aus verschiedenen Ländern des Nahen Ostens zu einem solchen zusammenschließen – stets steht hinter solchen Initiativen die Hoffnung, eine Rückbesinnung auf den Erzvater könne aus den Sackgassen bisheriger interreligiöser Begegnungen heraushelfen.

In der christlichen Theologie hat derweil an unterschiedlichen geographischen Orten eine Reflexion unter dem Stichwort einer „Abrahams-Ökumene“ eingesetzt, die sich, soweit ich sehe, aus zwei ganz unterschiedlichen Quellen speist. Dabei handelt es sich zum einen um die *Zuspitzung und Fokussierung* einer „Theologie der Religionen“ – oder auch des von Hans Küng proklamierten Leitwortes „kein Weltfrieden ohne Religionsfrieden“ – auf die konkreten Zusammenhänge der jüdisch-christlich-muslimischen Begegnung hin. In diesem ersten Zusammenhang stehen beispielsweise die Überlegungen, die seit 1989 im Rahmen des „International Scholars' Annual Dialogue“, einer Art „think tank“ (L. Swidler) von jüdischen,

christlichen und muslimischen Denkern aus verschiedenen Ländern, angestellt werden. Zum Zweiten ist die „Abrahams-Ökumene“ aber auch zum Programm einiger christlicher Theologen geworden, die zuvor vor allem der christlich-jüdischen Begegnung verpflichtet waren und für die der trilaterale Dialog somit eine *Ausweitung* ihrer bisherigen Ansätze darstellt.

In den erstgenannten Zusammenhang gehört der im Jahr 1994 von dem Tübinger Theologen und KÜng-Schüler Karl-Josef Kuschel vorgelegte, wohl umfassendste gegenwärtige Entwurf von Grundlinien einer möglichen Abrahamsökumene.¹ Nacheinander untersucht der Autor darin die einschlägigen Abrahamstraditionen im Judentum, Christentum und Islam, wobei es ihm gelingt, in jeder der drei Religionen ein jeweils ursprüngliches Abrahamsbild freizulegen, welches verblüffende Ähnlichkeit mit seinen jeweiligen Pendants in den beiden anderen Religionsgemeinschaften aufweist. Dieser Abraham ist jeweils eine unverrechnbare, kritische Figur im Denkgebäude der Gemeinschaften, die sich auf ihn berufen: Da ist die Erinnerung bewahrt, dass diese Gestalt „von außen“ kam, dass Abraham als ursprünglich Fremder, als Nichtjude, Nichtchrist, Nichtmuslim die göttlichen Verheißungen empfangt – was jeglichen Heilsexklusivismus von Juden, Christen oder Muslimen letztlich in Frage stellt. Dieser „Fremde“ fungiert zugleich als Urbild eines grenzenlosen Gottvertrauens bzw. bedingungslosen Glaubens, sowie als Kämpfer gegen allen Götzendienst und alle Idolatrie. In einer Gegenbewegung beschreibt Kuschel sodann eine exklusivistische Vereinnahmung Abrahams in einer jeden der drei Religionsgemeinschaften bis hin zu seiner Umdeutung als Kampffigur in der Auseinandersetzung mit den beiden jeweils anderen „Abrahamsreligionen“.

Mögliche „Perspektiven für eine abrahamische Ökumene“ ergeben sich Kuschel zufolge aus einer Wiedergewinnung der ursprünglichen kritischen Funktion Abrahams in den drei Religionsgemeinschaften. „Selbstkritik der Religionen als Weg zum Frieden“ impliziere die gegenseitige Anerkennung der drei abrahamischen Religionsgemeinschaften als jeweils legitimer Ausdrucksformen einer gottgewollten Pluralität. Das Wiedererkennen Abrahams außerhalb der eigenen Gemeinschaft ermögliche es, auch die weiten Bereiche der religiösen Tradition des jeweils anderen wertzuschätzen, die nicht einfach unter das Abrahams-Paradigma verrechenbar seien und um ihrer Ganzheit willen auch nicht einfach darunter verrechnet werden dürften. In den Worten Kuschels: „Darum muss es in der Tat gehen, wenn von einer abrahamischen Ökumene die Rede ist: *die Kinder Abrahams zu lehren, die Gegenwart des Patriarchen in den Anhängern der anderen abrahamischen Glaubensgemeinschaften zu erkennen.*“ (260)

Während Kuschel eher deduktiv einen gemeinsamen Begründungszusammenhang in den drei religiösen Traditionen wiederzuerkennen vermag, so versucht der Wuppertaler Systematiker Berthold Klappert² eine wesentliche Einsicht aus der jüdisch-christlichen Begegnung der vergangenen vierzig Jahre in induktiver Weise auf das Verhältnis zum Islam hin auszuweiten: Für Christen, insbesondere in Europa, war es ein mühsamer Lernprozess, der schließlich dazu führte, vom „ungekündigten Bund Gottes mit seinem Volk Israel“ sprechen zu können, in den die Kirche durch Jesus Christus mit hineingenommen sei. Klappert erkennt, dass

eine derartige Zurückweisung der traditionellen Substitutionslehre auch Folgen für das Verhältnis zu denjenigen hat, die ihrem eigenen Selbstverständnis zufolge als Nachkommen Isaels ebenfalls Kinder Abrahams sind. Denn der Bund Gottes mit Abraham hat eine „Mehrdimensionalität der Segensverheißung“ zum Inhalt, welche auch Ismael und seine Nachkommen in Beziehung zum Gott dieses ungekündigten Bundes setzt. In diesem Zusammenhang verweisen Klappert und Kuschel auf einen christlicherseits kaum realisierten Bedeutungsüberschuss der Isaelsverheißungen in Gen 16, 10–12; 17, 20: Segen und Nachkommenschaft, Überleben und Volkwerdung werden Ismael – in teilweise parallelen Formulierungen – von Gott zugesagt und mit dem Bundeszeichen der Beschneidung, welches Muslime wie Juden bis heute tragen, besiegelt. Klappert zieht hier die logische Konsequenz, dass die in den letzten Jahrzehnten neu gewonnene Rede von einer „Bekräftigung“ der Verheißungen des Alten Bundes durch Jesus Christus notwendigerweise auch diese Verheißungen über die Isaelsnachkommenschaft einbeziehen muss. Dabei will Klappert die muslimische Gemeinschaft nicht allein genealogisch in diesem Verheißungszusammenhang sehen, sondern geht dabei so weit, auch den Propheten Mohammed zu verstehen als „den einen ... Gesandten des Gottes Abrahams ...“, durch den allein die Muslime zur Anbetung des einen Gottes geführt worden sind und durch den der Gott Abrahams zu der Abraham-Gemeinschaft der Muslime gesprochen hat“ (117). In der Konsequenz entwirft Klappert das Modell einer dialogischen Weggemeinschaft von Juden, Christen und Muslimen unter dem Segen Gottes, welches sich in seinen ethischen Implikationen (gemeinsamer Einsatz für Frieden und Menschenrechte) quasi mit den entsprechenden Aussagen Kuschels deckt.

Um das Fazit vorwegzunehmen: Interreligiöse Begegnung heute braucht solche ebenso kreativen wie faszinierenden Entwürfe von Abrahamsgemeinschaft, um nicht im bloßen gegenseitigen Austausch von Freundlichkeiten steckenzubleiben. An dieser Stelle soll es nunmehr darum gehen, zu fragen, unter welchen Bedingungen die Rückbesinnung auf Abraham hilfreich sein kann für die konkrete Begegnung. Drei Problemfelder seien in diesem Zusammenhang zunächst kurz umrissen:

Erstens: Die vorliegenden Entwürfe einer „abrahamischen Ökumene“ scheinen sich über das Ziel ihrer Unternehmungen durchaus einig zu sein: In krasser Zurückweisung der These von einem „Zusammenstoß der Zivilisationen“ (Huntingdon) soll durch die Fruchtbarmachung des gemeinsamen Begründungszusammenhanges in Abraham eine Verantwortungsgemeinschaft geschaffen werden, die in der Lage ist, gemeinsame ethische Regeln auf dem Weg zu einem Religionsfrieden zu entwerfen. Nun stellt sich freilich die Frage, wer die realen Subjekte einer solchen Verantwortungsgemeinschaft sein können. Die in den untersuchten Beiträgen immer wieder gestellte Frage, was „die Religionen“ zum Frieden beitragen können (z.B. Klappert, 99) wirkt merkwürdig abstrakt angesichts der Tatsache, dass als Gesprächspartner ja nie „die Religionen“ als solche zur Verfügung stehen, sondern immer nur konkrete Menschen in konkreten gesellschaftlichen Kontexten. In kaum einem anderen interreligiösen Zusammenhang aber sind gesellschaftliche Kategorien so immens wichtig wie in der gegenseitigen Wahrnehmung von Juden, Christen und Muslimen. Das „Haus des Islam“ (*dar al-islam*) stellt für viele Muslime immer

noch die Möglichkeit der interreligiösen Begegnung schlechthin dar, insofern (zumindest potentiell) Christen und Juden als geschützte Minderheiten bzw. *Dhimmi*-Gemeinschaften darin voll integrierbar wären.³ Gläubige Muslime im arabischen Raum müssen sich hier mit der Tatsache auseinandersetzen, dass Christen wie Juden mehrfach aus diesem Haus ausgeschert sind (z. B. in Form eines maronitisch dominierten Staates Libanon oder des jüdischen Staates Israel) und dass in den säkularen Nationalbewegungen vor Ort die „Nation“ als übergeordnete Größe für ein gleichberechtigtes Miteinander von Muslimen und Christen verstanden wird. Muslime müssen sich zudem damit auseinandersetzen, dass sie in vielen westlichen Ländern heute selbst eine dauerhafte und bedeutende Minderheit darstellen und sich die Integrationsfrage dort somit unter genau umgekehrtem Vorzeichen stellt. Das Modell einer Abrahams-Ökumene vermag auf die Anfechtungen, die sich aus den unterschiedlichen gesellschaftlichen Konstellationen ergeben, nicht zu antworten.

In gleicher Weise bleibt die von Kuschel (221) geforderte „Selbstkritik der Religionen als Weg zum Frieden“ ein wohl wenig praktikables Abstraktum, da sich Religionen als solche nie selbst kritisieren können. Auch hier können nur konkrete Menschen die realen Subjekte sein; in diesem Fall: Menschen, die dazu bereit und in der Lage sind, sich selbst und ihre Religion auch aus einer gewissen Distanz heraus wahrzunehmen. Dies allgemein einzufordern, hieße jedoch, die *Ungleichzeitigkeiten* in der interreligiösen Begegnung nicht wahrzunehmen: Nur in bestimmten Teilen der Welt wurde das Paradigma der Aufklärung durchlaufen. Während es von den Intellektuellen in bestimmten Gesellschaften gerade entdeckt wird, wird es woanders mit postmodernem Elan wieder ad acta gelegt. Auch der „abrahamische Dialog“ muss sich also stets darüber im Klaren sein, in welchem gesellschaftlichen Kontext er sich gerade bewegt. Einer der wichtigsten Dialogiker in Jerusalem, der Pfarrer Michael Krupp, erzählt von Begegnungen, die in dem Moment scheiterten, als die westlich geprägten jüdischen und christlichen Beteiligten von ihrem muslimischen Gesprächspartner eine historisch-kritische Analyse seiner Ausführungen erbat.⁴ Solche Begebenheiten sind nicht untypisch. Im Gespräch mit palästinensischen Christen kann man daher immer wieder den Seufzer hören: Verschont uns doch mit euren großen theologischen Gesamtentwürfen aus dem Westen. Ob „Abraham“ für unsere interreligiöse Begegnung vor Ort wirklich hilfreich ist, wissen wir noch nicht so genau. Wir wollen erst einmal im ganz Kleinen versuchen, im Glauben verankerte Gesellschaftsmodelle zu finden, die es uns erlauben, hier vor Ort einen guten Modus des Miteinander-Lebens zu entwickeln.

Zweitens: Ein weiteres Problem wird durch das Spannungsfeld der Bezeichnungen „interreligiöser Dialog“ oder „abrahamische Ökumene“ beschrieben. *Eigentlich* verbietet sich im Blick auf das jüdisch-christlich-muslimische Verhältnis der von der innerchristlichen bzw. zwischenkirchlichen Begegnung besetzte Begriff der „Ökumene“. Angesichts der Tatsache, dass diese Bezeichnung traditionell für die Suche nach Einheit oder versöhnter Gemeinschaft „in Christus“ steht, müsste ihr Gebrauch im jüdisch-christlich-muslimischen Zusammenhang von den Gesprächspartnern außerhalb des christlichen Begründungszusammenhangs wohl als eine Art theologischer Imperialismus gewertet werden. Wird sie von christ-

lichen Theologen dennoch verwendet, so geschieht dies aus der Einsicht heraus, dass insbesondere die christlich-jüdische Begegnung nicht mit dem Etikett des „Interreligiösen“ belegt werden darf. Anders als noch im (für die christlich-jüdische Begegnung wegweisenden!) Konzilsdokument „*Nostra Aetate*“ formuliert, lässt sich das Judentum nämlich nicht einfach unter die „nicht-christlichen Religionen“ subsumieren, sondern ist dem Christentum *durch die Christologie selbst* stets mit an die Seite gegeben. In Jesus Christus geschieht die Begegnung von Gott und Mensch, die den Inhalt von Gottes Weg mit seinem Bundesvolk Israel ausmacht, für die Völkerwelt noch einmal neu und in einzigartiger Weise. Dies zieht die Kirche in einen gemeinsamen Begründungszusammenhang mit Israel hinein, der für die Begegnung mit anderen Religionen nicht gilt.

Es stellt sich die Frage, ob das Verhältnis vom Christentum zum Islam in einer vergleichbaren Weise verstehbar ist wie das zum Judentum. Selbst wenn man im Sinne Klapperts das Christusereignis auch als Bekräftigung der Segensverheißung an die Ismaelsgemeinschaft verstehen will, so bedeutet dies für das Verhältnis Christentum-Islam doch einen Umweg im Vergleich zur Unmittelbarkeit der Beziehung von Kirche und Israel. Die Gemeinschaft der Muslime wird durch den Propheten Mohammed in einer ähnlichen Weise in die Gemeinschaft des Gottes Abrahams gezogen wie die Kirche aus den Völkern durch Jesus Christus. Bemüht man das Modell der konzentrischen Kreise des Zweiten Vatikanums, so erscheinen hier Judentum, Christentum und Islam einander zwar deutlich näher als jede einzelne dieser Gemeinschaften zu den übrigen Hochreligionen; dennoch fehlt im Verhältnis von Christen zum Islam die unmittelbare Verwiesenheit, wie sie in der Reflexion des christlich-jüdischen Verhältnisses in den vergangenen Jahrzehnten entdeckt worden ist. Immerhin spricht viel dafür, auch die Begegnung mit dem Islam, ebenso wie die mit dem Judentum, nicht auf eine Ebene zu stellen mit dem Dialog, wie er z. B. zwischen Christen und Buddhisten geführt wird. Der Begriff des „*abrahamischen Dialoges*“ oder der „*abrahamischen Begegnung*“ (möglichst unter Verzicht auf den Terminus „*Ökumene*“) trägt dem Rechnung. Er drückt die gegenseitige Bezogenheit aufeinander besser aus als dies beispielsweise durch die Kategorisierung als Dialog der drei „*Buchreligionen*“ möglich wäre. Denn unter dieser letztgenannten Perspektive würde sich in der Tat die Frage stellen, „warum die buddhistischen Sutren nicht dazugehören sollten oder die altindischen Veden“.⁵

Drittens: Der Rückbezug auf Abraham bleibt so lange ein rein formales Prinzip, solange nicht inhaltliche Kriterien hinzukommen, was denn eigentlich „*abrahamisch*“ oder „*im Sinne Abrahams*“ sei. Die von Kuschel vorgenommene Herausarbeitung gemeinsamer Züge Abrahams in den Traditionen der drei Gemeinschaften ist hier ein wichtiger Schritt; problematisch dagegen ist die Feststellung: „Ohne die Anerkennung der Normativität der ursprünglichen Abraham-Überlieferungen im Buche Genesis ... kann es keine kritische Relecture der gewachsenen Abraham-Traditionen geben“ (Kuschel, 250). Zwar ist historisch sicherlich richtig, dass das von Mohammed vorgefundene und in der mekkanischen Periode neu auf den Leuchter gehobene Wissen um die „*Religion Abrahams*“ sowie das Wissen um die eigene Ismaelskindschaft sich wohl nur durch eine Kenntnis von Tora-Traditionen auch unter Nichtjuden und Nichtchristen im präislamischen, arabischen Raum

erklären lassen. Eine eigenständige Abrahamsüberlieferung neben der Tora ist wohl schwerlich denkbar. Dieser historische Befund ist für einen gläubigen Muslim jedoch insofern irrelevant, als dass die gegenwärtig vorliegende „Tora“ – und ebenso auch das Neue Testament – eben nicht völlig identisch mit der ursprünglich von Gott gegebenen „Tora“ oder dem ursprünglich von Gott gegebenen „Evangelium“ sind, sondern stets unter dem Vorbehalt des gegen Juden und Christen gerichteten Schriftfälschungsvorwurfes stehen. Warum, so würde die Frage lauten, sollten wir etwas an einer wohl achtenswerten, aber doch nicht ganz zuverlässigen, Schrift messen, wenn wir doch im Koran das unverfälschte Zeugnis Gottes über die „Religion Abrahams“ selbst haben?

Die Frage nach dem, was denn eigentlich „abrahamisch“ sei, stellt sich zudem im Blick auf die Christen selbst: Zwar ist mit der paulinischen Einsicht, dass auch die, die nicht „Same Abrahams“ sind, durch den Glauben in geistlicher Weise zu „Kindern Abrahams“ werden (Gal 3,7), die Freude über das Wahrwerden der göttlichen Segensverheißung an Abraham zum Teil des christlichen Selbstverständnisses geworden. Zwar kennt auch das Judentum eine Art „geistlicher Abrahamskinderschaft“, indem Menschen, die zum Judentum übergetreten sind, beim Aufruf zur synagogalen Toralesung den Namen „Sohn des Abraham“ beigelegt bekommen. Und dennoch entspricht das eine nicht dem anderen: Jüdischerseits ein „Sohn Abrahams“ zu werden, setzt den Eintritt in die Abrahams-Isaaks-Gemeinschaft des Volkes Israel voraus. Als „Abrahamskinder“ im ganz unmittelbaren Sinne vermögen nur Muslime und Juden einander zu verstehen. Das christliche Selbstverständnis, dass Gott dem Abraham auch noch ganz andere Kinder zu erwecken vermag, steht dazu zwar nicht im Gegensatz, ist jedoch in sich nicht so selbstevident, dass es nicht stets noch einer zusätzlichen Erklärung bedürfte.

Die aufgezählten gesellschaftlichen und religiösen Problemfelder stellen dann keine unüberwindbare Hürde dar, wenn zunnächst immer nur die Begegnung von jeweils *zwei* der drei Abrahamsgemeinschaften in ihrem jeweiligen soziopolitisch-religiösen Kontext vor Ort im Blick ist:

a) Trotz aller gegenwärtigen politischen Probleme im Nahen Osten verfügt die abrahamische Begegnung zwischen *Juden und Muslimen* über eine Basis, die nicht allein darin begründet ist, dass beide einander mit großer Selbstverständlichkeit als Abrahamskinder anzuerkennen vermögen, sondern vor allem auch darin, dass sich diese beiden Gemeinschaften ihren Monotheismus in keiner Weise streitig machen. Ein Beispiel: So erklärt der Westbank-Rabbiner Menachem Fruman, der in der israelischen Siedlergemeinschaft bereits mehrfach Aufsehen wegen seiner Kontakte zu islamistischen Kreisen erregt hat, dass es für ihn „keinerlei theologische Probleme für Treffen mit Moslems gäbe, da sie durch ihren strengen Monotheismus über jeden Verdacht des Götzendienstes erhaben seien. Christen gegenüber habe er da gemischte Gefühle, sei aber bereit, 'um des Friedens willen' auch an interreligiösen Treffen mit Christen teilzunehmen.“⁶ In solchen Stellungnahmen kommt eine lange Tradition positiver jüdischer Stimmen über den Islam zum Ausdruck, die in koranischen Äußerungen über die Juden, zumindest aus mekkanischer Zeit, ein gewisses Pendant hat. So sehr sich Christen dagegen auch bemühen, ihren Gesprächspartnern das „unvermischt und ungetrennt“ des Chalcedonense zu

erklären, so sehr wird ihnen in der Begegnung mit Juden und Muslimen doch immer zumindest ein Hauch des Verdachtes anhängen, in ihrem Glauben *schittuf* (hebr.: „Vermischung“) oder sirk (arab.: „Beigesellung“ eines anderen Wesens zum einzigen Gott) zu betreiben. Christen müssen an dieser Stelle also stets etwas erklären, was zwischen Juden und Muslimen unhinterfragbare gemeinsame Voraussetzung und Basis ist. Diese gemeinsame Basis kann möglicherweise hilfreich sein sowohl für den Dialog zweier religiöser Minderheiten in Deutschland als auch für den Dialog politischer Gegner im Nahen Osten.

b) In der Begegnung von *Christen und Juden* hat sich im nordatlantischen Raum, ausgelöst durch die Krise von Auschwitz, christlicherseits in den vergangenen drei Jahrzehnten zunehmend die Position herausgebildet, dass christologische Aussagen nur dann in sich stimmig sein können, wenn sie den Bund Gottes mit seinem Volk Israel bestätigen. Von hier wird der Blick auf eng mit Abraham verbundene Theologumena wie Landverheißung und Erwählung gerichtet. Insofern diese Erkenntnisabfolge begründet liegt in dem Erschrecken über den jahrhundertelangen Versuch, Israel das Existenzrecht theologisch zu bestreiten, ist sie nicht ohne weiteres übertragbar auf christliche Gemeinschaften in anderen Teilen der Welt, denen ein heilsgeschichtliches Substitutionsdenken eher als Erbe der Missionstheologie denn als Teil der authentisch eigenen Glaubenstradition erscheint. Dennoch ringen beispielsweise gerade palästinensische Christen auf der Basis von gemeinsamen Schriften mit ihren israelisch-jüdischen Gesprächspartnern um die Bedeutung von Landverheißung und Erwählung. Hier findet mittlerweile nicht mehr nur ein Gespräch übereinander, sondern ein echter Dialog miteinander statt. In den gemeinsamen Schriften der Hebräischen Bibel oder des Alten Testaments besteht eine verbindende Gesprächsebene, die von Muslimen nicht unbedingt in dieser Weise geteilt wird.

c) In der Begegnung von *Christen und Muslimen* nehmen christliche Gesprächspartner in dankbarer Weise die Hochachtung wahr, die Jesus, Maria und dem „Evangelium“ im Koran entgegengebracht wird. Angehörige der christlichen Minderheit im arabischen Raum gehen in ihrer Freude darüber teilweise so weit, auch eine gemeinsame Schrifttradition von Christen und Muslimen zu behaupten. Die eigentlichen Schwerpunkte im Dialog sind jedoch sozioreligiös-kultureller Art. Arabische Christen empfinden (trotz aller Spannungen, die immer wieder einmal auftreten) eine große kulturelle Nähe zu ihren muslimischen Gesprächspartnern, die zu den Angehörigen anderer Religionen nicht besteht. Für die an diesem Gespräch Beteiligten stellt sich die Frage: Welche Rolle kann die christliche Minderheit in einer islamisch geprägten Gesellschaft spielen, in die sie sich zwar nicht (mehr) als Gemeinschaft von „Schutzbefohlenen“ (*dhimmi*) einordnen lassen, zu der sie aber auch keine „Gegengesellschaft“ (*dar al-harb*) entwerfen will? Und für Europa: Wie definieren Christen und Muslime als zwei starke Minderheiten in einer zunehmend säkularisierten Gesellschaft ihr Verhältnis zueinander und ihr Verhältnis zu dieser Gesellschaft? In der „Gastfreundschaft Abrahams“ (nach Gen 18, 1–8) besteht ein Begegnungsmodell, das in der Lage ist, den Rahmen für solche gesellschaftlich-kulturellen Überlegungen zu geben. Gerade im Orient wird diese „Gastfreundschaft“ immer wieder als authentischer Teil der eigenen Kultur erkannt.

Es stellt sich die Frage, ob ein „abrahamischer Dialog“ tatsächlich gleich alle drei Gemeinschaften umfassen muss, oder ob er nicht vielmehr besser als „Netzwerk“ von jüdisch-christlichen, christlich-muslimischen und muslimisch-jüdischen Dialogen in jeweils unterschiedlichen religiös-sozialen Kontexten und unter der Anwesenheit von Beobachtern aus der jeweils dritten Gemeinschaft geführt werden kann. Ein allgemeiner, meta-gesellschaftlicher Dialog von Juden, Christen und Muslimen ist wohl notwendig, um hilfreiche theologische Systematisierungen zu schaffen, die es erlauben, das große Ganze nicht aus dem Auge zu verlieren. Gleichzeitig steht er jedoch stets in der Gefahr, wenig für das ganz konkrete Zusammenleben vor Ort auszutragen.

Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang die Entwicklung des „*Al-Liqa'-Zentrums für interreligiöse und kulturelle Studien*“ in Bethlehem: Was 1983 als ein Gesprächskreis von Christen und Muslimen begonnen hat, führte ab 1987 zu einem intensiven innerchristlichen ökumenischen Dialog und wurde dann in einem weiteren Schritt ab 1990 sukzessive ausgeweitet zu einem Forum für israelisch-palästinensische Begegnungen zwischen Christen, Muslimen und Juden. Damit folgte es nicht einem zuvor angelegten „Masterplan“, sondern den jeweiligen, sich immer wieder wandelnden Notwendigkeiten vor Ort. Keine der dort praktizierten Dialogschienen ist jemals vollständig in einer anderen aufgegangen, sämtliche Dialogverhältnisse bestehen auch weiter nebeneinander. Für alle Dialoge, die bei *Al-Liqa'* geführt werden, gilt bis heute aber stets eine Einladung auch den Beteiligten der jeweils anderen Dialogverhältnisse. Ein christlich-jüdischer Dialog unter Ausschluss der Muslime wäre dort beispielsweise ebenso undenkbar wie ein christlich-muslimischer Dialog ohne Teilnahme von Christen aus anderen als den unmittelbar am Gespräch beteiligten Konfessionen.

An den verschiedensten Orten der Welt sind in den vergangenen Jahren Dialoge zwischen jeweils zweien der drei abrahamischen Partner entstanden, in deren Verlauf ein unübersehbares Grundvertrauen gewachsen ist. Wenn für Abraham gilt, dass er ursprünglich eine jeweils kritische Gestalt in den drei religiösen Traditionen ist – ein gottsuchender Fremder, der von außen kommt –, so kann möglicherweise gerade im Rahmen dieser bestehenden zweiseitigen Dialoge die Einladung an den jeweils Dritten, doch hinzukommen und den Verhandlungen zuzuhören, ein Ausdruck echter abrahamischer Gastfreundschaft sein. Diese Gastfreundschaft wäre ein weiterer Beweis des Vertrauens und zugleich ein kritisches Element, welches die Abrahamstradition von Anfang an ausmacht: Wo es zu solchen Einladungen kommt, da ist es nicht mehr möglich, Übereinkünfte zwischen zwei Seiten auf Kosten des Dritten zu erlangen. Damit ist noch kein wirklicher trilateraler Dialog über die selben Themen gemeint: Die verschiedenen Dialogverhältnisse hätten vielmehr weiterhin ihre je unterschiedliche Agenda, wären jedoch durch die Teilnahme von Beobachtern und Zuhörern stets rückgebunden an andere Dialogverhältnisse mit ihren jeweils unterschiedlichen Agenden. Die Zukunft der „abrahamischen Begegnung“ liegt möglicherweise eher in der Vernetzung der Vielzahl von bestehenden zweiseitigen Dialoginitiativen als in den großen Entwürfen eines trilateralen Abkommens.

Uwe Gräbe

ANMERKUNGEN

- ¹ Karl-Josef Kuschel, Streit um Abraham. Was Juden, Christen und Muslime trennt – und was sie eint, München 1994.
- ² Berthold Klappert, Abraham eint und unterscheidet. Begründungen und Perspektiven eines nötigen „Triologs“ zwischen Juden, Christen und Muslimen, in: Rudolf Weth (Hg.), Bekenntnis zu dem einen Gott? Neukirchen-Vluyn 2000, 98–122.
- ³ So auch heute noch in der interreligiösen Begegnung im Nahen Osten vorgetragen. Vgl. z.B. die Beiträge muslimischer Autoren im Al-Liqa'-Journal 11/12, Bethlehem 1998.
- ⁴ Michael Krupp, Herausforderungen zur Begegnung mit dem Menschen. Ein Christ aus Deutschland zwischen Juden, Muslimen und arabischen Christen in Israel, Religionen in Israel 2–3/V/1999, 39–55; hier: 51.
- ⁵ So Klaus-Peter Lehmann, Suchet zuerst seine Gerechtigkeit! Wege und Irrwege im christlich-islamischen Dialog, in: Materialdienst des Evangelischen Arbeitskreises Kirche und Israel in Hessen und Nassau, veröffentlicht im Internet unter <http://www.dike.de/Lomdim/md2000/02md0200.html>.
- ⁶ Religionen in Israel 1/IV/1998, 7.

Wir erinnern: Eine Reflexion über die Shoah

An meinen ehrwürdigen Mitbruder
Kardinal Edward Idris Cassidy

Während meines Pontifikats habe ich, von tiefer Trauer erfüllt, bei vielen Gelegenheiten an die Leiden des jüdischen Volkes während des Zweiten Weltkrieges erinnert. Das Verbrechen, das als Shoah bekannt wurde, bleibt ein unutilgarer Schandfleck in der Geschichte dieses nun zu Ende gehenden Jahrhunderts.

In ihrer Vorbereitung auf das dritte Jahrtausend des christlichen Glaubens ist sich die Kirche bewusst, dass die Freude in einem Jubeljahr vor allem eine Freude ist, die auf der Vergebung der Sünden und der Versöhnung mit Gott und mit dem Nächsten gründet. Daher ermutigt sie ihre Söhne und Töchter, ihre Herzen zu läutern, indem sie die in der Vergangenheit gemachten Fehler und ihre Untreue gegenüber dem Glauben bereuen. Sie ruft sie dazu auf, in Demut vor den Herrn zu treten und zu prüfen, inwieweit auch sie für die Übel unserer Zeit Verantwortung tragen.

Ich habe die innige Hoffnung, dass das unter Ihrer Leitung von der Päpstlichen Kommission für die religiösen Beziehungen zu den Juden angefertigte Dokument *Wir erinnern: Eine Reflexion über die Shoah* wirklich dazu beiträgt, die von Missverständnissen und Ungerechtigkeiten in der Vergangenheit herrührenden Wunden zu heilen. Möge es dabei helfen, dass die Erinnerung ihren unerlässlichen Teil zum Aufbau einer Zukunft beiträgt, in der die unsagbare Schandtat der Shoah niemals mehr möglich sein wird. Der Herr der Geschichte möge die Bemühungen der Katholiken und Juden und aller Frauen und Männer guten Willens leiten, auf dass sie gemeinsam für eine Welt arbeiten, in der das Leben und die Würde jedes menschlichen Wesens wirklich respektiert werden, denn alle sind nach dem Bild Gottes geschaffen.

Vatikan, 16. März 1998

Johannes Paul II.