

# Kann man zu einem „Gott der abrahamischen Religionen“ beten?

## 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 anderen 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 nebeneinander gestellt. 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

---

\* Erstveröffentlichung in: Jahrbuch der Religionspädagogik 25, 2009, 95–100, für die digitale Publikation geringfügig geändert.

Juden und ihrem Glauben, dann aber auch gegenüber den anderen Religionen, insbesondere dem Islam.<sup>1</sup>

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.<sup>2</sup> 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 Aufschwung 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

<sup>1</sup> 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.

<sup>2</sup> Vgl. Ulrike Bechmann, Abraham und Ibrahim. Die Grenzen des Abraham-Paradigmas im interreligiösen Dialog, in: Münchener 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: Moslemische Revue 22 (77), 2001, 130–142 (<http://duepublico.uni-duisburg-essen.de/servlets/DocumentServlet?id=10597>).

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“.<sup>3</sup> 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.

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 über alle Begrenztheit menschlichen Denkens hinaus 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 ausgesetzt<sup>4</sup>), oder schließlich die Frage einfach offenzulassen und über den „Gott“

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

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

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.

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“<sup>5</sup>. Doch findet diese Sicht, zu der es übereinstimmende Äußerungen auch aus anderen Kirchen gibt, in christlicher Theologie nicht allgemeine Zustimmung.<sup>6</sup> Die Bedenken, dass man sich mit einem solchen Urteil angesichts der schwierigen Beziehungen übernehmen könnte, lassen sich nicht einfach überspielen, sondern bleiben in der

---

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

<sup>6</sup> 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.

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 (so dass das eine auch nicht durch das gegensätzlich andere 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.<sup>7</sup>

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.<sup>8</sup> Über konfessionelle Grenzen hinweg hat sich die Unterscheidung zweier Formen durchgesetzt: Bei der einen (oft „multireligiös“ genannten), die die Kirchen für verantwortbar 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

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

<sup>8</sup> 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](http://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 (über: [www.dbk.de/nc/veroeffentlichungen/](http://www.dbk.de/nc/veroeffentlichungen/)).

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.