

ISSN 0342-6378
GRÜNEWALD

DOMINIKANISCHE ZEITSCHRIFT
FÜR GLAUBEN UND GESELLSCHAFT

62. JAHRGANG HEFT 4
OKTOBER-DEZEMBER 2021

Wort und Antwort



Wo zwei oder drei ...
Abrahami(ti)sche
Religionen

 GRÜNEWALD

 THEOLOGISCHE
FAKULTÄT TRIER

Wo zwei oder drei ... Abrahami(ti)sche Religionen

Editorial 145

Stichwort: Abrahami(ti)sche Religionen (Dennis Halft) **146**

Ephraim Meir

Das Abrahamitische Abenteuer (Er)Leben **150**

Jehoschua Ahrens

Jüdische Dialog-Initiativen in ihrem historischen und religionsrechtlichen Kontext **154**

Abualwafa Mohammed

Mit der Korandidaktik zum abrahamitischen Dialog in Schule und Bildungsarbeit **160**

Mira Sievers/Tobias Specker

Intertheologie: Jenseits von Gemeinsamkeiten und Unterschieden **167**

Hana Bendcowsky

Das emotionale Gepäck der anderen Seite verstehen. Interreligiöser Dialog in Israel **174**

Dominikanische Gestalt: Bernard Dupuy OP (1925–2014) (Dennis Halft) **181**

Wiedergelesen: Leo Baeck, „Judentum, Christentum und Islam“ (1956)
(Anja Middelbeck-Varwick) **184**

Bücher (Maren A. Baumann, Ulrich Engel, Dennis Halft, Alexander Kalbarczyk, Ruth Nientiedt, René Richtscheid) **187**

Titelbild: Getulio Alviani: Senza titolo Alluminio, 1978
© VG Bild-Kunst, Bonn 2021

Vorschau: Heft 1 (Januar–März) 2022:
Maß und Mitte. Zwischen den Rändern

Das Polyeder, auch ‚Vielflächner‘ genannt, ist ein dreidimensionaler Körper, der sich aus mehreren, auch verschiedenartigen ebenen Flächen zusammensetzt. Wie die Aluminium-Arbeit des italienischen Künstlers Getulio Alviani (1939–2018) auf der Titelseite zeigt, muss ein Polyeder weder ein Zentrum besitzen noch aus symmetrischen Flächen aufgebaut sein; dennoch bilden sie zusammen, in ihrer Verschiedenheit, eine Einheit. Das häufig von Papst Franziskus bemühte Bild des Polyeders (z. B. *Evangelii gaudium* [2013], 236; *Fratelli tutti* [2020], 215) kann auch für die heutige Situation im interreligiösen Dialog stehen: Keine Religion bildet in einer multireligiös-säkularen Gesellschaft (mehr) den Mittelpunkt, jede hat ihre eigenen theologischen Positionen und Besonderheiten, alle sind auf die eine oder andere Weise miteinander verwoben. Das gilt umso mehr für die drei großen monotheistischen Religionen Judentum, Christentum und Islam, die jahrhundertlang dieselben geografischen Räume teilten.

Im vorliegenden Heft von WORT UND ANTWORT, das in Kooperation mit dem 2020 an der Theologischen Fakultät Trier eingerichteten ‚Lehrstuhl für Abrahamitische Religionen mit Schwerpunkt Islam und interreligiöser Dialog‘ entstanden ist, loten jüdische, christliche und muslimische Theolog:innen und Wissenschaftler:innen das Zu- und Miteinander ihrer Religionen aus. Warum verschieden religiöse Menschen einander ‚Gastfreundschaft‘ gewähren sollten, führt Ephraim Meir (Ramat-Gan) auf Grundlage der biblischen Überlieferung aus. Jehoschua Ahrens (Darmstadt) sowie Hana Bendcowsky (Jerusalem) im Gespräch mit Gregor Buß (Paderborn) blicken auf vergangene und gegenwärtige Dialog-Ansätze in Europa und Israel. Abualwafa Mohammed (Freiburg/Br.) zeigt das dialogische Potenzial des Korans im Kampf gegen Antisemitismus und Islamfeindlichkeit auf. Ausgehend von historischen und theologischen Verflechtungen zwischen den drei Traditionen stellen Mira Sievers (Berlin) und Tobias Specker SJ (Frankfurt/M.) ihr Projekt einer „Intertheologie“ vor. Anja Middelbeck-Varwick (Frankfurt/M.) und Dennis Halft OP (Berlin/Trier) widmen sich unter den Rubriken ‚Wiedergelesen‘ und ‚Dominikanische Gestalt‘ zwei Vordenkern des interreligiösen Dialogs im deutsch- bzw. französischsprachigen Raum: Leo Baeck (1873–1956) und Bernard Dupuy OP (1925–2014). Das ‚Stichwort‘ führt in die Problematik, die mit der Wendung ‚abrahami(ti)sche Religionen‘ verbunden ist, ein.

Zu wünschen ist, dass die Beiträge Anregungen geben, wie Jüd:innen, Christ:innen und Muslim:innen gemeinsam zu einer positiven Gestaltung unserer Gesellschaft beitragen können.

Dennis Halft OP

Abrahami(ti)sche Religionen

Es gilt als Binsenweisheit, dass sich Judentum, Christentum und Islam auf einen gemeinsamen Stammvater Abraham berufen und daher auch als ‚abrahami(ti)sche Religionen‘ bezeichnet werden können¹, wobei jede von ihnen auf Grundlage normativer Schriften – jüdische Bibel/Erstes Testament, Neues Testament und Koran – sowie der außerbiblischen/-koranischen Überlieferung zu anderen Deutungen der Figur Abra(ha)m bzw. Ibrahim gelangt.² In der jüdischen Tradition gilt Abraham vor allem als Repräsentant einer torahkonformen Gottesbeziehung, die als durch das Zeichen der Beschneidung bestätigter „Bund“ vorgestellt wird (vgl. Gen 17,7.10). Dies macht Abraham zum spirituellen und genealogischen Vater des jüdischen Volkes. Hingegen betont die christliche Tradition seine Segenszusage für „alle Völker“, also auch für Nichtjuden, allerdings nur jene, die an das Evangelium glauben und in diesem Sinne Kinder Abrahams sind (vgl. Gal 3,6–9, in Rückgriff auf Gen 12,3; 18,18). Die muslimische Tradition wiederum sieht in Ibrahim den Prototypen des rechtgläubigen Monotheisten und ersten „Muslim“ (vgl. Sure 3,67; 6,161–163), der zu einem vernunftgeleiteten Gottesglauben gefunden hat. Bereits diese Auswahl an Abrahamsbildern zeigt, dass jede Tradition den Stammvater auf die eine oder andere Weise für die eigenen Wahrheits- und Geltungsansprüche reklamiert.³ Für eine universalistische Deutung eignet sich Abraham nur mit Einschränkung. Jede Qualifizierung als abrahami(ti)sch setzt deshalb eine reflektierte Hermeneutik und eine sprachliche und sachliche Differenzierung voraus.

Umstrittene Begriffe und Konzepte

Schon oft wurde die Wendung ‚abrahami(ti)sche Religionen‘ dafür kritisiert, dass sie Religionen essenzialisiere und eine harmonisierende Einheitlichkeit zwischen ihnen suggeriere, die nicht den religionshistorischen Gegebenheiten entspricht.⁴ Mit 9/11 und dem wachsenden Bedürfnis nach einer ‚Zähmung‘ des Gewaltpotenzials von Religion haben interreligiöse Initiativen, die sich aus einer friedensstiftenden Absicht heraus einer „abrahamischen Ökumene“, „abrahamischen Spiri-

tualität“ o. Ä. verschreiben, neuen Schub erhalten.⁵ Jedoch übersehen diese häufig die unterschiedlichen Ausgangssituationen und historischen Erfahrungen der drei Traditionen, was zu Irritationen in der Begegnung zwischen Jüd:innen, Christ:innen und Muslim:innen führen kann.⁶

Der Ausdruck ‚abrahami(ti)sche Religionen‘ wird indes nicht nur aus religionswissenschaftlicher, sondern auch aus (jüdisch-)theologischer Sicht kritisch betrachtet, da er der traditionellen jüdischen Deutung der beiden späteren Religionen und somit auch dem Selbstverständnis des Judentums nicht gerecht wird. Rabbiner Alon Goshen-Gottstein, Gründungsdirektor des Elijah Interfaith Institute in Jerusalem, bemängelt, dass die Kategorie der ‚abrahami(ti)schen Religionen‘ fundamentale Unterschiede zwischen Judentum, Christentum und Islam, jenseits des ihnen gemeinsamen Ein-Gott-Glaubens, ausblende, um einer „interreligiösen Ideologie“ der Verständigung zu dienen.⁷ Sein Vorschlag, Abraham als Identifikationsfigur für den suchenden Menschen an sich, der sich auf den Weg macht und schließlich zum Glauben an den einen Gott, d. h. Gott schlechthin, findet, zu verstehen, ist eine Denkfigur, die dem Selbstverständnis der monotheistischen Religionen eher entsprechen und für eine plurale Gesellschaft anschlussfähig sein könnte.⁸ In diesem Sinne stünde die Figur Abraham dann für eine *Metanoia*, also eine innere Umkehr des Menschen, der eine neue Sicht auf die Welt gewinnt.

Die Unterschiede und Divergenzen zwischen den drei Traditionen stehen seit einigen Jahren im Fokus vergleichender historischer Studien. Ausgehend von ihrer „Familienähnlichkeit“ (Wittgenstein), die sich aus den jahrhundertelangen geografischen, sprachlichen und kulturellen Verflechtungen im Nahen Osten, im mediterranen Raum und in Europa ergibt, untersuchen Religionshistoriker:innen wie Guy Stroumsa, wie „ein gemeinsames Set an Fragen über Gott und seine Welt“ von Judentum, Christentum und Islam unterschiedlich beantwortet wurde.⁹ Dabei sprechen die Wissenschaftler:innen explizit von den „abrahamischen Religionen“, um auf die wechselseitige Bedingtheit und Verwobenheit zwischen den Glaubenstraditionen aufmerksam zu machen.¹⁰ Kritisch sei angemerkt, dass der Islam in solchen Studien bislang wenig berücksichtigt wurde.¹¹ Teilweise mangelt es darüber hinaus an der notwendigen Differenzierung zwischen den Strömungen innerhalb einer Tradition, um der Essenzialismus-Gefahr vorzubeugen. Nicht zuletzt sollten auch andere als nur die großen monotheistischen Religionen prinzipiell Berücksichtigung finden.

Bilateraler oder trilateraler Dialog?

Die religionsgeschichtlichen Ähnlichkeiten zwischen Judentum, Christentum und Islam waren und sind immer wieder Anlass, den interreligiösen Dialog zu suchen. Möglicherweise bot hierfür das muslimische Konzept der „Schriftbesitzer“ (*ahl al-kitāb*), zu denen, aus Sicht des Islams, Juden und Christen zählen, implizit den Hintergrund.¹² Dabei ist zu beachten, dass ein trilateraler Dialog einer-

seits weder bilaterale Begegnungen ersetzen noch die herausragende theologische Bedeutung des jüdisch-christlichen Verhältnisses mindern darf, andererseits aber auch niemanden vom Dialog ausschließen soll. Angesichts des gegenwärtigen Trends in der interreligiösen Begegnung, besonders unter dem Pontifikat von Franziskus, pragmatische Dialoge zur Lösung gesellschaftlicher Probleme theologischen Erörterungen vorzuziehen, böte eine trilaterale Kooperation zwischen Jüd:innen, Christ:innen und Muslim:innen die Chance, ein noch wirksameres Zeichen für eine geteilte Verantwortung für diese Welt zu setzen, als dies bilaterale Initiativen wie die Erklärung von Abu Dhabi über die „Geschwisterlichkeit aller Menschen“, die 2019 vom Papst und dem Großimam der al-Azhar Universität, Ahmad al-Tayyib, unterzeichnet wurde, ohnehin tun.¹³ Wünschenswert wäre, neben Themen wie gesellschaftlicher Frieden und Gemeinwohl, den Kampf gegen Antisemitismus, Islamfeindlichkeit und Rassismus – ohne diese in eins zu setzen – und deren Verquickung mit religiösen Traditionen in aller Deutlichkeit zu thematisieren. Derartige Menschenfeindlichkeit befeuert den Nahostkonflikt und belastet das Zusammenleben in multireligiös-säkularen Gesellschaften, gerade auch in Europa.

Als der Papst auf seiner Irak-Reise im März dieses Jahres die Ebene von Ur, von wo Abraham der Überlieferung nach aufbrach (vgl. Gen 11,31), besuchte, um an einer interreligiösen Begegnung mit lokalen Religionsführern teilzunehmen, waren dort keine jüdischen Vertreter anwesend, obwohl sich Franziskus in seiner Ansprache auch auf das Judentum bezog.¹⁴ So steht diese Leerstelle für die noch unerfüllte Hoffnung, „dass die Menschheitsfamilie für alle ihre Kinder gastfreundlich und aufnahmebereit werde; dass wir mit dem Blick zum selben Himmel in Frieden unseren Weg auf der gleichen Erde gehen.“¹⁵

Dr. phil. Dennis Halft OP, Dipl.-Theol. (halft@institut-chenu.info), geb. 1981 in Bonn, Lehrstuhlverwalter mit Ruf (W3) des Lehrstuhls für Abrahamitische Religionen mit Schwerpunkt Islam und interreligiöser Dialog an der Theologischen Fakultät Trier, Senior Research Fellow am Institut M.-Dominique Chenu Berlin. Anschrift: Schwedter Straße 23, D-10119 Berlin. Veröffentlichung u. a.: Konfliktfeld Freitagsgebet. Reformfelder der muslimischen liturgischen Praxis, in: Gottesdienst 55 (2021) Heft Nr. 19, 209–211.

01 Dazu können des Weiteren Samaritaner, Mormonen, Bahai u. a. gezählt werden.

02 Vgl. dazu auch meine Rezension zu A.J. Silverstein/G.C. Stroumsa/M. Blidstein (Hrsg.), *The Oxford Handbook of the Abrahamic Religions*, Oxford 2015, in: *Medieval Encounters* 26 (2020), 328–330.

03 Für weiterführende Literatur siehe M. Bauschke, *Der Freund Gottes. Abraham im Islam*, Darm-

stadt 2014; U. Bechmann, *Abraham und die Anderen. Kritische Untersuchung zur Abraham-Chiffre im interreligiösen Dialog*, Berlin 2019; S. Rupp, *Mit Abraham aufbrechen. Theologische Entwürfe der Fraternité d'Abraham*, Ostfildern 2020.

04 Vgl. dazu bspw. A.W. Hughes, *Abrahamic Religions. On the Uses and Abuses of History*, Oxford 2012. Hughes spricht von einem „theologischen Neologismus“ von be-

grenztem Erkenntniswert und fordert, ihn nicht zu verwenden.

05 Vgl. dazu K.-J. Kuschel, *Juden – Christen – Muslime. Herkunft und Zukunft*, Düsseldorf 2007, bes. 603–631. Zur Kritik an solchen Initiativen vgl. u. a. R. Buchholz, *(De-) Constructing Abraham*. Zu Jon D. Levensons Kritik der abrahamitischen Ökumene, in: G. Augustin/S. Sailer-Pfister/K. Vellguth (Hrsg.), *Christentum im Dialog. Perspektiven christlicher*

Identität in einer pluralen Gesellschaft, Freiburg/Br. 2014, 349–361; G. Bristow, How Abrahamic is 'Abrahamic Dialogue?', in: *Journal of European Baptist Studies* 18 (2018), 7–21.

06 Vgl. dazu H. Zirker, Anmerkungen zum Dialog der „abrahamischen Religionen“, in: *Moslemische Revue* 22 [77] (2001), 130–142; in geringfügig geänderter Fassung abrufbar unter: <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:hbz:465-20080516-133908-0> [Aufruf: 15.10.2021].

07 A. Goshen-Gottstein, Abraham and 'Abrahamic Religions' in Contemporary Interreligious Discourse. Reflections of an Implicated Jewish Bystander, in: *Studies in Interreligious Dialogue* 12 (2002), 165–183, hier 167, 172ff.

08 Vgl. ebd., 181f. Abraham wäre allerdings ungeeignet, jenseits

monotheistischer Gottesvorstellungen, ganz zu schweigen von nichtreligiösen und säkularen Menschen, auf Zustimmung zu treffen.

09 Silverstein/Stroumsa/Blidstein, Introduction, in: dies. (Hrsg.), *The Oxford Handbook of the Abrahamic Religions*, a.a.O., xiii–xvii, hier xv.

10 Vgl. z. B. Stroumsa, *The Making of the Abrahamic Religions in Late Antiquity*, Oxford 2015; ders., *Religions d'Abraham. Histoires croisées*, Genève 2017.

11 Vgl. z. B. die Rezension von C.R. Hawting zu Stroumsa, *The Making of the Abrahamic Religions*, a.a.O., in: *Journal of Qur'anic Studies* 19 (2017), 130–132.

12 So vermutet F. Eißler, Vom Dialog zum Trialog? Der christlich-muslimische Dialog im Angesicht des Judentums, in: *Materialdienst*

der EZW 72 (2009), 243–256, hier 252.

13 Vgl. dazu T. Specker, Dialog aus sozialer Verbundenheit. Zum interreligiösen Profil der Enzyklika *Fratelli tutti* und der Erklärung von Abu Dhabi, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 105 (2021), 197–204.

14 Vgl. *The New York Times* v. 06.03.2021, abrufbar unter: <https://nyti.ms/3okyPc5> [Aufruf: 15.10.2021].

15 Papst Franziskus, Ansprache bei einer interreligiösen Begegnung in der Ebene von Ur, 06.03.2021, abrufbar unter: <https://bit.ly/3ngmjDA> [Aufruf: 15.10.2021]. Vgl. dazu A. Jaje, Une visite du pape en Irak, leur d'espoir pour tout un peuple, in: *Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales* 37 (2022) [im Erscheinen].

Ephraim Meir

Das Abrahamitische Abenteuer (Er)Leben¹

(...) In Gemeinschaft mit Christen und Muslimen in der abrahamitischen Tradition lebe und schreibe ich doch aus der reichen Kultur und Weisheit jüdischer Überlieferung. In meinem Artikel wird das Judentum von seiner besten Seite, *ad meliorem partem*, gezeigt. Meine Perspektive ist nicht rein soziologisch-deskriptiv. Vielmehr nehme ich einen präskriptiv-normativen Standpunkt ein, eine metaphysische Position mit vielfachen sozialen, ökonomischen, kulturellen und politischen Implikationen. Auch habe ich nicht vor, irgendeine Art Kompromiss zwischen den drei monotheistischen Religionen vorzuschlagen. Es geht vielmehr darum, herauszuarbeiten, was in der Tiefe unseres gemeinsamen Erbes wurzelt. Ich glaube, dass meine Position in der Torah und der in der jüdischen Tradition davon untrennbaren ununterbrochenen mündlichen Überlieferung der Torah begründet ist. Darum erscheint auch das Judentum bei mir nicht als eine vergangene Zivilisation, sondern als eine lebende Tradition mit zivilisierender Kraft, die Menschenrechte und Menschenwürde stützt. In meinem inklusiven Ansatz bin ich mir der Verbundenheit mit anderen abrahamitischen Religionen bewusst, dem Christentum sowie dem Islam, denn schon Abraham Joshua Heschel (1907–1972) schrieb „Keine Religion ist eine Insel“.² Unsere gemeinsame Abstammung von Abraham verbietet es uns, uns gegenseitig in negativem Licht zu sehen, sondern lädt uns ein, uns als Brüder und Schwestern zu empfinden. (...)

Gastfreundschaft

(...) Als Brüder und Schwestern der abrahamitischen Religionen ist uns die Geschichte von Abraham und den drei Besuchern zu Mamre vertraut. In dieser Geschichte ist die Gastfreundschaft Abrahams beispielhaft für all seine Nachfolger. Hier der Hauptteil des Textes (Gen. 18:1–10)³: „(1) Er [Gott] ließ von ihm an den Steineichen Mamres sich sehen, als er [Abraham] bei der Hitze des Tags im Einlaß des Zeltens saß. (2) Er hob seine Augen, sah: da, drei Männer aufrecht über ihm. Er sah, lief vom Einlaß des Zeltens ihnen entgegen und neigte sich zur Erde, (3) und sprach:

„Mein Herr, möchte ich doch Gunst in deinen Augen gefunden haben, schreite an deinem Knecht doch nimmer vorüber! (4) Es werde doch ein wenig Wasser geholt, dann badet eure Füße und lehnet unter dem Baum, (5) ich hole einen Bissen Brot, ihr labt eu[e]r Herz, danach möget ihr weiterschreiten. Warum sonst wärt ihr bei eurem Knecht vorübergeschritten!“ Sie sprachen: „Tu so, wie du geredet hast.“ (6) Abraham eilte zu Sara ins Zelt und sprach: „Eil dich! Drei Maß Mehl, feines! Knete, mache Kuchen!“ (7) Und zu den Rindern lief Abraham, holte ein Jungrind, zart und gut, und gabs dem Knaben, daß ers eilends zurechtmache. (8) Dann holte er Sahne und Milch und das Jungrind, das er hatte zurechtmachen lassen, und gab es vor sie. Er aber stand über ihnen unter dem Baum, während sie aßen. (9) Sie sprachen zu ihm: „Wo ist Sara dein Weib?“ Er sprach: „Da im Zelt.“ (10) Nun sprach er: „Kehren, kehren will ich zu dir, wann die lebensspendende Zeit ist, da hat Sara dein Weib einen Sohn.“ Sara aber horchte am Einlass des Zeltes, der war hinter ihm.“

In dieser wunderbaren Erzählung sitzt Abraham in seinem Zelt nahe Hebron, als drei Besucher zu ihm kommen. Moderne Exegeten betrachten die Geschichte als Zusammenführung zweier Überlieferungen, da einmal Gott (v.1 [u]nd v.10), dann wieder drei Männer (vv. 2–9) auftauchen. Unabhängig von dieser Quellenkritik liest die jüdische Tradition sie jedoch als Einheit: Gott – *Adonai* oder Herr genannt – erscheint Abraham zugleich mit drei menschlichen Besuchern – ebenfalls *Adonai* genannt, was hier jedoch „meine Herren“ bedeutet. Diese Doppelbedeutung ist in der jüdischen Tradition sehr wichtig geworden. So konnte etwa Rabbi Nehemia Anton Nobel (1871–1922) eine eindrucksvolle fünfminütige Predigt darüber halten, wie Gott Abraham erscheint, der seine Augen zu ihm erhebt und *drei Menschen* erblickt.⁴ In der Predigt selbst erläutert Nobel, dass Abraham von drei Menschen besucht wurde, durch die Gott sich ihm in der Prophetie der Zerstörung Sodoms, als Heiler und durch das Versprechen der Geburt eines Sohnes offenbarte. Die Bibelerzählung verbindet den Besuch der drei Menschen unmittelbar mit Gott; Menschen Gastfreundschaft zu gewähren ist gleichwertig damit, Gott selbst zu empfangen. Es überrascht somit nicht, dass 9 Monate später ein Kind, Yitzchaq, ‚der Lachende‘, geboren wird. Er, der Raum für Andere macht, empfängt zur Belohnung seinen eigenen Anderen – seinen Sohn. Abraham beherbergte die drei Männer, deren Auftauchen so wichtig ist, wie die Gegenwart Gottes. Yitzchaq heißt „der Lachende“, weil seine Mutter über die Vorstellung lachte, in ihrem hohen Alter noch Vergnügen zu erleben. Diese anrührende Erzählung betrachtet Gastfreundschaft als Ausdruck tiefer Religiosität, die nicht unbelohnt bleibt. Unsere Religiosität als Angehörige abrahamitischer Religionen findet Ausdruck in unserer eigenen Fähigkeit, uns gegenseitig in unseren abrahamitischen Zelten zu beherbergen.

Ich habe die Geschichte von Abraham und seinen Gästen erzählt, weil sie von Pflichten spricht. Die Kranken zu besuchen und Gastfreundschaft zu üben sind zentrale *mitzwot* (Gebote) in der jüdischen Tradition. Wie er es auch im Fall von Genesis 1 tut, interpretiert der babylonische Talmud (Traktat Sota 14a) die Erzählung von diesen drei

Dr. Ephraim Meir

(meir_ephram@yahoo.com), geb. 1949 in Belgien, Professor em. für moderne jüdische Philosophie an der Bar Ilan University. Anschrift: Department of Jewish Philosophy, 5290002 Ramat-Gan, Israel. Veröffentlichung u. a.: *Redeeming Religions*, in: L. Bertolino/I. Kajon (Hrsg.), *Gebet, Praxis, Erlösung* (Rosenzweig Jahrbuch Bd. 12), Freiburg/Br. 2021, 23–36.

Männern in zutiefst ethischer Weise. Sie unterliegt dem Gebot, die Kranken zu besuchen. Abraham selbst wurde von Gott besucht, als er sich von seiner Beschneidung erholte. Der Mensch muss es Gott in dieser Sache gleichtun und die Kranken besuchen. Vor allem aber zeigt die Geschichte von Abrahams Gastfreundschaft eine fundamentale Fähigkeit des Menschen auf: Die Fähigkeit, für Andere offen zu sein. Während in der Natur Geschöpfe einander bekämpfen, um zu überleben, ist dem Menschen in einzigartiger Weise die Möglichkeit zu Eigen, mit Anderen in Kontakt zu treten und ihnen Gastfreundschaft zu gewähren, ohne sein eigenes Selbst zu verlieren. Er kann positive Beziehungen entwickeln und kommunizieren. Damit steht dem Menschen die grundsätzliche Wahl offen, den Anderen entweder zu affirmieren oder zu objektivieren. Dies führt entweder zu konstruktiver Empathie oder destruktiver Aggression, einer Haltung von Dominanz oder Offenheit zum Dialog.

Was auf individueller Ebene wahr ist, ist auch auf Gruppen anwendbar. Eine Gruppe kann regredieren und sich verfolgt fühlen, was Gewalt gegen das kollektive Andere provozieren kann. Ein archaisches Gefühl narzisstischer Wut führt den Menschen dazu, nach Sündenböcken zu suchen oder Verteidigungsmechanismen gegen einen imaginären Verfolger aufzubauen. Dieser Weg führt zu Diskriminierung, Trennung und im Extremfall zu körperlicher Vernichtung.⁵

Die abrahamitische Lehre hieraus ist, dass Respekt und Anerkennung des Anderen und seiner unveräußerlichen Rechte zu Frieden führen. Das Paradox ist, dass gerade wir, die wir zur abrahamitischen Tradition gehören, es an gegenseitiger Anerkennung fehlen lassen. Innerhalb unserer Religionen führen gleichmacherischer Kollektivismus und Träume von Dominanz zu Exklusion und Krieg. Abrahams Beispiel ist selbst paradigmatisch für die Akzeptanz des Anderen, weil seine Identität in der Akzeptanz des Anderen liegt. Sein Selbst entsteht aus dem Kontakt mit dem Anderen und seiner Akzeptanz; seine Identität bildet sich in seiner Offenheit für und Sorge um den Mitmenschen. Er findet Bestätigung nicht im Misstrauen oder in der Ablehnung, sondern entwickelt seine Beziehungsfähigkeit, erkennt den Hunger und die Bedürftigkeit seiner Besucher. Abraham fühlte sich berufen, Fremden Gastfreundschaft zu gewähren, betrachtete sie nicht als Bedrohung, sondern als Gelegenheit, sein Selbst zu bereichern, indem er sich und sein Eigentum in den Dienst der Reisenden stellt. Er war für sie da, gegenwärtig in Raum und Zeit.

Ich habe diese (...) biblische Geschichte besprochen, weil in ihr Abraham, unser Vorvater, die Aufforderung an seine Kinder richtet, sich einander zuzuwenden und einander als gegenseitige Bereicherung zu erkennen. Dies setzt die mühevoll Überwindung von Jahrhunderten narzisstischer Pathologien und Überlegenheitsgefühle voraus. Wir sind alle einzigartig und doch haben wir Vieles gemeinsam. Wir, Juden, Christen, Muslime haben unsere eigenen Charakteristika, und doch sind wir alle miteinander verbunden als Kinder Abrahams und verehren den gleichen Gott, einen Gott, der die ganze Menschheit liebt. Wir sind unterschiedlich, einzigartig und besonders, aber auch berufen, vereint zu sein und die Menschheit zu vereinen. Die Gesundheit von Gruppen beruht auf ihrer Fähigkeit, zugleich ein-

zigartig und mit anderen verbunden zu sein. Ihre Herausforderung ist es, den Fremden nicht zum Fremden, sondern zum Bruder zu machen.

Andere, Individuen wie Gruppen, haben ein Anrecht darauf, als Menschen behandelt zu werden. Dieses Recht findet Ausdruck in dem Gebot, den Fremden willkommen zu heißen und ihm Raum in unseren Zelten zu machen. (...)

Transkulturelle und interreligiöse Begegnungen

(...) Die Bibelverse, die ich zitierte, sprechen vom Menschen, den sie auffordern, den Anderen willkommen zu heißen und seinen göttlichen Ursprung und Sinn anzunehmen. Sie sprechen menschliche Sprache, auch wenn ihre Worte göttlich sind. Abraham Joshua Heschel (1907–1972) hat dies sehr treffend ausgedrückt: „In der Bibel geht es um Menschlichkeit, nicht um Göttlichkeit. In welcher Sprache wenn nicht der menschlichen sollte sie Menschen über menschliche Fragen ansprechen? Und doch ist es, als hätte Gott seine Macht in diese hebräischen Worte hineingeatmet, als wären sie ein Träger seines Geistes. Bis in unsere Tage bleiben sie Bindestriche zwischen Himmel und Erde.“⁶

Bibelworte als Bindestriche zwischen Himmel und Erde gehen unsere Welt und unsere Menschenrechte an. Alle Menschen haben ein Anrecht darauf, gleich und brüderlich behandelt und gastlich aufgenommen zu werden. Menschenrechte ihrerseits sind mit der Menschenwürde verbunden, der Tatsache, dass Menschen einer größeren Sache verbunden sind, als durch bloße Natur. Sie schützen die materielle und spirituelle Existenz des Menschen. Menschenrechte stehen im Kern jeder ernsthaften Religiosität, weil der Mensch Ebenbild Gottes ist und eine unbegrenzte Fähigkeit hat, eine Gesellschaft zu schaffen, die auf Gleichheit und Brüderlichkeit beruht, und in der seine Gastfreundschaft Zeugnis von seiner Größe ablegt. Abraham wusste, dass den anderen Menschen Respekt entgegenzubringen und seine Bedürfnisse zu befriedigen bedeutet, Gott zu begegnen. Menschenrechte und göttliche Pflicht sind nicht entgegengesetzt: sie bedingen einander, da Menschenrechte das Herzstück der abrahamitischen Religionen sind. (...)

01 Erstveröffentlichung in: W. Weiße (Hrsg.), unter Mitarbeit von D. Grießbach, *Theologie im Plural. Eine akademische Herausforderung (Religionen im Dialog Bd. 1)*, Münster, Waxmann, 2009, 33–40. Die Schriftleitung dankt der Waxmann Verlag GmbH für die freundliche Erlaubnis, Auszüge aus dem Beitrag in *WORT UND ANTWORT* neuerlich abdrucken zu dürfen.

02 Vgl. A. J. Heschel, *No Religion Is an Island*, in: H. Kasimow/B. L. Sherwin (Hrsg.), *„No Religion Is an Island“*. Abraham Joshua Heschel and Interreligious Dialogue, Maryknoll, NY 1991, 3–22.

03 Die Übersetzung entstammt: *Die Schrift. Verdeutschte von M. Buber gemeinsam mit F. Rosenzweig*, 4 Bde, Gerlingen 1976.

04 Siehe E. Rosenzweig (Hrsg.), *Franz Rosenzweig/Briefe*, Berlin 1935, 521; F. Rosenzweig, *Der Den-*

ker. Nachruf auf A. N. Nobel [1922], in: *Kleinere Schriften*, Berlin 1937, 50–52.

05 Siehe E. Meir, *The Contributions of Modern Thought to a Psychoanalytic Phenomenology of Groups*, in: *Psychoanalysis and Contemporary Thought* 19 (1996), 563–578.

06 A. J. Heschel, *God in Search of Man. A Philosophy of Judaism*, New York 1955, 244.

Jehoschua Ahrens

Jüdische Trialog-Initiativen in ihrem historischen und religionsrechtlichen Kontext

Keine Frage, der jüdisch-christliche Dialog ist ein ganz besonderer, haben doch beide Religionen enge Beziehungen durch die jüdischen Wurzeln des Christentums, den teilweise gemeinsamen heiligen Schriften und eine lange Geschichte jüdischen Lebens in christlichen Gesellschaften, mit all ihren Einflüssen und Abgrenzungen.¹ Seit einiger Zeit gibt es nun auch einen Trialog der „abrahamitischen Religionen“. Was auf den ersten Blick wie ein Novum scheint, ist im historischen und religionsrechtlichen Kontext des Judentums allerdings keine große Neuerung.

Christen und Muslime aus jüdischer Sicht im mittelalterlichen Spanien

Juden lebten seit der Spätantike bzw. dem frühen Mittelalter vor allem in mehrheitlich christlichen und muslimischen Ländern. Beide Religionen haben zudem mehr oder weniger ihren Ursprung im Judentum, sowohl im Bereich der Schriften als auch der rabbinischen Literatur und der Religionspraxis. Es sollte daher nicht verwundern, dass sich jüdische Gelehrte immer wieder mit dem Christentum und dem Islam beschäftigt haben. Es gibt allerdings keine systematische Theologie im Judentum und entsprechend auch keine explizite „Theologie der anderen Religionen“.²

Während des 11. und 12. Jahrhunderts war das muslimische Spanien für Juden ein relativ guter Ort, aber die griechische Philosophie und die muslimische Theologie forderten das Judentum teilweise heraus.³ Die Reaktionen basierten meist auf einem inklusivistischen Religionsverständnis. Mittelalterliche jüdische Denker im sephardischen Raum verstanden die Bibel als Lehre einer Doktrin des philosophischen Monotheismus. Andere Religionen waren für sie eine Ableitung der jüdischen Konzepte von Offenbarung, Ethik oder Messianismus. Sie spielten also eine Rolle bei der Entfaltung des Planes Gottes.⁴

Jehuda ha-Levi, einer der ganz großen Rabbiner, Poeten und Philosophen des mittelalterlichen Spaniens, schrieb neben vielen anderen philosophischen und poetischen Werken auch das Buch *Kusari*, eine Verteidigungsschrift des Judentums, in dem er die Diskussion über andere Religionen als Mittel zur Formulierung seiner eigenen jüdischen Theologie nutzt. Bei der Verteidigung der jüdischen Tradition betont ha-Levi zwar die Zentralität des Judentums, aber auch, dass Gott sich auf alle Menschen bezieht. Die Rolle des Judentums vergleicht er mit dem Herzen in einem Körper oder mit dem Stamm eines Baumes, der Früchte hervorbringt, „gleich denen, von welchen sein Same stammt“.⁵ „So wandelt auch die Lehre Moses jeden, der nach ihm kommt, in sich um, wenn sie auch scheinbar von jedem verworfen wird. Diese Völker [Christen und Muslime] sind die Vorbereitung und Einleitung zu dem erwarteten Messias, der die Frucht ist, und dessen Frucht sie Alle werden, wenn sie ihn anerkennen, und Alles *ein* Baum wird.“⁶

Christen und Muslime ebnen den Weg des Messias

Diese inklusivistische Haltung wurde später von Maimonides übernommen. Seine Haltung blieb aber auch ambivalent und er war äußerst kritisch mit dem Christentum, dennoch schrieb er, dass „alle Taten Jesu von Nazareth und jenem Ismaeliten, der nach ihm kam [Mohammed], nur dazu dienten, den Weg für das Kommen des Messias und die Verbesserung der gesamten Welt zu bereiten und die Völker anzuspornen, gemeinsam Gott zu dienen. (...) Wenn der wahre König Messias kommt, (...) werden sie alle umkehren und erkennen, dass ihre Vorfahren ihnen eine falsche Tradition weitergegeben und ihre Propheten und Vorfahren sie getäuscht haben.“⁷ Maimonides war also davon überzeugt, dass Christentum und Islam letztlich auf falschen Konzepten basierten, also vor allem der Trinität oder der geänderten Version biblischer Geschichten im Koran. Andererseits erkannte er die grundsätzliche Gültigkeit dieser Religionen im Plan Gottes zur Erlösung an und erwartete in der messianischen Zeit lediglich eine „Korrektur“ der „Fehler“ von Christentum und Islam, aber keinesfalls, dass Christen und Muslime zum Judentum konvertieren würden. So erklärt sich, dass Maimonides schreibt: „Den Christen ist es erlaubt, Torah und Gebote zu lehren, den Muslimen aber nicht, weil jene nicht an die Göttlichkeit der Torah glauben, die Unbeschnittenen aber erkennen an, dass unser Text der Torah richtig ist. Sie weichen nur in ihren falschen Interpretationen und Bezügen ab, so dass man sie durch die Lehre der richtigen Bedeutung zur Buße führen könnte. Aber selbst wenn nicht, wird ihr Studium den Israeliten keinen Schaden zufügen, weil das christliche Verständnis der Torah nicht unserer Torah widerspricht.“⁸ Der Islam ist zwar für Maimonides unstrittig kein Götzendienst und legitime Religion, aber er hat nicht die Torah als heilige Schrift anerkannt.⁹

Dr. phil. Jehoschua Ahrens (jjbahrens@gmx.de), geb. 1978 in Erlenbach am Main, Rabbiner und Director Central Europe des Center for Jewish-Christian Understanding and Cooperation (CJUC). Anschrift: Roßdörfer Straße 5, D-64287 Darmstadt. Veröffentlichung u. a.: (mit Arie Folger, Hrsg.), Rabbiner im Gespräch mit dem Vatikan. Jüdisch-katholische Beziehungen nach Nostra Aetate und Korrespondenzen mit Benedikt XVI., Berlin 2021.

In den christlichen Gesellschaften des Mittelalters wurden Juden zwar theologisch diskriminiert, aber grundsätzlich toleriert. Sie konnten fast ohne Einschränkungen Handel treiben, genossen Religionsfreiheit und verwalteten sich im Allgemeinen selbst. Insbesondere die Zeit vom 9. bis ins 11. Jahrhundert war eine Periode eher laxer Regeln bezüglich einer Trennung von Juden und Christen, aber jüdische und christliche Gemeinden waren klar voneinander getrennte Einheiten und die Kirche wie die Rabbiner versuchten eine Trennung der beiden Religionen zu betonen und durchzusetzen.¹⁰ Raschi und andere Rabbiner seiner Zeit waren stark von der Bibel und dem Talmud geprägt und machten daher kaum eine Differenzierung bei Nichtjuden. Für sie gab es nur Juden auf der einen und Nichtjuden auf der anderen Seite, obwohl ihnen natürlich bewusst gewesen sein musste, dass sich mit der Verbreitung des Christentums die nichtjüdische Welt geändert hatte und es einen Unterschied zwischen Christen und der klassischen Spezifizierung eines Götzendieners in Bibel und Talmud gab. Diese Wahrnehmung wandelte sich dann aber im Laufe des Mittelalters vor allem durch intensivere soziale und wirtschaftliche Kontakte, die auch von den Rabbinern nicht mehr ignoriert werden konnten.¹¹

Im autoritativen *Tosfot*-Kommentar aus dem 12. Jahrhundert wird festgehalten, dass die Trinität kein Götzendienst ist, da Christen „damit auch den Schöpfer des Himmels und der Erde meinen; und trotz der Tatsache, dass sie den Namen des Himmels mit einem fremden göttlichen Wesen verbinden, finden wir es nicht verboten, andere [Nichtjuden] solches hinzufügen zu lassen.“¹² Noch deutlicher formuliert es dann um das Jahr 1300 Rabbiner Meiri aus Perpignan in seinem Traktat über Götzendienst: „Es ist bereits gesagt worden, dass diese Dinge über die Zeiten, in denen es Völker von Götzendienern gab, gesagt wurden, und sie waren in ihren Taten verunreinigt und in ihren Veranlagungen beschmutzt. (...) Aber andere Völker, die durch die Wege der Religion eingeschränkt sind und die frei von solchem Makel des Charakters sind – im Gegenteil, sie bestrafen sogar solche Taten – sind zweifellos von diesem Verbot ausgenommen.“¹³ Dazu zählt er explizit Christen und auch Muslime.¹⁴

Diese Denkweise beeinflusste viele spätere Rabbiner und selbst im christlichen Europa des 18. und 19. Jahrhunderts, in dem die meisten Juden lebten und kaum Kontakte zu Muslimen hatten, schrieben die Rabbiner immer wieder auch über Christentum und Islam. Auch Rabbiner David Hoffmann, einer der größten jüdisch-orthodoxen Gelehrten des 19. und 20. Jahrhunderts in Europa, nahm Bezug zu Rabbiner Meiri: „Selbst die theoretischen, für die Praxis ganz unschädlichen Fremdengesetze wollten die Rabbinen ihren Landsleuten gegenüber (von Mitbürgern konnte ja bis in unsere Zeit nicht die Rede sein) nicht dulden, und so stellten sie – Allen voran und am Entschiedensten R. Menachem Meiri – schon im 13. Jahrhundert die These auf, daß alle jene Gesetze nur den *barbarischen Heiden* galten, daß aber gegen *civilisierte Christen und Mohamedanern ganz so zu verfahren sei, wie gegen Israeliten.*“¹⁵ Orthodoxe Rabbiner dieser Zeit bewerteten das Christentum sehr positiv und betonten die Gleichstellung beider Religionen. Sie erhofften sich nach der staatsbürgerlichen Gleichstellung auch einen religiösen Dialog auf Augenhöhe.¹⁶

Moderne trialogische Ansätze

Trotz Ablehnung der Kirchen und dem Horror der Judenverfolgung im Zweiten Weltkrieg nahmen orthodoxe Rabbiner wie Chaim Zwi Taubes, von 1936 bis 1966 Oberrabbiner in Zürich, diese Positionen auf und entwickelten eine theologische Grundlage für einen Dialog, nicht nur mit dem Christentum, sondern auch schon mit dem Islam.¹⁷ Taubes wurde mit seinem Engagement nicht nur zu einem Pionier des (institutionalisierten) christlich-jüdischen Dialogs in der Schweiz und international, sondern auch ein Vordenker des Trialogs.¹⁸ Für Taubes war der Rassismus der fundamentale Gegenpol zu den Religionen und der Zweite Weltkrieg daher auch ein Kampf zwischen diesen beiden Wertesystemen. Hier ist Rabbiner Taubes seiner Zeit schon weit voraus, denn er sah die Trennlinien nicht zwischen den Religionen, sondern zwischen dem Rassismus einerseits und den Religionen andererseits, die Verbündete gegen diese antireligiöse Ideologie sind. Für ihn kann der Rassismus nur dort gedeihen, wo die Religion an Kraft verliert, wie er in einem wegweisenden Essay schreibt, der auf einem Vortrag mit dem Titel „Das gemeinsame [sic!] in Judentum, Christentum und Islam“ basierte, den er am 10. Februar 1940 in Zürich hielt.¹⁹ Der Antisemitismus war für Taubes eine besonders perfide Spielart des Rassismus, weil der Rassismus sich ihn zunutze machte, um nicht nur das Judentum zu bekämpfen, sondern gleichzeitig auch das Christentum. Hier verstellte sich also der Rassismus als angeblicher Interessensvertreter des Christentums, dabei ging es ihm um dessen Abschaffung. Für Taubes war das die große Schwäche des Christentums: „Hat das Judentum dem Christentum eine urlebendige Kraft geschenkt, damit es hinreissend und überzeugend ganze Völkergruppen gewinnt und so das Völker-Chaos überwindet, müsste es doch nicht nur als Spenderin dieser urlebendigen schöpferischen Lebenskraft hochgeschätzt werden, sondern man müsste seinen Trägern auch ganz anders Anerkennung zollen, als es geschieht, keinesfalls dürften sie wie Wild gejagt werden; ist aber das Schöpferische und Belebende des Christentums nicht aus dem Judentum geflossen, was dem Rassismus trotz Chamberlain unwahrscheinlich erscheint, so müsste konsequenterweise alles Jüdische, das daran hängt, als unnützer Ballast abgeworfen werden. Diese Inkonsequenz des Christentums, einen Kampf gegen eine geistige Macht zu führen, deren schöpferische Kraft es in einer gewissen Gestaltungsform ganz übernommen hat, hat dem Antisemitismus immerfort kräftige Nahrung zugeführt, dem Christentum selbst aber immer mehr das Fundament weggezehrt. Hier setzt der Rassismus an. Er übernimmt den Antisemitismus, der inzwischen durch die jahrtausendelange Züchtung zu einem Instinkt der Massen geworden ist, um sodann im Kampfe gegen das Judentum gleichzeitig das Christentum tödlich zu treffen. Der Kampf gilt dem Urerlebnis der großen Religionen, Judentum, Christentum und Islam.“²⁰

Die antijüdische Theologie des Christentums ist also nicht nur schädlich für das Judentum, sondern auch für das Christentum selbst. Im Eigeninteresse sollte es die jüdischen Wurzeln wertschätzen und mit dem Judentum gemeinsam gegen den eigentlichen Gegner kämpfen, den Rassismus. Präsident Roosevelt hatte nach

Taubes' Ansicht verstanden, dass dieser Kampf gegen den Rassismus nur dann erfolgreich sein wird, wenn er von den Religionen gemeinsam geführt wird. Seinen Aufruf an Judentum, Protestantismus und Katholizismus begrüßte Taubes sehr, auch wenn er wiederum bedauert, dass er den Islam „zu Unrecht noch nicht berücksichtigt“ hat. Nur die „positiven Religionen“ werden letztlich fähig sein, Weltfrieden und eine stabile Ordnung zu schaffen.²¹

Taubes definierte Judentum, Christentum und Islam als Offenbarungsreligionen. Die Offenbarung durch Propheten oder Religionsstifter ist das Urerlebnis jeder Religion und schafft eine Verbindung zwischen dem Menschen und seinem Schöpfer. Taubes erwähnt diesbezüglich völlig gleichgestellt Moses, Paulus und Mohammed.²² Ausführlich beschrieb er diese drei wichtigen Personen. Moses, so Taubes, war nicht nur Prophet und Religionsstifter, sondern auch Politiker, Heerführer, Reformator und Gesetzgeber in Einem, aber „seine entscheidende Tat war zweifellos der Kampf mit Gott und dem Volke um die Erhaltung desselben.“²³

Ganz ähnlich war für ihn der Schlüsselmoment bei Paulus der „Versuch, Menschen und Nationen von der ihnen drohenden Vernichtung zu erlösen.“ Paulus griff also Elemente der jüdischen Tradition auf und brachte sie zu den Völkern, weil er „einzig und allein für die heidnische[n] Völker, nicht aber für Israel mit himmlischer Machtbefugnis ausgestattet [war].“ Wenn Paulus sich mit seiner Heilsbotschaft an hellenisierte Juden wandte, dann nur, so Taubes, weil er „in ihnen mehr die Griechen als die Juden sah.“ Juden sollten also weiterhin ihrer Tradition folgen, während den Heiden nun dasselbe, nur in einer etwas anderen Form gegeben werden sollte, was auch im Plan Israels lag, den heidnischen Völkern durch Gottes Botschaft neue Lebensströme zuzuführen.²⁴

Ähnlich in Bezug auf den Islam. Das Heidentum war für Taubes in einer existenziellen Krise, und in dieser Situation vernahm Mohammed eine „himmlische Stimme, dass für sein Volk der Untergang beschlossen sei.“ So wurde er Prophet und zeigte, dass durch den Islam, also die Hingebung an Gott, Sicherheit und neues Leben gespendet wurden. Wie auch bei Paulus waren es Abkehr von Götzen dienst und Buße, die im Zentrum der Offenbarung standen. Nicht zufällig, so Taubes, führte Mohammed zuerst die Aschura ein, welcher der jüdische Versöhnungstag zugrunde liegt. Ebenso glaubte Mohammed, wie Paulus, dass er die Juden in seine Sendung einbeziehen sollte, was auch an der Assimilation der Juden lag, doch „lag es damals im göttlichen Heilsplan, die Araber und die umgebenden Völker (...) zu retten.“²⁵

Das gemeinsame Grunderlebnis der drei Offenbarungsreligionen

Das Gemeinsame aller drei Offenbarungsreligionen war für Taubes „das Grunderlebnis der Lebensrettung und Lebensgewinnung“ und das Aufheben des himmlischen Vernichtungsbeschlusses kurz vor dem Untergang. Das ist es, was sie auch in jener Zeit zusammenbringen sollte: „Nun ist auch jetzt eine ähnliche Stimmung über die Welt hereingebrochen. Diese steht an einer Wende der Zeiten. Präsident

Roosevelt hat recht, wenn er die Religionen und Konfessionen auffordert, den kommenden Frieden vorbereiten zu helfen. Das neue Leben und das neue Licht kommt wiederum von der Religion.“²⁶

Taubes hatte die große Vision einer Eintracht der Religionen, die trotz Unterschieden eine gemeinsame Aufgabe haben, nämlich die „Lebensrettung und Lebensgewinnung“. Eine Zukunft könne es nach Taubes nur mit den Religionen geben, denn gerade der Nationalsozialismus habe gezeigt, was passiert, wenn traditionelle religiöse Werte ignoriert oder gar bekämpft werden. Religion ist für Taubes die Lösung, nicht das Problem. Religiöse Werte sind fundamental notwendig, und die Säkularisierung ist das Problem und Quelle des Hasses. Antisemitismus und Rassismus übernahmen als eine Art Ersatzreligion die Rolle der Religionen. Dagegen müssten die Religionen gemeinsam kämpfen. Taubes nimmt in seinem Essay bereits explizit den Islam mit auf und erkennt dessen zukünftig immer wichtiger werdende Rolle. Damit war er seiner Zeit voraus, was allerdings oft nicht wahrgenommen wird. Meist wird fälschlicherweise ein Vortrag von Rabbiner Leo Baeck aus dem Jahr 1956 als erste visionäre Erweiterung des christlich-jüdischen Dialogs zu einem Trialog gesehen.²⁷

01 Der Beitrag basiert zum Teil auf der Dissertationsschrift des Autors. Vgl. J. Ahrens, *Gemeinsam gegen Antisemitismus – Die Konferenz von Seelisberg (1947) revisited: Die Entstehung des institutionellen jüdisch-christlichen Dialogs in der Schweiz und in Kontinentaleuropa*, Berlin 2020.

02 Vgl. J. Ahrens/G.-M. Hoff, *Brüder auf einer gemeinsamen Suche. Eine Analyse der jüdisch-orthodoxen Stellungnahmen zum Dialogkurs der Kirche*, Herder Korrespondenz 74,7 (2020), 25.

03 D. Korobkin (Hrsg.), *Rabbi Yehudah HaLevi. The Kuzari – In Defense of the Despised Faith*, New York 2009, 1–5.

04 Vgl. A. Brill, *Judaism and Other Religions. Models of Understanding*, New York 2010, 63ff.

05 Ebd., 64.

06 J. ha-Levi, *Sefer Kusari* 4, 23; dt. Übersetzung zit. nach ders., *Das Buch Kusari*, Leipzig 1853, 342.

07 Rambam (Maimonides), *Mischne Tora, Gesetz der Könige* 11,4.

08 Ders., *Responsa* 249, ed. A. Freimann, Jerusalem 1934.

09 Ders., *Responsa* 369, ed. A. Freimann, a.a.O.

10 J. Katz, *Exclusiveness and Tolerance. Studies in Jewish-Gentile Relations in Medieval and Modern Times*, Springfield 1961, 4–7; 10–12.

11 Ebd., 14.

12 Tosfot, Kommentar zu Sanhedrin 63b.

13 M. Meiri, *Bet HaB'chira*, Awo-dah Sarah 53.

14 Ebd., 57.

15 D. Hoffmann, *Der Schulchan Aruch und die Rabbinen über das Verhältnis der Juden zu Andersgläubigen*, Berlin 1885, 144 (Hervorhebung im Original).

16 J. Ahrens, *Katholizismus und jüdische Orthodoxie – eine komplexe Beziehung*, in: ders./A. Folger (Hrsg.), *Rabbiner im Gespräch mit dem Vatikan. Jüdisch-katholische Beziehungen nach Nostra*

Aetate und Korrespondenzen mit Benedikt XVI., Berlin 2021, 13.

17 Für eine ausführliche Biografie siehe Ahrens, *Gemeinsam gegen Antisemitismus*, a.a.O., 43–45.

18 Vgl. ebd., 54–59 und 63ff.

19 *Religious Zionist Archives Jerusalem*, Nachlass Taubes, 2–29–12, *Essay „Judentum, Christentum und Islam“*, 1940, 3.

20 Ebd., 5.

21 Ebd.

22 Ebd., 6–7.

23 Ebd., 7.

24 Ebd., 9.

25 Ebd., 10.

26 Ebd., 11.

27 Vgl. K.-J. Kuschel, *Juden – Christen – Muslime. Herkunft und Zukunft*, Ostfildern 2013, 50–51. Siehe zu Leo Baecks Rede „Judentum, Christentum und Islam“ (1956) auch den Beitrag von Anja Middelbeck-Varwick unter der Rubrik „Wiedergelesen“ in diesem Heft [Anm. der Schriftleitung].

Abualwafa Mohammed

Mit der Korandidaktik zum abrahamitischen Trialog in Schule und Bildungsarbeit

In diesem Beitrag wird für eine zeitgemäße Lesart des Korans als Beitrag für einen Trialog zwischen den drei großen monotheistischen Religionen plädiert. Diese Lesart wird von einer pädagogisch-didaktischen Perspektive begleitet. Wichtig dabei: Sie hilft auch den Muslim:innen selbst, das Friedenspotenzial des Korans im Alltag erlebbar zu machen. Der Trialog kann eine entscheidende Rolle bei dem Abbau von Vorurteilen, gegen Hass, Antisemitismus und Islamfeindlichkeit spielen. Der Dialog zwischen zwei Religionen ist ein gewohntes Format der interreligiösen Begegnung, z. B. zwischen Islam und Christentum, Christentum und Judentum oder Judentum und Islam. So hat man einen Gesprächspartner und weiß, worauf man am meisten achten soll und wo die Gemeinsamkeiten liegen. Man vermeidet es oft, auf die Unterschiede einzugehen oder umgeht sie. Aus muslimischer Sicht wird man beim Dialog mit Christ:innen eher auf Nächstenliebe und die Geburt Jesu im Koran zu sprechen kommen. Begegnen Muslim:innen Jüd:innen, dann legt man den Fokus auf die gemeinsamen Vorschriften, wie etwa Speisevorschriften oder Bilderverbot. Man vermeidet es, über heikle und „unangenehme“ Themen zu sprechen. Oft gestaltet sich solch ein Dialog als „diplomatisches Treffen“ oder als eine PR-Kampagne für die jeweiligen Religionsvertreter:innen. Der Trialog hingegen könnte offener und sachlich vielfältiger sein. Er ist daher ein eigenes Format und eine wichtige pädagogische Methode zur Friedenserziehung und für ein zeitgemäßes und tolerantes Religionsverständnis.

Mit Einführung des islamischen Religionsunterrichts an öffentlichen Schulen, der heute von ca. 60.000 Schüler:innen in Deutschland besucht wird¹ (in Österreich, wo der islamische Religionsunterricht 40 Jahre Tradition hat, besuchen ihn ca. 80.000 Schüler:innen²), steigt die Erwartung, dass es nun mehr Verständigung zwischen den Religionen geben soll. Dieses Ziel wird auch in den verschiedenen offiziellen Lehrplänen zum islamischen Religionsunterricht festgehalten. Der Weg zu diesem angestrebten Ziel ist aber ein Weg voller Hürden und Hindernisse. Die Herausforderungen sind hierfür nicht nur organisatorischer, politischer oder gesellschaftlicher Art, sondern vielmehr auch theologischer, pädagogi-

scher und didaktischer. Und dazu vor allem noch subjektiv-personaler Art, was Einstellung und Mentalität der Lehrkräfte und ihres Umfeldes betrifft.

Allein im pädagogischen Bereich stellen sich große Fragen nach dem Lehrplan, dem Unterrichtsmaterial und den Schulbüchern, die für einen Dialog sensibilisieren wollen und diesen einfordern. Ebenfalls müssen Fragen der Didaktisierung des Korans und der Prophetentradition (Sunna) im islamischen Kontext sowie der Aus- und Weiterbildung von Lehrer:innen geklärt werden. Letzteres stellt eine weitere große Herausforderung dar, nämlich die notwendigen Kompetenzen der Lehrkräfte, ihre Befähigung zum Dialog. Die Lehrkraft soll über wichtige Grundlagen zweier anderer Religionen solide informiert sein. In der Begegnung mit den anderen Religionen braucht es nach übereinstimmenden Forschungen aber auch wichtige interreligiöse Haltungen, die man als Teilkompetenzen formuliert hat: (1) Religiöse Wahrnehmungskompetenz; (2) Kompetenz der Anerkennung; (3) Differenzkompetenz und Ambiguitätstoleranz; (4) Reflektierter Perspektivenwechsel; (5) Empathie-Kompetenz; (6) Religiöse Identitätssicherheit; (7) Vorurteilsbewusste Haltung.³

Der Koran ist in einer dialogischen Interaktion entstanden

Der Koran stellt für Muslim:innen und den Islam die erste Hauptquelle der religiösen Bildung und das zentrale religiöse Buch dar. Er ist das „Lehrbuch“ des Islams. Diese Tatsache der islamischen Glaubenswelt verstellt aber oft den prozesshaften, dynamischen Offenbarungsvorgang, der dem Koran von Beginn an innewohnte. Die Entstehung des Korans auf der menschlich-historischen Ebene war dialogisch. Der Koran spricht mit und über Juden, Christen, aber natürlich auch mit Atheisten und Polytheisten (auf die hier nicht näher eingegangen wird). Inhalte, Vorstellungen und Voraussetzungen von Judentum und Christentum sind in die Entstehung eingeflossen. Der Prophet Mohammed selbst war als „Gott-Suchender“ und werdender Muslim in dieser dialogischen Gedankenwelt zu Hause.⁴ Man findet im Koran immer wieder Parallelen zu den biblischen Geschichten.⁵ Beispiele: In der frühen mekkanischen Phase des Korans liest man über das Schicksal von Sodom und Gomorra (Sure 53,54; 69,9), über Noah und die Sintflut (Sure 53,53; 51,46), über Pharao und sein in den Fluten des Roten Meeres vernichtetes Heer (Sure 85,18; 73,16; 79,17; 89,9; 69,9).⁶ In der mekkanischen Periode kommt Abraham nicht selten vor (bspw. seine Konfrontation mit den Götzendienern und die Zerstörung ihrer Statuen, Sure 6,74; 21,52–58, und die darauffolgende Gnade Gottes, Sure 21,68–71).

Der Koran hebt große Frauennamen hervor, die eine entscheidende Rolle im Dialog spielen: Die Familie Imran, nach der die Sure 3 benannt ist, und ebenso Maria – die Mutter Jesu –, nach der die Sure 19 benannt ist, die Mutter und die Schwester Moses, aber auch Abrahams

Dr. paed. Abualwafa Mohammed (abualwafa@icloud.com), geb. 1981 in Gharbya/Ägypten, Religionslehrer und Lehrbeauftragter an der Pädagogischen Hochschule Freiburg/Br. Anschrift: Kunzenweg 21, D-79117 Freiburg/Br. Veröffentlichung u. a.: Der Koran und seine Bedeutungsebenen für das Hier und Jetzt. Zeitgemäße theologisch-didaktische Annäherungen am Beispiel des Begriffs Dschihad, Wiesbaden 2020.

Frau und nicht zuletzt eine „wahre Gläubige im Palast des Pharaos“: Sie alle finden im Koran Erwähnung und Würdigung. Als der Koran Vorbilder für gläubige Männer und Frauen geben wollte, nannte er eine „Christin“ und eine „Jüdin“ als zutreffende Vorbilder.

„Und Gott legt denen, die glauben, das Beispiel von Pharaos Frau vor, als sie sagte: ‚Mein Herr! Baue mir ein Haus bei Dir im Paradies und befreie mich von Pharao und seinen Taten und befreie mich von dem Volk der Ungerechten!‘ Und [Gott legt das Beispiel] von Maria, der Tochter Imrans, [vor,] die ihre Scham bewahrte – darum hauchten Wir von Unserem Geist in diese ein; und sie glaubte an die Worte ihres Herrn und an Seine Schrift und war eine der Gehorsamen.“ (Sure 66,11–12)

An diese schon vorislamische religiöse Gedankenwelt konnte Gott im Offenbarungsvorgang anknüpfen. Das war zum Teil so, dass Elemente aufgegriffen, andere aber abgelehnt wurden, ein Prozess von Aneignung und Ablehnung bzw. Abgrenzung. Konkret haben Hörer der koranischen Botschaft aus Heidentum, Judentum und Christentum mit Mohammed diskutiert, Inhalte der Botschaft angenommen oder abgelehnt. Es war also auch ein Prozess der Verkörperung des Gotteswortes, an dem die Menschen damals beteiligt waren. Für den gläubigen Menschen geschah dies alles auf dem Hintergrund von Gottes Wille. Dieser vielfältige Prozess ist von ihm gewollt: „Und hätte dein Herr es gewollt, so hätte Er die Menschen alle zu einer einzigen Gemeinde gemacht; doch sie wollten nicht davon ablassen, uneins zu sein.“ (Sure 11,119) Daraus kann man interpretieren, dass es Gottes Plan war, die vielfältigen Meinungen miteinander ins Gespräch zu bringen.

Ein vielfältiges und dann auch spezifisch dialogisches Gespräch schon in der Frühzeit des Islams zählt, wissenschaftlich betrachtet, demnach zu den Voraussetzungen der Entstehung des Korans. Es ist für den Dialog so wichtig, diese Perspektive neu zu entdecken. Die Bemühungen von Angelika Neuwirth, insbesondere ihrer Publikationen rund um den „europäischen Koran“⁷ und das langjährige Projekt Corpus Coranicum⁸, bilden eine hervorragende Basis für eine solche Annäherung: „Noch immer ist der Koran nicht in unserem theologischen Wissenskanon angekommen“⁹, meint Neuwirth.

Die Hanife-Tradition als Kern des Monotheismus

Jenseits der Debatte, ob die Hanifen¹⁰ eine unabhängige, arabisch geprägte monotheistische Strömung waren, zu der Persönlichkeiten wie Waraqa ibn Naufal, Cousin der Frau des Propheten Mohammed, Khadija, gehörte, oder ob es eine Strömung war, die unter dem Einfluss von Juden und Christen entstand, verbindet der Koran die Hanife-Tradition direkt mit Abraham.

Für alle drei Religionen, Christentum, Judentum und Islam, wird Abraham und die nach ihm benannte Hanife-Tradition zur Richtschnur und zum Kriterium der Rechtgläubigkeit. Abraham ist für sie der Maßstab für Rechtschaffenheit, weswegen sie nicht nur mit Abraham, sondern auch wie Abraham glauben sollten. Folgender Vers verdeutlicht dies: „Wer hätte eine bessere Religion, als wer sich Gott

ergibt und dabei rechtschaffen ist und der Religion Abrahams folgt, eines Hanifen. Gott hat sich Abraham zum Freund genommen.“ (Sure 4,125)¹¹ Oder: „Sprich: ‚Gott spricht die Wahrheit. So folgt der Religion Abrahams, des Lauteren im Glauben, der neben Gott keine Götter setzte.‘“ (Sure 3,95) Der Weg Abrahams und die Hanife-Tradition sind etwas Lebendiges und immer wieder aktuell. Dadurch soll auch der Dialog lebendiger und eine aktuelle Angelegenheit der monotheistischen Religionen und ihrer Gemeinschaften sein.

Die Erfahrung Mohammeds auf dem Berufungsweg war in der Tat eine abrahamitische, monotheistische und interreligiöse. Über die Begegnung mit dem christlichen Mönch Bahira hat Mohammed einen Einblick in die Himmelsreligionen und deren heiligen Schriften gewonnen – man kann hier von einer theoretischen Erfahrung sprechen. Die praktische Erfahrung gewann Mohammed durch das jahrelange Gebet und die intensive spirituelle Praxis und die Erlebnisse auf den Berg von Hira bei Mekka. Dort war er auf den Spuren des Vaters der monotheistischen Religionen, Abraham, unterwegs. Er hat wie Abraham an Gott geglaubt und diente Gott gemäß Abrahams Weg.¹²

Das koranische Konzept der *ahl al-kitāb*

Das Konzept bzw. die Begrifflichkeit *ahl al-kitāb* bezeichnet im Koran Christen und Juden. Die Bibel (Torah und Evangelium) wird im Koran als *kitāb* bezeichnet. Der Koran nennt sich ebenso *kitāb*.¹³ *Ahl al-kitāb* wird ins Deutsche meist mit „Leute der Schrift“, „Schriftbesitzer“ oder „Leute des Buches“ u. Ä. übersetzt.

Das Wort *ahl* bedeutet auf Arabisch und im alltäglichen Sprachgebrauch hauptsächlich: Familie, Verwandte, die nahestehenden Menschen. „Die *ahl* eines Menschen sind diejenigen, die durch Blut, Religion oder etwas Ähnlichem wie Beruf oder Nachbarschaft verwandt sind. Grundsatz dabei ist, dass die *ahl* in derselben Wohnlandschaft leben. Innermuslimisch ist bekannt, dass der Begriff *ahl al-bait* die Familie des Propheten meint. (Sure 33) *Ahl* meint im Arabischen ebenso die Ehefrau.“¹⁴ Dementsprechend bevorzuge ich „die Familie der Schrift(en)“ als Übertragungsmöglichkeit in die deutsche Sprache.¹⁵

Der Koran kennt vier Kategorien der *ahl al-kitāb*: (1) Diejenigen, denen Gott die Schrift gegeben hat: „Diejenigen, denen Wir die Schrift gegeben haben, lesen sie, wie es ihr zusteht“ (Sure 2,121) (wird immer in einem lobenden und befürworteten Kontext erwähnt); (2) Diejenigen, die einen Anteil an Schrift erhalten haben: „Hast du nicht jene gesehen, die einen Anteil an der Schrift erhalten haben? Sie glauben an den Dschibt und die Götzen und sagen hinsichtlich derer, die ungläubig sind: ‚Die da sind eher auf dem rechten Weg als die Gläubigen (d. h. die Muslime).‘“ (Sure 4,51)¹⁶ (3) Diejenigen, die die Schrift erhalten haben. Diese bezieht sich überwiegend auf die Sachebene bzw. auf Sachverhalte: „Heute sind euch die guten Dinge (zu essen) erlaubt. Und was diejenigen essen, die (vor euch) die Schrift erhalten haben, ist für euch erlaubt, und (ebenso) was ihr esst, für sie.“ (Sure 5,5) (4) Leute der Schrift: Dies ist umfassender und beinhaltet lobende als auch kriti-

sche Bemerkungen: „Sprich: ‚O Volk der Schrift, kommt herbei zu einem gleichen Wort zwischen uns und euch (...)‘.“ (Sure 3,64)¹⁷

In der Diskussion über den Familienbegriff und diese Differenzierungen bezüglich der heiligen Schrift(en) liegt ein wichtiger Beitrag zum trialogischen Diskurs, der bislang noch nicht genügend beachtet wurde. Von vorneherein wird die personale Basis in der Familienbeziehung deutlich.¹⁸ Wie tief reichen die Familienbande jenseits ihrer islamisch-rechtlichen Definition? Wer alles zählt dazu? Wie weit können sich die drei Religionen gegenseitig als „Kinder Gottes“ anerkennen?

Eine religionspädagogische Perspektive: die dreifache Erweiterung von Gottes Botschaft

In der religionspädagogischen Praxis sollte man von gesicherten und weitgehend akzeptierten Erkenntnissen ausgehen. Hierzu einige konkrete pädagogische und didaktische Impulse und Ansätze.

Bei der pädagogisch-didaktischen Annäherung ist herauszustellen, was zentrale Themen des Trialogs sein könnten: wichtige theologische Begriffe (z. B. Geist, Seele, Gottesbild...), Ereignisse und Erzählungen bzw. Erzählelemente, Personen und Orte oder Weisungen, die sich im Koran, in der Torah, in den Evangelien *gemeinsam* auf ihrer Textoberfläche finden lassen. Zu fragen ist, was diese jeweils für die einzelne Religionsgemeinschaft bedeuten. Was bedeutet z. B. Josef/Yusuf für Muslim:innen, Jüd:innen und Christ:innen? Was bedeutet Jerusalem für sie? Was bedeutet für sie die „Trinität“? Oder was bedeutet die Vorstellung von Gott als dem Schöpfer? Wie wird der „Glaube“ Abrahams in den drei Religionen jeweils akzentuiert? Alle Themen sind dreifach gespiegelt und dreifach komplementär, wenn man die Gegensätze erkennt und als Bereicherung erfasst. Dabei muss herausgestellt werden, wie die religiöse Tradition der einzelnen Religionen das jeweilige Phänomen sieht, deutet und interpretiert. Dazu muss man deren „alte“ Überlieferungen kennen. Wenn man das z. B. für Josef/Yusuf einzeln in den drei Religionen erarbeitet hat, dann kann man diese Erkenntnisse miteinander ins Gespräch bringen und erhält eine explizierende, dreifache Erweiterung von Gottes Botschaft. Diese wiederum kann man anschließend im Gespräch mit unserer aktuellen Zeit und Lebensrealität kontextualisieren, was für uns gerade besonders wichtig wäre. Dieser reflektierte und trialogische Zugang dient nicht zuletzt dem besseren Verstehen der je eigenen „heiligen“ Schrift.

Den Fokus zuerst auf die Differenzen in den Deutungen legen

Entscheidend bei dieser pädagogischen Perspektive ist, dass der Fokus auf die Differenzen in den Deutungen gelegt wird und weniger auf die Gemeinsamkeiten (obwohl das im interreligiösen Dialog umgekehrt wichtiger ist). Im pädagogischen Rahmen schärfen wir unseren Blick für die Differenzen, um zusätzliche Erkennt-

nisse zu gewinnen und eine Bereicherung zu finden. Das erfordert gründliche Kenntnisse über die eigene Religion und über die Geschwisterreligionen. Hier führen die Unterschiede zum Gespräch (und zur Befähigung, diese auszuhalten; Ambiguitätstoleranz). So erscheint z. B. Abraham im Koran auch als „Glaubenszweifler“ und als jemand, der kritisch nachfragt (Sure 2, 260), oder Maria als aktive Frau, die zurückfragt (Sure 19, 20) und eigenständig handelt (Sure 19, 25).

Methodische und didaktische Überlegungen

Um neue Perspektiven zu gewinnen, ist das auf die heiligen Schriften bezogene Bibliodrama eine geeignete Methode für eine praxisorientierte Bearbeitung koranischer und biblischer Erzählungen. Der Praxisbericht „Bibliodramatisch. ‚Familienkonflikten‘ standhalten im Textraum der Josefsgeschichte“ von Heiner Aldebert liefert hierfür ein gutes Beispiel.¹⁹ Gerade wenn es darum geht, Differenzen zu erkennen und auszuhalten, wird auch das Thema „Streitkultur“ wichtig. Tatsächlich findet dieses im Koran einen passenden Standpunkt für den Trialog und insbesondere für die muslimischen Schüler:innen. „Und streitet nicht mit dem Volk der Schrift; es sei denn auf die beste Art und Weise“ (Sure 29, 46). Das führt zum Erwerb der Anerkennungskompetenz. Im selben Vers heißt es: „Und spricht: ‚Wir glauben an das, was zu uns herabgesandt wurde und was zu euch herabgesandt wurde; und unser Gott und euer Gott ist Einer; und Ihm sind wir ergeben.“ (Sure 29, 46) Es führt auch zum Erwerb von Differenzierungskompetenz (Sure 3, 75).

Trialog als Weg zur Friedenserziehung

Es ist mir aus meiner Erfahrung in den schulischen Projekten bewusst, dass manche Eltern, aber auch Pädagog:innen dies alles skeptisch sehen. Es scheint nicht nur bei Muslim:innen Ängste auszulösen, wenn durch interreligiöses Lernen Kinder und Jugendliche dazu angehalten werden, auch über eigene Vorstellungen und religiöse Werte zu reflektieren und kritische Fragen zu stellen.²⁰ Die Religionsgemeinschaften sind de facto auch Lerngemeinschaften.²¹ Diese Ängste sind nachvollziehbar und man soll ihnen entgegenwirken, indem es einen Trialog in den Gemeinden gibt und er Teil der religiösen Erziehung wird – auch in der Familienpädagogik und im Gespräch mit den Eltern. Das schulische Geschehen soll in der Elternschaft Resonanz finden. Dazu kommt die Vernetzung mit der kommunalen Ebene (u. a. Kulturtage, gemeinsame Feste) und natürlich mit den Religionsgemeinden vor Ort (religiöse Feiertage als Begegnungschance). So wird die Bildungsarbeit als Keimzelle in der Schule und mit Erwachsenen langfristig den geschwisterlichen Trialog fördern: gemeinsam in Abrahams Schoß! Religionen sind Erzählgemeinschaften, und je mehr es voneinander zu erzählen gibt, desto tiefer kann die Beziehung werden und der daraus folgende Impuls zum gemeinsamen Handeln für eine bessere Zukunft.²²

- 01** Akademie für Islam in Wissenschaft und Gesellschaft (AIWG), Islamischer Religionsunterricht in Deutschland, 2020, <https://bit.ly/3AY7Hfv> [Aufruf: 25.06.2021].
- 02** Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich (IGGÖ), 2020, <https://www.derislam.at/schulamt/> [Aufruf: 25.06.2021].
- 03** Vgl. Ch. Ratzke, Hochschuldidaktisches Interreligiöses Begegnungslernen, Münster 2021.
- 04** Vgl. K.-J. Kuschel, Streit um Abraham. Was Juden, Christen und Muslime trennt – und was sie eint, Düsseldorf 2006, 180.
- 05** Weiterführende Literatur: K.-J. Kuschel, Die Bibel im Koran. Grundlagen für das interreligiöse Gespräch, Düsseldorf 2017.
- 06** Vgl. Kuschel, Streit um Abraham, a.a.O., 179.
- 07** A. Neuwirth, Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang, Berlin 2017.
- 08** Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaft (o. J.), Corpus Coranicum, <https://corpuscoranicum.de> [Aufruf: 25.06.2021].
- 09** A. Neuwirth, Koranforschung – eine politische Philologie? Bibel, Koran und Islamentstehung im Spiegel spätantiker Textpolitik und moderner Philologie, Berlin 2014, 1.
- 10** Hanife ist der, der aus seinem innersten Wesen heraus glaubt.
- 11** Vgl. M. Bauschke, Der Spiegel des Propheten. Abraham im Koran und im Islam, Frankfurt/M. 2008, 125.
- 12** Zur kritischen Auseinandersetzung mit der „Abraham-Chiffre“ siehe U. Bechmann, Abraham und die Anderen. Kritische Untersuchung zur Abraham-Chiffre im Interreligiösen Dialog, Münster 2019.
- 13** „Und wir haben die Schrift auf dich hinabgesandt, um alles [was irgendwo umstritten ist] klarzulegen, und als Rechtleitung, Barmherzigkeit und Frohbotschaft für die, die sich [uns] ergeben haben.“ (Sure 16,89)
- 14** A.-R. al-Aṣḥānī, Mufradāt alfāz al-Qurʿān, Dimašq 2009, 96.
- 15** Das verbinde ich mit dem biblischen Konzept „Kinder Gottes“.
- 16** Der Offenbarungsanlass war, der Mehrheit der Koranexegeten zufolge, dem politischen Konflikt zwischen einem jüdischen Stammesoberhaupt, Kaʿb ibn al-Aṣḥāf, und Mohammed geschuldet. Ersterer suchte unter den Quraisch Ver-
- bündete und erhielt diese bei einem Besuch, bei dem die polytheistischen Mekkaner behaupteten, dass ihre Tradition besser als die Mohammeds sei, was er bestätigte. – Also eine situative Kritik.
- 17** Vgl. Ibn al-Qayyim al-Ġauziyya, Miḥtāḥ dār al-saʿāda wa-manṣūr wilāyat ahl al-ʿilm wa-l-irāda, Bd. 1, Bairūt 2006, 104.
- 18** E.B. Gottreich, Ahl al-kitāb, in: D. Diner (Hrsg.), Enzyklopädie jüdischer Geschichte und Kultur, Bd. 1, Stuttgart 2011, 17–20.
- 19** Vgl. H. Aldebert, Interreligiöse Streitkultur lernen im Bibliodrama der Buchreligionen, in: P. Schreiner/U. Sieg/V. Elsenbast (Hrsg.), Handbuch Interreligiöses Lernen, Gütersloh 2005, 590–600.
- 20** R. Müller, Islamische Perspektiven zum interreligiösen Lernen: Wie „inter-“ ist der Islam? in: Schreiner/Sieg/Elsenbast (Hrsg.), Handbuch Interreligiöses Lernen, a.a.O., 142–149, hier 146.
- 21** Ebd., 145.
- 22** K. Augst et al., Was Bibel und Koran erzählen. Ein Lesebuch für das interreligiöse Lernen für Schule und Gemeinde, Stuttgart 2020.

Mira Sievers/Tobias Specker

Intertheologie: Jenseits von Gemeinsamkeiten und Unterschieden

Zu Beginn des 14. Jahrhunderts wittert der Damaszener Theologe und Rechtsgelehrte Ibn Taymiyya eine Chance für eine radikale Grenzziehung zwischen Christ:innen und Muslim:innen. Aufgrund politischer Spannungen hatten sich die mamlukischen Herrscher in Kairo entschlossen, das öffentliche christliche Leben deutlich restriktiver zu reglementieren, als es ihre Vorgänger taten: So wurden Kirchen geschlossen, deren Neubau untersagt und Renovierungen erschwert.¹ Ibn Taymiyya verteidigte nicht nur diese Maßnahmen gegen Kritik von islamischer Seite, sondern nutzte die Gelegenheit, um mit allen religiösen Uneindeutigkeiten, Vermischungen und Verbindungen abzurechnen, die ihm schon lange ein Dorn im Auge waren: Um Gottes willen sollen die muslimischen Gläubigen alle Imitationen christlicher Praktiken – wie Prozessionen oder Fürbittgebete – unterlassen. Sie sollen nicht an christlichen Festtagen teilnehmen, die christlichen Gläubigen bei ihren Feierlichkeiten unterstützen oder gar freiwillig an christlichen Fasttagen mitfasten. Keinesfalls sollen die Gotteshäuser gemeinsam genutzt werden. Vielmehr sollen muslimische wie auch christliche und jüdische Gläubige öffentlich erkennbar sein an ihrer Kleidung, der Barttracht oder auch an ihrer Sprache. Für den strengen Rechtsgelehrten wird selbst die Datumsfindung zum Distinktionsmerkmal: Muslimische Gläubige sollen auf keinen Fall „christliche“ Kalendermethoden zur Bestimmung ihrer Festtage nutzen, sondern die islamische Mondsichtung. Und natürlich geht es nicht nur um eine radikale Unterscheidung, sondern auch um die Frage der Vorherrschaft, die immer auch eine Frage der Sichtbarkeit ist. So will Ibn Taymiyya, dass christliche und jüdische Gläubige aus der Öffentlichkeit verschwinden: Ihre Kirchen sollen zurückgebaut, ihre Präsenz in der Armee oder in leitenden gesellschaftlichen Positionen verhindert und ihre rechtliche Stellung eingeschränkt werden. Will man es auf einen Begriff bringen, so verkörpern die Rechtsgutachten Ibn Taymiyyas den Geist einer klaren und radikalen Separation: Nur durch die totale Trennung wird die Reinheit der islamischen Gemeinschaft gewahrt.²

Die Logik der Separation

Mit seiner radikalen Position ging Ibn Taymiyya gewiss weit über das von den Herrschern erwünschte Maß hinaus, die ein Interesse an einem möglichst friedlichen Zusammenleben ihrer Untertanen hatten, und richtete sich gegen die bestehende religiöse Praxis von Muslim:innen. Doch unabhängig davon, als wie repräsentativ Ibn Taymiyyas Äußerungen zu bewerten sind, zeigen sie in klarer Art und Weise, welcher Logik die von ihm geforderte Separation folgt: Die Religionen, hier Christentum, Judentum und Islam, sind getrennte Systeme, die ideell nichts miteinander zu tun haben, deshalb müssen alle gelebten Überschneidungen und Verflechtungen (auf-)gelöst werden. Zugleich kann alles, auch das unwichtigste Detail des Alltags, zum Identitätsmarker werden, anhand dessen die Eigenheit gegenüber der Andersheit des Anderen behauptet wird.³ Interessant sind nun zwei Aspekte in Ibn Taymiyyas Logik der Separation.

Zum einen ist die Logik der Separation nicht identisch mit einer Behauptung der Differenz, auch wenn sie mit starken Motiven des „othering“ arbeitet. So ist Ibn Taymiyya durchaus bewusst, dass die sogenannten „Gemeinschaften des Buches“ (*ahl al-kitāb*) der islamischen Religion verwandt und näher sind als zum Beispiel polytheistische Praktiken. Aber gerade deswegen ist jede Vermischung mit besonderem Misstrauen zu betrachten.⁴ Konsequenter nimmt Ibn Taymiyya auch eine Situation der Konkurrenz an: Obwohl die Religionen unvergleichbar anders sind, müssen die anderen Religionen gegenüber dem Islam begrenzt und zurückgedrängt werden, damit die eigene nicht gefährdet wird. Die Logik der Separation folgt so der Logik der Selbstbehauptung: Ich kann nur stärker werden, wenn der oder die Andere schwächer wird. Es geht also nicht um Gemeinsamkeiten oder Unterschiede, sondern um Separation oder Beziehung. Letzteres ist auf jeden Fall zu vermeiden.

Interessant ist zum anderen, dass die Logik der Separation bei Ibn Taymiyya klar mit einer normativen theologischen Begründung verbunden ist: Die Lösung aller Beziehungen geschieht, um die Einheit Gottes zu wahren. Denn diese Einheit wird von Ibn Taymiyya als absolute Selbstgenügsamkeit, Autarkie und Souveränität verstanden. „He affirms the essential separateness“⁵, hält Tom Michel nüchtern fest und stellt heraus, dass Ibn Taymiyya sich insbesondere an den Gottesnamen *al-Šamad* anlehnt, der oftmals als Unveränderlichkeit und Selbstgenügsamkeit Gottes verstanden wurde.⁶

Nun macht gerade die empörte Verve, mit der Ibn Taymiyya gegen alle Formen der Vermischung vorgeht, deutlich, was ihm als gelebte Realität alles vor Augen stand. So kann man an vielen Orten auf ein äußerst verbundenes und verflochtenes christliches, islamisches und jüdisches Alltagsleben hinweisen. Dies lässt sich in etwa zeitgleich zu Ibn Taymiyya auf der Iberischen Halbinsel im Alltag von Frauen unterschiedlicher Religionen sehen. Während das Kochen in jüdischen, christlichen und muslimischen Familien insgesamt mehrheitlich als weibliche Aufgabe angesehen wurde, mussten je nach Religion unterschiedliche Vorschriften und Verbote beachtet werden. Für al-Andalus existieren relativ viele Berichte,

die über die gegenseitige Unterstützung von Frauen in diesem Bereich berichten – sei es das Erhitzen von vorher zubereitetem Essen am Schabbat von Muslim:innen für einen jüdischen Haushalt oder das Verwenden von jenen Teilen geschlachteter Tiere, die in der Religion der Anderen verboten waren.⁷ Eine solche Praxis ist aber nicht nur alleine auf der Ebene des interreligiösen Zusammenlebens angesiedelt, sondern setzt auch Kenntnis von und Verständnis für andere theologische Vorstellungen voraus.

Ein konkreter Fall der Verflechtung religiöser Vorstellungen

Dementsprechend beschränken sich die Verflechtungen nicht auf den Alltagsbereich. Auch Vorstellungen und theologische Konzepte sind ineinander verwoben. An dieser Stelle sei ein Beispiel aus dem islamischen Recht genannt: Das für das sunnitische Erbrecht zentrale Konzept des „Resterben“ (*aṣāba*). Nach dieser Regelung wird das Erbe zunächst entsprechend der im Koran genannten Quoten verteilt, bevor der übrige Teil an einen Resterben geht, der üblicherweise ein direkter männlicher Verwandter ist. Diese Regelung und auch der entsprechende arabische Begriff des *aṣāba* gehen nicht auf den Koran zurück, obwohl dieser in Sure 4,11f. recht detailliert die Grundlagen des islamischen Erbrechts enthält. Stattdessen – so das Argument des libanesischen Islamwissenschaftlers Chibli Mallat – seien die Regelung und Bezeichnung des Resterben auf das Syrisch-Römische Rechtsbuch beziehungsweise dessen arabische Übersetzung zurückzuführen, das zeitgleich von einigen Christ:innen in den eroberten Gebieten verwendet wurde.⁸ Die in späteren Jahrhunderten immer weitere Verbreitung des Rechtsbuchs unter verschiedenen christlichen Glaubensgemeinschaften wie der armenischen, der koptischen und der assyrischen Kirche des Ostens lässt sich umgekehrt durch den Wunsch nach einem christlichen Pendant für das entstehende islamische Recht erklären.⁹ In diesem Beispiel beeinflusst ein unter Christ:innen zirkulierender Text die Formierung des islamischen Rechts, welches dann wiederum Konsequenzen für die Relevanz des Rechts im christlichen Kontext hat.

Auch hier geht es nicht einfach um Gemeinsamkeit und Differenz, wobei unterstellt werden könnte, dass die Gemeinsamkeit das harmonische Miteinander sichert, während die Differenz eben jenes gefährdet. So wie Ibn Taymiyya sich der Gemeinsamkeit durchaus bewusst ist und gerade diese ihn zu einer umso schärferen Separation motiviert, so ist der Wanderung und Übernahme juridischer Konzepte nicht unbedingt das Anliegen der Gemeinsamkeit zu unterstellen. Sehr wohl aber weisen sie auf verflochtene Konstellationen im Alltag

Dr. phil. Mira Sievers

(mira.sievers@hu-berlin.de), geb. 1991 in Neuwied, Juniorprofessorin für Islamische Glaubensgrundlagen, Philosophie und Ethik am Berliner Institut für Islamische Theologie der Humboldt-Universität zu Berlin. Anschrift: Unter den Linden 6, D-10099 Berlin. Veröffentlichung u. a.: Schöpfung zwischen Koran und Kalām. Ansätze einer Koranischen Theologie, Berlin 2019.

Dr. theol. habil. Tobias

Specker SJ, B.A. (specker@sankt-georgen.de), geb. 1971 in Goch, Professor für Katholische Theologie im Angesicht des Islam an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen. Anschrift: Offenbacher Landstraße 224, D-60599 Frankfurt/M. Veröffentlichung u. a.: Gottes Wort und menschliche Sprache. Christliche Offenbarungstheologie und islamische Positionen zur Unnachahmlichkeit des Koran, Zürich 2021.

wie in der Selbstdeutung hin. Analog zur Analyse der Logik der Separation wäre dementsprechend ebenfalls zu fragen: Was ist die Logik der Relation? Und welche normative theologische Begründung, welche Akzentsetzungen im theologischen Denken ist mit ihr verbunden?

Die Logik der Beziehung

Die Logik der Beziehung könnte man mit dem Begriff der Interkonnektivität verdeutlichen. Prominent ist dieser Begriff zur Charakterisierung der Verbundenheit des menschlichen mit dem nichtmenschlichen Leben in der päpstlichen Enzyklika *Laudato si'* verwendet worden. Im Kern möchte er deutlich machen, dass menschliches Leben nicht erst nachträglich untereinander und mit außermenschlichem Leben in Beziehungen tritt, sondern selbst aus der Verbundenheit entsteht und sich nur in dieser weiter entfaltet. Doch bereits im ökologischen Kontext bezeichnet er nicht nur die Wahrnehmung, dass Mensch und Umwelt konstitutiv verflochten sind, und die moralische Aufgabe, diese Verbundenheit zu berücksichtigen und zu bewahren, sondern auch eine Konstellation von Glaubensüberzeugungen.¹⁰ Interkonnektivität hat also auch eine kulturelle und ideelle Komponente.

In dieser Weise ist der Begriff der Interkonnektivität auch für den Dialog bedeutsam. Analog zum ökologischen Kontext wären die Religionen nicht als abgeschlossene Systeme zu betrachten, die erst in einem zweiten Schritt, wohlwollend oder kritisch, im Blick auf Gemeinsamkeiten oder Unterschiede, miteinander in Beziehung treten. Vielmehr ist die andere Religion bei der Konstituierung des Eigenen unmittelbar präsent, die Religionen sind grundlegend verflochten. Ausgehend von *Laudato si'*, so kann man formulieren, weitet der Begriff der Interkonnektivität die dialogische Begegnungsperspektive hin zu einer Verflechtungsperspektive aus. Diese dialogische Verflochtenheit ist nun mehr als ein soziales und kulturelles Faktum. Sie hat auch eine theologische Relevanz.

Die systematische Theologin Margit Eckholt, die sich in besonderer Weise darum bemüht, den interreligiösen Dialog und die Einsichten der interkulturellen Theologie zusammenzudenken, misst dieser dialogischen Verflochtenheit eine grundlegende theologische Bedeutung bei: In Anlehnung an den französischen Jesuiten und Kulturphilosophen Michel de Certeau spricht sie von einem Feld des „Zwischen“, das den zentralen Ort des theologischen Nachdenkens darbietet. Dieses Feld des „Zwischen“ ist eine Kontaktzone, in dem ein geteilter Alltag und zugleich konflikthafte Spannungen wie transformierende Konstellationen aufleuchten. Diese Kontaktzone gehört nicht einer religiösen Position, die der anderen großzügig einen vordefinierten Raum überlässt. Sie ist aber auch kein neutraler Raum: Das „Zwischen“ ist weder eine bloße Begegnungsfläche, in der geschlossene Systeme aufeinanderprallen, noch ein Handelsort, in dem die jeweiligen Wahrheitsansprüche ausgehandelt werden.¹¹ Vielmehr ist es ein „lebendige[r] und spannungsreiche[r] Raum des Miteinanders, in dem sich immer wieder neue Pra-

xisformen ausbilden, in denen Welt gestaltet wird“,¹² und in dem Religionen zu einem „unaufhörlichen Gespräch“¹³ verflochten sind. Theologisch bedeutsam ist dieser Raum nicht nur in einem deskriptiven Sinne, indem deutlich wird, wie sich Religionen in diesen Kontaktzonen konstituieren und verändern. Für Eckholt ist dieses „Zwischen“ der eigentliche Ort Gottes. Denn dieser, so zitiert sie de Certeau, ist wesentlich der „Ganz Andere“, der sich jeder Feststellung entzieht und als „transzendente (...) Größe“ das „Prinzip einer unablässigen Überschreitung“¹⁴ begründet.

Die Aufgabe der Intertheologie

Der Einsicht, dass dieses „Zwischen“ eine eigene theologische Dignität besitzt und kein Übergangsstadium zu einer klaren und identitätsstiftenden Systembildung darstellt, widmet sich auch ein geplantes Kooperationsprojekt zwischen jüdischer, islamischer und christlicher Theologie in Berlin und Frankfurt/M. Zur Reflexion der dialogischen Verflochtenheit hat es sich auf Anregung von Daniel Krochmalnik den Titel „Intertheologie“ gegeben. Intertheologie bedeutet, Theologie – im Sinne eines reflexiven Nachdenkens über den eigenen Glauben – als eine gemeinsame Errungenschaft von Judentum, Christentum und Islam zu sehen. Zwar wird oft betont, dass der Begriff der Theologie nicht zu schnell auf das Judentum und den Islam übertragen werden dürfe. Und tatsächlich gibt es durchaus Unterschiede in der Zusammenstellung und Gewichtung der beteiligten Disziplinen, die die Theologie ausmachen. Zweifellos steht zum Beispiel die Auslegung des Rechts in Judentum und Islam stärker als im Christentum im Mittelpunkt. So werden in der Jurisprudenz Fragen behandelt, die im christlichen Kontext Teil der systematischen Theologie sind: Fragen der Texthermeneutik und der sprachphilosophischen Voraussetzungen zum Beispiel. Dennoch lässt sich für ganz verschiedene Zeiten und Räume zeigen, dass Vertreter:innen der anderen Traditionen als Stimmen zu einem geteilten Anliegen ernst genommen wurden, die die eigenen Positionierungen herausfordern und einer Antwort bedürfen. Hierin kann die Grundlage für eine wechselseitige Sprachfähigkeit gesehen werden.

Im Projekt der Intertheologie sind dabei stets mehrere Ebenen zu untersuchen: In konkreten Einzeluntersuchungen werden anschauliche Beispiele der Verflechtungen nachgezeichnet, um zu zeigen, wie der und die religiöse Andere stets dort mit präsent ist, wo das eigene Selbstverständnis bedacht und ausformuliert wird. Systematisch bedeutsam werden diese Untersuchungen jedoch dadurch, dass diesen Verflechtungen auch eine reflexive und normative theologische Bedeutung zugesprochen wird. Hierzu gilt es, zunächst allgemeiner auf die Zwischenräume zu schauen, in denen die Verflechtungen in besonderer Weise geschehen. Zu denken wäre an die Rolle der Musik in interreligiösen Gebeten, an geteilte religiöse Räume oder an institutionalisierte menschliche Beziehungen. Vor allem aber versucht die Intertheologie in systematischer Hinsicht zu verstehen, wie und in welchen Begriffen die Verflechtungen reflektiert wurden und werden können. Zumindest im-

plizit, so die grundlegende Annahme, ist das „Inter“, das „Zwischen“ den Religionen, ein eigenes Thema: Zu denken wäre zum Beispiel an die implizite Argumentation durch Genealogien (Abraham, Hagar, Ismail), an die Theologie des Bundes, die ausgeweitet wird, oder an die Logostheologie, auf die als geteilter Horizont rekuriert wird.

Im Zueinander der theologiegeschichtlichen und der systematischen Perspektiven entsteht nun schließlich ein noch komplexeres Gewebe, weil symmetrische und asymmetrische Zuordnungen ineinander verschränkt werden. Symmetrisch sind die drei Religionen miteinander verbunden, da sie im jeweiligen kulturellen und historischen Horizont aufeinander bezogen sind und durch ihn konstitutiv geprägt werden. So hat Guy Stroumsa ausgearbeitet, dass die religiösen Veränderungen („Mutationen“) der Spätantike nicht nur die Konstitutionsbedingungen des Islams darstellen, sondern auch das Christentum und das Judentum tiefgreifend neu formen.¹⁵ Auch wenn die drei Religionen nicht gleichzeitig entstanden sind, so findet ihre Verflechtung im gemeinsamen spätantiken Horizont statt. Ähnliches könnte man möglicherweise auch für das 19. Jahrhundert mit seinen spezifischen Charakteristika von Modernisierung und Reform – und zwar sowohl in liberaler Bejahung als auch in neo-orthodoxer Abwehr – für die jeweiligen Formen und Beziehungen von Christentum, Judentum und Islam zeigen. Zugleich sind die Beziehungen der Religionen in systematischer Hinsicht gerade in ihrer Verflechtung bleibend asymmetrisch: Aus christlicher Perspektive ist die Beziehung zum Judentum anders gewichtet als die zum Islam. Eine innerislamische Religionstheologie hingegen wird diese Gewichtung so nicht spiegelbildlich übernehmen, von der eigenständigen jüdischen Beziehung zu den beiden anderen abrahamischen Religionen ganz zu schweigen. In systematischer Hinsicht sind die Beziehungen gerade dort, wo sie sich normativ ineinander verflechten, nicht einfach reversibel, vor- und rückwärts auf die gleiche Weise zu lesen. Es gilt, was Bernhard Waldenfels im Blick auf die kulturelle Beziehung zwischen Japan und Europa gesagt hat: „Eine, sagen wir europäische Ethnologie der japanischen Kultur und eine japanische Ethnologie der europäischen Kultur kommen niemals zur Deckung, und dies nicht etwa deshalb, weil das Europäische oder das Japanische völlig einzigartig wären, sondern weil das Fremde hier und dort nicht dasselbe ist.“¹⁶ Hier kommt das Bild eines Netzwerkes oder Gewebes an seine Grenze, denn die Fäden und Verbindungen sind gerade dort, wo sie als konstitutiv erachtet werden, nicht einfach hin in beide Richtungen gleich aufnehmbar.

Die Aufgabe einer Intertheologie ist somit höchst herausfordernd, verspricht aber gerade dort, wo sie gemeinsam aus den drei Religionen angegangen wird, eine echte Vertiefung des interreligiösen Miteinanders. Denn bei aller Unterschiedlichkeit der Beziehungen kann keine der Religionen aus dem Beziehungsgeflecht entfernt werden, ohne dass die anderen konstitutiv Schaden nehmen. Noch einmal kann auf Waldenfels verwiesen werden, dessen Diagnose hoffnungsvoll stimmen mag: „Wo neuartige Gedanken entstehen, gehören sie weder mir noch dem Anderen. Sie entstehen zwischen uns. Ohne dieses Zwischen gäbe es keine Inter-subjektivität und Inter-kulturalität, die ihren Namen verdiente.“¹⁷

01 Vgl. Th.F. Michel, *The Theology of Ibn Taymiyya and his Critique of Christianity*, in: *Ibn Taymiyya, A Muslim Theologian's Response to Christianity*. Ibn Taymiyya's al-Jawab al-Sahih, hrsg. und übers. von Th.F. Michel, New York 1984, 1–135, hier 78. Jetzt ausführlich mit weiteren Quellen zum gemeinsamen Feiern von Festen durch Christ:innen und Muslim:innen und speziell der Position Ibn Taymiyyas in diesem Zusammenhang siehe A. Cuffel, *Legal but not Licit. Customary Foodways as Banned Markers of Religious Identity between Muslims and non-Muslims in the Medieval Mediterranean*, in: D. Weltecke (Hrsg.), *Essen und Fasten. Interreligiöse Abgrenzung, Konkurrenz und Austauschprozesse*, Köln 2017, 111–127.

02 „Islam can only be kept pure by separating itself from contact with unbelief“, Michel, *Theology of Ibn Taymiyya*, a.a.O., 82.

03 Zu den Identitätsmarkern im Alltag vgl. Cuffel, *Legal but not Licit*, a.a.O., 125–127.

04 „The feasts and worship undertaken by the religions of the two People of the book are more strongly forbidden than a [pagan] feast undertaken for amusement and play. (...) *Jihad* against the People of the Book is superior to *jihad* against the idolators“, Michel, *Theology of Ibn Taymiyya*, a.a.O., 85.

05 Ebd., 1.

06 Vgl. ebd., 3f.

07 Vgl. M. J. Fuente, *Christian, Muslim and Jewish Women in Late Medieval Iberia*, in: *Medieval Encounters* 15 (2009), 319–333, hier 328.

08 Vgl. Ch. Mallat, *Introduction to Middle Eastern Law*, Oxford 2007, 24–26.

09 Vgl. P. Crone, *Roman, Provincial and Islamic Law. The Origins of the Islamic Patronate*, Cambridge/GB 1987, 119.

10 Vgl. V.J. Miller, *Integral Ecology*. Francis's spiritual and moral

vision of interconnectedness, in: ders., *The Theological and Ecological Vision of Laudato Si'*. Everything is Connected, London 2017, 11–28, hier 11.

11 Vgl. M. Eckholt, *Spirituelle Praktiken und religiöse Narrative*. Differenzen gestalten im christlich-muslimischen Dialog im lebendigen Raum des „Zwischen“, in: dies./H. El Mallouki/G. Etzel-müller (Hrsg.), *Religiöse Differenzen gestalten*. Hermeneutische Grundlagen des christlich-muslimischen Gesprächs, Freiburg/Br. 2020, 29–60, hier 58.

12 Ebd., 48.

13 Ebd., 47.

14 Ebd., 48.

15 Vgl. G. C. Stroumsa, *Das Ende des Opferkults*. Die religiösen Mutationen der Spätantike, Berlin 2011.

16 B. Waldenfels, *Topographie des Fremden*, Frankfurt/M. 1997, 100.

17 Ebd., 53.

Hana Bendcowsky

Das emotionale Gepäck der anderen Seite verstehen.

Interreligiöser Dialog in Israel

Frau Bendcowsky, Sie sind seit vielen Jahren in Israel im interreligiösen Dialog engagiert. Was unterscheidet den interreligiösen Dialog im Heiligen Land von anderen Kontexten, z. B. Deutschland? Um Ihre Frage zu beantworten, will ich zunächst den jüdisch-christlichen Dialog in den Blick nehmen. Weltweit neigt dieser eher dazu, akademischer Natur zu sein. Religionsführer kommen zusammen, um über die Vergangenheit – insbesondere die jüdisch-christlichen Beziehungen in der Vergangenheit –, theologische Herausforderungen oder gemeinsame Texte und Werte zu diskutieren. Insgesamt würde ich sagen, dass die Erfahrung, zweitausend Jahre lang als Minderheit gelebt zu haben, Jüdinnen und Juden dazu bewegt hat, an diesem Dialog teilzunehmen – in der Hoffnung, so zu einem besseren Verständnis, das ihnen eine Zukunft in den unterschiedlichen Teilen der Welt sichert, beizutragen. Christinnen und Christen, die sich an diesem Dialog beteiligen, sind in der Regel auf der Suche nach einem tieferen Einblick in die jüdische Lebenswelt, Geschichte und Gemeinschaft sowie nach einem besseren Verständnis ihrer eigenen Wurzeln.

Im Heiligen Land ist der interreligiöse Dialog ganz anders und bringt aufgrund der sehr unterschiedlichen Umstände und Machtverhältnisse neue Herausforderungen mit sich. Jüdinnen und Juden, die über Jahrhunderte als Minderheit gelebt und sehr stark ihr Leben und ihre Identität geschützt haben, sind in Israel zur Mehrheit geworden und somit anderen Minderheitengruppen gegenüber verantwortlich. Angesichts der politischen Lage und des lang anhaltenden israelisch-palästinensischen Konflikts, der Existenz von Antisemitismus und der Schwierigkeit, zwischen legitimer Israel-Kritik und antisemitischen Reaktionen zu unterscheiden, sieht sich die jüdische Gemeinschaft in Israel jedoch immer noch als Minderheit, die versucht, sich zu schützen und um ihre Existenz zu kämpfen. Die Minderheit der Christen wird von den israelischen Juden als doppelte ‚Mehrheit‘ wahrgenommen, da sie Teil der christlichen und der arabischen Welt ist. Die palästinensischen Christen wiederum nehmen sich als Minderheit von Christen unter den Muslimen in der Region und als Minderheit von Arabern in der jüdischen Mehrheitsgesellschaft wahr. Ihre Erwartung, als Minderheit der palästi-

nensischen Christen (Israelis wie Nicht-Israelis) gehört zu werden, Sympathie zu erfahren und sich für ihre Rechte im Dialog einzusetzen, trifft gewissermaßen auf ähnliche Erwartungen auf jüdischer Seite.

Welche Rolle spielt die Geschichte der jüdisch-christlichen Beziehungen in Europa für die heutige Realität in Israel?

Die historischen Erinnerungen, die Juden aus Europa in Bezug auf die jüdisch-christlichen Beziehungen mitgebracht haben, sind Teil der jüdisch-israelischen Identität. Die zionistische Idee fußt nicht zuletzt auf der Erkenntnis, dass das jüdische Leben in der Diaspora immer unsicher war und sein wird. Historische Ereignisse, die sich aus jüdisch-christlichen Spannungen ergeben haben, werden intensiv studiert und sind Teil der israelischen Erfahrung. Dabei geht es nicht nur um die Unsicherheit der jüdischen Gemeinschaften, sondern insbesondere um die Verfolgung, die Vertreibung und die geistige und körperliche Bedrohung ihres Lebens durch bestimmte christliche Gruppen, manchmal im Namen des Glaubens. Dieses emotionale Gepäck, dessen Heilungsprozess sehr langsam ist – meiner Meinung nach zu langsam –, wird von Juden in den Dialog mit Christen überall auf der Welt eingebracht, und natürlich ist es zum Beispiel in Deutschland für beide Seiten klar, dass dies Teil des Dialogs ist und solche Themen im Diskurs präsent sind. Einheimische palästinensische Christinnen und Christen haben nicht das Wissen und die Vertrautheit mit dieser Geschichte und haben auch kein Interesse daran, als Teil der christlichen Welt hierfür Verantwortung zu übernehmen. Ich denke nicht, dass sie das sollten, aber ich glaube, dass viele Israelis dies von der christlichen Welt insgesamt erwarten. Palästinensische Christen verstehen sicherlich auch nicht, wie sehr diese Geschichte die jüdische Gesellschaft prägt. Andererseits zeigen israelische Juden kaum Empathie für die Herausforderungen, den Schmerz und das Leid der Palästinenser, vor allem wenn es mit dem israelisch-palästinensischen Konflikt zusammenhängt (z. B. die ‚Nakba‘¹, Diskriminierung, mangelnde Sicherheit). Ein unzureichendes Verständnis für das emotionale Gepäck der jeweils anderen Seite macht es schwer, in den Dialog zu treten. Hinzu kommen die theologischen Herausforderungen, die jeden jüdisch-christlichen Dialog kennzeichnen: die gemeinsamen Schriften, der Streit zwischen zwei religiösen Traditionen um das ‚richtige‘ Verständnis von Gottes Plan, Themen wie Trinität, die Verwendung von Ikonen, die Halacha und ihre Grenzen. Aber die mangelnde Bereitschaft, einander zuzuhören, und die lange Geschichte des Schutzes der eigenen zerbrechlichen Existenz führen zu großen Schwierigkeiten, diese theologischen Fragen überhaupt zu diskutieren.

Der interreligiöse Dialog wird also vom Nahostkonflikt dominiert?

Ohne Frage wird jeder Dialog oder Trialog in Israel vom israelisch-palästinensischen Konflikt und der Geschichte des Landes im letzten Jahrhundert überschattet. In diesem konfliktreichen Diskurs hat die nationale Identität in den meisten Fällen Vorrang vor der religiösen Identität. Wenn sich ein Jude und ein Christ oder ein Jude und ein Muslim begegnen, sind sie in erster Linie jüdische Israelis und

arabische Palästinenser. Das Misstrauen, das die Beziehungen zwischen Juden und Arabern kennzeichnet, lässt keine Diskussion zu, die diesen Aspekt ausblenden würde. Die Haltung gegenüber dem Staat Israel, seine Politik, die gegenseitigen Ängste, die Tendenz, die andere Seite für den Konflikt, seine Fortsetzung und den Unwillen, ihn zu beenden, verantwortlich zu machen, machen es schwierig, einen interreligiösen Dialog zu führen, der nicht die politische Realität in den Mittelpunkt stellt. Erschwerend kommt hinzu, dass der religiöse Faktor im israelisch-palästinensischen Konflikt eine immer stärkere Rolle spielt. Standen in der Vergangenheit die politischen Herausforderungen, der Kampf um Land, um Rechte und gegen die Besatzung im Zentrum, so hat die Auseinandersetzung in den letzten zwei Jahrzehnten immer mehr religiöse Züge angenommen, und es ist nicht immer leicht zu verstehen, wie Religion und Politik in dem Konflikt vermischt werden.

Sie haben bislang vor allem die jüdisch-christlichen Beziehungen in Israel beschrieben. Wie sieht es mit dem Islam aus?

Aufgrund der geringeren theologischen Unterschiede zwischen Judentum und Islam (z. B. bezüglich der Gottesvorstellung oder der religionsgesetzlichen Auffassung) und auch aufgrund der historischen Erinnerung an bessere Beziehungen war der Dialog in der Vergangenheit einfacher. Die politischen Realitäten haben aber auch diesen Dialog eingetrübt. Die Haltung der Juden gegenüber den Muslimen und dem Islam sowie der Muslime gegenüber dem Judentum und den Juden hat sich aufgrund der politischen Umstände gewandelt.

Lassen Sie mich aber auch noch auf eine ganz praktische Schwierigkeit hinweisen: Abgesehen von den vielen Herausforderungen, die wir mit den Teilnehmerinnen und Teilnehmern am interreligiösen Dialog in anderen Teilen der Welt teilen, ist bei uns das Sprachproblem besonders akut. In Israel sprechen die Angehörigen der verschiedenen Religionen nicht dieselbe Muttersprache. Hebräisch ist für Juden bequem, für die meisten Araber aber Zweitsprache, und es ist nicht einfach, sich zu sensiblen und persönlichen Themen wie der Religion zu äußern. Selbst wenn ein Muslim oder Christ das hebräische Bildungssystem durchlaufen hat und ausgezeichnet Hebräisch spricht, bewegt er sich in seiner religiösen Welt in der Regel auf Arabisch, sei es im Religionsunterricht, in der Kirche oder in der Moschee, so dass es an der Terminologie fehlt, um über Religion sprechen zu können. Die wenigsten Juden sprechen Arabisch, und Englisch als Kompromiss führt dazu, dass beide Gruppen eine Fremdsprache verwenden.

Frau Bendcowsky, Sie leben und arbeiten in Jerusalem, einem Schmelztiegel der Religionen. Wie sieht es jedoch in anderen Teilen Israels aus, wo gibt es interreligiöse Kontakte?

In Israel leben die meisten Menschen in einer homogenen Umgebung, sie leben in einer Stadt oder Gemeinde, in der die meisten Menschen derselben Religions- bzw. Volksgruppe angehören. In gemischten Städten wie Jerusalem, Haifa, Ramla, Jaffa oder Beer Sheva gibt es Möglichkeiten zur Begegnung im Alltag, beispielsweise in öffentlichen Verkehrsmitteln, Einkaufszentren, Ämtern, Büros, Super-

märkten usw. Da das öffentliche Schulwesen in Israel zweisprachig ist, Arabisch oder Hebräisch, besuchen Juden hebräische Schulen, während Araber arabischsprachige Schulen besuchen. In den gemischten Städten ist es auch möglich, Araber zu finden, die ihre Kinder auf hebräischsprachige Schulen schicken, wenn auch in geringer Zahl. Universitäten könnten ein potenzieller Ort für Begegnung sein, aber selbst dort neigen die Studierenden dazu, sich nur minimal zu mischen. Der natürlichste Ort der Begegnung sind landesweit die Krankenhäuser. Der Anteil von Arabern im israelischen Gesundheitssystem ist hoch, und die verletzte Situation der Patientinnen und Patienten erlaubt es in vielen Fällen, offener für ‚den Anderen‘ zu sein.

Im Gegensatz zu anderen gemischten Städten habe ich das Gefühl, dass man in Jerusalem, wo die Palästinenser mehr als ein Drittel der Bevölkerung ausmachen und die meisten von ihnen keine israelischen Staatsbürger sind, sondern einen anderen Aufenthaltsstatus haben, zwar häufiger Angehörige anderer Religionen treffen kann, die Atmosphäre insgesamt aber angespannter ist.

Ich möchte noch erwähnen, dass es in Israel auch Christen gibt, die keine arabischen Palästinenser sind und mit denen es mehr Begegnungsmöglichkeiten gibt. Es handelt sich vor allem um Einwanderer aus den Ländern der ehemaligen Sowjetunion, die einen jüdischen Hintergrund haben, der es ihnen ermöglichte, die Staatsbürgerschaft auf der Basis des israelischen Rückkehrgesetzes zu erhalten, von denen sich jedoch einige als Christen begreifen bzw. die christliche Religion praktizieren. Diese Christen sind meist vollständig in die israelisch-jüdische, hebräischsprachige Gesellschaft integriert. Es gibt auch Arbeitsmigranten aus Indien, Sri Lanka und Afrika, die Christen sind. Diese Christen arbeiten mit israelischen Juden zusammen und leben in jüdischen Gebieten. Sie nehmen zwar normalerweise nicht am interreligiösen Dialog teil, aber ihre christliche Identität ist offensichtlich und wird respektiert.

Welche Bedeutung hat in diesem Zusammenhang das Jerusalemer Zentrum für jüdisch-christliche Beziehungen (JCJCR), das Sie leiten?

Das JCJCR ist Teil des *Rossing Center for Education and Dialogue*, das sich für eine integrative Gesellschaft für alle Religionen und Nationen im Heiligen Land einsetzt. Es ist eine interreligiöse Organisation, aber nicht alle unsere Projekte befassen sich mit religiösen Aspekten. Im interreligiösen Gespräch sind uns vor allem folgende vier Dinge wichtig:

Erstens geht es im interreligiösen Dialog nicht primär um Glaube, Religion, Halacha oder heilige Schriften, sondern um Identität. Im Heiligen Land kann die religiöse Identität sehr ‚nichtreligiös‘ sein, also kulturell. Es geht um die Beziehung zur Gemeinschaft und nicht unbedingt zu Gott. Wir lassen jeden am Dialog teilhaben, wir bestehen nicht nur auf religiösen Themen, und das Lernen über die ‚religiöse Kultur‘ ist ein sehr wichtiger Teil des Dialogs.

Zweitens schaffen wir die Möglichkeit zum Dialog, indem wir Gelegenheiten für Begegnung, die in unserer täglichen Routine begrenzt sind, anbieten und einen

,sicheren Raum‘ für alle Teilnehmer zur Verfügung stellen, um sich auszutauschen, zu sprechen und sich auszudrücken.

Drittens wissen wir, dass fehlendes Wissen und Ignoranz zu Stereotypen, Vorurteilen und Feindseligkeit führen. Deshalb legen wir Wert auf eine Bildungsarbeit, die es den Teilnehmerinnen und Teilnehmern ermöglicht, mehr über den jeweils anderen zu erfahren, noch bevor sie zusammentreffen, und sie so in die Lage versetzt, einander zuzuhören und sich besser zu verstehen.

Viertens versuchen wir, uns für Themen einzusetzen, die die verschiedenen Religionsgemeinschaften betreffen: die Religionsfreiheit, der Zugang zu religiösen Stätten, die Rechte der Religionsgemeinschaften und die Förderung einer pluralen und gerechten Gesellschaft.

Können Sie ein paar konkrete Projekte nennen, an denen Sie derzeit im JCJCR arbeiten?

Ich will nur zwei Projekte nennen, an denen ich beteiligt bin. Unsere Dachorganisation, das Rossing Center, führt noch weitere spannende Projekte durch, über die Sie sich auch gerne auf unserer Website² informieren können. Die Arbeit mit Lehrerinnen und Lehrern in Ausbildungsstätten ist ein sehr wichtiges Projekt. Wir haben einen Kurs, der sie nicht nur über die christlichen Gemeinschaften unterrichtet, sondern sie ermutigt, ihre Umgebung zu erkunden, mit Menschen zu sprechen, die Nachrichten zu hören und das Bewusstsein für die Präsenz der verschiedenen Minderheitengemeinschaften in ihrer unmittelbaren Umgebung und darüber hinaus zu fördern. Wir finden gemeinsam Wege, das Thema in den Lehrplan aufzunehmen, auch wenn es nicht offiziell auf dem Lehrplan steht.

Ich unterrichte auch in der israelischen Armee, in Einheiten, zu deren Aufgabe es gehört, mit Kirchenführern in Israel und im Westjordanland sowie mit christlichen Palästinensern zusammenzuarbeiten. Wenn die Soldatinnen und Soldaten die christlich-palästinensische Bevölkerung und die Anliegen der Kirchen besser verstehen, können sie ihre Aufgabe sensibler und professioneller erfüllen.

Ihr Schwerpunkt ist der jüdisch-christliche Dialog in Israel. Hat er sich in den 17 Jahren Ihrer Arbeit verändert? Was sind derzeit die brennendsten Themen?

Ich weiß nicht, ob sich der Schwerpunkt des Dialogs verändert hat, aber ich habe mich verändert. Im Laufe der Jahre habe ich gelernt, die Ziele des Dialogs klarer zu definieren, die Herausforderungen zu benennen und die Ziele festzulegen. In den vielen Jahren des Bestehens des JCJCR ist es uns gelungen, das Vertrauen sowohl des jüdischen als auch des palästinensischen Publikums zu gewinnen, mit israelischen Regierungsinstitutionen, dem israelischen Mainstream, den Kirchen und den palästinensischen Gemeinschaften zusammenzuarbeiten und gleichzeitig den Kampf für eine gerechte Gesellschaft, die für die Zukunft ihrer Minderheiten verantwortlich ist, nicht aufzugeben.

Diese Ausgabe von WORT UND ANTWORT führt im Untertitel ‚abrahami(ti)sche Religionen‘. Spielt dieser Begriff in Ihrer Arbeit eine Rolle?

Der Ausdruck ‚abrahamitische Religionen‘ bezieht sich in der Regel auf die Gemeinsamkeiten der religiösen Traditionen – Abraham als Stammvater, gemeinsame Wurzeln und Werte. Es besteht jedoch die Gefahr, dass wir, wenn wir uns auf die gemeinsamen Werte oder die gemeinsamen Wurzeln stützen, die Unterschiede, die Einzigartigkeiten und die Schwierigkeiten ignorieren. Es ist wichtig, sich auf die Gemeinsamkeiten zu beziehen, aber nur, wenn wir uns an die Unterschiede erinnern und bereit sind, sie zu respektieren und zu schätzen. Ein weiteres Risiko ist die Schaffung eines gemeinsamen Feindes auf der Basis ‚gemeinsamer Werte und Wurzeln‘, die wir haben. Dies zeigt sich in diesen Tagen in jüdisch-christlichen Initiativen, die die gemeinsamen Werte der jüdisch-christlichen Tradition betonen, aber Islamfeindlichkeit fördern. Wir verwenden in unserer Arbeit zwar den Ausdruck ‚abrahamitische Religionen‘, erklären aber sehr sorgfältig, was er bedeutet und welche Risiken damit verbunden sind.

Gibt es überhaupt Beispiele für einen lebendigen Dialog zwischen Juden, Christen und Muslimen in Israel? Wie verändert sich der Dialog, wenn nicht nur Juden und Christen beteiligt sind, sondern alle drei großen monotheistischen Religionen?

Da der interreligiöse Dialog durch den Nahostkonflikt überschattet wird, wird er häufig zu einem arabisch- bzw. palästinensisch-jüdischen Dialog, bei dem Christen und Muslime auf der ‚gleichen Seite‘ stehen. Das JJCRC wurde von dem verstorbenen Daniel Rossing nicht zuletzt deshalb gegründet, um den Christen einen eigenen Platz in diesem Dialog einzuräumen, da die jüdisch-christlichen Beziehungen ein wenig anders sind als die jüdisch-islamischen. Ich persönlich würde sagen, die jüdisch-christlichen Beziehungen sind historisch tiefer und theologisch komplizierter. Wir versuchen, einen Weg zu finden, damit die christliche Stimme neben der muslimischen gehört werden kann. In einem der Projekte des Rossing-Zentrums namens „Dialog und Identität“ bringen wir jedes Jahr Hunderte von jüdischen und arabischen Schülerinnen und Schülern im Alter von 10 bis 13 Jahren zusammen, die fünf volle Tage in der Schule des oder der jeweils anderen verbringen. Das Programm wird von den Lehrenden in arabisch-jüdischen Tandems geleitet, die über Kultur und Religion sprechen, Gebetshäuser mit ihnen besuchen und vieles mehr. Um sicherzustellen, dass Teilnehmer aus allen drei Religionen dabei sind, arbeiten wir nur mit christlichen Privatschulen zusammen, in denen mindestens die Hälfte der Schülerinnen und Schüler muslimisch ist, so dass alle drei Religionen vertreten sind. Würden wir mit öffentlichen arabischsprachigen Schulen zusammenarbeiten, gäbe es dort keine Christen.

Einige betrachten Israel als den ‚Garten Eden‘ des interreligiösen Dialogs, weil alle abrahamitischen Religionen hier vertreten sind und eine enge Verbindung zu diesem Land haben. Andere halten den interreligiösen Dialog in Israel für unmöglich, weil er so sehr von der Politik überschattet wird. Was ist Ihre Meinung?

Die Situation im Heiligen Land ist eine Chance, aber auch eine große Herausforderung und Schwierigkeit. Da man Politik und Religion nicht voneinander trennen

kann, vermischen sie sich, und daher ist ein interreligiöser Dialog möglich und unmöglich zugleich.

Bevor wir zum Schluss kommen, was sollten unsere Leserinnen und Leser in Deutschland noch wissen?

Die Menschen neigen dazu, die Situation an einem anderen Ort auf der Grundlage ihrer persönlichen Erfahrung zu betrachten. Dafür gibt es im Nahen Osten viele Beispiele, denn es ist das Heilige Land, und die Menschen fühlen sich diesem Land mit seinem Erbe, seiner Geschichte und seiner Spiritualität eng verbunden. Aus diesem Grund, so denke ich, fühlen sich viele verpflichtet, zu helfen, zu unterstützen und zu versuchen, eine Lösung für die Konflikte hier zu finden. Wenn man die Situation auf der Grundlage der eigenen Kultur, Sprache, Erfahrung und Spiritualität bewertet, bedeutet das nicht immer, dass man die Situation hier versteht. Deshalb schlage ich vor, dass wir allen Menschen – auf beiden Seiten des Konflikts – mit Demut, Zuhören und Respekt begegnen und den Wunsch aufgeben, schnelle und einfache Lösungen anzubieten.

Ich danke Ihnen sehr für das Interview und wünsche Ihnen alles Gute für Ihre weitere Arbeit.

Das Interview führte und übersetzte aus dem Englischen:
Gregor Buß, Paderborn

Hana Bendcowsky, M.A. (hanab@jcjr.org), geb. 1974 in Petach Tikwa/Israel, Programmdirektorin des Jerusalem Center for Jewish-Christian Relations (JCJCR). Anschrift: Rossing Center for Education and Dialogue, PO Box 53234, 9153102 Jerusalem, Israel. Veröffentlichung u. a.: Religion in Israel – The Holy Places as a Case Study, in: R. Polak (Hrsg.), Israel's 70th Anniversary. Insights and Perspectives, Göttingen 2020, 97–112.

Dr. theol. Gregor Buß (g.buss@katho-nrw.de), geb. 1979 in Bocholt, Professor für Katholische Theologie, Anthropologie, Ethik und Soziallehre an der Katholischen Hochschule Nordrhein-Westfalen (KatHO NRW), Abteilung Paderborn. Anschrift: Leostraße 19, D-33098 Paderborn. Veröffentlichung u. a.: Blinde sehen – Lahme gehen – Stumme reden. Sozialethische Lehren aus der Corona-Pandemie auf dem afrikanischen Kontinent, in: Ethik und Gesellschaft 1/2021 (Online-Publikation).

01 Als ‚Nakba‘ (arab. Katastrophe) wird die massenhafte Flucht und Vertreibung von Palästinenser:innen aus dem bri-

tischen Mandatsgebiet Palästina Ende der 1940er Jahre bezeichnet [Anm. der Schriftleitung].

02 Vgl. <https://rossingcenter.org> [Aufruf: 01.10.2021].

Bernard Dupuy OP

(1925–2014)

„Das Verbrechen war so groß und bleibt so unermesslich, dass dadurch das Bild Gottes im Gewissen vieler Menschen verwundet wurde. Erinnern wir uns. Das Verbrechen wurde in einem vom christlichen Glauben genährten Europa begangen. Als Jünger Jesu ist es uns jetzt nicht möglich, uns dem Ewigen zuzuwenden und ihn zu preisen, wenn wir uns nicht zuerst mit unseren jüdischen Geschwistern versöhnt haben. (...) Um in Auschwitz beten zu dürfen, müssen wir unsere zu schwache und zu langsame Einsicht gegenüber der Verderbtheit der Nazis und der Todesgefahr, die damals über die Juden hereinbrach, bekennen. (...) Wir können den Teil der christlichen Verantwortung in der Geschichte, die in der Shoah endete, nicht von uns weisen.“⁴¹

Mit diesen eindringlichen und mahnenden Worten erinnerte der französische Dominikanertheologe Bernard Dupuy im September 1986 in Auschwitz-Birkenau im Beisein einer jüdisch-christlichen Pilgergruppe aus Frankreich, darunter Vertreter:innen der Liberalen Jüdischen Bewegung Frankreichs (MJLF) und Nachkommen von Shoah-Überlebenden, an die historische Verantwortung der Kirche für den jahrhundertelangen Antisemitismus in Europa, der den Nährboden für die Verbrechen der Shoah legte.

Dupuys Schuldbekennnis ist auch deshalb von historischer Tragweite, weil es die bekannte *Erklärung von Drancy* der französischen Bischöfe vorwegnahm, die sich erst mehr als ein Jahrzehnt später, 1997, zur Schuld kirchlicher Autoritäten an der Deportation und Ermordung französischer Jüd:innen während

der Vichy-Jahre offiziell bekennen sollten.² In dem nordöstlich von Paris gelegenen Drancy befand sich ein Internierungslager der Nazis, von dem aus die meisten der rund 80.000 ermordeten jüdischen Bürger:innen Frankreichs zwischen 1942 und 1944 in das KZ Auschwitz-Birkenau deportiert wurden. Der Vordenker Dupuy ergriff also zu einem Zeitpunkt Partei für die Opfer der Shoah und solidarisierte sich mit den Überlebenden und deren Nachkommen, als dies noch lange kein Konsens in der französischen Gesellschaft und in kirchlichen Kreisen war, wie die teils heftigen Reaktionen auf die Erklärung der Bischöfe von 1997, denen gar „Selbstgeißelung“ vorgeworfen wurde, schmerzlich zeigten.³

Ein langer Weg zur jüdisch-christlichen Versöhnung

Dupuys intensive Beschäftigung mit dem Judentum hatte auch biografische Gründe. Geboren am 21. August 1925 in Paris, besuchte Gaston Marie Bernard ein Lycée im großbürgerlichen IX. Arrondissement auf dem rechten Seine-Ufer, dessen Schülerschaft zur Hälfte jüdisch war.⁴ Die erschütternde Erfahrung, viele seiner jüdischen Mitschüler und Freunde nach Kriegsende nicht mehr wiedergesehen zu haben, weil sie ermordet worden waren, war für Dupuy eine starke Motivation, sich für eine Annäherung zwischen Menschen christlichen und jüdischen Glaubens zu engagieren.⁵ Nach seinem Studium am Polytechnikum in Paris trat er 1948 im Alter von 23 Jahren in den Dominikanerorden ein. Nach Studien an den Dominikanerhochschulen *Le Saulchoir* und im schweizerischen Freiburg wurde er 1955 zum Priester geweiht. 1960 folgte Dupuy seinem Mitbruder und Lehrer Yves Congar (1904–1995) auf den Lehrstuhl für Fundamentalthologie in *Le Saulchoir* nach; von 1967 bis 1973 war er Professor am neu gegründeten

Ökumene-Institut der theologischen Fakultät des *Institut Catholique de Paris*. Als Berater in ekklesiologischen Fragen des Bischofs von Laval, Charles Guilhem (1897–1975), nahm er am Zweiten Vatikanum teil und wurde Zeuge der Umbrüche in der Haltung der Kirche zum Judentum.⁶ In der Verurteilung antisemitischen Gedankenguts, wie es z. B. im pseudotheologischen Gottesmord-Vorwurf gegen das jüdische Volk zum Ausdruck kommt, hätte sich Dupuy rückblickend in der Konzilserklärung *Nostra aetate* (1965) deutlichere Formulierungen gewünscht, die durch mehr „theologische Kraft“ gewirkt und „Wege der Reue eröffnet“ hätten.⁷ Nach dem Konzil gründete der Dominikaner 1969, gemeinsam mit dem Bischof von Straßburg, Léon-Arthur Elchinger (1908–1998), das Komitee der Französischen Bischofskonferenz für die Beziehungen mit dem Judentum, als dessen Generalsekretär er bis 1987 wirkte. Wegweisend wurde die von ihm ausgearbeitete pastorale Handreichung *Die Haltung der Christen gegenüber dem Judentum* aus dem Jahr 1973, welche die Erklärung *Nostra aetate* aufgreift und zugleich über sie hinausweist.⁸ Bekannt wurde der erste Absatz, der selbstreflexiv und selbstkritisch überschrieben ist: „Die jüdische Existenz befragt das christliche Gewissen.“⁹ Als Theologe setzte sich Dupuy u. a. für eine christliche Anerkennung der „fortdauernden Berufung“ des jüdischen Volkes und seines Platzes im göttlichen Heilsplan ein. Seine profunde Kenntnis der jüdischen Tradition sowie der jüdischen Quellen des Christentums wurde auch von jüdischen Gesprächspartner:innen geschätzt. In den 1970er Jahren besuchte Dupuy regelmäßig am Schabbatmorgen die Auslegung des wöchentlichen Leseabschnitts der Tora durch Emmanuel Lévinas (1906–1995). Ausgehend von Raschis am Literalsinn orientierten Kommentar aus dem 11. Jahrhundert, widmete sich Lévinas der Suche nach einem „übergeordneten“ Sinn, den er, laut Dupuy, als durch „das Siegel

der Asymmetrie“ gekennzeichnet sah; in anderen Worten: eine Exegese, die „den Anderen“ in einer verletzungsoffenen Beziehung zur Priorität der eigenen Auslegung macht.¹⁰ Aus diesen Begegnungen entwickelte sich eine besondere Freundschaft zwischen Dupuy und dem jüdischen Philosophen.

Einsatz für die Einheit aller Christ:innen

Neben der Versöhnung zwischen Menschen christlichen und jüdischen Glaubens war Dupuy die kirchliche Ökumene ein weiteres zentrales Anliegen seiner theologischen und praktischen Arbeit. Mit Congar teilte er die Sorge um die Einheit des Gottesvolkes; für Dupuy konnte es eine solche aber nur in Verbindung mit einer „Rückkehr zu den [jüdischen] Quellen“ der Christenheit und eines entsprechenden Bewusstseins dafür in den Kirchen geben.¹¹ Ab Ende der 1960er Jahre befasste sich Dupuy mit der schwierigen Situation von christlichen wie jüdischen Gläubigen in der Sowjetunion und rief öffentlich zur Freilassung von zum Tode verurteilten Flüchtlingen auf. Fast vier Jahrzehnte, von 1967 bis 2004, leitete er das Studienzentrum *Istina* für ökumenische Studien in Paris und war Schriftleiter der gleichnamigen Zeitschrift. In dieser Zeit wirkte er in verschiedenen Ökumene-Kommissionen als Berater der französischen Bischöfe. 1978 hätte Dupuy auf Wunsch des damaligen Präsidenten des Sekretariats zur Förderung der Einheit der Christen, Johannes Kardinal Willebrands (1909–2006), als ständiges Mitglied des Sekretariates in den Vatikan berufen werden sollen. Sein Provinzial, Nicolas Rettenbach (1910–2004), stimmte dem, zugunsten des Studienzentrums *Istina*, allerdings nicht zu.¹² *Istina*, russisch für *Veritas*, war 1927 von Dominikanern gegründet worden, um die russische Orthodoxie zu erforschen und die katholisch-

orthodoxen Beziehungen zu pflegen. Ab 1934 erschien unter dem Titel *Russie et chrétienté* eine eigene Zeitschrift, die 1954 ebenfalls in *Istina* umbenannt wurde.¹³ Im Sinne der Einheit aller Christ:innen öffnete sich die Zeitschrift immer mehr dem Dialog mit anderen Kirchen, u. a. der anglikanischen Kirche, den Kirchen der Reformation und den altorientalischen Kirchen. Dupuy arbeitete intensiv zu John Henry Newman (1801–1890), der 1845 von der Kirche von England zum Katholizismus übergetreten war, und übertrug auch einige seiner Schriften ins Französische. Seit Dupuys Schriftleitung widmet sich *Istina* darüber hinaus dem Gespräch mit dem Judentum und gehört, zusammen mit der Zeitschrift *Sens*, die von der Vereinigung *Amitié Judéo-Chrétienne de*

France herausgegeben wird, zu den wichtigsten frankofonen Organen im jüdisch-christlichen Dialog. Als Zeitschrift bot *Istina* ein wichtiges Forum zur Vorbereitung der Ökumene-Beschlüsse des Konzils, und noch heute, aktuell in ihrem 66. Jahrgang, prägt sie das Gespräch sowohl der Kirchen untereinander als auch das mit dem Judentum. Seit Mitte der 1950er Jahre wirkte Dupuy an *Istina* mit und veröffentlichte darin rund 100 Beiträge.¹⁴ Nach einem arbeitsintensiven und engagierten Leben als Theologe, Aktivist und Ordensmann starb Dupuy am 3. Oktober 2014, am Vorabend des höchsten jüdischen Feiertages Jom Kippur, dem großen Versöhnungsfest, in seinem 90. Lebensjahr in Paris.

Dennis Halft OP

01 Aus der Erklärung Dupuys vom 21.09.1986 in Auschwitz-Birkenau, zit. nach: R. Grignon, *Pèlerinage à Auschwitz*, in: *Sens*, Nr. 113, Sept./Okt. 1986, 282–288, hier 285. Dazu auch R. Prasquier, *Un homme qui mérite le titre de Juste*, in: *Sens*, Nr. 398, April 2015 [Hommages au Père Bernard Dupuy, op. (1925–2014)], 249–254.

02 Dazu N. Klein, *Drancy im Herbst 1997*, in: *Orientierung* 61 (1997), 213–215; J. Dujardin, *La « déclaration de Drancy »*. *Faire repentance, pourquoi?*, in: *Nouvelle revue théologique* 120 (1998), 178–195.

03 Ders., *La « déclaration de Drancy »*, a.a.O., 178.

04 Zu seiner Biografie siehe B. Charmet, *Une vie au service d'une juste connaissance du judaïsme*, in: Dupuy, *Quarante ans d'études sur Israël. Pensée juive et pensée chrétienne en dialogue*, Paris 2008, 9–20; M. Mallèvre, Bernard Dupuy. *Un passionné de l'unité du Peuple de Dieu*, in: *Istina* 55 (2010) [Hommage au Père Bernard Dupuy], 227–238; *In memoriam Bernard Dupuy (1925–2014)*, in: *Istina* 60 (2015), 5–6. Für seine Veröffentlichungen siehe B. Charmet, *Bibliographie des écrits du père*

Bernard Dupuy, op, in: Dupuy, *Quarante ans*, a.a.O., 407–439, sowie den Hinweis in Mallèvre, Bernard Dupuy, a.a.O., 229, n. 6.

05 Vgl. B. Charmet, *Une vie au service*, a.a.O., 9.

06 Siehe Mallèvre, Bernard Dupuy, a.a.O., 230–232, 236. Während des Konzils war Dupuy weder mit Fragen der kirchlichen Haltung zum Judentum noch mit den Vorbereitungen von *Nostra aetate* befasst. Den jüdisch-christlichen Beziehungen widmete er sich erst im Anschluss an das Konzil.

07 B. Dupuy, *Préface*, in: Y. Congar, *Mon Journal du Concile*, Bd. 1, Paris 2002, iii–xxiv, hier xx.

08 Dazu J. Dujardin, *Hommage au Père Bernard Dupuy*, in: *Istina* 55 (2010), 267–270, hier 267–268.

9 Vgl. die pastorale Handreichung der Französischen Bischofskonferenz, *Die Haltung der Christen gegenüber dem Judentum vom 16.04.1973*, in: „Gott wirkt weiterhin im Volk des Alten Bundes“ (Papst Franziskus). *Texte zu den katholisch-jüdischen Beziehungen seit Nostra aetate* (Arbeitshilfe Nr. 307), hrsg. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz,

Bonn 2019, 26–34 (dt. Übersetzung in Auszügen).

10 B. Dupuy, *Lire la parasha avec Emmanuel Lévinas: De shabbat en shabbat, revenir au non-dit du verset*, in: *Pardès* 26 (1999), 211–214, bes. 212–213 (Wiederabdruck in: Dupuy, *Quarante ans*, a.a.O., 133–137, bes. 135).

11 Zu diesem Zusammenhang zwischen Ökumene und jüdisch-christlichem Dialog Mallèvre, Bernard Dupuy, a.a.O., 237–238; ders., *Rencontre avec le judaïsme et unité des chrétiens. Un état des lieux*, in: *Istina* 60 (2015), 77–96.

12 Vgl. ders., Bernard Dupuy, a.a.O., 235.

13 Zur Geschichte des Studienzentrums und seiner Zeitschrift *É. Fouilloux, Une longue marche vers l'œcuménisme: Istina (1923–1967)*, in: *Istina* 55 (2010), 271–287; G.D. Papatomas, *Une documentation théologique et œcuménique exceptionnelle. Cinquante ans de la Revue Istina (1954–2004)*, in: *Istina* 55 (2010), 289–299.

14 Siehe <https://istina.eu/revue> [Aufruf: 10.10.2021].

Leo Baeck

„Judentum, Christentum und Islam“
(1956)

„Das Judentum lehrt, daß vor jedem Menschen der Weg ist, der Weg von Geschlecht zu Geschlecht. Immer neu soll der Mensch beginnen, kann er beginnen, eines ist jedem Menschen gegeben: die Möglichkeit. Keiner ist verlassen, keiner verworfen, keiner verloren, der Weg liegt vor jedem. Jeder kann ihn gehen.“ (484)¹

Das vorangestellte Zitat mag eingangs die bemerkenswerte Offenheit und visionäre Kraft der im Jahr 1956 in Brüssel gehaltenen Rede des Rabbiners und Religionsphilosophen Leo Baeck anklingen lassen. Eine Rede, in der Baeck – ein halbes Jahr vor seinem Tod – das Verbindende zwischen Judentum, Christentum und Islam konturiert. Wegweisend und programmatisch ist die Rede schon deshalb, weil in ihr in höchst konzentrierter Weise das große Anliegen Baecks zum Ausdruck kommt, zwischen der jüdischen und der christlichen Glaubensgemeinschaft verständigend zu wirken. Sie ist dies zudem, weil sie gleichermaßen den Islam zum Judentum in eine sehr nahe Beziehung setzt. Damit entwirft die Rede schließlich eine jüdische Religionstheologie, die für jede gegenwärtige christliche interreligiöse Hermeneutik gewichtige Anstöße bieten kann.

Jüdisch-christliche Verständigung

Vielfach wurde Baeck als bedeutsamer Wegbereiter des jüdisch-christlichen Gesprächs ge-

würdigt.² Auch diese Rede verdeutlicht eindringlich die bleibende Verwiesenheit des Christentums auf das Judentum, wenn es heißt: „Das Christentum müsste seine Geschichte verwerfen, wenn es das Judentum verwerfen wollte.“ (485) Baeck unterstreicht zudem das bis heute immer wieder erörterte Schlüsselthema des Judeseins Jesu und des Jüdischseins seiner frühen Nachfolgemeinschaft.³ Er formuliert: „... und alle, die an ihn (i. e. Jesus, Anm. AMV) glaubten, waren Juden und blieben Juden. Sie fühlten sich als Juden, man könnte fast sagen, als strenggläubige Juden. Unter den Juden war dieser Mann gewesen, ein Jude und nur das hat er sein wollen, ein König der Juden zu sein, das war für ihn verheißen worden.“ (479) In Bezug auf die Heilige Schrift bedeutet dies, dass Baeck zwar allem voran die Hebräische Bibel als das Einende ansieht (484), aber eben auch Jesus und die ihn bezeugenden neutestamentlichen Schriften ganz im Judentum verortet. In Baecks Worten: „Das alte Evangelium, das von Jesus erzählt, ist ein jüdisches Buch und gehört in das Judentum fast hinein.“ (481) Also nur, wenn das Judentum dem Christentum tief eingeschrieben bleibt, kann es sich selbst entsprechen. Die eingangs zitierte Aussage, „... dass vor jedem Menschen der Weg ist“ (484), weist Baeck hingegen als besonderes Proprium der Lehren des Judentums aus. Er verhandelt diesen Gedanken in Auseinandersetzung mit einem christlichen Erlösungsverständnis, das er in strikte Opposition dazu setzt (vgl. 484). Wenn gleich sich aus christlich-theologischer Perspektive manches anführen ließe, warum die von Baeck gefertigte Skizze des Christentums – einschließlich ihrer recht eigenen Lesarten des Paulus, der Sakramente und der Offenbarung – kein zutreffendes Bild der eigenen Theologie- und Kirchengeschichte ergibt, so seien diese Kontroversen hier zurückgestellt, zumal sie fünfundsechzig Jahre gewachsener jüdisch-christlicher Beziehungen einzufan-

gen hätten.⁴ Denn ihre Analyse übertönte doch nur den mit der Wegmetapher anklingenden Grundton des Textes.

Die gottgegebene Möglichkeit jedes Menschen, den eigenen Weg zu gehen, wird von Baeck zwar aus der jüdischen Lehre heraus betont, aber sie ist doch allen eröffnet. Und ob schon Baeck die beiden Religionsgemeinschaften vor Augen hat, spricht er doch von einem individuellen Weg, der die einzelne Person mit früheren Generationen, allen Gemeinschaften, der Gesamtheit aller Lebewesen verbindet. So ist das Religiöse, das in die Geschichte fällt, kein Fixum, sondern besteht aus vielen Lebenswegen, die von einzelnen Gläubigen beschritten werden und die darin doch dem einen Weg folgen, den Gott zum Segen aller Menschen weist.⁵

Verhältnis zwischen Islam und Judentum

Im Vergleich zu den zahlreichen Aspekten, die Baeck in seiner Bezugnahme auf das Christentum als trennend und verbindend ausweist, begegnet er dem Islam weit knapper und sehr nüchtern.⁶ Gleich zu Beginn der Rede unterstreicht Baeck die Notwendigkeit, die christliche und islamische Geschichte zu verstehen, um auch die jüdische Geschichte der letzten zweitausend bzw. tausend Jahre begreifen zu können. (475) Der Islam, der sich als arabisches Brudervolk der Juden betrachte, stamme von Abrahams Sohn Ismael ab, „wie das jüdische Volk von Isaak, dem Sohne Abrahams“. (486) Er würdigt das Leben und Wirken des Propheten Mohammed, dessen Ziel es gewesen sei, das arabische Volk im Glauben an Gott, den Einen, zu einen (486), weshalb er auch gegen die Juden von Medina kämpfte, die sich ihm nicht anschlossen (487). Baeck hält den islamischen Glauben für einen einfachen Glauben (vgl. 487), der sich in der Schahada, dem islamischen Glaubensbekenntnis, leicht

zusammenfassen lasse und dessen Ausbreitungs- und Missionsgeschichte er ebenso unangeführt wie anerkennend darlegt. So sieht er wenig Trennendes zwischen Islam und Judentum, im Gegenteil, der Glaube an den einen Gott und das Gebot des „Wohltuns“ verbinde beide Religionen (487). Er notiert zudem, „daß im Mittelalter Juden und Mohammedaner, einander gebend und voneinander empfangend, nebeneinander friedlich im Bewußtsein einer Zusammengehörigkeit gelebt haben“. (487) Diese Perspektive behält Baeck bei, wenn er auf „das Problem unseres Landes Israel“ (488) zu sprechen kommt, das er „umringt, umfaßt, umfassen von dieser mohammedanischen Welt“ (ebd.) sieht. Hier stelle sich die Frage nach dem Verbindenden und Trennenden neu: „Es ist eine Frage, in der das Religiöse in das Geschichtliche hineintritt. Alles hängt davon ab, daß so, wie es einst im Mittelalter zum Segen für beide geworden war, 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.“ (488) Der jüdisch-muslimische Weg ist somit in beide Richtungen begehbar. Baeck setzt hierbei klar auf das einigende Band des Religiösen, auf die Verbundenheit vor Gott.

Jüdische Religionstheologie

Für ein heutiges christliches Verstehen anderer Religionen kann Baecks Blickwinkel höchst orientierend sein. Denn er betrachtet sowohl das Trennende als auch das Verbindende der beiden anderen Religionen in ihrem Bezug zum Judentum, von dessen Deutungshorizont er selbst ausgeht, ohne es statisch oder zeitenthoben zu denken. Baeck betont, dass das Wahrnehmen von Differenzen für ein wechselseitiges Verstehen unabdingbar sei, da erst „hinter“, „über“ und „unter“ dem Un-

terscheidenden auch das Gemeinsame sichtbar bzw. der Andere wahrhaft erkennbar werde. (476)

Baeck läuft damit weder Gefahr, Differenzen auszublenden, noch bei ihnen zu verharren, sondern erschließt ihren Wert als Möglichkeitsbedingung für das Erkennen des Gemeinsamen.⁷ Das Eigene im Anderen durch das Trennende zu sehen, in den großen Differenzen das Verbindende wahrzunehmen, ist eine hohe Kunst, die das Christentum auch in Bezug auf den Islam noch verstärkt zu lernen hat.

Den Islam angemessen zu deuten, setzt eine Verankerung in der eigenen christlichen Tradition, die immer auch eine jüdische sein wird, voraus. Eine solche Deutung schließt globale historische und gegenwärtige Kontexte ausdrücklich ein. Wie ein Vermächtnis an die Weltgemeinschaft endet die Rede Baecks und eröffnet zugleich eine Vision gelingenden Zusammenlebens aller Menschen:

„Wir kommen zum Anfang zurück. Menschen und Gemeinschaften, Völker und Religionen sollen einander verstehen. (...) Dann werden gute Tage kommen. Menschen und Völker und Bekenntnisse werden geschieden bleiben, werden in ihrer Besonderheit weiter leben, aber sie werden wissen, dass sie zusammengehören, Teil der einen Menschheit sind, zusammenleben sollen auf dieser unserer Erde, einander sehend und einander verstehend, und, wenn es Not tut, einander helfend.“
(488–489)

Dr. phil. habil. theol. Anja Mittelbeck-Varwick

(mittelbeck@em.uni-frankfurt.de), geb. 1974 in Lohne, Professorin für Religionstheologie und Religionswissenschaft an der Goethe-Universität Frankfurt am Main. Anschrift: Fachbereich Katholische Theologie, Norbert-Wollheim-Platz 1, D-60323 Frankfurt/M. Veröffentlichung u. a.: (mit Ch. Ströbele/A. Dziri/A. Omerika [Hrsg.]), *Theologie – gendergerecht? Perspektiven für Islam und Christentum*, Regensburg 2021.

01 Die Seitenzahlen folgen dem Abdruck der Rede „Judentum, Christentum und Islam“ in: L. Baeck, *Werke* Bd. 5: *Nach der Schoa – Warum sind Juden in der Welt?* Schriften aus der Nachkriegszeit, hrsg. v. A.H. Friedlander/B. Klappert, Gütersloh 2002, 472–489.

02 Vgl. z. B. K. Lehmann, *Sterne in der Nacht – Abraham Geiger und Leo Baeck als Wegbereiter des jüdisch-katholischen Dialogs*. Festvortrag bei der Verleihung des Abraham-Geiger-Preises am 20. März 2006 in der Bayerischen Vertretung in Berlin, in: *Compass*, Online-Extra Nr. 42 (2006), 2–10, hier 4–5, <https://bit.ly/3jndfdQ> [Aufruf: 10.10.2021].

03 Vgl. z. B. W. Homolka, *Der Jude Jesus – Eine Heimholung*, Freiburg/Br. 2020; R. Kampling, *Iudaeus Iesus Christus Dominus noster – Christologie als Verpflichtung*

auf das christliche Reden mit Israel, in: M. Bongardt/R.

Kampling/M. Wörner (Hrsg.), *Verstehen an der Grenze. Beiträge zur Hermeneutik interkultureller und interreligiöser Kommunikation*, Münster 2003, 167–177.

04 Gleichwohl wäre näher zu analysieren, was Baeck als „anders“ oder trennend darlegt und mit welchem Nachdruck er den Erlösungsgedanken im Christentum als Unterscheidungskriterium markiert (483–484). Dies ist bereits Thema seiner frühen großen Werke, insbesondere in „Das Evangelium als Urkunde der jüdischen Glaubensgeschichte“ (1938) und „Das Wesen des Judentums“ (1905).

05 Zur Wegmetaphorik vgl. weiterführend A. Renz, *Offenbarung als „Wegweisung“ – Glaube als „Weg“*. Soteriologische Metaphern in Judentum, Christentum und Islam,

in: H. Schmid/A. Renz/J. Sperber (Hrsg.), *Heil in Christentum und Islam. Erlösung oder Rechtleitung?*, Stuttgart 2004, 55–81.

06 Wie zur Zeit der Rede in Europa noch üblich, verwendet Baeck den überkommenen Begriff „Mohamedaner“ [487], der inzwischen religionswissenschaftlich als unangemessen gilt.

07 Es wäre lohnend, näher zu betrachten, welche Vergleichspunkte Baeck zur Markierung von Differenzen zum Christentum und Islam jeweils ausmacht – und welche nicht. Denn es fällt auf, dass das, was er als jeweilige Identitätsmarker der beiden anderen Religionen ausmacht, durchaus voneinander abweicht und zum Teil der christlichen und islamischen Eigenschaft nicht entspricht, wie z. B. das Nichtnennen des Korans zeigt.

Felix Körner, **Politische Religion**. Theologie der Weltgestaltung – Christentum und Islam, Verlag Herder Freiburg/Br. 2020, 336 S., € 30,-.

„Politische Religionen“ – unter dieses Schlagwort brachte der Sozialwissenschaftler Eric Voegelin 1938 die totalitären Diktaturen in Europa. In der Verabsolutierung, ja sogar „Divinisierung“ von Staat und Klasse oder Rasse erkannte er bedrohliche Analogien zu bestimmten Formen der Religion. Die Rede von der „politischen Religion“ kann demnach begriffsgeschichtlich durchaus als vorbelastet gelten. Das hier angezeigte Buch des Fundamentaltheologen und Jesuiten F. Körner (Berlin) betreibt eine fruchtbare Voegelin-Rezeption – und schafft es, dem Terminus, auch mit Rückgriff auf Johann Baptist Metz und Wolfhart Pannenberg, eine andere Sinnrichtung zu geben. Die Frage lautet nicht: Wie können politische Ideologien auf funktionaler oder inhaltlicher Ebene das gefährliche Potenzial des Religiösen nutzen? Sondern: Auf welche Weise tragen Religionen, vorläufig verstanden als „Realisierung des Heiligen“, zur Weltgestaltung bei, insbesondere Christentum und Islam? Diese Frage kommt griffig im Untertitel der englischen Originalausgabe zur Geltung: „How Christianity and Islam Shape the World“. Der Verf. nimmt seine Leser:innen auf eine anregende und anspruchsvolle Reise der Durchsicht und Deutung mit. Hier entwirft ein katholischer Theologe, der „Islamisches (...) mit großem Interesse, aber doch von außen“ betrachtet, eine Ekklesiologie, „die auch von den Zeugnissen der Muslime lernen will“ (17). Ohne Unterschiede zu verwischen, bringt er biblische und koranische Reflexionen als Texte eines gemeinsamen Diskursraums miteinander ins Gespräch. Dies macht er derart wertschätzend und fachkundig, dass das Buch zugleich auch ein perfor-

matives Zeugnis des interreligiösen Dialogs darstellt. Dass er ein nicht selten vermintes Themenfeld mit gelehrter Gelassenheit, aber nicht ohne die Leidenschaft einer engagierten Theologie, durchschreitet, ist ein wohlthuender Gegenentwurf zu weniger differenzierten Beiträgen zum Zusammenhang von Politik und Religion.

Der Großteil des Buches besteht aus sechs deskriptiv-kritischen Versuchen, die weltgestaltende Wirkung von Religion auf einen Begriff zu bringen, wobei jeweils zwei Ansätze einander als Gegensätze oder Ergänzungen zugeordnet sind. (1) Zunächst kann Religion ihre gesellschaftlich-politische Wirksamkeit entfalten, indem sie ganz selbstverständlich da ist: als „Kultur“ bzw. „Welt“, in die man hineingeboren wird und die auf vielschichtige Weise den Alltag der Menschen prägt. (2) Als Gegenstück lässt sich die bewusste Entscheidung für „ein neues Ich, eine neue Identität“ (77) ins Auge fassen: Wer eine Erfahrung der „Bekehrung“ und „Berufung“ erlebt hat, nimmt Religion nicht schlichtweg als Strukturierung des Vorhandenen wahr, sondern als eine Dynamik des Auszugs und Aufbruchs, wobei kulturlose Formen der religiösen Identität wiederum ihre Schattenseiten bergen. Als „spezifische Sozialform des christlichen Glaubens“ wird hier die Kirche eingeführt, verstanden als „Mittel Gottes zur Verwandlung der Welt“ (130). Auf islamischer Seite arbeitet der Verf. das Ideal einer „prophetischen Zivilisierung“ und „göttlichen Gesellschaftsordnung“ heraus. Dadurch wird die Frage aber umso drängender: Wie stehen die Religionen zu irdischen Herrschaftsverhältnissen? Sie eignen sich sowohl zur (3) Legitimation von Herrschaft und Gewalt als auch zur (4) Relativierung und Kritik jeder menschlichen Machtausübung. Dieser ambivalente Befund wird wiederum sowohl durch christliche als auch durch islamische Quellen und Entwicklungen gestützt. Man wird Körners Ausführungen wohl so deuten dürfen, dass die für die „islamische Staatstheorie“ prägenden „Traumata“ (185f.) bis heute nachwirken. Und auch die nach fast zwei Jahrtausenden der „Missverständnisse und Missbräuche“ (210) erfolgte Abkehr der Kirche von weltlichen Machtansprüchen wird man kaum als abge-

schlossene Erfolgsgeschichte lesen können. Umso bedeutsamer sind die beiden anderen Arten religiöser Weltgestaltung, die der Verf. aufzeigt: (5) „Genau eine Kirche, die ihre Schwäche, ihre Armut bejaht“ (217) kann auf neue Weise gesellschaftsprägend wirken. So verstanden ist Religion „ein ‚Armutzeugnis‘, in einem durchaus guten Sinn“ (249). Doch kann man in der modernen, pluralen Gesellschaft nicht bei der bloßen Vergegenwärtigung von Schwäche stehen bleiben. (6) Sobald sich die Vertreter:innen einer Religion „von dem Irrglauben verabschieden, wirksam sei man nur bei vollständiger Zustimmung“, kann Religion ihre Gestaltungskraft „als Inspiration in einer vielstimmigen Gesellschaft“ (251) entfalten. Es folgt ein siebter Ansatz, der „die bisher untersuchten Gegenwartsweisen“ von Religion zusammenfassen will (284) und sich zugleich als normative „Programmformel“ (290) versteht: (7) Religion als „die Anerkennung des anderen“. Darunter werden überaus vielgestaltige Anerkennungsverhältnisse subsummiert: etwa die barmherzige Anerkennung des Menschen durch Gott, die gläubige Anerkennung Gottes durch den Menschen, die Anerkennung von Überlieferung und Gemeinschaftsordnung, aber auch die Anerkennung der Verantwortung, die der Einzelne gegenüber der Schöpfung, dem Mitmenschen und der Gemeinschaft hat, bis hin zur Anerkennung der Notwendigkeit, auf Änderungen hinzuwirken. Damit ist das Anliegen verbunden, einen Religionsbegriff zu gewinnen, der Gewalt grundsätzlich ablehnt und zu dessen Wesen die Dialogbereitschaft gehört: „Wenn Religion Anerkennung des anderen ist, gesteht sie bescheiden ein, dass das Wahre das Anzuerkennende uns gegenüber ist und vernünftiges Glauben daher Offenheit für Erkenntnisentwicklungen bedeutet.“ (306)

Kritisch könnte eingewandt werden: Ist ein solches Verständnis von Religion nicht stark vereinfacht oder idealisiert? Erwidern ließe sich zum einen, dass es Körner auf überzeugende Weise gelingt, sehr unterschiedliche – und zugleich allesamt grundlegende – Intuitionen aus religiösen Texten und Traditionen unter einem gemeinsamen Begriff zu versammeln. Zum anderen darf man nicht vergessen, dass es sich

letztlich um einen normativen Entwurf handelt, getragen von einer Zuversicht, die Christ:innen dem Anbruch des Reichs Gottes verdanken: Am Ende geht die Geschichte gut aus.

Alexander Kalbarczyk, Sankt Augustin

Sonja Rupp, **Mit Abraham aufbrechen**. Theologische Entwürfe der Fraternité d'Abraham (Theologie des Zusammenlebens – Christlich-muslimische Beiträge Bd. 2), Matthias Grünewald Verlag Ostfildern 2020, 589 S., € 68,-.

Nicht von ungefähr eröffnet die Theologin S. Rupp (Seelbach im Schwarzwald), die mit der vorliegenden Arbeit an der Universität Tübingen promoviert wurde, ihre Untersuchung mit einer These der bulgarisch-französischen Psychoanalytikerin Julia Kristeva, nach der das Fremde vor allem „in uns selbst“ (Fremde sind wir uns selbst, Frankfurt/M. 1990, 208f.) zu suchen ist. Erst wenn es gelingt, die unerklärliche Andersheit im Zentrum des eigenen Selbst zu erkennen, wird es möglich, das/die Fremde/n nicht mehr als bedrohlichen und angsteinflößenden ‚Dämon‘ wahrnehmen zu müssen. Mit dieser Einsicht wendet sich Rupp ihrem Untersuchungsgegenstand zu: dem historisch vielfältig belasteten Verhältnis zwischen Juden, Christen und Muslimen und – vor diesem Hintergrund – den Bedingungen eines heutigen friedlichen Umgangs miteinander. Der Einsicht Kristevas folgend, setzt die Theologin Rupp beim Eigenen an: bei der Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils über das Verhältnis der katholischen Kirche zu den nichtchristlichen Religionen, *Nostra aetate*, und bei wichtigen christlichen Wegbereitern des interreligiösen Dialogs, speziell bei Charles de Foucault (1858–1916) und den Religionswissenschaftlern Louis Massignon (1883–1962) und Henri de Castris (1850–1927). Im Gespräch miteinander entwickelten die drei die Idee einer sog. abrahamitischen Ökumene (vgl. 39 u. ö.). Unmittelbar nach dem Konzil macht sich in Frankreich dann eine Gruppe um den Rabbiner Léon Askénazy, den Rektor der Moschee von Paris, Si Mamza Boubakeur, und

den späteren Kardinal Jean Daniélou SJ daran, eine „Brüderliche Vereinigung der Erben Abrahams“ zu gründen. Rupp rekonstruiert akribisch das Wirken der wichtigsten Mitglieder dieser später in „Fraternité d'Abraham“ umbenannten Gruppe. Anhand deren Theologien erschließt die Verf.'in das heilsge-schichtliche Bedeutungsfeld der Abraham-Figur in Judentum, Christentum und Islam als einen konstruktiven Weg, mit dem Fremden umzugehen. Zentral dabei ist der Gedanke der „abrahamitischen Gastfreundschaft“ (457), über den sich, so die These des Buches, auch heute noch neue Perspektiven für ein friedliches Zusammenleben entwickeln lassen. Rupp kann in ihrer wichtigen und gut lesbaren Studie deutlich machen, welche religionsverbindende und friedensfördernde Kraft theologische Reflexionen einstmals zu entfalten in der Lage waren. Zugleich gibt ihre Untersuchung Anlass zur Hoffnung, dass die Angst vor den Dämonen des Fremden auch heute noch theologisch zu bändigen ist.

Ulrich Engel OP, Berlin – Münster

Ulrike Bechmann, **Abraham und die Anderen**. Kritische Untersuchung zur Abraham-Chiffre im interreligiösen Dialog (bayreuther forum Transit Bd. 5), LIT-Verlag Berlin 2019, 517 S., € 24,90.

15 Jahre nach Annahme ihrer „[b]ibeltheologische[n] und religionswissenschaftliche[n]“ (so der ursprüngliche Untertitel, 99) Habilitationsschrift sieht U. Bechmann (Graz) ihre damaligen Ergebnisse von den Forschungsentwicklungen bestätigt: „[Z]urück zur Ausgangsfrage, ob Abraham wirklich der alle verbindende Vater der drei Religionen als Basis für eine friedliche, interreligiöse Beziehung sein könne[,] (...) meine ich mehr denn je: nein“ (70). Bechmanns eigener Zugang zu dieser Frage ist ein textanalytischer (Teil B, Kap. 2–5): Auf der Grundlage von Abschnitten aus der Jüdischen Bibel, dem Jubiläenbuch, dem Neuen Testament und dem Koran arbeitet sie eine Vielzahl zum Teil widersprüchlicher Abraham-Identitäten heraus. Diese Pluralität beginne bereits innerhalb der jüdischen Bibel und setze sich in der jü-

dischen Literatur fort. Christentum und Islam knüpfen dann ihrerseits an verschiedene Stränge dieser erzählerischen Vielfalt an und schreiben sie unterschiedlich fort. Durch die Verankerung ihrer Identität in den Traditionen legitimieren sie ihre jeweilige Lehre und schaffen gleichzeitig neue Abraham-Narrative. Gleiches gelte für die Ehefrauen und Söhne Abrahams. Diese Offenheit der immer wieder neu erzählten Abraham-Figur bringt die Verf.'in auf den Begriff der Abraham-Chiffre.

Hierauf aufbauend, entwickelt sie ein Schema zur Beschreibung des Verhältnisses von Religionen (Teil B, Kap. 7), das den Dualismus von inklusiv und exklusiv überwindet. Eine Religion könne sich demnach sowohl gegenüber sich selbst (A), als auch gegenüber als nahe empfundenen Religionen (B), als auch gegenüber als ganz anders empfundenen Religionen (C) entweder gleichwertig bzw. solidarisch (a/b/c 1) oder abstufend bzw. nicht destruktiv (a/b/c 2) oder exkludierend bzw. destruktiv verhalten (a/b/c 3). In einem religionstheologischen Ausblick skizziert die Verf.'in abschließend einen neuen interreligiösen Dialog, der nicht das Gemeinsame sucht oder es konstruiert, wo es nicht ist. Stattdessen

müsse, so Bechmann, der Dialog von der Differenz ausgehen, diese aushalten und trotzdem gemeinsame Visionen entwickeln. In einem solchen Dialog könne auch Abraham wieder seinen Platz finden, dann jedoch im Plural und mit Respekt vor seinen unterschiedlichen Bedeutungen in den Religionen. Dies setze jedoch die fundamentale Anerkennung des Anderen und seines Glaubens voraus und erfordere daher auch eine Auseinandersetzung innerhalb der Religionen, um dialogfähig zu werden. Im obigen Schema entspreche dies der Förderung der Haltungen a/b/c 1 und a/b/c 2 und der theologisch begründeten Ablehnung der Haltung a/b/c 3.

So wichtig die von Bechmann vorgelegte differenzierte Analyse der Vielschichtigkeit der Abraham-Figur ist, umso ratloser macht einen ihre mangelnde Sensibilität dem Judentum gegenüber. Die Jüdische Bibel wird fast ausschließlich und auch im jüdischen Kontext als Altes Testament und ihre Teile werden mit christlichen Namen (z. B. Genesis statt Bereschit)

bezeichnet, der Gottesname wird ausgerechnet im Kapitel zum Jubiläenbuch vokalisiert, und es werden keine neutralen Zeitangaben (v. u. Z./n. u. Z. statt v. Chr./n. Chr.) verwendet. Und während laufend auf die arabische Namensvariante Ibrāhīm verwiesen wird, finden die hebräischen Formen 'Avrām/'Avrāhām keine Erwähnung. Zwar handelt es sich um eine christlich-theologische Arbeit. Leider erscheint sie jedoch vor dem Hintergrund des interreligiösen Dialogs auch als vertane Chance, die übliche christliche Nabelschau konsequent aufzubrechen, zumal die Verf. 'in für sich einen „distanzierten Blickwinkel der Religionswissenschaft“ reklamiert, der zur „Selbstaufklärung“ der Theologie beitragen soll (134).

Ruth Nientiedt, Bonn

Alberto Fabio Ambrosio/Laurent Mignon (Hrsg.), **Penser l'islam en Europe. Perspectives du Luxembourg et d'ailleurs**, Hermann Éditeurs Paris 2021, 300 S., € 28,-.

Seit einiger Zeit macht die 2015 in Luxemburg gegründete Luxembourg School of Religion & Society (LSRS) in Fragen des interreligiösen Dialogs und der Beschäftigung mit dem Judentum und Islam von sich reden. Der hier angezeigte Band, herausgegeben von den beiden Türkei-Spezialisten A.F. Ambrosio (Luxemburg) und L. Mignon (Oxford/Luxemburg), geht auf eine gemeinsame Tagung der LSRS und der Universität Luxemburg im Jahr 2019 zurück. Er widmet sich in 13 französischsprachigen Beiträgen einigen wenigen im Fokus stehenden Regionen Europas, in denen Muslim:innen leben, vor allem Belgien, das heutige Spanien und eben Luxemburg. Darüber hinaus behandelt ein Beitrag auch die jüdische Geschichte des Großherzogtums und die Frage der Vergleichbarkeit von islamfeindlichen mit antisemitischen Äußerungen (Mignon, 247–267).

Im Zuge einer Politik „der Trennung (*séparation*) zwischen dem Staat und der [katholischen] Kirche“ ordnete Luxemburg 2015 seine Beziehungen zu allen Kirchen und größeren Religionsgemeinschaften im Land neu, indem es u. a. mit der „Shoura“, der reprä-

sentativen Versammlung der Muslim:innen in Luxemburg, eine Vereinbarung schloss. Darin verpflichtet sich der Staat gegenüber seiner muslimischen Bevölkerung nicht nur zur finanziellen Unterstützung ihrer Belange, sondern erkennt erstmals *de jure* auch den Islam als eine Religionsgemeinschaft des Großherzogtums an (dazu J. Ehret, 187–207). Seit den 1970er Jahren ist der Anteil von Muslim:innen, von denen viele ihre familiäre Wurzeln in Jugoslawien bzw. dessen Nachfolgestaaten haben, an der luxemburgischen Gesamtbevölkerung (rd. 625.000) auf rd. 3% gestiegen. Mit der Gleichbehandlung von Kirchen und Religionsgemeinschaften und, infolgedessen, der Abschaffung von Privilegien der katholischen Kirche, trägt der Staat einerseits der zunehmenden Säkularisierung und, andererseits, der religiösen Pluralisierung seiner Gesellschaft Rechnung.

Der Band gibt erfrischende Einblicke in die gesellschaftliche Situation eines westlichen Nachbarn, der in Deutschland vergleichsweise wenig wahrgenommen wird, und gewährt darüber hinaus einen Überblick über den Stand französischsprachiger Debatten zum Thema Islam in Europa.

Dennis Halft OP, Berlin – Trier

Jehoschua Ahrens, **Gemeinsam gegen Antisemitismus – Die Konferenz von Seelisberg (1947) revisited**. Die Entstehung des institutionellen jüdisch-christlichen Dialogs in der Schweiz und in Kontinentaleuropa (Forum Christen und Juden Bd. 19), LIT-Verlag Berlin 2020, 314 S., € 49,90.

Die facettenreiche Studie von J. Ahrens (Darmstadt), Director Central Europe des Center for Jewish-Christian Understanding and Cooperation in Jerusalem sowie ehemaliger Rabbiner von Zürich, Sofia, Darmstadt und Düsseldorf, stellt die Konferenz von Seelisberg 1947 in ihren Mittelpunkt. Dies ist durchaus in doppeltem Wortsinn zu verstehen, bietet sie doch eine *histoire totale* dieser „Dringlichkeitskonferenz gegen Antisemitismus“ (mit dem Ablauf der Konferenz, 149–188). Denn ihre Vor- und Entstehungsgeschichte während des Zweiten Weltkrieges,

diejenigen der Vorgänger- und Nachfolgekonzferenzen in Oxford 1946 und Fribourg 1948, aber auch die langwierige bzw. doppelte Gründung des International Council of Christians and Jews (ICCJ) werden ebenso minutiös behandelt wie die Weiterwirkungen insbesondere der berühmt gewordenen „Zehn Thesen von Seelisberg“ bis hin zur Erklärung *Nostra aetate* des Zweiten Vatikanischen Konzils. Der Zugriff ist entlang einer ereignis-, kultur- und religionsgeschichtlichen Entwicklung auf einer soliden Quellenbasis und parallel dazu biografisch, netzwerk- und institutionengeschichtlich sowie prosopografisch ausgerichtet. Darüber hinaus wird das Spannungsfeld zwischen Antisemitismusprävention, pädagogischen Ansätzen und interreligiösem Dialog ausgeleuchtet. Trotz dieser weiten Perspektive gelingt es dem Verf., zugleich die Akteure, Institutionen und Verbände in der historischen Entwicklung des christlich-jüdischen Dialogs in der Schweiz als geografischen Schwerpunkt der Arbeit in den Blick zu nehmen. Dies bietet sich nicht nur aufgrund der beiden Konferenzorte und der traditionellen Rolle des Alpenlandes für international tätige Organisationen an, sondern auch wegen der durchaus herausgehobenen Rolle von Schweizer Theologen beider Religionen sowie der Christlich-jüdischen Arbeitsgemeinschaft (CJA) neben – bzw. teils gegen – Amerikanern und Briten in diesen internationalen Gremien. Bei einem derart breiten Horizont liegt es in der Natur der Sache, dass die Ränder etwas weniger scharf gezeichnet werden können, daher muss die Darstellung der Entstehung des Deutschen Koordinierungsrates – wie auch der Organisationen in anderen europäischen Ländern – demgegenüber knapper ausfallen (vgl. 197–204).

René Richtscheid, Wittlich

Torsten Cress, **Sakrotape**. Studien zur materiellen Dimension religiöser Praktiken (Kulturen der Geschichte Bd. 23), transcript Verlag Bielefeld 2019, 234 S., € 34,99.

In seiner Studie, die 2015 als Dissertationsschrift an der Johannes Gutenberg-Universität Mainz einge-

reicht wurde, beschäftigt sich T. Cress (Mainz) mit der Frage nach der materiellen Dimension religiöser Praktiken. Sie reiht sich in die Forschungen zu sozialen Praktiken ein, die auf Theodore Schatzkis' Theoriekonzept aufbauen und damit den ‚practice turn‘ vollziehen wollen. Die spezifische „Sicht auf Religion als materiell konstituiertes Vollzugsgeschehen“ (11) wird anhand katholischer Glaubenspraktiken an Orten wie z. B. Kirchen, Gebetsräumen oder Wallfahrtsorten erarbeitet. Unterstützend können materielle Entitäten wie Bilder, Gerüche, Farben, Licht oder Figuren wirken. So heißt von einem Sakrotop zu sprechen auch, „gleichermaßen die performative wie die materielle Dimension eines religiösen Kontexts zu betonen“ (10). Die materiellen Entitäten werden hinterfragt, um deren konstitutives Element für die Praktik herauszuarbeiten. Wie ist Materielles in die Praktiken involviert? Wie ermöglicht es diese Praktiken und auf welche Weise stabilisiert es sie?

Der Verf. greift auf den Begriff des Sakrotops zurück, benutzt ihn jedoch nicht in seiner etymologischen Bedeutung als ‚heiliger Ort‘, sondern gebraucht den Begriff in einem speziellen Sinn und geht von einem „religiös konnotierten Kontext, der von bestimmten Aktivitäten getragen wird und durch eine bestimmte Stimmung gekennzeichnet ist“ (10), aus. Cress erweitert hierzu Schatzkis' Ansatz um eine weitere Ebene: Er geht von der Erfahrbarkeit von Räumen aus.

„Körperlichkeit und Materialität“ (15) des praktischen Vollzugs der Handlung werden betont und die mentalen Aspekte der sozialen Praktiken miteinbezogen. Schatzkis' Konzept zu sozialen Praktiken erlaubt diesen Zugriff, da es auch mentale Vorgänge wie Denken oder Vorstellen mit einbezieht. Besonders religiöse Praktiken bedürfen der Berücksichtigung mentaler Vorgänge, denn beispielsweise Beten bedarf der Kontemplation als eines bewussten Konzentrierens auf den Vorgang.

Abgesehen von diesem Referenzpunkt nutzt Cress einen ethnografischen Ansatz, der sich im praktiken-theoretischen Teil seiner Studie zeigt. Der Verf. will mit seiner Studie drei Aspekte in die praxistheoretische Diskussion einbringen. Zum einen soll das Verhältnis von Praktiken zu materiellen Entitäten

systematisch betrachtet und konzeptionell bestimmt werden (12). Zum anderen soll die Studie die bisherige praxistheoretische Forschung um mentale Aktivitäten und Lebenszustände, „die als Komponenten verstanden“ (12) werden, erweitern. Als Drittes wird der sozialtheoretische Ansatz Schatzkis auf seine ethnographische Tauglichkeit zur Praktikenforschung hin überprüft, sodass diese reziprok die Theoriebildung beeinflussen soll.

Die Monografie gliedert sich in zwei Teile. Nach einer elaborierten Einleitung, die bereits viele theoretische Grundlagen beinhaltet und eine Verortung in den aktuellen Forschungsstand bietet, folgt ein weiteres Grundlagenkapitel mit Vorüberlegungen zu den praxistheoretischen Studien. Darin geht der Verf. genauer auf die Überlegungen zur materiellen Dimension sozialer Praktiken sowie zur Erforschung von Praktiken als Entitäten ein. Eine praktikenorientierte Annäherung an Religionen bedeutet, diese in organisierten Aktivitäten zu betrachten (58). Cress will mentale und körperliche „doings“ (21) zum Gegenstand der praxistheoretischen Forschung machen. Für die materielle Komponente bedeutet dies zu untersuchen, inwieweit mentale Vorgänge mit Materiellem verschränkt sind. Dementsprechend basiert Cress' Erforschung einer Praktik mittels Beobachtung auf der Annahme, dass Praktiken in ihrem Vollzug durch den Körper ausgeführt und dadurch sichtbar werden. Im Anschluss amplifiziert der Autor diese Bedingung, indem er die Praktik mithilfe von Videos, Interviews oder teilnehmender Beobachtung an dem Ort ihres Vollzugs betrachtet (69ff).

Seit einigen Jahren beschäftigen sich die *Religious Studies*, die *Material Culture of Religion*-Forschung und die Religionssoziologie mit der emotionalen, sinnlichen, performativen und materiellen Dimension von Religionen. Dementsprechend hat der Verf. sein Ziel, die Verflechtungen zwischen sozialen und religiösen Praktiken und Materialität zu beschreiben und verständlich zu machen, in seiner Monografie erreicht. Cress selbst sieht sein Buch als Beitrag zur *Material-Religion*- (213) und *Material Culture of Religion*-Forschung (65), deren Aufgabe die gezielte Betrachtung des Materiellen in der Religion und dessen Verflechtungen

mit der Spiritualität ist. Spiritualität und Materialität werden als wechselseitig aufeinander bezogen verstanden (65).

Die räumlichen, symbolischen, affektiven und expressiven Dimensionen von sozialen Praktiken sind auch für die Frömmigkeitsgeschichtliche Forschung bedeutend, wenn es beispielsweise um die Aneignung von Raum und die Erschließung des Räumlichen geht. Wegkreuze, Heiligenbilder und Kapellen deuten als sichtbare, materielle Entitäten eine religiöse Nutzung und Prägung des öffentlichen Raumes an. Die Verwurzelung und individuelle Ausprägung von Frömmigkeitspraktiken können auf diese Weise sichtbar werden. Im Hinblick auf Wallfahrten kann so der Wandel in der Ausgestaltung und räumlichen Nutzung bzw. Aneignung erschlossen werden, ebenso wie die affektive und teleologische Dimension dieser Praktik.

Die theoretischen Grundlagen werden in der Arbeit ausführlich dargelegt, allerdings wünscht man sich teilweise eine bessere Verknüpfung der Grundlagen-theorie mit den ‚Praktikentheoretischen Studien‘. Auf diese Weise wäre der Theorieteil weniger abstrakt geblieben, und es hätte nicht den Anschein, dass die beiden Teile der Monografie über weite Strecken unverbunden blieben. Zu den absoluten Stärken der Monografie zählen der ausführlich dargelegte Forschungsstand und der zweifelsohne praktikenorientierte Ansatz, der mithilfe von sinnvoll ausgewählten Bildern und Interviews die beschriebenen Vorgänge verdeutlicht und so für den/die Leser/in zugänglich macht. Die Fokussierung auf die mentalen und materiellen Aspekte religiöser Praktiken gibt wertvolle Hinweise, die für eine weiterführende Betrachtung anderer Glaubensvollzüge fruchtbar gemacht werden können.

Maren A. Baumann, Trier

62. Jahrgang Heft 4 Oktober–Dezember 2021:

Wo zwei oder drei ... Abrahami(ti)sche Religionen

ISSN 0342-6378

Superiorum permissu:

HERAUSGEBER: Dominikaner-Provinz Teutonia.

SCHRIFTFLEITUNG:

Thomas Eggensperger (verantwortlich),

Ulrich Engel (verantwortlich),

Dennis Halft, Frano Prcela.

REDAKTIONSSEKRETARIAT: Theresa Hüther

ANSCHRIFT: Schriftleitung „Wort und Antwort“,

Schwedter Straße 23, D-10119 Berlin

E-MAIL: schriftleitung@wort-und-antwort.info

HOMEPAGE: www.wort-und-antwort.de

VERLAG: Matthias Grünewald Verlag der

Schwabenverlag AG, Senefelderstraße 12,

D-73760 Ostfildern.

E-MAIL: mail@gruenewaldverlag.de

SATZ: Matthias Grünewald Verlag, Ostfildern

DRUCK: Stückle Druck und Verlag, Ettenheim

Wort und Antwort

Dominikanische Zeitschrift für Glauben und Gesellschaft

erscheint vierteljährlich

Einzelheft € 8,80; Jahresabonnement: Print *oder*

Digital € 35,20, für Studierende* € 17,20;

Print *und* Digital € 41,20, für Studierende* € 23,20.

Alle Preise verstehen sich zuzüglich Versandkosten. Abbestellungen sind schriftlich bis sechs Wochen vor Jahresende möglich. Unverlangt eingesandte Besprechungsexemplare können nicht zurückgesandt werden.

* Vorlage einer Studienbescheinigung erforderlich

ABONNENTENSERVICE UND VERTRIEB:

Matthias Grünewald Verlag der Schwabenverlag AG, Andrea Riess (Sachbearbeitung), Senefelderstraße 12, D-73760 Ostfildern, Tel. 0049/(0) 711/44 06-140, Fax 0049/(0) 711/44 06-138
Bestellungen in Österreich an Buchhandlung Herder (im Auftrag des Matthias Grünewald Verlags), Wollzeile 33, A-1011 Wien.

Lebendiges Judentum in Deutschland



Walter Homolka / Heinz-Peter Katlewski /
Hartmut Bomhoff

Modern aus Tradition

250 Jahre liberales Judentum

256 Seiten, 14 x 22 cm

Hardcover mit Schutzumschlag
und Leseband

Vierfarbig, mit zahlreichen Abbildungen

€ 26,- [D] / € 26,80 [A]

ISBN 978-3-8436-1069-8

Vor 250 Jahren öffnete sich für das Judentum in deutschen Ländern das Tor zur Gesamtgesellschaft. Moses Mendelssohn ergriff die Chance der Aufklärung. Es galt sich neu zu orientieren: Wie der Tradition treu bleiben und doch offen sein für die Moderne? Das 19. und 20. Jahrhundert waren geprägt von einem zähen Ringen um die jüdische Identität im christlichen Staat. Persönlichkeiten wie Israel Jacobson, Abraham Geiger, Leo Baeck und Regina Jonas sind Wegmarken eines liberalen Judentums, das sich aus Deutschland weltweit zur größten jüdischen Strömung entwickelte. Heute sind es in Deutschland vor allem das Abraham Geiger Kolleg an der Universität Potsdam, gut dreißig jüdische Gemeinden der Union Progressiver Juden, aber auch Einheitsgemeinden, die dieses liberale Erbe in aktuelle Bezüge setzen.

Das Buch führt in Text und Bild anschaulich vor Augen, wie vielfältig sich das liberale Judentum nach der Schoa hierzulande zeigt: egalitär, zeitgemäß und offen für den Dialog. Es schildert damit einen wichtigen Teil von 1700 Jahren jüdischen Lebens in Deutschland. Modern aus Tradition.