

Abrahamitische Theologie oder: Was ist eine interreligiöse Theologie?¹

AHMAD MILAD KARIMI

Die Offenbarungsreligionen, die sich auf Abraham als ihre geistige Herkunft beziehen, haben jeweils eine eigene Theologie entwickelt – nicht als einheitliche Tradition, sondern in sich vielfach differenziert. Jüdische, christliche und islamische Theologien bilden kein monolithisches Gefüge, sondern eröffnen sich in pluralen Stimmen, Konfessionen, Schulen und Hermeneutiken. Innerhalb des Christentums etwa unterscheidet sich die katholische Theologie grundlegend von orthodoxen oder reformatorischen Auslegungen; innerhalb des Islam lassen sich sunnitische, schiitische und mystische Traditionen ebenso voneinander unterschiedlich wahrnehmen wie verschiedene Kalām-Schulen, Rechtsschulen oder philosophische Denkströmungen. Auch im Judentum entfalten sich orthodoxe, mystische, philosophische und moderne theologische Ansätze, die jeweils nicht einfach in die anderen zu integrieren sind. Diese innere Diversität ist kein Hindernis, sondern ein Zeichen der lebendigen Selbstreflexion – der unaufhörlichen Suche nach dem einen Gott in der Vielheit des Denkens.

Zugleich ist zu beobachten, dass in den vergangenen Jahrzehnten eine neue Qualität des interreligiösen Austauschs erreicht wurde. Dialogforen, interreligiöse Konferenzen, gemeinsame Publikationen und sogar liturgische Begegnungen bezeugen eine wachsende Bereitschaft, nicht nur politisch oder gesellschaftlich, sondern auch theologisch aufeinander zuzugehen. Was früher als apologetische Selbstbehauptung gegenüber den anderen Religionen galt, hat sich in vielen Bereichen zu einer Haltung des hörenden Verstehens, der offenen Auseinandersetzung und der gemeinsamen Frage gewandelt. Dies hat neue theologische Ansätze hervorgebracht: etwa die komparative Theologie, die mehr ist als ein Auflisten von Gemeinsamkeiten und Unterschieden, sondern sich bewusst auf das Studium fremder Texte einlässt – nicht als bloßes Objekt der

Analyse, sondern im Modus theologischer Rezeption. Es entstehen interkonfessionelle oder interreligiöse Projekte, die sich bemühen, die theologischen Provokationen des Anderen nicht nur zu dulden, sondern als Teil der eigenen Suche nach Wahrheit zu begreifen.

Gleichwohl betonen nahezu alle diese Ansätze mit Nachdruck die Notwendigkeit, die Eigenständigkeit des je eigenen Glaubens zu bewahren. Der gemeinsame Weg, so die verbreitete Überzeugung, darf nicht in einen theologischen Relativismus oder Synkretismus führen. Vielmehr soll sich das Eigene im Angesicht des Anderen vertiefen, durch die Begegnung geschärft, durch die Differenz bestätigt, durch das Gespräch gereinigt. Es gilt, Gemeinsamkeiten zu entdecken, Unterschiede zu benennen und darin das Eigene deutlicher zu sehen. Diese Haltung ist plausibel und verdient Respekt, sie bewahrt die religiöse Integrität ebenso wie die wechselseitige Achtung, sie gibt dem Anderen Raum, ohne sich selbst aufzugeben.

Aber dennoch stellt sich die Frage, ob es genügt, bei wechselseitiger Betrachtung und in höchster Anstrengung dem Anderen gegenüber bestenfalls ungläubig staunend zu bleiben. Ob es genügt, zu erkennen, dass im Glauben des Anderen manches wahr ist, aber nur insofern, als es das Eigene nicht infrage stellt, ihm nicht widerspricht, es nicht überschreitet.

Die tiefere Frage ist daher: Reicht die dialogische Haltung aus? Oder ist es möglich – und vielleicht notwendig –, weiterzugehen, über die bestehende Logik des Vergleichs und der Anerkennung hinaus? Die Frage, die sich hier öffnet, ist eine theologische: Ob nicht, bei aller Unterschiedenheit, eine abrahamitische Theologie möglich ist? Nicht im Sinne einer neuen Konfession, nicht im Sinne eines harmonisierenden Systems, nicht als übergreifende Synthese, sondern als ein theologisch verantworteter Raum, in dem sich das Denken der je eigenen Offenbarung auch an der Wahrheit des Anderen entzündet. „Zum Glauben Abrahams!“, heißt es im Koran (2:135) als Imperativ: eine Geste, die den Geist dafür öffnet, sich nicht mit dem je Eigenen zu begnügen, sondern sich auf den gemeinsamen Kern zu besinnen. Eine solche Theologie wäre nur dann möglich, wenn die theologischen Kerngedanken der anderen Religionen nicht als bloß äußerliche Inhalte betrachtet werden, sondern als

¹ Der Beitrag ist auf Anfrage von CIBEDO als Reflexion auf die im Sommersemester 2025 vom Zentrum für Islamische Theologie organisierte Ringvorlesung „Interreligiöse Theologie. Islam im Angesicht des Christentums“ entstanden. Die Vortragenden und Themen der Reihe finden sich online unter: https://www.uni-muenster.de/ZIT/Aktuelles/2025/Islam_im_Angesicht_des_Christentums.html (letzter Abruf: 22. September 2025).

Ahmad Milad Karimi ist Professor für Kalām, Islamische Philosophie und Mystik am Zentrum für Islamische Theologie (ZIT) der Universität Münster. Er leitet die Forschungsstelle Theologie der Künstlichen Intelligenz. Von 2021 bis 2025 moderierte er die Sendung „Sternstunde Religion“ im Schweizer Radio und Fernsehen.

innerlich herausfordernde, als die eigene Theologie berührende Fragen. Es genügt nicht, die Christologie und die Trinität, in welchem Verständnis auch immer, lediglich als Fremdes zu respektieren oder als Andersheit stehen zu lassen. Vielmehr müssten sie – bei allem Dissens – auch als Problemstellungen der eigenen Theologie erkannt werden. Nicht deshalb, weil man sie theologisch übernimmt, nicht weil man sie theologisch affirmsiert, nicht weil man sie nicht versteht, sondern gerade weil sie aus einer anderen Theologie erwachsen sind, die in ihrer Weise ebenso den Anspruch auf Wahrheit erhebt.

Was würde das konkret bedeuten? Zum Beispiel: Die Kreuzestheologie des Christentums kann aus islamischer Perspektive nicht einfach übernommen werden, der Koran (4:157) scheint die Kreuzigung Jesu mit aller Deutlichkeit zu verneinen. Und doch ist der Tod Jesu am Kreuz für die christliche Theologie der Ort der Erlösung, der Liebe Gottes, der Menschwerdung, der Versöhnung. Eine abrahamitische Theologie müsste nicht versuchen, diesen Gegensatz zu lösen, sondern differenzsensibel ihn dennoch theologisch denken. Sie würde nicht sagen: „Ich glaube das auch“, aber auch nicht bloß: „Ich verstehe, dass du das glaubst“, sondern sie würde fragen: „Was bedeutet es für meinen eigenen Glauben, dass du das glaubst?“ Die Frage nach dem Anderen wird zur Frage an sich selbst. Die Differenz wird nicht überwunden, sondern verwandelt.

Dasselbe gilt für den Gedanken der Trinität, die im Islam als *širk*, als Beigesellung, theologisch problematisch ist. Und doch: Ist es nicht möglich, die christliche Rede von Gott als Vater, Sohn und Heiliger Geist als Ausdruck einer Beziehung zu verstehen, die die Einheit Gottes nicht zerstört, sondern als dynamisch erschließt? Nicht im Sinne einer Übernahme, sondern im Sinne einer Weitung des Denkens. Die Wahrheit des Anderen bleibt fremd und wird doch zum Ort eigener Fraglichkeit.

Die jüdische Theologie wiederum stellt durch ihre Radikalität des einen, unaussprechlichen Gottes eine Provokation für jede Vorstellung dar, die Gott zu nahe an das Menschliche rückt. Sie erinnert an das Verbot, sich ein Bild zu machen, und sie zwingt, über das Wort Gottes neu nachzudenken – als Offenbarung, als Schrift, als Dialog. Auch hier ist die Differenz keine Schwäche, sondern eine Stärke.

Die abrahamitische Theologie wäre nicht identitätslos, aber auch nicht identitär. Sie wäre keine Mittelposition, sondern ein „dritter Raum“. Sie würde der Auseinandersetzung nicht ausweichen, sondern in ihr bestehen, Unterschiede nicht integrieren, sondern sie gegenüberstellen, und doch: Sie würde es theologisch tun, nicht diplo-

matisch, nicht psychologisch, nicht ethisch, sondern als Ausdruck des Glaubens, dass Gott größer ist als unsere Traditionen und dass er zugleich in ihnen spricht.

Wahr ist, was wahr ist – auch im Anderen. Diese Einsicht ist nicht banal. Sie fordert dazu heraus, das Wahrsein selbst nicht nur für sich zu denken, sondern im Angesicht der anderen Offenbarungen. Nicht alles, was anders ist, ist wahr, aber nicht alles, was anders ist, ist falsch. Die Kriterien, die hier leitend sein können, sind nicht bloß dogmatisch fixierbar. Sie erschließen sich vielmehr im lebendigen Vollzug: darin, ob er im Dialog standhält, indem er nicht trennt, sondern verbindet, und ob er das Menschliche vertieft – Verantwortung, Mitgefühl, Wahrhaftigkeit. So verstanden entsteht ein Raum, in dem das Wahrsein nicht in der Alternative von Zustimmung oder Ablehnung aufgeht, sondern als Anfrage bleibt – an mich selbst, an meinen Glauben, an den Anderen. Die Frage nach der Wahrheit wird nicht aufgelöst, sondern neu gestellt – in einem Raum, der weder Eigentum noch Beliebigkeit kennt. Warum sollte die Frage nach der Menschwerdung Gottes mich angehen, wenn sie in meinem theologischen System kategorisch ausgeschlossen ist? Warum sollte ich mich mit dem Kreuzestod Jesu befassen, wenn meine Offenbarung explizit von einem anderen Geschehen spricht? Warum sollte die Trinität, die für meine Theologie einen Verstoß gegen die Einzigkeit Gottes darstellt, dennoch eine innere Frage für mein Denken werden? Nur deshalb, weil sie im Anderen als höchste Wahrheit bezeugt wird – und weil diese Wahrheit nicht nur fremd, sondern auch ernstzunehmen ist?

Eine abrahamitische Theologie müsste daher dafür Sorge tragen, dass der Glaube des Anderen nicht nur respektiert wird, sondern dass seine Inhalte in einer Weise zur Sprache kommen, die ihre Universalität nicht verlieren. Doch was bedeutet hier Universalität? Sie kann theologisch in der Berufung auf den einen Gott begründet werden, der Abraham erwählt und so die drei Religionen in eine gemeinsame Herkunft stellt. Sie kann zugleich existenziell in den Grundfragen des Menschseins liegen – in Sterblichkeit und Schuld, in der Suche nach Sinn, in der Sehnsucht nach Gerechtigkeit und Nähe. Beides muss nicht Gegensätze bilden, vielmehr deutet sich darin an, dass die Wahrheit des Anderen mich berührt, weil sie sowohl auf den einen Gott verweist als auch mein eigenes Menschsein ins Offene stellt. Die Christologie, die Trinität, das Verständnis von Erlösung und Menschwerdung müssten so kommunikabel gemacht werden, dass sie theologisch kommunikabel, ja als Gedanke ansteckend werden können, ohne sich aufzudrängen. Dass sie vernommen werden können, ohne übernommen zu werden. Dass sie durchdringen, ohne zu verdrängen. Ich blicke als gläubiger Muslim auf eine Tradition, die vom Gedanken getragen ist, dass der Ewige, der Erschaffer aller Universen, sich selbst niemals in ein Bildnis fasst und doch den Menschen als sein Wort anspricht. Wie unmöglich es mir auch erscheint, dass dieser Eine, der über allem steht, selbst das Kleid der Endlichkeit anlegt und im Leiden der Welt sich zeigt, so vermag ich doch die Tiefe jenes Glaubens zu erahnen, der sagt: Nicht ein Bote,

nicht ein Engel, nicht ein Erwählter, sondern Er selbst sei in das Dunkel gegangen, um es von innen her zu erhellen. Das kann ich nicht glauben, nicht, weil ich mich verweigere, sondern weil mein Glaube anders geformt ist. Und doch röhrt mich dieser Gedanke: Dass Gott nicht nur mein Beten hört, sondern meine Klage mitleidet, meine Einsamkeit mitträgt, meine Ohnmacht nicht von oben her betrachtet, sondern durch den Schmerz hindurch als Nähe erfahrbar wird. Ich blicke auf diesen Glauben nicht mit Fremdheit, sondern mit einer Art gläubiger Ergriffenheit. Ich widerspreche ihm nicht. Ich nehme ihn nicht an. Doch ich lasse mich von ihm befragen. Und darin beginnt Theologie, nicht als Abwehr, nicht als Aneignung, sondern als Bewegung der Seele, im Angesicht dessen, was nicht das Eigene ist und dennoch tief berührt. Eine abrahamitische Theologie müsste eben das wagen: dass das Glaubensgeheimnis des Anderen nicht entschärft, nicht entschuldigt, nicht übergangen, sondern ernst genommen wird – bis dorthin, wo das eigene Herz still wird, weil es nicht mehr antworten will, sondern zuhören muss.

Erst wenn diese Inhalte nicht mehr bloß äußere Objekte der theologischen Neugier, sondern innere Beweggründe der eigenen Reflexion geworden sind, entsteht jener Raum, den man abrahamitische Theologie nennen könnte. Es wäre dann nicht mehr ein bloßes Hören über den Anderen,

sondern ein Hören mit ihm. Nicht mehr ein Beobachten, sondern ein theologisches Mitdenken. Nicht mehr bloß Toleranz, sondern ein geteiltes Fragen – in Differenz, in Treue, in Offenheit.

Eine abrahamitische Theologie hätte daher nicht das Ziel, ein gemeinsames System zu entwickeln. Sie müsste keine Dogmen vergleichen, um eine Synthese zu erzeugen. Vielmehr wäre sie ein Denken, das sich im Licht des Anderen verändert, gerade weil es sich nicht verliert. Sie wäre eine Theologie des Hörens: ein Hören auf das, was im Anderen als Gottesantwort erklingt, auch wenn es der eigenen Antwort widerspricht. Eine solche Theologie wäre kein Kompromiss, sondern ein Wagnis.²

In diesem Sinne ist eine abrahamitische Theologie keine Synthese, sondern eine Bewegung: von Gott her, auf Gott hin, durch den Anderen hindurch. Sie bleibt in der Differenz und glaubt dennoch an eine tiefere Einheit – als gemeinsamer Weg, als gemeinsame Mission.

Vielleicht ist das der Grund, warum Abraham bis heute der einzige Glaubensvater ist, den drei Religionen als ihren Ursprung erkennen – nicht weil er uns eint, sondern weil er uns aufbricht, nicht weil er unsere Differenzen beendet, sondern weil er uns lehrt, dass Glaube ein Aufbruch bleibt: ins Unverfügbare.

2 Vgl. hierzu das Projekt Intertheologie: SIEVERS, Mira/SPECKER, Tobias: Intertheologie. Jenseits von Gemeinsamkeiten und Unterschieden, in: Wort und Antwort 62/4 (2021), S. 167–173 sowie MEIREIS, Torsten/SIEVERS, Mira/WUSTMANS, Clemens (Hg.): Intertheologie. XXXI: Werner-Reihlen-Vorlesung, Berlin/Bonn 2025. In ähnlicher Weise hat auch Felix Körner SJ mit dem Konzept *arkadaş* (türk. „Freund“) – „Rücken an Rücken“ statt „Seite an Seite“ oder „Angesicht zu Angesicht“ – auf die Notwendigkeit eines partnerschaftlichen theologischen Dialogs hingewiesen; vgl. KÖRNER SJ, Felix: Rücken an Rücken. Die dritte Dimension interreligiösen Miteinanders, in: AUGUSTIN, George/SAILER-PFISTER, Sonja/VELLGUTH, Klaus (Hg.): Christentum im Dialog. Perspektiven christlicher Identität in einer pluralen Gesellschaft, Freiburg im Brsg. 2014, S. 235–243. Online abrufbar unter: <https://www.felixkoerner.de/sites/default/files/5.28.pdf> (letzter Abruf: 22. September 2025).