

Abraham und Ibrāhīm

Die Grenzen des Abraham-Paradigmas im interreligiösen Dialog

von *Ulrike Bechmann*

Abraham steht programmatisch für die gemeinsame Basis von Judentum, Christentum und Islam. Eine exemplarische Analyse aus Koran und Neuem Testament belegt: Ibrāhīm gehört zum Glaubenszentrum des Islam, nicht aber Abraham im Christentum. Allein schon diese Differenz verweist darauf, dass die grundlegendere, den Einsatz solcher Paradigmen erst regulierende Basis des interreligiösen Dialogs in der Haltung zu finden ist, die Anderen bedingungslos anzuerkennen und mit ihnen friedlich zusammenleben zu wollen. Abraham und Ibrāhīm können Ausdrucksform, aber nicht Basis interreligiösen Dialogs sein.

1. Einleitung

Nahezu immer, wenn das Verhältnis Judentum, Christentum und Islam zur Debatte steht, kommt in kurzer Zeit der Name „Abraham“ ins Spiel. Nicht nur, dass „Abraham“ auf der Ebene der Namensgleichheit (*arab.* Ibrāhīm) und ähnlicher Erzählmotive eine Verbindung zwischen den Offenbarungsschriften Tenach, Bibel und Koran und damit zwischen den Religionen suggeriert. Abraham hat es sogar geschafft, als übergreifende Kategorie für die drei monotheistischen Religionen, die als „abrahamitische“¹ oder „abrahamische“ adressiert werden, zu avancieren.

Für das den Religionen Gemeinsame an Abraham werden vor allem die Aspekte Vater-Sein, Glauben und Vertrauen Abrahams auf den einen Gott und der Segen Abrahams für alle Völker fruchtbar gemacht. Sie gründen weitgehend in der paulinischen Lesart Abrahams und können hier in aller Kürze skizziert werden, denn sie wurden schon vielfach entfaltet. Im Alten Testament gilt Abraham sowohl als Stammvater Israels als auch der arabischen Nachbarvölker (Gen 25). Sein Glaube und Vertrauen in die Verheißung des einen Gottes lassen Abraham nicht zögern: Er verlässt auf Gottes Anruf hin die Heimat (Gen 12), er glaubt (Gen 15) gegen allen Augenschein, er vertraut Gott bis zur Bereitschaft, den verheißenen Sohn zu opfern. In der Verheißung, er solle ein Segen für alle Völker sein (Gen 12,1–3), steckt das auf alle Welt hin entgrenzende Moment Abrahams. Im Neuen Testament bindet Paulus das Glaubens- und Segensmotiv zusammen. Ihm wird Abraham schließlich zum „Vater unseres Glaubens“ (Röm 4). Im *Glauben* Abrahams, nämlich im Vertrauen auf das Verheißungswort des einen Gottes, verbindet Paulus Glauben und Segen zudem mit der „Vater“-Motivik.

Das Vater-Motiv ist im islamischen Kontext weit verbreitet. Ibrāhīm gilt im arabischen Raum wie schon in der biblischen Genealogie (Gen 25) durch Ismael als Stammvater der

¹ *A. Th. Khoury*, Art. Abrahamitische Religionen, in: LThK³ XI, 1.

Araber.² Schon seit nachexilischer Zeit hat sich als Sprachgebrauch durchgesetzt, Araber und Ismaeliter synonym zu verwenden. In der islamischen Tradition wird die Verkündigung des verheißenen Sohnes mit Ismael in Verbindung gebracht. Der Koran spricht vom vollkommenen Glauben und Gehorsam Ibrāhīms. Der „*millati 'Ibrāhīma*“³ (Sure 2,130.135; 16,123 u.ö.) soll Muhammad (und mit ihm alle Muslime) folgen, da er den einen Gott in polytheistischer Umgebung (an-)erkennt, als den wahren, einzigen, gerechten und barmherzigen Gott. Ibrāhīm wird als einziger „Freund Gottes“ (S 4,125) genannt, der Segen vermittelt und Rechtleitung (S 6,84–87). Er gründet mit Ismā'īl die „Stätte Abrahams“ in Mekka (S 2,125) und ihre Riten (S 2,128).

Das Zweite Vatikanische Konzil rekurrierte in „*Nostra Aetate*“⁴, der „Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen“, auf Abraham als die mit Juden und Muslimen gemeinsam verehrte Gestalt. Programmtisch hat Karl-Josef Kuschel diesen Ansatz im Rahmen des Weltethos-Projekts ausgebaut,⁵ der sowohl in theologischen Entwürfen als auch in vielen Praxismodellen aufgenommen wurde. Die Differenzen, die es in den Abraham-Narrativen der Religionen gibt, werden dabei genannt, aber aufgrund des gemeinsamen Ursprungs für überwindbar gehalten. Das Erschrecken über die gewaltsamen Konflikte der Gegenwart und die tiefe Sehnsucht nach Verständigung und Frieden erklären die Breitenwirkung, die dieser Ansatz, der auf eine gemeinsame und friedliche Gestaltung der Welt zielt, erreichte. Abraham steht dabei exemplarisch für die Grundannahme, dass eine Beziehung oder Kommunikation zwischen Menschen unterschiedlicher Religionen gelinge, je mehr man an Gemeinsamkeiten entdeckt, diese ins Bewusstsein hebt und dadurch von Anderen mehr versteht. Und aus dieser entdeckten Gemeinsamkeit, so die Hoffnung, resultiere die gegenseitige Akzeptanz, die zum Frieden führt.

Tatsächlich aber erweist sich das Gemeinsamkeits-Konzept von Abraham als brüchig. Das Gemeinsame bestreiten nicht nur diejenigen, die prinzipiell gegen einen gleichstufigen interreligiösen Dialog Stellung beziehen, weil sie aus theologischer Überzeugung heraus keine Wahrheit in anderen Religionen sehen können, oder diejenigen, die zwar die Verbindung zwischen Christen und Juden unterstreichen, aber gegenüber dem Islam nur eine Hermeneutik des Misstrauens aufbringen können. Aber Abraham als *Basis* eines interreligiösen Dialogs erweist sich je länger je mehr auch als problembeladen für diejenigen, denen es um ein Gelingen des Dialogs geht, weil auch sie vor der Gewalteskalation erschrecken, sich nur wenig wirksam gegen das politisch sich auswirkende Misstrauen

² Vgl. *Th. Naumann*, Ismael – Abrahams verlorener Sohn, in: R. Weth (Hg.), *Bekenntnis zu dem einen Gott? Christen und Muslime zwischen Mission und Dialog*, Neukirchen-Vluyn 2000, 70–89; *U. Hübner*, Art. Ismaël/Ismaeliter, in: NBL II, 244–246.

³ Vgl. dazu *E. Beck*, Die Gestalt des Abraham am Wendepunkt der Entwicklung Muhammads. Analyse von Sure 2,118 (124)–135 (141), in: *Le Muséon*, 65–66 (1952/53), 73–94: 85–87.

⁴ Lateinischer und deutscher Text in LThK² XIII, 488–495. Vgl. *R. Siebenrock*, Theologischer Kommentar zur Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen *Nostra aetate*, in: P. Hünemann; J. Hilberath (Hg.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil III*, Freiburg i.Br. 2005, 591–693.

⁵ *K.-J. Kuschel*, *Streit um Abraham. Was Juden, Christen und Muslime trennt – und was sie eint*, München – Zürich (1994) ³2003 (mit verändertem Vorwort); *A.Th. Khoury*, *Abraham – ein Segen für die Völker nach der jüdischen, christlichen und islamischen Tradition*, in: *BiKi* 59 (2004) 9–17.

vor allem dem Islam gegenüber stemmen können und die so notwendige friedliche Beziehung zwischen Menschen ersehnen. Diesen Beitrag verstehe ich im letzteren Sinn. Dabei beschränke ich mich im thematischen Rahmen dieses Heftes stichprobenartig auf das christliche und muslimische Abraham-Verständnis.

Eine nähere Beleuchtung der Chiffre „Abraham“ belegt: Wenn drei „Abraham“ sagen – das gilt aber auch für andere Begriffe –, dann ist noch lange nicht das Gleiche gemeint. Solange nicht ernst genommen wird, dass für die einzelnen Gemeinschaften hinter den gleichen Begriffen *inhaltlich* völlig Unterschiedliches stehen kann, hilft es auf Dauer, vor allem aber im Konfliktfall nicht, die gemeinsam erscheinende Oberfläche zu polieren. Es ist unbestritten, dass in guten Zeiten unter dem Abraham-Paradigma viele Initiativen ihre Kraft entfalten können – und davon ausgehend durch gemeinsame Erfahrungen eine tiefere Basis als Abraham für die Zukunft erarbeiten. Doch wenn die Abraham-Chiffre als *Basis* des Dialogs und letztlich friedlichen Miteinanders dienen soll, muss sie sich nach Walter Benjamin am Extremfall bewähren.⁶ Solche Extremfälle wären z.B. die bewaffneten Konflikte des Nahen Ostens.

Ein Text muss einen Sitz im Leben haben oder gewinnen, wenn er in seine jeweilige Glaubensgemeinschaft hinein wirksam sein und Bedeutung gewinnen will. Bedeutung⁷ wird hier im Kontrast der Unterscheidung von Sinn gebraucht, wie sie der analytische Philosoph Gottlob Frege entwickelt und wie Elmar Klinger sie in der analytischen Rekonstruktion der Theologie des Zweiten Vatikanums aufgenommen hat (hier im Verhältnis von Dogma und Pastoral). Nach Frege ist die Bedeutung der Wahrheitswert eines Satzes und nach Klinger ist die Pastoral der Wahrheitswert des Dogmas.⁸ Was die jeweiligen Angehörigen einer Religion Abraham bzw. Ibrāhīm für eine *Bedeutung* zuweisen, daran erst zeigt sich, ob Abraham tatsächlich die religionsverbindende Funktion übernehmen kann, die ihm positiv unterstellt wird. Denn in dem, was in der Religion konkret *gelebt* wird, liegt die realisierte Identität (gegenüber anderen, möglichen Identitäten) der einzelnen Gläubigen begründet. Letztlich existiert Religion nie theoretisch, sondern nur als gelebte Religion, deren Praxis ihre Bedeutung erweist. Auch die „heiligen Texte“ und ihre Traditionen (und damit auch Abraham) spielen letztlich nur dann eine Rolle für die Gläu-

⁶ W. Benjamin, Ursprung des Deutschen Trauerspiels, Frankfurt a.M. 1972, 16–31; *Ders.*, Illuminationen, Frankfurt a.M. 1977.

⁷ Vgl. G. Frege, Funktion – Begriff – Bedeutung. Hg. von M. Textor, Göttingen 2002 (Sammlung Philosophie 4), 23–46; O. Fuchs, Praktische Hermeneutik der Heiligen Schrift, Stuttgart 2004 (PTHe 57), 36f.; vgl. auch J. Kügler, Auf dem Weg zur Pluralitätsfähigkeit? Bibelwissenschaft im Spannungsfeld von Sozialkonstruktivismus, Rezeptionsästhetik und Offenbarungstheologie, in: A.J. Bucher (Hg.), Welche Philosophie braucht die Theologie?, Regensburg 2002 (Est 47), 135–160, bes. 151–157. Den Unterschied von Sinn und Bedeutung wendet Berner auf das Verhältnis von Tradition und Glaube an: „eine Tradition erhält ihre Bedeutung im Verständnis – dem Glauben – ihrer Anhänger und sie kann Bedeutungen annehmen, die weit auseinanderfallen und von der ursprünglichen Bedeutung – dem Sinn – der Tradition weit abweichen. ... Am Beispiel der Einstellung zu Gewalt lässt sich zugleich auch zeigen, daß es nicht nur tiefergehende Bedeutungs-Differenzen, innerhalb einer Tradition geben kann, sondern auch Bedeutungs-Äquivalenzen zwischen verschiedenen Traditionen.“ (U. Berner, Zur Geschichte und Problematik des interreligiösen Dialogs, in: Chr. Elsas u.a. [Hg.], Tradition und Translation. Zum Problem der interkulturellen Übersetzbarkeit religiöser Phänomene. FS Carsten Colpe, Berlin – New York 1994, 391–405: 403.

⁸ Vgl. E. Klinger, Armut. Eine Herausforderung Gottes. Der Glaube des Konzils und die Befreiung des Menschen, Zürich 1990, 278.

bigen, wenn sie mit der Praxis des Glaubens in Verbindung gebracht werden. Abraham bzw. Ibrāhīm berührt die Identität als Jude oder Jüdin, als Christ oder Christin, als Muslim oder Muslimin, oder diese Glaubensfigur hat keine reale Relevanz. Ohne Relevanz kann sie aber auch keine Wirkung erzielen.

2. Abraham und Ibrāhīm in den Glaubenstraditionen

Das Abraham-Paradigma, wie es oben skizziert wurde, stellt eine Abstraktion dar, die zwar einzelne Abraham- und Ibrāhīmtexte für sich in Anspruch nehmen kann, aber letztlich doch viele andere Texte und Aspekte ausblenden muss. So passt allein aus der alttestamentlichen Tradition beispielsweise der ungläubige Abraham, der beide Frauen, Sara wie Hagar und damit seine Verheißung preisgibt (Gen 12,10ff.; 20; 21,9ff.), nicht ins Bild. Auch die äußerst unterschiedlichen Rezeptionen der Abraham-Figur belegen, dass ganz vielfältige und auch widersprüchliche Facetten in die Gestalt Abrahams eingeschrieben sind. Diesen Facetten kann hier im Einzelnen nicht nachgegangen werden.⁹ Aber daraus lässt sich ersehen, dass es letztlich eine hermeneutische Entscheidung ist, auf welche der unterschiedlichen textlichen Abraham-Konkretionen man sich beruft. Wirksam werden müssten also im jeweiligen konkreten Fall des Dialogs die textlichen *Konkretionen* bzw. Traditionen Abrahams, denn als Basis sind diese wirksam, nicht eine abstrahierte Vorstellung. Diese Konkretionen sind auf zwei Ebenen aufzusuchen:

- Da ist einerseits die Konkretion auf der *semantischen* Ebene der Offenbarungstexte selbst. Lassen sich die Aspekte des Glaubens und Segens *inhaltlich* tatsächlich mit Gemeinsamen füllen? (Abschnitt 2)

- Daraus folgt die Konkretion der *pragmatischen* Bedeutung für die jeweilige Glaubensgemeinschaft. Ist Abraham bzw. Ibrāhīm gleichermaßen bedeutsam in den Religionen? (Abschnitt 3)

2.1 Abraham und Ibrāhīm in exemplarischen Offenbarungstexten

Nur exemplarisch können relevante Offenbarungstexte der muslimischen wie christlichen Abrahamkonstitution hier genauer betrachtet werden. Beide repräsentieren in unterschiedlicher Weise eine Rezeption der alttestamentlichen Abrahamfigur, die kontextuell ausgelegt ist.¹⁰ Die Frage stellt sich: Mit welchen theologischen Inhalten ist Abraham/Ibrāhīm jeweils in den Texten verbunden? Es geht dabei nicht darum, die Unterschiedlichkeit der Abrahamtexte als solche zu bearbeiten. Dass es diese gibt, ist selbstverständlich. Es geht vielmehr darum, anhand der Theologie der Texte die Bedeutung (im Sinne Freges) zu eruieren, die Abraham/Ibrāhīm innerhalb der einzelnen Religion hat.

⁹ Vgl. O. Schumann, Abraham – der Vater des Glaubens, in: Ders., Hinaus aus der Festung. Beiträge zur Begegnung mit Menschen anderen Glaubens und anderer Kultur, Hamburg 1997, 13–60 (Nachdruck mit aktualisiertem Anhang aus EMM 110 [1966] 53–69.104–122)

¹⁰ Dies ist die religionswissenschaftliche Betrachtung der Textüberlieferung. Im muslimischen Verständnis ist der Koran – und damit die Ibrāhīm-Tradition – die von Gott offenbarte ursprüngliche Offenbarung.

2.1.1 Ibrāhīm im Koran: Sure 2,124–130

Die zweite Sure des Koran ist die längste Sure; sie ist aus mehreren Thementeilen zusammengesetzt. Sie gehört in eine relativ späte Phase koranischer Ibrāhīm-Theologie aus medinensischer Zeit. Programmatische Verse über die Rolle Ibrāhīms finden sich in S 2,124–141.¹¹ Die inhaltliche Identitätskonstitution Ibrāhīms lässt sich durch eine Textanalyse des Abschnitts S 2,124–130 entfalten.¹² Diese Verse thematisieren sowohl, was die Zugehörigkeit zu Ibrāhīm ausmacht, als auch die Bedingungen dafür, zu den Nachkommen Ibrāhīms zu zählen. S 2,124–130 klärt: *Was* am Islam bringt die Gemeinschaft in die Nachfolge Ibrāhīms (V. 124–126)? *Wie* und mit welchen theologischen Inhalten wird diese Identität konstituiert (V. 127–130)? In der Aufteilung der Übersetzung lässt sich die Struktur des Textes leichter erkennen.

1. Abschnitt: S 2,124–126:

In S 2,124 begegnet das Hauptthema des ersten Abschnitts: Welche Nachkommen Ibrāhīms sind er Imam (Vorbild)? Ibrāhīm erwarb das Verdienst durch eine hier nicht näher beschriebene Probe.¹³ Der weitere Dialog entfaltet, unter welchen Bedingungen jemand zum Bund der Nachkommen Ibrāhīms zählen kann. Die erste Bedingung lautet: (a) „Nicht die, die Unrecht tun!“ In einem zweiten Schritt (S 2,125) wird die Bedingung für die angegeben, für die „das Haus“ (die Ka^ʿba) ein sicherer Ort wird. Es sind diejenigen, die (b) den Umlauf machen; (c) Einkehr halten und (d) sich verneigen und sich niederwerfen. Und schließlich bittet Ibrāhīm für die Nachkommen bei Gott (S 2,126), diese Bitte wird gewährt unter der Bedingung (e) des Glaubens an Gott und (f) des Glaubens an den Jüngsten Tag.

Wer die Bedingung nicht erfüllt, kann das Leben genießen, wird aber im Endgericht gerichtet. Damit sind inhaltliche Vorgaben gemacht, wer sich der Gemeinschaft, die Ibrāhīm als Vater hat, zurechnen kann. Es ist eine ethische Bedingung (a), es ist der rituelle Ausdruck des Glaubens (b-d), und es ist ein theologisch bestimmter Glaube (e-f). Der Glaube an Gott wird hier in seiner monotheistischen wie eschatologischen Dimension näher charakterisiert. Der Ort der Offenbarung (bei der Errichtung der Ka^ʿba) und der beschriebene Ritus, der Umlauf in Mekka, verknüpfen die Glaubensinhalte und die Ethik mit der Ka^ʿba, was dadurch unterstrichen wird, dass die Vorschrift der Riten in der Mitte der Bedingungen zu stehen kommt.

2. Abschnitt: S 2,127–130

Ibrāhīm und Ismāʿīl sprechen nun ihr Bekenntnis (S 2,127–130), während sie die Ka^ʿba gründen bzw. reinigen, was die Verknüpfung mit der Ka^ʿba vertieft. In dem dreiteiligen Gebet von Ibrāhīm und Ismāʿīl bitten sie zunächst für sich, dann aber für die Nachkommen: Jede Bitte beginnt mit rabbanā, „unser Herr“. – Jede der Bitten wird mit einem Be-

¹¹ Zur Gesamtauslegung Beck, Gestalt (Anm. 3).

¹² Zur Struktur vgl. die beigegegebene Tabelle.

¹³ In der Tradition wird diese Probe auf die Opferung des Sohnes bezogen. Paret weist darauf hin, dass der Vers nicht allein Abraham, sondern auch Gott als Subjekt haben kann. Die Prüfung wäre dann, den Worten seines Herrn zu glauben, vgl. R. Paret, Der Koran. Kommentar und Konkordanz. Stuttgart ³1986, 28f.

kenntnis abgeschlossen, in dem Gott diejenigen Eigenschaften zugeschrieben werden, die die jeweiligen Bitten erfüllen können. So wird jeweils ein Lexem aus der zweiten und dritten Bittsequenz wieder in der bekennenden Gottesprädikation aufgenommen. In der ersten (S 2,127) Bitte begründet die Gottesprädikation „der Hörende und alles Wissende“ den Glauben, dass (Für-)Bitten möglich sind und erhört werden.

(a) Der Bitte um Annahme des Hauses entspricht der Anruf Gottes als des Wissenden und Hörenden (S 2,127). (b) Der Bitte um Ergebung, Offenbarung der Riten und gnädiges Zuwenden entspricht Gott als dem, der sich als der Zuwendende und Barmherzige erweist (S 2,128). (c) Der Bitte um den Gesandten, der die Zeichen und Weisheit lehrt, entspricht Gott als der Mächtige und Weise (S 2,129).

Die Gottesprädikationen als solche (Gott als weise, mächtig, hörend, barmherzig) entsprechen biblischen Gottesbildern. Der Unterschied liegt im Bezugsrahmen, vor allem in Ibrāhīms Bindung an Mekka, und darin, was diese Prädikationen an Offenbarung beinhalten und von den Menschen als Antwort erfordern. Die Bitten Ibrāhīms formulieren zentrale theologische Inhalte muslimischen Glaubens. Die Gnade Gottes erweist sich speziell in den Offenbarungsinhalten, die an die muslimische Ausprägung des Gottes- und Offenbarungsbegriffs geknüpft sind. Die Barmherzigkeit Gottes zeigt sich darin, dass die Riten (des Gebets und der Wallfahrt) offenbart werden und dass der Gesandte kommt, der die Zeichen, das Buch und die Weisheit (die Offenbarungen des Koran) verliest. In dieser Rechtleitung wendet sich Gott den Menschen gnädig zu und nimmt die Gemeinschaft Ibrāhīms an. Wer aber erfüllt diese Bedingungen? Das ist Muhammad als Gesandter Gottes, das ist der Koran als Buch und Weisheit, und das ist das Niederwerfen vor Gott als äußeres Zeichen für den Akt des Glaubens. Ibrāhīm wie Ismāʿīl erbitten in S 2,127–128 für sich und die Gemeinschaft darin die Nachfolge. Wie Ibrāhīm Gott ergeben sein heißt demnach, Muslim sein!

Auf die dreifache Bitte von Ibrāhīm und Ismāʿīl antwortet Gott (V.130), das Gebet Ibrāhīms und Ismāʿīls bleibt nicht unerhört.¹⁴ Den Sprecherwechsel von Ibrāhīm und Ismāʿīl wieder zu Gott zeigt der pluralis maiestatis „Wir“ an. Der Vers hat eine doppelte Verweisfunktion: Einerseits schließt er den vorhergehenden Abschnitt bestätigend ab, andererseits enthält er eine vorverweisende Funktion, indem er von der *millatu 'Ibrāhīma*¹⁵, der Religionsgemeinschaft Ibrāhīms, spricht. Beck versteht den Terminus als einen Begriff aus mekkanischer Zeit (S 10,105; 6,79), der die Lebenssituation, nämlich in polytheistischer Umgebung den einen Gott zu verkünden, aufnehme. Gott selbst unterstreicht: Man schadet sich selbst, wenn man Ibrāhīm missachtet. Die Bekräftigung geschieht mit einem „Bekanntnis“ zu Ibrāhīm bzw. einer Proklamation seiner Bedeutung für die Gemeinschaft im Diesseits und im Jenseits. Mit diesem Bekanntnis Gottes zu Ibrāhīm kommt der gesamte Textteil zu einem gewissen Abschluss. Darin fundiert der Koran das innerste Zentrum muslimischen Glaubens.

¹⁴ Insofern unterschätzt Becks Feststellung, Gott spreche hier „unvermittelt und nur ganz vorübergehend“ (Gestalt [Anm. 3], 87) die Bedeutung des Verses im Textaufbau.

¹⁵ Vgl. dazu Beck, Gestalt (Anm. 3) 85–87.

Übersetzung: Sure 2, 124-130	Struktur
<p>[124] Und als (٤٤) Abraham von seinem Herrn durch Worte auf die Probe gestellt wurde und er sie erfüllte. Er sprach: "Ich mache dich zum Vorbild (<i>imām</i>) für die Menschen." Er sagte: "Und auch welche von meiner Nachkommenschaft." Er sprach: "Mein Bund (<i>ʿahd</i>) erstreckt sich aber nicht auf die, die Unrecht tun."</p>	<p>a) 124: Thema: Ibrāhīm und Nachkommenschaft Erprobung – Erfüllung (Vollzug)</p> <p>Gottesrede: <i>Ibrāhīm ist Imam</i> Ibrāhīm: Bitte um Gleiches für Nachkommen Gott: Bedingung (negativ formuliert): <i>"Nicht die, die Unrecht tun"</i></p>
<p>[125] Und als Wir das Haus zu einem Versammlungsort für die Menschen und zu einer sicheren Stätte machten: "Nehmt euch die Stätte Abrahams zum Gebetsort." Und Wir erlegten Abraham und Ismael auf: "Reinigt mein Haus für diejenigen, die den Umlauf vollziehen und die eine Einkehrzeit einlegen und die sich verneigen und niederwerfen."</p>	<p>125: <i>"Das Haus"</i> wird sicherer Ort für Menschen (Vollzug)</p> <p>Gottesrede: Stätte Ibrāhīms als Gebetsort; für diejenigen, die (Bedingung) - <i>den Umlauf machen</i> - <i>Einkehr halten</i> - <i>Sich Verneigen und sich niederwerfen</i></p>
<p>[126] Und als (<i>wa-٤٤</i>) Abraham sagte: "Mein Herr, mach dieses zu einem sicheren Gebiet und beschere seinen Bewohnern Früchte, denen von ihnen, die an Gott und den Jüngsten Tag glauben." Er sprach: "Und wer nicht glaubt, den lasse Ich ein wenig genießen, alsdann zwinge ich ihn in die Pein des Feuers - welch schlimmes Ende!"</p>	<p>126: Ibrāhīm: Bitte um Lebensunterhalt und Sicherheit (Bedingung) - <i>Glauben an Gott</i> - <i>Glauben an Jüngsten Tag</i> Gottesrede: Konsequenzen für die, die Bedingung nicht erfüllen: <i>Können Leben genießen, aber eschatologisch Gericht</i></p>
<p>[127] Und als (<i>wa-٤٤</i>) Abraham dabei war, vom Haus (<i>al-bait</i>) die Fundamente hochzuziehen,</p>	<p>127: Ibrāhīm gründet die Fundamente mit Ismāʿīl (Vollzug)</p>

<p>(er) und Ismael. (Sie beteten:)¹ "Unser Herr, nimm es von uns an. Du bist der, der alles hört und weiß.</p>	<p>Dreifach: Anrede- Bitten- Bekenntnis: Anrede: "Unser Herr" Bitte: Annahme des Ortes Bekenntnis Ibrāhīms: <i>Gott ist alles Hörende und alles Wissende</i></p>
<p>[128] Unser Herr, mache uns beide Dir ergeben (<i>muslimaini laka</i>) und (mache) aus unserer Nachkommenschaft eine Gemeinschaft, die Dir ergeben ist (<i>muslimaini laka</i>) Und zeige uns unsere Riten, (<i>manāsika</i>)² und wende Dich (<i>tauba</i>) uns gnädig zu. Du bist der, der sich gnädig zuwendet (<i>tauba</i>), der Barmherzige.</p>	<p>128: Anrede: "Unser Herr" Bitte: <i>Mach uns (Ibrāhīm und Ismā'īl) ergeben</i> <i>Mache Nachkommenschaft ergebene Gemeinschaft</i> <i>Zeige Riten</i> <i>Wende dich (gnädig) zu</i> Bekenntnis Ibrāhīms: <i>Du bist der, der sich (gnädig) zuwendet (tauba) und der Barmherzige (ra'īm)</i></p>
<p>[129] Unser Herr, lass unter ihnen einen Gesandten (<i>rasul</i>) aus ihrer Mitte erstehen, der ihnen deine Zeichen verliest und sie das Buch (<i>al-kitāb</i>) und die Weisheit (<i>'ikma</i>) lehrt und sie läutert. Du bist der Mächtige, der Weise." (<i>'ikma</i>)</p>	<p>129: Anrede: "Unser Herr" Bitte: <i>Lass Gesandten entstehen, der Zeichen (āyāt) verliest</i> <i>Das Buch lehrt</i> <i>Weisheit lehrt</i> <i>Sie läutert</i> Bekenntnis Ibrāhīms: <i>Du bist Mächtige und Weise</i></p>
<p>[130] Und wer verschmäht die Glaubensrichtung Abrahams (<i>millatu Ibrāhīma</i>) außer dem, der seine Seele geringschätzt? (<i>man safiha nafsahī</i>)³ Wir haben ihn ja im Diesseits auserwählt. Und im Jenseits gehört er zu den Rechtschaffenen.</p>	<p>130: Gottes Bekenntnis zu Ibrāhīm: (<i>"millatu Ibrāhīma</i>) - <i>Ibrāhīms Ablehnung: nur wer seine Seele missachtet</i> - <i>Ibrāhīm ist auserwählt im Diesseits</i> - <i>Ibrāhīm ist Rechtschaffener im Jenseits</i></p>

¹ "Sie beteten" ist eine erläuternde Ergänzung

² In dem parallel gedruckten arabischen Text von Khoury, Koran 2004, 77, ist im Druck offensichtlich ein Teil von V.128 und der Anfang von V.129 ausgefallen, in der wissenschaftlichen Ausgabe ist der arabische Text vollständig, vgl. Khoury, Koran, wiss. Kommentar, 121.

³ Khoury erläutert zu seiner wörtlichen Übersetzung: "Wer seine Seele geringschätzt, kernt sie nicht und wird sie in die Irre führen und sie verlieren.", vgl. Khoury, Koran 2004, 77; Paret, Koran, 28, übersetzt: "Der selber töricht ist."

2.1.2 Abraham im Neuen Testament

An zwei neutestamentlichen Textorten konkretisiert sich vornehmlich das christliche Abraham-Verständnis: Einerseits in der paulinischen Rezeption, wie sie in Gal 3–4 und in Röm 4 als Basis für eine christlich-plurale Gemeinschaft explizit entfaltet ist, andererseits in den Evangelien, näherhin in den Genealogien (Mt 1,1–17; Lk 3,23–38), wo die Identität Jesu im Verhältnis zu Abraham geklärt wird.

Abraham in paulinischer Theologie

Paulus' *relecture* von Abraham, Sara und Hagar spielte für die Identitätskonstitution der christlichen Glaubensgemeinschaft eine wesentliche Rolle, als die Verkündigung den jüdischen Raum verließ. Im Galaterbrief (vgl. Gal 3–4,11) führt er die Auseinandersetzung „zwischen einem gesetzesobservanten Judenchristentum, das ein gesetzesfreies Heidenchristentum ablehnt, und einem Christentum jüdischer wie heidnischer Herkunft, dessen Basis die Akzeptanz einer gesetzesfreien Evangeliumsverkündigung unter den Heiden ist.“¹⁶ Gielen plädiert dafür, die Argumentation des Paulus als situative „Theologie im pastoralen Vollzug“¹⁷ zu verstehen.

Paulus rechtfertigt zunächst seine Verkündigung mit der persönlichen Offenbarung des auferstandenen Christus (1,6–2,21). Er beschreibt sich selbst gewissermaßen im gleichen Status und mit der gleichen Erfahrung wie Abraham. Wie Abraham empfängt Paulus eine direkte göttliche Offenbarung. Seine Mission zu den Heiden parallelisiert Paulus mit dem Segen Abrahams für die „Völker“. In Gal 3 nutzt Paulus dann seine Abraham-Theologie, um seine theologische Position zur Gesetzesverpflichtung zu untermauern. Paulus bewegt sich dabei einerseits im Rahmen der vielgestaltigen und keineswegs einheitlichen frühjüdischen Abrahamrezeptionen.¹⁸ Er formuliert aber andererseits ein eigenes Konzept, das es ihm möglich macht, mit Abraham gegen die von seinen Gegenspielern vermutlich ebenfalls auf Abraham rekurrierende Interpretation judenchristlicher Existenz¹⁹ seine Linie durchzuhalten.

Nach Gen 15,12ff. ist Abrahams Glaube mit dem Exodus und Gesetz am Sinai verbunden, nach Gen 17 gilt die Beschneidung als Zeichen des Bundes aufgrund der Abraham-Beschneidung. Paulus muss also, will er diese Schriftbeweise widerlegen und seine neue Verkündigung der Gesetzesfreiheit für „Heidenchristen“ rechtfertigen, den Gemeinden in Galatien eine andere Interpretation Abrahams anbieten. Paulus argumentiert, indem er in Gal 3–4 mit Hilfe der gleichen Abrahamtexte Verheißung und Gesetz konträr konzipiert. Der Gegensatz kommt durch den chiasmischen Aufbau, eines der Stilmittel hellenistischer Rhetorik,²⁰ im Zentrum von Gal 3–4 zu stehen (E/E').²¹ Paulus bereitet in Gal 3,1–14 die-

¹⁶ M. Gielen, „Ihre Kinder seid ihr“. Die Erzmutter Sara in der neutestamentlichen Rezeption, in: R. Kampling (Hg.), Sara lacht. Eine Erzmutter und ihre Geschichte, Paderborn u.a. 2004, 131–156: 143.

¹⁷ Ebd., 133.

¹⁸ Vgl. K. Berger, Art. Abraham II, in: TRE I, 372–382, bes. 372–376; W.G. Hansen, Abraham in Galatians. Epistolary and Rhetorical Contexts, Sheffield 1989 (JSNT.S 29), bes. 175–199.

¹⁹ Zur Argumentation der Gegner des Paulus vgl. Gielen, Erzmutter (Anm. 16) 132–145.

²⁰ Im chiasmischen Stil ist nicht nur Gal 3, sondern auch Gal 4,1–10 aufgebaut, vgl. Hansen, Abraham (Anm. 18), 109.

sen Gegensatz vor, bearbeitet ihn intensiv in Gal 3,15–22 und lässt von da an die Argumentation wieder so zurücklaufen, wie er sie eingeleitet hat.

- A zurückweisende Fragen (3,1–5)
- B Ausgießen des Geistes (3,1.5)
- C Glaube – Sohnschaft (3,6–9)
- D Glaube – Gesetz (3,10–14)
- E Verheißung – Gesetz (3,15–18)
- E' Gesetz – Verheißung (3,19–22)
- D' Gesetz – Glaube (3,23–25)
- C' Sohnschaft – Glaube (3,26–29)
- B' Ausgießen des Geistes (4,1–7)
- A' zurückweisende Fragen (4,8–11)

Paulus stellt das Zitat von Gen 15,6 an den Beginn. Einerseits greift er damit auf die Verheißungen eines Nachkommen an Abraham zurück, dieser aber ist bei Paulus *einer*, und das ist Christus (Gal 3,16). Diese Lesart der Abrahamtradition erfordert von Paulus eine folgenreiche theologische „Operation“ innerhalb der Abrahamtradition. Er verbindet Gen 15,6 mit Gen 12,1–3 – und ignoriert Gen 15,12ff. Und indem Paulus die Verheißung aus Gen 12,3 „Segen für die Völker“ mit der Nachkommensverheißung aus Gen 12,2 und dem Glauben und der Nachkommensverheißung aus 15,4–6 verknüpft, kann er die bisherige Sohnverheißung für Abraham auf Christus als den verheißenen Sohn beziehen, der den Segen für die Völker bringt. „Durch dich sollen alle Völker Segen erlangen. Also gehören alle, die glauben, zu dem glaubenden Abraham und werden wie er gesegnet“ (Gal 3,7–9).

Paulus argumentiert zudem mit der kanonischen Abfolge der Verheißungen. Er nutzt die Voranstellung von Gen 15 vor Gen 17, um aufgrund der erstgenannten Gerechtigkeit Abrahams aus Glauben die Beschneidungsforderung aus Gen 17 zu überbieten. Abraham steht also für die Identität einer neuen Gemeinschaft aus Juden- und Heidenchristen, wo als deren Zentrum das Christusbekenntnis die Zugehörigkeit reguliert. „Abraham“ wird durch Paulus aus dem gesamten Kontext von Beschneidung und Gesetz gelöst und ganz auf Glaube und Verheißung beschränkt bzw. ausgeweitet.

In Röm 4 spielt Abraham erneut eine argumentativ tragende Rolle für die plurale Konzeption christlicher Gemeinden, diesmal weniger situativ motiviert, sondern grundsätzlich theologisch orientiert. Paulus schreibt mit seiner Abrahaminterpretation die jüdenchristlichen *und* heidenchristlichen Gemeindeglieder in den neuen Bund in Christus hinein, weitet die Gemeinschaft aus und eröffnet dadurch der Verkündigung neue Horizonte. Dieser Horizont endet – mit Ausnahme des Judentums (vgl. Röm 9–11) – an der Grenze des Christusglaubens. Zentrum dieser Identität ist aber nicht Abraham, sondern das Christusbekenntnis. Der auferstandene Christus als Erlöser ist die Mitte, die in aller Pluralität die Einheit zusammenhält. Abraham selbst steht nicht im Zentrum des Glaubens, sondern wird für den möglichst missionsfähigen Glauben an Christus in den Dienst genommen.

²¹ Zu diesem Aufbau vgl. Hansen, Abraham (Anm. 18), 109.

Abraham in den Evangelien

Zur Zeit der Evangelien haben sich die theologischen Schwerpunkte gegenüber den paulinischen Briefen, die ja am „historischen Jesus“ kaum interessiert sind, noch weiter verlagert. Es geht jetzt um nichts anderes als um Jesu Identität, wie sie sich in seinem Leben und seiner Botschaft zeigt. Im Matthäusevangelium leitet die Genealogie Jesu das Evangelium ein. Als Eingangstext erfüllt die Genealogie textpragmatisch eine kataphorische Funktion. Sie führt ein in die Herkunft dessen, von dem das Evangelium handelt, befragt seine Herkunft und seinen Ursprung und vermittelt mit Hilfe dieser Angaben, um wen es sich handelt. „Dabei geht es allerdings auch hier in einem qualifizierten Sinn um den Ursprung Jesu, und zwar im Sinne der heilsgeschichtlichen bzw. verheißungsgeschichtlichen Verwurzelung Jesu: Die Wurzeln bestimmen das Wesen.“²² Diese Wurzel heißt bei Matthäus „Abraham“. Abraham steht an erster Stelle in der Genealogie, von ihm ab läuft sie also in absteigender Form auf Jesus zu. Insofern ist Abraham als der Uranfang Jesu gekennzeichnet.²³

Der erste Satz des Evangeliums entspricht einer Überschrift: Βίβλος γενέσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ υἱοῦ Δαυιδ υἱοῦ Ἀβραάμ (Mt 1,1). Sie bezieht sich vermutlich auf das ganze Evangelium.²⁴ Betont hebt V. 1 Jesus Christus als Davidsohn und Abrahamssohn heraus, verweist also explizit auf diese beiden Namen der nun folgenden Genealogie als signifikante Herkunftsangaben. Multilineare (oder segmentäre)²⁵ Erweiterungen der Genealogie, wo einzelne Namen durch weitere Angaben ergänzt werden, verweisen auf eine wichtige Funktion dieser Person für die Identität der Gemeinde, über die Identität Jesu hinaus.²⁶ Abraham ist nicht durch eine Erweiterung markiert, die erste Erweiterung findet sich bei Juda (Mt 1,2). Abraham steht zwar am Ursprung Jesu, aber das zentrale Interesse gilt dem *Abrahamssohn* Jesus Christus. Dessen Identität entfaltet Mt 1,16–17 und das folgende Evangelium.

Ebenfalls genealogisch entwirft Lukas die Identität Jesu Christi. Nach der Geburtserzählung (Lk 1–2) beginnt dessen Heilswirken mit der Taufe und der Proklamation seiner Gottessohnschaft. Lk 3,23a verbindet die Taufperikope mit der Genealogie Lk 3,23–38. Diese ist unilinear (ohne Erweiterungen) konzipiert. Die einzelnen Glieder der Genealogie sind lediglich durch Genitivkonstruktionen miteinander verbunden, selbst bis zum letzten Glied der Kette, Gott: „... von Henoch, ... von Seth, von Adam, von Gott“ (Lk 3,38). Die formal gleichen Genitivformulierungen betonen die notwendige Gemeinsam-

²² H. Merkley, *Die Jesusgeschichte – synoptisch gelesen*. Stuttgart 1994 (SBS 156), 33.

²³ Vgl. Th. Hieke, *Die Genealogien der Genesis*, Freiburg i.Br. u.a. (HBS 39), 2003, 288 Anm.793.

²⁴ Zur Diskussion um die Reichweite der Überschrift vgl. K. Backhaus, *Entgrenzte Himmels Herrschaft. Zur Entdeckung der paganen Welt im Matthäusevangelium*, in: R. Kampling, (Hg.), „Dies ist das Buch...“. Das Matthäusevangelium. Interpretation – Rezeption – Rezeptionsgeschichte. FS H. Frankemölle, Paderborn u.a. 2004, 75–103: 89; vgl. auch Th. Hieke, *Biblos geneleos. Mt 1,1 vom Buch Genesis her gelesen*, in: J.-M. Auwers u.a. (Hg.), *The Biblical Canons*, Löwen 2003 (BETHL 163), 635–649: 647f.

²⁵ Vgl. R. Lux, *Die Genealogie als Strukturprinzip des Pluralismus im Alten Testament*, in: J. Mchlhausen (Hg.), *Pluralismus und Identität*, Gütersloh 1995 (VWGT 8), 242–258, wonach segmentäre Elemente die horizontale Linie betonen.

²⁶ Vgl. Backhaus, *Himmels Herrschaft* (Anm. 24), 89.

keit aller Glieder der Kette.²⁷ Dabei zielt die Genealogie auf Jesu Herkunft von *Gott*. Sie bestätigt mit der genealogischen direkten Rückführung Jesu auf Gott noch einmal, was die Proklamation der Gottessohnschaft Jesu durch den Heiligen Geist „in leiblicher Gestalt wie eine Taube“²⁸ gerade verkündete (Lk 3,21–23). Was durch die Erzählungen schon vorbereitet und zur Sprache gebracht wurde, untermauert in formalisierter Art und Weise die Genealogie. Ausnahme ist nur am Anfang die (erklärungsbedürftige) Abstammung von Josef (Lk 3,23).

Abraham ist ein unauffälliges Glied in dieser Kette, die einerseits die Verwurzelung in der jüdischen Tradition als selbstverständlich gegeben voraussetzt, in dieser Selbstverständlichkeit dann aber auch darüber hinaus geht zur Gottessohnschaft. Die Abrahamabkunft spielt keine entscheidende Rolle, sie konstituiert in Lk 3,23–38 sowenig eine besondere Eigenschaft von Jesus wie die Davidsohnschaft. Mit Jesus Christus als von Gott geschaffenen und durch den Geist gezeugten Sohn beginnt die neue Schöpfung. Sie ist nicht auf das durch Abraham und die Väter definierte Bundesvolk Israel beschränkt. Zwar ist sie in ihr verankert, doch verändert sie sie qualitativ. Was die Gottessohnschaft Jesu dann konkret für das Wirken Jesu auf Erden bedeutet, illustriert die darauf folgende Versuchungsgeschichte.

3. Die Bedeutung Abrahams in den Glaubensgemeinschaften

Die beiden exemplarischen Konstituierungen Abrahams im Neuen Testament wie im Koran eröffnen die Möglichkeit, über ihren Sinn hinaus auch nach ihrer Bedeutung für die einzelnen Glaubensgemeinschaften zu fragen. Die höchst unterschiedlichen Textkonstitutionen des „einen“ Abraham schlagen sich in der ebenso unterschiedlichen Bedeutung Abrahams in den als „abrahamitisch“ bezeichneten Glaubensgemeinschaften nieder.

3.1 Die Bedeutung Ibrāhīms für den Islam: Ibrāhīm steht im Zentrum des Glaubens

An Sure 2,124–130 zeigt sich mit Glaube, Kult (Ritual) und Ethik paradigmatisch die Grundstruktur der identitätsstiftenden Elemente islamischer Gemeinschaft, die im Ibrāhīm-Paradigma verankert sind. An diesen drei Elementen lässt sich überprüfen, ob jemand in der Nachfolge Ibrāhīms steht oder nicht. Ibrāhīm gehört mit diesen Inhalten in die unsichtbare Mitte des muslimischen Glaubens: das Glaubensbekenntnis „ein Gott, das Jüngste Gericht“ (= Glaube), das Ritualgebet und die Wallfahrt nach Mekka (= Kult),

²⁷ J. Kügler, *Pharao und Christus? Religionsgeschichtliche Untersuchung zur Frage einer Verbindung zwischen altägyptischer Königstheologie und neutestamentlicher Christologie im Lukasevangelium*, Bodenheim 1997 (BBB 113), 313; zum Kontinuitätsaspekt der unilinearen Genealogie vgl. *Lux*, *Genealogie* (Anm. 25), 249–252; *Hieke*, *Genealogien* (Anm. 23), 316ff.

²⁸ Zur Taubensymbolik und der Verbindung zur Weisheit vgl. *S. Schroer*, *Der Geist, die Weisheit und die Taube. Feministisch-kritische Exegese eines neutestamentlichen Symbols auf dem Hintergrund seiner altorientalischen und hellenistisch-frühjüdischen Traditionsgeschichte*, in: *FZPhTh* 33 (1986) 197–225; vgl. auch *Kügler*, *Pharao* (Anm. 27), 308–313.

„nicht Unrecht tun“ (= Ethik), wobei diese Forderung weitere ethische Grundlagen mit einschließt. Als *Muslim* steht man folglich in der Gemeinschaft Ibrāhīms (S 2,131–133). Seine Fürbitte gilt der Gemeinschaft, die diesen theologischen Prinzipien folgt.

Die Situierung der Offenbarung (S 2,124ff.) bei der Errichtung der Ka'ba in Mekka lässt es nicht zu, Ibrāhīm mit nur einem Element, etwa dem Glauben allein, zu verbinden. Die Ka'ba, bzw. Mekka und der dazugehörige Ritus, die Wallfahrt dorthin, bewahren das Ibrāhīm-narrativ. Damit wird Mekka zum „kulturellen Gedächtnis“²⁹ Ibrāhīms, Ismā'īls und Hagers. Die Gestaltung des Ortes³⁰ und die Art der Verehrung setzen die Tradierung der Erinnerung mit anderen Mitteln fort. Es sind steingewordene Narrationen der Begebenheit, die durch topographische Identifikation und architektonische Umsetzung (oder auch nur durch Markierung) die Erinnerung für das kulturelle Gedächtnis bewahren und für die Zukunft tradieren wollen. Erinnerung ist immer wesentlich mehr als ein Bewahren der Vergangenheit; sie dient der Gegenwart und Zukunft. Erinnern baut die Gemeinschaftsidentität auf und erhält sie. Heilige Orte leisten deshalb als eine der Formen der Erinnerung, die neben die Form der Texte tritt, einen wichtigen Beitrag zur Glaubensstradierung.

Wer immer nach Mekka pilgert, macht sich mit Ibrāhīm und Ismā'īl auf den Weg, sucht beim Lauf zwischen Safa und Marwa mit Hagar nach Wasser für den verdurstenden Sohn und feiert mit Ibrāhīm im Opferfest die Barmherzigkeit Gottes, der das Opfer durch ein Tier auslöst. In der Weitergabe des Opferfleisches an die Armen wird die Barmherzigkeit Gottes erfahrbar. Ibrāhīms Bindung an die Wallfahrt nach Mekka in einer bestimmten Weise festigt, erneuert und stärkt das Glaubensbewusstsein und damit die Identität der *muslimischen* Gemeinschaft.

3.2 Die Bedeutung Abrahams im Christentum: Christus steht im Zentrum

Für das Christentum steht Abraham nach dem Neuen Testament nicht im Zentrum des Glaubens. Zwar hat Paulus in *seiner* Abrahamrezeption noch das bewahrt, was die Abrahamgestalt in den ersten Jahrzehnten entscheidend für die gemeinsame Identität jüden- und heidenchristlicher Gemeinden beitrug. Durch seine Transformation der Vaterschaft Abrahams und dessen universale Öffnung (aber exklusiv abgrenzend gegen Nicht-Christusgläubige) hat er die Weichen dabei so gestellt, dass der eine, Abraham verheißene Sohn der Gottessohn ist und dass damit Christus im Zentrum steht. Damit vollzieht Paulus den ersten Trennungsschritt vom jüdischen zum christlichen Abrahamverständnis. Folgenreich war diese Interpretation zudem, da religionsgeschichtlich die jüdenchristlichen Gemeindeglieder in die Minoritätenposition gelangten und weitgehend ver-

²⁹ Zum Begriff des kulturellen Gedächtnisses vgl. *J. Assmann*, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München ³2000 (Beck'sche Reihe 1307); vgl. *A. Assmann*, Das Gedächtnis der Orte, in: U. Borsdorf u.a. (Hg.), Orte der Erinnerung. Denkmal, Gedenkstätte, Museum, Frankfurt a.M. 1999, 59–77.

³⁰ Das gilt auch für größere Raumkonzepte, etwa einer Stadt oder einer Landschaft, vgl. *K. Bieberstein*, Ein Netz der Erinnerungen. Das Evangelium wird begehbar, in: Welt und Umwelt der Bibel 16, 5 (2000), 33–37, der dies anhand von Jerusalem und dem „Heiligen Land“ zeigt.

schwanden.³¹ Zwei Faktoren beförderten diese Entwicklung. Jerusalem und der Tempel gingen im jüdischen Krieg (66–70 n.Chr.) und endgültig dann im Bar-Kochba-Aufstand (132–135 n.Chr.) gegen die römische Besatzung unter. Das betraf zwar die Christen in Jerusalem genauso, aber der zu verarbeitende Abbruch jüdischer Theologie und die verschärfte Diasporasituation trafen die jüdischen Gemeinden ungleich stärker. Die „Heidenchristen“ kamen durch die Ausbreitung in der hellenistisch geprägten Welt in die Mehrheit. Für das christliche Bewusstsein blieb das Abrahambild haften, das Paulus prägte, und dieses wirkte wiederum zurück auf die Lektüre und Rezeption des alttestamentlichen Abraham, der in christlicher Lesart als Vorbild im Glauben auf Christus hofft und die christlichen Gemeinden aus den Völkern segnet. Als *dieser* Verheißung Glaubender bleibt er Vorbild. Aber im Zentrum der Gemeinde steht Christus, der erwartete Sohn Gottes, nicht Abraham.

Die Evangelien unterstützen diese These: Sie entwickeln nicht die Vaterschaft Abrahams weiter, sondern die Gottessohnschaft Christi, wie die Genealogien Mt 1,1–17 und Lk 3,23–28 aufweisen und die je eigenen Geburtserzählungen untermauern. Im judenchristlichen Milieu des Matthäusevangeliums markiert Abraham den Anfang als Abrahamsohn, bei Lukas bildet Abraham *ein* Glied in der Genealogie des Gottessohnes. Abraham tritt in den Konstitutiva des christlichen Glaubensbewusstseins zunehmend zurück. Denn nur durch Christus kann überhaupt der Segen Abrahams wirksam werden. Christus steht im Zentrum des *christologischen* Bekenntnisses als Gottessohn (= Glaube), auf Christus hin werden alle getauft, Christus bildet den Mittelpunkt des Herrenmahls (= Ritus), Jesu Leben und Lehre geben Orientierung (= Ethik). Das Identitätszentrum im Bekenntnis, im Kult und in der Ethik besetzt Christus. Abraham ist in der Glaubenspraxis kaum erfahrbar und auch nirgends identitätsbildend verankert, weder in der Liturgie noch in der Frömmigkeitspraxis noch in den theologischen Traditionen, die sich als christliche Bekenntnisse der Ökumenischen Konzilien entwickeln.

Auch wenn hier nur eine exemplarische Textanalyse möglich war, so wird doch deutlich: Abraham steht nicht im Zentrum christlicher Identitätsbildung, wohl aber steht Ibrāhīm im Zentrum muslimischer Identitätsbildung.³² Ibrāhīm führt mit den spezifischen theologischen Inhalten ins Herz des Islam, Abraham bleibt aus christlicher Sicht im Vorfeld katechetischer Unterweisung.

³¹ Vgl. C. Colpe, Das Siegel der Propheten. Historische Beziehungen zwischen Judentum, Judenchristentum, Heidentum und frühem Islam, Berlin 1990 (ANTZ 3), 79–89; ebd., 166f. zur Problematik der Benennung der unterschiedlichen Gruppierungen.

³² Ähnlich wie im Islam gehört Abraham im Judentum zum Zentrum, ohne dass dies hier ausgeführt werden kann.

4. Die Bedeutung Abrahams im interreligiösen Dialog³³

Allein schon diese Einsicht in die unterschiedlichen „Standorte“ der Bedeutung Abrahams müsste nachdenklich machen, wenn man „Abraham“ als Topos für die tragende Basis der *Gemeinsamkeit* vorschlägt. Bezeichnenderweise stammt dieser Vorschlag hauptsächlich aus der christlichen Tradition. Historisch gesehen ist für christliche Theologie dieses Konzept ein Fortschritt (gewesen) im Vergleich zu früheren Konzepten anderer Religionen gegenüber. Das Bezeichnende an „Nostra Aetate“ ist, dass darin die Katholische Kirche ihre eigene *Haltung* gegenüber den anderen Religionen formuliert und nicht beansprucht, von einer Vogelperspektive aus Gemeinsamkeiten herzustellen.³⁴ Unter anderen Wegen ist hier Abraham ein Weg dazu, in der eigenen Glaubensidentität Möglichkeiten zur Anerkennung des anderen zu finden. Damit „Abraham“ selbst dialogischen Charakter bekommt und nicht von einer Seite verordnet wird, müssten Juden und Muslime erst danach gefragt werden, ob sie mit ihrem Abraham bzw. „Ibrāhīm“ in Bezug auf andere Religionen und das Christentum ähnlich reagieren könnten oder nicht.

Aus christlicher Perspektive geht jedenfalls nichts an zentralen theologischen Inhalten verloren, wenn man Abraham mit den anderen Religionen „teilt“. Weder ist eine zentrale Glaubensaussage noch eine zentrale Glaubenspraxis tangiert. Die eigene Identität gefährdet ein gemeinsamer Vater „Abraham“ in keiner Weise. Hier soll keine „böse Absicht“ oder gar absichtliches Ausweichen unterstellt werden. Es sei ausdrücklich unterstrichen, dass *intentional* dieses Konzept von „Nostra Aetate“ bis zu den heutigen Institutionalisierungen der „großen“ Ökumene von dem Willen auf Anerkennung und der Absicht, Gemeinsamkeiten zu finden, getragen ist. Doch die ganz andere inhaltliche Konstitution Abrahams im Christentum und seine sehr differente Bedeutung innerhalb der Identitätsbildung des Islam machen sichtbar: Das Gemeinsamkeitsparadigma wird zwar plausibel aufgrund der ethischen und theologischen Option zugunsten des Dialogs, ergibt sich aber nicht zwingend aus der Figur Abraham selbst.

Das Gemeinsamkeitsparadigma ist aber auch als solches problematisch, wenn es nicht Ausdruck, sondern Bedingung der Anerkennung der Andersgläubigen – letztlich aller „Anderen“ schlechthin – in ihrem Recht auf eigene Identität, Leben und Wohlergehen ist. Für diese Haltung, die „Anderen“ in ihrem Dasein anzuerkennen, ist es prinzipiell gleichgültig, ob es Gemeinsamkeiten gibt oder nicht. Ohne solche „Bedingungslosigkeit“ ist der Dialog das Wort nicht wert, das er beansprucht. So wichtig es ist, besseres Verstehen zu fördern, so kann es nicht als Voraussetzung oder gar Bedingung für ein friedliches und halbwegs gerechtes Zusammenleben von Menschen verschiedener Kulturen und Religionen postuliert werden. Es ist vielmehr umgekehrt: Erst diese Bedingungslosigkeit ist die kommunikative Voraussetzung dafür, sich gegenseitig auch der Kritik auszusetzen und auf Gewalt verzichten zu können.

³³ Vgl. ausführlich U. Bechmann, Abraham. Beschwörungsformel oder Präzisierungsquelle? Bibeltheologische und religionswissenschaftliche Untersuchungen zum Abrahamparadigma im interreligiösen Dialog, Bayreuth 2004 (Habil. masch.).

³⁴ Vgl. Siehenrock, Kommentar (Anm. 4), 614.644.

Eine solche Haltung der auch nicht durch Gemeinsamkeiten bedingten Anerkennung der Anderen braucht Wurzeln in der je eigenen zentralen Spiritualität. Deshalb gehört es zur ständigen Aufgabe des interreligiösen und interkulturellen Dialogs, sich gegenseitig dazu herauszufordern, auch nach innen, in die je eigene Religion und Kultur hinein zu arbeiten, um diese Haltung möglichst tief zu verankern.³⁵ Eine solche Haltung wird gestützt durch die ethische und theologische Option, die Gewalt als Beziehung zu anderen Menschen ausschließt. Alle drei monotheistischen Religionen haben diese positiven Ressourcen ihrer Identität, etwa die Schöpfungstheologie, die die Würde *aller* Menschen in Gott selber festhält. Diese Theologie ist anschlussfähig an die entsprechenden Haltungen im säkular-politischen Bereich, z.B. im Horizont der Menschenrechte.³⁶

Nach diesen Überlegungen kann Abraham als Quelle des Friedens zwischen den abrahamitischen Religionen eigentlich getrost verabschiedet werden. Man könnte allerdings einwenden, dass sich „Abraham“ quasi als Programmwort für interreligiösen Dialog etabliert hat und solche Programmworte wichtig sind. Will man deshalb auf den Topos nicht ganz verzichten, dann gilt es, nach einer möglichen anderen Verwendung von „Abraham“ zu suchen, wobei zu bedenken ist, dass eine Umwertung eines einmal eingeführten Begriffs nicht einfach zu bewerkstelligen ist. Abraham könnte dann ein *generativer Topos* für Analyse, Gespräch und für gemeinsames Handeln sein, indem er bewusst als das genommen wird, was er in Schrift wie Tradition war: Ein semantischer Ort, der immer neu Differentes repräsentiert und ein „Topos“, der die pragmatischen Beziehungen zueinander thematisiert. Dann sucht der Dialog zwischen den Religionen das Gemeinsame auf der Basis der Anerkennung der Differenz. Mit einem solchen dialektischen Konzept könnte „Abraham“ zunächst noch „u-topisch“ Basis gemeinsamer Verantwortung füreinander und für den Dialog in bestehender Differenz sein, nicht aber Basis einer bereits „topischen“ (verorteten) Gemeinsamkeit. In dieser verhältnismäßig bescheidenen Funktion steht Abraham dann neben vielen Topoi, die dem gleichen Ziel dienen. In dieser neuen Bescheidenheit ist er nicht notwendig im Dialog, er wäre aber willkommen.

³⁵ Auch Thomas Naumann betont, dass die Haltung grundlegend ist, und biblische Texte diese Haltung vertiefen. Die theologische Wahrnehmung von Ismael als verheißenen und gesegnetem Abrahamssohn kann diese Haltung gegenüber dem Islam vertiefen, vgl. *Th. Naumann*, Streit um Erbe und Verheißung? Der Fall Ismaels in der Genesis und in der christlichen Rezeptionsgeschichte, in: J. Kügler (Hg.), *Impuls oder Hindernis? Mit dem Alten Testament in multireligiöser Gesellschaft*, Münster 2004, 107–123; 118–123; *Ders.*, Die biblische Verheißung für Ismael als Grundlage für eine christliche Anerkennung des Islam?, in: St. Leimgruber; A. Renz (Hg.), *Lernprozess Christen und Muslime. Gesellschaftliche Kontexte – Theologische Grundlagen – Begegnungsfelder*, Münster 2002 *Religionspädagogik interkulturell* 3, 152–170.

³⁶ Für den Bereich des christlichen Glaubens vgl. *H.-J. Sander*, *Macht in der Ohnmacht. Eine Theologie der Menschenrechte*, Freiburg i.Br. 1999.

Abraham symbolizes the common base of Judaism, Christianity, and Islam. An exemplary analysis of both the Koran and the New Testament, however, illustrates that Ibrāhīm stands in the centre of the Islamic faith, but not Abraham in the centre of Christianity. This difference may suffice to show that the fundamental level of the inter-religious dialogue operating such paradigms is to be found in an attitude of uncompromisingly accepting the other one in order to live together in peaceful way. Abraham and Ibrāhīm may serve as a marker of the inter-religious dialogue, but not as its base.