

Wettstreit der Narrative

Zum Begriff der „Abrahamitischen Religionen“

RENÉ BUCHHOLZ

Das Problem

Was sind „Abrahamitische Religionen“? Den Begriff konnte die ältere Literatur noch nicht; seit Mitte des 20. Jahrhunderts hielt er Einzug sowohl in die vergleichenden Religionswissenschaften als auch in die Islamwissenschaft und die Theologie der Religionen¹. Auf seiner Irakreise im März 2021 nannte Papst Franziskus in seinem Gebet Juden, Christen und Muslime „Kinder Abrahams“² und beschwor damit einen gemeinsamen Bezugspunkt. „Der Prophet Ibrahim“, schreiben Lamya Kaddor und Rabeya Müller, „gilt als der gemeinsame Stammvater aller monotheistischen Weltreligionen.“³ Aber ist Ibrāhīm gleich Abraham, d. h. nicht nur für Muslime, sondern auch für Juden und Christen ein Prophet des einzigen Gottes und ein *ḥanīf* (Koran 2:135)? Mit ironischer Pointierung könnten als „abrahamitisch“ jene Religionen bezeichnet werden, die miteinander im Streit um die legitime Erbschaft des biblischen Patriarchen liegen. Damit ist zwar die Intention des Begriffs verfehlt, der seinen Ursprung eher im Interesse des Dialogs, nicht des Streits hat, doch trägt diese Charakterisierung dem Befund einer jahrhundertewährenden Rivalität von Judentum, Christentum

und Islam Rechnung. „Bei ihrer Entstehung“, konstatiert Hubert Frankemölle, „versuchte jede Religion ihre eigene Identität in Abgrenzung und auf Kosten der anderen zu entwickeln.“⁴ Eben dies hat auch das Bild des Patriarchen bereits in der formativen Phase der jeweiligen Religionsgemeinschaft in hohem Maße geprägt. Angesichts dessen ist fraglich, ob der Rekurs auf Abraham geeignet ist, *erstens* religionsphänomenologisch die drei rivalisierenden Religionen angemessen zu beschreiben und *zweitens* den durchaus nachvollziehbaren Wunsch nach einem Beitrag zur Beendigung des Erbstreits zu erfüllen⁵. Tatsächlich aber hat jede Religion *ihre* Erzväter und Propheten, darum auch *ihren* Abraham:

Ibrāhīm is not quite Abraham, Mūsā is not quite Moses, ʿĪsā is certainly not quite Jesus. In the Con-Text of the Revelation of Islam names *mean* something different to what they do in biblical context – something is lost and something is gained in the translation.⁶

Selbst wenn man nicht sicher ist, ob die semantischen Differenzen lediglich in der Übersetzung von einem Religionssystem in ein anderes gründen, hat Shahab Ahmed in knapper Form das Problem benannt, das auch die Konstruktion eines Abraham als gemeinsame Basis aller drei Religionen mit sich bringt. Schärfer formuliert Jon D. Levenson am Ende seiner Studie,

that the idea of three equally Abrahamic religions fails in its naïve attempt to move from a historical observa-

1 Vgl. STROUMSA, Guy G.: Religions d'Abraham. Histoires croisées, Genf 2017, S. 53–56.

2 Zur deutschen Übersetzung des Gebets siehe: Interreligiöse Begegnung, Ansprache von Papst Franziskus und Gebet der Kinder Abrahams, in: CIBEDO-Beiträge 2 (2021), S. 71–73. Die beeindruckende Szene in Ur wurde allerdings dadurch geschmälert, dass die jüdische Seite fehlte – wohl in Ermangelung einer größeren jüdischen Gemeinde (vor 1948 lebten 130.000 Juden allein in Bagdad, 2003 nur noch 20), denn die 2500 Jahre währende jüdische Geschichte auf dem Gebiet des heutigen Irak wurde nach 1948 in mehreren Schüben gewaltsam beendet; vgl. MORAD, Tamar/SHASHA, Dennis und Robert (Hg.): Iraks letzte Juden. Erinnerungen an Alltag, Wandel und Flucht. Übersetzt von Anke Irmscher, Göttingen 2008, Zahlenangabe S. 5; BASHKIN, Orit: New Babylonians. A History of Jews in Modern Iraq, Stanford 2012.

3 KADDOR, Lamya/MÜLLER, Rabeya: Der Koran für Kinder und Erwachsene. Übersetzt und erläutert von Lamya Kaddor und Rabeya Müller, München 2014, S. 104. Diese durchaus verdienstvolle Auswahlübersetzung des Koran mit Erläuterungen deutet so unfreiwillig auf unser näher zu entfaltendes Problem.

4 FRANKEMÖLLE, Hubert: Vater im Glauben? Abraham/Ibrahim in Tora, Neuem Testament und Koran, Freiburg im Brsg./Basel/Wien 2016, 13; vgl. STROUMSA, Religions d'Abraham, S. 53.

5 Vgl. KUSCHEL, Karl-Josef: Streit um Abraham. Was Juden, Christen und Muslime trennt – und was sie eint, München/Zürich 1994.

6 AHMED, Shahab: What is Islam? The Importance of Being Islamic, Princeton/Oxford 2016, S. 437. Ähnlich auch STROUMSA, Guy G.: „L'Abraham juif n'est pas l'Abraham chrétien, pas plus que celui-ci n'est l'Abraham de la tradition islamique.“ STROUMSA: Religions d'Abraham, S. 44.

Dr. René Buchholz ist außerplanmäßiger Professor für Fundamentaltheologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn. Seine Forschungsschwerpunkte sind „Triolog“ (Judentum – Christentum – Islam), Religion in der Moderne sowie Kritische Theorie und Theologie.

tion to a normative claim – from the observation that the three traditions speak of Abraham in ways that resonate across communal boundaries to the claim that the communal boundaries have no ultimate significance.⁷

Angesichts der Quellenlage und der Tendenz zur Spätdatierung der Väterüberlieferungen sind zudem Zweifel an der Historizität der Patriarchen vorgetragen worden: „Es ist in aller Deutlichkeit festzuhalten: Niemals hat ein Abraham, der zwischen Babylon, Kanaan und Ägypten umherwanderte, um Frauen zu suchen, Zuflucht zu finden oder Land für sich zu gewinnen, gelebt; und ebensowenig ein Isaak, ein Jakob.“⁸ Kann eine möglicherweise fiktive Figur, deren Überlieferungen schon biblisch mehrere theologisch motivierte Bearbeitungen erfuhren, zum „Schutzpatron“ des Dialogs avancieren und zugleich für alle drei Religionen das Vorbild abgeben? Selbst wenn die Gestalt Abrahams wissenschaftlich zu rekonstruieren wäre, bleibt doch die Frage, ob sie nicht zu blass ausgefallen wäre, um Akzeptanz zu finden und die Grundlage eines Dialogs der drei Religionen zu bilden.

Führt der Rekurs auf die alttestamentliche Überlieferungsgeschichte im Interesse einer „Pazifizierung“ des Erbstreits nicht weiter, so wäre wohl der mühsame Weg einer detaillierten Analyse der späteren Rezeption in Judentum, Christentum und Islam zu beschreiten.⁹ Immerhin lässt sich vorab die Rolle jener Narrative charakterisieren, welche sich an der Abraham-Figur abarbeiten, sie für die eigene Religionsgemeinschaft reklamieren und auf je eigene Weise die (biblische) Traditionsgeschichte auf durchaus

originelle Weise fortschreiben. Tradition gründet sich auf Narrative – mündliche wie schriftliche –, die sie zugleich in einem bis heute andauernden Prozess fortschreibt. Genau genommen sind bereits die fundierenden Narrative zu verstehen als kristallisierte Traditionsgeschichte, denn die uns überlieferten Erzählungen entstanden bereits aus langen Prozessen, von denen nur das Endresultat verschriftlicht wurde. Sie begründen oder sichern das Selbstverständnis einer Gemeinschaft in der Phase ihrer Entstehung oder in Zeiten der Bedrohung. Im Fortgang des Traditionsprozesses konkurriert das Interesse an Kontinuität und Verbindlichkeit mit seinen schöpferischen, gar anarchischen Kräften.

Die fundierenden Narrative und die sich an deren kanonische Gestalt anschließenden Kommentare dienen nicht nur der Absicherung im Binnenbereich; ebenso entspringen sie einer Konkurrenz der Religionen, wie schon die Jahrhunderte vor dem Islam die Rivalität von rabbinischem Judentum und christlichen Gemeinschaften zeigen¹⁰. Mit dem Islam tritt im 7. Jahrhundert ein weiterer konkurrierender „global player“ hinzu. Dieser musste sich mit Judentum und Christentum, wie sie die entstehende Gemeinde in ihrem Umfeld vorfand, aber auch mit dem polytheistischen Kontext auseinandersetzen. Eben dies zwang zu einer Rélecture überlieferter Erzählungen, die durchaus im Interesse einer *apologia ad intra et ad extra* stand. In welchem Maße der Koran auf biblische Traditionen – Altes wie Neues Testament – und rabbinische Literatur rekurrierte und wie „Mohammed im Laufe seiner Entwicklung mehr und mehr Stellung zu jüdischen und christlichen Lehren nahm, sie billigend oder ablehnend“¹¹, ist seit den Anfängen von einer mit der Wissenschaft des Judentums eng verbundenen Islamwissenschaft herausgearbeitet worden¹². Denn es werden hier nicht einfach biblische und nachbiblische Motive en bloc übernommen, sondern im Zuge der Gemeindebildung neu gelesen und gestaltet. Die Figur Abrahams wird von diesen unterschiedlichen Traditionen, Religionen und Interessen für sich reklamiert. Mit Hubert Frankemölle ist zu konstatieren, „dass nachbiblisches Judentum, Christentum und

7 LEVENSON, Jon D.: Inheriting Abraham. The Legacy of the Patriarch in Judaism, Christianity, and Islam, Princeton/Oxford 2012, S. 213f.; dazu BUCHHOLZ, René: (De-)Constructing Abraham. Zu Jon D. Levensons Kritik der abrahamitischen Ökumene, in: AUGUSTIN, George/SEILER-PFISTER, Sonja/VELLGUTH, Klaus (Hg.): Christentum im Dialog. Perspektiven christlicher Identität in einer pluralen Gesellschaft, Freiburg im Brsg./Basel/Wien 2014, S. 349–361.

8 Vgl. LEMCHE, Niels Peter: Die Vorgeschichte Israels. Von den Anfängen bis zum Ausgang des 13. Jahrhunderts v. Chr., Stuttgart/Berlin/Köln 1996, S. 218–220, hier: S. 219. Ob auch die gesamte Exodus-Erzählung auf Fiktion beruht („Nie hat es einen Exodus aus Ägypten gegeben, durch den das Volk der Israeliten der Unterdrückung Pharaos entkommen ist.“ Ebd., S. 219 f.), ist nicht so gewiss, wie Lemches apodiktische Formulierung es suggeriert. Durchaus denkbar ist, dass hier die Erinnerung an die Befreiung einer kleinen Gruppe festgehalten und zu einer großen Erzählung ausgestaltet wurde.

9 Hier sei auf die schon erwähnte umfangreiche Studie von FRANKEMÖLLE: Vater im Glauben? verwiesen, welche die fundierenden Texte eingehender untersucht.

10 Vgl. hierzu BOYARIN, Daniel: Border Lines. The Partition of Judaeo-Christianity, Philadelphia 2004; SCHÄFER, Peter: Die Geburt des Judentums aus dem Geist des Christentums. Fünf Vorlesungen zur Entstehung des rabbinischen Judentums, Tübingen 2010.

11 SPEYER, Heinrich: Die biblischen Erzählungen im Qoran, Gräfenhainichen 1931 (Reprint Hildesheim/Zürich/New York 1988), S. 492; siehe ferner GEIGER, Abraham: Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen? (1833), Nachdruck der 2. Aufl. Leipzig 1902, Berlin 2005; HOROVITZ, Josef: Koranische Untersuchungen. Studien zur Geschichte und Kultur des islamischen Orients, Berlin/Leipzig 1926; NEUWIRTH, Angelika: Wie entsteht eine Schrift in der Forschung und in der Geschichte? Die Hebräische Bibel und der Koran, hg. von Jürgen Kampmann, Tübingen 2017; HESCHEL, Susannah: Jüdischer Islam: Islam und jüdisch-deutsche Selbstbestimmung. Übersetzt von Dirk Hartwig, Moritz Buchner und Georges Khalil, Berlin 2018.

12 Vgl. STROUMSA: Religions d'Abraham, S. 183–185, ferner NEUWIRTH, Angelika: Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang, Berlin 2010, S. 37–44.

Islam sich grundsätzlich in den biblischen Traditionen verwurzelt sehen und sie rezipieren – aber in je unterschiedlicher Weise: selektiv, aber auch stark verändernd, für die eigene Intention und Situation vereinnahmend“¹³.

Die innerbiblische Vervielfältigung des Patriarchen

Die intensive Arbeit am Bild des Patriarchen beginnt aber „nicht erst nach Abschluss der jüdischen Bibel“; sie lässt sich, so Hubert Frankemölle, „bereits inneralttestamentlich in den Erzählungen über den Erzvater Abraham (Gen 11–25) feststellen“. In den Phasen der Textbearbeitung wird Abraham „immer stärker zum vorbildhaften Juden komponiert“, der auf Gottes ewigen Bund und die Verheißungen der Nachkommenschaft (Gen 17,6 f.) vertraut. Seinen Ausdruck findet dies darin, dass er an seinen männlichen Nachkommen die Beschneidung als Zeichen des Bundes vornimmt (Gen 17,12–27).¹⁴ Der Bundesgedanke wird zu einem festen Bestandteil des jüdischen Selbstverständnisses. Die enge Verknüpfung von Bund und dem Gebot der Beschneidung macht verständlich, weshalb auf jüdischer Seite die paulinische Konstruktion einer ausschließlich im Glauben an Christus begründeten Abrahamkindschaft (Röm 4,11, Gal 3,14) und die pointiert vorgetragene Ablehnung der Beschneidung (Gal 5,1–6) Befremden provozieren: Sie lässt sich, wie vielfach in der christlichen Theologie geschehen, durchaus als Negation des Bundes und Delegitimierung des Judentums deuten. Was nun Abraham als Vorbild im Glauben betrifft, so erscheint er biblisch nicht ganz so makellos, wie die spätere Tradition es darstellt: Auf Gottes etwas vollmundige Verheißung, dass Sara einen Sohn gebären wird, reagiert Abraham – wie in Gen 18,12, einer vorpriesterlichen Textschicht, auch Sara – mit Lachen (Gen 17,17). Auch in Gen 15,2 f. bekundet Abraham seine Zweifel an den vollmundigen Versprechen Gottes. Die erste Segensverheißung Gottes (Gen 12,2 f.) hindert Abraham nicht daran, seine Frau in Ägypten vorsichtshalber als seine Schwester auszugeben, um Nachteile und die Gefährdung seiner Person abzuwenden (Gen 12,10–20); die Geschichte wiederholt sich in Gen 20 mit Abimelech, nun sogar nach dem Bundschluss in Gen 15 und 17.

Das Neue Testament setzt die zentrale Stellung, die der Bund mit Abraham schon im AT hat, und Abrahams Bedeutung als Vorbild ohne jede Einschränkungen voraus. Gerade Letzteres wird von Paulus im Galaterbrief für die eigene Argumentation herangezogen: In der Kontroverse um die Bedeutung der Werke des Gesetzes verweist er auf Abraham, dem der Glaube als Gerechtigkeit angerechnet wurde (Gal 3,6–12 unter Verweis auf Gen 15,6). Und so gehört, wer aus dem Glauben lebt, zu den Nachkommen Abrahams (Gal 3,7), was auch Nichtjuden, die zum Glauben an Christus gelangten, einschließt¹⁵. Rezeptionsgeschichtlich konnten gerade diese polemisch zugespitzten,

einer innerchristlichen Kontroverse entspringenden Stellen der Substitutionstheorie zuarbeiten: Das dem Fleisch nach alte Israel, welches Christus verwarf, wird abgelöst vom neuen, im Glauben an die Erlösungstat Christi begründeten Volk Gottes, kurz: „Wir sind es [das Volk, R. B.]“, schreibt im zweiten Jahrhundert der Märtyrer Justin in seinem *Dialog mit dem Juden Tryphon*, „das Gott dereinst dem Abraham versprochen hatte“ und das wie Abraham dem Wort Gottes glaubt (Dial. CXIX,4 f.). Gemeint ist hier natürlich der Glaube an Christus. In einer neuplatonisch inspirierten Lesart mit ihrer Abwertung des Materiellen (Fleisch) konnte das neue „geistige Israel“ seine Superiorität über das „fleischliche“ behaupten (vgl. Dial. XI¹⁶). Eine solche Sicht war Paulus, wie Röm 9 mit dem Hinweis auf die Bundesschlüsse und die keineswegs rein spirituell zu verstehende Verheißung der Nachkommenschaft zeigt, noch fremd.¹⁷ Der Anspruch, dass „alle Christgläubigen Söhne [!] Abrahams dem Glauben nach“ seien, wird ausdrücklich erst in den Dokumenten des II. Vatikanums von der Substitutionstheorie entkoppelt und eine „geistliche“ Verbundenheit „mit dem Stamm Abrahams“ betont¹⁸.

Was die narrativen Bücher des NT betrifft, so stehen die Abraham-Traditionen vor allem bei Matthäus und Lukas im Hintergrund¹⁹: Abraham gehört mit David in die umfangreiche, keineswegs nur jüdische Vorfahren aufweisende, Ahnenreihe Jesu im Matthäusevangelium (Mt 1,1)²⁰; im Lukasevangelium erinnert das Magnifikat an die Verheißung Gottes an Abraham (Lk 1,54 f.). Wer Kind Abrahams ist, entscheidet, wie etwa aus Lk 19,9 hervorgeht, eher die Praxis. Gottes Verheißungen an Israel sind nicht hinfällig, wie die erste Rede des Petrus in Apg 3,12–26 zeigt; die angesprochenen Juden werden als „Söhne der Propheten und des Bundes“ (v. 25) bezeichnet, den Gott mit jenem Abraham schloss, in dessen Samen alle Völker gesegnet werden²¹. Die Rekapitulation der Geschichte Israels in der Stephanus-Rede Apg 7,2–53 betont den Aufbruch Abrahams, die Verheißung und den Bund, d. h. die Kontinuität zur Geschichte Israels. „Lukas“, so Jacob Jervell, „bezeichnet Abraham nie als Vater der Gläubigen aus Juden und Heiden, sondern immer als Vater des Volkes, das allerdings die Christen zu repräsentieren behaupten“²², und zwar – die Konkurrenzsituation ist bereits unübersehbar – besser als jener Teil des jüdischen Volkes, das Christus als seinen Messias ablehnt. Andererseits hält Lukas an der im Bund mit Abraham begründeten Erwählung ganz Israels fest.

¹⁶ Vgl. Übersetzung von Philipp Haeuser in: Bibliothek der Kirchenväter, Bd. 33: Justin der Märtyrer. *Dialog mit dem Juden Tryphon*, Kempten/München 1917, S. 17 f. u. 194 f.; zu Justin siehe KUSCHEL: *Streit um Abraham*, S. 157–160.

¹⁷ Vgl. ebd., S. 176.

¹⁸ Vgl. *Nostra aetate*, 4. Die fehlenden Töchter wurden erst von Papst Franziskus (vgl. Anm. 2) genannt. In der dem Islam gewidmeten, recht vage bleibenden Nr. 3 von *Nostra aetate* fehlt der Bezug zu Abraham.

¹⁹ Vgl. zu den folgenden Ausführungen FRANKEMÖLLE: *Vater im Glauben*, S. 209–233.

²⁰ Vgl. KUSCHEL: *Streit um Abraham*, S. 126–131.

²¹ Vgl. JERVELL, Jacob: *Die Apostelgeschichte*, Göttingen/Zürich 1998, S. 170 f.

²² Ebd., 232.

¹³ FRANKEMÖLLE: *Vater im Glauben*, S. 47.

¹⁴ Alle Zitate ebd., S. 45.

¹⁵ Vgl. ebd., S. 162 f.

Die Ausgestaltungen, Deutungen und Funktionen des Patriarchen verändern sich in den unterschiedlichen Textschichten des Buches Genesis ebenso wie in der kleinen Bibliothek des NT. Reflektiert und bearbeitet werden ältere Überlieferungen, sodass wir es lange vor der formativen Phase des rabbinischen Judentums, des Christentums und des Islam nicht nur mit einem einzigen Abraham zu tun haben.

Das weite Feld der nachbiblischen Vervielfältigung des Patriarchen

In der jüdischen Tradition ist Abraham vor allem der erste Proselyt, einst beheimatet in Mesopotamien, von dem Rabbi Eleazar aus Modaim sagt: „Die Sternkunde wohnte im Herzen unseres Vaters Abraham, und alle Könige des Morgenlandes und des Abendlandes wandten sich in aller Frühe an seine Tür.“ (bBB 16b²³) Nach Bereshit Rabba 39,1 (zu Gen 12,1) frug der astronomisch geschulte Abraham, ob diese Welt nicht einen Regenten haben müsse. Gott erschien ihm darauf und stellte sich vor als Herr eben dieser Welt²⁴. Auch im Koran beobachtet Abraham die Himmelsphänomene, verwirft deren göttliche Dignität und fragt nach dem einzigen Gott als Herrn des Kosmos (Koran 6:75–83)²⁵. Sowohl die Rabbinen als auch der Koran füllen jene Lücke, die sich in Gen 12,1 auftut, sobald man nach der Motivation für Abrahams Gehorsam fragt. Ein moderner, von Kierkegaard inspirierter Begriff des Glaubens spräche von einer nicht weiter hinterfragbaren Entscheidung; ein Konzept, das den antiken Autoren nicht gerecht wird. So verstehen Lamya Kaddor und Rabeya Müller die Koranstelle m. E. richtig, wenn sie schreiben, dass Abraham „mit Hilfe seines Verstandes“ schließe, „dass die Planeten und Sterne keine Götter sein können, sondern dass ein Gott sie erschaffen haben muss“²⁶. Allein dieser Gott verdient Vertrauen, sodass Abraham sich vom Glauben seiner Vorfahren lossagen, ja es sich sogar erlauben kann, seine Zeitgenossen in deutlichen Worten zurechtzuweisen (Koran 6:80 f.). Bei aller Betonung des Glaubens und der Treue Abrahams zum einzigen Gott ist für den Koran klar, dass dieser Glaube auch vernünftig ist, sodass die Polytheisten, gegen die polemisiert wird, als Toren dastehen.

In rabbinischer Deutung war Abraham nicht nur der erste Monotheist, er erfüllte bereits vor der Gabe der Thora am Sinai die 613 Ge- und Verbote, wie Rav im Talmud Bavli (bJoma 28b) gegen alle Einschränkungen betont.²⁷

²³ Vgl. auch bJoma 28b = Lazarus Goldschmidt, *Der Babylonische Talmud*. Neu übertragen von Lazarus Goldschmidt, Frankfurt a. M. 1996, Bd. III, S. 75; Bd. VIII, S. 65.

²⁴ Midrach Rabba, *Genèse*, Bd. I. Traduit par l'hébreu par Bernard Maruani et Albert Cohen-Arazi, Lagrasse 1987, 397; vgl. FRANKEMÖLLE, Vater im Glauben, S. 292.

²⁵ Vgl. den Kommentar Khourys zu den Versen 76 ff. in: KHOURY, Abel Theodor: *Der Koran*. Übersetzt und kommentiert von Adel Theodor Khoury, Gütersloh 2007, S. 181.

²⁶ KADDOR/MÜLLER: *Der Koran für Kinder*, S. 104.

²⁷ Übersetzung von Goldschmidt, *Der Babylonische Talmud* (Anm. 28), Band III, 75.

Die Stimme Gottes, auf die Rav sich bezieht, hatte Abraham schon die schriftliche und mündliche Thora mitgeteilt und er befolgte alle Gebote und Satzungen; Gen 26,5²⁸ wird hier gelesen als Hinweis auf die Gesamtheit der Thora. Die Verdienste Abrahams, auf die auch an den Hohen Feiertagen verwiesen wird, sind durchaus praktischer Art und betreffen keineswegs nur seine Gesinnung oder Spiritualität, kurz: das Reich der Innerlichkeit. Implizit ist damit auch eine Abgrenzung vom Christentum vorgenommen worden, das Abrahams Vorbildlichkeit auf seinen Glauben (denjenigen an Christus antizipierend) beschränkt, während der Nachdruck hier gerade auf der Gesetzeserfüllung liegt.

Man darf dies nicht aus dem Blick verlieren, wenn man auf die in Gen 22,1–14 schwierige Tradition von der Bindung (hebr. *'aqedah*) Isaaks zu sprechen kommt²⁹, die auch in Koran 37:100–111 thematisiert wird³⁰. Im christlichen Kontext ist häufiger, wohl schon christologisch pointiert, von der „Opferung Isaaks“ die Rede, die jedoch weder im Buch Genesis noch im Koran vollzogen wird. Die Formulierungen in Röm 8,32 spielen auf Gen 22,16 an; die Bindung Isaaks verweist so aus der Sicht des Paulus typologisch auf den Tod Jesu, der freilich das unüberbietbare eschatologische Opfer darstellt; ein Opfer, das in diesem Falle auch vollzogen wurde. Der rabbinischen Auslegung bereiten die Selbstverständlichkeit, mit der Abraham gehorchte, und die Ungeheuerlichkeit der Forderung ein Unbehagen³¹, das heutigen Leser/innen dieses Textes vertraut sein dürfte. Im biblischen Text antwortet Abraham auf Gottes Anrede wie schon Gen 12,1 mit „Hier bin ich“ (*hinneni*) und macht sich, ohne weitere Fragen zu stellen, an die Ausführung.

²⁸ In Gen 26,5 heißt es: „[...] weil Abraham auf meine Stimme gehört und weil er auf meine Anordnungen, Gebote, Satzungen und Weisungen geachtet hat.“

²⁹ In jüdischer Auslegung wurde Isaak zum Vorbild des Märtyrers: „This new image of Isaac at the Aqedah has reverberated throughout of the long history of Jewish martyrdom. More generally, it has brought about a refocusing in which he as much as his father becomes the hero of the story. To Jews not facing martyrdom – for Judaism martyrdom is something that happens, not something to seek or provoke – Isaac is still a model: he is a model of the wholehearted surrender to the will of God that is expected of every Jew and available any time a mitzvah (commandment) comes to hand.“ LEVENSON: *Inheriting Abraham*, S. 99.

³⁰ „Obwohl die Erzählung ohne V. 102 für ihr Verständnis auf biblisches Vorwissen der Hörer angewiesen ist, dürfte V. 102, der mit seiner (wahrscheinlichsten) Abraham-Verbindung zum *Hağğ* eine religionspolitisch aufgeladene Relektüre der Geschichte spiegelt, erst in Medina nachgetragen worden sein.“ NEUWIRTH, Angelica/HARTWIG, Dirk: *Sure 37: Die in Reihen Schreitenden [aṣ-ṣāffāt]*. Online abrufbar unter: <https://corpus-coranicum.de/kommentar/index/sure/37/vers/1> (letzter Abruf: 12. November 2021).

³¹ So führte Abraham Yitzchaq gemäß Gen 22,2 hinauf, baut den Altar und führt ihn wieder hinunter. Hat etwa Abraham Gott missverstanden? Vgl. Bereshit Rabba 56,8 (wo Isaak auch mit seinem Vater diskutiert und nicht stumm alles hinnimmt, was Abraham zu tun sich anschickt) und Raschi zur Stelle: Kommentar zum Pentateuch, Übersetzung von Selig Bamberger, Basel 1994, S. 65; Midrach Rabba, *Genèse*, S. 592; vgl. ferner KOLLER, Aaron: *Unbinding Isaac. The Significance of the Akedah for Modern Jewish Theology*, Philadelphia 2020, S. 56.

Der Koran weicht davon ab. In Sure 37 Vers 102 erklärt zwar Abraham seinem namentlich nicht näher bezeichneten Sohn³² in aller Ruhe, dass ihm im Traum geboten wurde, seinen Sohn zu schlachten, handelt aber nicht sofort, sondern berät sich mit ihm und erhält die Antwort: „Mein Vater, handle so, wie dir befohlen wird; du wirst mich, so Gott will, geduldig finden.“³³ Der Kommentar des *Study Quran* weist darauf hin, dass Abrahams Sohn, anders als im biblischen Text, nicht einfach passiv das Geschehen hinnimmt; er ist vielmehr „a free and active participant who chooses complete obedience to God at the greatest personal sacrifice“³⁴. Der Koran trägt dem Umstand Rechnung, dass Ibrāhīm keineswegs allein ist mit seinem Gott, sondern ein Dritter dabei ist, der schließlich die Spesen der frommen Entscheidung zu tragen hat: der Sohn. Denkbar, dass die Diskussion Abrahams mit seinem Sohn, welche auch die rabbinischen Kommentare enthalten, vom Koran rezipiert wurde, zumal wohl auch hier „der allzu rigide Gottesgehorsam“ des Vaters der Erklärung bedurfte³⁵.

Damit ist allerdings die Anstößigkeit des Textes nicht schon ausgeräumt, die nicht allein in der Forderung besteht, sondern ebenso im Gehorsam Abrahams und in der koranischen Fassung in der Bereitschaft des Sohnes. Die nicht erst in der Moderne seit Kant und Kierkegaard diskutierte Frage, ob der Glaube bzw. die Religion die Ethik sistieren kann³⁶, spielt im biblischen und koranischen Text noch keine Rolle bzw. sie wird durch das Handeln Abrahams beantwortet. Dass Gott die Ausführung verhindert und so dem Menschenopfer entgegentritt, löst das Problem nicht schon vollständig.

Noch einmal zurück zu Abraham als ersten Monotheisten: Nicht der Aufbruch aus seiner alten Heimat, sondern sein couragiertes Eintreten für den einzigen Gott gehören für den Koran zu den besonderen Verdiensten Ibrāhīms³⁷, der es wagt, seinen Vater zu ermahnen, von den Götzen zu lassen (Koran 19:42–48), und vor handfesten Aktionen

nicht zurückschreckt. Eine Zerschlagung der Götzenbilder wird sowohl in jüdischen Quellen als auch im Koran (21:51–58) überliefert.

Zur Rede gestellt, verwies Ibrāhīm auf den größten Götzen, der alle anderen zerstört habe, ihn solle man befragen. Nun müssen seine Kontrahenten zugeben, dass diese selbst gemachten Götter nicht reden können. Darauf spricht Abraham: „Wollt ihr denn außer Gott verehren, was euch nichts nützt und auch nicht schadet? Oh Schande über euch und über das, was ihr außer Gott verehrt!“ (21:66 f.) Da man auf diese Bemerkung keine angemessene Antwort zu geben weiß, reagiert die Menge aggressiv: Abraham soll bestraft und verbrannt werden; Gott aber rettet ihn (21:69). Die Erzählung mit ihrer ironischen Pointe hat Vorgänger und Vorlagen in frühjüdischen und rabbinischen Texten, so in ApkAbr, 1–8, im Buch der Jubiläen (Jub 12,5–12) sowie im Midrasch Bereschit Rabba (38,13³⁸).

Aber auch hier formt der Koran den älteren Erzählstoff nach eigenen theologischen Gesichtspunkten; er kopiert nicht einfach, und so sei auf eine wichtige Differenz zum AT und der rabbinischen Literatur aufmerksam gemacht: Die Abraham-Narrative im Koran stehen nicht im Kontext einer Vorgeschichte des Volkes Israel, auch wenn dessen Status als Volk Gottes prinzipiell anerkannt wird³⁹. Nicht nur der unbedingte Gehorsam gegen Gott – Verhandlungen Abrahams mit Gott im Stil von Gen 18,22–33 wird man im Koran kaum finden –, sondern auch sein Eifer für den einzigen Gott gehört zu den Verdiensten Abrahams. Diese aber kommen nicht primär den Nachkommen zugute, sondern der Menschheit, deren Vorbild er ist, wie aus Koran 2:124 f. hervorgeht, wenn Abraham als „Leitbild für die Menschen (*li-n-nāsi imāman*)“ gemacht wird.

Gegenüber der mekkanischen Zeit hat sich ein Wandel vollzogen: Die jüdische Gemeinde in Medina ist offenbar nicht geneigt, sich dem Umkehreruf des Propheten anzuschließen; vielleicht verweisen einige auf die Verdienste der Väter (mit der *Probe* ist wohl die Bereitschaft zur Opferung des Sohnes gemeint), deren Bedeutung für die leibliche Nachkommenschaft in diesem Vers relativiert wird⁴⁰. Vers 125 deutet an, dass allmählich Mekka

32 Zu der in der Tradition kontrovers diskutierten Frage, ob hier von Yitzchaq oder Yishmael die Rede sei, siehe den Kommentar zur Stelle: HOSSEIN, Seyyed (u.a.) (Hg.): *The Study Quran. A New Translation and Commentary*, New York 2015, S. 1093f., Kommentar zu Vers 102 im Apparat. Dass, wie Heinrich Speyer meint, in Sure 37 unter Hinweis auf Vers 112 schon Yishamel/Ismael gemeint sei, ist keineswegs sicher, vgl. SPEYER: *Die biblischen Erzählungen im Qoran*, S. 164.

33 Übersetzung dieser und der folgenden Koranzitate nach Hartmut Bobzin.

34 HOSSEIN: *The Study Quran*, S. 1094. Dass Abraham den Sohn konsultiert, ist ungewöhnlich; ein Kommentar präzisiert dies denn auch dahingehend, dass er nur erkunden wolle, wie der Sohn zu Gottes Prüfung stehe, vgl. KHOURY: *Der Koran*, S. 422.

35 NEUWIRTH: *Der Koran als Text der Spätantike*, S. 636; siehe auch NEUWIRTH/HARTWIG: *Sure 37*: „Nicht nur macht er den midraschischen Gedanken der Zustimmung des Abraham-Sohnes zur eigenen Opferung explizit, er stellt auch den zu opfernden Sohn als mit seinem Vater in die *Ḥağğ*-Riten involviert dar.“

36 Vgl. hierzu ausführlich KOLLER: *Unbinding Isaac*, S. 29–111, zu Kollers eigener Auffassung, die einer kritischen Diskussion der Kierkegaard'schen Auslegung von Gen 22 entspringt, vgl. ebd., S. 149–154: „The notion that sincere individual faith can license the suspension of all ethical considerations is a deeply dangerous idea“, S. 149.

37 Vgl. NEUWIRTH: *Der Koran als Text der Spätantike*, S. 633.

38 In dieser Legende ist es Abrahams Vater Terach, der mit Götterbildern Handel treibt. Abraham nutzt die Abwesenheit des Vaters, um sie zu zerstören. Er zerschlägt alle Götzenbilder mit einem Stock und legt diesen in die Hand des größten Götzen. Auf die Frage des Vaters, wer dies angerichtet habe, antwortet Abraham, der größte sei der Täter – eine Antwort, die den Vater nicht überzeugt. Terach überantwortet seinen Sohn dem König Nimrod, der das Feuer anbetet, doch wird Abraham wie später im Korantext auf wunderbare Weise vor dem Feuer tod bewahrt. Zum Text siehe Midrach Rabba, *Genèse*, S. 392 f.; SPEYER: *Die biblischen Erzählungen im Qoran*, S. 135–138; vgl. ferner LEVENSON: *Inheriting Abraham*, S. 119 f.; NEUWIRTH: *Der Koran als Text der Spätantike*, S. 633f. Diese Tradition erfreute sich großer Beliebtheit; zu ihrer Deutung, Wirkungsgeschichte und Aktualität im Judentum vgl. SALKIN, Jeffrey K.: *The Gods are Broken! The Hidden Legacy of Abraham*, Philadelphia 2013, S. 17–31.

39 Vgl. Koran 2:47: „Ihr Kinder Israels! Gedenket meiner Gnade, die ich euch erwies, und dessen, dass ich euch erwählte vor den Weltbewohnern!“

40 „Er sprach: ‚Auch von meinen Kindeskindern?‘ Er sprach: ‚Mein erstreckt sich nicht auf jene, welche freveln.‘“, vgl.

Jerusalem an Bedeutung überflügelt, denn Mekka ist der Ort, an dem die Gläubigen „den Umlauf durchführen“. Pointiert fasst Angelika Neuwirth den Befund zusammen: „Mekka ist das ursprüngliche Jerusalem. An dieser ‚Biblisierung‘ Mekkas, seines Kultus und seiner Geschichte ist keine Figur so substantiell beteiligt wie Abraham.“⁴¹ Die Rückführung Mekkas und des dortigen Kultes auf den Monotheisten Abraham gestattet es, eine polytheistische Stätte in eine monotheistische – die sie nach dieser Deutung ursprünglich auch war – zu verwandeln. Das Selbstverständnis des Islam, nicht eine neue Offenbarung zu bieten, sondern die ursprüngliche zu restaurieren, zeigt sich so auch in der Bestimmung Mekkas.

Neuwirth kann darüber hinaus auf eine Tendenz zur Aneignung Abrahams durch die junge muslimische Gemeinde verweisen: Den Abraham-Bund bezieht die Gemeinde auf sich, auch wenn damit nicht schon – etwa im Sinne der christlichen Substitutionstheorie – der Bund mit Israel explizit gekündigt und auf die muslimische Gemeinde übergegangen ist. Koran 2:47 deutet nicht auf eine nun abgeschlossene Vergangenheit, sondern hat mit- samt der Erinnerung an die Wohltaten Gottes (2:49 ff.) eher eine paränetische Funktion. Wohl aber folgen die Muslime „der Glaubensweise Abrahams“ (Koran 2:135). Die Differenz zwischen Juden und Christen besteht freilich in der Rolle des *letzten* Propheten. Soweit sie Muhammad nicht anerkennen, bleibt ihr Glaube defizitär (vgl. 2:140) und kann sich nur eingeschränkt auf Abraham berufen. In der Tat bezeugt Sure 2 einen Ablösungsprozess, d. h. es „macht sich der Islam selbstständig gegenüber Judentum und Christentum“⁴² und reklamiert die Figur Abrahams für den eigenen Anspruch als ‚reiner Glaube‘:

Diese schrittweise Aneignung der Figur Abrahams bedeutet gleichzeitig eine Dissoziation von der ihn umgebenden jüdischen Tradition. Denn zu eben der Zeit, als sich der biblische Abraham zum Prototyp der neuen Gläubigen, *al-muslimūn* (Q M 2:135 f.) entwickelt, wird er auch als Stifter der grundlegenden Riten der arabischen Pilgerfahrt eingesetzt, die in der Schlachtung eines Opfertieres kulminieren.⁴³

Der „Streit um Abraham“ zwischen Juden auf der arabischen Halbinsel und der jungen muslimischen Gemeinde gewinnt spätestens hier an Schärfe, begründet aber keineswegs eine unversöhnliche Gegnerschaft⁴⁴. Von den mekkanischen Suren zu den medinischen macht Abraham

eine Wandlung durch – und nicht nur dort: Auch im rabbinischen Judentum ebenso wie in der entstehenden christlichen Kirche verbinden sich Abrahams Attribute und Funktionen, welche der biblischen Überlieferung noch unbekannt waren. Die formative Phase der drei monotheistischen Religionen führt zu einer beachtlichen Vervielfältigung der Abraham-Figuren im Interesse einer *apologia ad intra et ad extra*.

Eine moderne Invention: Der abrahamitische Abraham

Angesichts dieser Unübersichtlichkeit erklärt sich das Bedürfnis nach einer Abraham-Figur, in deren Zeichen der Abschied von der Konfrontation und der Dialog der drei monotheistischen Religionen stattfinden können. Ein erstes Problem ergibt sich freilich schon bei der Frage nach der Abstammung: Insofern die Linie von Abraham/Ibrāhīm über Yishmael/Ismā‘il läuft, besteht für die arabischen Muslime auch eine physische Abstammung von Abraham; komplizierter wird es für die beachtliche Zahl nichtarabischer Muslime. Hier dürfte die Idee einer eher geistigen Abrahamkindschaft wichtiger werden. Diese ist auch der rabbinischen Tradition bekannt, hier aber vor allem mit Blick auf die Konvertiten⁴⁵. Für Christen bildet sie den entscheidenden Zugang, d. h., die physische Abstammung über Isaak oder Ismael spielt keine konstitutive Rolle mehr. Für die christliche Theologie war bis in die jüngste Zeit das gesamte Alte Testament primär ein Buch der Vorgeschichte Christi, d. h., in welchem direkt oder indirekt, d. h. im typologischen oder allegorischen Sinn, auf Christus hingewiesen wird. Nur unter dieser Voraussetzung blieb das Alte Testament einschließlich der Abraham-Tradition Heilige Schrift einer Kirche, die zu jenem Zeitpunkt, als der Islam Gestalt annahm, nur noch zu einem verschwindend kleinen Teil aus Juden bestand⁴⁶. Anders als in der rabbinischen Tradition, in der Abraham das Vorbild eines schon thoraobservanten Juden abgab, konnte die mehrheitlich heidenchristliche Kirche sich mit Abraham identifizieren, eben weil er noch nicht die Thora kannte und – in Rezeption paulinischer Theologie – ihm sein Glaube als Gerechtigkeit angerechnet wurde.

Ganz in diesem Sinne argumentiert auch Karl-Josef Kuschel, dem die angebliche oder tatsächliche „Halachisierung Abrahams“ in der rabbinischen Literatur⁴⁷ sichtbar

⁴⁵ Zu diesem Begriff vgl. KUSCHEL: Streit um Abraham, S. 95–97, wobei auch die rabbinische Tradition eine „geistige Abrahamkindschaft“ kennt, die spätestens im Falle von Konvertiten und „Frommen aus den Völkern“ relevant wird: „Auch die Rabbinen lassen letztlich keinen Zweifel: Abraham ist nicht nur der physische Stammvater Israels, er ist auch der geistige Stammvater aller Menschen aus den nichtjüdischen Nationen, insofern sie den wahren Gott suchen.“ Ebd., S. 96.

⁴⁶ Reißt der dünne Faden einer zuweilen tollkühnen Allegorese, so entsteht die Frage nach der Kanonizität des Alten Testaments, wie sie von Schleiermacher bis Slenczka in der Moderne artikuliert wurde. Die Abstammung von Abraham – physisch oder geistig – wird damit irrelevant.

⁴⁷ Vgl. ebd., S. 78–90. Kuschel übersieht, dass die pointierte Äußerung Ravn in bJoma 28b nicht unwidersprochen bleibt und Einschränkungen erfährt, sodass die Stelle ein von den

NEUWIRTH: Der Koran als Text der Spätantike, S. 640–643.

⁴¹ Ebd., S. 647; vgl. auch FRANKEMÖLLE: Vater des Glaubens, S. 332–341.

⁴² Vgl. die Kommentare zu Sure 2,135 in KHOURY: Der Koran, S. 76 und HOSSEIN: The Study Quran, S. 60f.

⁴³ NEUWIRTH: Der Koran als Text der Spätantike, S. 648 f.

⁴⁴ „Already in the later suras of the Qur‘ān there is marked hostility to both Jews and Christians; but there is also throughout the text recognition that the new revelation follows and reinforces the older ones, while correcting corruptions introduced by their exegets.“ FOWDEN, Garth: Before and After Muhammad. The First Millenium Refocused, Princeton/Oxford 2014, S. 178.

Unbehagen bereitet. Aber ist das, was alle drei Religionen verbindet, tatsächlich, wie er meint, Abraham als „Ur-Bild des Glaubens“? Weiter heißt es:

Abraham zeigt in allen Traditionen, worauf es für den Menschen vor Gott letztlich ankommt: nicht auf gesetzliche religiöse Leistungen, sondern auf die Hingabe an den Willen Gottes, auf geprüftes Vertrauen in Gott. Nur so steht der Mensch vor Gott als Gerechtfertigter da, ist er im wahrsten Sinn des Wortes „Hanif“, „Muslim“. Das aber bedeutet umgekehrt: Tora, Evangelium und Koran sind Konkretionen des Glaubens Abrahams, Wiederbelebungsversuche. Sie wollten den Glauben Abrahams nicht durch ein Religionssystem ersetzen, sondern für den Alltag des Menschen zum Leuchten bringen.⁴⁸

Es fragt sich, ob hier nicht ein spezifisch christlicher anti-nomistischer Affekt, der auch dem Islam nicht gerecht werden kann, in Abraham hineingetragen und diese Neukonstruktion des Patriarchen den beiden anderen Religionsgemeinschaften als Vorbild empfohlen wird⁴⁹. Lässt sich mit Blick auf die Vielfalt der Abraham-Figuren, beginnend mit den biblischen Narrativen, ohne irgendwelche Einschränkung behaupten, „Abraham bleibt die Bezugsgestalt, an der spätere Traditionen von Synagoge, Kirche und Umma kritisch gemessen werden können und müssen“⁵⁰? Welcher Abraham? Schon der Abraham des Buches Genesis ist nicht aus einem Guss. Völlig übergangen wird bei dem glaubensstarken Abraham der Krieger, der Lot aus der Gefangenschaft befreit (Gen 14,1–16), und der Fürsprecher, der mit Gott über das Schicksal Sodoms verhandelt, ja es sogar wagt, Gott an seine Gerechtigkeit zu erinnern (Gen 18,23–33). Schließlich: Was ist mit dem Gebot der Beschneidung (Gen 17,9–14)? Auch wenn man von den rabbinischen Interpretationen und Konstruktionen absieht, so bleibt doch dieses Gebot, das in der priesterschriftlichen Überlieferung unlösbar ist vom Bund, den Gott mit Abraham und seinen Nachkommen schließt⁵¹. Für Kuschel bedarf auch noch der biblische Abraham eines Purgierungsprozesses, an dessen Ende ein Prüfsiegel („geprüftes Vertrauen in Gott“⁵²) steht.

Der Rekurs auf den nochmals von allen gesetzlichen religiösen Leistungen gereinigten biblischen Abraham als dem Original gegenüber den späteren Umdeutungen und Überformungen kollidiert aber auch mit dem Selbstverständnis des Islam. Müssen Muslime, um „abrahamitisch“

zu werden, auf den Gründer und Erbauer der Kaaba und den Stifter kultischer Praktiken verzichten? Was ist mit dem Streit um die Nachkommenschaft – Ismael oder Isaak? Levenson erinnert zudem daran, dass der Islam „has seen itself not simply as restating but also as correcting Judaism and Christianity“⁵³. Dem entspricht auch die Gestaltung der Abraham-Figur, die zwar biblische und nachbiblische Konstruktionen in Judentum und Christentum aufgreift, diese aber auf der Basis des eigenen Offenbarungsverständnisses transformiert⁵⁴. Kuschels Formulierungen bleiben angesichts dieses Befundes eher vage, denn der Glaube Abrahams ist faktisch keineswegs der kleinste gemeinsame Nenner, auf den sich alle drei Religionen einigen können. Es bleibt allenfalls, dass Abraham glaubte, aber was genau und welchen Weg dieser Glaube beschritt, darüber besteht kein Konsens.

Und auch Christen müssten von der Christologie der Kirchenväter und der Lehrentwicklung zwischen Nicäa und Chalkedon absehen, wollten sie Kuschels Abraham folgen, der weder Trinität noch Inkarnation kennt. Kuschels eigener Einsicht, dass „kein schwärmerisches Zurück zu Abraham“ den Dialog voranbringe, ebenso wie seiner Ablehnung einer „Dekadenzgeschichte“⁵⁵ ist zuzustimmen, nur hätte er dies selbst beherzigen sollen, zumal er in seinem Buch durchaus die jüdischen und islamischen Abraham-Gestalten erörtert. Was Kuschels Kritik einer „Dekadenzgeschichte“ betrifft, so sind in der Tat die weiteren Rezeptionen der biblischen Überlieferung in rabbinischem Judentum, Christentum und Islam nicht Ausdruck eines Verfalls, sondern bildeten die früheren Abraham-Narrative auf je ihre Weise unter erheblich veränderten historischen Bedingungen um; d. h., sie schrieben Tradition fort, oft mit dem Anspruch auf eine Kontinuität, die sich bei historischer Nachprüfung nicht durchweg bestätigt. Das schöpferische Potential der Tradition ist – getarnt als Treue zu den Ursprüngen – stets mit Transformationen und Neuerungen verbunden. Ein eigenes Kapitel müsste wohl der doppelten Übersetzung gewidmet werden: von einer religiösen Tradition in eine andere, neue, in welcher der bekannte Stoff nicht einfach reproduziert, sondern transformiert und mit eigenen Akzenten versehen wird, und zugleich die Übersetzung in eine andere Sprache, die niemals im Maßstab 1:1 erfolgt; vom Hebräischen ins Griechische, Aramäische, Lateinische und Arabische.

Der abrahamitische Abraham ist nicht etwa eine normative Basis, sondern das Produkt einer modernen Konstruktion oder ein neues Narrativ, dessen Webmuster eher christlich inspiriert ist – also nur eine weitere Figur. Da aber einem historisch-kritisch geschulten Denken die Unbefangtheit fehlt, mit welcher die Antike ihre Narrative bildete und in die Anfänge des Monotheismus projizierte, eignet allen diesen Bemühungen etwas Künstliches, so sehr die Authentizität auch beschworen werden mag. Gewiss, der abrahamitische Abraham steht für den Versuch eines Paradigmenwechsels im Verhältnis der drei Religionen zueinander, für eine wechselseitige Anerkennung, den

Rabbinen diskutiertes Modell und keine „quasi-kanonische“ Lehre über Abraham darstellt. Für die rabbinische Tradition bleibt Abraham „unser Vater“ (*avinu*), Mose aber „unser Lehrer“ (*rabbinu*).

⁴⁸ Ebd., 248.

⁴⁹ „The Pauline resonance of Kuschel’s supposedly neutral Abraham is patent“, schreibt Jon D. Levenson. „His phrase ‚legal religious achievements‘ unmistakably echoes the Christian apostle’s ‚works of the law‘ (Gal 3:12).“ LEVENSON: *Inheriting Abraham*, S. 187.

⁵⁰ KUSCHEL: *Streit um Abraham*, S. 249.

⁵¹ So zutreffend LEVENSON: *Inheriting Abraham*, S. 185.

⁵² KUSCHEL: *Streit um Abraham*, S. 248.

⁵³ LEVENSON: *Inheriting Abraham*, S. 188.

⁵⁴ Vgl. FRANKEMÖLLE: *Vater im Glauben*, S. 424–428.

⁵⁵ Vgl. KUSCHEL: *Streit um Abraham*, S. 241 f.

Abschied von eurozentrischen Modellen und den Kampf gegen eine bis heute virulente Islamophobie⁵⁶. Abraham bietet sich auf den ersten Blick als Integrationsfigur an, was wohl seine steile Karriere erklärt. Der zweite Blick aber mahnt zur Vorsicht, denn der gute Wille ist zwar eine notwendige, aber keineswegs zureichende Bedingung der Verständigung; eine weitere ist die Bereitschaft zur Kritik, d. h. zum Vergleich der Überlieferungen und zur Analyse ihrer Funktionen, Genese und Implikationen, zur Aufdeckung von Identitätspolitik und Konflikten, die in den konkurrierenden Narrativen zu bewältigen versucht wurden. Angesichts dieser Fülle von Aufgaben fragt es sich, ob das Interesse an Verständigung und Minimierung des Konfliktpotentials auf einen solchen als Abraham verkleideten Golem angewiesen ist.

Verständigung ohne Abraham?

Sicherlich verbindet Judentum, Christentum und Islam historisch wie religionsphänomenologisch bei Weitem mehr miteinander als mit den großen asiatischen Religionen. Aber die Gestalt Abrahams zeigt auch, dass gerade die Ähnlichkeiten, um eine Bemerkung Guy Stroumsas aufzugreifen, Differenzen und Konflikte generieren⁵⁷. Anstatt einen abrahamitischen Abraham zu erfinden, scheint es über die vergleichenden Studien hinaus fruchtbarer, die Ursprünge der Konflikte zu eruieren, die keineswegs ausnahmslos den Erbsprüchen der drei Religionen entspringen. Alle drei Religionen haben eine Vergangenheit miteinander, die nicht nur von theologischen Differenzen, sondern leider auch von imperialen Ansprüchen, militärischen Konflikten, Eroberungen, Zerstörungen, Demütigungen, wechselseitigen Delegitimierungen und Strategien der Ausgrenzung gekennzeichnet ist. Religiöse Superioritätsansprüche, von denen man in den heiligen Schriften zur Sicherung der je eigenen Identität durchaus etwas finden kann, wurden fusioniert mit materiellen Interessen und der Expansion von Machtsphären. Lediglich das Judentum war von solchen expansionistischen Tendenzen mangels Gelegenheit und Macht zur Durchsetzung ausgenommen. Für die erlittenen Demütigungen und Verfolgungen – nicht nur im christlichen Herrschaftsbereich – revanchierte man sich mehr in der Imagination⁵⁸. Von diesen unterschiedlichen Vorgeschichten lässt sich schwer-

lich abstrahieren, und die beachtliche Last einer Verständigung vermag der mit schon so vielen Aufgaben betraute Abraham kaum zu tragen. Wichtig sind deshalb andere Felder, die sich der interreligiösen Verständigung widmen, wie vergleichende Studien zu bestimmten Themen der drei Religionen – gerade auch zu den vordergründigen Gemeinsamkeiten –, die Aufarbeitung einer von vielen Konflikten geprägten Vergangenheit, die Tolerierung auch innerreligiöser Diversifikation, d. h. eine höhere „Häresie-Toleranz“ (denn wie soll man sich wechselseitig tolerieren, wenn man das noch nicht einmal innerhalb der Communities schafft), die Beantwortung der Frage, ob und wie der Anspruch, eine letztgültige Offenbarung empfangen zu haben, kompatibel ist mit der uneingeschränkten Anerkennung anderer Religionen und schließlich über die universitären Diskurse hinaus die Förderung alltäglicher Kontakte und eines Interesses aneinander.

Dem stehen nach wie vor mächtige Tendenzen entgegen: Eine rein defensive Haltung, in der manche Christen und Muslime dem alten Glanz nachtrauern. Man zieht weitere Mauern hoch mit dem Interesse, eine imaginierte Identität zu wahren oder wiederzugewinnen. Abraham ist nicht die Lösung des Konfliktes, sondern dessen Teil. Der Abschied von einem religiös-identitären Denken ist auch der Abschied vom „wahren Abraham“ zugunsten der vielen, nicht immer widerspruchsfrei aufeinander beziehbaren Erzählungen. Der Begriff der „Abrahamitischen Religionen“ ist, einmal in die Diskussion eingeführt, wohl schwer wieder zu tilgen, so ungeeignet er sich bei näherer Betrachtung auch erweist. Aber vielleicht können sie ja eines Tages nicht mehr als jene beschrieben werden, die sich um die Erbschaft des Patriarchen streiten, sondern als jene, die endlich in der Lage sind, die Kreativität einer jeder der drei Traditionen zu würdigen und von den unterschiedlichen Abrahambildern seit den biblischen Schriften und dem, wofür sie stehen, zu lernen, was übrigens einschließt, dass einem einige auch fremd bleiben und es dafür gute Gründe gibt. Dabei wäre es illusorisch zu glauben, dass das Selbstverständnis der drei Religionen unverändert aus diesem Prozess hervorgehen wird. Die Traditionsbildung ist nicht abgeschlossen, vielmehr wird sie im Bewusstsein um die eigene Geschichte und deren Vermittlung zu den anderen beiden Narrativen transformierend und in kritischer Distanz zur eigenen Identität fortgeschrieben werden müssen; eine Fortschreibung mit hoher Ambiguitätstoleranz⁵⁹, deren erste Sorge nicht mehr die innere Geschlossenheit und orthodoxe Konformität sein kann – aber dies ist ein eigenes Thema.

⁵⁶ Vgl. STROUMSA: Religions d'Abraham, S. 55.

⁵⁷ „C'est un bien triste fait que les ressemblances nourrissent aussi les querelles de famille, l'aliénation et l'aigreur.“ Ebd., S. 57.

⁵⁸ Man denke etwa an die Jesus-Darstellungen im Talmud Bavli und vor allem in den *Tol'dot Jeshu*; vgl. SCHÄFER, Peter: Jesus in the Talmud, Princeton/Oxford 2007; Jesus im Talmud. Übersetzt von Barbara Schäfer, Tübingen 32017; SCHÄFER, Peter/MEERSON, Michael/DEUTSCH, Yaacov (Hg.): *Tol'dot Yeshu* („The Life Story of Jesus“) Revisited, Tübingen 2011. Maimonides' berühmter Brief in den Jemen enthält sowohl eine scharfe Kritik am Christentum als auch am Islam, vgl. Moses Maimonides: Der Brief in den Jemen. Texte zum Messias, hg., übers. und komm. von Sylvia Powels-Niami, Berlin 2002, S. 35–59. Den Hintergrund bilden Delegitimierungen, Zwangsbekehrungen und Oppressionen. Abrahamitische Gemeinsamkeiten spielen in solchen Situationen keine Rolle, sondern die jeweiligen Erfahrungen mit der Mehrheitsgesellschaft, sei sie christlich oder muslimisch.

⁵⁹ Was Shahab Ahmed als Problem für eine Bestimmung des Islam herausarbeitete – „We are confronted with a range of apparently *contradictory* and mutually *non-commensurate* statements and actions, whether that apparent contradictions is between doctrine and doctrine, doctrine and practice, or practice and practice ...“ AHMED: What is Islam, S. 109; siehe ferner BAUER, Thomas: Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams, Berlin 2011 –, ist auch für die anderen beiden Religionen relevant, sobald die historische Forschung nicht mehr im Interesse apologetischer Identitätssicherung betrieben wird.