

(De-) Constructing Abraham

Zu Jon D. Levensons Kritik der abrahamitischen Ökumene

I.

Kaum eine Gestalt der Überlieferung erfreut sich im ‚Triolog‘ der monotheistischen Religionen einer solchen Beliebtheit wie Abraham, der zum Schutzpatron der nach ihm benannten Ökumene avancierte¹. Dabei kann sie sich nur auf die vorliegenden kanonischen Narrative stützen, die in Judentum, Christentum und Islam auf unterschiedliche Weise ausgebildet und rezipiert wurden; eine *einzig*e normative kanonische Textbasis existiert also keineswegs. Es sind mehrere Quellen und Traditionen, die sich in den kanonischen Texten aneinander abarbeiten, und wer glaubt, den ‚wahren Abraham‘ zu entdecken, indem er spätere Überlieferungen eliminiert, verkennt, dass wir es schon im Buch Genesis mit Kompositionen zu tun haben, die von jener Zeit, in der Abraham angesiedelt wird, durch viele Jahrhunderte getrennt sind und nicht mit einer Stimme sprechen, wie Jon D. Levenson zu bedenken gibt (vgl. 13f²). „In sum, scripture is itself partly a product of tradition.“ (14) Der ‚wahre‘, der ‚abrahamitische‘ Abraham, der zum Prüfstein und zur Kritik aller späteren Traditionen erhoben wird, bleibt eine Chimäre. Ebenso sind auch die Abraham-Gestalten, die schließlich in den drei Religionen Konturen gewinnen, keine unhintergehbaren Größen; sie sind genauer zu analysieren. Es

- 1 Vgl. Rainer Kampling, Erbstreit. Kirchenschriftsteller über das Erbe Abrahams. Ein Konflikt mit dem rabbinischen Judentum? In: Lutz Doering / Hans-Günther Waubke / Florian Wilk (Hgg.), Judaistik und neutestamentliche Wissenschaft. Standorte – Grenzen – Beziehungen (FRLANT 226), Göttingen 2008, 358–371, hier: 370; dort auch weitere Literatur in Anm. 50.
- 2 Die Seitenzahlen im fortlaufenden Text beziehen sich auf Jon D. Levenson, *Inheriting Abraham. The Legacy of the Patriarch in Judaism, Christianity, and Islam*, Princeton-Oxford 2012.

ist ja gerade das Trennende *innerhalb* ähnlicher Narrative, Personen und Begriffe, das die Gespräche zwischen Juden, Christen und Muslimen erschwert. Was Jacob Neusner kritisch zur Behauptung einer gemeinsamen jüdisch-christlichen Tradition formulierte – „The two faiths stand for different people talking about different things to different people“³ – könnte sich – mit der Erweiterung auf *three faiths* – auch hier als fruchtbar erweisen.

Von *Abraham, unserem Vater* spricht man im Judentum und meint damit nicht nur eine geistige, im Glauben begründete Vaterschaft, sondern eine genealogische. Über Isaak, den Sohn, den Abraham mit Sarah zeugte, und dessen Nachkommen Jakob samt seinen Kindern entsteht eine Linie, die bis zu den zwölf Stämmen reicht und das Judentum zugleich als eine Ethnie begründet, der Gottes Bund am Sinai gilt (27). Für die rabbinische Literatur bilden Glaube und Beachtung der Gebote eine innere Einheit. Die Mekhilta de-Rabbi Jishma'el (Beshalach 7) geht sogar noch einen Schritt weiter. In ihrer Auslegung von Ex 15,1 („und sie glaubten an den Herrn und an Mose, seinen Knecht“) wird auf Abraham und seinen Glauben als Parallele verwiesen. Wenn der Ausleger mit Blick auf Gen 15,6 davon spricht, dass Abraham Anteil an dieser und der kommenden Welt erhielt „nur als Lohn für den Glauben, mit dem er glaubte“⁴, ist man geneigt, diese Stelle als frühe rabbinische Antwort auf die paulinische Theologie und ihre Rezeption in der christlichen Literatur zu werten. „The difference is that, like the New Testament Letter of James, this text refrains from setting faith and works against each other.“ (171) Natürlich könnte man mit der neueren Paulusexegese fragen, ob Glaube und Werke (des Gesetzes) gegeneinander ausgespielt werden dürfen⁵, rezeptionsgeschichtlich sind die paulinischen Texte bis in die jüngste Zeit sehr wohl unter diesem Gegensatz gelesen worden.

Gott belässt es nicht bei den vollmundigen Verheißungen von

- 3 Jacob Neusner, *Jews and Christians. The Myth of a Common Tradition* (1991) Eugene (OR) 2003, 1.
- 4 Für die deutsche Übersetzung siehe Mekhilta de-Rabbi Jishma'el. Ein früherer Midrasch zum Buch Exodus. Übersetzt und herausgegeben von Günter Stemberger, Berlin 2010, 143.
- 5 Vgl. Roman Heiligenthal, *Werke als Zeichen. Untersuchungen zur Bedeutung der menschlichen Taten im Frühjudentum, Neuen Testament und Frühchristentum* (WUNT II,9), Tübingen 1983, 165–217, 279–311.

Nachkommenschaft und Land, er schließt in Gen 15 mit Abraham feierlich einen Bund, einen Rechtsakt also, der nicht nur Abraham verpflichtet, sondern auch Gott. Nach der priesterlichen Überlieferung des Bundesschlusses (Gen 17,7ff) handelt es sich um einen ewigen Bund, der auf menschlicher Seite durch die Beschneidung Abrahams und seiner männlichen Nachkommen besiegelt wird (49). Diese enge Verknüpfung von Bund und dem Gebot der Beschneidung (Gen 17,9–14.23–27) macht verständlich, weshalb auf jüdischer Seite die Paulinische Konstruktion einer ausschließlich im Glauben an Christus begründeten Abraham-Kindschaft (Röm 4,11; Gal 3,14) und die pointiert vorgetragene Ablehnung der Beschneidung (Gal 5,1–6) Befremden provoziert: Sie kann als Negation des Bundes und Delegitimierung des Judentums gedeutet werden; eine Interpretation, die auf christlicher Seite in der Tat eine große Rolle spielte und noch die moderne historisch-kritische Auslegung stark beeinflusste. Dazu gibt es, wie Levenson zeigt (52), eine jüdische Gegen-Konzeption, die durchaus offen ist für Menschen aus den Völkern: Abraham ist nämlich nicht nur der Vater aller Juden von Geburt, sondern ebenso aller aufrichtigen Proselyten, zumal er selbst schon dem Götzendienst absagte, sich zum einzigen Gott bekannte und ihn anderen Menschen nahe brachte. In seinem Brief an den Proselyten Obadiah betont Maimonides, dass auch die Proselyten in den *Bund* mit Abraham hineingenommen sind und fortan zum Haus Abrahams gehören⁶. Auch hier ist schon biblisch zu beachten, dass Bund und Verheißung nicht deckungsgleich sind. Die *Verheißung* der Nachkommenschaft erfüllt sich bereits mit Ismael, der sie auch erbt, nicht aber geht die Erbschaft des *Bundes* an ihn über (51). Die zahlreichen Völker, die durch Abraham gesegnet sein werden (Gen 12,3), repräsentieren nach Levenson – anders als in christlicher Deutung – lediglich „the world of the Levantine author“ (53). Für das rabbinische Judentum und die meisten der ihm folgenden mittelalterlichen Autoren ist es allerdings nicht heilsnotwendig, der Nachkommenschaft Abrahams anzugehören. Erwählung und Bund bedeuten gerade nicht, dass die übrigen Völker verworfen sind (33). Es bedarf, um sein Heil zu erlangen, nicht notwendig des Übertritts zum Judentum. Moses Maimonides konstatiert, gestützt auf bSanh 105a, knapp in seinem Gesetzes-Kodex:

6 Vgl. Isadore Twersky (ed.), *A Maimonides Reader*, Springfield NJ 1972, 475f.

„Desgleichen haben auch fromme Heiden Antheil am künftigen Leben.“ (Hilkhot Teshuvah III,5⁷) Wer die ‚frommen Heiden‘ oder besser: die Frommen aus den Völkern sind und welche Normen sie befolgen, ergibt sich aus der Tradition; sie richten ihr Leben nicht etwa nach den 613 Geboten der Thora, sondern nach den sieben noachidischen Geboten, die auf den Neuanfang verweisen, den Gott nach der großen Flut initiierte.

Auch für Paulus bezieht sich die Verheißung an Abraham *nicht* auf die Menschheit als ganze, sondern auf die Gemeinde Jesu Christi, also auf jene zu Lebzeiten des Paulus verschwindend kleine Gruppe von Juden und Nichtjuden, die sich zum Messias Jesus bekennen (27). Das Problem von Universalität und Partikularität wird christlich nicht etwa aufgehoben, sondern es verschiebt sich und erscheint nun (bis in die aktuellen Debatten einer Theologie der Religionen hinein) als das Verhältnis von universalem Heilswillen Gottes und partikularer Heilungsvermittlung durch Christus. Die Ausweitung der Abraham-Kindschaft auf den Kreis der an Christus Glaubenden warf ebenfalls die Frage auf, wie es um jene bestellt sei, die, ohne ‚in Christus‘ zu sein, ‚dem Fleisch nach‘ von Abraham abstammen. Der Doppelcharakter des Judentums als religiöse *und* ethnische Größe, bot der christlichen Theologie erhebliche Widerstände. Wo die Assimilation nicht möglich war, bot sich die Exklusion an: Die komplizierte Argumentation des Paulus in Röm 9–11 wich schon im Barnabasbrief und später bei Justin der Substitutionslehre, verbunden mit dem Motiv der Verwerfung Israels (29f). Ist der Geist nicht bedeutender als das Fleisch? Was wiegt die physische Abstammung angesichts des geistigen und geistlichen Erbes des Patriarchen, das die Kirche antrat? Mehr noch: Dass alle Völker in Abraham gesegnet sein sollen (Gen 12,3), *erfüllte* sich in der Kirche, die auch in dieser Hinsicht die (einzig) legitime Erbin Abrahams ist (8, 30).

Wie zu erwarten werden im Koran die Akzente anders gesetzt: Deutlich sind die Bezüge zu Abraham in mehreren Suren ausgesprochen; die Sure 14 ist sogar nach ihm benannt. Abraham ist Prophet des einzigen Gottes und ein Ḥanif / Muslim: In Sure 2,128 bittet Abraham Gott darum, sich und seinen Sohn Ismael Gott „ergeben“ zu ma-

7 Moses Maimonides, Mishneh Thora, hebr./dt., hrsg. von Eveline Goddman-Thau und Christoph Schulte, Berlin 1994, 436/437.

chen. Allerdings übergeht Sure 2,124 das Judentum und stellt – bei aller Hochschätzung Isaaks und Jakobs (Sure 38,45–47) – Ismael in den Mittelpunkt. Er ist es, der als Vater der Araber die Linie von Abraham fortführt, ebenfalls mit prophetischer Begabung ausgestattet ist und zusammen mit seinem Vater die Ka'aba erbaut (Sure 2,124–129). Stehen wir hier am Anfang einer muslimischen ‚Substitutionstheorie‘? Anders als in christlicher Deutung würde jedoch hier das angeblich untreue Israel nicht in einem späteren Akt durch eine andere Gemeinschaft ersetzt, sondern die ‚wahre‘ Intention Gottes zielt von Anfang an auf die Nachfahren Ismaels. Da das Buch Genesis nur für Juden und Christen zum kanonischen Bestand gehört, ist es für die Rezeption durch den Koran gleichsam ‚plastischer‘: er kann mit dem Anspruch auftreten, eine verderbte Überlieferung zu korrigieren und die wahre Religion Abrahams zu restaurieren (8). Auch dem Koran liegt keine universalistische Deutung Abrahams zugrunde, denn es ist die Umma, die sich in dieser Haltung wiedererkennt und ihn beerbt.

Abraham ist bereits von Gott über die richtige Lebensweise instruiert worden, und als dessen Zeuge begeht er einen kühnen ikonoklastischen Akt (Sure 21,51–58): Er zertrümmert die Bildwerke seines Vaters und des Volkes, dem er angehörte⁸. Zur Rede gestellt, verwies Abraham 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 (Sure 21,66). Da man darauf keine angemessene Antwort zu geben weiß, reagiert die Menge aggressiv: Abraham soll für sein Vorgehen bestraft und verbrannt werden; Gott aber rettet ihn. Diese Stelle, der es an Ironie nicht gebricht, hat ihre Vorgänger und wohl auch ihre Vorlagen in frühjüdischen und rabbinischen Texten wie ApkAbr, 1–8 und im Buch der Jubiläen (Jub 12,5–12⁹). Der ‚klassische‘ Text aber findet sich im Midrasch *Bereschit Rabba*, den Levenson zitiert (119f⁰): In dieser Legende ist es Abrahams Vater Terach, der mit Götterbil-

8 Vgl. die Übersetzung Hans Zirker: Der Koran, Darmstadt, 2003, 203f.

9 Vgl. Paul Rießler (Üb.), Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel, Freiburg-Heidelberg 1988, 572f.

10 Übersetzung von August Wünsche, Bibliotheca rabbinica, Bereschit Rabba, Leipzig 1881, 173; vgl. auch Heinrich Speyer, Die biblischen Erzählungen im Qoran, Gräfenhainichen 1932, 136; Jeffrey K. Salkin, The Gods are Broken! The Hidden Legacy of Abraham, Philadelphia 2013, 17–31.

dern Handel treibt. Abraham nutzt die Abwesenheit des Vaters, um sie zu zerstören. Er „nahm einen Stock, zerschlug alle Götzenbilder und legte dann den Stock in die Hand des grössten Götzen. Als der Vater wieder zurückkam, fragte er: Wer hat dies alles gethan?“ (BerR 38,11) Auch hier überzeugt die Erklärung, der stärkste habe die anderen zertrümmert und sich so die Opfergaben gesichert, wenig: Terach überantwortet seinen Sohn dem König Nimrod, der das Feuer anbetet, doch wird Abraham wie später im Korantext auf wunderbare Weise vor dem Feuertod bewahrt.

II.

Innerhalb der frühjüdischen und rabbinischen Literatur avanciert der Patriarch nicht nur zum kreativen und listigen Förderer des Monotheismus, dem – als ersten Konvertiten – auch die Konversion von Polytheisten zum einzigen Gott gelingt (134f, 204; vgl. bChag 3a, BerR 54,6); sondern er erfüllt nach manchen Autoren bereits die Thora noch vor ihrer Gabe am Sinai (141–149). Das Motiv kann schon bei Philo von Alexandrien belegt werden und findet sich später auch in Mischna und Talmud (vgl. mQidd 4,14 / bYoma 28b). „The depiction of Abraham as a Torah-observant Jew is one that will reverberate in Jewish biblical interpretation through the centuries, although, as we shall see, not without dissent.“ (143) Der Dissens bezieht sich auf den Umfang der Thora, von dem Abraham durch besondere Offenbarung Kenntnis hatte und die Gebote, die er befolgte. Erstreckte sich seine Observanz auf alle 613 Ge- und Verbote? Was genau sind die „Anordnungen, Gebote, Satzungen und Weisungen“, auf die Abraham nach Gen 26,5 geachtet hat? In seiner Auslegung des Verses erläuterte Raschi im 11. Jahrhundert die Gruppen von Normen im Sinne der rabbinischen Tradition und fügte noch die mündliche Thora hinzu¹¹, kurz: „Abraham has become a man of Torah in all its senses.“ (149) So sind Abraham und sein Volk über die Abstammung hinaus auch durch Normen und Lebensweise eng verbunden. Zum Erbe Abraham gehören nicht nur die Herkunft und das Vertrauen auf die Verheißun-

11 Vgl. Raschi, Pentateuchkommentar. Übersetzt von Rabbiner Dr. Selig Bamberger, Basel 1994, 79.

gen, sondern ebenso die thorakonforme Praxis als der spezifische *way of life*. Denkbar, dass seit rabbinischer Zeit die christliche Entgegensetzung von Glaube (Abraham) und Gesetz (Mose) – also die antinomistische Vereinnahmung Abrahams – abgewehrt werden sollte. Wer sich als Erbe Abrahams sieht, kann weder die Thora abrogieren, noch – wie christlich der Jakobusbrief zeigt – die Notwendigkeit der Praxis („Werke“) bestreiten (Jak 2). Die ausdrückliche Hinzufügung der mündlichen Thora bei Raschi könnte aber in späteren Jahrhunderten auch mit Blick auf die Karäer und ihre Infragestellung der rabbinischen Autorität formuliert worden sein.

Nach jüdischer Tradition wurde Abraham in zehn Prüfungen erprobt und blieb standhaft (mAvoth 5,3¹²). Die erste und die zehnte begann mit *lech-lecha* (ziehe hinweg, Gen 12,1 und 22,2), die zehnte aber war die schwerste: Abraham soll seinen Sohn, „den einzigen, den du liebst“, den er gemeinsam mit Sarah hat und der Erbe des Bundes und der Verheißung sein soll – Ismael spielt hier keine Rolle – Gott als Ganzopfer darbringen. Der schwierige und für viele Leser anstößige Text von Gen 22 hat eine Rezeptiongeschichte in Judentum, Christentum und Islam, der Levenson das lange dritte Kapitel seiner Studie widmet. Abraham gehorcht und begibt sich mit Isaak in das Land Morijah. Auf die Frage Isaaks, wo denn das Lamm zum Ganzopfer sei, verweist Abraham auf Gott, der sich das Lamm zum Ganzopfer aussuchen werde (Gen 22,8) und gibt damit die Entscheidung zurück an Gott: „Now God must prove faithful in turn, showing that Abraham’s faith in him has not been in vain.“ (78) Ob Gott im letzten Moment auf das geforderte Opfer verzichtet, ist freilich zu diesem Zeitpunkt nicht sicher. Gewiss, jene Leser, die diese Geschichte bereits kennen, wissen, dass sie nur für den Widder, dessen Hörner sich im Gebüsch verfangen, letal ausgeht. Ein Engel hindert Abraham am letzten Schritt und markiert die Wendung im Geschehen (Gen 22,11): Abrahams Vertrauen auf Gott hat sich als unerschütterlich erwiesen. Levenson bezweifelt, dass Gen 22 auf die Substitution des paganen Kindes- durch das Tieropfer zielt, wie gelegentlich behauptet wird¹³;

12 Text: Michael Krupp, Die Mischna. Textkritische Ausgabe mit deutscher Übersetzung und Kommentar, Avot, Jerusalem 2003, 50, dort auch der Hinweis auf *lech-lecha* (Anm. 6).

13 So Hermann Cohen, Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums, Frankfurt/M ²1929, 461.

im Zentrum steht das Verhältnis Abrahams zu Gott – und umgekehrt (82). Im Judentum liegt denn auch der Akzent nicht auf dem Opfer (das nicht vollzogen wurde), sondern auf der *Bindung*. Die Aqedat Jitzchaq, die Bindung Isaaks, ist Beweis des Gehorsams und der Treue Abrahams. BerR 56,10 betont diesen Aspekt mit Blick auf das jüdische Neujahr, das die Zeit der Umkehr, Buße und Vergebung bis zum Yom Kippur einleitet. Das Widderhorn, in das an Neujahr geblasen wird, erinnert Israel ebenso wie Gott an diese Erzählung und verweist auf die Verdienste Abrahams (und seines Sohnes Isaak). Entsprechend wird an Rosh haShanah aus Gen 22 gelesen. Die Übergabe des Sohnes durch Abraham und – in manchen Traditionsstücken – auch die ausdrückliche Selbstübergabe Isaaks ist darüber hinaus Zeichen der Bereitschaft, im äußersten Fall sein Leben, ja selbst das seiner Kinder für Gott hinzugeben, wie bereits das 2. und 4. Buch der Makkabäer zeigen (99).

Es scheint allerdings, als bereitete schon in rabbinischer Zeit Abrahams Gehorsam, der keinerlei Zögern angesichts der ungeheuerlichen Forderung kennt, einigen Auslegern Unbehagen. Gunther Plaut verweist in seinem Kommentar auf einen Midrasch, demgemäß Abraham Gott missverstand: Dieser befahl nämlich, Isaak heraufzubringen, nicht aber ihn zu opfern (die Wurzel *'alh* umfasst beide Bedeutungen). Abraham schießt in seiner frommen Gesinnung weit über das Ziel hinaus und unterstellt Gott Forderungen, die ihm in Wahrheit fern liegen. Raschi folgt in seinem Kommentar zu Gen 22,2 dieser vielleicht etwas schlichten Lösung des Problems¹⁴, an dem die Aufklärung Anstoß nahm und das bis heute die Ausleger beschäftigt. An dieser Stelle vermisst man Levensons begriffliche Präzision. Er übergeht diese nicht nur durch Raschi belegte Tradition und fertigt Kants Kritik an der Haltung Abrahams mit dem Hinweis ab, er verkenne den Text und subordiniere die Religion der Ethik (108). Auch wenn man sich Kants abschätziger Urteile über das Judentum sehr wohl bewusst ist, bleibt doch die Frage nach der moralischen Qualität der Handlung Abrahams durchaus berechtigt. Aus der Feststellung, Kant unterstelle die Religion der Ethik, wird nur dann ein Argument,

14 Vgl. Gunther W. Plaut, *Die Tora in jüdischer Auslegung*. Übersetzt und bearbeitet von Annette Böckler, eingeleitet von Walter Homolka, Band 1: Genesis, Gütersloh 1999, 215, 219 und 458, Anm. 18 (BerR 56,8); Raschi, Pentateuchkommentar (Anm. 11), 65.

wenn man mit Rudolf Otto der Religion und dem ‚Heiligen‘ oder mit Søren Kierkegaard dem Glauben einen Raum jenseits ethischer Regulative zuweist¹⁵.

Auch von der christlichen Theologie ist Gen 22 breit rezipiert worden. Allerdings ist es hier Gott selbst, der seinen eigenen Sohn nicht verschont, wie Paulus in Röm 8,32 schreibt. „God, like Abraham, has passed his great test, and having not withheld his son, he will surely give every other good thing to those who, proving themselves also to be like Abraham, love God.“ (102) Es handelt sich christlich allerdings nicht unmittelbar um eine *imitatio dei* (Gott in der Rolle Abrahams) als vielmehr um die *imitatio Christi*, der als Opfer eher mit Isaak zu identifizieren wäre. Jesus bis in diesen Akt hinein nachfolgen können nur die, die ‚in Christus‘ sind und durch die Taufe an seinem Tod und seiner Auferstehung partizipieren und die am Segen Abrahams als dessen ‚geistige‘ Nachkommen nun partizipieren (Gal 3,14). Man mag darüber streiten, ob bei Paulus die Erfüllung oder die Überbietung im Vordergrund steht; in der weiteren Tradition geht das Verständnis doch eher dahin, dass die Selbsthingabe Jesu diejenige Isaaks überbietet: Jesus, wie der von Levenson zitierte Melito von Sardes betont, litt, Isaak nicht. „Isaac is the type, the sketch, the symbol. But Christ is the reality and the reality always surpasses the symbol.“ (103) Melito steht, wie Levenson bemerkt, in einer Tradition, die insgesamt das Verhältnis von Altem und Neuem Testament nach dem Schema von Verheißung – Erfüllung / Vorschein – Überbietung deutet; eine Hermeneutik, die noch über das Zweite Vatikanische Konzil hinaus die theologischen Diskurse leitete.

Der Koran greift das Motiv von Gen 22 in Sure 37,102–111 auf; „it appears as a narrative in its own right, though a very short and cryptic one“ (104). Abraham träumte, er schlachte seinen (erwachsenen) Sohn und deutet dies als göttlichen Befehl zum Opfer. Als er den Traum seinem Sohn eröffnet, antwortet dieser: „Vater, tu, was du heißen bist! Du wirst, wenn Gott will, finden, dass ich zu den Standhaften gehöre.“ (Sure 37,102b) Auch hier greift Gott im letzten Augenblick ein und spricht: „Abraham, du hast die Vision bestätigt. So

15 Differenzierter argumentiert Stéphane Mosès, Warum Isaak nicht geopfert wurde, in: ders., Eros und Gesetz. Zehn Lektüren der Bibel. Übersetzt von Susanne Sandherr und Birgit Schlachter, München 2004, 23–55.

vergeltet wir denen, die das Gute tun. Das ist die deutliche Prüfung. Wir lösten ihn mit einem Schlachtopfer aus und hinterließen bei den Späteren über ihn: ‚Friede über Abraham!‘“ (Sure 37,104–109). Ähnlich der biblischen Tradition wird Abrahams Handlung als unerschütterliche Treue zu Gott gedeutet: „Er gehört zu unseren gläubigen Dienern.“ (Sure 37,111) Anders als Genesis 22 lässt der Koran jedoch den Namen des Sohnes offen; Isaak wird erst in den Versen 112f genannt; während frühe Koranausleger die Opferung auf ihn bezogen, setzte sich später die Ansicht durch, der nicht genannte Sohn sei Ismael. Abraham ist damit weder der Vater des jüdischen Volkes noch des Glaubens; „he is rather, a faithful obedient, and monotheist prophet, a member of a chain of prophets that begins with Adam, includes men like Moses and Jesus, and culminates in Muhammad, ‚the seal of the Prophets‘ (33:40)“ (105).

III.

Was also tun mit den drei Abraham-Figuren: dem ersten Muslim, dem Urbild der Rechtfertigung aus dem Glauben und dem thoraobservanten leiblichen Vater Israels? Jedenfalls scheinen die Versuche, hinter den bestehenden nachbiblischen Traditionen den ‚wahren‘ und normativen Abraham des Buches Genesis zu rekonstruieren, kaum weiterzuführen. Selbst wenn man in Rezeption des protestantischen Sola-Scriptura-Prinzips alle nachbiblischen Traditionen aus dem Bild des normativen Abraham eliminiert (13, 184), sollte nicht übersehen werden, dass das Buch Genesis für den Islam nicht den Status einer heiligen Schrift hat (175). Den entscheidenden Zugang zu Abraham eröffnet für Muslime der Koran, nicht das Buch Genesis. Wozu also bedarf es einer mühsamen, methodisch zudem keineswegs unanfechtbaren Rekonstruktion des Patriarchen, wenn sein gültiges Bild im Koran vorliegt? Auch Christen, so darf man hinzufügen, dürfte es schwerfallen, den Abraham des Neuen Testaments gelassen zu übergehen und im alttestamentlichen den im Grunde normativen zu erblicken. Zwar ist, anders als für den Islam, das Alte Testament Heilige Schrift – das Neue aber nicht minder, ja es erhält schon bei den Kirchenvätern einen erheblich höheren Stellenwert als Erfüllung und Überbietung des Alten Bundes; eine Hermeneutik, die erst nach dem

Zweiten Vatikanischen Konzil in Exegese und Dogmatik sich langsam änderte. Levenson entdeckt auch bei Karl Josef Kuschel eine Tendenz, in das Bild des ‚wahren Abraham‘ die „classical Christian emphasis on faith“ zu projizieren (187), die in dieser Form von den beiden übrigen Religionen nicht geteilt wird¹⁶.

Der biblische Abraham ist mit der Rolle eines Vaters der drei monotheistischen Religionen überfordert, spielt doch in den Abraham-Erzählungen des Buches Genesis die Einzigkeit Gottes, anders als bei den Propheten und den übrigen Büchern der Thora, keine entscheidende Rolle. Von Gen 12,1 an wird der Ursprung jener Gruppe erzählt, zu der Gott ein besonderes Verhältnis unterhält und die sich genealogisch auf Abraham zurückführt. Das Judentum der Zeit seit dem zweiten Tempel und nicht zuletzt der Islam kennen, wie wir sahen, zwar Traditionen, die Abraham als den ersten Monotheisten beschreiben; aber es sind, wie Levenson mit ironischem Unterton feststellt, gerade jene Traditionen, die Feiler und Kuschel einklammern, um zum authentischen Abraham zu gelangen (176). Eben jene nachbiblischen Traditionen sind es auch, die dem Koran als Vorlage für seinen monotheistischen Abraham dienen. Aber welchen Monotheismus soll Abraham überhaupt begründet haben? Was genau der ‚einzige Gott‘ bedeutet, ist zwischen Juden, Muslimen und Christen strittig. Weicht die christliche Trinitätslehre den Monotheismus auf oder ist sie nur eine bestimmte Form seiner Konkretion?

Bedarf es überhaupt einer *abrahamitischen* Ökumene, um die Beziehung zwischen Juden, Christen und Muslimen auf eine tragfähige Basis zu stellen? Ohne Zweifel sind, so Levenson, Judentum, Christentum und Islam „related religions“, wie schon ein Vergleich mit dem Hinduismus oder Buddhismus zeigt. „These three traditions have roots in the Hebrew Bible, reverence for the figure of Abraham, and complex patterns of influence among them. That influence, it must also be noted, is not unidirectional ...“ (204) Das Christentum und später auch der Islam haben die Gestaltwerdung des rabbinischen Judentums in erheblichem Maße beeinflusst und natürlich

16 „Glauben wie Abraham heißt für Juden, Christen und Muslime nicht starres Festhalten an Vergangenheiten und ererbten Besitztümern, sondern Fortziehen, Aufbrechen ‚ohne zu wissen, wohin man kommt‘ (Hebr 17,8), ‚Hoffen gegen alle Hoffnung‘ (Röm 4,18)“; Karl Josef Kuschel, *Streit um Abraham. Was Juden, Christen und Muslime trennt – und was sie eint*, München 1994, 305.

auch die Ausbildung der unterschiedlichen Abraham-Bilder innerhalb der mittelalterlichen jüdischen Literatur. „These interactions are well known to scholars of the material and encourage the correct perception that each tradition is best studied in a wider context that takes respectful account of others in its cultural world.“ (205) Seit den achtziger Jahren des letzten Jahrhunderts gibt es hierzu eine beachtliche Forschungsliteratur¹⁷.

Levensons Kritik dürfte gerade bei begeisterten ‚Abrahamiten‘ auf vehementen Widerspruch stoßen und im Verdacht stehen, die Verständigung im Grunde nicht zu wollen. Das Gegenteil aber trifft zu: Nicht Fiktionen und ‚wishful thinking‘, sondern der genaue Blick auf die unterschiedlichen Überlieferungen, Narrative und Begriffe bewahrt davor, dass früher oder später die Gespräche enttäuscht abgebrochen werden, weil die Basis sich als zu fragil erwies. Eine Theologie der ‚abrahamitischen Religionen‘ stellt nur ein weiteres problematisches Modell einer übergreifenden Theologie der (monotheistischen) Religionen dar – mit Abraham als konstruierter Identifikationsfigur. Der von der komparativen Theologie betriebene wissenschaftliche Vergleich der religiösen Überlieferungen, ihrer historischen, kulturellen und sozialen Voraussetzungen sowie die Rekonstruktion ihrer Genese und weiteren Entwicklung, kurz: die Analyse auf der „mikrologischen Ebene“¹⁸, setzt hingegen eine kritische Distanz auch zu den eigenen Traditionen voraus. Dies erlaubt es, sowohl deren großen Reichtum als auch die problematischen Züge unzensiert wahrzunehmen und letztere nicht naiv zu reproduzieren. Die Theologie und Religionsphilosophie aller drei Religionen muss dem Umstand Rechnung tragen, dass die ‚vorkritische Naivität‘ – sofern sie je existierte und nicht ohnehin auf Projektion beruht – dahin ist. Kein Weg,

17 Vgl. etwa Jacob Neusner, *Judaism and Christianity in the Age of Constantine*, Chicago-London 1987; Daniel Boyarin, *Border Lines. The Partition of Judaeo-Christianity*, Philadelphia 2004; Israel Yuval, *Zwei Völker in deinem Leib. Gegenseitige Wahrnehmung von Juden und Christen in Spätantike und Mittelalter*. Übersetzt von Dafna Mach, Göttingen 2007; Peter Schäfer, *Die Geburt des Judentums aus dem Geist des Christentums. Fünf Vorlesungen zur Entstehung des rabbinischen Judentums*, Tübingen 2010.

18 Klaus von Stosch, *Offenbarung*, Paderborn u. a. 2010, 92; vgl. ders., *Komparative Theologie als Hauptaufgabe der Theologie der Zukunft*, in: Reinhold Bernhardt / Klaus von Stosch (Hgg.), *Komparative Theologie: Interreligiöse Vergleiche als Weg der Religionstheologie*, Zürich 2009, bes. 15–33, bes. 20–28.

auch keine moderne Konstruktion der Abraham-Figur, führt dahin zurück. Aber gerade dem ‚mikrologischen Blick‘ bleibt bibeltheologisch, religionsgeschichtlich, philosophisch und theologisch genug Stoff für interreligiöse Diskurse, Verständigungsversuche und gemeinsame Projekte übrig. „Man muss“, wie Friedrich Schlegel wusste, „das Brett bohren, wo es am dicksten ist.“¹⁹ Das gilt auch für die Erben Abrahams.

19 Friedrich Schlegel, Charakteristiken und Kritiken I – Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe, hrsg. von Ernst Behler u. a., Band I/2, München-Paderborn-Wien 1967, 148.