

Carolin Simon-Winter

Standhafte Beweglichkeit „Von Abraham zu Habermas“*

Chancen eines dialogischen Religions- und Ethikunterrichts

Einleitung

Dass die Haltung einer „Standhaften Beweglichkeit“ in den monotheistischen Religionen schon von Beginn an zu finden ist und zum Wesen derselben gehört, lässt sich beispielhaft an der Geschichte der Abrahamsfamilie zeigen.

Diese Geschichte wird zwar unterschiedlich rezipiert und trotzdem ist sie unbestritten ein gemeinsamer Bezugspunkt des Judentums und des Christentums und des Islams. In dieser scheinbaren Widersprüchlichkeit zeigen sich Motive einer dialogischen Grundhaltung, die Raum eröffnet, notwendige Grenzen zieht und dadurch immer wieder zum Aufbruch ermutigt.

Im folgenden Artikel sollen durch einen Blick in die Abrahamsgeschichten der Tora, des Neues Testaments und des Korans diese dialogischen Grundhaltungen erkennbar werden. Nicht im Sinne einer exegetischen Abhandlung, sondern in ihrer Praxisrelevanz für heutige Dialogmodelle in unserer Gesellschaft und vor allem auch für den Religions- und Ethikunterricht in der Schule.

Denn die darin sichtbar werdende Beweglichkeit ermutigt Schritte zu gehen, die über einen interreligiösen Dialog hinausführen. Dies ist auch notwendig, denn die Abrahamsgeschichte stößt angesichts unserer schulischen und somit gesellschaftlichen Realität an ihre Grenzen. Wir leben in einer (post)säkularen Gesellschaft. In unseren Schulen gibt es einen nicht unerheblichen Teil von Schüler_innen, die zu keiner Religionsgemeinschaft gehören, für die Religionen keine Bedeutung haben oder die sie sogar ablehnen. Diese Schüler_innen sollen aber Teil des dialogischen Geschehens sein. Insofern ist es nicht möglich, in einer rein interreligiösen Diskussion stehen zu bleiben und davon auszugehen, dass diese sich auf die nicht religiösen Schüler_innen übertragen ließe. Die Ethikschüler_innen haben einen Anspruch auf einen aus der eigenen Tradition begründeten Zugang. Außerdem ist diese Vorgehensweise auch Ausdruck einer standhaften Be-

weglichkeit, die davon ausgeht, dass in der Begegnung mit „dem Anderen“ immer auch ein Erkenntnispotential liegen kann.

Darum war es essentiell, die Begründungen und Motive für einen dialogischen Unterricht um eine philosophische Perspektive zu erweitern. Die Idee des „komplementären Lernprozesses“ von Jürgen Habermas eignet sich hierfür im Besonderen, da diese das Zusammenwirken von religiösen und nicht religiösen Bürger_innen in unserer Gesellschaft thematisiert.

Habermas spricht in diesem Zusammenhang von der „verantwortlichen Gestaltung der Gesellschaft“ und der „Überwindung des Defätismus der Modernen.“

Abraham, Sara und Hagar sind vor mehr als 3000 Jahren, so ist es überliefert, ähnliche Wege gegangen. An uns ist es, diese Quellen für heute fruchtbar zu machen.

Dieser Aufsatz¹ soll einen Beitrag dazu leisten. Ausgangspunkt der Abhandlung ist ein seit dem Jahre 2006 an der Theodor-Heuss-Schule in Offenbach durchgeführtes Unterrichtsprojekt mit dem Namen „Verschiedenheit achten – Gemeinschaft stärken“.² Es ist ein dialogisches Modell, in dem religiöse und nicht religiöse Schüler*innen gemeinschaftlich von einem Team aus Religions- und Ethiklehrkräften unterrichtet werden. Ziel ist es, die jungen Menschen, ausgehend von ihren ganz unterschiedlichen Traditionen und Weltanschauungen, in einen qualifizierten Dialog zu bringen, der sie dazu befähigt, gemeinsam über Werte und Gestaltungsformen in unserer Gesellschaft nachzudenken, wobei die jeweils „Anderen“ nicht als „Objekte einer feindlichen Übernahme“, sondern als Ressource zum Erkenntnisgewinn gesehen werden.

Es macht Freude zu sehen, wie viele junge Menschen bereit sind, sich auf diesen Weg einzulassen, an sich und um sich herum Veränderungen zu erleben, wenn möglich diese aktiv zu gestalten und dies genährt aus ganz unterschiedlichen Quellen.

¹ Dieser Aufsatz ist eine Kurzfassung der Masterarbeit „Standhafte Beweglichkeit – Chancen eines dialogischen Religions- und Ethikunterrichts mit ausgeführtem Praxisbeispiel ‚Von Abraham zu Habermas‘“ zur Erlangung des akademischen Grades „Master of Arts Interreligiöser Dialog“ an der Donau-Universität Krems eingereicht von Pfarrerin Carolin Simon-Winter am 20.5.2017. Er wurde auf Einladung der Gesellschaft Freunde Abrahams vorgetragen am 4.4.2019 im Gisela-Gymnasium München.

² s. weitere Informationen www.achtenundstaerken.de

1. Die Abrahamsgeschichten als Garantie für gelingenden Dialog?

Oder anders gefragt: Führt das Lesen, Kennen und sich Austauschen über die Abrahamsgeschichten in den drei monotheistischen Religionen per se zu einem Dialog, der zu einem besseren Zusammenleben der Religionen beiträgt oder gar gestalterisches Potential in der säkularen Gesellschaft entwickeln kann?

Von einem Automatismus kann sicherlich nicht ausgegangen werden, auch wenn in dem interreligiösen Dialog die Geschichten um Abraham eine große Rolle spielen und sich sogar der Begriff der „abrahamischen Ökumene“ etablierte.³

Karl-Josef Kuschel arbeitet diese Schwierigkeiten in seinem Buch „Streit um Abraham“ ausführlich heraus. Er widmet der „Judaisierung des Nichtjuden Abraham“ (Kuschel, ⁵2006, S. 90), der „Verkirchlichung des Nichtchristen Abraham“ (Kuschel, ⁵2006, S. 161) und der „Islamisierung des Nichtmuslimen Abraham“ (Kuschel, ⁵2006, S. 202) unter dem Begriff „Das Paradox“ ein je eigenes Kapitel und zeigt, wie Abraham sozusagen zum „Eigentum jeder Religion wurde“ (Kuschel, ⁵2006, S. 210). Daran wird deutlich, dass die Geschichte an sich keine Garantie für einen gelingenden Dialog ist. Allerdings finden sich in den Abrahamsgeschichten der drei Religionen immer wiederkehrende Motive, die für einen gelingenden Dialog von Bedeutung sind, und die sich auch durch alle versuchten Engführungen und abgrenzenden Exklusivitätsbestrebungen nicht unterdrücken ließen. Ihr gestalterisches Potential ist immer wieder zum Vorschein gekommen.

Wie so oft kommt es auf die Haltung an, mit der die Geschichte gelesen wird. Wenn in der Begegnung mit „den Anderen“ in erster Linie eine Bedrohung für die eigene Tradition gesehen wird, wenn die Angst vorherrscht, dass die Eigenheiten und Besonderheiten der eigenen Religion verwischt oder gar unterdrückt werden, dann kann die Besinnung auf einen gemeinsamen Bezugspunkt natürlich keine positiven gestalterischen Kräfte zu Tage fördern. Dann ist es nur logisch, dass davon gesprochen wird Abraham werde im interreligiösen Feld grundlegend instrumentalisiert, er werde im Dienste einer Harmonisierung auf der übergeordneten Ebene „in das

³ Darunter werden „[...] seit den 1990er Jahren die Bestrebungen verstanden, die gemeinsamen Wurzeln, Texte, Traditionen, Lebens- und Handlungsweisen sowie Zukunftsperspektiven zu betonen – ohne dabei die Unterschiede einzuebnen“ (Langenhorst 2016, S.107).

Prokrustesbett einer Gemeinsamkeit gezwängt“ (vgl. Langenhorst, 2016, S. 118).

Solch eine Argumentation und Haltung geht meiner Meinung nach an den Realitäten unserer Welt vorbei. Es gibt keine Möglichkeit, innerhalb der eigenen Tradition zu verharren und zu glauben, dadurch könne sie geschützt und bewahrt werden. Solch eine Haltung scheitert schon daran, dass auch die eigene Tradition keine homogene Größe darstellt und zum anderen ist, wie Mile Babić sagt,

„[...] der Pluralismus, vereinfacht gesagt eine empirische Tatsache [...] eine ontologische und auch religiöse Tatsache [...] Authentischen Pluralismus zu vertreten bedeutet, sich jeglichen Ansprüchen auf ein privilegiertes Zentrum zu widersetzen, ganz gleich von wem diese Ansprüche erhoben werden. Der authentische Pluralismus ist derjenige, der niemandes Identität bedroht. Die Pluralität des Lebens zu negieren bedeutet, das Leben selbst zu negieren“ (Babić, 2015, S. 18).

Er fordert, dass wir das „Paradigma der Angst“ überwinden und in der Öffnung zu anderen eine ontologische Bereicherung erfahren.

Und wenn die Abrahamsgeschichten in diesem Sinne in ihrer Unterschiedlichkeit gelesen und interpretiert werden und als Beispiel und Vorbild für einen authentischen Pluralismus stehen können, dann wird deutlich, dass in ihr viel gestalterisches Potential zu finden ist.

Welche Motive hierbei von besonderer Bedeutung sind, wird im Folgenden dargestellt werden.

2. „Standhafte Beweglichkeit“ als Grundmotiv der Abrahamsgeschichten und Grundhaltung für den Dialog

2.1 In Gott ergeben glauben als Befreiung zur Beweglichkeit

„Geh aus deinem Land [...] in ein Land, das ich dir zeigen werde.“
(Gen 12,1)

Da zog Abraham weg, einfach so! In dieser scheinbaren Selbstverständlichkeit liegt das Besondere. Dieser Glaube, für den Abraham als Vorbild fungiert, zeigt sich im absoluten Vertrauen, ohne Sicherheiten losgehen zu können. Dieser Glaube setzt in Bewegung und führt in den offenen Raum. Er bedarf zunächst keiner Gesetze und keiner Riten. Er ist nicht mehr und

nicht weniger als durch vertrauensvolle Bindung an Gott in das Ungewisse gehen zu können. Der Glaube Abrahams ist der Mut zur Beweglichkeit. Dies wird in allen drei Religionen betont.

In der Geschichte der Genesis wird Abrahams Weg als ein Weg dargestellt, der allein aus Glaube möglich wurde: Der Aufbruch in das Ungewisse, das Vertrauen auf Nachkommenschaft, das Aussetzen bzw. „Opfern-Können“ seiner Söhne, die Trennungen, das Aushalten der Fremdheit, das Verhandeln um Schonung etc.

Von der Kraft dieser Art des Glaubens spricht auch Paulus in Röm 4,18-20. Dort wird Abraham als Vater des Glaubens bezeichnet und zwar für alle die, die wie er glauben „auf Hoffnung hin [...] wo nichts zu hoffen war, [...] wurde stark im Glauben und gab Gott die Ehre“. Und im Weiteren schreibt Paulus, dass es dieser Glaube ist, durch den wir gerechtfertigt sind und der uns dazu befähigt in Bedrängnis auszuhalten, „[...] denn die Hoffnung lässt uns nicht zuschanden werden“ (vgl. Röm 5,5).

Im Islam ist es die *millat Ibrâhim*, auf die die Gläubigen geführt werden sollen. Es ist ein Glaube, der daran zu erkennen ist, dass er den Menschen in die Herzen eingezogen ist und keiner, dem sie sich äußerlich ergeben (vgl. Behr, 2011, S. 121). Zu glauben wie Abraham, heißt *hanif* zu sein, und dies bedeutet natürlich sich Gott als dem EINEN zu zuwenden, aber eben im Angesicht aller Hindernisse und Anfeindungen.

Das zeigt, der Glaube Abrahams führt nicht in die Sicherheit eines von Gott beschützten Lebens, sondern er ermächtigt dazu, das Leben, mit all seinen Herausforderungen leben zu können.

Dies trifft auch auf Abrahams Frauen Sara und Hagar zu. Sie stehen in besonderer Weise am Rand der Geschichte, sind auch aufgrund der patriarchalen Gesellschaftsstrukturen zunächst keine Akteurinnen. So werden sie an fremde Männer weitergegeben (Sara) oder eben in die Wüste geschickt (Hagar). Aber es sind die Frauen, aus denen letztendlich das neue Leben aus dem Glauben hervorgeht. Sara, die wider alle Hoffnung ein Kind zur Welt bringt und somit den Fortbestand sichert. Hagar, die wider alle Hoffnung in der Wüste eine lebensrettende Quelle findet.

Damit, dass diese beiden Frauen aufgrund ihres Glaubens zu „Lebenserhalterinnen“ wurden, war zunächst nicht zu rechnen. Sara schickt Hagar und Ismael in die Wüste. Das wurde ihr in der Literatur, auch in der femi-

nistischen, teilweise moralisch angelastet. Sie wurde als Teil des patriarchalen Systems gesehen, das nur bestehen kann, indem es unterdrückt. In anderen Teilen der jüdischen und islamischen Tradition wurde darin jedoch auch ein schmerzvoller, aber wichtiger Akt der Trennung zur Erhaltung der Überlebensmöglichkeit der Familie gesehen (vgl. Reinhartz/Walfish, 2006, S. 118). Hagar ergibt sich in der Wüste zunächst ihrem Schicksal, aber nur, weil sie es als Gottes Wille ansehen konnte. Sich diesem Willen zu ergeben, führt eben nicht dazu, dass sie passiv erleidet, sondern die Gewissheit, dass Gott sie nicht verwerfen wird, bringt sie in Bewegung. Sie entdeckt die Quelle *Zamzam* und sichert damit nicht nur ihr Leben und das ihres Kindes, sondern eröffnet Raum für eine neue Zivilisation (Hassan, 2006, S. 155).

In Gott ergeben glauben heißt, und das zeigt sich in besonderer Weise an Abrahams Frauen, dass diese Art des Glaubens in die Freiheit führt. Er hilft Entscheidungen zu treffen, die nicht vorgegeben sind, die manchmal auch unbequem, schmerzvoll und mit Härten verbunden sind, aber nur so ist das Überleben zu sichern. So zu handeln bedarf einer besonderen Stärke und Kraft und die wird aus dem Glauben genährt.

Kuschel spricht davon, dass dieser Glaube davon geprägt ist, dass mit Gott Unmögliches möglich wird. Dies gilt für Abraham, wie auch für Sara und Hagar. Sie alle sind auf je unterschiedliche Art „archetypische Gestalten radikaler Hoffnungsexistenz“ (Kuschel, ⁵2006, S. 121).

In der muslimischen Tradition wird in diesem Zusammenhang von *taqwa* gesprochen, was normalerweise mit „Gottesfurcht“ übersetzt wird und dadurch zunächst vollkommen andere Bilder evoziert. Riffat Hassan (Hassan, 2006, S. 212f.) zeigt, dass *taqwa* gepaart ist mit Hartnäckigkeit, Beweglichkeit und Mut, und dies wird durch Hagar, Sara und Abraham vermittelt.

Die Nähe zu Gott, so sagt sie, sei ganz eng mit dem Aufbruch in die Wildnis und Ödnis verbunden. Dort, ohne Schutz von familiären Bindungen, würde der Glaube an Gott und an sich selbst der wahren Prüfung unterzogen. Diejenigen, die sich den Herausforderungen des Auf- und Ausbruchs stellen und ihren angestammten Aufenthaltsort verlassen würden, könnten sich für den Willen Gottes öffnen und würden dafür belohnt werden. Denn,

„[...] wer wie Hagar zu einem Körper in Bewegung wird und aus den zugewiesenen Räumen, dem Sklavenhaus in die gefährliche, aber freie Wüste entkommt, der kann durchaus schöpferisches Potential entwickeln“ (Nieser, 2011, S. 42).

Auf die Rolle Hagar im Islam möchte ich an dieser Stelle nochmals im Besonderen eingehen. Wie Abugideiri (Abugiederi, 2002, S. 88) zeigt, hat der Name Hagar im Arabischen dieselbe Wurzel wie *hijrah*: dies bedeutet das sich-Aufmachen und Herausbrechen aus bestehenden heimatlichen und vertrauten Strukturen, um an neuen Orten Gottes Willen zu leben. An diese, eher aus dem Moment entstandene Aktion, schließt sich jedoch eine Haltung an, die das weitere Leben entscheidend verändert und betrifft. Im Islam wird hierfür das Wort *ijihad* gebraucht. Hierbei geht es darum, sich durch individuelle, intellektuelle Anstrengung den Problemen der Zeit aus dem Glauben heraus zu stellen. Durch die Erkenntnis, dass die althergebrachten Strukturen, das dem Glauben innewohnende Potential eher engen, wird sich aus ihnen befreit und aufgebrochen, um dann im weiteren Lebensvollzug die gewonnene Freiheit zur Lebensgestaltung, auch in Anfechtung, umzusetzen.

Hier scheint der in der christlichen Tradition so wichtige Gedanke „Zur Freiheit hat uns Christus befreit! So steht nun fest und lasst euch nicht wieder das Joch der Knechtschaft auflegen!“ (Gal 5,5) auf, und ermöglicht wird diese Lebenshaltung durch die Rechtfertigung allein aus Glauben.

Im jüdischen Kontext führt der „kreative Midrash“, von dem Walfish und Reinhartz (Reinhartz/Walfish, 2006, S. 115) in ihren Ausführungen schreiben, genau in diese Richtung.

Zusammenfassend ist an dieser Stelle zu sagen, dass die Art des Glaubens, wie er in den Abrahamsgeschichten beschrieben wird, der Motor für standhafte Beweglichkeit ist. Das heißt kein planloses Hin- und Hergehen, sondern ausgehend von einer grundsätzlichen Gebundenheit in Gott ist es möglich, sich in den freien und von festgelegten Denkmustern befreiten Raum zu wagen und diesen in Begegnung mit anderen gestalten zu können.

2.2 Die Verknüpfung von Glaube und Vernunft führt auch zum Kampf gegen Idolatrie – oder: damit Bilder keine Macht erhalten

In der jüdischen und muslimischen Tradition wird die Verknüpfung von Glaube und Vernunft besonders betont, dazu gehört, dass Abraham sich mit seiner eigenen Tradition kritisch auseinandersetzt. So kommt es dazu, dass er sich von der Tradition der Götzenanbetung abwendet. Behr betont, dass diese Trennung in der islamischen Tradition am Beginn des Glaubensweges Abrahams steht, den er als Entwicklungsprozess bezüglich der Glaubensfähigkeit beschreibt (vgl. Behr, 2011, S. 140).

Die Trennung Abrahams von seinem Vater und den mit ihm verbundenen Traditionen beschreibt Krochmalnik aus jüdischer Sicht als den Akt, mit dem sich Abraham von der Herrschaft der Himmelskörper befreite und dadurch Gotteserkenntnis gewinnen und seinen Exodus wagen konnte. In der jüdischen und muslimischen Tradition ist diese durch kritische Reflexion hervorgerufene Trennung somit die Voraussetzung, dass sich Abraham für einen lebensbringenden Glaubensweg öffnen kann (Krochmalnik, 2011, S. 60).

Dieses Motiv wird z.B. auch bei Philo aufgenommen, der hellenistisches Gedankengut in jüdische Glaubensvorstellungen integriert. Abraham begibt sich laut Philo auf eine „[...] Wanderung aus falschen Gottesvorstellungen kraft des Verstandes und des in uns wohnenden Logos hin zur reinen Gotteserkenntnis“ (Frankemölle, 2016, S. 274). Abraham macht dabei die Erfahrung „[...] wie wenn er aus der Fremde in die Heimat zurückkehre“ (Frankemölle 2016, S. 274).

Heimat ist also die Weite des Geistes und der Erkenntnismöglichkeiten durch die Vernunft. Damit löst Philo Abraham aus der rein genealogischen Abstammung und öffnet ihn für alle Menschen, die einen Weg der Einheit von Vernunft und Glauben beschreiten wollen.⁴

Der Evangelist Matthäus verortet sich zunächst in seiner eigenen jüdischen Tradition, um von dort aus einen Perspektivwechsel vorzunehmen, der zu einer reflektierten Veränderung führte. Bereits zu Beginn, in seinem Stammbaum zieht er eine Linie von Abraham zu Jesus, nicht um Abraham zu ersetzen, sondern um die an ihn gegebenen Verheißungen zu bestätigen. Er verortet sich an der Wurzel, um eine Ausbreitung zu ermöglichen, wobei

⁴ Johannes benutzte, im Gegensatz zu Philo, das hellenistische Gedankengut um sich von den jüdischen Glaubensvorstellungen polemisch und diskriminierend abzugrenzen.

der rechte Glaube hierbei sein Ausgangspunkt ist. Dieser muss sich in der gelebten Gegenwart manifestieren und ist kein Traditionsbesitz, der automatisch weitergegeben wird. Mit dieser Konstruktion gelingt es ihm, an der bleibenden Erwählung Israels festzuhalten und die neue, durch Jesus entstandene Glaubensform zu integrieren.

In diesem Sinne interpretiert Riffat Hassan auch die Änderung der *qibla*.⁵ Sie sagt, dass die neu entstandene muslimische Gemeinschaft historisch und spirituell einen Punkt erreicht hatte, der das Ende einer Phase markierte und es Zeit wurde, in eine neue einzutreten. Insofern war die Zeit reif nicht nur die Verbindung zu Abraham und Jerusalem zu betonen, sondern auch die Verbindung zu Abraham und der gesamten Menschheit. Für sie wird in der Änderung der *qibla* ein Perspektivwechsel vollzogen, der den Prinzipien der Universalität wieder Geltung verschafft hat (vgl. Hassan, 2006, S. 161).

Für das Judentum zeigen uns Walfish und Reinhartz wie ausgehend von der Tradition um Abraham und seiner Familie bis heute ein kreativer Midrash ausgeht, der jüdische Menschen dazu bringt, über hochaktuelle und brisante Themen bezüglich der Lebensgestaltung auch mit ihren Nachbarn nachzudenken (vgl. Reinhartz/Walfish, 2006, S. 120).

Das ist das, was uns Abraham im Bezug auf den Umgang mit tradierten Glaubensvorstellungen vorlebt. Es ist nötig diese zu reflektieren und sie gegebenenfalls dahingehend zu verändern, dass das befreiende und stärkende Potential wieder zu Tage treten kann. In der Situation Abrahams führte diese kritische Reflexion der tradierten Glaubensvorstellungen und dem damit verbundenen Erkenntnisgewinn dazu, dass Götzen als solche entlarvt und bekämpft werden konnten. An ihm zeigt sich, wer sich in die Weite des Raumes begibt, kann keine Götzen anbeten. Götzen verhindern das Denken und somit das Bewegen in Freiheit.

Von Abraham wird berichtet, dass er durch die Beobachtung der Sterne zur Gotteserkenntnis gelangt ist. Dadurch wurde ihm bewusst, in welchen Zwängen er gefangen war. Er bricht mit den Götzen und zerbricht sie, um seine Form des Glaubens in Freiheit und Verantwortung leben zu können. Der Kampf gegen Götzen ist somit kein innerreligiöser Konkurrenzkonflikt,

⁵ Nicht-muslimische Theologen sehen die Änderung der Gebetsrichtung (*qibla*) von Jerusalem nach Mekka oft als Aus- und Abgrenzung von den Juden. In diesem Sinne interpretieren sie auch die neu entstehende Glaubensform als Bruch und Abwertung der vorherigen monotheistischen Religionen, z.B. Frankemölle S. 338ff.

sondern er ist eine Absage an jegliche Form der Unterdrückung von Menschen durch Denkverbote. Immer dann, wenn Menschen dazu gezwungen werden, sich ohne Reflexion in Strukturen zu begeben, deren Begründung einzig in der Erhaltung der Macht derselben liegt, gilt es diese zu zerbrechen. Das können wirtschaftliche, politische aber eben auch religiöse Systeme sein.

Wer glaubt, muss denken.

Zur Zeit ist das Gegenteil verstärkt zu erleben: In Form von religiösem Fundamentalismus, von plumpem Populismus und hasserfülltem Rassismus. Die Welt wird eingeteilt in die „Guten“, das sind diejenigen der eigenen Religion, der eigenen Nation, der eigenen Ethnie und in die „Bösen“, das sind die jeweils Anderen. Um das zu verstehen muss keiner mehr denken. Und so schnitzen sich die Menschen wieder ihre Götzen, und diese verlangen als eine Form der Anbetung die Vernichtung der Gegner. Auch Abraham wurde in das Feuer geworfen.

2.3 Über die Bedeutung von Grenzen

Wie wir wissen, ist die Abrahamsgeschichte auch eine Geschichte der Trennungen, und auch in den jeweiligen religiösen Traditionen fand dies eine Fortsetzung. Allerdings zeigt sich bei genauerer Betrachtung, dass diese Trennungen aus verschiedenen Motiven und auf verschiedene Arten vollzogen wurden.

Ganz zu Beginn der Erzählung stand die Trennung zwischen den Brüdern Abraham und Lot. „Was sollen wir zanken?“, fragt Abraham seinen Bruder. „Steht dir nicht alles Land offen?“ Und so wählte Lot das Land im Osten, und so trennte sich ein Bruder vom anderen ... und Gott erneuerte daraufhin seine Verheißung (vgl. Gen 13,8-18). Sara bestand auf der Trennung von Hagar. Reinhartz und Walfish sprechen davon, dass sie durch die Vertreibung Hagar eine notwendige, für den Erhalt der Familie wichtige Trennung vollzog. Und auch Hagar trennte sich von Sara und Abraham und suchte ihren Lebensraum in der Wüste. Dort, in der zunächst selbstgewählten Einsamkeit, wird sie von Gott gesehen und bekommt die Verheißung, dass ihr Sohn zahlreiche Nachkommen haben, also leben werde, zugesprochen. Und die zweite, von Sara erzwungene Trennung führt sie dazu, die Quelle *Zamzam* zu, und damit wird sie zu einer Pionierin, der es gelingt eine neue Zivilisation ins Leben zu rufen (Hassan, 2006, S. 155).

Und schließlich die Trennung von Isaak und Ismael. Dadurch, dass Ismael als „Wildeselmensch“ in die Ferne zieht, kann er dort erst zum Stammvater anderer Völker werden. Damit wird gleichzeitig möglich, dass Isaak das ihm verheißene Erbe antreten kann. Durch die Trennungen in den Abrahamsgeschichten werden Grenzen gezogen, die lebenswichtig und lebenserhaltend sind.

Claudia Nieser beschreibt in ihrem Buch „Hagars Töchter“ Grenzen als „Schöpfungszonen“ und beschreibt damit Orte, an denen Verschiedenes miteinander reagiert und Gutes und Schönes hervorbringen kann. Allerdings sind diese Grenzen „kein bewachtes vermintes Terrain; sie sind vielmehr Orte der bewusst gewählten Differenz [...] So gesehen ginge der Menschheit ein entscheidender Reichtum verloren, wenn keine Grenzen mehr existierten“ (Nieser, 2011, S. 23).

Hieran wird deutlich, dass Trennungen und Grenzen durchaus Lebensräume eröffnen können und somit notwendig sind. Selbstverständlich ist diese Sichtweise jedoch nicht. Ein Problem bei Grenzziehungen kann darin liegen, dass diejenigen, die sich auf der anderen Seite der Grenze befinden, diese oft nur als Ausgrenzung ansehen können. Auch in den Traditionen lässt sich dies zeigen. Vor allem in der jüdischen Tradition kann deutlich werden, dass Grenzziehungen (Über)lebensräume sichern. Um dies zu erkennen ist für die „Ausgegrenzten“ jedoch ein Perspektivwechsel nötig. So ist und bleibt der Bundesschluss Gottes mit Abraham (Gen 12 und Gen 17) Ausdruck einer besonderen Erwählung Israels, die auch die bewusste Abgrenzung von den „Anderen“ beinhaltet. Dieses Bewusstsein wurde unter Juden über Generationen bis zum heutigen Tag weitergegeben.

Edna Brocke sagte in einem Gespräch mit Rüdiger Achenbach im Deutschlandfunk am 28.9.2015, dass es sich hierbei um eine genealogische Vorstellung handele.

„Diese Kette, wir sagen immer die Kette der Generationen, geht von Abraham über Isaak zu Jakob und dessen zwölf Söhne. Die Tochter Dina ist leider nicht so stark in die Tradition eingegangen. Von diesen zwölf Söhnen stammen dann die zwölf Stämme Israels ab. Insofern ist das eine genealogische Vorstellung, die jetzt aber weder rassistisch, noch medizinisch, noch genetisch gedacht ist, sondern ideell. Diese Kette der Generationen, in die viele Juden über ganz unterschiedliche Zeiten und ganz unterschiedliche Ortschaften und Länder sich immer

verbunden wissen, in dieser Kette der Generationen mit Juden, die vor mir gelebt haben und Juden, die nach mir leben werden. Diese Verbindung stellt der Name Israel dar.“

Dieses Bewusstsein, Teil einer Generationenkette zu sein, und durch diese auch Identität zu haben ist in diesem Sinne spezifisch jüdisch und wie Susanne Talarbadon sagt, auch Ausschlusskriterium, denn

„[...] das Bundesbewusstsein ist für Juden lebendige Gegenwart [...] Das Vertrauen in die Bundestreue Gottes musste oft genug kontrafaktisch durchgehalten werden. Gerade dann wurde und wird es gebraucht, wenn die Empirie ins Gegenteil umschlägt: Pogrome, Deportationen, Vernichtungen.“ (Kuschel, ²2013, S. 554)

Martin Buber sagte, als er 1933 auf dem jüdischen Friedhof in Worms stand:

„Ich habe da gestanden, war verbunden mit der Asche und quer durch sie mit den Urvätern. Das ist Erinnerung an das Geschehen mit Gott, das allen Juden gegeben ist [...] Ich habe da gestanden und habe alles selbst erfahren, mir ist all der Tod widerfahren: all die Asche, all die Zerspelltheit, all der lautlose Jammer ist mein; aber der Bund ist nicht aufgekündigt worden.“ (Kuschel, ²2013, S. 554).

Für Nicht-Juden im Dialog heißt dies, sich nicht ausgeschlossen zu fühlen, sondern sich aus Respekt vor dem jüdischen Sein und seiner Geschichte auf Abstand zu halten.

Ähnliches gilt auch für das Modell der geistigen Abrahamskindschaft der Christen, wie es Paulus im Römerbrief entworfen hat. Auch diese Glaubensgewissheit liegt hinter einer Grenze, die für das Identitätsbewusstsein der Christen unaufgebbar ist und auch Schutz erfahren sollte.

Denn dort wird unter Bezugnahme auf Abraham die christliche Hoffnung, dass das Leben stärker als der Tod ist, in eine Traditionskette eingebunden. Somit ist das Ereignis der Auferstehung Jesu zwar einzigartig in seiner Bedeutung für Christen und Christinnen, aber nicht losgelöst von grundlegenden, auch in der Hebräischen Bibel tradierten Glaubensinhalten.

„Abraham ist somit auch bei Paulus die archetypische Gestalt radikaler Hoffnungsexistenz, ist Abraham doch der Mensch, der gegen alle Hoffnung voller Hoffnung geglaubt hat, dass er der Vater vieler Völker werde [...] Abrahams Glaube erweist sich so als Vorwegnahme des-

jenigen Glaubens, den Christen praktizieren, wenn sie dem Evangelium von Jesus Christus vertrauen.“ (Kuschel, ⁵2006, S. 121)

Für die Muslime ist der Glaube, dass Abraham derjenige ist, der gemeinsam mit seinem Sohn Ismael die Kaaba bei Mekka gebaut hat und diese zum Zentrum des Glaubens wurde, identitätsstiftend für die *umma* und muss durch eine Grenze geschützt bleiben.

Dies heißt, dass es geglaubte Wahrheiten gibt, die nur durch Perspektivwechsel in ihrer Bedeutung für den anderen zu erfassen sind. Diese sind nicht zu diskutieren, da sie sich der faktischen Überprüfbarkeit entziehen und auch bereits in dem Versuch sie zu überprüfen verletzt würden.

Solche Glaubenswahrheiten müssen durch Grenzen des Respekts geschützt werden, dies lässt sich in der Auseinandersetzung mit der Abrahams-geschichte einüben.

So sind Grenzen auch Orte, an denen Heterogenität sichtbar wird und ausgehalten werden muss. Dazu gehört, dass Pluralität und Heterogenität als Grundform menschlichen Daseins anzuerkennen ist und nicht als Bedrohung. Sonst werden Grenzen doch zum „verminten Terrain“, weil Gegner der Heterogenität genau diese Grenzziehungen nutzen, um an ihnen ihre Abwertung und ihren Hass aufzurichten.

Dies ist in allen hier beschriebenen religiösen Traditionen geschehen. So wird zum Beispiel im Barnabasbrief der Auszug Abrahams aus seinem Land mit dem Auszug der Christen aus dem Staat der Juden gleichgesetzt, weil sie ihre schlimmen Lebensgewohnheiten nicht mehr länger teilen wollten. Die Trennung von Ismael und Isaak fand statt, weil Isaak mit Ismael angeblich „Mutwillen“ trieb (vgl. Naumann, 2000, S. 88).

Die Entdeckung der Quelle *Zamzam* durch Hagar führte zur Gründung von Mekka, und das auch an sie erinnernde Ritual der Hadsch beinhaltet alles, was Gott den Menschen mitteilen wolle. Und das eben nur im Islam (Poya, 2006, S. 95).

In allen Religionen wurden und werden anhand eigentlich lebenserhaltender oder förderlicher Trennungen und Grenzziehungen auch Abgrenzungssymbole geschaffen, und die auf der anderen Seite der Grenzlinien stehen, werden zu Feinden erklärt. Dabei sind die jeweiligen Feindbilder austauschbar. So können Grenzen doch auch zu Orten der Gefahr werden: Abraham wurde in das Feuer geworfen, als er sich von seinem Vater trenn-

te, und das Kapitel des Johannesevangeliums, in dem Abraham zur Figur der Trennung stilisiert wird, endet damit, dass Steine fliegen.

Dass Grenzen, die eigentlich Lebensräume für Heterogenität schaffen, zu Einfallstoren für Hass werden, ist, wie versucht wurde zu zeigen, kein Spezifikum einer der Traditionen. Es gibt in allen Traditionen Vertreter, die in der Enge der eigenen Überzeugung den einzigen Wert sehen und diesen nur verteidigen können, indem sie die anderen fernhalten, auch mit Gewalt. Umso wichtiger ist es, Grenzen als Orte der schöpferischen Differenz aufrecht zu erhalten, zur Unterschiedlichkeit zu stehen und für sie einzustehen. Und dies grenzübergreifend, unabhängig von Glaubens- oder sonstigen Zugehörigkeiten.

Davon erzählt die Geschichte von Abraham und seiner Familie.

Abraham selbst ist Fremder im eigenen Land. Er lebt dort mit anderen Völkern zusammen. Durch seine Frauen, eine davon Ägypterin, wird er zum Vater unterschiedlicher Stämme und somit auch Kulturen. Er zieht umher, es gibt keinen festen Ort, die ständige Bewegung ist die einzige Konstante sowie Gottes Segen, der beständig erneuert wird und allen Völkern gilt. In dieser Formulierung ist die Pluralität als Gegebenheit vorausgesetzt. Die Menschheit ist nicht einheitlich. Es gibt verschiedene Völker. Gleichwertigkeit in der Verheißungszusage setzt eben keine Gleichheit voraus.

In der Abrahamsgeschichte wird deutlich, dass der Segen Gottes ganz bewusst auch immer dann erneuert oder spürbar wird, wenn die Unterschiedlichkeit besonders hervortritt. Gezeigt wird dies an Ismael, der trotz oder wegen der Trennung weiterhin unter Gottes Schutz steht und der auf seinem Weg zum Vater vieler „Anderer“ zu werden bestätigt wird.

Hagar steht exemplarisch dafür, die Starre der eigenen Angst zu überwinden, in Bewegung zu kommen und in diesem Laufenden Raum zu gewinnen. Auf diese Weise findet sie die Quelle, die neuen Lebensraum für Menschen schafft, die auch „Andere“ sind. Gottes Segen, so erzählt es diese Geschichte, liegt auf der Vielfalt. Sie ist ontologische Grundlage der Menschheit.

Der zweite Schritt wäre, die Ressourcen zu erkennen und zu nutzen, die in der Pluralität liegen. Diese können nur durch Beweglichkeit erschlossen werden. Nur aus der auch geistigen Bewegung heraus kann Begegnung

mit den „Anderen“ erwachsen und es besteht die Möglichkeit in ihnen eine Quelle der Bereicherung zu erkennen.

Nieser spricht hierbei von der „[...] eigenartigen Erwartung, dass gerade vom Anderen und Fremden etwas Wichtiges erwartet wird: Eine Botschaft, eine Infragestellung, vielleicht auch eine lebenswichtige Verwundung. Seine Fremdheit ist schlechthin wahrheitsfähig [...] Im anderen erschließt sich die Signifikanz des Eigenen“ (Nieser, 2011, S. 430).

Dass dies Teil der Realität des menschlichen Lebens ist, wird in den Abrahamsgeschichten dadurch deutlich, dass Gottes Segen durch alle Trennungen hindurch bestehen bleibt. Abraham wird in allen drei Religionen als Grenzgänger und –überschreiter beschrieben. Der jüdische Theologe Krochmalnik fasst dies zusammen indem er von dem „Transmigrant Abraham als dem Ebenbild des transzendenten Gottes“ spricht, „[...] weil Abraham alle Bande durchschneidet, überschritten seine Nachfolger alle geographischen und sozialen Grenzen.“ (Krochmalnik, 2001, S. 58)

So kann Abraham ein Beispiel dafür sein, dass Grenzen zu Orten der Freiheit werden, weil an ihnen die Heterogenität sichtbar wird, weil an ihnen deutlich wird, dass Unterschiede keine Angst machen müssen, sondern als Ressource zur Gestaltung der Gesellschaft genutzt werden können. Die Bequemlichkeit des dualistischen Denkens, das immer schon im Voraus weiß, was von „den Anderen“ zu erwarten ist, weicht der Zumutung der geistigen Flexibilität. Diese Haltung findet sich in den Geschichten um Abraham wieder, in dem Gottvertrauen, in der gesegneten Vielfalt, in *ijtihad*.

Ganz profan aber nicht weniger wichtig sind diese Geschichten ganz einfach Geschichten, die eine Absage an jegliche Form des vereinfachenden Dualismus sind. „Entsprechend ist das, was sie einüben können, weniger ein dualistisches Denken, sondern ein vernetztes Denken“ (Nieser, 2010, S. 415).

Und dies bezieht sich nicht nur auf unterschiedliche Religionsgemeinschaften, sondern schließt alle Menschen mit ein, ganz gleich ob religiös oder nicht religiös. Und damit sind wir bei Habermas.

3. Von Abraham zu Habermas – Eine theoretische Annäherung

Denn in der neueren Philosophie hat sich Jürgen Habermas mit dem Zusammenwirken religiöser und nicht religiöser Perspektiven innerhalb einer Gesellschaft beschäftigt. In seiner Rede zum deutschen Friedenspreis 2011 sprach er zum ersten Mal über die postsäkulare Gesellschaft und den Beitrag, den religiöse und nicht religiöse Bürger_innen zur Gestaltung derselben leisten können.

Tobias Renner setzt sich mit dem Spätwerk J. Habermas auseinander und schreibt in seiner Einleitung:

„Gerade die Frage nach der Rolle der religiösen Beiträge innerhalb einer demokratischen Öffentlichkeit ist mehr denn je aktuell. Sie ist genauso Thema der Theologie wie der politischen Philosophie aber auch Gegenstand tagespolitischer Debatten. Dabei stellt sich nicht nur die Frage nach der Rolle religiöser Akteure und deren Fähigkeit, Impulse in gesellschaftlichen Debatten zu geben, sondern auch nach dem Miteinander religiöser und nichtreligiöser Menschen“ (Renner 2017, S. 11).

Hieran schließt sich nun die Frage an, inwieweit dieser Ansatz für ein pädagogisches Konzept an der Schule zu nutzen ist, das die Religionspädagogik und die Ethik in ihrer Unterschiedlichkeit verbindet.

Dafür ist es zunächst notwendig etwas genauer auf die Habermassche Idee des komplementären Lernprozesses und seiner Bedeutung für die Konstruktion oder den Zusammenhalt von Gesellschaften einzugehen.

3.1 „Säkularisierung in der postsäkularen Gesellschaft“⁶

Wie oben bereits kurz beschrieben, rekurriert der Begriff der postsäkularen Gesellschaft nicht auf ein erneutes Erstarken der Religion gegenüber den nicht religiösen Kräften, sondern auf die Tatsache, dass von einem Fortbestand der Religionsgemeinschaften weiterhin auszugehen ist. In seinem Aufsatz „Religion in der Öffentlichkeit“⁷ beschreibt Habermas wie religiöse Glaubensüberlieferungen und religiöse Glaubensgemeinschaften seit der Zeitenwende von 1989/90 „[...] eine neue bis dahin nicht erwartete politische Bedeutung gewonnen haben“ (Habermas, ²2013, S. 119). Damit

⁶ Dankesrede anlässlich des Friedenspreises des deutschen Buchhandels 2001, S. 10.

⁷ In: Habermas, ²2013, Zwischen Naturalismus und Religion, S. 119-154.

spricht er nicht nur über den durch religiösen Fundamentalismus entstandenen Terrorismus, sondern auch davon, dass die Religionen in der Weltgemeinschaft immer mehr auch von der Politik in Anspruch genommen werden.⁸ Aber auch unabhängig von diesen Erscheinungsformen der Religionen in der Öffentlichkeit sieht er einen anderen bedeutsamen Aspekt. Zunächst ist festzuhalten, dass in der postsäkularen Gesellschaft die Aufgabe des Staates darin bestünde, allen Bürger_innen, religiösen und nicht religiösen, gleichberechtigte Neutralität entgegenzubringen. In einem demokratischen Staat sei es wichtig, dass die Bürger_innen sich nicht nur als Adressaten des staatlichen Rechts erlebten, sondern auch dessen Autoren sein sollten. Habermas unterscheidet hierbei zwischen Gesellschaftsbürger_innen und Staatsbürger_innen und weist daraufhin, dass die Rolle des Staatsbürgertums nur angenommen und nicht verordnet werden könne. Um diese Rolle zu übernehmen, sei ein hoher Motivationsaufwand nötig. Es könne keine Pflicht zur Wahlbeteiligung geben und noch weniger ließe sich Solidarität verordnen. Und trotzdem sei der plurale Staat auf die Mitwirkung seiner Bürger_innen angewiesen.

„Die Motive für eine Teilnahme der Bürger an der politischen Meinungs- und Willensbildung zehren gewiss von ethischen und kulturellen Lebensentwürfen und kulturellen Lebensformen.“ (Habermas, ²2013, S. 110) und eben auch religiösen. In diesem Zusammenhang weist Habermas in seinem Aufsatz „Religion in der Öffentlichkeit“ (Habermas, ²2013, S. 119-155) z.B. auf die Rolle M.L. Kings und seiner Bedeutung für die Demokratie hin. Er spricht von einem Motivationshaushalt, der tiefe religiöse Wurzeln hat (vgl. Habermas, ²2013, S. 130). Insofern liegt es im eigenen Interesse des Verfassungsstaates mit den Quellen, die das Normbewusstsein und die Solidarität von Bürger_innen speisen, sorgsam umzugehen (vgl. Habermas, ²2013, S. 116).

Unterstrichen wird die Wichtigkeit dieses Zusammenwirkens, wenn wir einen Blick auf die aktuelle Situation unserer westlichen Gesellschaften werfen. Habermas spricht in diesem Zusammenhang von einer entgleisenden Modernisierung der Gesellschaft im Ganzen (vgl. Habermas, ²2013, S. 111). Wenn die notwendige Solidarität durch die unbeherrschte Dynamik von Weltwirtschaft und Weltgesellschaft verloren ginge, [...] dann würde genau jene Konstellation eintreten, die Böckenförde im Auge hat: Die Ver-

⁸ Allerdings nicht in Europa, als Beispiele führt er die USA, Israel und den Irak an, vgl. Habermas, ²2013, S. 119f.

wandlung der Bürger wohlhabender und friedlicher liberaler Gesellschaften in vereinzelte, selbstinteressiert handelnde Monaden, die nur noch ihre subjektiven Rechte wie Waffen gegeneinander richten“ (Habermas, ²2013, S. 112). In der pluralen Gesellschaft könne das einigende Band, das Menschen zur Teilnahme motiviert, nur in Form eines demokratischen Prozesses bestehen, „[...] in dem letztlich das richtige Verständnis der Verfassung zur Diskussion steht“ (Habermas, ²2013, S. 110).

Jedoch prallen hierbei zunächst ganz unterschiedliche Standpunkte aufeinander. Nimmt man die Pluralität nur unter religiösen Zugehörigkeiten in den Blick, so

„[...] prallen die Bürger, gläubige wie ungläubige, mit ihren weltanschaulich imprägnierten Überzeugungen aufeinander und erfahren, während sie sich an den schrillen Dissonanzen des öffentlichen Meinungsstreites abarbeiten, das anstößige Faktum des weltanschaulichen Pluralismus“ (Habermas, Friedenspreis, S. 11).

Die Aufgabe des säkularen Staates bestünde nun darin, den Prozess der Meinungsbildung derart zu ermöglichen, dass eine pluralisierte Vernunft des Staatsbürgertums entwickelt werden könne. Diese pluralisierte Vernunft sei gekennzeichnet durch eine „[...] gleichmäßige Distanz von starken Traditionen und weltanschaulichen Inhalten [...] Lernbereit bleibt sie aber, ohne ihre Eigenständigkeit zu verlieren, osmotisch nach beiden Seiten hin geöffnet“ (Habermas, Friedenspreis, S. 11).

Damit sich solch eine plurale Vernunft entwickeln kann, müssen sowohl die religiösen wie auch die nicht religiösen Bürger_innen einige Aufgaben erfüllen. Bevor diese jedoch erläutert werden, ist es sinnvoll einen Blick auf das gemeinsame Erbe der religiösen und säkularen Vernunft zu werfen.

3.2 Stichwort: Genealogie der Vernunft

Habermas weist daraufhin, dass durch die Hellenisierung des Christentums eine Durchdringung von Christentum und griechischer Metaphysik stattgefunden hat. Nicht nur, dass in jüdisch geprägte Glaubensvorstellungen hellenistisches Gedankengut aufgenommen worden wäre, sondern auch in die griechische Philosophie hätten genuin christliche Gehalte Eingang gefunden. Habermas zählt hierzu

„normativ beladene Begriffsnetze wie Verantwortung, Autonomie und Rechtfertigung, wie Geschichte und Erinnerung, Neubeginnen, Innovation und Wiederkehr, wie Emanzipation und Erfüllung, wie Entäußerung, Verinnerlichung und Verkörperung, Individualität und Gemeinschaft. Sie [die griechische Philosophie/C.S.-W.] hat den ursprünglich religiösen Sinn zwar transformiert, aber nicht auf eine entleerende Weise deflationiert und ausgezehrt“ (Habermas, ²2013, S. 115).

Erst Kant löste diese Symbiose zwischen Religion und Metaphysik wieder auf, indem er eine strikte Trennung zwischen dem „moralischen Glauben der Vernunftreligion“ und dem „Offenbarungsglauben zur Seelenbesserung“ zieht (vgl. Habermas, Friedenspreis, S. 14). Hegel verwirft diese Trennung wieder mit dem Hinweis, die sei dem „puren Dogmatismus der Aufklärung“ geschuldet. Er bedient sich statt einer „Grenzen ziehenden“ einer „vereinnahmenden Vernunft“ (Habermas, Friedenspreis, S. 14) und opfert die heilsgeschichtliche Dimension der Religion einem kreisenden Weltprozess. Seine Schüler schließlich verlagern die religiösen Bedeutungsgehalte in die Profanität der menschlichen Solidarität.⁹

Dieser sehr grobkörnige Blick auf die Genealogie der Vernunft zeigt jedoch, dass es einen gemeinsamen Ursprung von Philosophie und Religion gibt. Aus diesem heraus ist es möglich zu verstehen, dass „[...] beide Modi – Glauben und Wissen – mit ihren in Jerusalem und Athen fundierten Überlieferungen zur Entstehungsgeschichte der säkularen Vernunft gehören.“ Und er schließt noch an, dass dieser Blick auf die Vernunft es ermögliche dem „[...] Defätismus, der in ihr selbst brütet entgegenzutreten“ (Thomalla, 2009, S. 3f).

Damit sich solch eine plurale Vernunft entwickeln könne, müssen die Bürger_innen zunächst bestimmte Aufgaben erfüllen. Habermas spricht in diesem Zusammenhang auch von einem notwendigen Mentalitätswandel.

3.3 Aufgaben für religiöse Bürger_innen

Als Vorbedingung für religiöse Bürger_innen fordert Habermas, dass sie sich davon verabschieden müssten eine Lebensform als Ganzes zu konstruieren.

⁹ Vgl. hierzu, Friedenspreis 2001, S. 14.

„Diesen Anspruch auf Interpretationsmonopol und umfassende Lebensgestaltung musste die Religion unter Bedingungen des Säkularisierungsprozesses des Wissens, der Neutralisierung der Staatsgewalt und der verallgemeinerten Religionsfreiheit¹⁰ aufgeben“ (Habermas, ²2013, S. 117).

Sie müssten sich auch bewusst sein, dass sie als Gemeindemitglieder eine andere Rolle hätten, als als Staatsbürger_innen. Trotzdem dürfe diese Unterscheidung nicht dazu führen, dass die religiösen Traditionen einem kognitiven Anpassungsprozess an die Gesetze der säkularen Gesellschaft unterlägen. Und schon gar nicht dürfe den religiösen Bürger_innen eine Spaltung in eine religiöse und eine säkulare Identität zugemutet werden. Das ginge schon deshalb nicht, weil sich die religiöse Identität eben nicht nur auf kognitiver Ebene konstruiere, sondern sie sei eine spirituelle ganzheitliche Lebensquelle. Habermas sagt, dass

„eine Einbettung z.B. dadurch gelingen kann, dass die universalistische Rechtsordnung von innen her an das Gemeindeethos angeschlossen wird, so dass eines aus dem anderen konsistent hervorgeht“ (Habermas, ²2013, S. 117).

denn,

„der liberale Staat darf der gebotenen institutionellen Trennung von Politik und Religion nicht in eine unzumutbare mentale und psychologische Bürde für den religiösen Bürger verwandeln“ (Habermas, ²2013, S. 132).

Die Partizipation der religiösen Bürger_innen müsse aber auch dergestalt gewährleistet werden, dass religiöse Gründe nicht zur Legitimation politischer Entscheidungen dienen könnten.

Es sei also Übersetzungsarbeit nötig, die es ermögliche, die Inhalte der religiösen Traditionen in den Entscheidungsprozess zu integrieren, ohne dass sie per se legitimierend seien. Sie einbringen zu können erfordere sowohl kognitive Reflexion bezüglich der Inhalte¹¹ wie auch eine Transforma-

¹⁰ An anderer Stelle (Habermas, ²2013, S.119) weist Habermas daraufhin, dass die erstmals in den „bill of rights“ im Artikel 16 eingeführte Religionsfreiheit kein Gesetz war, in dem der Staat den Bürgern Freiheiten gewährte, sondern in dem das Gesetz die Bürger zur reziproken Achtung der Freiheit der jeweils anderen verpflichtete, insofern entspricht dies der für den komplementären Lernprozess geforderten Grundhaltung.

¹¹ Habermas spricht in diesem Zusammenhang davon, dass aufgrund einer säkular ausdifferenzierten Umwelt auch Gläubige die Immunität gegenüber Reflexion verloren haben“ (Habermas, ²2013, S. 132).

tion in säkulare Sprache. Voraussetzung hierfür sei natürlich die Übernahme einer Außenperspektive auf den eigenen Glauben. Erst wenn ich mit den Ohren derer höre, für die ich etwas sagen möchte, kann ich die richtigen Worte finden. Insofern sei für religiöse Bürger_innen der Eintritt in solch einen Prozess mit einer nicht unerheblichen Bürde verbunden. Allerdings weist Habermas daraufhin, dass dieser gebotene Aufwand in keiner Weise asymmetrisch sei, denn auch nicht religiöse Bürger_innen haben Aufgaben zu erfüllen.

3.4 Aufgaben für nicht religiöse Bürger_innen

Auch nicht religiöse Bürger_innen haben einen „[...] kognitiv anspruchsvollen Mentalitätswandel“ zu durchlaufen (Habermas, ²2013, S. 146). Zunächst müssten sie erkennen, dass auch die rein säkulare Vernunft gewissen Grenzen unterläge. In seiner Friedenspreisrede sagt Habermas,

„dass der szientistische Glaube an eine Wissenschaft, die eines Tages das personale Selbstverständnis durch eine objektivierende Selbstbeschreibung nicht nur ergänzt, sondern ablöst, nicht Wissenschaft ist, sondern schlechte Philosophie“ (Habermas, Friedenspreis, S. 12).

Mit dieser kritischen Selbstreflexion geht auch die Forderung einher auf die säkulare Sprache zu achten, die unter anderem von den Bedürfnissen des Marktes diktiert würde und daher oft eine tiefere, für das Selbstverständnis des Menschen wichtige Dimension eliminiere. Sie sei dann nur noch Ausdruck einer selbstdestruktiven geistigen gesellschaftlichen Rationalisierung (vgl. Habermas, ²2013, S. 112).

In der religiösen Sprache würden hingegen über Generationen differenzierte Ausdrucksformen und Sensibilitäten für verfehltes Leben wachgehalten (vgl. Habermas, ²2013, S. 136). Nicht religiöse Bürger_innen sollten aus diesem Grund den Religionen nicht nur Respekt entgegenbringen, sondern sie auch als „[...] ernsthafte Kandidaten für mögliche Wahrheitsgehalte“ (Habermas, ²2013, S. 136) ernst nehmen. Intuitiv sei dieses Wissen oft sogar vorhanden, sagt Habermas. Dann etwa, wenn in der für ihn so entscheidenden bioethischen Diskussion von der „Ebenbildlichkeit Gottes“ gesprochen wird. Durch die Verwendung dieses Begriffes würde intuitiv eine weitere Dimension der Wirklichkeit erschlossen.

Religionsfreiheit bedeute für eine Gesellschaft insofern mehr als kultureller Naturschutz für aussterbende Arten (vgl. Habermas, ²2013, S. 145).

Um das den Religionen innewohnende Potential nutzen zu können, sollten sich auch die nicht religiösen Bürger_innen an der Übersetzungsarbeit beteiligen. Nur so könne sichergestellt werden, dass der vielleicht überhaupt noch nicht ausgeschöpfte kognitive Gehalt und das semantische Potential der Weltreligionen in seiner inspirierenden Kraft (Habermas, ²2013, S. 149) sichergestellt würden. Dann könnten die profanen Wahrheitsgehalte entdeckt werden und die notwendige Differenz zwischen Glaubensgewissheit und öffentlich kritisierbaren Geltungsansprüchen gewahrt bleiben (vgl. Habermas, ²2013, S. 149).

Auf die Aufgaben blickend, die sich für religiöse und nicht religiöse Bürger_innen ergeben, lässt sich zusammenfassend sagen, dass beiden Seiten Bürden auferlegt werden. Sich diese Bürden bewusst zu machen, ist notwendig, damit der komplementäre Lernprozess auch zu einem Prozess werden kann und nicht zu einem Schlagabtausch des schon immer Gewussten verkommt.

3.5 Komplementärer Lernprozess

Schematisch ausgedrückt stehen sich bei dem komplementären Lernprozess das reflexiv gewordene religiöse Bewusstsein und das postmetaphysische Denken gegenüber.

Das reflexiv gewordene religiöse Bewusstsein erkennt an, dass es in der säkularisierten Umwelt nicht das gesamte Wahrheitspotential zur Realitätserschließung besitzt, weder in Bezug auf andere Religionen, noch in Bezug auf nicht religiöse weltanschauliche Lebensentwürfe. Es erkennt an, dass es begrenzt ist durch die Erkenntnisse der Wissenschaften und die Souveränität der staatlichen Gesetze. Es versucht, die in ihm wohnenden Wahrheitsgehalte in säkulare Sprache zu übersetzen, so dass ihr Potential genutzt werden kann, ohne dass die religiösen Inhalte selbst den Legitimationsgrund bieten.

Das postmetaphysische Denken erkennt an, dass es ihm nicht zusteht, über religiöse Wahrheiten aus rein rationaler Perspektive zu urteilen, dass die Vernunft nicht rein szientistisch beschränkt bleiben darf. Positiv formuliert heißt dies, dass es eine religiöse Vernunft gibt, die durch die säkulare nicht

abgelöst wird, sondern in einem komplementären Prozess zur Entfaltung kommen kann. Dafür ist die Beteiligung am Übersetzungsprozess der religiösen in säkulare Sprache notwendig.

Zusammengefasst lässt sich sagen, dass sich in der postsäkularen Gesellschaft die Erkenntnis durchsetzt, dass die Modernisierung des öffentlichen Bewusstseins phasenverschoben religiöse wie weltanschauliche Mentalitäten erfasst und reflexiv verändert. Beide Seiten könnten, so Habermas, wenn sie die Säkularisierung der Gesellschaft als komplementären Lernprozess begreifen würden, ihre Beiträge zu kontroversen Themen in der Öffentlichkeit dann auch aus kognitiven Gründen gegenseitig ernstnehmen. Ziel sei es, dieses Übersetzungsprogramm als kognitives Mittel zu verstehen, das eine Wechselwirkung zwischen säkularer und religiöser Vernunft generieren könne zur „Überwindung des Defätismus der Moderne“.¹²

Habermas sieht also in der Form des komplementären Lernprozesses die Umsetzung dessen, was er im Sinne seiner Diskursethik als kommunikative Vernunft beschreibt. Darunter versteht er eine Vernunft, die sich dem Diskurs von Geltungsansprüchen und Argumenten aussetzt, wobei dieser Diskurs andere Modelle nicht als Objekte feindlicher Übernahme sieht.

Aufgrund der Heterogenität unserer Gesellschaft gelangen wir zu einer vernünftig verantworteten Gestaltung derselben dann, wenn wir uns nicht mehr in unserer jeweiligen Binnenperspektive bewegen, sondern durch den Dialog mit anderen erkennen, dass die moderne Vernunft nur dann zur Wirkung kommen und sich aus dem in ihr selbst brütenden Defätismus herauslösen kann, wenn sie bereit ist, ihre säkularen und religiösen Anteile als komplementäre Formen des Geistes zu begreifen.

Das gelingt meiner Ansicht nach nur, wenn Menschen miteinander und nicht übereinander sprechen!

4. Motive der Abrahamsgeschichte und die Idee des komplementären Lernprozesses als Grundlage für einen dialogischen Religions- und Ethikunterricht

An dieser Stelle ist nun darzustellen, wie Motive der Abrahamsgeschichte und die Idee des komplementären Lernprozesses von Habermas zur Grundlage einer Unterrichtsreihe werden können. Durch diesen Unterricht

¹² Vgl. hierzu, Thomalla, 2009, S. 3.

sollen den Schüler_innen zum einen die theoretischen Grundlagen für einen Dialog in der pluralen Gesellschaft vermittelt und somit auch Argumente für die Sinnhaftigkeit eines solchen aufgezeigt werden und zum anderen soll es ihnen auch praktisch ermöglicht werden, in einen solchen einzutreten.

An der Abrahamsgeschichte kann den Schüler_innen deutlich werden, dass es bezüglich dieser verschiedene Traditionen gibt, die teilweise auch Widersprüchliches zu Tage bringen. Gleichzeitig wird aber auch deutlich, dass diese Unterschiedlichkeit schon in den Abrahamsgeschichten selbst angelegt war. Dort findet sich gehäuft das Motiv der Trennungen, die aber die Entfaltung von neuem Leben erst ermöglichen.

Darüber hinaus sehen die Schüler_innen, dass es das Verbindende des Glaubens gibt, der aber nicht in Regeln und Gesetzen gefangen war (Abraham war vor den Religionen), sondern sich in einem Gottvertrauen zeigte, das handlungsfähig machte. Hier hören sie in allen zu den Abrahamsgeschichten gehörenden religiösen Traditionen von Menschen, die, solange sie in Bewegung blieben, ihr Leben erhalten und neu gestalten konnten. Dieses Gestaltungspotential betraf sie jeweils individuell, hatte aber auch Auswirkungen auf die Gesellschaft. Die Schüler_innen erfahren auch, dass es gut ist, sich mit der eigenen Tradition kritisch auseinanderzusetzen und somit zu entdecken, wann Religion zum Götzendienst wird und somit sein lebenspendendes schöpferisches Potential verspielt und zur Gefahr werden kann. Diese Motive lassen sich im Wesentlichen auch bei Habermas' Idee des komplementären Lernprozesses widerfinden. Auch ihm geht es um einen Lebensraum für alle Menschen, der gestaltet werden muss.

„Die entscheidende Perspektive stellt nun diejenige des gerechten Zusammenlebens von Menschen dar, die gemeinsam gezwungen sind, herauszufinden, ‚was gleichermaßen gut für jeden von ihnen ist‘“ (Renner, 2017, S. 141). Diese Gestaltung sieht Habermas als Aufgabe der Staatsbürger_innen, wobei er betont, dass Religionen „kognitive und motivationale Ressourcen für die Bewältigung von Problemen und Defiziten der Moderne bereitstellen“ (Renner, 2017, S. 104).

Damit spricht Habermas auf jene Haltung an, die sich in den Abrahamsgeschichten mit dem islamischen Begriff des *ijtihad* ausdrücken lässt, die in der jüdischen Tradition in dem bis heute fortgeführten kreativen Midrash

von M.-S.Walfish und A. Reinhartz zu finden ist und in jener Haltung, die bis heute Christinnen und Christen motiviert für Befreiung aus unterdrückenden Strukturen zu kämpfen.

Die Beweglichkeit Abrahams und seiner Frauen beschreibt somit in narrativer Gestalt die geistige Beweglichkeit, die Habermas von Staatsbürger_innen erwartet.

Bei beiden geht diese Beweglichkeit mit einer Phase der Selbstreflexion einher. Das heißt, dass es notwendig ist, sich mit der eigenen Tradition kritisch auseinanderzusetzen. Dies wird bei Abraham an verschiedenen Stellen deutlich. Besonders in den Vorgeschichten, durch den Bruch mit seinem Vater, aber auch im Laufe der Traditionsgeschichte zeigte sich in allen drei abrahamischen Religionen, dass die Abrahamsgeschichte immer wieder in Bewegung geriet und in Bewegung brachte, indem eine Reflexion der eigenen Tradition stattgefunden hat. Je nach Haltung führte diese zu unterschiedlichen Ergebnissen.

Bei Habermas ist es das reflexive Bewusstsein, das sowohl die ungläubigen wie auch die gläubigen Bürger in Bezug auf ihre eigene Tradition entwickeln müssen, eine Vorbedingung um in den komplementären Lernprozess einzusteigen. Aber nicht nur im Umgang mit der eigenen Tradition ist ein reflexives Bewusstsein gefordert, sondern auch im Hinblick auf die Traditionen der Anderen. So geht

„[...] Habermas zwar grundsätzlich von Lernpotentialen zwischen religiösen und nichtreligiösen Bürgern aus, wobei er dies aber nur auf diejenigen religiösen Bürger bezieht, die sich reflexiv mit der Moderne auseinandersetzen. Als deren Gegenüber sieht er nur diejenigen der nicht religiösen Bürger, die davon ausgehen, dass es sich bei Religionen nicht um vormoderne Denkformen handelt. Insofern schließen sich Bürger sowohl mit fundamentalistischen, als auch naturalistischen und säkular verengten Sichtweisen von möglichen Lernprozessen aus“ (Renner, 2017, 118).

In dieser reflexiven Selbstbesinnung werden dann auch Götzen sichtbar, die die Menschen in festgefahrenen Denkmustern gefangen halten und verhindern, dass sie sich auf einen gemeinsamen Lernprozess einlassen. Habermas erwähnt in diesem Zusammenhang die szientistische Wissenschaftsgläubigkeit, die alle anderen Dimensionen der Weltwahrnehmung verdrängt und somit zum Götzen wird. Für die Religionen besteht die Gefahr,

dass, wenn sie es versäumen auf sich selbst in der von Habermas geforderten Selbstreflexion zu blicken, selbst zum Götzen werden können und dass die durch den Glauben geschenkte Freiheit verlorengeht und stattdessen das Gefangensein in Dogmen und Gesetzhaltungen angebetet wird.

Die Abrahamsgeschichte erzählt davon, dass es Sinn macht, sich der Zwänge bewusst zu werden, sich zu lösen und neue Wege zu suchen.

Ein anderes Motiv der Abrahamsgeschichte, das gestalterisches Potential in sich trägt und auch bei Habermas wichtig wird, ist die Erfahrung, wie lebensfördernd Trennungen sein können. Wir alle, Gläubige und Ungläubige müssen uns nicht, um miteinander reden und leben zu können, auf die verzweifelte Suche nach Gemeinsamkeiten begeben. Wir können das Trennende anderer Ansichten und Überzeugungen stehen lassen. Gerade an diesen Grenzziehungen eröffnen sich, wie wir in der Geschichte Abrahams gesehen haben, neue Räume, und auch Habermas spricht davon, dass die pluralisierte Vernunft dadurch gekennzeichnet ist, dass sie sich in

„[...] gleichmäßiger Distanz zu starken Traditionen und Weltanschauungen hält, also Grenzen zieht. Und darin jedoch lernbereit bleibt, ohne ihre Eigenständigkeit zu verlieren, osmotisch nach beiden Seiten hin geöffnet“ (Habermas, Friedenspreis, S. 11).

Das entspricht Claudia Niesers Beschreibung von Grenzen als „Schöpfungszonen“.

Damit Verständigung geschehen kann, ist ein Übersetzungsprozess nötig, in den sowohl religiöse wie auch nicht religiöse Bürger_innen eingebunden werden müssen. Genau hier zeigen sich aber auch die Grenzen, die bestehen bleiben müssen. Es kann nicht sein, dass religiöse Inhalte, wie zum Beispiel „Gottes universeller Segen“, durch Übertragung in eine säkulare Sprache ihrer Tiefendimension beraubt werden. Dies erkennt auch Habermas an und verweist auf das oft noch intuitiv vorhandene Bewusstsein darüber, was Begriffe wie „Ebenbildlichkeit Gottes“ an Assoziationen evozieren, die in der säkularen Sprache nahezu eliminiert wurden. Der Übersetzungsprozess sei somit kein Filter, sondern ein Transformator (Renner, 2017, S. 136). Habermas spricht davon, dass das einigende Band der Prozess selbst ist. In den religiösen Traditionen wird an der Abrahamsgeschichte ebenfalls deutlich, dass das Gemeinsame auch in der Differenz liegt, folglich ist der Dialog das Verbindende und nicht die Gemeinsamkeiten sind es.

Die Schüler_innen erfahren also, dass es sowohl in den religiösen wie in den philosophischen Traditionen Ansätze gibt, die Unterschiedlichkeit als Quelle der Gemeinschaft zu sehen. „Die Anderen“ sind somit keine Objekte einer potentiellen Feindschaft, sondern Subjekte, mit denen in aller Unterschiedlichkeit ein gemeinsamer Weg beschritten werden kann. Außer dem Prozess an sich, der das einigende Band sein soll und ist, gibt es meiner Meinung nach noch ein anderes starkes Motiv, das antreibt und einigt zugleich: die Hoffnung!

Kuschel nennt Abraham, Sara und Hagar „archetypische Gestalten einer radikalen Hoffnungsexistenz.“ (Kuschel, ⁵2006, S. 121) Hoffnung wird jedoch nicht nur aus religiösen Quellen genährt.

Für Habermas drückt sich in der Theorie des komplementären Lernprozesses die Hoffnung aus, „[...] mit solcherart veränderten Mentalitäten eine ‚philosophische Vergewisserung der Genealogie der Vernunft‘ zu erreichen, die es ihr ermöglicht, dem ‚Defätismus, der in ihr selbst brütet‘, entgegenzutreten“ (Thomalla, 2009, S. 4).

Gleich aus welcher Quelle die Hoffnung genährt wird, das Entscheidende ist doch, dass sie dazu beiträgt, dass Menschen nie aufhören nach Wegen und Räumen zu suchen, in denen sie sich in ihrer Menschlichkeit entfalten können. Die Schule ist ein guter Ort dies gemeinschaftlich in aller Verschiedenheit zu lernen.¹³

¹³ Zur didaktischen Umsetzung s. „Verschiedenheit achten – Gemeinschaft stärken“ in: Aus der Praxis – für die Praxis, RPI Ev. Kirche Kurhessen-Waldeck, EKHN.

Stellungnahmen von teilnehmenden Schüler_innen des Jahrgangs 2017/18

„Der Reliunterricht ist sehr abwechslungsreich und macht Spaß. Wir besprechen alles bis ins Detail und machen uns alle jedes Mal viele Gedanken darüber. Durch die Gruppenarbeit und die Zusammenarbeit mit der anderen Klasse haben wir alle die Möglichkeit viel mehr von den Anderen zu lernen und gelangen durch andere Quellen auf verschiedene Ansichten der Mitschüler. Wir lernen viel, wie man mit anderen Schülern umgeht und zeigen oftmals Verständnis. Auch der Respekt hat bei uns niemals gefehlt. Durch den Reliunterricht bin ich auf viele Sachen getroffen, die meine Mitschüler betreffen, wie z.B. auf die krassesten Erlebnisse, die sie verändert haben und wie sie sich bis heute entwickelt und selbst gefunden haben, sowie wie sich das Leben der jeweiligen Person durch viele Geschehnisse und Erfahrungen verändert hat. Im allgemeinen ist es der einzige Unterricht, wo ich mit viel Freude und Aufregung plus Motivation reingehe, da wir sehr viele persönliche Informationen für's Leben mitnehmen und viel mehr über das echte bzw. eigentliche Leben reden.“

„Im Vergleich zu meinen früheren Schulen lehrt der Ethikunterricht hier den Dialog zwischen den Religionen und den Schülern selbst. Man wird nicht nach dem Wissen bewertet und der Unterricht beschränkt sich nicht nur darauf, sondern man ist dabei, die Inhalte zu verstehen und mehr voneinander zu lernen. Man klärt Vorurteile, indem man ihnen nicht aus dem Weg geht, sondern gegen sie ankämpft, um das Gegenteil zu beweisen. Es entsteht ein gegenseitiger Respekt, eine Zuhör-Atmosphäre und das Gefühl zueinander zu gehören. Man erwartet den Respekt, man bekommt ihn und man respektiert zurück.“

„Ich habe viel Neues bei diesem Projekt gelernt und darin lag mein Interesse. Ich habe viele Sichten kennengelernt und andere haben von mir gelernt. Und das fand ich echt gut, es war eine Abwechslung zum normalen Unterricht, wo man ja getrennt wird. Dort lernte man nur eine Sicht kennen und die war vom Lehrer/in. Deshalb finde ich es umso besser, dass ich mit meiner Klasse an dem Projekt teilnehmen konnte.“

„So wie unser Reliunterricht in diesem Jahr war, habe ich es bisher noch nie woanders erlebt. Wenn ich den Raum betrete, spüre ich Geborgenheit und fühle mich willkommen. In diesem Unterricht habe ich das Gefühl meine Gefühle und Meinung offen äußern zu dürfen. In diesem Jahr haben Sie der Klasse beigebracht, sich vertrauen zu können, und dass Gefühle zu zeigen erwünscht ist. Seit Ihrem Unterricht ist die Klasse enger zusammengewachsen und erzählt sich alles. Das geschah vor allem als wir jeweils unsere drei Geschichten erzählten, die uns als Mensch ausmachen.¹⁴ So durfte ich den Reliunterricht noch nie zuvor erleben.“

¹⁴ eine Form des biographischen Lernens (C.S-W.)

„Ich finde den Ethikunterricht gut, weil ich im Vergleich zu früher freier bin. Ich kann sagen, was ich will. Ich kann Sachen interpretieren, wie ich will, und ich lerne vor allem auch noch von anderen. Ich lerne andere Perspektiven kennen und wie die Anderen über bestimmte Sachen denken.“

„Der Ethik/Reliunterricht in der 11.Klasse der Theodor-Heuss-Schule in Offenbach unterscheidet sich sehr stark von anderen Schulen. Hier wird etwas beigebracht, was in den Köpfen der Schüler bleibt. Man fokussiert sich nicht auf eine bestimmte Religion, sondern auf das Große und Ganze und die vielen Gemeinsamkeiten. Auch geht es nicht immer um Religion. Es geht auch um den Menschen, seine Erfahrungen, Ziele und Träume.“

„Ich finde den Ethikunterricht gut, weil wir zusammen und voneinander lernen. Auch finde ich schön, dass spezielle Themen gelehrt werden. Ich glaube, dass jeder, der an diesem Projekt teilnimmt viel von den anderen lernt und viel offener wird. Auch verschwinden Missverständnisse. Bei Gruppenarbeiten haben wir mehrere Meinungen zu einem Thema, dadurch bekommen wir einen besseren Eindruck von den Klassenkameraden.“

Literaturverzeichnis

- Abugideiri, Hibba: „Hagar: A historical Model for ‘Gender Jihad.’“ In: Yazbeck Haddad/Esposito (Hg.): *Daughters of Abraham. Feminist Thought in Judaism, Christianity, and Islam*, Gainesville/Florida: University Press, 2002, S.81-108
- Babić, Mile: „Individuelle und kollektive Identität“. In: *Concilium, Inter-nationale Zeitschrift für Theologie*, Jhrg. 51, März 2015, Heft 1, S. 18-24
- Behr, Harry Harun: „Die Abraham Konstruktion im Koran.“ In: Behr/Krochmalnik/Schröder (Hg.): *Der andere Abraham, Theologische und didaktische Reflexionen eines Klassikers*, Berlin: Frank und Timme, 2011, S. 109-149
- Brocke, Edna: „Judentum und Christentum – bleibende Unterschiede zwischen Seins- und Glaubensgemeinschaft“. In: J.Ev. Hafner (Hg.): *Takt und Tacheles: Festschrift für Hanspeter Heinz*, Verlag Neue Stadt, 2009, S. 70-95
- Frankemölle, Hubert: *Vater im Glauben? Abraham/Ibrahim in Tora, Neuem Testament und Koran*, Freiburg: Herder, 2016
- Habermas, Jürgen: „Vorporalitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates.“ In: Jürgen Habermas: *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt: Suhrkamp, 2013, S. 106-118
- „Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den öffentlichen Vernunftgebrauch religiöser und säkularer Bürger“. In: J. Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt: Suhrkamp 2013, S. 119-154
- Hassan, Riffat: „Islamic Hagar and her family.“ In: Trible/Russel (Hg.): *Hagar, Sarah, and their children*, Louisville, Kentucky: WJK, 2006, S. 149-170
- Krochmalnik, Daniel: „Die Abraham-Formel im Dialog der Monotheisten.“ In: Behr/Krochmalnik/Schröder (Hg.): *Der andere Abraham. Theologische und didaktische Reflexionen eines Klassikers*, Berlin: Frank und Timme, 2011, S. 55-74

- Kuschel, Karl-Josef: Streit um Abraham. Was Juden, Christen und Muslime trennt – und was sie eint. Düsseldorf: Patmos, ⁵2006
- Juden – Christen – Muslime. Herkunft und Zukunft, Ostfildern: Patmos, ³2013
- Langenhorst, Georg: Trialogische Religionspädagogik. Interreligiöses Lernen zwischen Judentum, Christentum und Islam, Freiburg: Herder, 2016
- Luther, Martin: Vorlesung zum I. Buch Moses (1535ff), zu Gen 12.3b (WA 42,447,20. übersetzt)
- Nieser, Claudia: „Hagars Töchter. Der Islam im Werk Assia Djebars,“ Diss. Tübingen 2010. In: Kuschel/Langenhorst (Hg.): Theologie und Literatur, Bd. 25, Ostfildern: Matthias-Grünewald Verlag, 2011
- Poya, Abbas: „Gestalt des Abrahams im Koran und in koranischer Tradition.“ In: Möller/Goßmann (Hg.): Interreligiöser Dialog – Chancen abrahamischer Initiativen, Berlin: Lit 2006
- Reinhartz, Adele/Walfish Miriam-Simma: „Conflict and Coexistence in Jewish Interpretation.“ In: Trible/Russel (Hg.) Hagar, Sarah, and their children, Louisville, Kentucky: WJK 2006, S. 101-126
- Renner, Tobias: „Postsäkulare Gesellschaft und Religion. Zum Spätwerk von Jürgen Habermas.“ In: Nothelle-Wildfeuer u.a. (Hg.): Freiburger Theologische Studien, Bd. 183, Freiburg: Herder, 2017
- Talarbadon, Susanne: „Alles Abraham – oder was?“ Papier präsentiert an der Donau-Universität Krems, Studiengang: „Interreligiöser Dialog“ am 13.11.2015 um einen Leitbegriff, RPG Bd. 17, Freiburg: Herder, 2012

Internetquellen

- Brocke, Edna im Gespräch mit Rüdiger Achenbach, „Die Bedeutung Abrahams im Judentum,“ Teil 1 von 5, 28.09.2015, www.deutschlandfunk.de, Zugriff 02.01.2017
- Habermas, Jürgen: „Glauben und Wissen“: Preisträger_innen und ihre Reden, www.friedenspreis-des-deutschen-buchhandels.de, Zugriff 04.04.2017