

*Manfred Görg*

## Der eine Gott in den „abrahamitischen Religionen“ \*

„Abrahamskindschaft“ - „Abrahamitische Ökumene“ - „Abrahamische Spiritualität“: mit diesen drei sprachlichen Fügungen verbindet sich jeweils eine bestimmte und qualifizierbare Phase in der Geschichte der christlichen Begegnung und Auseinandersetzung mit den beiden weiteren Religionen Judentum und Islam, die nach der christlichen Perspektive der Religionsgeschichte wegen ihrer Orientierung auf den einen und einzigen Gott hin als „monotheistische“ oder „abrahamitische Religionen“<sup>1</sup> gelten, zu denen sich auch das christliche Bekenntnis rechnet, wenn es überhaupt als „Religion“ in einen Vergleich treten will. Es gilt von vorneherein festzuhalten, daß die genannten Begriffsschöpfungen allesamt auf dem Boden christlicher Theologie gewachsen sind. Dies bedeutet freilich auch, daß ihnen nicht ohne weiteres oder mit gleicher Selbstverständlichkeit irgendeine Relevanz im nicht-christlichen Bereich zufällt.

So ist die „Abrahamskindschaft“<sup>2</sup> zwar in der theologischen Lexikographie eingeführt und als „Ruhmestitel des Judentums“ ausgewiesen (Ernst), ist aber im Judentum keineswegs einhellig zum unbestrittenen und maßgebenden Identitätsmerkmal geworden, zumal Mose als der Empfänger der Tora einen viel höheren Stellenwert genießt. Dazu erfährt sie in der christlichen Rezeption eine Uminterpretation, die von leiblicher Abstammung und formaler Gesetzesbindung absieht, auf das alleinige Kriterium der Rechtfertigung aus Glauben abhebt (Röm 4,1ff Gal 3,6ff) und das Spektrum der Zugehörigkeit für alle Völker, Juden und „Heiden“ öffnet. Der Ausdruck wird über diese eigenmächtige Kompetenzerweiterung hinaus in der Theologiegeschichte nicht ausdrücklich oder

---

\* Die folgenden Ausführungen entsprechen dem Wortlaut eines Beitrags, der unter der Überschrift „Abraham als Ausgangspunkt für eine ‘abrahamitische Ökumene’?“ in A. Renz / St. Leimgruber (Hg.), Lernprozeß Christen-Muslime, Münster 2002, 142-151 erschienen ist.

<sup>1</sup> In der 4. Auflage des RGG ist der Bezeichnung „Abrahamitische Religionen“ erstmals ein Eintrag gewidmet, (Band I, 1998, 78), der allerdings nur in größtmöglicher Kürze festhält, daß damit die „monotheistischen Religionen“ gemeint sind, „die sich auf Abraham berufen“, welche Gestalt trotz der vorhandenen Divergenzen eine „Brücke zwischen ihnen bilden“ könnte.

<sup>2</sup> Zuletzt J. Ernst, Abrahamskindschaft, in M. Görg /B. Lang (Hg.), Neues Bibel-Lexikon I, 1991, 21.

bewußt auch auf die Muslime bezogen, da die Abstammung von Ismael entgegen dem alttestamentlichen Zeugnis, aber im Gefolge paulinischer Typologie (vgl. Röm 9,7) nicht als legitime Kindschaft Abrahams Anerkennung gefunden hat. Nach dieser Version ist „Abrahamskindschaft“ im Vollsinn nur in der Zugehörigkeit zum durch Jesus Christus gestifteten Heilsvolk möglich.

Für das Judentum ist eine derartig weitgreifende Modifikation des ursprünglichen Verständnisses von der Abrahamskindschaft überhaupt nicht mehr nachvollziehbar. „Die Abrahamskindschaft ist nach jüdischer Überzeugung exklusiv dem jüdischen Volk vorbehalten“, während das Christentum „aus der Sicht jüdischer Tradition seinen Platz im Rahmen des Noachbundes“ hat, „der nach Gen 9,8-12 die ganze Menschheit umfaßt“<sup>3</sup>. Auch im Islam hat eine übertragene Konzeption von „Abrahamskindschaft“ keinen Platz, da hier mit der Rückführung und Vergeschichtlichung der Ismaeltraditionen einer Unmittelbarkeit der Abstammung das Wort geredet wird, die der Islam zwar auch bei den Juden über Isaak und Jakob wahrnimmt, aber den Gefolgsleuten Muhammeds mit besonderem Akzent zuspricht. Eine auch das Christentum erfassende Abrahamskindschaft erkennt der Islam nicht ausdrücklich an.

Die „abrahamitische Ökumene“ ist nicht zuletzt im Gefolge der konziliaren Bewegung (Vatikanum II) terminologisch an die Stelle der „Abrahamskindschaft“ getreten, um zunächst die Beziehungen zwischen Judentum und Christentum auf einer gemeinsamen Basis zu reflektieren. Das Attribut „abrahamitisch“ verdeutlicht, daß es weiterhin um eine Definition der Nachkommensfrage geht, näher um die christliche Inanspruchnahme eines die leibliche Abstammung transzendierenden Vaterbildes. Das Christentum möchte die Vaterschaft Abrahams auch im eigenen Interesse reklamieren, ohne dazu vom Judentum her ausdrücklich ermächtigt zu sein. So bleibt eine essentielle Differenz zwischen Besitz und Anspruch erhalten. „Eine Ökumene aufgrund gemeinsamer Abrahamskindschaft ist demnach durch das ökumenische Kriterium wechselseitiger Anerkennung des jeweiligen Selbstverständnisses nicht gedeckt“<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> J. Kirchberg, *Theo-logie in der Anrede als Weg zur Verständigung zwischen Juden und Christen* (Innsbrucker theologische Studien 31), Innsbruck-Wien 1991, 73.

<sup>4</sup> Kirchberg, *Theo-logie*, 73.

Obschon zunächst nicht im Vordergrund, ist die Semantik des Ausdrucks „abrahamitische Ökumene“ im weiteren Reflexionsgang auch auf den Islam ausgedehnt worden. Dies ist geschehen, obwohl noch keine unbestreitbare Legitimation auf Seiten der Begrenzung auf das jüdisch-christliche Verhältnis vorhanden war und bisher nicht erzielt worden ist. „Solange die Frage der Abrahamskindschaft zwischen Juden, Christen und Muslimen, aber auch innerjüdisch kontrovers diskutiert wird, erscheint es demnach zumindest voreilig, das Verhältnis der Kirche (und des Islam) zum Judentum christlicherseits als eine „abrahamitische Ökumene“ zu definieren“<sup>5</sup>.

Der hier ausgesprochene Vorbehalt muß auch angesichts der jüngsten Versuche geltend gemacht werden, die „Ökumene“ nicht als „abrahamitisch“, sondern als „abrahamisch“ zu kennzeichnen, um so nicht mehr die leibliche oder geistige Abstammung von Abraham in den Vordergrund des Interesses zu stellen, sondern auf den für alle drei Religionen fundamentalen und attraktiven Glauben Abrahams zu rekurren: „Für eine abrahamische Ökumene eintreten heißt nicht, die trennenden Differenzen zwischen Judentum, Christentum und Islam überspielen oder einebnen, heißt nicht leugnen, daß Juden, Christen und Muslime Wahrheitsansprüche gegeneinander vertreten, die nicht auflösbar sind. Sondern heißt: diese unvereinbaren Wahrheitsansprüche gegeneinander im richtigen Geist gesprächsfähig machen“<sup>6</sup>. Mit dieser Programmatik scheint eine bezeichnende Reduktion einherzugehen. An die Stelle der wechselseitigen Ansprüche auf Alleinvertretung des gültigen Abrahambildes auf dem Weg über eine mehr oder weniger sublimiert gedachte genealogische Rückführung soll nunmehr der tiefgreifende Respekt vor der andersartigen Konzeption des Rückbezugs auf Abraham treten, eine Grundhaltung, die den Hauptakzent auf die Dialogstruktur im Verhältnis der drei Religionen setzt.

Die jüngste Positionierung manifestiert sich daher in der Bezeichnung „abrahamische Spiritualität“ (Kuschel)<sup>7</sup>. Gemeint ist eine mögliche Gemeinsamkeit der drei Religionen in der Rückorientierung an Abraham als Wegbereiter und Zeugen einer gesprächsoffenen Kontaktnahme,

---

<sup>5</sup> Kirchberg, Theo-logie, 75.

<sup>6</sup> K.-J. Kuschel, Streit um Abraham. Was Juden, Christen und Muslime trennt - und was sie eint, Neuausgabe Düsseldorf 2001, 12.

<sup>7</sup> Kuschel, Streit, 24.

einer Dialoggemeinschaft ohne Überzeugungs- oder gar Missionierungsanspruch. Dabei steht gewiß auch im Verhältnis zum Islam der Gedanke an eine Ökumene in „versöhnter Verschiedenheit“ vor Augen. Für eine an Abrahams Beispielgestalt orientierte Beziehung werden so auch Ansätze in jüdischer Theologie gefunden, die Christen und Muslime als „lebendige Zeugen eines lebendigen Bundes Gottes mit Abraham“ verstehen lassen<sup>8</sup>. Dem Islam wird attestiert, daß auch hier der „abrahamische Geist“ im Sinne einer „Verkörperung des im Islam implizierten Universalismus“ geeignet sei, den Muslimen als „Zeuge für die Menschheit“ erscheinen zu lassen<sup>9</sup>.

Bevor wir versuchen, das genuine Gepräge einer solchen übergreifenden Spiritualität mit dem Attribut „abrahamisch“ weiter zu profilieren, darf ein Blick auf die ersten Ansätze einer religionstranszendierenden Begegnung in der späten Aufklärungszeit geworfen werden. Lessings Nathan ist ebenfalls jüngst als der „literarische Archetyp einer abrahamischen Ökumene“ charakterisiert worden<sup>10</sup>. Das bekannte Drama mit der berühmten Ringparabel folgt allem Anschein nach Lessings Schrift „Die Erziehung des Menschengeschlechts“, um nunmehr nachdrücklich sowohl die verantwortete Moralität wie auch eine Grundhaltung der religio, nämlich eine ‘Ergebenheit in Gott’ zu fordern, Postulate, die nicht im Widerspruch zueinander stehen, sondern komplementär zu begreifen sind<sup>11</sup>. Gerade die Akzeptanz der Heillosigkeit geschichtlicher Erfahrungen, wie sie schon für den biblischen Ijob gilt, bedeutet dem Juden Nathan eine Neuorientierung auf eine andersartige Seinsweise, die sich in einer weisen Toleranz ausdrückt, um keinesfalls von einer verbindlichen Rede von Gott abzurücken, vielmehr im Gegenteil der absoluten Souveränität Gottes das Wort zu reden. Das Gemeinte vermag der Dialog zwischen dem Tempelherrn und der christlich getauften Recha zu erläutern, wenn diese den Standort des Mose vor Gott herausstellt und die Unabhängigkeit der ‘Ergebenheit in Gott’ von „unserem Wähnen

---

<sup>8</sup> Kuschel, Streit, 17.

<sup>9</sup> Vgl. Kuschel, Streit, 271 mit Hinweis auf R. Hassan, *Feast of Sacrifice in Islam: Abraham, Hagar and Ishmael*, in: A. LaCoque (Hrsg.), *Dommitment and Commemoration. Jews, Christians, and Muslims in Dialogue*, Chicago 1994.

<sup>10</sup> Kuschel, Streit, 23 mit Hinweis auf K.-J.Kuschel, *Vom Streit zum Wettstreit der Religionen. Lessing und die Herausforderung des Islam*, Düsseldorf 1998.

<sup>11</sup> Vgl. dazu I. Strohschneider-Kohrs, *Vernunft als Weisheit. Studien zum späten Lessing*, Tübingen 1991, 63.

über Gott“ betont<sup>12</sup>. Das zentrale Anliegen eines Religionsgesprächs sollte danach sein, die grundlegende Idee von der Vertiefung des Gottesverständnisses im Sinne der umfassenden Devotion vor dem Allmächtigen und zugleich Allbarmherzigen zu fördern.

Eine solche Intention, wie sie bei Lessing auch als persönliches Bekenntnis zutage tritt, muß keinesfalls auf Kosten der genuinen Ansprüche einer Religion oder Konfession gehen. Gottergebenheit ist ja die fundamentale Voraussetzung für jedes legitime und plausible Reden über Gott. Lessings Freund Moses Mendelssohn hat eben diese bleibende Grundlage wie auch die substantielle Identität der geschichtlich gewordenen Religiosität akzentuiert, um zugleich einer gedankenlosen Vermischung der Formen religiösen Eigenguts zu wehren. In seiner berühmten Schrift „Jerusalem“ brandmarkt er eine „Glaubensvereinigung“ als falsch verstandene Toleranz, ja als „der wahren Duldung gerade entgegen“<sup>13</sup>: „Dazu wollen die Glaubensvereiner sich zusammenthun; sie wollen hier und da von den Begriffen etwas abzwacken, hier und da die Maschen der Worte so lange erweitern, sie so unbestimmt und weitschichtig machen, daß sich die Begriffe, ihrer innern Verschiedenheit ungeachtet, noch zur Noth hineinzwängen lassen. Ein jeder verbände alsdann im Grunde mit denselben Worten eine andere ihm eigene Meynung“<sup>14</sup>. Mendelssohns Ausführungen gipfeln in dem Appell an die Verantwortlichen in der Gesellschaft: „Wer die öffentliche Glückseligkeit nicht stöhret, wer gegen die bürgerlichen Gesetze, gegen euch und seine Mitbürger rechtschaffen handelt, den lasset sprechen, wie er denkt, Gott anrufen nach seiner und seiner Väter Weise, und sein ewiges Heil suchen, wo er es zu finden glaubet“<sup>15</sup>. Indem Mendelssohn an den Schluß seines Jerusalembuches ein Zitat aus dem Munde Jesu setzt und leicht modifiziert, möchte er in der Gabe an den Kaiser, „was des Kaisers ist“ geradezu die Bedingung und Voraussetzung für die Gabe an Gott, „was Gottes ist“ erkennen<sup>16</sup>. Wie auch immer dieses euphorische Zutrauen zum legitimen Anspruch der öffentlichen Instanz zu gewichten sein wird, es ist jedenfalls die

---

<sup>12</sup> Vgl. Strohschneider-Kohrs, Vernunft, 159.

<sup>13</sup> M. Mendelssohn, Jerusalem oder über religiöse Macht und Judenthum, hier zitiert nach der Werkausgabe Ofen 1819, 202.

<sup>14</sup> Mendelssohn, Jerusalem, 200.

<sup>15</sup> Mendelssohn, Jerusalem, 203.

<sup>16</sup> Vgl. Mendelssohn, Jerusalem, 204.

deutliche Überzeugung herauszuhören, daß die schon von Nathan geforderte Gottergebenheit sowohl mit dem Respekt vor der gewordenen Religion wie auch mit der Freisetzung einer gesellschaftlichen Verantwortung eine verträgliche Symbiose eingehen kann.

Das Insistieren auf der eigenen Identität ist für Mendelssohn kein Hemmnis auf dem Wege zur Verständigung. Damit bewegt er sich auf Lessings Weg der vernünftigen Orientierung, wenn dieser unrichtigerweise auch ein Hang zur Beliebigkeit nachgesagt wird. Mit Recht ist auf die Zusammengehörigkeit des bekannten Lessing-Satzes „Das Vergnügen einer Jagd ist ja allezeit mehr werth, als der Fang“ mit der Fortsetzung „und Uneinigkeit, die bloß daher entstehet, daß jeder der Wahrheit auf einer andern Stelle aufpaßt, ist Einigkeit in der Hauptsache“ hingewiesen worden<sup>17</sup>. Geradezu prophetisch ist Mendelssohns Appell an die Christen, der zugleich im Namen der Muslime gesprochen sein könnte: „Zeiget uns Wege und gebt uns Mittel an die Hand, wie wir bessere Menschen und bessere Miteinwohner werden können, und lasset uns so viel es Zeit und Umstände erlauben, die Rechte der Menschheit mitgenießen“<sup>18</sup>.

Eine auf der Vernunftbasis gründende, jeder Religion den eigenen Weg zugestehende 'Ergebenheit in Gott' stellt so eine Haltung dar, die in der späten Aufklärung entwickelt wurde und bis heute der Umsetzung harret. In seinen „Morgenstunden“ hat Mendelssohn den Blick auf den „Gegensatz der Erhabenheit und Herablassung“ gerichtet: „Allenthalben, wo du Gottes Größe und Erhabenheit findest, da findest du auch seine Herablassung“<sup>19</sup>. Dieses Ferne und Nähe umgreifende Gottesbild ist prägender Inhalt einer „natürlichen Religion“, wie sie Lessings theologiekritische Schrift „Von Duldung der Deisten: Fragment eines Ungenannten“ programmatisch beschreibt<sup>20</sup>. Hier beruft sich der Autor u.a. auf Tomas Hyde, der den „Mahomet als verae Religionis Abrahami restauratorem“ gelobt habe, als Wiederhersteller der wahren Religion Abrahams, sowie auf George Sale, dessen Einleitung in eine Koranauslegung von eigener Hand zum Ausdruck bringe, daß „die

---

<sup>17</sup> I. Strohschneider Kohrs, 'Doppelreflexion' und 'Sokratische Ironie' in Lessings Spätschriften, in: Dies., Poesie und Reflexion. Aufsätze zur Literatur, Tübingen 1999, 159-195, hier 187.

<sup>18</sup> Mendelssohn, Jerusalem, 196.

<sup>19</sup> M. Mendelssohn, Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes. Erster Theil, hier zitiert nach der Werkausgabe Ofen / Groß-Wardein 1819, 230.

<sup>20</sup> Vgl. G. E. Lessing, Werke VII Theologiekritische Schriften I und II, Darmstadt 1996, 313-330.

Ermahnungen zu guten Sitten und Tugenden, welche im Alkoran enthalten sind, und sonderlich die Ermahnungen zur Verehrung eines wahren Gottes zum Teil so vortrefflich sind, daß ein Christ sie wohl beobachten möchte<sup>21</sup>. Ohne ausdrücklichen Rückbezug auf Abraham erklärt sich auch F.H. Jakobi in seiner Schrift an „Moses Mendelssohn an die Freunde Lessings“ zur „natürlichen Religion“. Deren „Evidenz sey dem unverdorbenen, nicht gemißleiteten Menschenverstande eben so hell einleuchtend, eben so unumstößlich gewiß, als irgend ein Satz in der Geometrie“<sup>22</sup>. Die hebräische Sprache habe zwar „so gar kein hebräisches Wort für das, was wir Religion nennen“, doch sei „das Judenthum, keine Offenbarung von Lehrsätzen und ewigen Wahrheiten, die zu glauben befohlen werden“<sup>23</sup>. Seine Auffassung, daß das Judentum „keine geoffenbarte Religion, sondern geoffenbartes Gesetz“ sei, entbindet ihn nicht vom Bekenntnis zu Religionswahrheiten „vernunftmäßiger Überzeugung“, die „so apodiktisch erweislich sind, als irgend ein Satz in der Größenlehre“<sup>24</sup>.

Ist Abraham mehr als ein Protagonist einer „natürlichen Religion“? Ist die Charakteristik der späten Aufklärung nach wie vor die Zauberformel, der die drei Religionen mit ihrem Bekenntnis zum einen Gott auf einen Nenner bringen ließe? Was ermächtigt uns, weiter nach dem Spezifikum der Religion Abrahams zu fragen, das zugleich den drei Religionen so inhärent wäre, daß es neu zur Sprache gebracht werden müßte?

Die „natürliche Religion“ atmet allem Anschein nach noch nicht den Geist der mit Recht geforderten „abrahamischen Spiritualität“. Dennoch bleibt die „praktische Vernunft“ ein unverzichtbares Ferment im Prozeß der Auseinandersetzung um die wahre Gottesidee. Man könnte versucht sein, auch hier in Rezeption einer Formulierung Kierkegaards zu fragen, ob „die Wahrheit nur im Werden, im Prozeß der Aneignung sei“, oder gar, ob „der Weg die Wahrheit sei“. Dazu ist aber mit Recht angemerkt worden, daß schon Lessing an der „Verweiskraft der Sprache“ und der „Verweiskraft bildlicher Sprachaussage“ gelegen gewesen sei<sup>25</sup>.

---

<sup>21</sup> Lessing, Werke VII, 327f.

<sup>22</sup> F.H. Jakobi, Moses Mendelssohn an die Freunde Lessings, Berlin 1786, 31f., hier zitiert nach der Ausgabe: H. Scholz, Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn, Berlin 1916, 307.

<sup>23</sup> Jakobi, Mendelssohn, 29f. (Scholz, Hauptschriften, 306).

<sup>24</sup> Jakobi, Mendelssohn, 30f. (Scholz, Hauptschriften, 307).

<sup>25</sup> Vgl. I. Strohschneider-Kohrs, Doppelreflexion, 187f.

In dieser Perspektive ist die Abrahamsfigur der biblischen Überlieferungen in Wort und Bild soweit präsent, daß ihre Dimensionen als grundlegender Orientierungsgestalt für den Gottesglauben auch für die Rezeptionsgeschichte in Christentum und Islam gelten müssen.

Es ist sozusagen ein Gebot der praktischen Vernunft, das Zeugnis der biblischen Abrahamsüberlieferungen zum Ausgangspunkt zu wählen, um die Züge des darin gebotenen Gottesbildes aufzudecken. Die gegenüber dem Judentum jüngeren Buchreligionen können sich der Einsicht nicht versagen, daß alles was über Abraham bis auf Jesus und Mohammed tradiert worden ist, in den Abrahamsgeschichten der Älteren Bibel, d.h. dem hebräischen 'Alten Testament' verankert ist. Dies gilt es wahrzunehmen, obwohl sowohl der Anspruch des Neuen Testaments, Abraham als Exemplargestalt des Gerechtfertigten reflektiert zu haben, zu hören ist wie auch der des Islam, in Abraham den paradigmatischen Bekenner des einen und einzigen Gottes und zusammen mit dem exponierten Verheißungsträger Ismael die Gründergeneration des mekkanischen Heiligtums zu besitzen. Das legitime Toleranzverständnis der späten Aufklärung kommt nicht zuletzt auch darin zur Geltung, daß Lessing ohne eigene Distanzierung im Nachlassartikel „Meines Arabers Beweis, dass nicht die Juden, sondern die Araber die wahren Nachkommen Abrahams sind“ die proismaelitische Argumentation aus der Bibel heraus führen läßt<sup>26</sup> (Lessing, Werke VII, 605f), ein Weg zur Ehrenrettung des Ismael, der erst jüngst erneut begangen worden ist<sup>27</sup>. Das Zur-Sprache-Kommen-Lassen des anderen Traditionsweges ist eine notwendige Voraussetzung für eine vernünftige Urteilsbildung. Die differierende theologische Interpretation wird daher ihre genuine Dignität behalten dürfen, auch wenn wir uns der Abrahamsgestalt zunächst nur über das Traditionsgut der Älteren Bibel nähern können.

Das Spektrum der Abrahamsgeschichten der Bibel ist freilich so differenziert, daß die Gottesbeziehung dieser Traditionsfigur nur insoweit auf der Ebene einer „natürlichen Religion“ angesiedelt werden kann, als sie den Kontrast zwischen dem majestätisch Erhabenen und dem hilfreich Gegenwärtigen in der einen Göttlichkeit spiegelt. Die biblischen Perspek-

---

<sup>26</sup> Lessing, Werke VII, 605f.

<sup>27</sup> Vgl. Th. Naumann, Ismael - Abrahams verlorener Sohn, in: R. Weth (Hrsg.), Bekenntnis zu dem einen Gott? Christen und Muslime zwischen Mission und Dialog, Neukirchen-Vluyn 2001, 85. Kuschel, Streit, 17.

tiven lassen ihn aber darüber hinaus als Adressaten eines offenbarenden Gottes erscheinen, der zum Verlassen der angestammten Umgebung aufruft und den neuen Lebensraum lediglich durch sein Wort in Aussicht stellt (Gen 12,1). Diese im Auftakt der nicht-priesterschriftlichen Abrahamsüberlieferungen gebotene und zugleich programmatische Interpretation der Gottesbeziehung des Erzvaters läßt bereits die Exklusivität der Herausforderung seitens des einen Gottes verspüren, die später durch die radikale und unbegreifliche Einforderung des „einigen“ Sohnes Isak (Gen 22) noch überboten wird. Wenn auch die christliche und muslimische Überlieferung in der Auswertung dieser Erinnerungen verschiedene Wege gehen (Anspielung auf den Tod Jesu bzw. Umdeutung auf Ismael), ist doch die 'unvernünftige' und alle Plausibilität transzendierende Agitation des Offenbarers eine gemeinsame Perspektive, die den drei Religionen den Stempel der absoluten Hinordnung auf die majestätische und zugleich unauslotbare Wirklichkeit Gottes aufdrückt. Andererseits ist die rettende Nähe Gottes gegenüber denen, die im Strom der Verheißung stehen, wozu nicht nur der Sohn Isak, sondern auch Ismael zu zählen sind, unübersehbar, wenn sich auch hier die autonome und zugleich verborgene Zuwendung durch den gleichen Gott erkennen läßt, die auf ihre Weise jede Begreiflichkeit durch die menschliche Vernunft hinter sich läßt.

Das besondere Kennzeichen der Gottesbeziehung des Abraham in den nicht-priesterschriftlichen Texten ist zweifellos der ihm zugeschriebene „Glaube“, der mit dem Bildwort des „Sich-Festmachens“ umschrieben und mit dem Korrelat der „Richtigkeit“ oder „Stimmigkeit“ (so besser als „Gerechtigkeit“) versehen wird (Gen 15,6). Mit diesem Glauben ist die völlige Überantwortung an den Gott verbunden, der sich als der Garant der Zukunft zu erkennen gibt und ausweist. Diese grundsätzliche Verwiesenheit verbunden mit der ausschließlich von Gott her gewährten Rettungsgewißheit wird auch in der paulinischen Rezeption nicht aufgegeben, im Gegenteil: Abraham wächst hier zur Exemplarfigur des Gerechtfertigten heran. Die islamische Sicht deutet den Glauben Abrahams im Sinne der absoluten Gottergebenheit, ohne daß zwischen der Haltung des Gottesfürchtigen (arab. *hanif*) und der des Glaubenden im biblischen Sinn eine klare Distinktion ausgemacht werden müßte. Daß allein Gott der Rechtfertigende ist, braucht der Islam nicht eigens zu betonen. Die Vergebungs- und Rettungsgewißheit gründet hier in der

unberechenbaren Souveränität Allahs, dessen Barmherzigkeit somit integrale Erscheinung seiner Allmacht ist. Zwischen dieser Konzeption und der biblischen Gottesidee, wie sie u.a. in dem scheinbaren Rechenspiel um das Schicksal von Sodom und Gomorra (Gen 18) zum Ausdruck kommt, besteht kein gravierender Unterschied: die Gnade Gottes beruht nicht auf interzessorischer Vermittlung, sondern ruht in Gottes unbegreiflicher Erhabenheit.

Die priesterschriftliche Abrahamserzählung legt besonderen Wert auf die süd-mesopotamische Abkunft Abrahams, um zugleich die örtliche Nachbarschaft zur Exilsgemeinde der Judäer bewußt zu machen. Überdies soll Abraham in der Sukzession von Adam und Noach jenen neuen Menschentyp repräsentieren, der die alternative Leitgestalt symbolisiert und zugleich den Prozeß der Volkwerdung auf seine Nachkommenschaft ohne Ausschluß Ismaels fixiert. Der mit ihm geschlossene „Bund“ (vgl. Gen 17,7) ist durch das körperliche, leibhaftige Zeichen (Beschneidung) ausgewiesen, während Noach noch das kosmische Signal des Bogens in den Wolken zugeordnet ist. Gott erscheint hier als verbindlicher und bindender „Rettergott“ sowohl unter der Bezeichnung El Schaddaj wie auch unter seinem Appellativum Elohim, Gottesperspektiven, die ohne weiteres auch mit der Kennzeichnung Allahs im Koran kompatibel sind.

Vor allem scheint die Priesterschrift mit ihrer Pluralität der Namengebung Gottes, die mit der bekannten Wir-Rede Gottes (Elohim) bei der Menschenschöpfung korrespondiert (vgl. Gen 1,26), einer bloß numerischen Interpretation von 'Einheit' entgegenzuwirken, wie sie sich bei einer massiven Betonung der Exklusivität Gottes etwa in der deuteronomisch-deuteronomistischen Theologie nahelegen könnte. Dafür kennt die deuteronomische Prophetie die in einer Gottesrede gefaßte Erklärung zu dem einen Gott, der Licht bildet und Finsternis schafft, sowie Heil bewirkt und Unheil schafft (Jes 45,7). Das Bekenntnis zu dem einen und einzigen Gott steht nach der priesterschriftlichen Sichtweise der Mehrheit einer Namengebung Gottes nicht im Wege, wie der Koran die 99 Namen Allahs vergegenwärtigt, ohne damit auch nur im Geringsten die Einheit und Einzigkeit Allahs in Frage zu stellen.

Die Gottesbezeichnung 'Allah' (d.h. der Gott), auch von arabischen Christen gebraucht, kann im Islam nicht attributiv zu einem Personennamen gefügt werden, so daß biblische Verbindungen wie „Gott der

Väter“, „Gott Abrahams“ u.ä. keine Verwendung finden, aber auch eine Fügung wie „Gott Muhammads“ undenkbar ist<sup>28</sup>. Die biblischen Wendungen, früher irreführend als Signal für eine genuine Gottesvorstellung nomadischer Bevölkerungsgruppen der präisraelitischen Zeit erklärt, können Gottesbezeichnungen aus der sogenannten „Persönlichen Frömmigkeit“ des Alten Orients und Ägyptens zur Seite gestellt werden und sind wohl nicht zuletzt als alternative Ausdrucksformen gegenüber gottköniglichen Ambitionen zu begreifen. Wenn die Fügungen demnach als Äußerungen zur Abwehr menschlicher Inanspruchnahmen Gottes verstanden werden und Gott eben nicht als individuell verfügbar gedacht wird, trifft sich das Verständnis mit der islamischen Sicht, die freilich um radikale Unmißverständlichkeit besorgt ist.

Der biblische Abraham, der sich den unbekannt Fremden öffnet und ihnen exzellente Gastfreundschaft erweist (Gen 18), ist zu Recht in den „abrahamitischen Religionen“ und Regionen Sinnbild und Urbild der Öffnung im Dialog mit Gott und Mensch geworden. Seine Begegnungsweise bietet das Modell für einen Austausch, der eine Koexistenz von Bekenntnissen zur eigenen Identität gestattet, daneben und darüber hinaus aber ein Miteinanderstehen vor der unendlichen Erhabenheit und Barmherzigkeit des einen Gottes möglich macht. Dies ist und bleibt der entscheidende Angelpunkt des jüdisch-christlich-islamischen Dialogs, der letzten Endes im Dialog Gottes mit dem Menschen aufgehoben ist. Die „Islamische Charta“ hat soeben erst (3. Februar 2002) eben diesen Gottesglauben artikuliert: „Die Muslime glauben an Gott, den sie wie arabische Christen ‘Allah’ nennen. Er, der Gott Abrahams und aller Propheten, der Eine und Einzige, außerhalb von Zeit und Raum aus Sich Selbst existierende, über jede Definition erhabene, transzendente und immanente, gerechte und barmherzige Gott hat in Seiner Allmacht die Welt erschaffen und wird sie bis zum Jüngsten Tag, dem Tag des Gerichts, erhalten“<sup>29</sup>. Das Gottesbild im Ibrahim/Abraham Wort des Koran in Sure 3,65-68, bietet zwei zentrale Bekenntnisse, denen sich Juden und Christen grundsätzlich nicht verschließen können: „Allah hat Wissen“ und „Allah ist Freund der Glaubenden“. Gerade angesichts

---

<sup>28</sup> Vgl. dazu R. Hassan, Feast of Sacrifice (vgl. oben Anm. 9).

<sup>29</sup> ZMD Zentralrat der Muslime in Deutschland e.V., Islamische Charta. Grundsatzklärung des Zentralrats der Muslime in Deutschland (ZMD) zur Beziehung der Muslime zum Staat und zur Gesellschaft, Berlin 2002, 2.

bleibender Besorgnis um die eigene Identität empfiehlt es sich, gemeinsam auf dieses Wort zu hören<sup>30</sup>:

- 65 Volk des Buches!  
Warum streitet ihr über Ibrahim?  
Tora und Evangelium wurden doch erst  
in der Zeit nach ihm herabgesandt!  
Habt ihr denn keinen Verstand?
- 66 Ja ihr! Ihr möget streiten über Dinge,  
über die ihr ein Wissen habt;  
doch was streitet ihr über etwas,  
worüber ihr kein Wissen habt!  
Allah hat Wissen,  
ihr aber habt kein Wissen!
- 67 Ibrahim war weder Jude noch Nazaräner,  
er war vielmehr ein gottgläubiger Heide.  
Er gehörte nicht zu denen,  
die Gott andere Wesen beigesellen.
- 68 Mehr Recht auf Ibrahim haben die Menschen,  
die ihm nachfolgen.  
Dieser Prophet da,  
sowie die, welche glauben;  
denn Allah ist Freund der Glaubenden.

---

<sup>30</sup> Vgl. Wiedergabe und Kommentar bei C. Schedl, Muhammad und Jesus. Die christologisch relevanten Texte des Koran, Wien - Freiburg - Basel 1978, 446-449.