

*Ulrike Bechmann*

## Zurück zu Abraham

### Chancen und Risiken der Berufung auf Abraham in den ‚abrahamitischen Religionen‘

#### 1. Hinführung

Ausgehend von der aktuellen Fragestellung, ob Abraham eine Basis des Dialogs der "abrahamitischen Religionen" sein kann, entwickelt die Hinführung, warum sich eine Untersuchung dieses Topos als notwendig erweist. Dabei wird auch die Frage nach der Verortung der Arbeit in den wissenschaftlichen Disziplinen geklärt.

#### 1.1. Einführung: Interreligiöser Dialog als Notwendigkeit für interkulturelles Zusammenleben

Was benötigen Menschen unterschiedlicher Kulturen und Religionen, um ein friedliches Zusammenleben genießen zu können? Mehr denn je stellt sich heute die Frage. Dass es darauf keine einfache Antwort geben kann, ist offensichtlich. Zu verschieden liegen in den unterschiedlichen Erdteilen die Interessen und politischen Konstellationen, um eine umfassende oder generelle Antwort zu ermöglichen. Doch ist ebenso offensichtlich, dass es auf überregionaler, regionaler wie örtlicher Ebene eine aktive Arbeit am Dialog um der gemeinsamen Gestaltung des jeweiligen Gemeinwesens willen geben muss. Dialog in den verschiedensten Formen wird zur Notwendigkeit des Zusammenlebens.

Der interreligiöse Dialog erscheint dabei nur als ein Sektor – aber ein nicht unwesentlicher generativer Sektor. Immerhin bilden die Religionsgemeinschaften bis heute noch einige der wenigen Institutionen, die in einem namhaften Umfang eine gesellschaftspolitisch relevante Gruppierung von Menschen vertreten und eventuell auch mobilisieren kann, lokal wie global. Zudem sind die Religionsgemeinschaften in zunehmendem Maße insofern angefragt, als für Auseinandersetzungen weltweit religiöse Motivationen in den Mittelpunkt gerückt werden bzw. die Grenzlinien von Konflikten sich auch entlang der Grenzziehungen von

religiös abgegrenzten Gemeinschaften bewegen. Ob in innenpolitischen Diskussionen oder in regionalen und internationalen Konflikten: Religion hat sich bei oft primär politisch motivierten Auseinandersetzungen in den Vordergrund geschoben, sei es in der Rezeption dieser Konflikte, sei es in ihrer Begründung. Diese Entwicklung ist wie ein Katalysator, der die Verantwortung der religiösen Gemeinschaften neu ins Bewusstsein hebt, auch wenn ihre gesellschaftliche Gestaltungskraft in sich säkular verstehender Umwelt zu schwinden scheint.

Doch wie muss dieser interaktive Dialog geführt werden, um eine Basis für ein gelingendes Miteinander zu schaffen? Und birgt Abraham überhaupt diese Potenz in sich? Die Arbeit nimmt das Paradigma in den Blick, das zur Zeit vornehmlich Gemeinsamkeit und Dialogfähigkeit der monotheistischen Religionen begründen soll: Abraham bzw. Ibrâhîm (*arab.*).

1.2. Erkenntnisinteresse: Ist das Abraham-Paradigma eine tragfähige Basis für den Dialog zwischen den monotheistischen Religionen?

Abraham, "unser aller Vater" im Glauben (Röm 4), hat im interreligiösen Dialog Karriere gemacht. Abraham ist offensichtlich in Praxis und Diskurs ein Programmwort für den interreligiösen Dialog geworden. Mit zunehmender Plausibilität ist von den drei abrahamitischen bzw. abrahamischen Religionen die Rede. Programmworte sind zwar notwendig, aber sie sind auch ambivalent. Wenn sie zu idealistisch sind, führen sie leicht zu einer überzogenen Erwartung, gegenseitigen Überforderung und zu Enttäuschungen, die ihrerseits den Dialog letztlich mehr belasten als fördern. Kann Abraham als eine Figur des jüdischen, christlichen und muslimischen kollektiven Gedächtnisses, die in die jeweiligen Offenbarungsschriften eingeschrieben ist, zum verbindenden Movens eines Religionsdialogs, ja eines Friedens zwischen den Religionen werden?

Wenn Abraham wirklich eine Funktion zugunsten einer interreligiösen Dialogkonzeption übernehmen soll, dann muss diese Basis in Abraham selbst liegen, sonst bleibt "Abraham" eine beliebige Chiffre, die nur solange aufgrund des guten Willens aller Beteiligten funktioniert, als keinerlei Belastungen theologischer oder sonstiger Art auf die Partner und Partnerinnen des interreligiösen Dialogs zukommen. Ist diese Basis aber nicht gegeben und vor allem nicht präzise geklärt, dann wäre dafür zu

plädieren, die tatsächliche Basis zu reflektieren und zu stärken. Dabei gewinnen wir ein sachlich angemessenes Verständnis, sodass Abraham – vielleicht anders als bisher – die "große Ökumene" bereichert.

Zutiefst missverstanden wäre diese kritische Hinterfragung des positiv konnotierten "Abrahamitischen" der Religionen, sähe man darin die Suche danach, die Notwendigkeit des Dialogs selbst zu hintergehen. Im Gegenteil: Die Motivation für diese Arbeit erwuchs aus dem Interesse an interreligiöser Interaktion. Dafür muss aber dieses "Abrahamitische" so differenziert werden, dass klar benannt werden kann, was denn nun tatsächlich Gemeinsames oder Unterscheidendes dahinter liegt, damit es fruchtbar werden kann. Löst nämlich "Abraham" in der Realität nicht ein, was damit intendiert ist, nämlich das Gemeinsame zu benennen und Basis einer dialogischen und gemeinsamen Zukunft zu sein, – dann hilft möglicherweise die angestellte Infragestellung, zu anderen Ebenen vorzudringen, wo über die bisherigen Etiketten hinaus die Bedeutung Abrahams gerade in der Differenz neu in den Blick genommen und tragfähig werden kann.

### 1.3. Wissenschaftlicher Standort: Eine Arbeit zwischen den Disziplinen

Die vorliegende Arbeit ist in ihrer Methodik und in ihrer Zielrichtung zwischen den Disziplinen angesiedelt. Versteht sich die Religionswissenschaft, ähnlich wie die historisch-kritische Forschung der Exegese, als eine im weiteren Sinn des Wortes empirische Wissenschaft, insofern es ihr um die methodisch reflektierte und abgesicherte Erforschung von Texten, Monumenten und Vollzugsweisen von Religionen geht, so ist die Religionstheologie als jene Disziplin zu charakterisieren, in der die wissenschaftliche Wahrnehmung der eigenen wie auch der anderen Religionen zugleich mit einer, von der eigenen Religionsgemeinschaft getragenen, theologischen Position verbunden wird. Der Unterschied zwischen Religionswissenschaft und Theologie liegt indes nicht einfach in einer platten Gegenüberstellung von Wertabstinenz und Wertorientierung, sondern ist in der Art und Weise der Vorprägung und des damit verbundenen Erkenntnisinteresses zu suchen. Die "normative Konstruktion" der Religionswissenschaft, in der sich das Selbstverständnis der Forschenden spiegelt, erachtet jedenfalls die Zurückstellung einer religiösen Positionierung für zentral.

Um die Fragestellung methodisch zu erschließen, wird, ausgehend von dem religionstheologisch motivierten Dialog der monotheistischen Religionen, dieser einer Kritik aus religionswissenschaftlicher Sicht unterzogen: Von biblisch-exegetischer, religionshistorischer und islamwissenschaftlicher Seite wird der zentrale Topos "Abraham" auf seine Trag- und Reichweite überprüft. Einerseits wird auf den religionswissenschaftlichen, historisch-exegetischen Zugang zu Texten bestanden, insofern der Wissenschaftsdiskurs auf einen Topos Bezug nimmt, der in Texten der Vergangenheit wurzelt und mit den dort vorhandenen Konstellationen argumentiert. Von daher werden andererseits aus den Ergebnissen dieser Untersuchung entsprechende Konsequenzen für die religions*theologische* Diskussion gezogen. Damit bietet die Arbeit eine Anschlussstelle für den praktischen interreligiösen Dialog auf verschiedenen Ebenen. Ein für den wissenschaftlichen Diskurs selbst bereichernder Ausblick auf die Dialogarbeit von Frauen zeigt die pragmatische Intention dieser Untersuchung.

## 2. Methodische Durchführung und Ergebnisse des Forschungsprogramms

### 2.1. Abraham im Alten Testament

In einem ersten religionswissenschaftlichen Zugang geht es um die diachrone Analyse der *alttestamentlichen* Texte, die das Abraham-Narrativ repräsentieren: zu den Texten der Genesis des Alten Testaments. Sie konstituieren Geschichte und Identität des Volkes Israel anhand der Familienbeziehungen der Erzeltern.

In ihnen heben sich als erste identitätsstiftende Texte die Genealogien hervor (Gen 12-25). Ausgehend von diesen Texten und der mit ihnen verbundenen ersten "sicher" zu rekonstruierenden Genesis-Konzeption, der Priesterschrift (P), wird die Funktion Abrahams für die Identität Israels untersucht, wie sie in der Zeichnung der Abraham-Figur wie in der Konstruktion der Außenbeziehungen Abrahams zum Vorschein kommen (Gen 17). Einen zweiten Zugang bietet ein Text der Pentateuchredaktion (Gen 15), die in einer Überarbeitung Abrahams Identität neu konstituiert. Diese diachron gewonnenen Konturierungen Abrahams werden dann mit synchronen Perspektiven konfrontiert.

Die *priesterschriftliche* Abraham-Konzeption findet sich in Gen 17 einerseits und den Genealogien (Gen 12-25) andererseits. Genealogien dienen im Alten Orient nicht historischer Information, sondern erfüllen eine politische, soziale, rechtliche oder religiöse Funktion. P entwirft damit ein Identitätskonzept für Israel, das auf die Krise

der Identität der Region (unter Fremdherrschaft der Perser) antwortet. Eine sorgfältig ausgearbeitete Raum-Zeit-Konzeption verbindet die Nachkommen von Abrahams Frauen Hagar, Sara und Ketura als Familie. Einerseits sind alle autochthone Völker im gesamten an Palästina angrenzenden Raum *gleichartig* (im Sinne der gemeinsamen familialen Bindung). *Innerhalb* dieses Zusammenhangs sind die Nachkommen nicht *gleichrangig*, insofern in dieser verknüpften Beziehung gleichzeitig die Vorrangigkeit der Isaak-Linie festgeschrieben wird. Die differenten Nachkommen Abrahams sind räumlich getrennt, aber zusammengehörig und verbunden in Segen und Bund. P vertritt damit ein inklusives Konzept für die Völker der Region von Syrien bis Arabien, erweitert sozusagen den "Rand" der eigenen Identität im kollektiven Gedächtnis Israels, schreibt aber gleichzeitig Isaak im Bund der Erwählung eine Sonderrolle zu. Die *Frauen* Abrahams. Sara und Hagar repräsentieren die Differenz in den entsprechenden Nachkommen. Dieses Konzept entfaltet die Priesterschrift auch erzählerisch in Gen 17. Die Mehrungsverheißung gilt nicht nur für Isaak, sondern auch für Ismael, der explizit in den Beschneidungsbund mit hineingenommen ist. Das *Ziel* der beiden Bundeskonzeptionen für Isaak und Ismael ist unterschiedlich, aber nicht die Tatsache und Qualität des Bundes.

Eine konzeptionell andere durch Abraham geprägte Identität entfaltet die jüngere *Pentateuchredaktion* in Gen 15, das als Gelenkstück zwischen der Exodus- und Erzelterntradition dient. Abraham wird stilisiert als der "erste Mose", der die Themen von Exodus, Sinai und Landgabe im Sinn einer Prolepse an sich zieht. Der Vorverweis auf den Ägyptenaufenthalt und den Exodus sowie die Interpretation des Zugs nach Kanaan als "Herausführung" wie im Exodus (Gen 15,7) machen Abraham zum Offenbarungsträger wie Mose, an dem der Exodus (hier aus Ur) schon vollzogen ist. Das Glaubensmotiv aus Gen 15,6 wird jetzt mit der Exoduserzählung und dem Meerwunder verbunden. Dieser Glaube Abrahams wird dem Unglauben aus eigener Erfahrung entgegengesetzt, dem Zweifel an der Verheißung angesichts der übermächtigen Fremdbestimmung, in die Israel als Provinz in die jeweiligen Großmächte (Persien/Griechenland) eingebunden war. Die redaktionelle Voranstellung von Gen 15 vor Gen 17 korrigiert die P-Tradition, indem der Sinaibund (mit Sabbat, Kult und den Gesetzen) dem Erzelternbund (mit Glaube und Beschneidung) vorgeordnet wird. Damit wird Abraham nicht nur zum 'Vater des Glaubens', sondern auch zu einer Identifikationsfigur sämtlicher Pentateuchtraditionen.

Nicht nur die diachrone Textanalyse, sondern auch ein Überblick über synchrone Interpretationen der Abrahamsfigur macht deutlich: Schon in der biblischen Abrahamstradition tauchen viele verschiedene Väter Abraham auf. Die Identitäts- und Beziehungsstruktur im Abrahambild der Genesis lässt sich nicht auf einen Nenner bringen. Sie antwortet differenziert, je nach Kontext und dessen Bedürfnisse. In der weiteren

Arbeit erweist sich, dass je nach Kontext der Rezipienten immer nur ein Aspekt der unterschiedlichen Identitätskonzepte weitergeführt wird.

## 2.2. Abraham im Frühjudentum: Das Buch der Jubiläen

Jüdische Identität entwickelte sich nicht allein aufgrund der Tora, sondern auch mit einer weitgefächerten frühjüdischen Literatur. Exemplarisch wird das *Buch der Jubiläen* (Jub) als Beispiel frühjüdischer Identitätskonstruktion untersucht, wiederum mit dem Interesse an der Innen- und Außenbeziehung, die anhand von Abraham legitimiert werden sollen. Mit der Analyse des Jubiläenbuchs ist ein erster Rezeptionstext der Genesis, der sich textpragmatisch selbst ausdrücklich so kennzeichnet, in den Blick genommen. Zeitlich bildet die frühjüdische Literatur einen bedeutsamen Brückenpfeiler zwischen den biblischen Texten und dem Koran. Von erkenntnisleitendem Interesse ist: Wie wird Abraham in der Frage nach dem Selbstverständnis und in Beziehung zu anderen dargestellt?

Das Jubiläenbuch stammt aus dem 2. Jh. v.Chr. Es beantwortet durch seine Neuüberlieferung von Genesis und Exodus die Frage nach der Identität als Juden und Jüdinnen in hasmonäischer Zeit. Es liefert nach eigenem Selbstverständnis als Offenbarung mit göttlicher und mosaischer Autorität den hermeneutischen Schlüssel zur vorangegangenen Geschichte und damit gleichzeitig zum Verständnis seiner eigenen Gegenwart.

Das Jubiläenbuch stellt sich denjenigen entgegen, die eine Integration in die politisch und kulturell dominante Kultur des Hellenismus befürworten. Es will vielmehr vermitteln, dass mit der strikten Einhaltung der Gebote die Heilszeit anbricht. Die Kultpraxis, die Jub so wichtig ist, fehlt in den biblischen Abrahamtexten, da Sabbat, Gesetzesobservanz, Opferriten und Festzeiten erst am Sinai offenbart sind. Diese fügt Jub jetzt in der Neuerzählung in Abrahams Leben ein. Die Erzeltern folgen der Halacha, die als Rüstzeug für das Leben im Gelobten Land dargestellt wird. In ihr liegt der Segen und die Hoffnung auf die Vollendung der Zeit, in der Israel das Land wiedergewinnt. Die Identität Israels liegt also nicht allein in dem Glauben Abrahams an den einen Gott, sondern in der *Kultpraxis*, der Reinhaltung des Volkes und der Einhaltung des Bundes. Diese Praxis verbindet Israel exklusiv gegenüber allen anderen, auch gegenüber seinen eigenen Brüdern, die Monotheismus, Segen und Beschneidungsbund teilen.

Abraham grenzt also *innerhalb* des jüdischen Volkes aus. Doch das Zusammenleben mit anderen Völkern kann auch proexistent sein, so wie Abraham es vorlebt. So exklusiv Jub also nach innen argumentiert, so

praktisch und theologisch offenherzig können im Frieden die Beziehungen nach Außen gestaltet sein.

### 2.3. Abraham im Neuen Testament

Für die Bedeutung christlicher Identität legten sich im Neuen Testament die in zwei Evangelien herausgehobenen Genealogien (Mt 1,1-17; Lk 3,23-38) einerseits und die paulinische Konzeption christlich-pluraler Gemeinschaft durch Abraham andererseits nahe, wie sie in Gal 3-4 und in Röm 4 explizit entfaltet werden..

#### Paulus

Paulus' *relecture* Abrahams, Saras und Hagens spielte für die Identitätskonstitution des christlichen Glaubens eine wesentliche Rolle. Er argumentiert mit ihnen für seine heidenchristliche Mission der "Gesetzesfreiheit"<sup>1</sup>. Im Zentrum seiner Argumentation stehen der Gegensatz von Verheißung und Gesetz. Paulus stellt das Zitat von Gen 15,6 an den Beginn. Einerseits greift er damit auf die Verheißungen an Abraham zurück. Diese aber richtet sich bei Paulus auf *einen* Nachkommen (Gal 3,16), und das ist Christus. In Röm 4 spielt Abraham eine argumentativ tragende Rolle für die Frage nach dem Verhältnis von jüdenchristlicher und heidenchristlicher Identität und ihrer Zusammengehörigkeit im Sinne von Gal 3-4.

Um zu *seiner* Lesart der Abrahamtradition zu gelangen, muss Paulus eine folgenreiche theologische "Operation" innerhalb der Abrahamtradition vornehmen. Er greift einerseits zwar auf Gen 15,6, und Gen 12,1-3 zurück. Aber er nimmt nur die Teile aus dieser Abrahamkomposition heraus, die auf die ursprüngliche Erzelterntradition ohne Sinaibund und Tora weisen. Paulus argumentiert zudem kanonisch, er nutzt die Voranstellung von Gen 15 vor Gen 17, um mit der Gerechtigkeit aus Glauben nicht nur die Sinaitora, sondern auch die Beschneidungsforderung des Abrahambundes aus Gen 17 lösen zu können. Und indem Paulus die Verheißung aus Gen 12,1-3 "Segen für die Völker" mit der Nachkommensverheißung aus Gen 12,2; 15,6 verknüpft, kann er Christus als den verheißenen Sohn Abrahams wahrnehmen, der den Segen für die Völker bringt.

---

<sup>1</sup> Ich verwende den Begriff abgekürzt für die Überzeugung von Paulus, dass aus dem Heidentum übergetretene Christen und Christinnen nicht zum Judentum übertreten müssen.

Die Identität der christlichen Gemeinden war in dieser Konzeption in völlig neuer Art "plural". Paulus schreibt die Heidenchristen in diesen Bund hinein, weitet aus, eröffnet neue Horizonte. Dieser Horizont endet – mit Ausnahme des Judentums (vgl. Röm 9-11) – aber an der Grenze des Christusglaubens. Ganz ausgeschlossen bleiben die Heiden.

## Die Evangelien

Mit Blick auf die Identitätskonzeption bringen in den Evangelien die beiden Genealogien Mt 1,1-17 und Lk 3,23-38 die Identität Jesu programmatisch mit Abraham in Verbindung. In beiden Genealogien wird Abraham als einer der Vorfahren Jesu genannt, die Kontinuität Jesu mit der jüdischen Geschichte steht außer Frage. Doch die unterschiedlichen Kontexte der matthäischen und lukanischen Gemeinde führen zu unterschiedlicher Akzentuierung Abrahams im Verhältnis zu Christus.

Matthäus will die jüdischen Ursprünge der judenchristlichen Mitglieder festhalten, trotzdem aber für eine Öffnung auf die heidenchristlichen Mitglieder hin werben. Der Ursprung Jesu aus Abraham (Mt 1,1), der fehlende "Sohn Gottes-Titel", und dessen "Ersetzen" gegenüber Mk durch *Emmanuel* ("Gott mit uns" vgl. Jes 7) betonen Gottes Erwählungshandeln und den Rechtsakt der Adoption, der Jesus zum Davidssohn macht. Je nach Herkunft konnten die verschiedenen die Adressaten und Adressatinnen die "Jungfrauengeburt" (Mt 1,18-25) unterschiedlich lesen. Im hellenistischen Kontext in hellenistischer Denktradition als Zeugnis göttlicher Geburt, im judenchristlichen Milieu die Genealogie als Textsignal einer "Rejudaisierung" der Jungfrauengeburt.

Die Genealogie im Lk 3,23ff. begründet die Mehrdimensionalität der Sohnschaft Jesu. Jesus wird als neue Schöpfung Gottes, als Sohn Adams und Sohn Gottes bezeichnet. Abraham ist nur ein unauffälliges Glied in dieser Kette, die einerseits die Verwurzelung in der jüdischen Tradition als selbstverständlich gegeben voraussetzt, in dieser Selbstverständlichkeit dann aber auch darüber hinaus zur Gottessohnschaft führt. Die Abrahamabkunft spielt keine entscheidende Rolle, sie konstituiert in Lk 3,23-38 sowenig eine besondere Eigenschaft von Jesus wie die Davidssohnschaft.

Abraham spielt in den Evangelien nicht mehr die Rolle, die er bei Paulus noch spielte. Das Identitätszentrum im Kult und im Bekenntnis besetzt Christus. Denn nur durch Christus kann überhaupt der Segen Abrahams wirksam werden. Christus steht im Zentrum des Bekenntnisses als Gottessohn, auf Christus hin werden alle getauft, Christus steht im Zentrum des Herrenmahls. Je länger je weniger entscheidet sich an Abraham die

Identitätsbildung der christlichen Gemeinde und mit der Herausbildung der christologischen Bekenntnisse auch nicht mehr die Identität Jesu. Eine ganz andere Bedeutung gewinnt Abraham für die Identität des Islam.

#### 2.4. Ibrâhîm (Abraham) im Islam

Ibrâhîm kommt im Koran und im muslimischen Selbstverständnis eine herausragende Rolle zu. Doch die Debatte in der Islamwissenschaft über die Entstehung des Korantextes wie die mekkanische Entwicklung ist gespalten. Sie dreht sich um die zeitliche Einordnung der Suren und ihrer Abhängigkeit bzw. Originalität gegenüber jüdischen, christlichen und vorislamischen, paganen arabischen Einflüssen. Zwei verschiedene Prämissen stehen zur Diskussion. Das klassische Koranverständnis setzt die Surenteile oder ganze Koransuren in diachroner Analyse zeitlich in Relation zu den Wirkungsperioden von Muhammads Verkündigung im 7. Jh. Neuere Ansätze gehen von einer Spätdatierung aus, die eher in das 8. Jh. weist und folglich ganz andere Kontexte für die Textgestaltung voraussetzen würde. Beide Zugänge werden berücksichtigt.

Nach der diachronen Analyse spielt Ibrâhîm schon in der Frühzeit Muhammads in Mekka eine entscheidende Rolle. Die Bitte um Rechtleitung und Gnade am Tag des Gerichts bestimmt die Haltung Ibrâhîms, darin wird er zum Vorbild (Imam). Ibrâhîm bekommt als Monotheist, Rechtgeleiteter, als *hanîf* und als Schicksalsgenosse in einer Reihe von Propheten Vorbildcharakter für Muhammad. Schon in der zweiten mekkanischen Periode treten nahezu alle wesentlichen Elemente der Ibrâhîmgeschichte auf. Ibrâhîm und Muhammad sind parallel gezeichnet: Nur diese beiden sind als *hanîf* (*Gottsuchender*) charakterisiert, beide verkünden einen Gott in polytheistischer Umgebung. Muhammad sieht sich in der gleichen Position wie Ibrâhîm und folglich in seiner Nachfolge. Ibrâhîm präfiguriert, was Muhammad schließlich in Erneuerung der *dîn Ibrâhîm* (der Religion Abrahams) selbst von Gott geoffenbart bekommt.

In medinensischer Zeit erfahren die bisherigen Motive eine Ausweitung, die neu akzentuiert wird: Ibrâhîms Offenbarung geht nur in der muslimischen Gemeinschaft weiter, weil die anderen sie "verschweigen". Ibrâhîm wird nun mit Ismâ'îl genealogisch verbunden. Ibrâhîm gründet bzw. erneuert die Kaaba und begründet in seiner Person, zusammen mit Hagar und Ismâ'îl den Hadsch in Mekka. Der Islam ist eine Nachfolgegemeinschaft im Glauben Ibrâhîms, die anderen Gemeinschaften (Juden und Christen) stehen unter dem Gericht, da sie die ihnen eigene Offenbarung nicht annehmen. Die Trennung der Religionen wird in Medina schärfer.

In einer synchronen exemplarischen Analyse von *Sure 2,124-141* zeigt sich, dass sich hier die Grundkonstanten islamischer Theologie in der Figur Ibrâhîms bündeln. Ibrâhîm bildet paradigmatisch die Grundstruktur islamischer Identitätsbildung hinsichtlich von *Glaube, Kult* und *Ethik* ab. An diesen drei Elementen lässt sich überprüfen, ob jemand in der Nachfolge Ibrâhîms steht oder nicht. Diese drei Elemente bringen Ibrâhîm mitten in das Zentrum des Glaubens. Die sog. fünf Säulen lassen sich inhaltlich auf diese Grundelemente zurückführen.

## 2.5. Heilige Orte der Abraham-Verehrung: Mekka/Hebron

Die Identität und Beziehungsstruktur der Verehrungsorte Abrahams/Ibrâhîms, Hebron und Mekka, beleuchten die gelebte Abrahamverehrung. Die Bedeutung innerhalb des lokalen und kultischen Symbolsystems wird als "Textur" der Identitätskonstitution durch die Innen- und die Außenbeziehungen untersucht und zu ihren jeweiligen Kontexten, die die Orte in den verschiedenen Religionen haben und hatten, in Beziehung gesetzt.

Heilige Orte werden jenseits der Erinnerung von Einzelnen als "kulturelles Gedächtnis" der Religionen errichtet. Erinnerung ist immer wesentlich mehr als ein Bewahren der Vergangenheit, sie dient der Gegenwart und Zukunft. Gleichzeitig gilt aber auch, dass heilige Orte eine große Zähigkeit entwickeln und sich bei politisch-religiösen Veränderungen nicht leicht desakralisieren lassen. Sie werden mit neuen Narrationen als Legitimation versehen. Diese Transformation, die Kontinuität bewirkt, wirkt dann jeweils auch auf die neue Identität zurück. Dieses religionswissenschaftlich nachweisbare Phänomen in der Geschichte heiliger Orte lässt sich auch an den beiden Verehrungsorten nachweisen, die mit der Figur Abrahams bzw. Ibrâhîms im Judentum und Islam aufs engste verbunden sind: Hebron und Mekka.

*Hebron:* Hebron weist eine bemerkenswerte Geschichte verschiedener religiöser Traditionen auf und behält seine Heiligkeit über alle Veränderungen hinweg. Diese religiösen Legitimationen und Riten der Volksfrömmigkeit reichen von einem vermutlichen ursprünglichen Baumkult mit Fruchtbarkeitssymbolen über die israelitische Integration durch die Ein-Gott-Verehrung (Gen 18) und die Grabverehrung der Erzeltern (Gen 23; 25) zur Symbolisierung der Gastfreundschaft Abrahams (Gen 18), zu der christlichen Übernahme der Tradition, insbesondere als Ort der Erscheinung der Trinität an Abraham bis zur muslimischen Tradierung über

die Grabverehrung Ibrâhîms. Der Ort wurde und wird gleichzeitig von unterschiedlichen Religionen genutzt.

*Mekka:* Mit Mekka verbindet sich insbesondere das vorislamische Heiligtum, die Ka'ba als Ziel des Hadsch in der Verbindung mit Ibrâhîm, Ismâ'îl und Hagar. Viele Riten des Hadsch werden mit Ereignissen um Hagar, Ismâ'îl und Ibrâhîm begründet. Durch diese aus Koran und Sunna legitimierenden Gründungsmythen wurzelt Mekka als Identifikationsort tief in islamischer Identität. Dort wird an die zentralen Glaubensinhalte angeknüpft. Die legitimierende Deutung der rituellen Begehung der Heilsgeschichte entwickelt sich rückgebunden an die koranische Tradition um Ibrâhîm und Ismâ'îl und an die Hadith-Traditionen um Hagar und Ismâ'îl. Die Erinnerungen an Muhammad kommen dann hinzu, aber sie begründen nicht die Heiligkeit des Ortes.

Hebron wie Mekka erweisen sich als *Orte*, die zum Abraham-Paradigma der *Texte* in Beziehung gesetzt werden können. An ihnen geschehen die Transformationen, die sich in den Texten nachweisen ließen, *lokal*, wobei hier die Ebene des *Kultes* durch die Riten und Formen der Verehrung erreicht ist. Die Differenz in vorhandener Pluralität und Eindeutigkeit der Orte liegt in ihrer Funktion für die jeweilige Religion. In Hebron erwies sich die Grundstruktur als eine plurale, in der die Transformation nicht durch Ersetzung, sondern durch An- und Einsetzung von Traditionen geschah. Der Kultus war nie gänzlich offiziell reguliert. Die Volksfrömmigkeit trug über weite Strecken diese plurale Glaubensspiritualität und Theologie.

In Mekka verschwindet der plurale Charakter des Ibrâhîm-Paradigmas aus der Legitimierungsebene. Aufnahme und Tradierung alter Text- oder Erzähltraditionen durch Transformation sind zwar auf der Ebene der Legenden (um Ibrâhîm, aber vor allem Hagar) zu vermuten. Aber die Transformation auf *eine* Interpretation hin erklärt sich aus seiner durch Ibrâhîm begründeten Bedeutung für die islamische Identität. Als einer der profiliertesten Identitätsorte des Islam benötigt Mekka Vereindeutigung, Sicherung, Rückbindung an die Offenbarung. Als solcher wird er auch zum Interpretationsort "offizieller" Theologie. Diese Position erreichte Hebron nie und benötigte daher keine Vereindeutigung.

Wie bei den Texten, so erweisen sich die Frauen Abrahams auch an den heiligen Orten als diejenigen, die für die Differenz stehen. Saras Grab wird in Hebron, Hagars Grab wird in Mekka, an der Ka'ba verehrt. Abraham/Ibrâhîm aber verbindet die Orte und die Frauen.

### 3. Ertrag

Der Ertrag der exegetischen und religionswissenschaftlichen Zugänge zu "Abraham" und "Ibrâhîm" wird in seiner Bedeutsamkeit für den interreligiösen Dialog ausgewertet. Er führt zu ersten Axiomen einer Dialogtheorie, die einer vor dem Traditionsmaterial verantworteten Rede von Abraham entspricht. Der Ausblick zeigt die Horizonte auf, in denen in Zukunft weitergearbeitet werden kann.

#### 3.1. Korrelation des Ertrags mit einer Dialogtheorie

Die Überprüfung des Abraham-Paradigma anhand exemplarischer Offenbarungstexte und –orte ergab ein facettenreiches Bild. Um die differenten Abraham-Traditionen vergleichen zu können, wird ein in den Texten realisiertes Set von Variablen abstrahiert, das an Identitätsbestimmungen und Beziehungsregulierungen in den Abraham- und Ibrâhîmtexten auffindbar ist. Dabei ist zu unterscheiden, wie durch Abraham/Ibrâhîm die Identität einerseits *nach innen* konstituiert und andererseits durch die Art der *Außenbeziehung* gesichert wird. Erst die Kombinationsfähigkeit der unterschiedlichen Variablen führt zu verschiedenen Grundstrukturen, die aus differenten Ursprüngen eine neue Identität schaffen und dann sehr unterschiedlich mit der Pluralität nach innen wie nach außen umgehen. Beides zusammen erst ergibt das, was man "Abraham-Formation" nennen kann – und zwar dann relativ präzise nach der Zeit und dem Kontext, in dem der jeweilige Text entstand. Jetzt erst kann ein Vergleich angestellt werden, welcher Text mit welcher Variable in welchem Kontext verwendet wird. Diese Typologisierung ermöglicht zugleich eine gesteigerte Vergleichbarkeit von Prozessen bis in die Gegenwart hinein.

Durch die Kontextualisierung der jeweiligen Texte eröffnet sich die Möglichkeit, über ihren Sinn hinaus auch nach ihrer Bedeutung für diesen Kontext zu fragen. Analog können nun auch die Konzepte des interreligiösen Dialogs in ihren jeweiligen Kontexten typologisiert und in diesen Vergleich aufgenommen werden. Die Typologie reflektiert also realisierte Beziehungen, die durch die induktive Erarbeitung nicht nur beschrieben, sondern auch kontextualisiert sind und von daher mit ebenfalls kontextualisierten anderen Texten in Beziehung gesetzt und

*insofern* "modellhaft" verwendet werden können. Denn die Varianten des Modells sind konkret gefunden, nicht abstrakt erfunden.

**Ausgangspunkt** für die typologischen Einzelvarianten ist: Eine plural konstruierte Zusammenführung von differenten Identitäten in Abraham führt zu einer neuen Identität aus Teilidentitäten, mit folgenden Variablen möglicher Operationen bzw. Konsequenzen:

*A. Die Binnenstruktur der **inneren Mitte** einer Religion ist in sich in den integrierten Teilidentitäten*

*a1) gleichwertig bzw. gleichrangig*

*a2) abgestuft/hierarchisch ("Kern" und Angelagertes)*

*a3) ungleichwertig, der ungleiche Teil wird minorisiert, eventuell exkludiert*

*B. Das Verhältnis von der **"inneren Mitte"** zum relativen bzw. **"inneren Außen"** ist:*

*b1) inkludierend/abstufend*

*b2) exkludierend/abstufend*

*b3) gegenüber gar nicht integrierten bzw. nicht integrierbaren Teilidentitäten ausgrenzend/exklusiv.*

*C. Das Verhältnis zu dem **"ganz anderen Außen"** ist*

*c1) exkludierend/kooperativ/solidarisch*

*c2) exkludierend/abstufend/nicht destruktiv*

*c3) exkludierend/destruktiv*

*c4) gegenüber ausgewählten nicht integrierten Vollidentitäten eschatologisch und ethisch inkludierend (Sonderfall Judentum bei Paulus)*

Abraham/Ibrâhîm war in der Glaubensgeschichte der drei monotheistischen Religionen fähig, aus ehemals differenten Ursprüngen in Krisenzeiten eine je neue Identitätsfigur zu bilden. Welche der Möglichkeiten jeweils in welcher Kombination realisiert wurde, hing an den Kontexten und an der Art der jeweiligen Krisensituation. "Abraham" wirkte damit komplexitätsbewältigend, doch tat er dies durch eine entsprechend dosierte Komplexitätssteigerung nach innen und nach außen, die aber die chaosbedrohliche Krise letztlich durch eine Komplexitätsreduktion auf neuem Niveau bewältigbar machte.

Der Zuwachs an Identitätsmerkmalen in Abraham/Ibrâhîm schuf aber nicht nur jeweils eine neue Gemeinschaft, sondern die neue Identität schuf auch wieder weitere Abgrenzungen. Dies konnten neue Grenzbeziehungen im Inneren, aber auch erweiterte Abgrenzungen nach außen sein. Denn innerhalb der einzelnen Subjekte, die sich dem Neuen öffneten, mussten Teile der früheren Identität verabschiedet werden. Der gleiche Prozess fand auf der Ebene der Gemeinschaften statt, wenn man sich von der bisherigen Kultgemeinschaft trennte. Dieser abgespaltene bisherige Teil der eigenen Identität der Subjekte und Gemeinden wurde durch die Abspaltung zum "Außen", obwohl sie vorher zur Identität dazugehörte. Diese Veränderung machte es wiederum für die Gemeinde notwendig, die Beziehung zu diesem neuen "Außen", das eigentlich das alte "Innen" war, zu definieren.

### 3.2. Auswertung auf den interreligiösen Dialog hin

Anhand der gewonnenen Ergebnisse lässt sich nun erläutern: Wie wirkt die jeweilige Identitäts- und Beziehungsstruktur, die an Abraham aufgebaut wird, zurück auf die je eigene Konzeption eines interreligiösen Dialogs?

Die Religion, die am wenigsten durch "Abraham" geprägt ist, ist das Christentum. Relativ bald wird Abraham endgültig abgelöst durch Christus. Abraham blieb als Glaubensvorbild (Röm 4) präsent in der Katechese – Sara geriet zum Gegenbild der Ungläubigen. Da die judenchristliche Tradition immer weniger Teil der christlichen Gemeinden war, geriet die paulinische Verteidigung des pagan stämmigen Christentums zur aktiven Ausgrenzung des Judentums, später des Islam. Ähnliches gilt für die Heiligen Stätten Abrahams. Die Pilgernden besuchten und besuchen Hebron, aber die christliche Identität liegt nicht an diesen Orten, sondern an den Gedächtnisorten des Lebens und Sterbens Jesu. Die Identitätsbasis bezüglich Abraham in christlicher Theologie ist denkbar gering. Auf diesem Hintergrund berührt es seltsam, dass gerade von der christlichen Seite Abraham als interreligiöses Paradigma propagiert wird: gehört er ja gerade nicht zur christlichen Kernidentität.

Dagegen führt im Judentum wie im Islam der Bezug auf Abraham in die Mitte der je eigenen Identität. Hier gibt es viele strukturelle Ähnlichkeiten, auch wenn sich die Inhalte unterscheiden, so dass die Identitätsbildung

gemeinsam betrachtet werden kann. Abraham und Ibrâhîm bilden den Grundstock für die je eigene *kollektive Identität*. Für beide bindet Abraham/Ibrâhîm als "Vater" die differente Identität als Nachkommen Isaaks und Ismaels zusammen. Abraham erwies sich von Anfang an als eine Figur, die notwendige Transformationen in Krisenzeiten auf die eine oder andere Art bewältigen half. Die Differenzierung in dieser gemeinsamen Identität läuft über die Frauen Abrahams/Ibrâhîms.

Abraham wie Ibrâhîm sind in Judentum und Islam mit zentralen theologischen Themen verbunden, die für beide Gemeinschaften die religiöse Identität begründen. Dies ließ sich an Sure 2 und an den Texten der Genesis nachweisen. Beide Figuren führen ins Herz der Religion – aber nicht mit gleichen, sondern mit ganz differenten theologischen Inhalten. Auf ihnen basieren identitätsstiftende Rituale. Für den Islam gilt, dass Ibrâhîm nach Mekka, und damit an einen Ort der religiösen Identitätsbildung par excellence, führt.

Sara und Hagar stehen von Anfang an und in allen Traditionen für die Differenz und damit für die je eigene Identität dessen, was in Abraham rekonstruiert wird. Different sind die Identitätsbildungen über die *Nachkommen* der Frauen Ismael und Isaak, und diese bleibt in den Müttern sichtbar. Sie repräsentieren die je eigene Identität über ihre Nachkommen und weisen dadurch auf die Problematik des abrahamischen Kompromisskonzeptes hin.

Differenz allein sagt noch nichts über die Beziehungsstruktur. In den priesterschriftlichen Texten wird nicht die Nachkommenbeziehung Isaak und Ismael, sondern die Mütterbeziehungen als Konflikt gestaltet. Je nach den Erfordernissen des Kontextes wird dieser Konflikt in der Rezeption verkleinert oder vergrößert. Das Jubiläenbuch hat die Unterschiede zwischen den Frauen vergrößert, ebenso Paulus. In den Evangelien spielt diese Differenz keine Rolle. Im Koran gibt es keine namentliche Erwähnung von Sara und Hagar, aber die Hadithliteratur und die Prophetentradition kennen die Konkurrenz. So liegt es letztlich in der Konsequenz dieser Grundstruktur, dass sich diese Differenz bis in die lokalen Verehrungsorte hinein fortsetzt. Hebron und Mekka sind beide mit Abraham bzw. Ibrâhîm verbunden – aber jeweils nur mit einer ihrer Frauen und mit einem ihrer Nachkommen. Sara liegt in Hebron begraben, Hagar in Mekka.

Die religionswissenschaftliche Prüfung ergab: "Abraham" erweist sich als eine Chiffre, die auf unterschiedliche Traditionsgründe verweist. Der Name wird zum "Synonym" für beziehungsstrukturelle und inhaltliche Polysemien, ja Antinomien. Die gemeinsame Namenssemantik täuscht aus dieser Perspektive über die Differenz zwischen den religiösen Identitäten hinweg. Der Befund müsste nachdenklich machen, wenn man "Abraham" als Topos für die tragende Basis der *Gemeinsamkeit* im interreligiösen Dialog vorschlägt. Dieses Argument aus der christlichen Tradition wird mehr oder weniger mit vorsichtiger Skepsis in jüdischen und muslimischen Reaktionen kommentiert. Mit Recht, wie die Analyse deutlich gemacht hat. Historisch gesehen ist für christliche Theologie dieses Konzept ein Fortschritt (gewesen) gegenüber früheren Konzepten anderen Religionen gegenüber. Theologisch bleibt das Faktum: Christliche Theologie und Identität verliert nichts an zentralen Inhalten, wenn sie Abraham mit den anderen Religionen "teilt". Weder ist eine zentrale Glaubensaussage tangiert, noch eine zentrale Glaubenspraxis und schon gar nicht eine kultische Praxis. Zu unterstreichen ist, dass dies nicht als "böse Absicht" oder als bewusste Taktik geschah, sondern dass *intentional* dieses Konzept von "Nostra Aetate" bis zu heutigen Institutionalisierungen von dem Willen und der Absicht auf konstitutive Gemeinsamkeit getragen ist. Faktisch aber kommt man an der Analyse nicht vorbei, dass auch hier "Eigenes" nicht zur Rekonstruktion von Gemeinsamkeit zur Disposition gestellt wird.

Insofern kann dieses Ergebnis als Grundlage für grundsätzliche Überlegungen dienen, welche Konsequenzen sich daraus für den interreligiösen Dialog der "abrahamitischen Religionen" ergeben. Abraham greift als Begründung eines notwendigen interreligiösen Dialogs also zu kurz bzw. geht darin zu weit. Hier ist der Schnittpunkt zwischen Religionswissenschaft und Religionstheologie angesiedelt.

### 3.3. Religionstheologische Überlegungen zu notwendigen Schritten zum interreligiösen Dialog

"Abraham" umfasst in der Vielfalt gewissermaßen bereits die wichtigsten Facetten des gegenwärtigen religionstheologischen Diskurses und ist nicht nur für *eine* Variante (etwa Pluralismus) einzusetzen. "Abraham" bietet für die Religionstheologie Differenzierungskategorien und eröffnet die Möglichkeit, kontextbezogene Unterscheidungen wahrzunehmen. Diese vielen Abraham-Interpretationen machen mehr als deutlich, dass für jeden religionstheoretischen Entwurf nur ein partieller, nie der ganze "Abraham" als Legitimation herangezogen werden. Sie weisen auf den eigentlich bestimmenden Grund theologischer Konzeptionen zurück: auf die theologischen Optionen und die Haltung, mit der ein Dialog geführt wird.

Die Theologie der Religionen beinhaltet die *Option*, zu einem interreligiösen Dialog vorzudringen, der gerade bei beträchtlichen Differenzen den Dialog führen kann. Die Differenzenerfahrung ist der Ort bzw. Zeitpunkt, wo der interreligiöse Dialog sich bewahrheiten muss. Erst dann erreicht er das Ursprungsziel, weswegen er geführt wird: um zu mehr friedlichen Konfliktlösungen beizutragen bzw. diese Konflikte erst gar nicht entstehen zu lassen. Als Voraussetzung gilt: Eine Theologie der Religionen muss das Recht der anderen auf einen eigenen Wahrheitsanspruch beinhalten. Hierin besteht Einigkeit mit der pluralistischen Religionstheologie. Die Differenz besteht in der Frage des tatsächlichen Dialogs, der nicht aus der Vogelperspektive stattfinden kann.

Eine multireligiöse Gesellschaft beinhaltet notwendigerweise unterschiedliche Perspektiven und unterschiedliche Wahrheitsüberzeugungen. Es ist eine Frage des eigenen Wahrheitsanspruchs, wie trotz vorhandener Differenzen und Identitätsfremdheit der anderen Religion eine Motivation zum Schutz der anderen Identität und zum Dialog möglich ist. Ein solches Konzept setzt aber voraus, dass mit dem "höheren" Wahrheitsanspruch zugleich eine größere kommunikative Anerkennung und Solidarität verbunden ist. Die unverzichtbare Grundlage einer solchen Begegnung setzt die absolute und unbedingte Anerkennung der "Anderen" in ihrem Dasein und Wohlergehen voraus. Jede Religion kann eine schätzende und schützende Haltung zu den anderen Religionen nur entwickeln, wenn sie dies aus der Mitte ihrer eigenen Frömmigkeit, Theologie und Offen-

barung heraus tut. Es gehört also zur Voraussetzung und ständigen Aufgabe des interreligiösen Dialogs, nicht nur Dialogkontakte nach außen zu pflegen, sondern auch nach innen in die je eigene Religion hinein diese Haltung zu vertiefen und in der jeweiligen Gemeinschaft auf größtmöglicher Basis zu verankern und so für die anderen Religionen ein Anreiz zu sein, ähnlich mit der eigenen Identität hinsichtlich der Anderen umzugehen!

Wenn eine solche Haltung Platz greift, kann eine bestimmte Abraham- bzw. Ibrâhîm-Tradition als Teil des je eigenen kollektiven Gedächtnisses tatsächlich dafür wichtig werden. Sie ist dann aber nicht mehr tragende Basis, sondern bestärkende Stütze und differente Matrix. Die differierenden Abrahamsrezeptionen legen im Vergleich offen, dass die je eigene theologische und religionspolitische Option für die Konzeption des interreligiösen Dialogs verantwortlich zeichnet. Wer am ökumenischen und interreligiösen Dialog interessiert ist, kann Abraham vornehmlich als Grundlage der Einheit interpretieren. Wer die Anerkennung von anderen aus theologischen Gründen ablehnt, dem hilft auch kein Abraham-Text, um zu einem Gespräch vorzudringen, das in Respekt und Anerkenntnis geführt wird. Vielmehr wird für diese/n die je eigene theologische Abrahaminterpretation das Ausgrenzungskriterium bleiben.

Die bedeutendste Frage ist dabei die nach den Subjekten des Dialogs und dieser skizzierten Prozesse. Als Ausblick für die praktische Umsetzung wird ein Blick auf die ökumenische Frauenbewegung des Weltgebetstags der Frauen geworfen. Hier stehen strukturanaloge Prozesse des Dialogs als Lernort für die wissenschaftliche Theorie zur Verfügung, wie aus der Praxis heraus ein Dialog auf nicht gemeinsamer Glaubensbasis gelang. Schritte auf dem Weg waren das Offenlegen der Ziele Frieden und Gerechtigkeit zwischen den Völkern. Diese Option führte zu solidarischem Handeln über die durch Politik und Macht gezogenen Grenzen hinweg. Um des Zieles willen konnten die Frauen aus ihrer jeweiligen Glaubensidentität heraus gemeinsam handeln und es entstand die größte ökumenische Bewegung von Frauen, weit vor jeder anderen ökumenischen Bewegung. Sie könnte ein Vorbild werden für die interreligiösen Dialoge weltweit.

## Schluss

Was aber könnten Abraham und Ibrâhîm nach alledem sein, will man auf den Topos nicht verzichten? Er könnte ein generativer Topos für Analyse, Gespräch und für gemeinsames Handeln sein, indem er bewusst als das genommen wird, was er immer war: Ein Topos, der in der Krise der Gesellschaften Differentes zeigen und bündeln kann. Ein Topos, der eine Gemeinsamkeit als Vision aufscheinen lässt, aber nicht von vornherein repräsentieren kann. Das wäre aber erst einmal ein Schritt hinter die Rede von den "abrahamitischen Religionen" zurück. Von hier ausgehend kann Abraham dann wieder eine Rolle spielen, anders und neben anderen figurativen Paradigmen, die neben ihm aufblühen können. Damit werden Abraham und der interreligiöse Dialog von der Überforderung entlastet, er selbst und seine Beschwörung seien wichtiger als der Dialog selbst.