

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in *Glaube und Lernen* 28 (2013). It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Rehfeld, Emmanuel

Muhammad als „Ibrâhîm redivivus“. Islamische Perspektiven auf den „Urvater der Monotheisten in: *Glaube und Lernen* 28 (2013), pp. 68-83

Göttingen: Edition Ruprecht 2013

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of the publisher Edition Ruprecht.

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine von dem/der Autor*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in *Glaube und Lernen* 28 (2013) erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch *nicht* das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Rehfeld, Emmanuel

Muhammad als „Ibrâhîm redivivus“. Islamische Perspektiven auf den „Urvater der Monotheisten in: *Glaube und Lernen* 28 (2013), S. 68-83

Göttingen: Edition Ruprecht 2013

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Verlags Edition Ruprecht publiziert.

Ihr IxTheo-Team

Muhammad als „Ibrâhîm redivivus“

Islamische Perspektiven auf den „Urvater der Monotheisten“

Emmanuel L. Rehfeld

In einer Rede über das „Ethos des Politikers“, die Helmut Schmidt auf Einladung der Stiftung Weltethos im Jahr 2007 in Tübingen hielt, erinnerte sich der Altkanzler: „Es liegt mehr als ein Vierteljahrhundert zurück, dass der damalige ägyptische Staatspräsident Anwar as-Sadat mir *die gemeinsamen Wurzeln der drei abrahamischen Religionen* erklärt hat, ebenso die vielerlei Übereinstimmungen und insbesondere die übereinstimmenden moralischen Gebote. [...] Wenn doch nur auch die Völker Kenntnis von dieser Übereinstimmung hätten, wenn wenigstens doch die politischen Führer der Völker sich dieser ethischen Übereinstimmung ihrer Religionen bewusst wären, dann würde ein dauerhafter Friede möglich sein. Dies war Sadats Überzeugung.“¹

Dauerhafter Friede durch Besinnung auf die gemeinsamen Wurzeln der drei „abrahamischen“ Religionen – diese Hoffnung teilen bis heute nicht wenige. Abgesehen davon, dass der Begriff „Religion“ aus religionswissenschaftlichen² wie aus theologischen³ Gründen mehr als problematisch ist, erhebt sich die wichtige Frage, wie viel die gemeinsame Besinnung auf Abraham wirklich zu leisten imstande sein kann. Anders gefragt: *Wie viel „Abraham“ steckt eigentlich in Christentum, Judentum und Islam?* Diese Frage sucht der folgende Beitrag⁴ hauptsächlich im Blick auf den (sunnitischen) Islam und *seine* Rezeption der Abraham-Figur zu beantworten.⁵

1. Islamische Perspektiven auf den „Urvater der Monotheisten“

Überblickt man die mehr als 200 Verse des Koran, in denen von Ibrâhîm die Rede ist, fällt eines auf: Eine *eigentliche Abrahams-Geschichte*, wie man sie aus Gen 12–25 kennt, erzählt der Koran *nicht*. Die mit dem Verzicht auf eine (wie auch immer geartete) „Heilsgeschichte“

¹ Helmut Schmidt, *Zum Ethos des Politikers*. Rede am 8. Mai 2007 auf Einladung der Stiftung Weltethos an der Eberhard Karls Universität Tübingen, in: ders., *Sechs Reden*, München 2010, 35–66, hier 36 (Hervorhebung E.R.).

² Mit Recht betont Theo Sundermeier, *Was ist Religion? Religionswissenschaft im theologischen Kontext*. Ein Studienbuch (TB 96), Gütersloh 1999, 26: „Religionsdefinitionen sind selbstreferentiell. Das ist in der Forschung bisher nicht genügend beachtet worden. Sie sagen nicht nur etwas über die Sache der Religion, das *definiendum*, aus, sondern in gleicher Weise über den Autor und seinen Kontext. Daher die Vielfalt der Definitionen. Die Definition verrät den Standpunkt des Forschers, darum wird der Psychologe, der Grund und Gestalt von Religion allein als psychische Wirklichkeit ansieht, sie in den Kategorien seiner Wissenschaft definieren. [...] Der Kulturwissenschaftler wird Religion als Subsystem einer Kultur verstehen, dagegen wird der Neurobiologe Religion daraufhin definieren, welchen Beitrag sie zur Überlebensstrategie von Genen leistet.“

³ Vgl. bes. Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik I/2*, 5. Aufl., Zollikon-Zürich 1960, 304–397.

⁴ Für ihre hilfreiche Kommentierung danke ich sehr herzlich meinen Freunden Daniel Orsinger und Pfr. Samuel Vogel (der auch die englische Zusammenfassung erstellt hat).

⁵ Zur historischen *Entwicklung* des islamischen Abrahambildes unter Berücksichtigung der „Anlässe der Herabsendung“ (*asbâb an-nuzûl*) vgl. den ebenso sachkundigen wie allgemeinverständlichen Beitrag von Friedmann Eißler, *Abraham im Islam*, in: Christfried Böttrich/Beate Ego/Friedmann Eißler, *Abraham in Judentum, Christentum und Islam* (Judentum, Christentum und Islam 1), Göttingen 2009, 116–188. – Im Folgenden bediene ich mich einer *stark vereinfachten Umschrift arabischer Wörter*, die sich an Heinz Halm, *Der Islam. Geschichte und Gegenwart* (bsr 2145), 8. Aufl., München 2011, 105, orientiert.

einhergehende *Enthistorisierung Ibrâhîms* führt zu seiner *Prinzipialisierung*: Weit wichtiger als jede „biographische“ Rekonstruktion der Abraham-Figur ist ihre *theologische Funktion*.⁶

1.1. „Ibrâhîm war hanîf und keiner von den Götzendienern“ (Sure 3:67)

First things first: Aus islamischer Sicht ist Ibrâhîm geradezu das Synonym für „Monotheist“; er gilt als (Wieder-)Entdecker des Monotheismus und ist damit der wichtigste Vorläufer Muhammads, ein *Muhammad ante Muhammad*.

Islamischem Religionsverständnis gemäß⁷ ist „Monotheist“ freilich kein irgendwie „theoretisches“ Prädikat; vielmehr äußert sich monotheistischer Glaube immer in einer entsprechenden *Lebenspraxis*. Dass Ibrâhîm der *Prototyp eines „Monotheisten“* ist, zeigt sich daher namentlich daran, dass er „die Pfeiler des Islam“ (*arkân al-islâm*) einhält⁸, ja mehr noch: sie recht eigentlich *begründet*, wenn man etwa an die „Große Pilgerfahrt“ (*haddsch*) denkt, in der ein Muslim die wichtigsten Lebensstationen Ibrâhîms rituell nachvollzieht.⁹

Der monotheistische Glaube Ibrâhîms war indes stets angefochten – bezeichnenderweise vor allem¹⁰ *von außen*. Schon hier lässt sich im „erzählten“ Geschick Ibrâhîms unschwer das Geschick Muhammads erkennen: Wie Ibrâhîm wächst auch Muhammad in einer heidnisch-polytheistischen Umgebung auf und gerät durch seine Monotheismus-Erkenntnis und sein (offensives) Monotheismus-Bekenntnis in schwere Konflikte mit seinem Stamm. Doch so wenig wie die Todesnot im Feuerofen den „Gottsucher“ (*hanîf*) Ibrâhîm von seinem Monotheismus-bekenntnis abbringt, so wenig lassen die Lästerungen und Drohungen seiner Landsleute den „Gottgesandten“ (*rasûl Allâh*) Muhammad an seinem Glauben und an seiner Sendung zweifeln. Vielmehr halten *beide* gegen viele Widerstände an ihrem monotheistischen Bekenntnis fest und sind gerade darin Vorbild (*imâm*) für alle Muslime.¹¹ *Beide* sehen sich angesichts wachsender Bedrohung aber *auch* dazu gezwungen, ihre Heimat zu verlassen (*hidschra*), um das Martyrium zu vermeiden.¹²

1.2. Grundzüge des islamischen Monotheismus

Mit der Berufung auf Ibrâhîm als ersten „Monotheisten“ verbindet sich der Anspruch des Islam, *die* „monotheistische“ Religion *par excellence* zu sein. Doch was ist damit eigentlich gemeint? Jürgen Moltmann hat moniert, der Begriff „Monotheismus“ („Ein-Gott-Glaube“) sei

⁶ Zum islamischen Geschichtsverständnis („*exempla* statt *historia*“!) vgl. F. Eißler, 120–122.

⁷ Vgl. dazu Louis Gardet, Art. *dîn*, in: *El²* II, 1965 (= 1991), 293–296. Da Allâh *vor allem als Schöpfer* (und dementsprechend als Richter) verehrt wird, werden schlechterdings *alle* Lebensbereiche seinem Willen unterstellt. „Islam“ kann somit nie nur „Privatsache“ sein, sondern umfasst immer „Religion“ und „Staat“ (*al-islâm dîn wa-daûla*). Folglich regelt auch das „religiöse“ Gesetz (*shari‘a*) buchstäblich *alle* Lebensbereiche von der Wiege bis zur Bahre. Der *Koran* als unmittelbare Willenskundgabe Allâhs und das Beispiel Muhammads (die *Sunna*, festgehalten im sog. *Hadîth*) bilden *die beiden Hauptquellen muslimischen Wohlverhaltens*. Vgl. dazu Tilman Nagel, *Das islamische Recht. Eine Einführung*, Westhofen 2001.

⁸ Vgl. Ludwig Hagemann, Art. Abraham, in: Adel Theodor Khoury/Ludwig Hagemann/ Peter Heine, *Islam-Lexikon I–III* (Herder Spektrum 4753), überarb. Neuausgabe, Freiburg/Br. u.a. 1991, 33f. – Zu Ibrâhîms „Monotheismus-Bezeugung“ (*schahâda*) vgl. Sure 6:74–79; zum „Ritualgebet“ (*salât*) und zur „Armensteuer“ (*zakât*) s. Sure 21:73; zur „Pilgerfahrt“ (*haddsch*) s. Sure 22:26–29. Einzig von einem *Ramadân-Fasten* Ibrâhîms schweigt der *Koran*, was aber nicht erstaunt, ist *Ramadân* doch das *Koran-Fest* (vgl. Sure 2:185)!

⁹ Vgl. dazu F. Eißler, bes. 150–156.171–176. Er spricht treffend von der islamischen Pilgerfahrt als einer „rituelle[n] Inszenierung des Abrahamglaubens“ (a.a.O., 150).

¹⁰ Ibrâhîm und Muhammad kennen auch *innere Anfechtungen*: Muhammad v.a. aufgrund des Ausbleibens (*fatra*) von weiteren Offenbarungen über sechs Monate oder drei Jahre, Ibrâhîm während seiner *schrittweisen* Erkenntnis des einzigen Gottes (Sure 6:75–79; vgl. 2:260).

¹¹ Zum „Monotheismus“ Ibrâhîms und den Parallelen zu Muhammad ist schon viel geschrieben worden. Ich verweise hier nur auf F. Eißler, 129–133.142–147.168–171.

¹² S. dazu unten Anm. 21.

ebenso nichtssagend wie irreführend.¹³ Dieser „von den realen Differenzen abstrahierende Oberbegriff“ sage nämlich weder etwas „über die Art und Weise dieser göttlichen Einheit“ noch etwas „über die religiösen, kulturellen oder politischen Funktionen dieser, wie auch immer beschaffenen, göttlichen Einheit“ aus¹⁴: „Sehen wir religionsgeschichtlich genauer hin, sofern uns das Reale interessiert, dann werden wir feststellen: Jeder sog. ‚Monotheismus‘ ist anders. Kein ‚Monotheismus‘ gleicht dem anderen.“¹⁵

Wenn uns wirklich „das Reale interessiert“, müssen wir hier nach der *islamischen* Interpretation des Schlagwortes „Monotheismus“ fragen. Für das islamische Gottesverständnis ist wesentlich, dass die „Einheit“ Gottes im Sinne *absoluter numerischer „Einsheit“* („*tauḥīd*“) verstanden wird. Jede Aufweichung dieser strikten „Einsheit“ wird als „Beigesellung“ (*schirk*) aufgefasst und ist aus islamischer Sicht „die schlimmste Form von Unglaube (*kufir*)“¹⁶. Gegen solche Tendenzen wird von Anfang an ausdrücklich festgehalten: „Sprich: ‚Er ist Allāh, ein Einziger, Allāh, der Absolute, (Ewige, Unabhängige, von Dem alles abhängt). Er zeugt nicht und ist nicht gezeugt worden, und Ihm ebenbürtig ist keiner‘“ (Sure 112).¹⁷ Eine von Anfang an in sich *differenzierte* Einheit Gottes, die darum auch *ihrem innersten Wesen nach auf Gemeinschaft aus ist*,¹⁸ ist völlig undenkbar. Folglich kann es eine „Inkarnation“ Gottes nicht geben;¹⁹ sie ist aus islamischer Sicht indes ebenso wenig notwendig wie jede Form von „Heilsmittlerschaft“ und Erlösung (s.u. 1.3.2.).

1.3. Der Islam als „die Religionsgemeinschaft Ibrâhîms“ (*millat Ibrâhîm*)

Auch wenn die Berufung auf Ibrâhîm und seine Entdeckung des „Monotheismus“ keineswegs erst in medinischer Zeit Teil der prophetischen Botschaft Muhammads wurde (vgl. Sure 6:161),²⁰ lässt sich beobachten, dass Ibrâhîm nach der (erzwungenen²¹) „Aussiedlung“ (*hidschra*) Muhammads und seiner Anhänger von Mekka nach Yathrib/Medina (622 n.Chr.) immer stärker zur *Konfliktfigur* in der Diskussion mit Juden und (zunächst noch nicht so sehr²²) Christen stilisiert wird. Muhammads Bemühungen, *auch* unter Berufung auf Ibrâhîm

¹³ Vgl. Jürgen Moltmann, Kein Monotheismus gleicht dem anderen. Destruktion eines untauglichen Begriffs, in: EvTh 62, 2002, 112–122.

¹⁴ A.a.O., 112f. (alle Zitate).

¹⁵ A.a.O., 113 (Hervorhebungen E.R.). Moltmann warnt in diesem Zusammenhang vor einer „Islamisierung des christlichen Gottesbegriffes“, die immer *dann* drohe, wenn die Trinitätstheologie „um der ungeteilten Gottheit des einen Gottes willen“ aufgegeben werde (a.a.O., 119). Vgl. zum Ganzen Christoph Schwöbel, Die Trinitätslehre als Rahmentheorie des christlichen Glaubens. Vier Thesen zur Bedeutung der Trinität in der christlichen Dogmatik, in: ders., Gott in Beziehung. Studien zur Dogmatik, Tübingen 2002, 25–51.

¹⁶ H. Halm, 9. Dass neben den altarabischen „Polytheisten“ (namentlich den Quraisch) bis heute vor allem – und zwar *trotz* ihrer prinzipiellen Duldung als „Schriftbesitzer“ (*ahl al-kitâb*) – *die Christen* unter dieses Verdikt fallen (soweit sie noch den altkirchlichen Symbolen verpflichtet sind), zeigen von ganz unterschiedlichen Positionen aus etwa Olaf H. Schumann, Der Christus der Muslime. Christologische Aspekte in der arabisch-islamischen Literatur (KVRG 13), 2. Aufl., Köln/Wien 1988, bes. 15–21; Reinhard Leuze, Christentum und Islam, Tübingen 1994, 72–113, bes. 82–88; Joachim Gnllka, Bibel und Koran. Was sie verbindet, was sie trennt, Freiburg/Br. u.a. 2004, 102–116, bes. 111f.

¹⁷ Zit. nach Abû-r-Ridâ’ Muhammad Ibn Ahmad Ibn Rassoul (Hg./Übers.), Al-Qur’ân Al-Karîm und seine ungefähre Bedeutung in deutscher Sprache, 23. Aufl., Köln 1421 H. (= 2000). Wo nicht anders vermerkt, wird im Folgenden aus dieser Koran-Ausgabe zitiert.

¹⁸ Vgl. dazu Ingolf Ulrich Dalferth, Existenz Gottes und christlicher Glaube. Skizzen zu einer eschatologischen Ontologie (BEvTh 93), München 1984, bes. 209–214.

¹⁹ Vgl. O.H. Schumann, Der Christus der Muslime, 16f. Er betont: „Zwischen Gottes Gottheit und der Menschlichkeit des Menschen gibt es keine Brücke“ (a.a.O., 17).

²⁰ Vgl. dazu Rudi Paret, Art. Ibrâhîm, in: EI² III, 1971 (= 1986), 980f.

²¹ Anton Schall, Art. Islam I, in: TRE XVI, 1987, 315–336, hier 323, urteilt, die Hidschra belege, „daß Mohammed selbst dem religiösen Leidensmotiv ausgewichen ist“, was sich darüber hinaus in der Ablehnung des Kreuzestodes Jesu niederschläge (Sure 4:157).

²² Bekannt ist in diesem Zusammenhang Sure 5:82: „Sicherlich findest du, dass unter allen Menschen die Juden und die Götzendiener die erbittertsten Gegner der Gläubigen sind. Und du wirst zweifellos finden, dass die,

Juden (und Christen) von der Echtheit seiner Sendung zu überzeugen, waren offensichtlich gescheitert. In Medina, wo Muhammad *vom zuvor Geächteten zum nunmehr Geachteten* aufstieg, traf er auf reichlich Skepsis von Seiten der dort ansässigen jüdischen Stämme. Dieses Misstrauen beruhte alsbald auf Gegenseitigkeit: Im Zuge der kriegerischen Auseinandersetzungen mit den Mekkanern wurden die Juden wiederholt der Kollaboration mit den Quraisch (und anderen Feinden) bezichtigt und entsprechend hart bestraft (vom Exil über die Sklaverei bis zur Hinrichtung).²³

In dieser Zeit der wachsenden Spannungen ist eine zunehmend *exklusive* Bezugnahme auf Ibrâhîm von Seiten Muhammads zu beobachten. Einen vorläufigen Höhepunkt dieser Entwicklung dokumentiert die 2. Sure (*al-baqara*), die nach übereinstimmender Meinung zu weiten Teilen spätestens in das zweite Jahr nach der Hidschra zu datieren ist (ca. 624 n.Chr.). Hier werden etwa (vermeintliche oder echte?) Bekehrungsversuche von Seiten der Juden und der Christen unter Berufung auf Ibrâhîm (!) *strikt zurückgewiesen*: „Und sie sagen: ‚Seid ihr Juden oder Christen, dann werdet ihr rechtgeleitet sein.‘ Sprich: ‚Nein! (Wir befolgen) die Religion Abrahams, der rechtgläubig (*hanîf*) war und nicht den Götzenanbetern angehörte“ (2:135). „Die Religionsgemeinschaft Ibrâhîms“ (*millat Ibrâhîm*) wird nunmehr exklusiv für den *Islam* reklamiert. Gemäß islamisch-ganzheitlichem Religionsverständnis kann man es freilich nicht bei dieser bloßen Zurückweisung bewenden lassen – es müssen *sichtbare* Zeichen gesetzt werden: Die „neue“ theologische Einsicht erfordert einen neuen *Ritus*. Vor diesem Hintergrund ist die nur wenig später verkündete *Änderung der „Gebetsrichtung“ (qibla)* zu verstehen.

Dass es sich dabei nicht bloß um irgendeine mehr oder weniger unbedeutende Ritusveränderung handelt, wird deutlich, wenn man sich vergegenwärtigt, dass das „Ritualgebet“ (*salât*) neben dem „Einsheits“-Bekenntnis (*schahâda*) der tragende „Pfeiler“ des *Islam* ist. Von Anfang an gehört der Aufruf zum Gebet zur mahnend-warnenden Botschaft Muhammads, denn das allein angemessene Verhalten des Menschen gegenüber seinem Schöpfer ist die „Niederwerfung“ im Gebet (Sure 96:19). In den drei arabischen Konsonantenzeichen für das Wort „Mensch“ (*âdam*) sah man in späterer Zeit gar einen Hinweis auf die drei Hauptbewegungsabläufe des muslimischen Ritualgebets: aufrecht Stehen (*Alif*) – Knien (*Dâl*) – Proskynese (*Mîm*). *Der muslimische Beter erscheint damit als der wahre Mensch schlechthin.*

1.3.1. Der Streit um die wahre „Gebetsrichtung“ (*qibla*)

Hatten die ersten Muslime in der Überzeugung, nichts anderes zu glauben als die Anhänger der „älteren“ Offenbarungsreligionen, wie selbstverständlich in Richtung Jerusalem gebetet, so wird diese Praxis in der frühen medinischen Zeit problematisiert. In Sure 2:143f. heißt es:

Und Wir [= Allâh] haben die Qibla, nach der du dich bisher gerichtet hattest, nur gemacht, damit Wir denjenigen, der dem Gesandten folgt, von demjenigen unterscheiden, der auf seinen Fersen eine Kehrtwendung macht; und dies war wahrlich schwer, außer für diejenigen, die Allâh rechtgeleitet hat. ... Wir sehen, wie dein Gesicht sich dem Himmel suchend zukehrt, und Wir werden dich nun zu einer Qibla wenden, mit der du zufrieden sein wirst. So wende dein Gesicht in Richtung der heiligen Moschee [= Ka'ba], und wo immer ihr auch seid, wendet eure Gesichter in ihre Richtung.

Die „neue“ Gebetsrichtung ist gleichbedeutend mit einer (nunmehr *exklusiven*) *Ausrichtung auf die Religion Ibrâhîms*. Kurz zuvor wurde ja erklärt, dass der Wiederaufbau bzw. die „Reinigung“ der Ka'ba in Mekka auf ihn und seinen Sohn Isma'îl zurückgeht (Sure 2:125ff.). Darum wird diese „neue alte“ Gebetsrichtung auch „die Gebetsrichtung Ibrâhîms“ (*qiblat Ibrâhîm*) genannt. Sie erweist sich in Zeiten der Konfrontation als *identitätsstiftendes Bekenntnis*.

welche sagen: ‚Wir sind Christen‘ den Gläubigen am freundlichsten gegenüberstehen. Dies (ist so), weil es unter ihnen Priester und Mönche gibt und weil sie nicht hochmütig sind.“ Vgl. dazu auch A. Schall, 325.

²³ Zu Muhammads Umgang mit den Juden und zu den Kämpfen mit den Mekkanern vgl. A. Schall, 323–325; Albrecht Noth, Früher Islam, in: Ulrich Haarmann (†)/Heinz Halm (Hgg.), Geschichte der arabischen Welt, 4. Aufl., München 2004, 11–100, hier 42f.55.

In dieser *Hinwendung* zum Urmonotheisten Ibrâhîm vollzieht sich zugleich eine *Abwendung* von den „Schriftbesitzern“, die vom geraden Weg abgewichen sind, wofür nicht zuletzt die *Uneinheitlichkeit* der Gebetsrichtungen von Juden und Christen²⁴ als Beleg gilt: „Und du befolgst ihre *Qibla* nicht; sie befolgen ja selbst untereinander ihre jeweilige *Qibla* nicht“ (Sure 2:145). In dieser Polemik steckt einerseits immerhin das Zugeständnis, *dass Juden und Christen beten*²⁵, andererseits ein Hinweis darauf, dass Muhammad anscheinend *Kenntnis der unterschiedlichen Gebetsrichtungen* hatte,²⁶ die ja in besonderer Weise erkennen lassen, worauf es einer Glaubensgemeinschaft ankommt, woran sie sich „orientiert“ (!), worauf sie ausgerichtet ist.

Im Mittelpunkt *jüdischer* Frömmigkeit stand (und steht) der Tempel – *das* Symbol der Gegenwart Gottes (Schechina) und Ort des allein rechtmäßigen Opferkultes. Es ist darum naheliegend, dass sich jüdische Beter schon früh in Richtung *Jerusalem* wandten (vgl. Dan 6,11; ferner 1.Kön 8,27–30 u.ö.), wenn auch bis in die ersten Jahrhunderte u.Z. hinein wohl *nicht ausschließlich*.

Demgegenüber setzte sich als *christliche* Gebetsrichtung die Wendung *nach Osten hin* (*ad orientem*) durch, wie sich noch gut an älteren Kirchen ablesen lässt, die in der Regel *geostet* (*orientiert*) sind. Ein verhältnismäßig „früher“ Beleg für diese Gebetspraxis findet sich bei Tertullian († um 220), der sich mit dem Vorwurf auseinandersetzt, Christen beteten die Sonne an: Dieser „Verdacht“ komme „von daher, weil bekannt geworden ist, dass wir in Richtung Osten beten“ (*Apologeticum* XVI). Dass aus westeuropäischer Perspektive ausgerechnet Jerusalem in östlicher Richtung liegt, dürfte ein Zufall sein. Das zeigt die älteste erhaltene Hauskirche, die in Dura Europos ausgegraben wurde.²⁷ Auch sie ist geostet, was aus ostsyrischer Perspektive freilich die Gegenrichtung zu Jerusalem darstellt. Verschiedene theologische *Erklärungen* für das Gebet *ad orientem* bieten etwa die Kirchenväter Cyprian von Karthago († 258) und Cyrill von Jerusalem († 387), wobei die Lichtmetaphorik (Christus als aufgehende „Sonne der Gerechtigkeit“) von besonderer Bedeutung ist. Zudem wird aufgrund von Mt 24,27 die „*Wiederkunft*“ Christi von Osten her erwartet, *so dass die christliche Gemeinde sich beim Gebet nach Osten ihrem wiederkommenden Herrn zuwendet und sich auf ihn ausrichtet*.

Fassen wir zusammen: Während für *Juden* der Jerusalemer *Tempel* als Ort der Gegenwart Gottes das spirituelle Zentrum ist und *Christen* sich im Gebet dem wiederkommenden *Christus* zuwenden, findet *muslimische* Frömmigkeit ihren Ankerpunkt in der auf *Ibrâhîm* zurückgeführten *Ka^cba* in Mekka.

1.3.2. *Der Islam als goldene Mitte: „Ibrâhîm war weder Jude noch Christ!“*

Von Anfang an war Muhammad der Ansicht, die von ihm verkündigte Botschaft sei identisch mit derjenigen der Propheten und Gesandten *vor ihm* und die von ihm angeführte Gemeinde sei identisch mit der „Religionsgemeinschaft Ibrâhîms“ (Sure 6:161). War diese Bezugnahme zunächst noch *inklusive* gemeint, so wendet sich das Blatt in *medinischer* Zeit. Ein weiterer Beleg für die *exklusive* Bezugnahme auf Ibrâhîm ist nach Sure 2 und der Verände-

²⁴ Man darf darin wohl einen Reflex des islamisch-theologischen Grundsatzes der strikten „Einsheit“ (*tau^hid*) sehen: So, wie es nur *einen einzigen* Gott gibt, so kann es auch nur *eine einzige* Religionsgemeinschaft mit *einem einheitlichen* Ritus geben. Abweichungen von dieser Uniformität sind *als solche* bereits Zeichen von Häresie – ein Modell, das sich auch in gesellschaftliche Zusammenhänge hinein verlängern kann (Kollektiv vs. Individuum).

²⁵ Das ist weniger selbstverständlich, als es scheint! Man kann heute durchaus der Meinung begegnen, Christen beteten gar nicht – und zwar deswegen, weil man dabei „*nichts sieht*“.

²⁶ Für das Folgende verweise ich ausdrücklich auf den sehr differenzierten Beitrag von Martin Wallraff, *Die Ursprünge der christlichen Gebetsostung*, in: ZKG 111, 2000, 169–184.

²⁷ Vgl. dazu Rainer Riesner, *What Does Archaeology Teach us about Early House Churches?*, in: TTK 78, 2007, 159–185, bes. 160–165.

rung der Gebetsrichtung der in *Sure 3:64ff.* ausgefochtene *Wettstreit* mit den „Schriftbesitzern“ (d.h. Juden und – jetzt *besonders* – Christen):

O Volk der Schrift, warum streitet ihr über Abraham, wo die Thora und das Evangelium doch erst (später) nach ihm herabgesandt worden sind? ... Abraham war weder Jude noch Christ; vielmehr war er lauterer Glaubens, ein Muslim, und keiner von denen, die (Allâh) Gefährten beigesellen. Wahrlich, die Menschen, die Abraham am nächsten stehen, sind jene, die ihm folgen, und dieser Prophet (Muhammad) und die Gläubigen... (*Sure 3:65–68*)

„Tora“ und „Evangelium“ – nach islamischer Auffassung die beiden (wichtigsten) heiligen „Schriften“ von Juden und Christen – sind nun nicht mehr primär *Auszeichnungen* der „Schriftbesitzer“, die sie über die Polytheisten erheben, sondern erweisen sich gegenüber der *zeitlichen Priorität Ibrâhîms* auch sachlich als sekundär – obwohl sie immer noch als „herabgesandt“ gelten, d.h. als *prinzipiell* göttlichen Ursprungs angesehen werden.²⁸ Dementsprechend – und *das* ist das eigentliche Ziel der Argumentation! – werden nun auch *die sich auf „Tora“ und „Evangelium“ berufenden Glaubensgemeinschaften als zeitlich und sachlich sekundär beurteilt*. Es gilt: „Ibrâhîm war weder Jude noch Christ“ (3:67). Mag diese Sicht unter „historischen“ Gesichtspunkten einleuchten, so überrascht umso mehr der Umkehrschluss: *Ibrâhîm war Muslim!*

Man kann darin durchaus eine „Islamisierung der biblischen Überlieferung“ sehen.²⁹ Vor allem aber dokumentiert sich darin die muslimische Überzeugung, der Islam sei *die „natürliche Religion“ schlechthin*: Der Islam sieht sich als die schöpfungs- bzw. *schöpfergemäße* „Urreligion“, die es nur *wiederzuentdecken* gilt, nachdem sie in der Zeit der heidnischen „Unwissenheit“ (*dschâhiliyya*) *verschüttet* war. Folglich versteht Muhammad sich selbst *mitnichten* als Religionsstifter, sondern als „Prophet“, „Warner“ und „Mahner“ – als einen also, der zum wahren, unmittelbar einsichtigen Glauben *zurückruft*. Er verkündet *nichts Neues* und vor allem nichts „Außergewöhnliches“. „Heil“ wird aus islamischer Sicht überhaupt allein durch Allâhs „*Rechtleitung*“ (*hudâya*) gewährt, mithin *durch rechte Einsicht*; eine eigentliche *Erlösung* aus einem generell sündenverfallenen Zustand („Ursünde“) und eine spezielle *Erleuchtung* durch den Heiligen Geist (vgl. 1.Kor 2,1–16) erscheinen als völlig unnötig, ja suspekt. Denn die islamische Botschaft ist ihrem Anspruch nach *selbstevident*, d.h. unmittelbar einsichtig und rational vollkommen nachvollziehbar. Die Schlichtheit und „Einfachheit“ der prophetischen Verkündigung – wieder kommt die islamische Vorliebe für den *tauhîd*, die absolute „Einsheit“, zum Tragen! – ist Beweis ihrer Wahrheit: *Das Wahre ist einfach und klar, selbstverständlich*.³⁰ So wird denn in späterer Zeit Ibrâhîms *schrittweise*, aber *denkerisch stringente Erkenntnis des einzigen Gottes* (*Sure 6:75–79*) als geradezu beispielhafte Hinführung zum Islam angesehen.

Zugleich ist das Wahre schön.³¹ Das besagt die Lehre von der „Unnachahmlichkeit“ (*i‘dschâz*) des Koran. Aufgrund seiner ästhetischen Qualität ist es nach islamischer Auffassung schlicht *unmöglich* (nicht nur „nicht erlaubt“!), ihn zu „übersetzen“. Zudem gilt er als „Begläubigungswunder“ Muhammads, und da Wunder nun einmal *per definitionem* unübersetzbar sind, kann der Koran nur ehrfurchtsvoll bestaunt werden.

²⁸ Diese theologische Würdigung von „Tora“ und „Evangelium“ bezieht sich allerdings, *um von vornherein jedes Missverständnis auszuschließen, ganz ausschließlich* auf die (verlorene) „Urfassung“ dieser „Schriften“ – *nicht jedoch auf ihr gegenwärtiges „So-Sein“*, also *nicht* auf das *real existierende Alte und Neue Testament*, gelten diese doch als von Juden und Christen *verfälscht (tahrîf)* bzw. in Teilen von vornherein als völlig irrelevant (insbesondere die *Paulusbriefe!*).

²⁹ So F. Eißler, 140–142, hier 141.

³⁰ Diese grundislamische Überzeugung wird im interreligiösen Dialog nicht selten zum kontroverstheologischen Argument gewendet: Weil angeblich niemand die *Trinitätslehre* „verstehen“ kann (da sie dem *tauhîd*-Prinzip widerspricht), *muss sie absurd und folglich falsch sein*.

³¹ Vgl. Navid Kermani, *Gott ist schön. Das ästhetische Erleben des Koran*, München 1999. Demgegenüber erscheint aus christlicher Sicht die göttliche Wahrheit gerade *sub contrario*, nämlich einzig im Gekreuzigten (1.Kor 1,18.22–25.28; Phil 2,7f.; vgl. Jes 52,14; 53,2f.).

Als „natürliche Religion“ legt der Islam nicht zuletzt Wert auf *Ausgewogenheit*. Schon von Ibrâhîm wird gesagt, er sei „besonnen und einsichtig“ (*ruschd*) gewesen (vgl. Sure 21:51). Jedes Extrem – Übertreibung genauso wie Nachlässigkeit – erscheint dem Islam verdächtig; er selber bildet die „goldene Mitte“. Dieses Selbstverständnis drückt der Koran in Sure 2:143 so aus: „Und so haben Wir [= Allâh] euch zu einer in der Mitte stehenden Gemeinschaft (*umma wasat*) gemacht...“³² Adel Theodor Khoury kommentiert: „Die islamische Gemeinschaft steht *in der Mitte zwischen zwei Extremen*: Die einen sind die *Polytheisten*, die nur irdischen Gütern nachjagen, und die *Juden*, die hinter den Anforderungen ihrer Religion bleiben und sich schwerwiegender Verbrechen schuldig machen (wie das Töten der Propheten, das Manipulieren der Schriften usw.); die anderen sind die *Christen*, die in ihrem Glauben (z.B. an die Gottheit Jesu Christi) übertreiben und durch die zu hohen Ideale religiösen Lebens (Askese usw.) die Menschen überfordern.“³³

1.4. „Dies ist dein Vater Ibrâhîm!“

Das wohl eindrücklichste Beispiel für die *Identifizierung* Muhammads mit Ibrâhîm bietet das 28. Kapitel der *Sîra* des Ibn Ishâq (rez. Ibn Hishâm), einer Art „Prophetenbiographie“.³⁴ Dieses Kapitel erzählt von der „Himmelsreise“ Muhammads (*al-mi^crâdsch*) – in Anknüpfung an seine in Sure 17:1 nur knapp angedeutete „Nachtreise“ (*al-isrâ*) vom Heiligtum der Ka^cba in Mekka zur „fernsten Moschee“ (*al-masdschid al-aqsâ*), die seit der späten Umayyadenzeit mit dem Tempelberg (*al-harâm*) in Jerusalem identifiziert wird.³⁵

Nachdem Muhammad auf dem legendären Reittier namens *Burâq* Jerusalem erreicht und dort auf dem Tempelberg das Ritualgebet verrichtet hat,³⁶ wird ihm eine besondere Ehre zuteil: In Begleitung des Engels *Dschibrîl* (Gabriel) durchschreitet Muhammad alle sieben Himmel, wobei er bereits im zweiten Himmel auf Jesus und Johannes den Täufer trifft. Schließlich erreichen Muhammad und Gabriel den siebten Himmel. Muhammad berichtet: „Dort sah ich einen Mann in reifem Alter auf einem Stuhl am Tore zum Paradiese sitzen, durch das an jedem Tag siebzigtausend Engel eintraten, die erst am Tage der Auferstehung wieder zurückkehren. *Nie habe ich einen Mann gesehen, der mir ähnlicher war, und Gabriel sprach: ‚Dies ist dein Vater Abraham!‘*“³⁷

Die Botschaft dürfte klar sein: *Die auffallende äußere Ähnlichkeit bzw. Identität verweist auf eine tiefgreifende innere Verbundenheit*. Wer Muhammad, „den Gesandten Allâhs“ (*rasûl Allâh*) sieht und auf ihn hört, sieht und hört Ibrâhîm, den Ur-Muslim und „Vertrauten/Freund Allâhs“ (*chalîl Allâh*, vgl. Sure 4:125)³⁸. Der weitgehend geschichts- und gesichtslose Ibrâhîm trägt nun unverkennbar die Züge Muhammads; dieser leiht jenem sein Gesicht.

³² Die Übersetzung von *umma wasat* ist indes umstritten. Wie oben übersetzen z.B. Rudi Paret (Der Koran, 2. Aufl., Stuttgart u.a. 1980), Adel Theodor Khoury (Der Koran. Arabisch – Deutsch, Gütersloh 2004) und Hartmut Bobzin (Der Koran, aus dem Arabischen neu übertragen von Hartmut Bobzin unter Mitarbeit von Katharina Bobzin, München 2010).

³³ Der Koran, 79, Anm. zu 2:143 (Hervorhebungen E.R.).

³⁴ Im Folgenden zitierte ich nach der (gekürzten) deutschen Übersetzung von Gernot Rotter: Ibn Ishâq, Das Leben des Propheten (= *as-sîra an-nabawîya*), aus dem Arab. übertr. und bearb. von Gernot Rotter, 2. Aufl. der Neuausgabe, Katern 2004.

³⁵ Vgl. William Montgomery Watt/Alford T. Welch, Der Islam I (RM 25/1), Stuttgart u.a. 1980, 272f. – Diese *heute gängige Identifikation* ist also erst Mitte des 8. Jh. n.Chr. greifbar!

³⁶ Vgl. dazu die *Sîra*, Kap. 27 (= G. Rotter, 80–85). Die verschiedenen Berichte sind darüber uneins, ob Muhammad die mysteriöse „Nachtreise“ als Vision/Traum oder als körperliches Ereignis erlebt hat. Sie stimmen nur darin überein, dass „alles wahr ist“ (a.a.O., 84).

³⁷ Zitiert nach G. Rotter, 88 (Hervorhebung E.R.); Ähnliches schon in Kap. 27 (a.a.O., 84).

³⁸ Zu Ehren des „Freundes Gottes“ (vgl. Jes 41,8; Jak 2,23!) trägt die Stadt Hebron mit ihrem „Abrahamsgrab“ auf Arabisch den Namen *al-Chalîl* (vgl. R. Paret, Art. Ibrâhîm, 980).

2. Zwischenfazit: Muhammad als „Ibrâhîm redivivus“

Der Koran – und mehr noch die islamische Tradition (*sunna*) – zeichnet ein von den biblischen Abrahamtexten weitestgehend emanzipiertes, etwas expressionistisches Abrahambild, das sehr deutlich *auf Muhammad hin transparent* wird: „In Mekka stand Abraham für den Konflikt mit dem Volk und die Ablösung vom Alten, symbolisiert in der Hidschra, der physischen Trennung von Mekka. In Medina steht der Patriarch umgekehrt mehr und mehr für die erneute Hinwendung nach Mekka, für die entschiedene Rückbesinnung auf eine im Heiligtum der Kaaba zentrierte, islamische Inszenierung der Religion im Angesicht – und unter Absehung – von Juden und Christen.“³⁹ Olaf H. Schumann schreibt: „Es ist das spätere eigene prophetische Selbstverständnis Mohammeds und das Verständnis der von ihm verkündeten Religion, das auf der ‚Abrahamlegende‘ ruht.“⁴⁰ Wo Koran und Sunna von Abraham zu sprechen scheinen, sprechen sie in Wahrheit von *Muhammad*, dem *Ibrâhîm redivivus* und „Siegel der Propheten“ (Sure 33:40), dem endgültigen und unüberbietbaren, *ultimativ-universalen* „Gesandten Allâhs“.

Was bedeutet diese exklusivistische Bezugnahme auf Ibrâhîm nun namentlich für das Gespräch zwischen Christen und Muslimen? Die Beantwortung dieser Frage hängt natürlich nicht zuletzt davon ab, welches Gewicht Abraham in der christlichen Überlieferung zukommt. Ein kurzer Blick ins Neue Testament ist daher unverzichtbar.

3. Abraham im Neuen Testament

Fragen wir nach Abraham im Neuen Testament, fällt – bei aller notwendigen Differenzierung – auf, dass hauptsächlich in *zweierlei* Weise auf ihn Bezug genommen wird (wenn überhaupt!⁴¹): Einerseits interessiert Abraham *als Person*, andererseits interessiert sein „*Verhalten*“. Er ist Gegenbild und Vorbild zugleich: Gegenbild in *christologischen*, Urbild und Vorbild hingegen in *soteriologischen* bzw. *christianologischen*⁴² Zusammenhängen.

3.1. Abraham als Gegenbild zu Christus

Abraham *als Person* kommt dort in den Blick, wo er mit Jesus Christus verglichen – richtiger: *kontrastiert* – wird.⁴³ In *diesem* Vergleich erscheint Abraham immer als der „Unterlegene“.

So beurteilt *Hebr 7,7* den Patriarchen Abraham als „*schwächer*“ im Vergleich zum „*stärkeren*“ *Priesterkönig Melchisedek* (vgl. *V. 4*), und da der unbekannte Verfasser dieser urchristlichen „Ermunterungsrede“ (*Hebr 13,22*) den in *Ps 110,4* angekündigten „Hohepriester nach der Ordnung Melchisedeks“ mit *Jesus* identifiziert (*Hebr 6,20; 7,22*), überträgt er alle Vorzüge, die Melchisedek gegenüber Abraham und dem ihm entstammenden levitischen Priestergeschlecht (*Hebr 7,9f.*) auszeichnen, auf Christus (vgl. *Hebr 7–10*).

³⁹ So die prägnante Zusammenfassung von F. Eißler, 148.

⁴⁰ O.H. Schumann, *Der Christus der Muslime*, 13.

⁴¹ Abraham kann in sachlicher Hinsicht kaum eine *Zentralgestalt* des Neuen Testaments genannt werden. Im ältesten Evangelium etwa taucht der Name „Abraham“ nur an *einer* Stelle auf, und auch dort lediglich im Zitat der formelhaften Wendung „der Gott Abrahams und der Gott Isaaks und der Gott Jakobs“ (*Mk 12,26 = Ex 3,6*), d.h. *ohne sachliches Eigengewicht*. Mit einem gewissen Recht lässt sich sagen, dass der Bezug auf Abraham nicht zuletzt aus apologetisch-kontrovertheologischen Gründen notwendig wurde (s. dazu *Mt 3,9par; 8,10–12par; Joh 8,30–59; 2.Kor 11,22*). Der Erweis einer *positiven* „*heilsgeschichtlichen*“ *Kontinuität* unter Berufung auf *Abraham* (!) scheint demgegenüber von eher untergeordneter Bedeutung zu sein (wohl nicht zufällig fast ausschließlich in der matthäischen und lukanischen „Vorgeschichte“: *Mt 1,1–17; Lk 1,55.73; vgl. noch Apg 3,25f.; 7,2–8.17.32; ferner Röm 9,7; 11,1*).

⁴² Zu Begriff und Sache vgl. Emmanuel L. Rehfeld, *Relationale Ontologie bei Paulus. Die ontische Wirksamkeit der Christusbezogenheit im Denken des Heidenapostels* (WUNT II/326), Tübingen 2012, 119–125.

⁴³ J. Gnülka, 126f., *übersieht* diesen Aspekt und widmet sich nur der „*positiven*“ Abraham-Rezeption im Neuen Testament, erkennt aber, dass die „Ausrichtung auf Abraham [...] im Judentum und im Islam eine größere Bedeutung“ hat „als im Christentum“ (a.a.O., 121).

Auch Joh 8,30–59 lässt – bei aller Hochschätzung (V. 39f.56) – erkennen, dass Abraham Jesus qualitativ *untergeordnet* wird. Zwar geht Jesus nicht *direkt* auf die Frage ein, ob er denn „größer“ sei „als unser Vater Abraham“ (V. 53), aber der weitere Verlauf des Streitgesprächs mit abschließendem Steinigungsversuch zeigt deutlich, dass diese Frage dem Vierten Evangelisten zufolge nur mit einem klaren „Ja“ beantwortet werden kann – denn „ehe Abraham wurde, bin ich“ (V. 58). Ja, eigentlich lassen sich Abraham und Jesus *gar nicht* miteinander vergleichen. Hinsichtlich der *johanneischen* Abraham-Rezeption muss man mit Christian Dietzfelbinger feststellen, dass Abraham nicht *verbindet*, sondern „zur *trennenden* Größe geworden“ ist.⁴⁴

3.2. Abraham als Urbild und Vorbild für die Christusgläubigen

Ein etwas anderes Bild zeigen die Stellen, an denen Abrahams „*Verhalten*“ in den Blick kommt: So kann er der exemplarisch *Glaubende* (Röm 4,1–5; Hebr 11,8–10.17–19) und *unbeschnittene, Tora-lose Verheißungsempfänger* (Gal 3,6–18; Röm 4,9–17), der gegen allen Augenschein in vorbildlicher Weise *geduldig auf das Verheißene Wartende* (Röm 4,18–25; Hebr 6,13–15; 11,11f. [auch Sara!]) oder der seinen *Glauben durch das Werk Vervollkommnende* (Jak 2,21–23) sein. Als *solcher* ist er dann jeweils nicht nur *Vorbild*, sondern zugleich auch *Urbild* der Christusgläubigen, die seine *wahre*, weil „*geistliche*“ Nachkommenschaft sind (vgl. Röm 4,16f.24f.; Gal 3,29; 4,21–31). Dagegen wird ein Insistieren auf rein *genealogisch-ethnischer* Abrahamsnachkommenschaft häufig genug als irrelevant zurückgewiesen (z.B. Mt 3,9; Röm 9,6–8), weshalb es auch *unerheblich* ist, ob man sich dabei auf eine leibliche (!) Abstammung von *Isaak* (jüdischerseits) oder *Ismael* (muslimischerseits) beruft.⁴⁵

4. Zwischen Genealogie und Theologie: Abraham, Vater vieler Völker

Was bedeuten die im Vorangehenden skizzierten Beobachtungen für die Dialog- und Friedenshoffnungen, die oft in eine „*abrahamische Ökumene*“ gesetzt werden? Zunächst einmal lässt sich überhaupt nicht bestreiten, *dass* die Abraham-Figur für Christen, Juden und Muslime eine gewisse Relevanz besitzt – allerdings, und hier muss man *genau* hinschauen, eine *je spezifische*. Denn gerade *wenn* Christentum, Judentum und Islam sich *in all ihrer Verschiedenheit* auf *ein und dieselbe* Figur berufen, *kann* der *theologische* Bezug auf diese Figur gar nicht identisch sein. Darum ist mit Olaf Schumann neu „vor einer voreiligen Vereinnahmung Abrahams mit dem Ziele einer oberflächlichen Harmonisierung zu warnen und auf die *Konfliktträchtigkeit* hinzuweisen, die gerade die verschiedenen Abrahamstraditionen in sich tragen.“⁴⁶

Ein weiterer, vielleicht *noch* wichtigerer Punkt will beachtet sein: Die Abraham-Figur mag sich zwar als allerkleinster gemeinsamer Nenner einer gewissen Beliebtheit erfreuen – doch damit wird nicht selten das *eigentlich* Entscheidende der jeweiligen „*Religion*“ übersehen. Abraham mag für Juden noch so bedeutend sein – aber wird ihm nicht doch *Mose* den Rang ablaufen?⁴⁷ Und dass sich eine Zentralstellung Abrahams für das Neue Testament beim besten Willen *nicht* zeigen lässt, müsste genauso zu denken geben wie die Tatsache, dass Ibrāhīm islamischerseits hauptsächlich als Transparentfolie für *Muhammad* erscheint. Will man nicht

⁴⁴ Christian Dietzfelbinger, Das Evangelium nach Johannes I (ZBK.NT 4/1), 2. Aufl., Zürich 2004, 269 (dort als rhetorische Frage formuliert).

⁴⁵ Vgl. Olaf Schumann, Abraham – der Vater des Glaubens, in: ders., Hinaus aus der Festung. Beiträge zur Begegnung mit Menschen anderen Glaubens und anderer Kultur (Studien zum interreligiösen Dialog 1), Hamburg 1997, 13–60, bes. 57.58–60 (= Anm. 52).

⁴⁶ O. Schumann, Abraham – der Vater des Glaubens, 56 (Hervorhebung E.R.).

⁴⁷ Es ist wohl kein Zufall, dass der Koran „den Juden“ einmal vorwirft, sie hätten *Esra* – also eine Art „zweiten Mose“ (vgl. z.B. *bSanh 21b*) – zum „Sohn Gottes“ erhoben (Sure 9:30). Bei aller Polemik, die Sure 9 insgesamt prägt, mag sich hier doch das richtige Gespür niedergeschlagen haben, dass *ein anderer als Abraham* für das Judentum *die* Schlüsselperson ist.

von diesen Gegebenheiten *abstrahieren* und das Reale zugunsten bloßer Chiffren („Monotheismus“, „Transzendenz“) aufgeben, dann wird man mit Friedmann Eißler festhalten müssen: „Abraham eignet sich [...] kaum zur interreligiösen Ökumene“ – *aber*: „er eröffnet einen von verschiedenen Seiten her offenen Raum wechselseitiger Gastfreundschaft und Beherbergung.“⁴⁸ Deswegen geht es auch *gar nicht* „um weniger, sondern um *mehr* Respekt. Der Respekt muss [...] im Blick auf die Positionalität religiöser Lebensdeutung *weiter* reichen als die Idee einer abrahamischen Ökumene es bisher zum Ausdruck zu bringen vermochte.“⁴⁹ Zu diesem Respekt gehört nicht zuletzt, dass ich *den anderen als anderen wahr- und ernstnehme* und ihm gerade deshalb *einladend und überzeugend* (nicht: überredend!) *bezeuge, was ich glaube und worauf ich hoffe*. Dazu ermutigte in Zeiten großer Bedrängnis schon der 1. Petrusbrief vor gut 1900 Jahren: „Seid jederzeit bereit, jedem Rede und Antwort zu stehen, der euch auffordert, Auskunft über die Hoffnung zu geben, die euch erfüllt. Aber tut es freundlich und mit dem gebotenen Respekt“ (1.Petr 3,15f. [NGÜ]).

Abstract

Within the Islamic tradition, Ibrâhîm is portrayed as “Muhammad ante Muhammad”, whose outstanding trait consists in him being a monotheist par excellence, albeit this applies strictly to the framework and outlook of Islamic monotheism (keyword *tauhîd*). After Muhammad has to leave Mecca, Islam becomes the unique representation of “Ibrâhîm’s religious community” (*millat Ibrâhîm*), resulting in the change of the prayer direction (*qibla*) from Jerusalem to Mecca. Judaism and Christianity are henceforth portrayed as chronologically posterior and with regard to their contents inferior. Wherever Qur’ân or Sunna seem to speak of Abraham, they effectively point to Muhammad as “Ibrâhîm redivivus” and “seal of the prophets”.

Largely in opposition to that view, Abraham is not a central protagonist of New Testament theology. When referred to, he is depicted as inferior contrast figure in comparison to Christ, while his attitude is highlighted as archetype and ideal of the Christian believer. In summary, it is not possible to ignore Abraham’s relevance and importance as “father of many peoples”, but theological reception and conclusion vary and differ to a large extent.

⁴⁸ F. Eißler, 183 (beide Zitate). Dass *echte Konvivenz* einen *angemesseneren* Dialograum eröffnet als viele gelehrte Diskussionsforen, dürfte niemanden überraschen, der ein wenig mit arabisch-islamischer Kultur *und* dem Neuen Testament vertraut ist. – Vgl. *weiterführend* Michael Weinrich, Glauben Juden, Christen und Muslime an denselben Gott? Systematisch-theologische Annäherungen an eine unzugängliche Frage, in: EvTh 67, 2007, 246–263.

⁴⁹ F. Eißler, ebd.