

ständig halten. Sie müssen sorgfältig durchdacht, sie müssen verteidigt, und sie müssen gestärkt werden. Und wir müssen in uns selbst den Willen finden, nach den Werten zu leben, die wir verkünden - in unserem Privatleben, in unseren lokalen und nationalen Gemeinwesen und in der Welt.“

Hat das Konzept der „abrahamitischen Religionen“ Zukunft?

Pim Valkenberg

In der neuesten Geschichte der Begegnungen zwischen Christen und Muslimen wird der Begriff der „abrahamitischen Religionen“ manchmal als ein „überwölbender“ Begriff gebraucht. In diesem Beitrag will ich zeigen, dass dieser Begriff dem Selbstverständnis von Judentum, Christentum und Islam gerechter wird als Benennungen mit einem religionswissenschaftlichen Hintergrund. Zugleich erhellt aus einer näheren Analyse, dass die Berufung auf Abraham etliche Probleme mit sich bringt. Zwei Probleme will ich hier besprechen: Die Tatsache, dass die Erzählungen rund um Abraham auch ziemlich gewaltsame Aspekte enthalten; und die Tatsache, dass das Symbol „Abraham“ immer eine Funktion innerhalb eines bestimmten Kontextes hat, in welchen es manche einschließt und andere ausschließt. Ungeachtet dessen, so wird meine Schlussfolgerung lauten, hat das Konzept der „abrahamitischen Religionen“ Zukunft, wenn es dazu anleitet, dass Juden, Christen und Muslime die Erzählungen rund um Abraham und ihre Interpretationen in den drei Religionen derart studieren, dass dabei auch die wechselseitige Bildung negativer Bilder zur Sprache kommt. Ich plädiere für ein „Abrahamitisches Lehrhaus“, das auch einen Blick hat für die Doppeldeutigkeit, die jeder Religion anhaftet.

I. Die Berufung auf Abraham als gemeinsamen Vorfahren

Bis vor einigen Jahrzehnten wurde auf Gemeinsamkeiten von Judentum, Christentum und Islam im Allgemeinen mit Hilfe einer Terminologie hingewiesen, die der Phänomenologie entnommen war. Nach den mehr deskriptiven Adjektiven

„semitisch“ und „westasiatisch“ gebrauchte man vor allem die Begriffe „monotheistische Religionen“, „prophetische Religionen“ und „Religionen des Buches“. Diese Begriffe stellen aber nur eine Ähnlichkeit in zentralen Elementen dieser Religionen fest und bleiben dadurch bei einer formalen Charakterisierung stehen. Der Begriff der „abrahamitischen Religionen“ aber bietet in dieser Hinsicht offensichtlich zwei Vorteile. An erster Stelle impliziert der Begriff einen historischen Bezug, der andeutet, dass Judentum, Christentum und Islam Anteil haben an einer gemeinsamen Geschichte, die sie von anderen monotheistischen Religionen wie z.B. dem Zoroastrismus unterscheidet. An zweiter Stelle verbindet der Begriff die Berufung auf Gott in diesen Religionen mit ebendieser konkreten Geschichte: Es geht um einen Gott, der Abraham berufen hat, etwas Neues zu beginnen. Während die Hebräische Bibel den Nachdruck auf das Verlassen von Land und Familie und das Wegziehen in ein neues Land legt (Gen 12,1), macht der Koran Ibrahim zum Vorbild für einen aufrechten Gläubigen, der von Gott auf den rechten Weg geleitet wird (Sure 16, 120f).

Wegen der Berufung auf diese gemeinsame Geschichte stellt der Begriff der „abrahamitischen Religionen“ zuallererst eine Verwandtschaft fest. Diese Verwandtschaft hat eine biologische Seite, weswegen jüdische Gläubige oft den Nachdruck legen auf Abraham als ihren Vorfahren auf dem Weg der Abstammung von dessen Sohn Isaak, während viele Muslime ihn als ihren Vorfahren auf dem Weg über seinen ältesten Sohn Ismael betrachten. Zugleich aber hat diese Verwandtschaft auch eine geistliche Seite, die vor allem von Christen und Muslimen betont wird, wenn sie von Abraham als dem Glaubenden schlechthin sprechen. Es ist diese Berufung auf den Glauben Abrahams, die meines Erachtens ausschlaggebend ist bei der Verwendung seines Namens im heutigen Dialog zwischen Christen und Muslimen.¹ Ich werde noch darauf zurückkommen.

Wegen dieser Berufung auf eine gemeinsame Geschichte, wobei vor allem die geistliche Verwandtschaft von Gläubigen mit Abraham betont wird, scheint der Begriff „abrahamitische Religionen“ im interreligiösen Dialog eine große Zukunft zu haben. Karl-Josef Kuschel, Leonard Swidler und Bruce Feiler weisen auf zahlreiche Initiativen hin, die mit dem Namen Abrahams verbunden werden.² Zugleich aber erhellt aus historischen Untersuchungen, dass die drei Religionen in ihren historischen Beziehungen divergierende und sogar polemische Deutungen dieses Abraham gegeben haben. Die Beziehungen zwischen den drei Religionen sind gekennzeichnet durch diese konflikträchtigen Interpretationen, welche die gemeinsame Herkunft gerade dazu verwenden, um die eigene Identität zu markieren und damit die Ansprüche der anderen zu verwerfen, ungefähr so, als würden Kinder um das Erbe ihrer Eltern streiten. So hält der Koran fest, dass Abraham weder Jude noch Christ gewesen sei, sondern ein *hanif* und ein Muslim (Sure 3, 67). Diese Worte wollen nur sagen, dass Abraham den einen wahren Gott verehrte und sich ihm übergeben hatte, aber der Gedanke, dass Abraham der Prototyp eines Muslimen im heutigen Sinn gewesen sei, liegt selbstverständlich für die meisten Muslime nicht fern. Noch polemischer klingt nach dem Johannes-evangelium der Streit zwischen Jesus und „den Juden“ über die Frage, wer die

wahren Nachkommen Abrahams seien, wobei Jesus sich selbst zum Prototyp erklärt: „Noch ehe Abraham wurde, bin ich“ (Joh 8,58).

Als Johannes von Damaskus um das Jahr 730 als Mönch im Kloster Mar-Sabbas nahe Jerusalem sein theologisches Hauptwerk *Quelle der Erkenntnis* schreibt, nimmt er darin eine Beschreibung der neuen Religion auf, die er in seiner Jugend am Hof der Umayyaden kennen lernte. In einer Aufzählung von Ketzereien führt er diese Religion folgendermaßen an: „Es gibt auch den (Aber-)Glauben der Ismaeliten, der bis auf den heutigen Tag die Vorherrschaft hat und als ein Vorläufer des Antichrist die Menschen betrügt. Er geht zurück auf Ismael, den Sohn des Abraham und der Hagar, und darum werden die Anhänger dieses Glaubens ‚Hagarenen‘ und ‚Ismaeliten‘ genannt. Sie werden auch ‚Sarazenen‘ genannt, was abgeleitet ist von ‚mit leeren Händen von Sara weggeschickt‘ und zwar wegen der Worte Hagens an den Engel: ‚Sara hat mich mit leeren Händen weggeschickt.‘“ Fast jedes Wort in diesem Satz kann polemisch ausgelegt werden als Hinweis auf die Unrechtmäßigkeit der von islamischen Autoritäten über Christen ausgeübten Herrschaft. Auf diese Weise wurden diese Worte in der Geschichte von den Christen gelesen, weil Johannes von Damaskus maßgebend wurde für die christliche Reaktion auf den Islam.⁴ Die polemische Reaktion unterstellt aber eine islamische

Selbstidentifizierung mit der Abstammung von Abraham auf dem Weg über Hagar und Ismael: Der christliche Theologe redet im Ton von Schmähereden, die Schimpf- und Spottnamen auf islamischer Seite entsprechen, was einen gemeinsamen Verstehensrahmen mit Abraham und Christus unterstellt.⁵ Wo Johannes von Damaskus den orthodoxen Glauben an Christus als Norm behandelt und dabei zu der Feststellung gelangen kann, dass diese neue Religion nicht der Norm genügt, weil der Koran Jesus zwar mit Ehrerbietung erwähnt, aber seine göttliche Herkunft verkennt, sind andere vorsichtiger bei der Anwendung einer derartigen Norm. So erzählt Patriarch Timotheos I. in seinem berühmten Dialog mit Kalif al-Mahdi (ca. 780) von einer kostbaren

Perle, die in einem Haus voller Menschen verlorengeht. Jeder, der im Dunkeln auf die Suche geht, wird meinen, eine Perle zu finden, aber kaum dass es hell geworden ist, wird deutlich erkennbar werden, wer denn einen Stein oder ein Tonkügelchen gefunden hat und wer die wirkliche Perle. Diese Erzählung wieder-

Hat das Konzept der „abrahamitischen Religionen“ Zukunft?

Der Autor

Dr. Pim Valkenberg, geb. 1954, ist Assistenzprofessor für Dogmatische Theologie und die Theologie der Religionen an der Theologischen Fakultät der Radboud Universiteit, Nijmegen. Zu seinen Interessenschwerpunkten zählen Christologie, Trinitätstheologie, die Theologie der abrahamitischen Religionen und die vergleichende islamisch-christliche Theologie. Veröffentlichungen u.a.: *The Polemical Dialogue: Research into Dialogue, Truth, and Truthfulness* (Saarbrücken 1997); *Begaanbare wegen: christologie en interreligieuze dialoog* (Kampen 1998); *Words of the Living God: Place and Function of Holy Scripture in the Theology of St. Thomas Aquinas* (Leuven 2000); *God en geweld* (Budel 2002); *In de voetsporen van Abraham* (Budel 2004); *The Three Rings: Textual Studies in the historical triologue of Judaism, Christianity and Islam* (Leuven 2005); *Sharing Lights on the Way to God: Muslim-Christian dialogue and theology in the context of Abrahamic partnership* (Amsterdam/New York, im Druck). Anschrift: Address: De Geerkamp 14-22, NL-6545 HL Nijmegen, Niederlande. E-Mail: p.valkenberg@theo.ru.nl.

um erinnert an die Parabel von den drei Ringen bei Boccaccio oder Lessing, wo jeder der drei Söhne einen Ring bekommt, aber nur einer der drei Ringe der echte ist.⁶ Immer wieder wurden die drei Religionen unter dem Bild von drei Verwandten dargestellt, von denen jeder Anspruch erhebt, der wahre Erbe zu sein. In den meisten Fällen meinte jeder, die Wahrheit bereits zu besitzen, was dann zu den eben erwähnten Polemiken und leider auch zu ernsteren Formen von Gewalt führte. Manchmal aber kommt es auch zu einer Art eschatologischen Vorbehalts, und es klingt das Bewusstsein an, dass Gott allein die Wahrheit kennt und am Ende der Zeiten darüber Aufschluss geben wird. Mit Recht verbindet Karl-Josef Kuschel seine Auslegung der Lessingschen Parabel denn auch mit der Aufforderung des Korans, in guten Taten miteinander zu wetteifern.⁷ Hier wird eine Form von Pluralismus sichtbar, welche die Mannigfaltigkeit der Religionen verbindet mit der Aufforderung Gottes, aus den Unterschieden zu lernen. Wenn die Erben Abrahams diesen eschatologischen Aufschub von Wahrheitsansprüchen ertragen können, dann hat die Berufung auf Abraham Chancen, die heutige Situation sich verhärtender Gegensätze und religiös begründeter Gewalt zu überleben.

II. Glaube und Gewalt in den Erzählungen rund um Abraham

Der vorausgehende Abschnitt endete mit einer schönen Vision. Wer sich aber die Mühe macht, sich intensiver in die Erzählungen rund um Abraham zu vertiefen, kann nicht anders als erschrecken angesichts der Gewalt, der man da begegnet, und namentlich angesichts der religiösen Begründungen für diese Gewalt. Das erste Beispiel, das dem religiös gebildeten Leser ins Auge fällt, ist die Erzählung, die in der jüdischen Tradition bekannt ist als die „Bindung“ Isaaks (*akedat Jitzhak*). In der christlichen Tradition spricht man von „Opfer“ anstelle von „Bindung“, wohl wegen der jahrhundertelangen Assoziation mit dem Opfer des anderen geliebten Sohnes, Jesus Christus. Reuven Firestone und neuerdings auch Yvonne Sherwood haben nachgewiesen, dass auch die Tradition des Islams zahllose Überlieferungen über solche Opferbemühungen kennt, und dass dabei widersprüchliche Haltungen gegenüber der Opferbereitschaft, die von den in den Erzählungen handelnden Menschen erwartet wird, sichtbar werden.⁸ Es ist aber beunruhigend, dass gerade die Haltung des Glaubens, die in der christlichen und islamischen Tradition insbesondere mit Abraham und seinem Sohn verbunden wird, offensichtlich zu der Bereitschaft, zu opfern bzw. sich opfern zu lassen, führt. Der Koran gibt den Dialog zwischen Vater und Sohn folgendermaßen wider: „Er sprach: ‚O mein Söhnlein, siehe, ich sah im Traum, dass ich dich opfern müsse. Nun schau, was du meinst.‘ Er sprach: ‚O mein Vater, tu, was dir geheißen ward, du wirst mich, so Allah will, standhaft erfinden.“⁹ Ihre Haltung wird im Koran beschrieben als eine Haltung der Hingabe an Gott: *aslamâ*, sie „leisteten Islam“. Der niederländische Leser denkt hier unwillkürlich an den Titel des Films *Submission I*, den Ayaan Hirsi Ali und Theo van Gogh gemacht haben, um

Abscheu vor der Behandlung von Frauen in der Welt des Islams auszudrücken, und daran, wie Mohammed B. seine vermeintliche Verpflichtung begründet, Theo van Gogh abzuschlachten (*dhabaha*, dasselbe Wort, das in dem oben genannten Koranvers gebraucht wird und das auch eine zentrale Stellung einnimmt in den aufgefundenen Dokumenten der Selbstmordattentäter vom 11. September 2001).¹⁰ Das *in sha' Allah* des sanftmütigen Knaben im Koran (Sure 37, 102) findet aber ein Echo in den Worten des zu Tode betäubten Sohnes in Matthäus 26,39: „Vater, wenn es möglich ist, gehe dieser Kelch an mir vorüber! Aber nicht wie ich will, sondern wie du willst.“ Eine lange Tradition von Theodizee sagt natürlich, dass es letztendlich nicht zu dem Opfer kam und dass die Aufforderung Gottes nur eine Prüfung Abrahams war. Aber es bleibt natürlich wahr, dass hier eine Form von Hingabe an Gott eingeführt wurde, die offensichtlich auf Kosten menschlicher Beziehungen geschähe.

Diese Feststellung beweist aber jedenfalls, dass wir die Form von Glauben, die im Mittelpunkt der Abrahamserzählungen steht, nicht allzu leicht mit den Formen von Glauben gleichsetzen können, die in den späteren abrahamitischen Traditionen in den Mittelpunkt gerückt worden sind. Wenn Abraham tatsächlich gelebt haben sollte, dann war sein Glaube wahrscheinlich eine Form von Laienspiritualität, in der Familienbande der tragende Kontext für das Zustandekommen einer persönlichen Gottesbeziehung waren.¹¹ Dazu gehörte auch die Sorge um das Fortbestehen der Familie in veränderten kulturellen Situationen. Dies könnte dann möglicherweise erklären, warum Abraham anscheinend ohne Probleme seine Frau als Schwester ausgibt und in den Harem des Pharaos (Gen 12,15) und des Abimelech (Gen 20,2) wegführen lässt. Auf derselben Linie liest die womanistische Theologin Delores Williams die Erzählung von Hagar's Überleben in der Wüste als eine Erzählung, in der eine neue Zukunft möglich gemacht wird.¹²

Die feministische Deutung derselben Erzählung durch Phyllis Trible aber teilt diesen Optimismus nicht, vor allem, weil Gott doch offensichtlich auf der Seite der Unterdrückten steht. Phyllis Trible verweist auf denselben Text wie Johannes von Damaskus, wo Hagar sich gegenüber dem Engel beklagt, aber der Engel sie ermahnt, zu ihrer Herrin zurückzukehren und ihr zu gehorchen (Gen 16,9). Noch bitterer wird es, wenn die Ägypterin Hagar Gott als *El-roï*, als „Gott, der nach mir schaut“, anruft, weil Gott ihr zu Hilfe kommt. Stärker noch: Gott hört nur den Knaben, obwohl auch Hagar gerufen hat (Gen 21,17), und so lässt der Erzähler – wie Phyllis Trible folgert – die Frau fachkundig aus der Erzählung verschwinden, um sich auf den männlichen Erben zu konzentrieren.¹³ Jeder heutige Religionsdialog, der wohl Abraham, Isaak und Jakob, nicht aber Sara und Hagar Aufmerksamkeit schenkt, wiederholt in gewissem Sinne dieses patriarchalische Manöver.

Die Konzentration auf die männlichen Erben, die vielleicht eine zentrale Rolle in den ursprünglichen Abrahamserzählungen spielte, führt zu mehreren Arten sexueller Gewalt in diesen Erzählungen. Zusammen mit der religiös begründeten Bereitschaft, zu opfern und geopfert zu werden, forderten diese Formen sexueller Gewalt offensichtlich heraus zu einer Zensur, die diese Texte nur für sehr erwach-

Hat das
Konzept der
„abrahami-
tischen
Religionen“
Zukunft?

sene Spezialisten zugänglich erklärt. Dennoch plädiere ich dafür, diese Erzählungen in intertextueller Verbindung mit der Interpretationsgeschichte innerhalb der drei abrahamitischen Religionen in einem „Abrahamitischen Lehrhaus“ in den Mittelpunkt zu stellen, aus dem einfachen Grund, weil es offensichtlich religiöse Klassiker in dem Sinne, wie David Tracy darüber geschrieben hat, sind.¹⁴ Sie enthalten alle hochgestimmten Ideale, denen Religionen ihre Anziehungskraft verdanken, aber auch alle Arten von Gewalt und Terror, mit denen Religionen derzeit so oft assoziiert werden, allen anderen voran natürlich der Islam. Die Erzählungen sind nicht so doppeldeutig, wie Religionen das sind, und das bietet den Vorteil, dass im interreligiösen Dialog auch die negativen Seiten zur Sprache kommen können, vermutlich wohl zuallererst die negativen Seiten der Bilder, die Juden, Christen und Muslime sich voneinander gemacht haben. Mit Hugh Goddard plädiere ich dafür, die negativen Seiten unseres Bildes des anderen öffentlich zu besprechen, so dass auch die negativen Seiten in unserer eigenen Religion sichtbar werden können.¹⁵ Dies fordert natürlich eine Sphäre von Sicherheit, die nur aufgebracht werden kann, wenn wir in einem „Abrahamitischen Lehrhaus“ gemeinsam und geduldig voneinander und von den aus unserer Traditionen empfangenen klassischen Texten lernen.

III. Der Kontext eines Symbols: Louis Massignon und der Glaube Abrahams

Im Vorausgehenden habe ich gezeigt, dass die Berufung auf Abraham größtenteils als Symbol für die Übereinstimmungen zwischen Juden, Christen und Muslimen dient, obwohl sie doch oft gepaart erscheint mit Formen von Gewaltausübung zwischen den Religionen, die in gewissem Sinn die Gewalt in den Abrahamserzählungen selbst widerspiegeln. Wie jedes Symbol hat „Abraham“ aber seinen Platz in einem Netzwerk von kontextbedingten Bedeutungszuweisungen, die das Symbol in manchen Situationen besser funktionieren lassen als in anderen. So behauptet der israelische Gelehrte Alon Goshen-Gottstein anlässlich einer in der Türkei veranstalteten Konferenz über Religion und Friede im Licht des gemeinsamen Vorfahren Abraham, dass diese Berufung vor allem im Verhältnis zwischen Muslimen und Christen zu funktionieren scheint, während Juden dabei meist vom Rand her zuschauen.¹⁶ Ich denke, dass Goshen-Gottstein hier an einen heiklen Punkt rührt: Es geht hier um eine theologische Symbolisierung, die besser zur islamischen und christlichen Sicht auf Abraham als zur jüdischen Sicht passt.

Wie Goshen-Gottstein selbst erklärt, hat die moderne Verwendung Abrahams als interreligiöses Symbol vermutlich begonnen mit dem französischen Islamologen Louis Massignon (1883–1962), der vom Islam als einer Neubelebung des abrahamitischen Glaubens gesprochen hat.¹⁷ Es ist nicht übertrieben, zu behaupten, dass Massignon sein Leben lang fasziniert war von der Gestalt Abrahams. Namentlich seine *Trois prières d'Abraham, père de tous les croyants*, sind noch immer

eine Quelle der Inspiration für den Dialog zwischen Muslimen und Christen.¹⁸ Massignon bietet aber eine sehr spirituelle Interpretation Abrahams, die nicht frei ist von dem, was wir heutzutage Orientalismus nennen.¹⁹ Auf der Linie Massignons verbindet das Zweite Vatikanische Konzil in zwei sehr wichtigen Texten den Glauben Abrahams mit dem Glauben der Muslime. In *Lumen Gentium* 16 spricht das Konzil von den Muslimen, „die sich zum Glauben Abrahams bekennen und mit uns den einen Gott anbeten, den barmherzigen, der die Menschen am Jüngsten Tag richten wird.“²⁰ Noch ausdrücklicher kommt diese Verbindung zur Sprache in *Nostra Aetate* 3: „Sie [die Muslime] mühen sich, auch seinen verborgenen Ratschlüssen sich mit ganzer Seele zu unterwerfen, so wie Abraham sich Gott unterworfen hat, auf den der islamische Glaube sich gerne beruft.“²¹ Obwohl in beiden Schriften ausführlicher über die Juden als über die Muslime gesprochen wird, wird Abraham besonders mit dem Glauben der Muslime in Verbindung gebracht, wobei die Verbindung, welche die Muslime selbst herstellen, anerkannt wird. Das Tätigkeitswort „sich unterwerfen“ (lat. *se submittere*) ruft von selbst den Gedanken an das arabische Äquivalent *aslamâ* wach und bestätigt damit offenbar den koranischen Anspruch, dass Abraham ein Muslim war. Es ist deutlich erkennbar, dass hier eine geistliche Verwandtschaft mit Abraham als Modell des Glaubenden in den Mittelpunkt gerückt wird, eine Verwandtschaft, die Muslime und Christen miteinander verbindet, während die biologische Verwandtschaft von Muslimen mit Abraham (auf dem Weg über Ismael) vorsichtig umschifft wird.²² Damit wird ein Netz von Bedeutungen ausgeworfen, das an paulinische Argumentationen anschließt, wo dem *Glauben* Abrahams - anders als dem Vertrauen auf das *Gesetz* - eine zentrale Rolle zuerkannt wird (Röm 4 und Gal 3). In diesem Netzwerk von Bedeutungen spielen Juden nur eine negative Rolle, weil sie durch den Nachdruck, den sie auf die Abstammung „nach dem Fleische“ legen, die Antipoden dieses Glaubens bilden.

Ich komme also zu der Schlussfolgerung, dass die Verwendung von Abraham als Symbol zur Benennung von Gemeinsamkeiten im interreligiösen Dialog immer durch den Kontext bestimmt ist und daher manche einschließt, andere dagegen ausschließt. In dem oben genannten Beispiel bilden die Juden die ausgeschlossene Partei; aber manchmal können auch Muslime ausgeschlossen werden aufgrund einer gemeinschaftlichen Verwendung des Symbols durch Juden und Christen.²³ In dieser Hinsicht scheint es mir evident, dass die Nennung des Namens „Abraham“ in einem Gespräch zwischen zwei Religionen geradezu unausweichlich impliziert, dass die dritte Religion dadurch mitbetroffen wird. Ich habe selbst bei vielen Dialogen zwischen Christen und Muslimen miterlebt, wie heilsam die oft als störend empfundene Intervention von Juden dabei sein kann.²⁴ In jedem Fall dient das Symbol „Abraham“ dazu, die drei Religionen darauf hinzuweisen, dass ihr Dialog niemals zu einem geselligen Beisammensein entarten darf, in dem die bestehenden Machtverhältnisse unangetastet bleiben.²⁵ Schließlich ruft Gott Abraham auf, fortzuziehen aus dem Bestehenden und etwas Neues zu beginnen. Schließlich und endlich muss das Abraham-Symbol daher selbst aufgebrochen werden, um auch diejenigen Religionen und Lebensanschauungen

mit einzubeziehen, die nicht Teil des Netzwerkes von Interpretationen sind, die mit seinem Namen verbunden sind. Der erste Schritt aber scheint mir vorläufig doch die Bildung einer neuen Generation zu sein, die einst mit Hilfe eines „Abrahamitischen Lehrhauses“ gelernt haben wird, sich mit der Doppeldeutigkeit ihrer Religionen auseinanderzusetzen und die wechselseitigen Feindbilder zu bearbeiten. In diesem Kontext wird die Berufung auf Abraham ihre Bedeutung behalten.

¹ Siehe Karl-Josef Kuschel, *Streit um Abraham. Was Juden, Christen und Muslime trennt – und was sie eint*, München/Zürich 1994; Bruce Feiler, *Abraham: A Journey to the Heart of Three Faiths*, New York 2002.

² Karl-Josef Kuschel, *Op weg naar een abrahamitische spiritualiteit en oecumene*, in: Pim Valkenberg/Ertürk Alasag/Greco Idema/Janneke Teunissen/Carla Robertson (Hg.), In de voetsporen van Abraham, Budel 2004, 89–96; Leonard Swidler, *Islam and the Trialogue of Abrahamitic Religions*, in: *Cross Currents* 42 (1992), 444–452; Bruce Feiler, *Abraham*, aaO., 221–226.

³ Siehe Sjef van Tilborg, *Jezus tenmidden van de Joden van het loofhuttenfeest in Johannes 8*, in: Henk J. M. Schoot (Hg.), *Theologie en Exegese. Jaarboek 2001* Thomas Instituut te Utrecht, Utrecht 2002.

⁴ Norman Daniel, *Islam and the West: The Making of an Image*, Oxford 1993 (1. Auflage Edinburgh 1960), 13.

⁵ Für nähere Details s. Adelbert Davids/Pim Valkenberg, *John of Damascus: The Heresy of the Ismaelites*, in: Barbara Roggema/Marcel Poorthuis/Pim Valkenberg (Hg.), *The Three Rings. Textual Studies in the Historical Trialogue of Judaism, Christianity, and Islam*, Leuven 2005, 71–90.

⁶ Siehe die Einleitung in das Schlusskapitel des in der vorausgehenden Anmerkung genannten Buches *The Three Rings*.

⁷ Karl-Josef Kuschel, *Vom Streit zum Wettstreit der Religionen: Lessing und die Herausforderung des Islam*, Düsseldorf 1998. Vgl. Pim Valkenberg, *The Future of Religion: From Interreligious Dialogue to Multiple Identity?* In: *Studies in Interreligious Dialogue* 14 (2004), 95–107; hier: 104.

⁸ Reuven Firestone, *Journeys in Holy Lands: The Evolution of Abraham-Ishmael Legends in Islamic Exegesis*, Albany 1990; Yvonne Sherwood, *Binding-Unbinding: Divided Responses of Judaism, Christianity and Islam to the „Sacrifice“ of Abraham’s Beloved Son*, in: *Journal of the American Academy of Religion* 72 (2004), 821–861.

⁹ Koran, Sure 37, Verse 101–102, deutsche Übersetzung entnommen aus: *Der Koran*. Aus dem Arabischen übertragen von Max Henning. Einleitung und Anmerkungen von Annemarie Schimmel, Stuttgart 1960, 423.

¹⁰ Siehe Sherwood, aaO., 823–824.

¹¹ Kees Waaijman, *Spiritualiteit: vormen – grondslagen – methoden*, Kampen/Gent 2000, 23–24.

¹² Delores Williams, *Hagar’s Story: A Route to Black Women’s Issues*, in: dies., *Sisters in Wilderness: The Challenge of Womanist God-Talk*, Maryknoll 1994, 15–33.

¹³ Phyllis Trible, *Texts of Terror: Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives*, Philadelphia 1984.

¹⁴ David Tracy, *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism*, London 1981.

¹⁵ Hugh Goddard, *Christians and Muslims: From Double Standards to Mutual Understanding*, Richmond 1995, 9.

¹⁶ Alan Goshen-Gottstein, *Abraham and „Abrahamic Religions“ in Contemporary Interreligious Discourse: Reflections of an Implicated Jewish Bystander*, in: *Studies in Interreligious Dialogue* 12 (2002), 165-183.

¹⁷ Siehe Sidney Griffith, *Sharing the Faith of Abraham: The Credo of Louis Massignon*, in: *Islam and Christian-Muslim Relations* 8 (1997), 193-210.

¹⁸ Louis Massignon, *Parole donnée*, Paris 1962; Giulio Basetti-Sani, *Louis Massignon: Christian Ecumenist, Prophet of Interreligious Reconciliation*, Chicago 1974; Guy Harpigny, *Islam et Christianisme selon Louis Massignon*, Louvain-la-Neuve 1981.

¹⁹ Edward Said verweist denn auch auf Massignon als einen der ersten modernen Orientalisten: *Orientalism: Western Conception of the Orient*, London 1978, 263ff.

²⁰ LThK, *Das Zweite Vatikanische Konzil, Dokumente und Kommentare*, Bd.1, Freiburg/Basel/Wien 1966, 204f.

²¹ LThK, *Das Zweite Vatikanische Konzil*, Bd. 2, Freiburg/Basel/Wien 1967, 490f.

²² Siehe den Kommentar von Georges Anawati zu *Nostra aetate* 3: aaO., 485-487.

²³ Siehe z.B. Tarek Mitri, *The Abrahamic Heritage and Interreligious Dialogue: Ambiguities and Promises*, in: *Current Dialogue* 36 (Dezember 2000), 20-23.

²⁴ Inhaltlich denke ich hier vor allem an die wichtige Bedeutung der Betonung der Unterschiede zwischen den Religionen. S. z.B. Jonathan Sacks, *The Dignity of Difference: How to Avoid the Clash of Civilisations*, London 2002; aber auch Jonathan Magonet, *Talking to the Other: Jewish Interfaith Dialogue with Christians and Muslims*, London 2003.

²⁵ Mit Recht weist darauf hin der südafrikanische islamitische Befreiungstheologe Farid Esack: *Qur'an, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*, Oxford 1997, 258.

Aus dem Niederländischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Der transzendente, anwesende Gott als Raum der Aufklärung

Das theologische Gespräch zwischen Christen und Muslimen als Beitrag zur Modernität

Erik Borgman

Dieses CONCILIUM-Heft will u.a. zeigen, dass der Islam nicht das eindeutige politisch-religiöse System ist, das Gegner und Anhänger bzw. Verteidiger so oft vor Augen haben. Geht man von einer solchen Auffassung, einer solchen Darstellung einer Religion als eines Komplexes fester Überzeugungen über statische Wahrheiten aus, können Andersdenkende nur als Ungläubige bzw. Abtrünnige betrachtet werden. Dies kann letztendlich dazu führen, dass anderen das Recht auf Leben abgesprochen wird. Darum ist die Einsicht wichtig, dass die islamische Tradition - wie jede andere religiöse Tradition auch - ein Konglomerat von

Hat das
Konzept der
„abrahami-
tischen
Religionen“
Zukunft?