

# **Biblisch-theologische Grundlagen für das Gespräch mit dem Islam**

**RU-Jahrestagung der Lippischen Landeskirche  
22. November 2006**

**Horst Kannemann**



— Der Beratungsstelle für christlich-islamische Begegnung  
der Evangelischen Kirche im Rheinland  
und der Evangelischen Kirche von Westfalen  
(1984-2007)

mit Dank für viele ermutigende und wegweisende Erfahrungen —

Bibel und Koran  
sind Tora, Gebote, Rechtleitung,  
kurz: Licht auf unseren Wegen.

Geschichten  
von Gottes Liebe und Gerechtigkeit,  
von ge Glückter und von missglückter  
Erleuchtung oder Aufklärung  
für den rechten Weg  
füllen beide Heilige Schriften  
— kurz und gut:  
Frohe und befreiende Botschaft  
zum Heil der Menschheit.

Martin Stöhr  
Büß- und Bettag 2005



## 1. Die Bibel und die Chance zum Dialog

### 1.1. Worauf lässt sich ein, wer sich auf biblisch-theologische Grundlagen einlässt?

#### 1.1.1. Von Gott erzählen

Gruppen mit Gotteserfahrung werden ein Volk: Exodus 3 und 6.

#### 1.1.2. Israel und die Völker: Unterscheidung und Beziehung

Der von IHM gesegnete Abraham nimmt Segen an und schließt Eide auf der Grundlage des Rechts, distanziert sich aber vom Unrecht: Genesis 12, 1-3; 14, ; 20; 26, 28.

Das Heil in Jesus wird exklusiv oder inklusiv bezeugt: Apostelgeschichte 4, 12; 10, 35.

#### 1.1.3. Die erzählte Geschichte und ihre Hörerinnen und Hörer: Gottes Verheißungen und Bund.

Die Geschichten gehören zu lebendigen Gemeinschaften mit ihrer Erwartung an Gott: Genesis 18, 22b; 42, 6; 49, 6; Matthäus 5, 14-16; 1. Korinther 15, 28.

### 1.2. Können Bibel und Qurʾān einander begegnen?

Gott ist durch sein Wort Gegenwart: Sura Al-Mujādala 58, 7; Al-Isrāʾ 17, 1; Az-Zumar 39, 23.

## 2. Eine Welt – viele Völker: der Noahbund

Die Schöpfung in Paaren und Vielfalt ist Zeichen: Sura An-Nisāʾ 4, 1; vgl. Al-Aʿrāf 7, 189; Adh-Dhāriyāt 51, 49; Al-Baqara 2, 25; Ar-Rūm 30, 22.

Menschen sind zu Freiheit und Treuhänderamt berufen: Sura Al-Aʿrāf 7, 172; Al-Aḥzāb 33, 72; Ar-Rūm 30, 30.

Auf dem Grund des Menschenrechts können Glaubensgemeinschaften einander anerkennen.

## 3. Segen für alle Völker: Der Bund mit Abraham und seinen Nachkommen

Abraham ist ein Modell der neuen Menschheit: Genesis 18, 19.

Unter Prüfungen (Jubiläenbuch 19, 8; Mischna Avot 5, 4; Sura Al-Baqara 2, 124) ist die Abrahamfamilie dialogisches Modell für Unterscheidung in Beziehung: Genesis 12-26.

In der Anknüpfung durch den Qurʾān (Sura Ibrāhīm 14, 37; Al-Baqara 2, 124-129) ist das Opferfest eine Erhörung Abrahams.

Abraham ist *unser Vater*: Josua 24, 3; Jesaja 51, 2 u.ö; Römer 4, 16; Sura Al-Ḥajj 22, 78.

## 4. Der eine Gott Israels und sein Gebot: Der Bund am Sinai

Der Bund schenkt Befreiung: Genesis 15, 13-16; 2. Mose / Exodus 19, 5; Matthäus 6, 33.

Mit dem shmaʿ yisraʾēl nimmt Israel das Joch des Himmelreiches auf sich: Deuteronomium 6, 4.5; vgl. die islamische shahāda, Sura Al-Ikhlās 112; An-Nūr 24, 35; Aṣ-Ṣāffāt 37, 96.

*Unser Gott und euer Gott ist einer*: Sura Al-ʿAnkabūt 29, 46; Nostra Aetate.

## 5. Gottes Geist über alles Fleisch: Der neue Bund in Profetie und Geist

Profetie (Jesaja 56, 1) erwartet Gott ganz nah für sein Volk: Ezechiel 36f; Jeremia 31, 31-34, und als Gott für alle Völker: Micha 4, 5; Amos 9, 7; Maleachi 1, 11; Zefanja 3, 9; Sacharja 14, 9; Römer 3, 29.

Zu ihm werden alle Völker zurückkehren: Jesaja 2, 1-4; Micha 4, 1-5 u.ö.; Römer 11, 25-27; Offenbarung 21, 3; Sura Al-Mā'ida 5, 48.

## 6. Fragen im Dialog

- 6.1. *Heilgeschichtliches Denken*
- 6.2. *Zeit und Geschichte*
- 6.3. *Selbstkritik*
- 6.4. *Bund*
- 6.5. *Bestätigen und Gewissmachen*

## Biblisch-theologische Grundlagen für das Gespräch mit dem Islam

### 1. Die Bibel und die Chance zum Dialog

#### 1.1. Worauf lässt sich ein, wer sich auf biblisch-theologische Grundlagen einlässt?

##### 1.1.1. Von Gott erzählen

Wer sich auf biblisch-theologische Grundlagen einlässt, lässt sich ein auf ein Buch, das Geschichten erzählt. Die Geschichten gehören in die Erfahrungen von Menschen. Diese Menschen bringen sie ein in ihre Begegnungen. Sie bringen so ihr Zeugnis von Gott ein. Es geht dabei immer wieder um die Frage, wer Gott ist und wer wir sind.

Sie alle haben vielleicht wie ich die heute strittige Theorie der Quellenscheidung im Pentateuch noch in klassischer Fassung gelernt. In ihr spielen die unterschiedlichen Gottesbezeichnungen eine wichtige Rolle. Zu den Hintergründen dieser Theorie gehört: Israel ist aus verschiedenen Gruppen zusammengewachsen. Diese unterschiedlichen Gruppen haben auch unterschiedliche Gotteserfahrungen und Gottesvorstellungen mitgebracht. Wir gehen davon aus: Die einen waren Verehrer des Gottes Abraham, des Gottes Isaaks, des Gottes Jakobs — all dies Benennungen für einen Gott, der mitgeht. Andere waren Verehrer des NAMENS, geschrieben durch das Tetragramm. Sie wurden aus der Sklaverei in Ägypten und durch das Meer hindurch gerettet. Wieder andere waren Verehrer des *el ʿelyōn* aus dem Stadtkönigtum und Stadtpriestertum von Jerusalem. All diese Gruppen wurden schließlich *ein* Volk. Sie wurden, was der Bibel durchgehend wichtig ist, eine *Nachkommenschaft*<sup>1</sup>. Söhne und Töchter derselben Eltern. Und sie wurden Zeugen des EINEN GOTTES unter den Völkern. Texte in Exodus 3 und Exodus 6 lassen uns in der Endgestalt der Bibel noch etwas von der Vorgeschichte erahnen. Gruppen mit unterschiedlicher Gottesverehrung konnten zusammenwachsen.

Dennoch ist für die Bibel überhaupt nicht jede *beliebige* Gottesverehrung denkbar. Israel kann nicht Zeuge des Baal oder des Dagon werden. Inhalt und Beziehung stehen bei manchen Gottheiten *gegen* ein Zusammengehen. Die Völker und Mächte, die *diese* beiden verehren, kommen nicht zur Familie. Und die Darstellung des Stierbildes, auf dem Gott unsichtbar thront, uns vertraut als „das goldene Kalb“, ist nicht vereinbar mit dem Zusammenwachsen und Zusammenbleiben als *ein* Volk Gottes. Im Gegenteil, sie ist unlösbar verbunden mit der Spaltung des Volkes durch Jerobeam I. Sie kann deshalb nur abgewiesen werden<sup>2</sup>. Auch der Qurʾān weist manche Verehrung ab, weil er überzeugt ist, dass sie Spaltung verursacht.

Heute sitzen auch in Deutschland christliche und muslimische Schülerinnen und Schüler in denselben Klassenzimmern. In Klassen, in denen Lehrerinnen und Lehrer unterschiedlichen Be-

<sup>1</sup> *Louis Massignon* [1883-1962 — Lit.], 809, grenzt die *généalogie familiale* der Familie Abrahams ab von der *initiation technique*, die in einer Stadtgesellschaft wie *Sodom* an deren Stelle tritt. Für Abraham, der Verwandtschaft und Vaterhaus verlassen hat, sind doch *Familienbande der tragende Kontext für das Zustandekommen der persönlichen Gottesbeziehung* (Pim Valkenberg [Lit.], 557).

<sup>2</sup> vgl. *Johann Michael Schmidt* [Lit.], 76-80. Zu der Begegnung religionsgeschichtlicher und theologischer Sichtweisen vgl. *Werner H[ermann] Schmidt*: Die Frage nach der Einheit des Alten Testaments — im Spannungsfeld von Religionsgeschichte und Theologie, in: *Jahrbuch für biblische Theologie* 2, 1987, 33-57.

kenntnisses unterrichten. Aber nicht selten auch im evangelischen Religionsunterricht. Mag sein, dass sich in den heutigen Begegnungen für Christen und Muslime erst noch erweisen muss: Entdecken wir den Gott, den wir bekennen, auch wieder in den Begegnungen mit den anderen? In den Geschichten, die die anderen von Gott erzählen?

### **1.1.2. Israel und die Völker: Unterscheidung und Beziehung**

Wer sich auf die Bibel einlässt, begegnet Geschichten, die aus einer bestimmten Perspektive erzählt werden, aus einem bestimmten Blick auf die Welt: Nämlich Geschichten aus *dem einen Volk Gottes unter den Völkern*<sup>3</sup>. Da können Kulte, Profeten und Weisheit der Völker reichlich vorkommen, mit dem modernen Ausdruck also ihre „Religionen“. Aber aus der Perspektive des Gottes Israels. Diese Perspektive bleibt auch für die neutestamentliche Gemeinde in Kraft.

Die Bibel hat im Umgang mit dem Gottesverständnis der Völker Möglichkeiten, deren Spuren auf uns einwirken, ohne dass wir darüber nachdenken. In Deutschland unterscheiden wir zwischen *Gott* und den *Götzen*. Nur wem überhaupt dem korrekte Sprachgebrauch vertraut ist, kennt die Unterscheidung in der Einzahl: *Gott* und *der Gott*<sup>4</sup>. Uns fremdsprachig erscheinende Benennungen nutzen wir, um auf Distanz zu halten. Dann unterscheiden wir *Gott* und *Allāh* und stellen sie womöglich in einen Gegensatz.

Die Bibel geht mit unterschiedlichen Benennungen Gottes anders um. Ich erinnere knapp an drei biblische Geschichten:

Erstens: Es ist JHWH [Qəre / zu lesen: °Adonay], der *Abraham* ruft nach 1. Mose oder Genesis 12: *Geh, mach dich auf! Ich mache dich zu einem großen Volk, ich segne dich, ich mache deinen Namen groß. Sei du ein Segen! Ob ich Menschen segne oder fluche, entscheidet sich daran, ob sie dich segnen oder dir fluchen. Durch dich werden gesegnet werden alle Familien auf dem Erdboden* (vgl. 12, 1-3).

Es wäre jetzt zu erzählen, dass in Genesis 14, zwei Kapitel später, sich Abraham doch seinerseits segnen lässt von dem geheimnisvollen *Melchisedeq*, dem Priesterkönig von Salem. Er segnet Abraham vom °el °elyōn, dem höchsten Gott, der Himmel und Erde gemacht hat. Abraham distanziert sich *nicht* von diesem Vertreter vorderasiatischer Religion. Er versteht den Segen JHWHs, den er gerade zugesagt bekommen hat, nicht *exklusiv*, so als könne er nun nirgends sonst in der Welt Segen anerkennen.

---

<sup>3</sup> Die Lutherbibel spricht von den „Heiden“. Im Zusammenhang mit der Inanspruchnahme der Erwählung durch die Christenheit unter Enterbung Israels und im Zusammenhang mit der Mission in kolonialem Kontext ist der Begriff vom Überlegenheitsanspruch europäischer Völker überdeckt worden. Heute wird er unter Rückgriff auf seine deutsche Wurzel (vgl. englisch *heathen*) verwendet, um naturreligiöse Elemente und Vorstellungen gegen die mit Genesis 1, 28 verbundenen Gewaltelemente zu betonen — christentumskritisch, zu einem Teil auch israelfeindlich.

<sup>4</sup> Andere Sprachen können hier auch durch Groß- und Kleinschreibung unterscheiden. *Ted Haggard*, Leiter der National Association of Evangelicals in den USA, unterschied 2003 in der Schreibung zwischen *the Christian God* und *the Muslim god* (zitiert in *The Christian Century*, Vol.121, No.8, April 20, 2004, 32).

Ebenso kann der *Hebräer*<sup>5</sup> *Abraham* mit den *Amoritern*, bei denen er lebt und unter denen er JHWH verehrt, einen Bund schließen (14, 13). Er übt ihn als militärischen Beistandspakt in einer befreienden Kommandoaktion auch aus. Das ist verschränkt in dieselbe Geschichte. Aber mit seinem *Bündnispartner*, dem König von Sodom, macht Abraham eine spitze Spesenabrechnung und teilt keine Beute. Nicht durch einen einzigen Schuhriemen will er hier kompromittiert sein.

Warum die unterschiedliche Haltung in *einer* Szene? Genesis 14 sagt kein Wort *mehr* über Sodom. Aber später hören wir dort von Erfahrungen, die zum Himmel schreien. Gastrecht wird ohne Ahndung verletzt. Und wenn es Gott selbst ist, der kommt. Gäste sind eine Gelegenheit zu Missbrauch und kollektiver Vergewaltigung.

Allerdings — das ist die zweite Geschichte — lernt Abraham an anderer Stelle, wie sehr die Bilder von der sexuellen Zügellosigkeit der fremden Kultur auch ein Vorurteil sein können — bis heute aktuell. *Abimelech* wird uns als *König von Gerar* und *König der Philister* (20, 2; 21, 32.34, 26, 1.6.8.14f.18) vorgestellt, als König eines Volkes, mit dem Israel in Spannung stehen wird<sup>6</sup>, Aber bei Abimelech muss Abraham lernen: Abraham hat geurteilt, es *gebe sicher keine Gottesfurcht an diesem Orte* (20, 11), die Ehe werde nicht geachtet. Und mit diesem Urteil hat sich Abraham vergangen. Er wird beschämt.

Mit dem Volk Abimelechs kommt es zu gewaltsamen Konflikten über den Zugang zum kostbaren Wasser. Abraham und später Isaak regeln mit Abimelech die Rechte der Fremden im Land und die Rechte auf die Lebensressourcen. Sie tun das mit einem Eid. Abraham und Abimelech schwören bei *ʾelohīm*. Danach pflanzt Abraham seinerseits an dem auf diesen Eid gegründeten Ort *Beersheva* einen Baum. Dabei ruft er JHWH, den *ʾel ʿōlam*, an. So differenziert arbeitet die Bibel mit den Benennungen dessen, den wir alle *Gott* nennen.

Abimelech wird immer mehr zu einem besonderen Gottesfürchtigen der Bibel. Denn er wird später sogar den NAMEN des Gottes Israels achten und gegenüber Isaak anerkennen: JHWH ist *mit dir. Du bist nun einmal der Gesegnete JHWHs* (26, 28f)<sup>7</sup>. Die Bibel kann bei Gottesfürchtigen anderer Kulturen eine große Nähe finden zu dem, was sie selbst bekennt. Gelingende Begegnungen zwischen Vertretern von Religionen sind möglich schon in den biblischen Erzählungen über die Eltern Israels. Es sind Begegnungen, in denen es um Gott und um das gerechte Miteinander geht.

Drittens: Indem Abraham so hinschaut, so unterscheidet und selbst umlernen muss, lernt er sich zu orientieren an einem Satz, den einmal das Neue Testament formulieren wird:

---

<sup>5</sup> Sohn *Hebers*, also auch Sohn *Sems* (vgl. Genesis 10, 21.24f; 11, 14-17), während die *Amoriter* für die Bibel Söhne *Kanaans*, also Söhne *Hams* sind (vgl. 10, 15). Der Name der *ʾemori* (Amoriter) ist im Klang *ʿamorah* sehr nahe, das in der griechischen Übersetzung und den ihr folgenden Übersetzungen zu *Gomorra* wurde.

<sup>6</sup> wie Kanaan Söhne Hams (vgl. 10, 14).

<sup>7</sup> vgl. *Detlef Dieckmann*, Gen 26 als Segenserzählung, in: *Biblische Zeitschrift* 49, 2005, 264-274. Auch *Hagar*, die ausländische Sklavin *Sarajs*, der Stammutter Israels, ruft nach 1. Mose / Genesis 16, 13 den Namen JHWHs an, was allerdings nicht in direkter Rede wiedergegeben wird. JHWH ist nach dieser Stelle der, der mit ihr geredet hat (vgl. 16, 7-12; 21, 17f). Dem entspricht, dass die biblische Erzählung von Seiten Abrahams und Sarajs keine direkte Rede an Hagar und keine Nennung ihres Namens berichtet, vgl. *Tikva Frymer-Kensky* [1943-2006 — Lit.], 231.

*In jedem Volk, wer Gott fürchtet und Gerechtigkeit übt, ist Gott willkommen.*  
(Apostelgeschichte 10, 35).

Oder umgekehrt ausgedrückt: Urteilt nicht das Buch der *Apostelgeschichte* im Neuen Testament ganz entsprechend wie die Erzelternerzählungen der Genesis?

Wir begegnen in der Apostelgeschichte *Petrus* und *Johannes*. Auch sie unterscheiden offenbar. Sie rufen ja im Zeichen der Erneuerung Israels durch den ausgegossenen Geist zur Umkehr, zur Taufe auf den Namen des Messias *Jesus*. Selbst ganz als Gerufene und Geisterfüllte. Sie werden dabei von religiösen Autoritäten verfolgt und inhaftiert. In Folge dieses Rufes und in Folge der Wiederherstellung eines Gelähmten, der nun im Tempel Gott preist. Sie sind in Konflikt geraten. In den Konflikt um Israel und um den misshandelten Messias. Und das an dem Ort, an dem Gott gesegnet wird. In diesem Konflikt und an diesem Ort bringen sie ihre Botschaft vor in einer exklusiven Form, einer nicht verbindenden Form:

*Es ist in keinem andern das Heil; denn es ist auch kein anderer Name unter dem Himmel für die Menschen gegeben, durch den sie gerettet werden sollen (4, 12).*

Derselbe Petrus aber lebt später an einem Ort, der sich mit der Reinheit von Tempel und jüdischem Haus nicht verträgt. Im Haus *Simons, des Gerbers*, am Meer. Da kommt einer aus den Völkern, ein Unbeschnittener, auf ihn zu, der Römer *Cornelius*. Er ist mit seinem Leben und seinem Haus ein *Gottesfürchtiger*, einer der betet und am jüdischen Volk Barmherzigkeit tut. Also einer, der Abrahams Kinder segnet. Und hier lernt Petrus den schon genannten Satz auszusprechen: *In Wahrheit werde ich inne, dass Gott die Person nicht ansieht, sondern in jedem Volk, wer ihn fürchtet und Gerechtigkeit übt, ihm willkommen ist.* Er geht auch seinerseits auf Cornelius zu. Die Folge ist: Es kommt ein zweites Mal zur Geistausgießung. Diesmal nicht auf Juden und Proselyten, sondern auf die Gottesfürchtigen aus den Völkern. Pfingsten für Heiden.

Petrus erlebt hier das, was Abraham verheißen wurde: Segen für die Völker. Er erlebt es an einem, der Israel und dessen Tora geachtet hat. Und er erlebt, was inzwischen die geistgewirkte Botschaft der Profeten bestätigt und erneuert hat (vgl. Joel 3 [4], 1.5).

### ***1.1.3. Die erzählte Geschichte und ihre Hörerinnen und Hörer: Gottes Verheißungen und Bund.***

Die Geschichten, von denen wir sprechen, sind in einer besonderen Weise eine Herausforderung. Mehr, als es jede gute Geschichte ohnehin ist. Denn da ist eine Gemeinschaft, *Israel*, die sagt:

*Es geht um uns. Abraham Isaak, Jakob sind nicht Prinzipien, die begriffen werden müßten, sondern Leben, die fortgeführt werden sollen [...] Denn die Gegenwart ist von der Vergangenheit nicht abgeschnitten. »Abraham steht immer noch vor Gott«. So übersetzt der jüdische Philosoph Abraham Joshua Heschel einen Bibelvers (Genesis 18, 22b).*

Und Israel sagt weiter: In unserer Gemeinschaft von Generationen steht jede selbst am Sinai. Die Geschichte unseres Volkes ist zur *Heiligen Schrift* geworden. Und in unserem Leben wird neu *die*

*Heilige Schrift zur Geschichte.* Unser Leben wird zum Wort, zum Wunder. Durch unser Leben geschieht Offenbarung. In diesem Sinne werden wir zum heiligen Volk<sup>8</sup>.

Und es gibt außerdem eine weltweite *christliche Gemeinschaft*. Die vernimmt die Geschichten ebenso als entscheidenden Teil ihres Gottesdienstes. Als Wort, als *gegenwärtige Anrede Gottes* an sie. Israel hat die *Schrift* als Ausdruck seiner *Existenz als Gottes Volk*. Die Christen haben sie *aus der Hand* [des] *Messias Christus Jesus*<sup>9</sup>. Das Wort ruft sie in die Nachfolge Jesu. Es ruft sie damit auf einen Weg mit Israel und mit seiner Weisung von Gott. Die Berufung Israels zum *Licht der Völker* und zur *Stadt, die auf dem Berge liegt*, wird auch in ihren Gottesdiensten ausgelegt (vgl. Jesaja 2, 2-5; 42, 6; 49, 6; Micha 4, 1-5; Matthäus 5, 14-16). Sie werden Mithörer und mit Israel Berufene.

Die Einheit der Schrift von Altem und Neuem Testament ist und bleibt eine der wichtigsten Entscheidungen der christlichen Geschichte. Sie ist sachliche *Voraussetzung* christlicher Theologie und ist entscheidend für die Grenzen christlicher Theologie<sup>10</sup>.

Die Geschichten, von denen wir sprechen, sind für Gemeinschaften Heilige Schrift und Kanon geworden, Richtschnur. Das bedeutet zugleich, dass in den vielen Geschichten *eine große Geschichte* hervortritt. Gottesdienstliche Gebete gehen ihr nach. Man könnte es am ersten Segensspruch des zentralen jüdischen Achtzehngebetes zeigen.

Gebete zeigen eine Beziehung, in der der eine Partner auf den anderen antwortet, indem er *der Wohltaten* des anderen gedenkt. Die Beziehung, der *Bund*, kann geradezu die Schöpfung umfassen. Diese Schöpfung ist nicht vollendet. Denn Gott bringt *einen Erlöser* den Nachkommen der Väter und Mütter zugute, *um Seines Namens willen und in Liebe*. Und seine Bundespartner sind auch an dieser Geschichte zwischen Schöpfung und Vollendung seine Partner, die *miten im Fallen und Aufstehen mitarbeiten* dürfen<sup>11</sup>.

Wenn wir uns auf eine biblisch-theologische Begründung einlassen, schauen wir auf *eine große Geschichte*, die erzählt wird mit Hoffnungsperspektive. Sie erzählt von der *Schöpfung des Alls* mit dem Ziel der Gemeinschaft — des Bundes. Sie erzählt von *Gottes Segen für seine Geschöpfe*, in dem er in der Welt bleibt — dem Ursprung ihrer Freiheitsgeschichte. Von seiner *Vorsehung*, der bleibenden Zusammengehörigkeit und Beziehung von Schöpfer und Geschöpfen, damit sie Leben in Genüge haben unter Mitwirkung des Menschen<sup>12</sup>. Sie erzählt schließlich vom *Bund*, von Gottes Selbstverpflichtung und der Verpflichtung von Menschen in der Partnerschaft, von der Verheißung der Zukunft Gottes und der Weisung für das Leben. Sie hält schließlich mit allem

<sup>8</sup> *Abraham Joshua Heschel* [1907-1972 — Lit.], 155.178.196.189.

<sup>9</sup> *Evangelische Kirche im Rheinland* [Lit.], 20.22: Thesen zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden II, 2.5. Nach dem Synodalbeschluss 4 (3) ist und bleibt *Jesus* allerdings zuerst der *Messias Israels*. Dessen messianische Herrschaft reicht bis an die Enden der Erden (Sacharja 9, 10; vgl. Daniel 7, 14.27; Matthäus 28, 18).

<sup>10</sup> vgl. *Otto Betz*: *Wie verstehen wir das Neue Testament?* 1981, 116f.

<sup>11</sup> *Douwe J. van der Sluis*, in: ders. [Lit.] u.a., 114. Der Text des Segensspruches aaO., 103.

<sup>12</sup> vgl. *Magdalene L. Frettlöh* [Lit.], 346-403.

Erzählen die Perspektive offen, die das Achtzehngebet vor Gott selbst bringt: *JHWH, der Gott Israels, wird König sein*. Er allein über seine Schöpfung. *Gott alles in allem* (vgl. 1. Korinther 15, 28).

Der Bogen der großen Geschichte ist, wie wir wissen, alles andere als ohne Rätsel. Er enthält schwere Brüche. Die Zukunft steht jederzeit auf dem Spiel. Ja, die Gegenwart Gottes droht zu zerbrechen. Und sie zerbricht. Als Abraham seinen Sohn auf dem Schlachtaltar bindet. Als Tempel und Zion verwüstet werden. Am Kreuz des Christus. In Pogromen bis in den Holocaust. Von einer Geschichte, die *linear abläuft*, in der wir alles *einordnen* oder *aufweisen* könnten und dürfen, kann *keine* Rede sein.

Gott ist in seinen Beziehungen zu den Menschen nicht ein- für allemal fertig. Die Bibel zeigt das auch, indem sie von *mehreren Bundesschlüssen* erzählt. Vom bewahrenden Bund mit allen Lebewesen in *Noah*. Vom erwählenden Bund mit *Abraham und seinen Nachkommen*. Vom befreienden Bund mit Israel am Sinai in *Mose*. Er stiftet Israels Identität als Gottesvolk. Dieser Bund wird bereits am Berg gebrochen — und erneuert. Die Bibel erzählt weiter vom erneuernden Bund des Geistes unter dem Wort der *Profeten*. Das Neue Testament sieht in diesem Neuen Bund das *Kommen des Messias* und ebenfalls die *Ausgießung des Geistes auf alles Fleisch*. Jeder Bundesschluss bestätigt die vorherigen. So sind Gott und Menschen auf dem Weg und bleiben es weiter<sup>13</sup>.

Ich bin ja jetzt noch im Kapitel 1 unseres Vortrags. Die Kapitel 2 bis 5 sollen diesen Bundesschlüssen nachgehen. Die verschiedenen Bundesschlüsse helfen uns, Beziehungen zu differenzieren. Ich möchte Ihnen also als Beginn einer biblisch-theologischen Begründung eine Brücke anbieten, die auf mehreren Brückenpfeilern ruht. Heute sollen es schlicht vier Pfeiler sein: 1. *Die Schöpfung und Noah*, 2. *Die Verheißung und Abraham*, 3. *Das Gebot und Mose* und 4. *Der Geist und die Profeten*. In Zukunft sollten wir die Last mindestens mit einem eigenen fünften und sechsten Pfeiler, mit *Jesus und dem erwarteten Reich Gottes*, noch besser verteilen.

Die vier Pfeiler bedeuten etwas für die wichtige und viel diskutierte Frage, ob Abraham als Wurzel Juden, Christen und Muslime gemeinsam tragen kann. Ja, Gottes Verheißung an Abraham ist tragende Wurzel. Für die Bundesgemeinschaft Israels und der Christen mit Gott hat das schon *Johannes Calvin* so gesagt<sup>14</sup>. Aber die Bilder sind in ihrer Aussagekraft begrenzt und Anfragen haben ihr Recht. Deshalb spreche ich auch von der Brücke auf mehreren Pfeilern. Abraham ist einer unter mehreren Pfeilern.

---

<sup>13</sup> vgl. *Bertold Klappert*, Gottesbund [Lit.].

<sup>14</sup> *Johannes Calvin* [1509-1564], Commentarius in Genesin, in: Opera quae supersunt omnia, ed. Guilielmus Baum / Eduardus Cunitz / Eduardus Reuss Volumen XXIII. Corpus Reformationum Volumen LI. 1882, 387: *Nam quia Deus hac lege foedus pepigerat cum Abraham, ut at posteros maneret, ab eius persona tanquam a radice initium fieri oportuit* (Denn weil Gott nach diesem Gesetz einen Bund mit Abraham geschlossen hat, damit er für die Nachkommen fortbestehe, muss von seiner Person wie von einer Wurzel der Anfang genommen werden); vgl. *M. L. Frettlöh* [Lit.], 147.

*Halima Krausen*, Noah [Lit.], 24f., spricht von der *Schöpfung* mit der Erwählung *Adams* und *Noahs*, der *Familie Abrahams* und der *Familie Imrāns* (vgl. Sura Āl-Imrān 3, 33f) und anschließend von einem *Ansatz* zu einer *Theologie der Religionen, die in einer Welt, wie sie heute immer mehr zusammenwächst, relevant ist*. Sie nennt als Schritte in Begriffen der islamischen Glaubensprinzipien ausgedrückt: 1. *Tawhīd, Einheit Gottes* [...] 2. *Nubuwwa, Prophetentum* [...] 3. *Ma'ād, die Begegnung mit Gott und Sein Gericht*.

## 1.2. Können Bibel und Qurʾān einander begegnen?

Ich möchte eine hässliche Metapher vermeiden, wenn Sie diesen Vortrag hören. Nämlich die Metapher, dass man Menschen *auf die Folter spannen kann*. Deshalb will ich nicht einen ganzen Vortrag lang von der Bibel sprechen und dann am Schluss darauf eingehen, dass die Bibel einen Gesprächspartner hat, den Qurʾān. Ich versuche stattdessen, in jedem Kapitel nach der Bibel auf den Qurʾān einzugehen.

Dazu sind ein paar Überlegungen gut, die wir zweifellos im Sinn haben sollten:

1. Judentum, Christentum und Islam haben ihre jeweils eigene Identität entwickelt, mit der sie anderen begegnen, mit der sie ihren eigenen Glauben darstellen und auslegen. Deshalb können Begriffe, die sie gemeinsam gebrauchen, für jeden in einem anderen Zusammenhang stehen. Deshalb kann jede Entsprechung, die der eine von uns entdeckt, gleichzeitig auch von einer anderen als Unterschied betont werden.
2. Die Glaubensgemeinschaften sind lebendige Gemeinschaften von Menschen. Sie begegnen weltweit ihrem unterschiedlichen kulturellem Umfeld. Sie geben in ihrer Geschichte auf neue Herausforderungen neue Antworten. Sie wollen Gottes Weg folgen, wissen aber, dass sie dies nur begrenzt können. Deshalb müssen einmal formulierte Entsprechungen und Unterschiede immer wieder hinterfragt werden. Es kann und muss neu an ihnen gearbeitet werden.
3. Auch die Versuche von Gläubigen, ihr Verhältnis zu den anderen Glaubensgemeinschaften auszudrücken, sind Glaubensaussagen. Sie werden innerhalb der eigenen Gemeinschaft ganz unterschiedlich gesehen. Auch sie sind deshalb immer wieder neu nötig. Sie sind auch unterschiedlich möglich und nötig.

All dies zu wissen, ist notwendig. Es gibt Stimmen, die aus diesen Hinweisen den falschen Schluss ziehen, jeder Dialog sei unseriös, es könne immer nur Missverständnisse geben. Ich bin aber überzeugt: Hinter der Frage, ob Menschen einander verstehen oder nicht verstehen, stecken tieferliegende Entscheidungen. Die wichtigen Hinweise auf die Fußangeln des Dialogs werden Menschen aus allen Gemeinschaften nicht davon abhalten, das Verstehen zu suchen, so gut sie können.

Wenn wir uns Gedanken machen, was es bedeutet, auf die Bibel zu hören, steht natürlich auch die Klärung der Frage an: Können wir dabei denen begegnen, die auf die Botschaft des Qurʾān hören und mit ihr leben?

Gespräche und Begegnungen finden an vielen Orten statt. Menschen entdecken: Es gibt Nähe. Wir entdecken Bereiche, in denen sind wir vertraut mit dem, was wir beim anderen hören und erfahren.

Denn auch für Musliminnen und Muslime ist Gott *durch sein Wort* [...] *Gegenwart. Er ist der ganz Nahe und Vertraute*<sup>15</sup>.

*Nicht wird ein heimliches Gespräch geführt von dreien,  
Daß er nicht ist ihr vierter;  
(al-Mujādala 58, 7 — Rückert*<sup>16</sup>)

sagt der *Qurʾān*. Zu Gottes neunundneunzig schönen Namen gehört der Name, mit dem das Gebet rechnet: Er ist der *Hörende (und Sehende)* (Sura al-Isrāʾ 17, 1<sup>17</sup>).

Es mögen uns eine Menge kulturell geprägter Bilder voneinander entfremden. Es mag sein, dass glaubende Muslime sich gar nicht vorstellen können, dass auch Christen beten. Aber in diesem Kern können Juden, Christen und Muslime einander verstehen: Sie vernehmen das Wort Gottes. Sie antworten im Gebet und mit ihrem Leben, mit ihrem Tun. Das Wort bewegt Menschen, wie es selbst das ausdrückt:

*Gott hat herabgesandt die schönste Kunde,  
Ein Buch [korr.: Eine Schrift], sich ähnlich wiederholend,  
Von dem die Haut erschauert derer;  
Die fürchten ihren Herrn, dann schmeidigt  
Sich ihre Haut und ihre Herzen  
Der Mahnung Gottes.  
Sura az-Zumar 39, 23 — Rückert*

Vielleicht gibt es hinter den vordergründig trennenden Bildern Unterscheidungen in den Glaubensüberzeugungen, die schwer freizulegen sind und die unsere Identitäten prägen. Jede gelingende Begegnung und jede Offenheit ist deshalb alles andere als selbstverständlich. Sie ist vielmehr ein Wunder.

Ich bleibe heute bei Unterschieden, denen sich geschichtlich nachdenken lässt und mit denen ich sagen will, wie wir uns *nicht trennen müssen*. Wie wir biblisch-theologisch dem Islam begegnen. Ich will einen Unterschied an dieser Stelle nennen und will andere Fragen am Schluss anschneiden.

Die Bibel, wie angedeutet, umfasst einen gewaltigen geschichtlichen Weg. Das weltverändernde Geschehen dagegen, das uns mit dem Qurʾān bekannt wird, ist im Kern *er selbst*: Die Herabsendung der Offenbarung in *Mekka* und *Medina* in einem Zeitraum von etwa zweiundzwanzig Jahren. Das *Initial-Ereignis der muslimischen Gemeinde ist der Text selbst*,

<sup>15</sup> Mohamed Talbi, Hören, [Lit.], 146.

<sup>16</sup> Der Koran in der Übersetzung von Friedrich Rückert [1788-1866], hg. Hartmut Bobzin, 4. A. 2001.

<sup>17</sup> vgl. Der Koran. Arabisch-Deutsch. Übersetzung und wissenschaftlicher Kommentar von Adel Theodor Khoury, 1, 1990, 150, nach *Abū ʿĪsa ibn Muḥammad ibn ʿĪsa ibn Saura al-Tirmidhī* [815-892 n. Chr.].

formuliert der Iranist und Literaturwissenschaftler *Navid Kermani*<sup>18</sup>. Der Qur<sup>ʿ</sup>ān erzählt entsprechend auch auffallend weniger Geschichten. Er deutet viele an und setzt ihre Kenntnis voraus.

In denselben Zusammenhang gehört: Er wird in *arabischer* Sprache vorgetragen. Die Kenntnis dieser Sprache ist Bestandteil des Glaubens. Alle Unterweisung beginnt mit der arabischen Sprache. Ganz im Unterschied dazu gibt schon das Neue Testament die Worte Jesu und seiner ersten Apostel nicht mehr in deren Muttersprache wieder. *Paulus* lebt schon in zwei sprachlichen und kulturellen Welten. So gesehen ist nicht überraschend: Gerade für heutiges westliches Christentum, gerade für den Religionsunterricht, ist *Übersetzen* und *Verstehen* entscheidender Vorgang. Uns fällt es deshalb schwer zu akzeptieren, dass für den Islam immer zuerst die heilige Aufgabe und Kunst der Rezitation kommt<sup>19</sup>.

Für den Islam ist die Offenbarung *Wort* geworden im arabischen Qur<sup>ʿ</sup>ān. Abschließend, ja. Aber sie ergeht *immer neu* als Wort. Für den christlichen Glauben ist die Offenbarung *Fleisch* geworden in Jesus Christus. Ein- für allemal, ja. Aber sie bleibt und wird *immer neu* Wort. Dass wir beide Zuspruch und Gebot als *Wort* vernehmen und ihm antworten, macht uns dialogisch.

Ich betone jetzt die Wortbezogenheit des Glaubens und ich muss mich in diesem Vortrag konzentrieren. Allerdings sollten wir darüber andere Einsichten nicht vergessen:

1. Juden, Christen und Muslime *kennen und respektieren die Differenz zwischen Gottes Wort und dem menschlichen Wort von, mit und über Gott. Jede menschliche Rede ist eine nur annähernde Redeweise und bleibt hinter der Wirklichkeit Gottes und seiner Offenbarung zurück*<sup>20</sup>.

2. Gott *spricht* ja nicht nur. Das, was er befiehlt, geschieht. Es wird Ereignis<sup>21</sup>. Die Schöpfung ist *Zeichen* (vgl. Sura Āl-°Imrān 3, 190; Ar-Rūm 30, 19-24 u.a.) ebenso wie das profetische Wort und auch die Verse des Qur<sup>ʿ</sup>ān. Sie kommen alle von dem einen Gott. Gottes Werk und Gottes Wort. Auch das Jüngste Gericht wird der Erweis Gottes sein<sup>22</sup>.

3. Es ist auch schon längst angeklungen: Das Wort Gottes wird nicht nur gehört. Es sucht die Verantwortung, *gelebt* in der Gerechtigkeit. Für den Qur<sup>ʿ</sup>ān verbindet sich die Treue zu Gott immer wieder konkret mit der Barmherzigkeit und Vergebungsbereitschaft, mit der Bereit-

---

<sup>18</sup> *Navid Kermani* [Lit.], 219.

<sup>19</sup> vgl. *N. Kermani* [Lit.], 212-232.

<sup>20</sup> *Martin Stöhr* [Lit.], 4f.

<sup>21</sup> vgl. *Y[ouakim] Moubarac* [1924-1995]: Abraham dans le Coran. L'Histoire d'Abraham dans le Coran et la Naissance de l'Islam. Étude critique des textes coraniques suivie d'un essai sur la représentation qu'ils donnent de la Religion et de l'Histoire. 1958, 15: *On reconnaît Dieu dans l'événement qu'Il commande.*

<sup>22</sup> vgl. *Fazlur Rahman* [1919-1988, Lit.], 72; *Y. Moubarac* [Anm. 21] 20.

schaft, dankbar<sup>23</sup> Gott allein zu dienen, nichts ihm beizugesellen, und mit dem Verzicht auf Spaltung und Parteienbildung. Spaltung würde Verfälschung des Wortes bedeuten.

Uns ist wenig bewusst, welche Herausforderungen in den Einsichten stehen, die sich im Grunde sehr schlicht ausdrücken lassen. Nach meiner Gesprächserfahrung haben nur wenige Christen einmal bewusst gewagt, den Islam wahrzunehmen als eine ernstzunehmende Anfrage an ihren *Glauben* und als einen ernstzunehmenden möglichen Glaubenspartner. Entsprechend vollziehen auch Muslime nicht leicht den Schritt, Juden und Christen aus einer anderen Perspektive zu sehen, als der, der Islam habe deren Wege schon längst vollendet.

## 2. Eine Welt – viele Völker: der Noahbund

Gott hat die Welt als guten Lebensraum geschaffen, zielend auf die Gemeinschaft von ihm und der Schöpfung, zielend auf ihre Vollendung. Der geheiligte und gesegnete siebte Tag, der Sabbat, ist ein Werk der Schöpfung. Ein Tag der Freiheit Gottes für seine Geschöpfe, der die Schöpfung öffnet für die Zukunft.

Gott segnet Tiere und Menschen. Er tut das in Form eines Gebots, fruchtbar zu sein und sich zu mehren. Durch dieses Gebot und durch seine eigene Gegenwart im Segen erhält er die Schöpfung, initiiert er die Eigenbewegung der Geschöpfe, richtet er sie aus auf die Entfaltung ihrer Geschöpflichkeit. Er spricht den Menschen an, der nach Gottes Bild als Mann und Frau geschaffen ist. Die Anrede Gottes gehört zur Geschöpflichkeit des Menschen und zielt auf dessen Antwort. Sie zielt auf den Menschen als Gott gegenüber verantwortliches Lebewesen<sup>24</sup>.

Es prägt schon die ältesten Offenbarungen auch des Qurʾān: Die Welt in Reichtum und Vielfalt ist von Gott erschaffen und enthält viele *Zeichen* Gottes. Die Menschheit ist aus *einem* Wesen erschaffen. Aus oder mit ihm ist dessen Partner erschaffen, damit viele Männer und Frauen sich daraus verbreiten (Sura An-Nisāʾ 4, 1; vgl. Al-Aʿrāf 7, 189). Ja, der eine Gott hat die gesamte Schöpfung in *Paaren* geschaffen (Adh-Dhāriyāt 51, 49<sup>25</sup>). Auch in der jenseitigen Welt soll keiner ohne seinen Gefährten sein (Al-Baqara 2, 25<sup>26</sup>).

Die Menschen legen Rechenschaft vor Gott ab. Der Qurʾān stellt einen Urvertrag dar, einen ursprünglichen *Bund*. Bei der Entstehung menschlicher Nachkommenschaft fragt Gott den Men-

---

<sup>23</sup> vgl. H. Krausen [Lit.], 28. M. Stöhr [Lit.], 36, zitiert zu dem, was Juden, Christen, Muslime miteinander und mit der Aufklärung verbindet, Max Horkheimer und Theodor W. Adorno: „Es gibt nur einen Ausdruck für die Wahrheit: den Gedanken, der das Unrecht verneint“. Wahrheit fragt nicht nur nach der „Richtigkeit“ des Denkens oder Glaubens, sondern auch nach der Wahrheit des Lebens. Das Zitat aus Max Horkheimer [1895-1973] / Theodor W. Adorno [1903-1969]: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. Mit einem Nachwort von Jürgen Habermas. 1969, 229.

<sup>24</sup> vgl. M. L. Frettlöh [Lit.], 346-378.

<sup>25</sup> vgl. 35, 11; 36, 36; 43, 12; 53, 45.

<sup>26</sup> vgl. 3, 15; 4, 57; 13, 23; 36, 54-56; 37, 21f; 43, 69f, jeweils mit dem Wort *zauj*; zum ganzen Abschnitt vgl. Amina Wadud-Muhsin, Qurʾan and Woman. 1992, 17-28; 54-57. Auch A. Wadud geht nicht davon aus, dass nur Musliminnen und Muslime in der jenseitigen Gottesgemeinschaft sind, auch nicht davon, dass Paare rein muslimisch oder rein christlich gebildet werden.

schen: *Bin ich nicht euer Herr?* So können sie ihr freies Ja bezeugen und sind bereits auf den Tag der Auferstehung vorbereitet (Sura Al-A<sup>°</sup>rāf 7, 172). Hier ist die Freiheit geradezu *die Berufung des Menschen selbst*. Der fast seit den Zeiten des *Vatikanischen Konzils* am Dialog beteiligte tunesische Historiker *Mohamed Talbi* versteht diese Berufung als *die Religionsfreiheit*<sup>27</sup>.

Ein weiteres Wort gibt Einblick in die geschöpfliche Verantwortung des Menschen. Der Mensch ist bereit, von Gott die *amāna* anzunehmen, den *Auftrag*, das *Treuhänderamt*. Die Himmel, die Erde und die Berge waren nicht bereit, sie zu übernehmen. Auch der Qur<sup>°</sup>ān kennt dabei das Erschrecken über alles Vorhaben des Menschen und kommentiert unmittelbar:

*Er ist frevelhaft und unverständlich.*

(Sura Al-Aḥzāb 33, 72)<sup>28</sup>

Dennoch entspricht es der Schöpfung und Berufung des Menschen, auf Gott gerichtet zu sein als *hanīf*, als *aus innerstem Wesen Glaubender*. Die *rechte Religion* entspricht Gottes Schöpfung (Sura Ar-Rūm 30, 30).

Die Bibel erzählt, dass menschliche Sünde zwar nicht die Gottebenbildlichkeit zerstört, aber die Gemeinschaft mit Gott verlässt. Der Segen wird vom Fluch gefährdet. Gott reut der Gedanke, die Erhaltung des Lebens wieder zurückzunehmen. Er bestätigt und erneuert die Bewahrung der Schöpfung. In den menschlichen Versuch, die Stadt zu errichten, den Welteinheitsstaat unter der einen Weltherrschaft und Weltordnung, *ein Volk*, *ein selbstgemachter Name*, *eine Denkwelt* und *Lehre für alle*, greift er ein. Er stellt die Vielfalt der Völker wieder her<sup>29</sup>. Der einen geschaffenen Welt entspricht eine Vielfalt von Sprachen und Kulturen. Ebenso wie bei der jüdischen Autorin *Suzanne Stone* ist auch bei der muslimischen Autorin *Halima Krausen* zu lesen, wie sie nach ihren Schriften und Traditionen von der Vielfalt als Zeichen für den einen Gott überzeugt ist:

*Und zu seinen Zeichen gehört die Erschaffung der Himmel und der Erde, die  
Verschiedenheit eurer Sprachen und Farben.*

*Darin sind Zeichen für die Wissenden.*

(Sura ar-Rūm 30, 22 — Zirker<sup>30</sup>)

Der Schöpfungssegens und der Noahbund schließen Gebote ein. Das Judentum hat im ersten und zweiten Jahrhundert christlicher Zeitrechnung die Sicht der noachidischen Gebote entwickelt. Die Gebote, meist sieben, gerechte Gerichte einzurichten, keinen Götzendienst zu begehen und grundlegende Weisungen der Achtung gegenüber Mensch und Tier zu wahren, gelten aus jüdi-

<sup>27</sup> vgl. *M. Talbi* [Lit.], *Religionsfreiheit*, 252; vgl. 260.

<sup>28</sup> vgl. aaO., 252-259.

<sup>29</sup> vgl. *Christoph Uehlinger*: *Weltreich und »eine Rede«*. Eine neue Deutung der sogenannten Turmbauerzählung (Gen 11, 1-9). 1990; *ders.*: „Bauen wir uns eine Stadt und einen Turm ...!“, in: *Bibel und Kirche* 58, 2003, 37-42; *M. L. Frettlöh* [Lit.], 291f.

<sup>30</sup> Der Koran. Übersetzt und eingeleitet von Hans Zirker. 2003. Diese Übersetzung wird hier zitiert, wenn keine andere Angabe gemacht wird.

scher Sicht für Juden wie Nichtjuden<sup>31</sup>. Die Wiederholung der Tora durch *Moshe ben Maimon* [1135-1204] lehrt, dass jeder, der sie sorgfältig hält — nicht aus Zweckerwägungen, sondern in der Anerkennung, dass Gott sie gegenüber Israel bestätigt hat — zu den Gerechten der Völker gehört und Anteil hat an der kommenden Welt<sup>32</sup>. Das begründet auch die Möglichkeiten jüdischer Tradition für eine anerkennende Einordnung von Christen und Muslimen<sup>33</sup>.

Nahe zu dieser Sicht stellen sich im Neuen Testament das Wort der Apostelgeschichte, nach dem Gott die Gottesfürchtigen, die Recht tun, annimmt, oder das Wort des Menschensohns und Königs Jesus, dass an *ihm* Barmherzigkeit tut, wer immer sie an seinen geringsten Geschwistern tut (Matthäus 25, 31-46<sup>34</sup>). Viele Worte des Qurʾān stellen sich ebenso dazu. Sura Al-Baqara 2, 62 sagt aus, was Gott von Juden, Christen und Sabäern erwartet: *Glauben* — nämlich an Gott und den Jüngsten Tag — und *Gutes tun*. Zahlreiche vergleichbare Worte sprechen von *Recht tun*, *Güte* sowie vom *Glauben*<sup>35</sup>.

Es deutet sich hier eine mögliche Basis an für ein anerkennendes Miteinander von Juden, Christen und Muslimen. Der Übergang vom Hochmittelalter zur Neuzeit kannte einmal eine gemeinsame Basis für die Theologie des Juden *Moshe ben Maimon*, des Muslim *Ibn Rushd* [1126-1198] und der Christen *Albertus Magnus* [um 1200-1280] und *Thomas von Aquin* [um 1224-1274]. Die Basis war damals die Philosophie des Aristoteles [384-322 v. Chr.]. Für uns heute können die genannten Überzeugungen ein Hinweis darauf sein: Grundlage allen Dialogs zwischen Verschiedenen ist das *Recht*. Das betrifft zuerst die Menschenrechte. Es betrifft in dem Sinn, der für alle Bürgerinnen und Bürger gilt, aber auch das Recht des Landes, in dem wir uns befinden.

### 3. Segen für alle Völker: Der Bund mit Abraham und seinen Nachkommen

Die kritische Bibelwissenschaft glaubt heute zu einem guten Teil, dass die Geschichten von Abraham, *Sarah* und allen Erzeltern ihre erste Bedeutung für Israel im *Babylonischen Exil* und in

<sup>31</sup> vgl. *Klaus Müller* [Lit.].

<sup>32</sup> vgl. *Moshe ben Maimon (Rambam, Maimonides)*: Mishne Tora, Hilkhot Melakhim 8, 11, zitiert und übersetzt bei *D. J. van der Sluis*, in: *ders.* u.a. [Lit], 222f; *Jonathan Sacks*, A Clash of Civilizations? Judaic Sources on Co-existence in a World of Difference [http://www.chief Rabbi.org/dd/A\\_clash\\_of\\_civilisations.pdf](http://www.chief Rabbi.org/dd/A_clash_of_civilisations.pdf) (29.10.2004), 19.83. Die Sicht will einen mit Tosefta Sanhedrin 13, 2; B Sanhedrin 105a, vgl. 56b; B Avoda Zara 64b, gegebenen Weg klären. *M. ben Maimon* geht bereits darüber hinaus, Gerechte aus den Völkern allein aus dem Noahbund zu verstehen, indem er die Wahrung der noachidischen Gesetze mit einer anerkennenden Beziehung zur Tora verbindet, vgl. *Jakob J[osef] Petuchowski* [1925-1991], Melchisedech [Lit.], 29-31; *B. Klappert*: Eine Christologie der Völkerwallfahrt zum Zion, in: *ders.* u.a.: Jesusbekenntnis und Christusbefolgung. 1992, 65-93, 74; *Pnina Nave Levinson* [1921-1998]: Einführung in die rabbinische Theologie. 1982, 79.

<sup>33</sup> vgl. *David Novak* [Lit.], 26-41; *Norman Solomon*, Judaism and World Religion. 1991, 226-244; *Alon Goshen-Gottstein* [Lit.], 171. *D. Novak* betont, dass Judentum und jede annehmbare nichtjüdische Religion dieselbe Grundbedingung in wenigen Geboten gegenüber Gott und den Menschen haben. Aber das spricht nicht für eine Aufhebung der Unterschiede: [...] *the fact that each one realizes itself in a unique way protects each from being reduced to the other and all of them from being reduced to some overarching universal religion and culture* (34).

<sup>34</sup> vgl. auch Johannes 9, 31.

<sup>35</sup> vgl. 2, 112; 3, 113-115; 4, 122.124f; 5, 65; 49, 13. Unter den Gemeinschaften, die sich nicht dem Islam anschließen, werden Gruppen von der Mehrheit unterschieden, die *besonnen sind*: 15, 66.

dem Neubeginn danach hatten<sup>36</sup>. Die Geschichten sagen der jüdischen Minderheit für den Neubeginn: Schon unsere Erzeltern waren als kleine Familie fremd in dem Land, das doch Gott verheißen hatte. Aber Gott hat diese kleine Gemeinschaft in ihren unglaublichen Gefährdungen zur Mittlerin des Segens, zum Licht berufen. JHWH selbst enthüllt: Abraham ist ersehen, seiner Nachkommenschaft

*zu befehlen, die Wege JHWHs zu achten und Gerechtigkeit und Recht zu üben, damit JHWH kommen lässt, was er Abraham verheißen hat.*

(1. Mose / Genesis 18, 19)

Diese Familie ist verstanden als *das Modell der neuen menschlichen Gesellschaft*. Es steht als *Ziel dahinter eine universalistische Hoffnung, der Segen für die ganze Menschheit*<sup>37</sup>.

Der Sitz im Leben kann historisch verständlich machen, warum *ein* Gebot nicht am Sinai Israel geboten wird, sondern schon an Abraham ergeht. Es ist das Bundeszeichen der Beschneidung der Männer (Kapitel 17). Die Völker *Mesopotamiens* praktizierten die Beschneidung nicht — anders als etwa die *Ägypter*. Über die Erfahrungen in Mesopotamien wurde die Beschneidung zum Identitätsmerkmal, während die Erzelterngeschichten mit der Stiftung des Merkmals unbedenklich miterzählen, dass es Israel von einer ganzen Reihe von Nachbarvölkern überhaupt nicht unterscheidet<sup>38</sup>, wie es ja bis heute der Fall ist.

Der Umgang mit anderen fällt nicht nur an diesem Punkt auf: Auch diese biblischen Geschichten vollziehen Unterscheidungen. In einem erstaunlichen Maße treten hier aber gute nachbarschaftliche Verhältnisse und damit auch Dialog, Eintreten für andere und Verständigung auf der Basis des Rechts in den Vordergrund. In einem Sinn, der viele Aspekte von Offenheit hat, geht es um die Vermehrung, die Verbreiterung der Nachkommenschaft Abrahams und damit auch des Modells Abraham. Dabei drücken die Geschichten aus, wie verwickelt ein besonderes Geschick sein kann. Sie stehen zu Berufung und Besonderheit Israels. Aber sie werten andere Völker nicht ab. Sie dämonisieren sie nicht, sondern erkennen an, wie ähnlich sie Israel sind<sup>39</sup>. Das gilt, indem man Verwandtschaft und Familienzugehörigkeit wahrnimmt. Es gilt aber auch gegenüber den nicht zur Verwandtschaft zählenden Philistern, von denen die Bibel an anderer Stelle betont, dass

---

<sup>36</sup> vgl. *Thomas Römer und Pierre Bordreuil* in: Abraham. patriarce de trois religions. Le Monde de la Bible 140. janvier-février 2002 sowie *Eckart Otto und Pierre Gilbert* in: Abraham. Welt und Umwelt der Bibel 30, 8. Jg. 4. Quartal 2003. *Erich Zenger*, Jahwe, Abraham und das Heil aller Völker, in: Absolutheit des Christentums, hg. Walter Kasper. 1977, 39-62, und *Lothar Ullrich*, Abraham in den drei Religionen, in: Weltreligionen und christlicher Glaube. Beiträge zum interreligiösen Dialog, hg. Karl-Wolfgang Tröger in Verbindung mit Joachim Rogge und Gottfried Schille. 1993, 28-38, haben Genesis 12, 1-4 dagegen mit der davidisch-salomonischen Zeit verbunden.

<sup>37</sup> *Jonathan Magonet*, 47.

<sup>38</sup> vgl. *Gerhard von Rad* [1901-1971]: Das erste Buch Mose. Genesis. Übersetzt und erklärt. 9. A. 1972, 157. Nach einer These von *Kathryn Kueny*, Abraham's Test: Male Circumcision As Anti/Ante-Covenantal Practice, in: Bible and Qur'ān. Essays in Scriptural Intertextuality, ed. John C. Reeves, 2003, 161-182, prägt die Beschneidung die Identität eines islamischen Mannes nur in einem Bündel zusammen mit anderen Faktoren, z.B. der Körperpflege und Kleidung — variiert gilt Entsprechendes für islamische Frauen. Wenn dies eine Abgrenzung vom jüdischen Bundeszeichen beinhalten sollte, ergeben sich wahrscheinlich wieder Entsprechungen zu bestimmten jüdischen Gruppen.

<sup>39</sup> vgl. *T. Frymer-Kensky* [Lit.], 225.236f.

sie Unbeschnittene und Götzendiener sind<sup>40</sup>. Dieselbe Haltung hofft auf Gerechte auch in Sodom (Genesis 18, 16-33).

Ins Herz der Abrahamfamilie gehört die Beziehung der beiden Frauen Sarah und *Hagar* und ihrer Söhne *Isaak* und *Ismael* von demselben Vater<sup>41</sup>. Sarah kommt in ägyptischem Dienst in Frauenhaus und Schlafgemach des Pharaos. Sie wird freigelassen und geehrt und schließlich noch Mutter eines Volkes. Die Ägypterin Hagar ist umgekehrt im Dienst bei der Frau und im Schlafgemach Abrahams. Sie flieht, bekommt als Mutter des Sohnes Abrahams einen neuen Blick und neues Selbstbewusstsein, wird mit ihrem Sohn vertrieben und entlassen und wird Mutter eines Volkes. Beide Frauen stellen den Weg Israels dar und doch steht Hagar auch für ihr eigenes Volk. Ihre eigene Erfahrung mit JHWH ist, dass er bzw. sein Engel als einziger in der Erzählung sie anredet (in Kapitel 16 dreimal) und beim Namen nennt, und dass sie selbst JHWH mit einem Namen belegt<sup>42</sup>. ER sorgt zweimal für ihre Rettung und schenkt die Geburt des Sohnes in Abrahams Haus.

Die Geschichten in ihrer Gesamtheit vertreten ein Modell der Unterscheidung zwischen den Völkern bei einer komplexen Beziehung, aber nicht ein Modell der Abweisung<sup>43</sup>. Und solches Denken ist eine Voraussetzung für Dialog. Dialog kann unterscheiden. Er kann auch unter Beziehungen leiden. Aber er sucht in der Unterscheidung Beziehung auf einer Basis der gegenseitigen Anerkennung.

Es ist verständlich, warum das Judentum<sup>44</sup>, aber auch der Qurʾān (Sura Al-Baqara 2, 124) zusammenfassen, dass Abraham fortwährend Prüfungen zu bestehen hat. Abraham — um die immer doppelt auftretenden Gefahren hier nur sehr knapp zu nennen<sup>45</sup> — muss nicht nur zweimal *gehen*: Erst um die Welt Mesopotamiens mit dem Zug in das verheißene Land zu verlassen<sup>46</sup>, später aber um seine Zukunft Gott wieder zurückzugeben (12; 22). Zweimal muss Abraham einen Konflikt

---

<sup>40</sup> vgl. 1. Mose / Genesis 21, 22-34; 26 gegenüber 1. Samuel 17, 26 und Richter 5. In *L. Massignons Abrahamdeutung* stehen Sodom und die weiteren untergegangenen Städte für die *Unbeschnittenen* (Lit., 1997, 137). Die Erzelternerzählungen selbst führen zwar die Beschneidung ein, gebrauchen aber niemals den Begriff Unbeschnittene mit seinem abschätzenden Klang.

<sup>41</sup> Dass man hier eine chiasmatische Reihenfolge wählen und Ismael zuerst nennen müsste (letzteres tut der Qurʾān immer), deutet schon die Komplexität der Beziehung an.

<sup>42</sup> vgl. *Phyllis Trible*, *Mein Gott, warum hast du mich vergessen! Frauenschicksale im Alten Testament*. Aus d. Amerik. übers. Marianne Reppekus. 1987, 27. *P. Trible* liest, dass Hagar den NAMEN ausruft. *T. Frymer-Kensky* [Lit.], 231, nimmt die Beobachtung der Anrede an Hagar auf.

<sup>43</sup> vgl. *T. Frymer-Kensky* [Lit.], 237.

<sup>44</sup> Jubiläenbuch 19, 8; Mischna Avot 5, 4.

<sup>45</sup> Auch Bestätigungen der Verheißung treten doppelt auf. Die Übersichten bei *J. Magonet* [Lit.], 44, und *T. Frymer-Kensky* [Lit.], 225, können weiter ausgeführt, differenziert und evtl. korrigiert werden. Während bei diesen das Zentrum in Kapitel 16 auffällt, betont *Thomas Naumann* [Lit.], 79, das Gewicht auf Kapitel 17. Für die beiden Hagargeschichten in Kapitel 16 und 21 begründet *T. D. Alexander*, *The Hagar Traditions in Genesis XVI and XXI*, in: *Studies in the Pentateuch*, ed. J. A. Emerton. 1990, 131-148, seine Sicht, dass die Einstufung als literarische Variante desselben Ereignisses nicht nur zu kurz greift, sondern auch nicht haltbar ist.

<sup>46</sup> Das bedeutet auch für die Exilgemeinschaft das Gebot zum Hinaufziehen in das Land, vgl. *M. L. Frettlöh* [Lit.], 301.

um Weideland und Quellen durchstehen (13; 21, 22-33). Der Neffe *Lot* ist zweimal gefährdet und Abraham tritt für ihn ein, dabei auch für Sodom (14; 18f).

Spannend, wie sich Sarah- und Hagarfamilie entsprechen: Sarah wird zweimal gefährdet (12, 10-20; 20). Hagar ist durch Flucht bzw. Vertreibung zweimal gefährdet (16; 21, 1-21). Einmal wird von Abraham mit Sarah, einmal von Hagar und Ismael ausdrücklich gesagt, dass sie von Hunger bzw. Verdursten bedroht sind (12, 10; 21, 15f). Dem Abraham wie der Hagar wird Unterdrückung angekündigt, aber auch der Ausweg (15, 13-16; 16, 9-12). Schließlich sind beide Söhne auf Gottes Befehl und durch Abrahams Befolgung gefährdet (21, 1-21; 22, 1-19).

Ich habe vorhin gesagt: Die Geschichten vertreten kein Modell der Abweisung. Vielleicht haben Sie mir ja im Stillen widersprochen. Sie können sagen: Hagar und Ismael werden doch abgewiesen. Sie werden doch in die Wüste verstoßen. Aber die Wahrheit ist: *Beide Söhne* werden auf Gottes Befehl und durch Abrahams Tun in ihrem Leben gefährdet. Und *beide Söhne* werden gerettet. Ismael durch *Gott* — ʾelohim. Isaak durch *JHWH*.

Am Ende wohnt Ismael, wie es zweimal heißt, all seinen *Brüdern gegenüber*, sitzt ihnen immer *im Blick* (16, 12; 25, 18). Aber Isaak und Ismael ehren gemeinsam ihren Vater Abraham mit seinem Begräbnis am einzigen Landbesitz des Vaters (25, 9f). An demselben Ort, an dem JHWH Ismaels Geburt seiner Mutter auf deren Flucht ankündigte, begegnet Isaak seiner Frau *Rebekka*. Isaak, das Opfer der Bindung. Er führt sie in das Zelt *seiner* eigenen Mutter und lebt dort schließlich als Getrösteter und Gesegneter (16, 13f; 24; 62-67; 25, 11<sup>47</sup>).

Die Geschichten gehören in die Realität der Gefährdung des Lebens, des Hungers und der Gewalt, zumal auch der sexuellen Gewalt<sup>48</sup>. Der Antisemitismus nutzt diese Prägung der Geschichten ganz gefährlich, wenn er die Opfer wieder und wieder zu Opfern machen will. Andere Bilder der Feindschaft folgen demselben Muster. Ganz entscheidend ist, wahrzunehmen und ernst zu nehmen, dass die Erzählungen abgesehen vom Nein zu Sodom niemals werten. Sofern sie Leserinnen und Leser in Israel in kritisches Nachdenken führen, wird es sich nicht gegen die Existenz der anderen richten, sondern ein selbstkritisches Nachdenken sein<sup>49</sup>. Allerdings so, dass für Israels Überlieferung Abraham durch und durch eine aufrechte Gestalt bleibt, von der JHWH erklärt: Abraham

*hörte auf Meine Stimme, nahm Meine Verordnungen in Acht, Meine Gebote, Meine Gesetze und Meine Weisungen* (26, 5<sup>50</sup>).

<sup>47</sup> vgl. M. L. Frettlöh, Isaak und seine Mütter. Beobachtungen zur exegetischen Verdrängung von Frauen am Beispiel von Gen 24,62-67, in: Evangelische Theologie 54, 1994, 427-452.

<sup>48</sup> P. Valkenberg [Lit.] macht auf die Problematik für den Dialog von Juden, Christen und Muslimen aufmerksam.

<sup>49</sup> Es wird deutlich ausgesprochen, dass Hagar bei Sarah eine Sklavin, folglich auch unterdrückt, misshandelt ist (16, 6.10). Abraham muss gegenüber von Abimelech vorgebrachter Kritik (20, 9) zumindest einräumen, dass er umzudenken hat (11).

<sup>50</sup> Übersetzung: Eli Whitlau in Zusammenarbeit mit Yehuda Aschkenasy: תנאכון tenachon, hg. B.-Folkertsma-Stiftung für Talmudica / Presseverband der Evangelischen Kirche im Rheinland, dt. Übers. Gernot Jonas, 6. 2000, 96.

Das frühe Judentum hat die nicht wertende Haltung fortgesetzt<sup>51</sup>. Doch danach hat die Weitergabe der Hagar-Ismael-Geschichten in Judentum und Christentum zu verfestigten Negativbildern geführt. Berühmte schwerwiegende Vorwürfe, die beharrlich hineingelesen werden, gibt der Text nicht her: Das sind ganz besonders von christlicher Seite der Vorwurf, die Zeugung des Ismael sei Unglaube durch Abraham und Sarah gewesen, und ganz besonders von jüdischer Seite der Vorwurf, Ismael habe Isaak bedroht, verfolgt oder misshandelt<sup>52</sup>.

Die Vorwürfe sind bis heute wirksam. Sie stehen in einem islamfeindlichen Zusammenhang. Dialog bedeutet auch, eigene Traditionen auf ihre falschen Bilder hin neu zu bearbeiten. Dialog nötig zur Arbeit mit der Bibel und am eigenen Glauben.

Abraham, aus dem *ein großes Volk* wird, ist zugleich *Vater eines Gewimmels von Völkern*. Er ist eine Familie. Da sind die Verheißungen an alle Familienmitglieder nicht zu übersehen. Von Sarah sagt Gott: *Ich will sie segnen, und Völker sollen aus ihr werden und Könige über viele Völker* (17, 16). Der Hagar hat der Engel JHWHs schon vorher gesagt: *Ich will deine Nachkommen so mehren, dass sie der großen Menge wegen nicht gezählt werden können* (16, 10)<sup>53</sup>. Abraham bittet ausdrücklich für Ismael und seine Zukunft. Auch diese Bitte gehört für Abraham in den Bund, den Gott mit ihm schließt. Und Gott antwortet positiv und macht die Zusage:

*Siehe, ich habe ihn gesegnet und will ihn fruchtbar machen und über alle Maßen mehren. Zwölf Fürsten wird er zeugen, und ich will ihn zum großen Volk machen.*

(17, 20; vgl. 21, 13)

Hier ist eine der Stellen, an denen die Offenbarung des *Qurʾān* — aus biblischer Sicht gesprochen — besonders deutlich an die Bibel anknüpft. Abraham selbst spricht nach der Sura *Ibrāhīm* (14, 37) vor Gott aus:

*Einige unter meinen Nachkommen — gemeint sind hier Hagar und Ismael — ließ ich wohnen im getreidelosen Tal bei deinem unantastbaren Haus, Herr — gemeint ist hier das Tal von Mekka<sup>54</sup>.*

<sup>51</sup> vgl. Sirach 44, 19-21; die Septuaginta zu Genesis / 1. Mose 21, 9.13 (*großes Volk*); Jubiläenbuch 17, 4; *Flavius Josephus* [etwa 37 - etwa 100 n. Chr.], *Jüdische Altertümer*. Übersetzt und mit Einleitung und Anmerkungen versehen von Heinrich Clementz [1859-1946], 7. A. 1987, I, 12, 3; vgl. *T. Naumann* [Lit.], 87; *Karl-Josef Kuschel* [Lit.], Abraham, 57-59.

<sup>52</sup> Teils detailliert dargelegt von *T. Naumann* [Lit.], 76.78.87.

<sup>53</sup> *P. Trible* [Anm. 42], 47, glaubt, diese Verheißung sei mit 21, 12f auf Abraham übergegangen (vgl. 48). Es gibt aber in diesem Fall wie in der gesamten Auslegung von Bibel und *Qurʾān* weder Recht noch Anlass, anzunehmen, dass eine neu zugesagte Verheißung Gottes die vorherige für den ersten Adressaten aufhebt.

<sup>54</sup> Auch 1. Mose / Genesis 21, 14.21 setzen einen Ortswechsel nach der Vertreibung voraus. Für die Bibel verbindet sich die Abrahamgeschichte auch in dem Ortsnamen *Paran* mit dem Exodus Israels aus Ägypten (vgl. Numeri / 4. Mose 10, 12; 12, 16 [13, 1]; 13, 26 [27]). Für islamische Traditionen liegt Mekka zwischen den Bergen von *Fārān* (*Ibn Kathīr* [um 1300-1373 n. Chr.]: *The Life of the Prophet Muḥammad*. Al-Sīra al-Nabawiyya. Volume I. Translated by Trevor Le Gassick. Reviewed by Ahmed Fareed. 2000, 38). Für den israelischen Archäologen *Yohanan Aharoni* [1919-1976] ist Paran die Halbinsel Sinai, in deren Süden die wichtigste Oase noch heute *Fērān* heißt (Das Land der Bibel. Eine historische Geographie. Übers. v. Almut Loew. 1984, 204f).

Auch dieser Satz steht *in einem Gebet*. Abraham bittet auch hier für Ismael und die, die zu ihm gehören. Auch das qurʿānische Gebet wird von Gott erhört<sup>55</sup>. Die islamische Geschichtsüberlieferung gibt die Details zu den kargen Hinweisen des Qurʿān und führt aus: Abraham hat Hagar und Ismael selbst in das Tal von Mekka gebracht und erst dort in Gottes Hand allein zurückgelassen. Er hat sie danach weiter aufgesucht und so Sorge für diesen Teil seiner Familie getragen. Es kommt nicht nur zur Familiengründung Ismaels, sondern Abraham und Ismael vollziehen, was wir auch von Jesus kennen, eine Reinigung und Wiederherstellung des Heiligtums. Sie macht Mekka zum Zentrum islamischer Gemeinschaft. Hiervon erzählt auch wieder der Qurʿān in aller Knappheit in Sura Al-Baqara, ebenfalls im Zusammenhang mit Gebeten Abrahams für seine Nachkommen (2, 124-129<sup>56</sup>).

Kein anderes großes Ereignis in der religiösen Welt ist so sehr eine Antwort auf Abraham wie das Opferfest, das islamische Hauptfest. Heute im Zusammenhang der Wallfahrt, des ḥajj, vollziehen einmal im Leben jeder männliche Muslim, dem es möglich ist, aber auch eine große Zahl von Frauen die Wege, die Taten und das Leiden Hagars, Ismaels und Abrahams rituell nach — wobei einige sonst befolgte Regeln der Geschlechtertrennung bei diesem Anlass nicht gelten. In einer Gemeinschaft von Hunderttausenden stehen Glaubende einen gesamten Tag vor Gott in Erwartung seiner Barmherzigkeit.

Wer die Bibel liest, dem stellt sich die Frage, ob nicht dieses Ereignis eine Bestätigung dafür ist, dass Gott das Gebet des Abraham erhört<sup>57</sup>. Die biblischen Verheißungen an Abraham und seine Familie gehen in der jüdischen und christlichen Gemeinschaft nicht auf. Der Islam hält diese

---

<sup>55</sup> *Mein Herr erhört das Rufen* (Sura Ibrāhīm 14, 39) im Dank Abrahams für die Geburt Ismaels und Isaaks. Fast gleich lautend im Gebet des *Zacharias*, Vater *Johannes des Täuflers*, um gute Nachkommen (Sura Āl-ʿImrān 3, 38). Islamische Auslegung hat in Genesis / 1. Mose 17, 20 Ankündigungen auf den Islam gesehen. *Al-Shabī* [gest. 103 H.], der angibt, dass die Bibel Abraham aus seinem Sohn viele Völker bis zur Geburt des ʿummī *Muḥammad* ankündigt, kann in diesem Vers für das hebräische *goy* die parallele, aber in der Bibel gerade für arabische Völker verwendete Bezeichnung ʿumma gelesen haben (vgl. 1. Mose / Genesis 25, 16; 4. Mose / Numeri 25, 15; Psalm 117, 1).

Der Profet *Muḥammad* ist ein ʿummī (Sura al-Aʿrāf 7, 157.158, vgl. al-Jumuʿa 62, 2), also einer, der aus den Völkern kommt, die noch nicht die Schrift (Tora) empfangen haben. Er kann auch als ein des Schreibens Unkundiger verstanden werden.

Für *Muḥammad ibn Kaʿb al-Quraẓī* [gest. 117 H.] hat die Bibel der Hagar Völker mit dem ʿummī-Profeten zugesagt, vgl. Genesis / 1. Mose 21, 18 mit dem Wort *goy*.

In den beiden auffallenden hebräischen Wörtern, nach denen die Zahl der Nachkommen Ismaels *bi-meʿod meʿod* (*äußerst groß*) sein soll, haben mehrere islamische Ausleger nach Anklang und Zahlwert den Namen *Muḥammad* gesehen.

Die These, dass ʿummī für *goy* eingetreten ist, legt vor *Uri Rubin: The Eye of the Beholder. The Life of Muḥammad as viewed by the early Muslims. A Textual Analysis.* 1995, 23-30. Vgl. zum Ganzen auch *Theodor Nöldeke* [1836-1930] / *Friedrich Schwally* [1863-1919 — Lit.] 1, 14f.

<sup>56</sup> Es folgen dort Weisungen an die Söhne (vgl. Genesis / 1. Mose 18, 19), die die Offenbarung durch Abraham, Ismael, Isaak, Jakob, die (zwölf) Stämme, Mose und Jesus und das Verhältnis von Juden, Christen und Muslimen reflektieren.

Zum Ganzen vgl. *aṭ-Ṭabarī* [839-922/923 n. Chr.]: *The History of al-Ṭabarī (Taʾrīkh al-rusul waʿl-mulūk) II. Prophets and Patriarchs*, translated and annotated by William M[ichael] Brinner. 1987, 69-82; *Ibn Kathīr* [Ann. 54], 38; Reuven Firestone [Lit.], 61-103; ders., *Abraham's Journey to Mecca in Islamic Exegesis: A Form-Critical Study of a Tradition*, in: *Studia Islamica* LXXVI, 1992, 5-24.

<sup>57</sup> *Parce que l'Islam [...] constitue une réponse mystérieuse de la grâce à la prière d'Abraham pour Ismaël et les Arabes: "Je t'ai exaucé" (pour Ismaël)* (L. Massignon [Lit.], 821; 1997, 141).

Verheißungen offen. Er wird ein dritter Zeuge für die Treue Abrahams und für Gottes Verheißung und Gebot.

Das qurʿānische Gotteswort in der nach der Wallfahrt benannten Sura Al-Ḥajj gibt Musliminnen und Muslimen den Auftrag zum Zeugnis in der Welt:

*Setzt euch für Gott ein, wie es ihm gebührt! Er hat euch erwählt und euch in der Religion keine Beschwernis bereitet! Die Religionsgemeinschaft eures Vaters Abraham!*

Diese Gemeinschaft ist berufen, *damit der Gesandte Zeuge sei über euch und ihr Zeugen über die Menschen* (Sura Al-Ḥajj 22, 78).

Die Hörer werden angesprochen: Abraham ist *euer Vater*. Abdoldjavad Falaturi (1926-1996), der viele Jahre in Deutschland lehrte, hat ausgelegt: *Damit kann sowohl der Vater des Glaubens, als auch der genealogische Vater gemeint sein, denn die Araber führen ihre Abstammung auf Ismael, den Sohn Abrahams, zurück*<sup>58</sup>. Der Qurʿān bezieht sich von seinen frühesten Offenbarungen an (Sura Al-Aʿlā 87, 19; An-Najm 53, 37; Adh-Dhāriyāt 51, 24-37) bis zur letzten (At-Tauba 9, 114) wieder und wieder auf Abraham. Er stellt den Islam als *Abrahams Religionsgemeinschaft*<sup>59</sup> vor. Abraham ist nicht wie alle anderen Profeten nur einem bestimmten Volk zugeordnet, zu dem ihn Gott warnend gesandt hat. Er hat eine grundlegende Rolle. Ganz wie in der jüdischen nachbiblischen Überlieferung gilt Abraham als der Wiederentdecker des einen Gottes, des Schöpfers und Herrn des Gerichts. Er vollzieht im Zug seiner Prüfungen die *ḥijra*, den Auszug aus dem Götzendienst (vgl. Josua 24, 1). Er ist der Erneuerer des Gottesdienstes. So steht mit Glaubenszeugnis, Wallfahrt und Fest sowie Sozialabgabe auch das fünfmal tägliche Gebet in engem Bezug auf ihn. Es ist weltweit auf Mekka, die *Stätte Abrahams*, ausgerichtet. Im Gebet für die Familie Muḥammads nehmen noch heute die Glaubenden fünfmal täglich ausdrücklich die Bitte Abrahams auf<sup>60</sup>.

Der Islam betet also mit Abraham für die eigene Gemeinschaft. Er stellt sich so neben Israel. Denn Israel ruft im Morgen- und Abendgebet Gott als Volk der Söhne und Töchter Abrahams an. Es beschließt das Gebet mit dem Bibelwort von der Bindung Isaaks<sup>61</sup>, denn die Bindung Isaaks bleibt verdienstlich für seine Nachkommen.

<sup>58</sup> 3. Zur genealogischen Überlieferung informieren u.a. *Tilman Nagel*, Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam. Geschichte der politischen Ordnungsvorstellungen der Muslime. Band I. 1981, 26-45; *Joseph Henninger* [1906-1991], Araber, in: Lexikon der Islamischen Welt. Völlig überarbeitete Neuauflage, hg. Klaus Kreiser / R. Firestone [Lit.], 72-75.

<sup>59</sup> 2, 130.135; 3, 95; 4, 125; 6, 161; 12, 37f; 16, 123; 22, 78.

<sup>60</sup> Die Abrahambitten (Aṣ-Ṣalawāt al-Ibrāhīmiyya) beim letzten Sitzen vor dem Gruß am Ende: *O Gott, gewähre Muḥammad und seiner Familie deine Gnade und deinen Frieden, wie du deine Gnade und deinen Frieden Abrahams Familie gewährt hast unter den Geschöpfen; und segne Muḥammad und seine Familie, wie du Abrahams Familie gesegnet hast unter den Geschöpfen. Du bist der Gepriesene, der Erhabene* (vgl. Amir M. A. Zaidan, Fiqh-ul-ʿibadat. Einführung in die islamischen gottesdienstlichen Handlungen. o.J. [1996], 63).

<sup>61</sup> vgl. סִדּוּר תְּפִלוֹת יִשְׂרָאֵל [siddūr tefilot yisraʿel]. Israels Gebete übersetzt und erläutert von Samson Raphael Hirsch [1808-1888], 1992, 15.227-229.

Die jüdische Gemeinschaft ist die Gemeinschaft der Söhne und Töchter Abrahams und Sarahs. Menschen anderer Völker und Religionen gelten dieser Gemeinschaft als Söhne und Töchter Noahs. Menschen können hinzukommen und Juden werden (Proselyten, gerei sedeq). Abraham und Sarah sind für die rabbinische Tradition Vater und Mutter der Proselyten. Proselyten gehören also als geistliche Abraham- und Sarahkinder zu Israel. Söhne und Töchter Noahs können aber auch als Gerechte aus den Völkern (gerei toshav) Anteil an Gottes kommender Welt haben<sup>62</sup>. Immer wieder gibt es einzelne jüdische Stimmen, die die Bedeutung Abrahams für Christen und Muslime und für den Dialog wahrnehmen und anerkennen: Diese Gemeinschaften sind unter den Kindern Noahs besonders ausgezeichnet durch ihre Nähe zu Abraham<sup>63</sup>.

Ich sehe die islamische Gemeinschaft mit Qurʾān und Überlieferung vor allem als Gemeinschaft der geistlichen Söhne und Töchter Abrahams. Die Gemeinschaft schließt dabei leibliche Söhne und Töchter ein und muss dies kaum unterscheiden<sup>64</sup>.

#### 4. Der eine Gott Israels und sein Gebot: Der Bund am Sinai

Im Kern der Geschichten des Alten Testaments steht, dass Gott — wie dem Abraham angesagt (Genesis / 1. Mose 15, 13-16) — Israel Befreiung aus Unterdrückung schenkt. Er tritt in der Wüste und am Berg mit ihm in den Bund:

*So sollt ihr von allen Völkern mein Eigentum sein; denn mein ist die ganze Erde.*  
(2. Mose / Exodus 19, 5)

Israel erhält die Gabe des Landes verbunden mit Gottes Wort.

Dieses Wort wird in der jüdischen Auslegung<sup>65</sup> unterschieden. Wer es aufnimmt, nimmt zuerst das *Joch des Himmelreiches* auf und daraufhin auch das *Joch der Tora*. Jesus kennt schon die Reihenfolge, wenn er lehrt, Gott zu bitten *Geheiligt werde dein NAME — dein Reich komme — dein Wille geschehe* oder wenn er ausspricht: *Trachtet zuerst nach dem Reich Gottes und nach seiner Gerechtigkeit* (Matthäus 6, 33). Ich kann jetzt, wie schon angedeutet, von zwei gleichgewichtigen Dingen nur über das erste sprechen.

<sup>62</sup> vgl. *Volker Haarmann*: Proselyten und „Gerechte aus den Völkern“. Zwei rabbinische Kategorien der Akzeptanz von Nichtisraeliten, in: *Trumah* 13, 2003, 155-173.

<sup>63</sup> *David Flusser* [1917-2000]: Christianity, in: *Contemporary Jewish Religious Thought*, ed. Arthur Allen Cohen / Paul Mendes-Flohr. 1987, 61-66, 62 nach *Karl-Josef Kuschel* [Lit.], Abraham, 258; *Michael Wyschogrod*: Islam und Christentum aus der Sicht des Judentums, in: *Ismaʿil Raji al-Faruqi* [1921-1986]: Judentum, Christentum, Islam. Dialog der abrahamitischen Religionen. Aus d. Amerik. von Anton Josef Dierl. 1986, 29-36, 36; *Jon D. Levenson* [Lit.], 34; vgl. *Émile Moatti* [Anm. 64].

<sup>64</sup> *É. Moatti* als jüdische Stimme erkennt an: *Ismaël et Ésaü sont, eux aussi, descendants charnels et spirituels d'Abraham* (Sur les Traces d'Abraham et de Sarah, in: *ders. / Pierre Rocalve / Muhammad Hamidullah*: Abraham. 1992, 13-74, 65); vgl. *P. Valkenberg* [Lit.], 554.

In Selbstdarstellungen begegnet der Islam seltener als *Religion Abrahams*, sondern als *schöpfungsgemäße Religion* (nach Sura Ar-Rūm 30, 30). *Adam* vollzog bereits den Lauf um das Heiligtum in Mekka und war der erste Muslim (vgl. u.a. *Abū al-Walīd Muḥammad al-Azraqī* [gest. 244 H. / 858 n. Chr.] nach *R. Firestone* [Lit.], 88-90, vgl. 215). Der Sache nach erörtern Juden und Christen ebenfalls die Frage nach dem Verhältnis von Schöpfung und Bund.

<sup>65</sup> vgl. *Mischna Berakhot* 2, 2.

Mose wiederholt als erster das Gesetz vor dem Weg des Volkes in das Land. Er gibt dem Volk sein Glaubenszeugnis, das *shma* <sup>66</sup> *yisra* <sup>66</sup> *el*. In ihm zusammen mit weiteren Worten<sup>66</sup> nehmen bis heute Glaubende das Joch des Himmelreichs auf sich:

*Höre Israel, JHWH ist unser Gott, JHWH allein.*  
(5. Mose / Deuteronomium 6, 4<sup>67</sup>).

Israel als Eigentumsvolk bekennt im täglichen Gebet von JHWH: Er ist *unser Gott*. Und er ist es *allein*. <sup>68</sup> *echad* — eins — ist hier kein Zahlwort in einem unverbindlichen Sinn — dem Sinn *Wir haben nicht mehrere Götter, sondern einen* — sondern <sup>68</sup> *echad* sagt: Unser Gott ist einzig dieser. Er allein. Die Frage, welche Existenz und welches Gewicht anderen Göttern zukommen mag, ist damit einerseits offengelassen, andererseits für Israels *Gottesbeziehung* und *Identität* eindeutig *entschieden*: Mag es andere geben oder nicht — diesem einen allein gehört Israels Liebe *von ganzem Herzen, von ganzer Seele und mit ganzem Vermögen* (6, 5). Es geht keinen anderen nach.

Nicht aufzulösender Teil dieses Zeugnisses ist: Der Gott Israels wird mit seinem NAMEN benannt, mit dem er selbst sich vorstellt. Das hält fest, dass wir von einer einzigartigen Beziehung sprechen. Der neuzeitliche Begriff des Monotheismus reicht hier nicht wirklich heran. *Wer* er ist, kann man eben nur mit den erzählten Geschichten ausdrücken. Er ist nicht mit einem *Gottesbegriff* zu fassen. In den hebräischen Nominalsätzen, die ich bereits genannt habe, wie *JHWH ist* <sup>69</sup> *el* <sup>69</sup> *elyōn* hat der NAME immer die Stellung des Subjekts. Er kann nicht dekliniert werden. Hier liegt der konkrete Kern für den allgemein klingenden theologischen Satz *Deus non est in aliquo genere*<sup>68</sup> — Der Gott, den Israel bezeugt, gehört in kein Genus. Er ist in keinen Rahmen, unter keinen Oberbegriff einzuordnen.

Nach dem Maßstab der Bibel gebraucht sind auch den Benennungen <sup>70</sup> *elohim* und *Gott* Spuren von der Heiligung des NAMENS anzumerken<sup>69</sup>. Sie soll ja unsere gesamte Rede von Gott kennzeichnen. Aber Israel weiß bis in sein Gebetbuch zu unterscheiden: Der NAME gehört in seine besondere *Gottesbeziehung*. Von <sup>70</sup> *elohim* aber wird gesprochen, wo von den Wegen aller Völker vor dem Schöpfer und Richter der Welt die Rede ist<sup>70</sup>.

<sup>66</sup> 5. Mose / Deuteronomium 6, 4-9; 11, 13-21; 4. Mose / Numeri 15, 37-41.

<sup>67</sup> zur Übersetzung vgl. *M. Wyschogrod* [Lit.], 37, nach The Torah, ed. The Jewish Publication Society of America, 1962.

<sup>68</sup> *Thomas von Aquin*: Summa Theologiae I q. 3 a. 5 (ed. Pietro Caramello 1952, 17f); vgl. *ders.*: Quaestiones Disputatae II De Potentia q. 7 a. 3. (ed. P. Bazzi e.a., Ed. VIII, 57); vgl. *Kornelis Heiko Miskotte* [1894-1976 — Lit.], *M. Wyschogrod* [Lit.], 46-48.

<sup>69</sup> vgl. *E. Whitlau* [Anm. 50] 10, 158.

<sup>70</sup> vgl. *D. J. van der Sluis* [Lit.], 105f.

Für die Versuche des christlichen Bekenntnisses, den biblischen Gott zu segnen und zu bezeugen mit den Worten *Wir glauben an einen Gott*<sup>71</sup>, die dann trinitarisch entfaltet werden, ist die Heiligung des NAMENS Maßstab<sup>72</sup>.

Die Antwort des *Islam* auf das *shma<sup>c</sup> yisra<sup>o</sup>el* geschieht fünfmal täglich ebenfalls im Gebet, in der dort laut oder leise rezitierten Sura al-Ikhlās 112. *Friedrich Rückert* (1788-1866), Orientalist und Dichter, hat seine Übertragung gereimt:

*Sprich: Gott ist Einer  
Ein ewig reiner,  
Hat nicht gezeugt und ihn gezeugt hat keiner,  
Und nicht ihm gleich ist einer.*

Die erste Zeile ist dem biblischen *ʾechad* nahe mit dem entsprechenden arabischen Wort, das im Qurʾān das seltenere ist (*ʾahad(un)* statt *wāhid(un)*). Eine Entsprechung zum *shma<sup>c</sup> yisra<sup>o</sup>el* ist deutlich<sup>73</sup>. Wenn ich auf Lateinisch zitiert habe, dass Gott in keinem genus ist, gilt das hier in dem wörtlichen Sinn von genus, nämlich: der *Zeugung*. Gott vermischt sich nicht mit dem Leben der Menschen, auch nicht, um so ihre Sünden zu tragen. Er ist nicht *in der Intimität des familiären Lebens, er wird nicht Vater und nicht Sohn genannt*. Er hat keine Mutter, noch ist er *jemandes Bruder*<sup>74</sup>.

Das Zeugnis *kein Gott außer Gott* ist ja negativ formuliert. Der Qurʾān selbst redet *positiv*. Die ältesten Offenbarungen stellen Gott eindrücklich, inhaltlich wie sprachlich ergreifend vor als Schöpfer und Herrn des Gerichts. In der Eröffnungssure steht dies auch am Anfang. Berühmte positiv formulierte Beispiele sind der Thronvers (Al-Baqara 2, 255) und der Lichtvers (An-Nūr 24, 35): *Ihm gehört, was in den Himmeln und auf der Erde ist [...] Sein Thron umfasst die Himmel und die Erde. [...] Gott ist das Licht der Himmel und der Erde.*

Gott, der einzig Wirkliche, der nicht vergeht (Sura Aṣ-Ṣāffāt 37, 96), ist allen Geschöpfen nahe. So wie das Licht im Glas in der Nische den Raum erfüllt, will das Glaubenszeugnis das Leben entscheidend erfüllen. Man ruft es einem Neugeborenen als erstes ins Ohr. Man möchte mit diesem Zeugnis sterben oder zumindest als Zeichen den Finger zum Himmel heben. Jeden Tag müssen Glaubende die Einheit Gottes neu bestätigen durch inneres Gedenken und durch ausdrückliches Gebet. So wie es der entscheidende Abfall wäre, Gott Mächte und Helfer *beizugesellen*, so soll alle Vielfalt menschlicher Gesellschaft keine Spaltung unter Menschen bedeuten<sup>75</sup>.

<sup>71</sup> Bekenntnis von Nikaia und Konstantinopel: πιστεύομεν εἰς ἓνα θεόν, vgl. Markus 12, 29; 1. Korinther 8, 6.

<sup>72</sup> vgl. *M. Wyschogrod* [Lit.], 48.

<sup>73</sup> *Claude Geffré*: Der Eine Gott des Islams und der trinitarische Monotheismus, in: *concilium* (D) 37, 2001, 73-81, 74, spricht von einem Rückverweis.

<sup>74</sup> *Talbi* [Lit.], Hören, 147.

<sup>75</sup> vgl. *Robert Caspar*: Der Monotheismus des Islams und seine bleibende Bedeutung, in: *concilium* (D) 21, 1985, 46-54, 47; *Vincent J. Cornell*: *Tawhīd*: Das Bekenntnis zum Einen im Islam, aaO 30, 1994., 232-236, 232; *H. Zirker* [Lit.], 196-200.

Muslime können die 99 schönen Namen Gottes bewundern. Aber Gott heißt ʾAllāh. ʾAllāh ist nicht der Gottesname Israels. Die Benennung kann sprachgeschichtlich aus ʾelohīm entstanden sein und ist so gesehen biblischer als alle unsere deutschen Ausdrücke<sup>76</sup>. Das Wort ist grammatisch eine einmalige Bildung. Wie bei ʾelohīm zeigt sein Gebrauch Spuren von dem, der sich mit dem NAMEN vorstellt. Das Wort wird nicht dekliniert und nur in der Einzahl verwendet. Der Artikel ist schon Teil des Wortes. Und muslimische Theologinnen und Theologen können behaupten, dass eine Zuschreibung von männlich oder weiblich zu Gott dem Zeugnis des Qurʾān widersprechen würde.

Der Qurʾān beruft sich auf das, was den *Leuten der Schrift* von Gott gesandt wurde und sagt trotz kritischer Worte an anderer Stelle auch deutlich: *Unser Gott und eurer ist einer* (Sura Al-ʾAnkabūt 29, 46). Die große positive Antwort auf diesen Satz von christlicher Seite hat wohl erst eineinhalb Jahrtausende später das *Zweite Vatikanische Konzil* gegeben.

Sie merken, wer eine biblisch-theologische Begründung für den Dialog sucht, hat einen anderen Weg als den der aristotelischen Philosophie. Die Antworten begnügen sich nicht mit der Verständigung auf Gott als den ersten unbewegten Bewegten. Die Antworten sind differenziert, wie die Gottesbezeichnungen differenziert sind. Wie die Ereignisse in Raum und Zeit differenziert sind, auf die wir uns beziehen. Sie verweisen Muslime und Christenheit an die Heiligung des NAMENS durch Israel. Die Antworten werden nicht ein- für allemal festgestellt. Sie warten auf unser Tun. Auf unser Leben mit- und voreinander. Und sie warten schließlich auf Gott selbst.

## 5. Gottes Geist über alles Fleisch: Der neue Bund in Profetie und Geist

*Bald wird mein Heil kommen und meine Gerechtigkeit sich offenbaren*  
(Jesaja 56, 1).

So ruft das Wort Gottes nach dem dritten Teil des Profetenbuchs Jesaja in der Zeit eines beschwerlichen Neubeginns. Die Profetie Israels hat den Mut, Gott *ganz nah* in seinem Volk und in seiner Schöpfung zu erwarten und gleichzeitig ihn *ganz offenbar* zu erwarten. Seine Gemeinschaftsgerechtigkeit offenbart sich, ein zentraler Inhalt des Abrahambunds (vgl. Genesis 18, 19), aber auch des Mosebunds am Sinai (vgl. Deuteronomium 6, 25).

*Gott kommt nahe*. Sein Geist fährt in den erstorbenen Leib eines Volkes, das als Feld von Totengebeinen dargestellt wird, und erweckt ihn zum Leben (vgl. Ezechiel 37, 1-13). Die Vision, in der *Ezechiel* dies schaut, erfolgt im Geist (V. 1) und zeigt ein Werk des Geistes (V. 5). Der Mensch, der Profet Ezechiel, wirkt mit. Er ruft dem Geist das Wort Gottes zu (V. 5.7.9f). Die Vision folgt im Ezechielbuch einer Verkündigung an Berge und Täler, an Trümmer und verlassene Städte. Sie ruft die Fruchtbarkeit des Landes und die Heimkehr des Volkes zur Ehre des NAMENS Gottes und zur Erkenntnis der Völker aus. JHWH gibt Israel ein neues Herz und gibt seinen Geist allen in ihr Inneres, sodass dieses Volk das Gebot auf seinen Wegen lebt (vgl. Ezechiel 36).

<sup>76</sup> Hüseyin Inam: Gebet und interreligiöses Gebet aus sunnitischer Sicht, in: Handbuch Interreligiöser Dialog. Aus katholischer, evangelischer, sunnitischer und alevitischer Perspektive, hg. MUREST Multireligiöse Studiengruppe. 2006, 125-133, 126.

*Jeremia* spricht mit einem einmaligen Ausdruck vom *neuen Bund*. Das Wort spricht von einem nicht aufhebbaren Gottesverhältnis und einer unüberholbaren Zukunft. Ein neuer Bund wird gesetzt<sup>77</sup>, eine Neuschöpfung des Menschen im Bund. Wie bei allen Bundesschlüssen jedoch will dies nicht missverstanden werden als Aufhebung, Ablösung oder Ersetzung der vorangegangenen Bundesschlüsse. Gott schließt diesen Bund mit demselben Volk wie im Sinaibund, mit demselben Inhalt der Tora und mit demselben Ziel der Gotteserkenntnis. Das ist ein Aufbewahren und Bestätigen der vorangegangenen Bundesschlüsse. Die vorangegangenen sind in Kraft und gewinnen neu Kraft (*Jeremia* 31, 31-34; vgl. *Jesaja* 43, 18f; 44, 1-5)<sup>78</sup>.

Diese Mission, das *Licht der Völker* zu sein, gewinnt eine eigene Gestalt in der Erwartung: Alle Völker werden kommen vor den Gott Israels, zum Zion. Sie werden die Weisung des Gottes Israels lernen oder sie werden mit ihren kulturellen Reichtümern IHM dienen (*Jesaja* 2, 1-4; *Micha* 4, 1-5; *Jesaja* 60, 1-22; *Haggai* 2, 6-9; vgl. *Psalm* 46; 48; *Jesaja* 25, 6-8; *Sacharja* 14; *Tobit* 13, 9-18; 14, 5-7)<sup>79</sup>.

Darüber hinaus kann die Profetie zu Aussagen *einer großen Weite* kommen — gerade während *Juda* und *Israel* als kleine Völker unter den Weltmächten *unterzugehen drohen*. Das *Michabuch* stellt im Wendepunkt vom Gericht über *Israel* (vgl. *Micha* 1-3) zur Hoffnung gleich nach der Erwartung vom Kommen der Völker ohne Aufregung fest:

*Denn alle Völker wandeln ein jedes im Namen seines Gottes,  
wir aber, wir wandeln im NAMEN JHWHs, unseres Gottes, immer und ewig  
(Micha 4, 5).*

Die Völker haben also das Wort JHWHs am Berg vernommen. Es stiftet Frieden. Aber offenbar ist gar nicht verlangt, dass die Völker dabei ihre Religion aufgeben.

*Amos*, ebenfalls Profet des Gerichts, hält *Israel* ein Wort Gottes vor, nach dem *Israels* Erwählung in keiner Weise exklusiv ist:

*Seid ihr nicht wie die Söhne und Töchter von Kusch für mich,  
ihr Söhne und Töchter Israels?  
Ausspruch JHWHs.  
Habe ich nicht Israel heraufgeführt aus dem Land Ägypten  
und die Philisterinnen und Philister aus Kaftor und Aram aus Kir?  
(Amos 9, 7)*

---

<sup>77</sup> vgl. *W. H. Schmidt*: Zukunftsgewißheit und »nachlaufende Erkenntnis«. Ein Gespräch mit Klaus Koch, in: *Ernten, was man sät. Festschrift für Klaus Koch zu seinem 65. Geburtstag*, hg. Dwight R[oger] Daniels / Uwe Gleßner / Martin Rösel. 1991, 161-181, 180f.

<sup>78</sup> vgl. *B. Klappert*, *Gottesbund* [Lit.], 361f.

<sup>79</sup> vgl. *G. von Rad*: *Die Stadt auf dem Berge*, in: *Evangelische Theologie* 8, 1948/49, 439-447; auch in: *ders.*: *Gesammelte Studien zum Alten Testament*. 4. A. 1971, 214-224.

Am weitesten geht das *Buch Maleachi*: Der Ausspruch JHWHs Zebaot kritisiert die Opferpraxis seines Volkes. Er hält dabei vor:

*Vom Aufgang der Sonne bis zum Niedergang  
ist mein NAME groß unter den Völkern  
und an jedem Ort wird meinem NAMEN ein Rauchopfer dargebracht  
und eine reine Opfertgabe,  
ja, groß ist mein NAME unter den Völkern.  
(Maleachi 1, 11)*

Die Geschichte des Bundes kommt also bis zu dieser erstaunlichen Aussage: Aus profetisch-geistlicher Sicht bringen alle Religionen in ihren vielfältigen Kulturen dem Einen, JHWH, reines Opfer dar — während gleichzeitig Juda und Jerusalem SEINEN Tisch entweihen<sup>80</sup>.

Es steht für die Bibel nicht in Frage, dass die Religionen, Kulturen und Rechtsgemeinschaften vor den Gott Israels treten werden, die christlichen und die islamischen eingeschlossen. Was ER ihnen sagen wird, das ist SEIN Wort. Was wir jetzt über uns und andere urteilen, das ist nicht das letzte Wort. Wie wir glauben, dass wir und andere den Einzigen verehren sollen, das ist immer an Gottes Weisung und profetischer Kritik zu messen.

*Der Geist weht in der Tat, wo er will* (Johannes 3, 8). Das Wort Gottes sagt durch *Joel* zu: *Es wird geschehen, dass ich meinen Geist ausgieße auf alles Fleisch* (Joel 3, 1). Auch das ist eine Bestätigung des Sinai-, des Abraham- und des Noahbundes.

Sicher bleiben auch so weitreichende Aussagen wie die des Maleachibuchs bezogen auf den Gott Israels. Besonders wirksam für jüdisches Nachdenken über Gottes Weg mit Israel und den Völkern wurden zwei Worte von diesem erhofften Bezug der Völker: JHWH sagt nach *Zefanja* von SEINEM Tag, an dem er *Völker sammelt und Königreiche zusammenbringt*:

*Dann aber will ich den Völkern reine Lippen geben,  
dass sie alle JHWHs NAMEN anrufen sollen  
und ihm einträchtig dienen.  
(Zefanja 3, 9)*

Die entsprechende Schau des Gerichts über die Völker am Zion im *Sacharjabuch* spricht nicht nur von einem Geschehen mit den Völkern. Sie spricht von JHWH selbst:

*An dem Tag wird JHWH König sein über die ganze Erde;  
an diesem Tag wird JHWH einer sein und sein NAME einer.  
(Sacharja 14, 9)*

Hier steht der NAME Gottes wieder unmittelbar zusammen mit dem Wort <sup>o</sup>echad — eins —, wie im shma<sup>e</sup> yisra<sup>e</sup>l. Gott wird *der Einzige*, wenn er über *die ganze Erde von allen Völkern* verehrt

---

<sup>80</sup> vgl. *J. J. Petuchowski, Gottesbünde [Lit.]*, 13-31.

wird. Das *shma<sup>c</sup> yisra<sup>3</sup>ēl*, mit dem sich Israel rufen lässt, erreicht erst dann sein Ziel. Zentrale jüdische Gebete bringen täglich diese Erwartung vor Gott<sup>81</sup>.

Die Nähe und die Weite, die die Bibel aussagen kann von Gott im Geist, kann ich mit diesen Zitate nur anreißen. Aber liegt es so fern, davon auszugehen, dass dieser verheißene Geist große Früchte gebracht hat? Vor denen wir nicht die Augen verschließen können? *Biblische Toraspiritualität* gehört dazu, die wir in den *Psalmen* finden<sup>82</sup>, der *Aufbruch des Frühjudentums* mit einem *Leben mit der Tora im Gnadenbund*, mit dem *Wissen, dass Gottes Gerechtigkeit Heil ist* (vgl. Jesaja 56, 1; Römer 10, 10<sup>83</sup>) und mit *missionarischer Weite*.

*Jesu Toraauslegung* gehört dazu, sein *Abendmahl* als der neue Bund. All dies will verstanden sein im profetischen Bund. Das Abendmahl verbindet nicht nur mit dem Mahl aller Völker, das das Jesajabuch verkündet (vgl. Jesaja 25, 6-8), sondern auch mit dem Bundesmahl Israels am Berg nach dem *Buch Exodus* (vgl. Exodus 24, 11). Die *christlichen Gemeinden* gehören in den Aufbruch mit Stimmen wie der des Paulus. Ihre Stimmen bekennen: Gott ist in dem Messias Jesus und im Geist gekommen zu Israel und den Völkern<sup>84</sup>.

Das *Wort des Qur<sup>3</sup>ān* gehört dazu, der *Aufbruch der islamischen Gemeinschaft aus dem Polytheismus zur Rechtleitung* mit Abraham und allen Profeten. Die *Umgestaltung von Völkern durch den Islam* gehört dazu<sup>85</sup>.

Das Neue Testament bekräftigt: *Gott der Eine* ist nicht *allein Gott jüdischer Menschen*, sondern auch *Gott der Völker*. Das Neue Testament hofft auf einen Bund Gottes mit Israel und den Völkern, der in Gottes Reich zu seinem Ziel kommt (vgl. Römer 11, 27f; 1. Korinther 15, 28; Offenbarung 21, 2).

Sie wissen: Der zweite Teil des islamischen Glaubenszeugnis, der *shahāda*, lautet: Und *Muḥammad ist sein [Profet und] Gesandter*. Der geschichtliche Bezug des Bekenntnisses beruft sich auf Profetie.

Muḥammad als Profet und Gesandter nimmt wahr: Er ist nicht allein und *keine Neuheit unter den Profeten* (Sura Al-Aḥqāf 46, 8). Die Offenbarung ist bei Gott und Gott sendet sie herab.

---

<sup>81</sup> vgl. *M. Wyschogrod* [Lit.], 40-44.

<sup>82</sup> vgl. *Hans-Joachim Kraus* [1918-2000]: Freude an Gottes Gesetz. Ein Beitrag zur Auslegung der Psalmen 1, 19B und 119, in: *Evangelische Theologie* 10, 1950/51, 337-351; *ders.*: Zum Gesetzesverständnis der nachprophetischen Zeit, in: *Kairos* 11, 1969; 122-133; *ders.*: Zum Gesetzesverständnis der nachprophetischen Zeit, in: *ders.*: *Biblisch-theologische Aufsätze*. 1972, 179-194; *Beate Ego*: »In meinem Herzen berge ich dein Wort«. Zur Rezeption von Jer 31,33 in der Torafrömmigkeit der Psalmen, in: *Jahrbuch für biblische Theologie* 12, 1997, 277-289.

<sup>83</sup> vgl. *O. Betz* [Anm. 10], 64.

<sup>84</sup> vgl. *B. Klappert*, *Gottesbund* [Lit.], 362-366.

<sup>85</sup> vgl. *ders.*: *Abraham* [Lit.], 46-54.

[...] *Es ist ein rühmenswürdiger Koran [qur'ān majīd]  
auf behüteter Tafel [lawḥ mahfūz].*  
(Sura Al-Burūj 85, 22)

Menschen empfangen, was bei Gott *auf behüteter Tafel* ist. Dass bei uns nur *eine menschliche, fehlbare Aufzeichnung der göttlichen Rezitation aus dem himmlischen Buch*<sup>86</sup> ist, ermöglicht ausdrücklich die Erkenntnis: Gott kann Offenbartes auch aufheben:

*Gott löscht, was er will, und bekräftigt*  
(Sura Ar-Ra'd 13, 39; *umm al-kitāb* [Mutter des Buches] auch 3, 7; 43, 4).

Dabei hält der Islam fest, dass alle Profeten *aufrichtig* waren<sup>87</sup>. In Theologie und Volksverehrung kann auch der Gedanke einer *Sündlosigkeit der Profeten* auftreten<sup>88</sup>.

Vor allem Abraham und Muḥammad ragen aus der Reihe der Profeten heraus. Sie sind Reiniger des Heiligtums am selben Ort, in Mekka, und in grundlegender Weise sind sie, was auch wieder für alle anderen Profeten gilt: *muslim* — *ein Glaubender, der sich Gott hingibt*<sup>89</sup>.

Für uns Christinnen und Christen wäre selbstverständlich das Gespräch über Jesus, den Sohn der *Maria*, ein eigenes Kapitel, einen eigenen Brückenpfeiler, wert. Wir kennen auch von ihm die Reinigung des Heiligtums (vgl. Markus 11, 15-19)<sup>90</sup>. Jesus, der jungfräulich geborene Sohn der *Maria*, ist für den Qur'ān von Gott *zu einem Zeichen für die Menschen und zu Unserer [Gottes] Barmherzigkeit* gemacht ist (Sura Maryam 19, 21). Zeichen ist er sicherlich wie alle Profeten. Er ist aber auch der *Messias* [=Christus], *Sein Wort* und *von Seinem Geist* (Sura an-Nisā' 4, 171). Er ist ein endzeitlicher Profet, dessen erneutes Kommen erwartet wird. Unter mystischen Lehrern kann er eine hohe Bedeutung haben<sup>91</sup>.

<sup>86</sup> N. Kermani [Lit.], 176.

<sup>87</sup> Für *Abdoldjavad Falaturi* [Lit.], sind *nach koranischem Verständnis unaufrichtige Propheten und Gesandte undenkbar* (13), *F. Rahman* [Lit.], 143, erläutert als zentral für die islamische Auseinandersetzung sowohl mit dem Polytheismus als auch mit Juden und Christen: *The line of monotheistic succession having come from Abraham, through earlier prophets, to Muḥammad, must be kept straight without any deviation.*

<sup>88</sup> Für N. Kermani [Lit.], 334, steht er — zumal in Verbindung mit einem Wunderwirken von Profeten — in Spannung dazu, *daß der Prophet als Person [...] hinter dem geoffenbarten Wort zurücktritt.*

<sup>89</sup> M. Stöhr [Lit.], 17, erkennt Abraham als *muslim* an: [...] *er ist ein Urbild dessen, der sich Gott hingibt, über-setzt: ein „Muslim“.* So gehört er an den Anfang des jüdischen Volkes und durch es vermittelt als Vater Ismaels und Vater aller Glaubenden in die christliche wie in die islamische Geschichte. Ein Mensch aus Ur in Chaldäa, ein Mensch, den Gott in viele Dienste beruft; vgl. Y. Moubarac [Anm. 21]; F. Rahman [Lit.], 132-149.

<sup>90</sup> Es ist hilfreich, sich die Entwicklung der jüdischen, christlichen und islamischen Gemeinschaft jenseits voreiliger Schemata an den geschichtlichen Entscheidungen sowohl zum Heiligtum als auch zur Minderheits- und Mehrheitssituation und zum Umgang mit der Macht klar zu machen.

<sup>91</sup> vgl. *Michel Chodkiewicz: Seal of the Saints. Prophethood and Sainthood in the Doctrine of Ibn 'Arabi*. Translated from the French by Liadain Sherrard. 1993, Kap. 5.8; *Al Ghazali* [1058-1111 n. Chr.], *Réfutation excellente de la Divinité de Jésus-Christ d'après les Évangiles*, ed. Robert Chidiac, 4. A. 1999; dazu L. Massignon: *Le Christ dans les Évangiles selon al-Ghazali*, in: *ders.: Opera Minora*, ed. Y. Moubarac, II. 1963, 523-531; *Olaf H. Schumann: Der Christus der Muslime*. 1988, 68-75; *H. Zirker* [Lit.], 148-152.

Die schweren Fragen tun sich damit auf, dass der Qurʾān *die Rede* von Juden zurückweist, sie hätten Jesus getötet, womöglich gekreuzigt (Sura an-Nisāʾ 4, 157-158)<sup>92</sup>. Eine große theologische Frage ist, ob Juden, Christen und Muslime in das Gespräch kommen können darüber, wie sich das Bekenntnis zum einen Gott zur christlichen Trinitätslehre verhält<sup>93</sup>. Aber trotz dieser Fragen ist die Stellung Jesu im Verhältnis von Christen und Muslimen, die Tatsache, dass beide ein christologisches Gespräch über ihn führen können, ein in der Welt der Religionen selten deutlicher Brückenpfeiler.

## 6. Fragen im Dialog

Aber auch wenn wir von der Geschichtlichkeit des profetischen Wortes sprechen, können viele der theologischen Fragen aufbrechen, die zwischen Christen und Muslimen diskutiert werden und strittig sind.

### 6. 1. Heilsgeschichtliches Denken

So wird gesagt, dass der Islam *kein heilsgeschichtliches* Denken kennt<sup>94</sup>. Selbstverständlich ist dies ein Begriff, der auch in der christlichen Theologie strittig und erklärungsbedürftig ist. Richtig an der Aussage ist: Der Islam kennt nicht die Sicht, dass der Mensch durch eine Tat Gottes aus einer ihn ganz und gar betreffenden Sündhaftigkeit erlöst werden muss und dann glaubend in Wort, Taufe und Abendmahl die vollzogene Erlösung annimmt. Aber treffen können sich Christen und Muslime in dem Wissen: Menschen sind frevelhaft und sündhaft. Gottes Ziel aber ist, dass sie ihn erkennen. Und dies bedeutet für sie Befreiung und Frieden. Sie finden in Gott auch ihre eigene wahre Bestimmung.

### 6.2. Zeit und Geschichte

Ich habe im ersten Kapitel gesagt: Die Botschaft des Qurʾān erreicht Menschen als ein Wort, das menschliche Antwort sucht. Und das geschichtliche Ereignis, auf das sich der Islam bezieht, ist die Herabsendung des Qurʾān an kaum mehr als zwei Orten und innerhalb von nur zweiundzwanzig Jahren. Damit hängt zusammen, dass der Qurʾān weit weniger Geschichten erzählt und weit weniger Personennamen nennt als die Bibel. Manches aus der erzählten

<sup>92</sup> vgl. *Martin Bauschke* [Lit.], 97-197.

<sup>93</sup> vgl. u.a. *H. Zirker* [Lit.], 186-203; *ders.*: „Er ist Gott, der einzige — Gesellt ihm nichts bei!“, in: *Der Islam als Anfrage an Christliche Theologie und Philosophie. Erste Religionstheologische Akademie St. Gabriel. Referate — Anfragen — Diskussionen*, hg. Andreas Bsteh, 1994, 43-52; *ders.*: *Der Koran in christlicher Perspektive*, in: *Lernprozess Christen Muslime. Gesellschaftliche Kontexte — Theologische Grundlagen — Begegnungsfelder*, hg. Andreas Renz / Stephan Leimgruber, 2002, 183-197; *B. Klappert*: *Die Trinitätslehre als Auslegung des NAMENs des Gottes Israels. Die Bedeutung des Alten Testaments und des Judentums für die Trinitätslehre*, in: *Evangelische Theologie* 62, 2002, 54-72; *Hans Küng*: *Die Trinitätslehre im Dialog mit dem Islam*, in: *Der lebendige Gott als Trinität. Jürgen Moltmann zum 80. Geburtstag*, hg. Michael Welker / Miroslav Volf, 2006, 299-311; *Hüseyin Inam* [Anm. 76], 125-133.

<sup>94</sup> Betont von *A. Falaturi*: *Zeit- und Geschichtserfahrung im Islam*, in: *Glauben an den einen Gott. Menschliche Gotteserfahrung im Christentum und im Islam*, hg. *ders.* / Walter Strolz, 1975, 85-101; überarbeitet in: *ders.*: *Der Islam im Dialog. Aufsätze*. 4. A. 1992, 19-33; *ders.*: *Das Fehlen des Aspekts der Heilsgeschichte in der islamischen Theologie*, in: *Die Mächte des Guten und Bösen. Vorstellungen im XII. und XIII. Jahrhundert über ihr Wirken in der Heilsgeschichte*, hg. Albert Zimmermann, 1977, 72-80, überarbeitet in *ders.*: *Der Islam im Dialog*, 47-57.

Geschichte mag den Hörerinnen und Hörern in Mekka als Überlieferung mehr oder weniger vertraut gewesen sein. Im Moment der ersten Verkündung eines Wortes durch den Profeten wurde es zur *Offenbarung*<sup>95</sup>. Später, als der Qurʾān ein Buch geworden war, haben die Auslegung und die arabische und persische Geschichtsschreibung wieder ausführlich *die erzählten Geschichtsüberlieferungen* gesammelt, in frühen Zeiten auch unter Rückgriff auf die Überlieferung von Juden und Christen. Man braucht die erzählte Geschichte zum Verständnis der Botschaft in einer veränderten Situation. Man braucht sie für den hermeneutischen Prozess.

Das qurʾānische Verständnis von Offenbarung, Zeit und Geschichte allerdings betont: Jetzt ist die Zeit, in der Gott dich ruft auf den Weg der Rechtleitung mit einem Wort, das im Kern zu allen Zeiten dasselbe Wort ist. Die Zeit in diesem Sinne heißt auf Griechisch *καίρός*. Der andere Begriff der nacheinander ablaufenden Zeit, der Folge von Ereignissen, wie sie die Geschichtswissenschaft erörtert, der *χρόνος*, tritt stark zurück.

Doch weiß dasselbe auch die christliche Bibelauslegung und Theologie: Dass ich Ihnen hier heute ein Stück *Bundesgeschichte* entfalte, soll nicht die christliche Einsicht aufheben: Es kommt vor Gott auf *die Zeit* an, *in der er mich ruft*. Und alle menschliche Geschichte, aus der ich komme und die mich prägt, tritt in diesem Augenblick zurück.

### 6.3. Selbstkritik

*Martin Stöhr* hat in seinem Vortrag am Buß- und Betttag 2005 bedauert, dass der Qurʾān nicht das aus dem Alten Testament bekannte Gegenüber von Prophetie und Königtum kennt und dass damit ein denkbare und erforderliches *ʿumma*-kritisches Potenzial fehlt<sup>96</sup>. Richtig ist, dass zwar im Ursprung des Islam der Widerstand gegen religiös begründete Macht steht, gegen die Herrschaft der Quraysh in Mekka, die die erste islamische Gemeinschaft verfolgt. Danach aber entsteht etwas, was in der Bibel nicht leicht zu finden ist: eine Profetenrepublik in Medina. Das profetische Wort Gottes mit seiner kritischen Kraft und die Leitung der Gemeinschaft sind in derselben Stimme des Profeten vereint. Das verführt später dazu, die Gemeinschaft des Ursprungs im Rückblick zu verklären. Die damaligen Erfahrungen und Entscheidungen des Profeten können und müssen für die Gegenwart kritisch nutzbar gemacht werden. Dazu ist ein verantwortlicher hermeneutischer Schritt erforderlich, der eine Entscheidung an ihrem Ort und in ihrer Zeit würdigt. Oft hat der erklärende Blick nach rückwärts diese Überlegungen nicht vollzogen. Entsprechend können im 19. und 20. Jahrhundert Reformbemühungen und islamisch begründeter politischer Fundamentalismus eng beeinander sein.

Der Qurʾān ist das kritische Gegenüber der *ʿumma*. Das wird schon deutlich, wenn wir bedenken, wie sehr einerseits die Botschaft die Unglaubwürdigkeit der Spaltungen aufdeckt und wie schnell sich andererseits bereits seit dem Jahr 35 der Hījra auch die islamische Gemeinschaft gespalten hat. Es hat in der Tat eine große Bedeutung, dass der *ʿumma* ihr kritisches Gegenüber lebendig und bewusst ist und bleibt.

<sup>95</sup> vgl. *F. Rahman* [Lit], 136.

<sup>96</sup> vgl. *M. Stöhr* [Lit.], 9f.

#### 6.4. Bund

Spannend bleibt es nachzudenken: Welche Fragen stellen sich, wenn ein Teil der christlichen Theologie, so wie ich es für erforderlich halte, beim Blick auf den Bogen der gesamten biblischen Geschichte den Begriff des Bundes auslegt?

Die Muslima Halima Krausen bringt in den Dialog die Betonung ein: *Dem Qur'an ist die Vorstellung völlig fremd, dass Gott Seinen Segen nur einem Auserwählten gibt. [...] Der Qur'an spricht [...] von einem Bund auf verschiedenen Ebenen mit Individuen, prophetischen Lehren und Gemeinschaften und beklagt wiederholt und ausdrücklich Uneinigkeit und Ausschließlichkeitsansprüche zwischen den Religionsgemeinschaften*<sup>97</sup>.

Begriffe wie Bund, Vereinbarung und Verpflichtung sind im Qur'an nicht selten (*mūthāq* etwa 34-mal, *ʿahd* etwa 45-mal, jeweils in allen Formen des Stammes). Vertraut ist ihm auch gerade von Abraham und seinen Nachkommen die Aussage: Sie sind *erwählt*. Der Qur'an kennt eine ähnliche Reihe, wie sie hinter der Reihe der Bundesschlüsse steht, der wir heute nachgegangen sind:

*Er hat euch an Religion anbefohlen, was er Noach anbefohlen hat, was wir dir [Muḥammad] offenbart und Abraham, Mose und Jesus anbefohlen haben: Haltet die Religion und spaltet euch nicht in ihr!*  
(Sura Ash-Shūrā 42, 13)

Vergleichbare Stellen betonen stark: Der Mensch verpflichtet sich selbst auf Gottes Ruf hin. Es ist sein ureigenstes Verhalten. Es entspricht seiner Schöpfung. Nach meiner Beobachtung sind die Bedeutung der biblischen und qur'anischen Begriffe von Christen und Muslimen noch wenig miteinander diskutiert worden.

#### 6.5. Bestätigen und Gewissmachen

Juden, Christen und Muslime stehen zueinander in einer geschichtlichen Beziehung. Jeder sieht den andern von seinem geschichtlichen Ort. Die qur'anische Offenbarung setzt sich spürbar in ähnlicher Ernsthaftigkeit wie Paulus als neutestamentliche Stimme mit den zuvor herabgesandten Schriften auseinander. Das Wort Gottes stellt klar: Der Qur'an *bestätigt* sie und *gibt darüber Gewissheit* (Sura Al-Mā'ida 5, 46.48). Das fällt in der in tausend Stimmen weitergebenen islamischen Lehre nicht leicht. Der Qur'an sagt ja auch:

*Wer nach einer anderen Religion als dem Islam [...] trachtet, von dem wird sie nicht angenommen werden.*  
(Sura Āl-ʿImrān 3, 85)

---

<sup>97</sup> H. Krausen [Lit.], Abraham, 44f.

Kein Wunder, dass Zitate der Art beliebt sind: Durch den Qurʾān seien *alle vorausgegangenen Bücher Gottes* [...] *automatisch aufgehoben*<sup>98</sup>.

Richtig ist aber: Der Qurʾān wirft in der Tat Menschen vor, dass sie das ergangene Wort aus der richtigen Stelle *rücken* (vgl. Verse 13-16). Er stellt damit nicht die Offenbarungen selbst in Frage. Er kennt die Aufhebung von Rechtsentscheidungen und Handlungsanweisungen, aber keine Rücknahme von Schriften. Wer ihm folgt, glaubt damit auch an die früheren Profeten und Schriften. Auch der Islam kann nicht einfach sagen, dass Gott Zusagen an frühere Gemeinschaften aufhebt<sup>99</sup>. Die Praxis, die das tut, hat er auch den Christen abgeschaut.

Mit unserer Befreiung und Verpflichtung durch das Wort Gottes, für dessen Hören und Bewähren die biblischen Schriften Richtschnur sind, haben wir die entscheidende Grundlage, offen zu sein für die islamischen Hörerinnen und Hörer des Wortes Gottes. Wir haben eine Grundlage, um an Herausforderungen und Fragen dialogisch zu arbeiten.

Horst Kannemann  
[www.horstkannemann.de](http://www.horstkannemann.de)

„Wir glauben all’ an einen Gott!“  
 Grundfragen, Grundlagen und praktische Anregungen  
 für einen christlich-islamischen Dialog  
 in Theologie und Schule  
 RU-Jahrestagung der Lippischen Landeskirche

Stapelage, 22. November 2006

---

<sup>98</sup> Sayyid Abu-l-ʿAla Maududi [1903-1979]: Weltanschauung und Leben im Islam. Übers. aus d. Engl. von Fatima Heeren-Sarka. 1414/1994, 115.

<sup>99</sup> vgl. Abdulaziz Sachedina [Lit.], 262, unter Berufung auf aṭ-Ṭabarī. M. Talbi [Lit.], Dialog, kommt mit etwas anderer Begründung zu demselben Ergebnis unter Berufung auf Muḥammad ʿAbduh [1849-1905] und Rashīd Rīdā [1865-1935], vgl. Der Koran. Arabisch-Deutsch [Anm. 17], 288. Die beiden Autoren referieren Ibn Kāthir bzw. Muḥammad al-Tāhir bin ʿĀsūr als ihre Gegenposition.

## Ausgewählte Literaturhinweise

- Abugideiri*, Hibba: Hagar. A Historical Model for "Gender Jihad", in: *Daughters of Abraham. Feminist Thought in Judaism, Christianity and Islam*, ed. Yvonne Yazbeck Haddad / John L[ouis] Esposito. 2001, 81-107
- Bauschke*, Martin: Jesus — Stein des Anstoßes. Die Christologie des Korans und die deutschsprachige Theologie. 2000
- Evangelische Kirche im Rheinland*: Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden. Handreichung für Mitglieder der Landessynode, der Kreissynoden und der Presbyterien in der Evangelischen Kirche im Rheinland Nr. 39, o.J. [1980], 2., erweiterte A. 1985 [Synodalbeschluss und Thesen zum Thema sind in zahlreichen Veröffentlichungen nachgedruckt].
- Falaturi*, Abdoldjavad: Abraham — Stammvater dreier Religionen? [unveröffentlicht, erhältlich bei: Kölnische Gesellschaft für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit, Richartz-Str. 2-4, 50657 Köln, Tel. 0221/617284]
- Firestone*, Reuven: *Journeys in Holy Lands: The Evolution of the Abraham-Ishmael-Legends in Islamic Exegesis*. 1990
- Frettlöh*, Magdalene L[uisse]: *Theologie des Segens. Biblische und dogmatische Wahrnehmungen*. 3. A. 1999
- Frymer-Kensky*, Tikva: *Reading the Women of the Bible*. 2002
- Goshen-Gottstein*, Alon: Abraham and 'Abrahamic religions' in Contemporary Interreligious Discourse: Reflections of an Implicated Jewish Bystander, in: *Studies in interreligious dialogue* 12, 2002, 165-183
- Heschel*, Abraham Joshua: *Gott sucht den Menschen, Philosophie des Judentums*. Autor. Erstfassung Ida Maria Soltmann. Für d. Veröff. neu bearb. Ruth Olmesdahl. 2. A. 1989
- Kermani*, Navid: *Gott ist schön. Das ästhetische Erleben des Koran*. 1999
- Klappert*, Bertold: *Abraham eint und unterscheidet. Begründungen und Perspektiven eines nötigen Dialogs zwischen Juden, Christen und Muslimen*, in: *RheinReden* 1996, Heft1, 21-64; online: [www.horstkannemann.de/klappert.html](http://www.horstkannemann.de/klappert.html); gekürzt in: *Bekenntnis zu dem einen Gott? Christen und Muslime zwischen Mission und Dialog*, hg. Rudolf Weth. 2000, 98-122; stärker gekürzt als: *Die Theologischen Grundlagen des Dialogs mit dem Islam. Begründungen und Perspektiven eines nötigen Dialogs zwischen Juden, Christen und Muslimen*. Pfarrkonferenz 2006. Lippische Landeskirche Kleine Schriften Nr. 19. 2006
- Klappert*, Bertold: *Israel und die Kirche in einem Gottesbund. Umstrittenes im jüdisch-christlichen Verhältnis*, in: *Herausgeforderte Kirche. Anstöße — Wege — Perspektiven*. Eberhard Busch zum 60. Geburtstag, hg. Christoph Dahling-Sander / Margit Ernst / Georg Plasger. 1997, 113-132; auch in: *Bertold Klappert: Miterben der Verheißung. Beiträge zum jüdisch-christlichen Dialog*. 2000, 348-370
- Krausen*, Halima: *Perspektiven der Noah-Tradition für die Weltgestaltung aus muslimischer Sicht*, in: *Noah — Allianz unter dem Regenbogen? Juden, Christen und Muslime im Gespräch*, hg. Ulrich Dehn. *EZW-Texte* 163, 2002, 19-29
- Krausen*, Halima: *Abraham und der jüdisch-christlich-muslimische Dialog*, in: *Junge Kirche* 67, 2006, Heft 3, 42-46
- Kuschel*, Karl-Josef: *Streit um Abraham. Was Juden, Christen und Muslime trennt — und was sie eint*. 1994. Neuausgabe 2000.
- Kuschel*, Karl-Josef: *Der offene Bund: Zur theologischen Grundlegung eines Miteinander von Juden, Christen und Muslimen*, in: *Islamischer Religionsunterricht. Grundlagen, Begründungen, Berichte, Projekte, Dokumentationen*, hg. Urs Baumann. 2. A. 2002, 33-65
- Levenson*, Jon D[ouglas]: *The Conversion of Abraham to Judaism, Christianity and Islam*, in: *The Idea of Biblical Interpretation. Essays in Honor of James L. Kugel*, ed. Hindy Najman / Judith H[ood] Newman. 2004, 3-4

- Magonet*, Jonathan: Der Patriarch — Abraham, in: ders., *Schöne — Heldinnen — Narren. Von der Erzählkunst der hebräischen Bibel*. Übers. aus d. Englischen Sieglinde Denzel / Susanne Naumann. 1996, 41-53
- Massignon*, Louis: Les Trois Prières d'Abraham (1949), in: ders.: *Opera Minora 3*, hg. Y[ouakim] Moubarac. 1963, 804-816; auch als: *Les Trois Prières d'Abraham, Père de Tous les Croyants*, in: ders.: *les trois prières d'Abraham*. 1997, 129-146
- Miskotte*, Kornelis Heiko: Der praktische Sinn von Gottes Einfachheit, in: ders.: *Der Gott Israels und die Theologie. Ausgewählte Aufsätze. Zum 80. Geburtstag des Verfassers am 23. September 1974* übersetzt und hg. Hinrich Stovesandt / Hans-Jörg Weber. 1975, 19-43
- Mitchell*, Gordon: Hagar, die Ägypterin. Befreiungstheologischer Umgang mit der Bibel im Religionsunterricht, in: *Vom Monolog zum Dialog. Ansätze einer dialogischen Religionspädagogik*. hg. Wolfram Weiße. 2. A. 1999, 331-336
- Müller*, Klaus: *Tora für die Völker. Die noachidischen Gebote und Ansätze zu ihrer Rezeption im Christentum*. 1994
- Naumann*, Thomas: Ismael — Abrahams verlorener Sohn, in: *Bekenntnis zu dem einen Gott? Christen und Muslime zwischen Mission und Dialog*, hg. Rudolf Weth. 2000, 70-89
- Nöldeke*, Theodor: *Geschichte des Qorāns*. Bearbeitet von Friedrich Schwally. Erster Teil. Fotomechanischer Nachdruck der 2. Auflage Leipzig 1909. 1961 — Völlig umgearbeitet von Friedrich Schwally. Zweiter Teil. Fotomechanischer Nachdruck der 2. Auflage Leipzig 1919. 1961 — Dritter Teil von G[otthelf] Bergsträßer / O[tto] Pretzl. Fotomechanischer Nachdruck der 2. Auflage Leipzig 1938. 1961
- Novak*, David: *Jewish-Christian Dialogue. A Jewish Justification*. 1989
- Petuchowski*, Jakob J[osef]: *Melchisedech — Urgestalt der Ökumene*, in: ders.: *Melchisedech — Urgestalt der Ökumene*. 1979, 11-37
- Petuchowski*, Jakob J[osef]: *Bekannte und unbekannte Gottesbünde*, in: *Universale Vaterschaft Gottes. Begegnung der Religionen*, hg. Abdoldjavad Falaturi / Jakob J[osef] Petuchowski / Walter Strolz. 1987, 13-31
- Rahman*, Fazlur: *Major Themes of the Qur'an*. 2. Ed. 1994
- Sachedina*, Abdulaziz [Abdulhussein]: *Bedeutet die islamische Offenbarung die Aufhebung der jüdisch-christlichen Offenbarung? Islamisches Selbstverständnis in klassischer und moderner Zeit*, in: *concilium (D)* 30, 1994, 260-265
- Schmidt*, Johann Michael: »... um Seines NAMENs willen«. Alttestamentliche Gesichtspunkte für trinitarisches Reden von Gott, in: Katja Kriener / Johann Michael Schmidt: »... um Seines NAMENs willen«. *Christen und Juden von dem Einen Gott Israels. 25 Jahre Synodalbeschluss der Evangelischen Kirche im Rheinland »Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden«*. 2005, 71-86; 76-80
- Stöhr*, Martin: *Abrahamische Ökumene — Leitbild für Theologie und Religionsunterricht? Saarbrücker Religionspädagogische Hefte 2*. 2006; online: [http://www.uni-saarland.de/fak3/fr32/Religionspaedagogische\\_hefte\\_zwei.pdf](http://www.uni-saarland.de/fak3/fr32/Religionspaedagogische_hefte_zwei.pdf) (01.09.2006)
- Talbi*, Mohamed: *Islam und Dialog*, in: *Moslems und Christen — Partner?* hg. Michael Fitzgerald / Adel Th[eodor] Khoury / Werner Wanzura. 1976, 143-177; auch als *Muhammad Talbi: Islam und Dialog*. CIBEDO-Dokumentation Nr. 10. 1981
- Talbi*, Mohamed: *Hören auf sein Wort. Der Koran in der Geschichte der islamischen Tradition*, in: *Hören auf sein Wort. Der Mensch als Hörer des Wortes Gottes in christlicher und islamischer Überlieferung*, hg. Andreas Bsteh. 1992, 119-150
- Talbi*, Mohamed: *Religionsfreiheit — Recht des Menschen oder Berufung des Menschen*, in: *Freiheit der Religion. Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte*, hg. Johannes Schwartländer. 1993, 242-260
- Valkenberg*, Pim: *Hat das Konzept der „abrahamitischen Religionen“ Zukunft?* in: *concilium (D)* 41, 2005, 553-561

- van der Sluis*, Douwe J. u.a.: Alle Morgen neu. Einführung in die jüdische Gedankenwelt anhand eines der wichtigsten jüdischen Gebete שמונה עשרה oder Achtzehngebet. Aus dem Niederländischen übers. von Wolfram Braselmann, hg. Gernot Jonas. 2005
- Wyschogrod*, Michael: Der eine Gott Abrahams und die Einheit des Gottes der jüdischen Philosophie, in: Das Reden vom einen Gott bei Juden und Christen, hg. Clemens Thoma / Michael Wyschogrod. 1984, 29-48; englische korrigierte Fassung: The One God of Abraham and the Unity of the God of the Jewish Philosophy, in: ders.: Abraham's Promise. Judaism and Jewish-Christian Relations, ed. R [ichard] Kendall Soulen. 2004, 29-42
- Zank*, Michael / *Mohagheghi*, Hamideh / *Bechmann*, Ulrike: Abraham und der jüdisch-christlich-muslimische Dialog, in: Junge Kirche 67, 2006, Heft 4, 50-50
- Zirker*, Hans: Islam. Theologische und gesellschaftliche Herausforderungen. 1993