

Das besondere Buch

Hubert Frankemölle, **Vater im Glauben? Abraham/Ibrahim in Tora, Neuem Testament und Koran.** Herder Verlag, Freiburg i. Br. u. a. 2016. 520 Seiten.

Zu Recht setzt Hubert Frankemölle im Titel des Buchs ein Fragezeichen, denn die Berufung auf Abraham als „Vater des Glaubens“ im interreligiösen Gespräch ist bedeutend, die Frage provozierend und berechtigt. Sie zielt auf die Legitimität dieses Bezugs und macht auf die Gefahr ideologischer Vereinnahmung aufmerksam. In profunder und detaillierter Exegese sichtet Frankemölle biblische Texte des Ersten und Zweiten Testaments und vergleicht sie mit Texten zur Person Abrahams aus dem Koran und den Hadithen. Die Unterschiede in den Heiligen Schriften der drei monotheistischen Religionen sind sehr ausgeprägt, sodass der kritische Lesende durchaus den Schluss ziehen kann, dass der Verweis auf Abraham für eine gemeinsame Glaubensbasis nicht ausreichend ist.

Das Buch basiert auf ökumenischen Seminaren (evangelisch, römisch-katholisch, jüdisch, muslimisch) zu Abraham, veranstaltet von der Universität Paderborn und der dortigen „Gesellschaft für christlich-jüdische Zusammenarbeit“, sowie weiteren interreligiösen Gesprächen. Als Beispiel für die Gefahr unhinterfragter Deutungshoheit führt Frankemölle die Erzählung in Gen 22 an, die in christlicher Tradition geradezu „textwidrig“ als Geschichte von der „Opferung Isaaks“ dargestellt werde (11). Vor ca. 30 Jahren sei in Deutschland so etwas wie eine „abrahamische Ökumene“ entstanden „unter der Voraussetzung, man könne sich auf Abraham als gemeinsamen Vater des Glaubens berufen, er sei das einigende Band“ (13). Zu bedenken sei aber, dass das Verhältnis der drei Religionen zu- und untereinander eine Konfliktgeschichte darstelle, die die gemeinsame Berufung auf Abraham problematisch erscheinen lasse. Der Begriff „abrahamische Ökumene“ gehe auf Louis-Ferdinand Massignon (1883–1963) zurück und thematisiere zuerst die Bezie-

hung zwischen Christen und Muslimen. Frankemölle verdeutlicht, dass nur ein tolerantes Miteinander der Religionen zu mehr Frieden führe (17). Voraussetzung hierfür seien die Anerkennung Andersgläubiger und der Erwerb von Kenntnissen über andere Religionsgemeinschaften (21). Zugleich warnt der Autor, den Begriff „abrahamische Ökumene“ überzustrapazieren. Als Exeget geht es Frankemölle um die Frage, „wie die Texte der Bibel im Alten und Neuen Testament Abraham thematisieren und ob die Suren des Korans mit Ibrahim [...] den biblisch bezeugten Abraham meinen“ (36).

Das Buch enthält acht Hauptkapitel, die im Folgenden unter der entsprechenden römischen Ziffer kurz abgehandelt werden: I) Literarische und archäologische Gedächtnisorte an Abraham; II) Abraham in der hebräisch-jüdischen Bibel; III) Abraham in der griechisch-jüdischen Bibel; IV) Abraham in der christlichen Bibel (Neues Testament); V) Die Rezeption des biblischen Abraham-Bildes im Christentum außerhalb der Bibel bis Mohammed; VI) Die Rezeption des biblischen Abraham-Bildes im Judentum außerhalb der Bibel bis Mohammed; VII) Die Rezeption Abrahams im Koran; VIII) Bibel und Koran lesen; Ausblick: „Abrahamische Ökumene“?

I) Bereits innertestamentlich existieren unterschiedliche Interpretationen zu Gen 11–25, die die überlieferte Erzählfigur jeweils neu kontextualisieren (45). Die gemeinsamen biblischen Bezugspunkte – Abrahams Herkunft, Tod und Begräbnis – verdeutlicht Frankemölle an archäologischen Funden aus Mambre und Hebron (64). Deutlich werde aber auch, dass die Erinnerungsgeschichte Abrahams zuerst „Erzählung“ und nicht „Geschichte“ sei (67), denn die Texte, so Frankemölle, erlaubten nur sehr bedingt eine historisch valide Rekonstruktion.

II) Die biblischen Bücher seien „eine vom Glauben geprägte prophetische Deutung der Vergangenheit“, wobei deuteronomisch-deuteronomistische und priesterliche Traditionen verschiedene Akzente setzten (84). Nach Gen 12–25 sei Abraham auch die genealogische Klammer zwischen Israel und den Völkern (85). Verheißung einer Nachkommenschaft und des Landes gehörten in der biblischen Abrahamserzählung zusammen, auch hier sei das Vertrauen Abrahams auf das Wort Gottes entscheidend (110 f.). Herausgehoben wird in der Folge die Stellung Isaaks und Jakobs gegenüber Ismael und Esau (115). Die Erzählzusammenhänge dienten dazu, die jüdische Identität zu stärken (118). Fazit: „Die Abraham-Erzählungen in Genesis haben eine Brückenfunktion: Sie stehen erzählerisch zwischen der Menschheitsgeschichte

(Gen 1–11) und der Geschichte Israels und seiner Nachbarvölker“ (120). Die auf Abraham bezogene Vertrauensaussage in Gen 15 wird später auf andere Völker erweitert, sodass dem „Bekenntnis zu JHWH als Gott Israels [...] dialektisch und komplementär [...] das Bekenntnis zu JHWH als Gott für alle“ entspricht (134).

III) In der Septuaginta werde in Gen 15,6 der Schwerpunkt bezüglich Abraham stark auf dessen Vertrauen („episteusen“ [griech.]: er vertraute/glaubte) gelegt und der Glaube Abrahams hervorgehoben (139).

IV) Im Neuen Testament werde die Gestalt Abrahams „christlich“ kontextualisiert (145). Vor allem beim Apostel Paulus wird Abraham zum Vorbild des in Gott vertrauenden Gerechten. Auch für die neutestamentliche Zeit gilt die Aussage: „Jüdische Religion war im Alten Testament und zur Zeit Jesu auch die Religion der Gnade: Sie betonte die Zuwendung Gottes zu den Menschen und zu Israel, nicht die Werkgerechtigkeit“ (149). Paulus steht als griechisch sprechender Diasporajude im Kontext der Vielfalt von Glaubensüberlieferungen des damaligen Judentums (153). „Der biblische Abraham, so wie Paulus ihn rezipiert und interpretiert, liefert die Begründung für das paulinische Evangelium“ (159). Die paulinische Abrahamrezeption muss jedoch theologisch, argumentativ zwischen Galater- und Römerbrief, sehr differenziert werden (161), wobei deutlich wird, dass Paulus als jüdischer (!) Schriftgelehrter schreibt (165): „Im Galaterbrief dachte er [...] von der universalen Heilsverheißung an Abraham her und verabsolutierte sie mit der Folge, dass er die heilsgeschichtliche Bedeutung der Offenbarung Gottes am Sinai an Israel nivellierte bzw. negierte. Hier im Römerbrief denkt Paulus auch universal. Es gibt ein heilsgeschichtliches ‚Zuerst‘: den Bund Gottes mit Israel“ (175). Der abrahamische Glaubensweg ist für Paulus entscheidend, denn die Rechtfertigung als Vertrauen auf Gott gilt für Juden und Nichtjuden gleichermaßen (181): „Immer ist es Gott, der handelt und alles bewirkt: im Leben und in der Auferweckung Jesu [...]. Christologische Aussagen, auch im Römerbrief, stehen unter diesem theozentrischen Vorbehalt“ (182). Für Paulus ist entscheidend, dass sowohl Juden wie Nichtjuden letztlich so glauben wie Abraham vor seiner Beschneidung (191), wobei die Erwählung Israels unwiderruflich ist (199). In den vier Evangelien differenziert sich die Abrahamrezeption bis zu Joh 8,31–59. Mit diesem Text lässt sich nach Ansicht Frankemölles eine abrahamische Ökumene jedoch kaum begründen (243), denn allein die formale Zugehörigkeit zu Abraham ist theologisch nicht ausreichend.

V) Die Differenzierung der Abrahamrezeption durch die Kirchenväter sei bisweilen spekulativ und tendiere zu einer fast ausschließlich christologischen Lesart (267).

VI) Im hellenistischen Judentum, z. B. bei Philo von Alexandria, bilde die Figur Abrahams die philosophische Basis von Transformation (272); der Bezug auf Abraham eröffne „allen Menschen den wahren Weg zur Einheit von Vernunft und Glauben. In ihm wird Abraham nach allegorisch-ethischer Lesart Vorbild des stoischen idealen Weisen“ (275). Bei Flavius Josephus werde das biblische Abraham-Bild in den römisch-hellenistischen Kulturkontext hinein erzählt (281).

VII) Im Koran wird die Person Ismaels gegenüber Isaak bevorzugt (298): „Anders als im Neuen Testament wird die Geschichte Abrahams im Koran [...] entscheidend erweitert und transformiert“ (300). Abraham sei der Vater vieler Völker und umfasse alle Geschlechter der Erde (307); tatsächlich habe aber die Verabsolutierung Mohammeds auf die Lesart Abrahams massive Auswirkungen (319), wie die Suren 2, 3, 6, 9, 11, 12, 14, 15, 16 und 19 zeigten. Die Muslime seien die eigentlichen Kinder Abrahams, denn auch Ismael gehöre in die „Kette der Gesandten Gottes und seiner Glaubenszeugen“ (353). Abraham werde ab Sure 21 zum Prototyp des Monotheisten, der gegen Abgötterei und für den Schöpfer des Himmels und der Erde kämpfe, und gelte letztlich als Gründer von Mekka (Sure 22): „Dem muslimischen Abraham, der alle Vorschriften des späteren Islam einhält [...], können Juden und Christen von ihrem Glauben her nicht zustimmen“ (377). Die Abrahamrezeption im Koran lasse sich in drei Bereiche einteilen: die Auseinandersetzung mit dem Polytheismus; die Ankündigung der Nachkommenschaft durch den Besuch der drei Männer bei Abraham (404) und die Verbindung Abrahams/Ismaels zu Mekka und der Kaaba (406). Es gelte daher: „Muslimischer Glaube ist wie jüdischer Glaube und christlicher Glaube in der Tradition Jesu [...] eine Lebensordnung, nicht nur Bekenntnis“ (415). Im Koran existiere die Vorstellung des Gerichts-Tages (Sure 1,4), der auf einen „Tun-Ergehen“-Zusammenhang verweise (421): „Für jüdische und christliche Leser bekommt der Koran dadurch eine stark normative, fordernde und permanent mit dem Schatten des Gerichts drohende Ausrichtung“ (422). Diese Botschaft des Gerichts setze die Vorstellung von Verantwortungsübernahme voraus (423); dafür stehe wiederum Abraham (424), mit dem sich Mohammed gänzlich identifiziere: „Der Islam [...] versteht sich ausschließlich als „Religion Abrahams“ (430).

VIII) Grundsätzlich sei die Frage zu stellen, wie spätere Rezipienten einen Text verstünden: „Verständigung und Dialog setzt [sic!] voraus, die Überzeugung des Anderen wahrzunehmen“ (436). Deutlich werde dabei, dass ein überkonfessionelles Gespräch nur bei vergleichbaren hermeneutischen Voraussetzungen gelingen könne (439). Ebenso gelte die jüdische Weisheit: „Das Vergessenwollen verlängert das Exil, und das Geheimnis der Erlösung heißt Erinnerung [...]“ (443). Das bedeute, sich an Formen islamischer Gewalttheologie zu erinnern; im Neuen Testament sei von einem militärischen Konzept keine Rede (ebd.): „‚Kriegerische‘ Texte gibt es in allen drei monotheistischen Religionen. Das Grundproblem [...] ist die Verquickung mit staatlicher Macht und Gewalt. Zurzeit hat der Islam hier sein besonderes Problem“ (444). Jede Religionsgemeinschaft stehe in der Gefahr, die eigenen Heiligen Schriften politisch zu missbrauchen. Es komme also darauf an, die jeweiligen ‚Gewalt‘-Texte zu einer neuen Humanität zu transformieren (456). Diese Fortschreibung selbst finde sich bereits in biblischen Texten über Gewalt, die durch das Gebot der Feindesliebe transformiert und weiterentwickelt wurden (458). Im Koran verhalte es sich jedoch anders, denn der militärische Kampf gegen die Gegner des Islam sei gefordert (460). Fazit: „Ibrahim ist nicht Abraham. Es ist die exklusive muslimische Grundüberzeugung, dass Abraham/Ibrahim von Grund auf kein Jude (wie im Neuen Testament), sondern ein Muslim ist“ (465). Eine Änderung dieser Sichtweise sei nur möglich, wenn sich die grundsätzliche Perspektive auf koranische Texte der historisch-kritischen Forschung stelle und so etwas wie eine neuzeitliche Aufklärung durchlaufe (477). Aber ein abrahamischer Dialog habe eben auch Grenzen, „auch wenn die drei monotheistischen Religionen für den Frieden in der Welt, für Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung einen gemeinsamen Auftrag haben“ (483). Stellen müsse sich der theologisch Interessierte aber auch dem Faktum, dass das Verhältnis der drei Weltreligionen zueinander divers, problematisch und kontrovers sei (486).

Nicht nur aufgrund der Eindringlichkeit seiner Recherche, sondern auch in der Ehrlichkeit seines Fazits wirkt Frankemölles Buch im guten Sinn provozierend und zwingt zu theologischer Offenheit in Bezug auf den status quo der Rede von der „abrahamischen Ökumene“. Es ist jedem theologisch Interessierten und am ökumenischen Dialog Beteiligten wärmstens zu empfehlen.

Wilhelm Schwendemann, Freiburg i. Br.