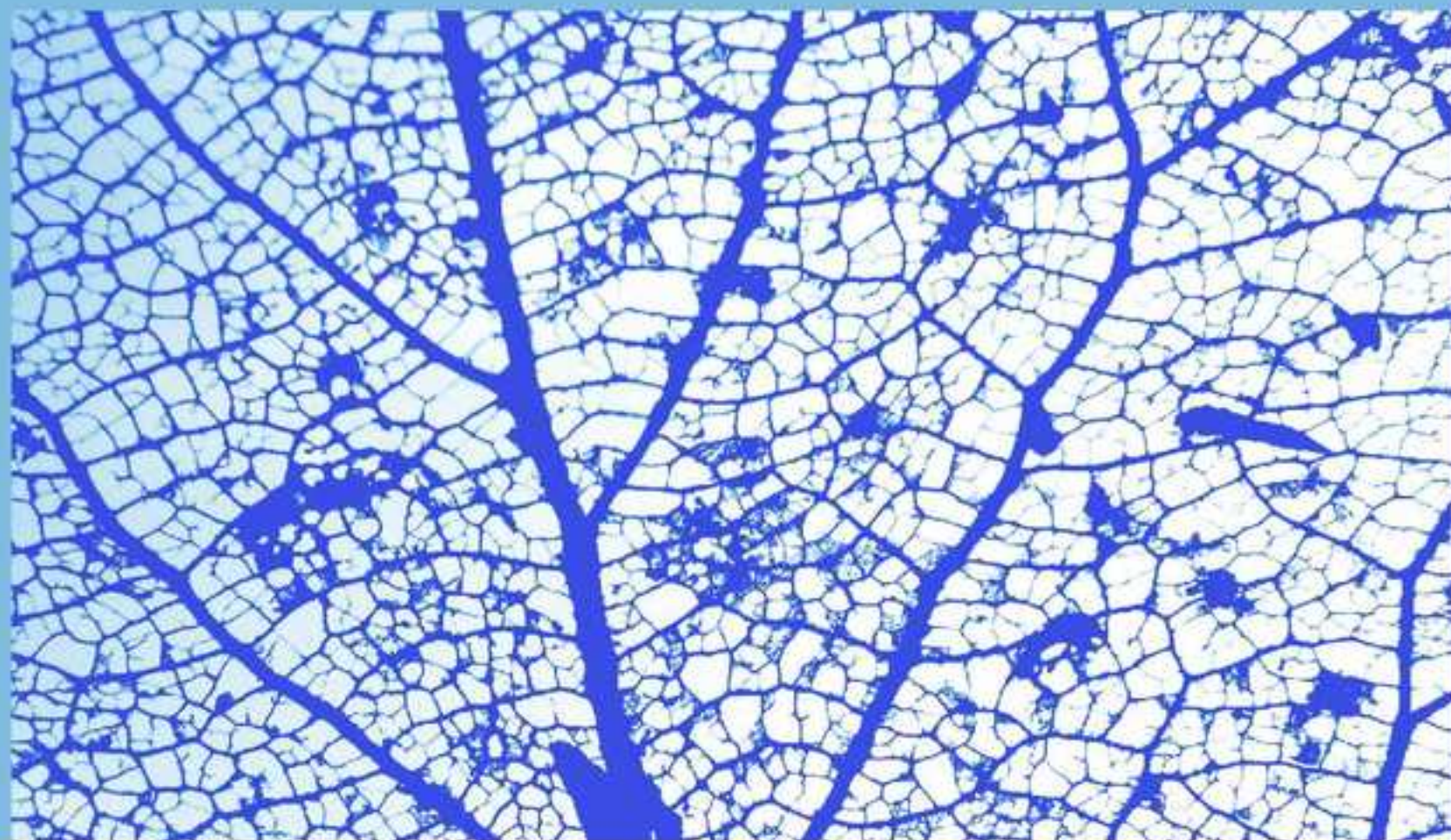


Glaube und Lernen

Theologie interdisziplinär und praktisch

28. Jahrgang 2013 Heft 2

Thema: Neuer Atheismus



Copyright © 2013 Edition Ruprecht
ISBN: 9783767500006

Michael Basse, Wolfgang Maaser, Ernstpeter Maurer, Peter Müller, Martin Rothgangel, Hartmut Rupp, Konrad Schmid, Michael Wolter, Friedmann Eißler, Maria Neubrand, Emmanuel L. Rehfeld, Friedrich Schweitzer, Michael Tilly

Themenheft »Abraham«

Glaube und Lernen 1/2013

Zu diesem Heft

Vom „Erzvater“ Abraham hören Kinder bereits im ersten Schuljahr spannende Geschichten. Im Religionsunterricht beider Konfessionen ist die Figur präsent. Mit Abraham fängt die Geschichte Israels an. Diese Geschichte ist die von Gott gestiftete Gegenbewegung zur Ausbreitung der Sünde, wie sie in der Urgeschichte (Gen 3–11) in ihren kosmischen Ausmaßen dargestellt wird. So ist es nur natürlich, wenn Abraham im Judentum wie im christlichen Glauben eine prominente Rolle spielt. Und mehr noch: Auch der Islam bezieht sich in signifikanter Weise auf Abraham. Es liegt nahe, im gemeinsamen Ursprung von Judentum, Christentum und Islam einen Ansatz zum produktiven Gespräch zu suchen – als Ergänzung oder auch als Korrektiv zum scheinbar selbstverständlichen, aber doch sogleich hoch problematischen Bezug auf den einen Gott, dessen Einheit sogleich verschieden interpretiert wird. So kommt es zu der inzwischen viel verbreiteten und scheinbar selbstverständlichen Rede von den „abrahamischen“ oder sogar „abrahamitischen Religionen“. Es kann allerdings bezweifelt werden, ob die Integration der „monotheistischen Religionen“ auf diesem Wege überzeugend durchzuführen ist. Die Figur des Abraham gibt nämlich eher Anlass zur Auseinandersetzung – und dieser Konflikt könnte einen interreligiösen Dialog vielleicht weiter führen als der vorschnelle Rückgriff auf einen fiktiven Ursprung.

Die Auseinandersetzung betrifft schon die innerbiblische Sicht. Im Judentum zeichnet sich, wie *Michael Tilly* zeigt, Abraham als Projektionsfläche ab: Die Texte über Abraham verraten mehr über die Menschen, die sie geschrieben und gelesen haben, als über die geschichtliche Gestalt. Die ältesten unter ihnen sind frühestens in der frühen Königszeit fixiert worden, also am Ende einer viele Jahrhunderte überspannenden Überlieferung. Abraham wird als *literarische* Figur zur Identifikationsgestalt, nicht als historische Person. Das zeigt sich gerade im Exil, wo Abrahams unmittelbares Gottesverhältnis als Gegenbild zum Kult hervortritt, der in der Zerstörung des Tempels sein Ende gefunden hat. In der außerbiblischen jüdischen Literatur wird einerseits Abrahams vorbildliche Glaubenstreue, sogar sein Gehorsam gegenüber dem Gesetz (das Mose ja erst später empfängt) herausgestellt, andererseits eröffnet gerade seine reine Gotteserkenntnis Perspektiven für einen Dialog zwischen Judentum und Hellenismus. – Es kann auf diesem

Hintergrund nicht überraschen, wenn sich im Neuen Testament ein Streit um Abraham abzeichnet. *Maria Neubrand* erinnert zunächst an die Verbindlichkeit des (später so genannten) Alten Testaments für die neutestamentlichen Texte. Daher ist der Bezug auf Abraham selbstverständlich – auch wenn sich dieser Bezug als konfliktträchtig erweist. Die Zugehörigkeit zum erwählten Volk verleiht keine „Heilssicherheit“, sie wird als Aufgabe gesehen, sich gerecht wie Abraham zu verhalten. Das kann dann auch zum innerjüdischen Konflikt zwischen den Anhängern Christi und den anderen führen, wie die Streitgespräche im Johannesevangelium zeigen. Ein dramatischer Schritt wird allerdings getan, wenn Paulus nun Abraham als Identifikationsfigur *auch für die Nichtjuden* sieht, die auf ihre Weise in Abraham erwählt sind. Diese theologische Einsicht führt zu den sehr verwickelten Gedankengängen in Röm 4 und in Gal 3f. Die Nichtjuden werden durch Jesus Christus in das rechte Verhältnis zu Gott gebracht und damit zu Nachkommen Abrahams, der in rechter Weise *geglaubt* hat. Solche Nachkommenschaft hat dann allerdings mit der genealogischen Einheit des Volkes Israel nicht mehr viel zu tun.

Wie kann die Berufung auf Abraham im Islam angesichts dieser komplexen Bezüge aufgenommen werden? *Emmanuel L. Rehfeld* betont den charakteristischen Verzicht auf eine Heilsgeschichte im Islam, der zur Enthistorisierung Ibrahims führt. Er ist der Prototyp des Monotheisten, und zwar des von außen bedrängten Bekämpfers allen Götzendienstes. Das macht ihn zum Vorläufer Muhammads, dessen Biographie eine immer deutlichere Identifikation mit Ibrahim erkennen lässt, gerade im Streit mit Juden und Christen. Daraus resultiert auch die Änderung der Gebetsrichtung – weg von Jerusalem hin nach Mekka, einem für die Geschichte Ibrahims und seines Sohnes Ismael bedeutsamen Ort. Muhammad versteht sich nicht als Religionsstifter, sondern als Prophet, der zum ursprünglichen Bekenntnis zurückführen will, also zu der von Ibrahim einst gewonnenen Erkenntnis der Einzigkeit Gottes. Die keineswegs klare Bezeichnung „Monotheismus“ ist im Islam bestimmt als *Einsheit* Gottes, die keine Differenzierung im Wesen Gottes zulässt. Damit wird eine „Heilsgeschichte“ einerseits undenkbar, andererseits auch unnötig, denn es gilt zum Islam als der gleichsam „natürlichen“ Religion zurückzufinden. In diesem Zusammenhang kann eine Gestalt wie Abraham keine wirklich konstitutive Rolle mehr haben. Vielmehr trägt der geschichtslose Ibrahim letztlich die Züge des Propheten. So zeigt sich erneut der ganz unterschiedliche Bezug auf Abraham, der einen allerkleinsten gemeinsamen Nenner doch recht fragwürdig macht. – Das betont auch *Friedmann Eißler*, dessen Beitrag die Frage noch verschärft: Die gleichgültige Nebenordnung der drei „Welt-Religionen“ durch den Bezug

auf einen scheinbar gemeinsamen Ursprung ist in Wahrheit keineswegs tolerant, sondern bei genauer Betrachtung weniger tolerant als eine respektvolle Begegnung, in der die konkurrierenden Wahrheitsansprüche hervortreten. Eißler bietet interessante Informationen zur Entstehung des Gedankens einer „abrahamischen Ökumene“, die vor allem innerhalb der römisch-katholischen Theologie entfaltet wurde und eine theologisch sehr starke Behauptung impliziert: Judentum, Christentum und Islam wären demnach Zweige einer von Abraham ausgehenden Offenbarung. Kann aber der Islam wirklich – auch nach seinem Selbstverständnis – in die Segensgeschichte Abrahams nach Gen 12,1–3 eingezeichnet werden? Und ist umgekehrt der „Schriftbesitz“ des Islam eine neutrale Gegebenheit, die in Judentum und Christentum nur modifiziert wäre? Es ist noch bedenklicher, wenn auch der islamische Monotheismus als neutrale Grundaussage ins Spiel gebracht wird. Wenn Gott immer größer ist als alles, was wir über ihn sagen können, wie können wir dann behaupten, Muslime, Juden und Christen redeten von „demselben“ Gott? Letztlich steckt dahinter ein Harmoniebedürfnis, das die wichtige Aufgabe umgehen will, in überzeugter Toleranz (eine Formulierung von Wolfgang Huber) die Widersprüche *auszuhalten*.

Ist Abraham ein Ansatzpunkt für interreligiöses Lernen? Der Beitrag von *Friedrich Schweitzer* stimmt auch in dieser Hinsicht skeptisch. Die entsprechenden Entwürfe gehen davon aus, dass die Abrahamserzählung bereits ein interreligiöses Konzept bietet. Dabei wird aber schon die jeweils besondere religiöse Prägung der Lehrperson zum Problem. Schwerer wiegt das andere Problem: Wie sind Sätze über einen Konvergenzpunkt „jenseits“ der besonderen Religionen überhaupt zu interpretieren? Und ist es aussichtsreich, in einer gemeinsamen *Ethik* diese Konvergenz aufzuweisen? Sind die Gemeinsamkeiten wirklich die Grundlage für ein friedliches Zusammenleben – kommt es nicht viel eher darauf an, Differenzen auszuhalten? Es wäre sonst um des Friedens willen auf Wahrheitsansprüche zu verzichten. Schweitzer diagnostiziert also die Fragen, die Friedmann Eißler aus systematisch-theologischer und religionswissenschaftlicher Sicht stellt, auch als erhebliche Probleme im Bereich der Bildung und der Unterrichtsgestaltung. Schließlich kann gefragt werden: Welche Rolle spielt denn Abraham in der religiösen Lebenswelt von Juden, Christen und Muslimen? Demgegenüber plädiert Schweitzer für die Übertragung der Einsichten aus dem konfessionell-koooperativen Religionsunterricht – auch hier geht es um Pluralismusfähigkeit und Differenz-Kompetenz. Dafür könnte die Gestalt des Abraham immerhin lehrreich sein.

Ernstpeter Maurer

Abraham

Ernstpeter Maurer

Mit Abraham beginnt die Heilsgeschichte. Genauer: mit der in Gen 12,1–3 prägnant formulierten Verheißung an Abram, dessen Abstammung in Gen 11,27–32 bereits kurz skizziert wird. „Heilsgeschichte“ ist eine theologische Kategorie, die durchaus der Klärung bedarf. Ein Indiz dafür sind die neutestamentlichen Stellen, in denen es um Abraham geht. Hier ist der Bezug auf Abraham gerade strittig, weil sich unterschiedliche Perspektiven auf die Heilsgeschichte abzeichnen. Insbesondere die paulinischen Erörterungen (Gal 4 und Röm 3) reißen den Konflikt auf: Von Abraham gehen zwei Linien aus, die eine gründet im Glauben, in der reinen Ausrichtung auf das Handeln Gottes, die andere kann als genealogische Kette bis zur Gegenwart des jüdischen Volkes nachgezeichnet werden. Theologisch interessant ist die Vermutung, den Streit als wesentlichen Zug der Heilsgeschichte zu betrachten. Eine Geschichte, die ganz unterschiedlich erzählt werden kann, bleibt auf andere Weise geschichtlich wirksam als eine Geschichte, die immer wieder ähnlich erzählt wird. Wenn Geschichten stets die Identität einer Gruppe sprachlich gestalten,¹ so ist *diese* Geschichte verwoben in eine ganz besondere Identität – eines ganz besonderen Volkes, das der einzigartige Gott erwählt hat. Dann gehört der Streit um diese Geschichte zu genau dieser einzigartigen Identität.

Elementar ist die Unterscheidung zwischen der Verheißung Gottes und dem Volk als Zeichen der Erwählung. Es entsteht eine Spannung zwischen der Universalität des Segens in Abraham (Gen 12,3) und der ganz unverwechselbaren Geschichte, die hier ihren Anfang nimmt und bei genauerer Betrachtung eine Stammesgeschichte ist. Dabei brechen auch Fragen für die heutige Rezeption auf: Wenn es sich lediglich um eine Familiengeschichte

1 Vgl. dazu Robert Martin-Achard, Art, Abraham I. Im Alten Testament, in: TRE I, 364–372, bes. 376 ff. Der Zusammenhang zwischen erzählter Geschichte und Identität einer Gemeinschaft ist inzwischen ein theologischer Gemeinplatz, vgl. schon Paul L. Lehmann, *The Transfiguration of Politics*, New York 1975, 10 ff.

handelt – warum sollten wir sie heute erzählen? Wir sind keine Nomaden. Das Problem verschärft sich noch, wenn wir die fragwürdige Historizität der Figur in Rechnung stellen. Was hat Abraham im Religionsunterricht der Grundschule zu suchen? Warum gehören die Vätergeschichten zum eisernen Bestand der christlichen Sozialisation? Dafür gibt es natürlich gute Gründe, die aber sorgfältig zu erheben sind. Das gilt erst recht, wenn Abraham als Integrationsfigur für eine interreligiöse Begegnung ins Feld geführt wird. Ist das nicht naiv, wenn wir gar nicht wissen, von welcher Gestalt wir da reden? Wenn von „abrahamischen“ oder gar von „abrahamitischen“ Religionen gesprochen wird, so ist das gleich doppelt fragwürdig: Eine Definition von „Religion“ mag innerhalb der christlichen Tradition und Theologie möglich sein – und ist bereits in diesem Kontext strittig! –, entspricht sie aber dem Selbstverständnis „des“ Judentums oder „des“ Islam? Und ist dann die Figur mit dem Namen „Abraham“ nicht immer nur der Exponent dieser jeweils unterschiedlichen Selbstwahrnehmung? Ein einfaches Beispiel gibt schon die Berufung auf die Isaak- oder auf die Ismael-Genealogie: Soll denn das Gegenüber der biblischen Rede von Gott zum Islam allen Ernstes auf der Ebene von Stammesreligionen interpretiert werden?

Damit ist immerhin eine grundsätzliche Struktur im Blick: In der Verheißung an Abraham wird eine universale Dimension, der Segen für alle Geschlechter auf Erden (Gen 12,3), untrennbar verbunden mit der Familiengeschichte. Es geht also niemals einfach um „die Menschheit“, sondern um alle Sippen auf der Erde. Nur geht es eben um einen Segen – die Konflikte und Kriege haben nicht das letzte Wort, wenn alle gesegnet werden. Es geht um das „Heil“, um Frieden und Gerechtigkeit, um Ganzheit. Die Geschlechter werden aber nicht gleichsam „pauschal“ gesegnet, sondern ergriffen von einer dynamischen Geschichte, die mit einer einzigen Person anhebt. Im Rückblick zeichnet sich hier bereits die Pfingsterzählung ab, die in Apg 2 als Gegenbild zu der in Gen 11 mitgeteilten Sprachverwirrung gestaltet wird: Auch an Pfingsten geht es nicht um eine Einheitssprache, sondern um die Verständigung über Differenzen hinweg.² Demnach darf „universal“ nicht mit „abstrakt-allgemein“ verwechselt werden. Es geht nicht um die Allgemeinheit eines kleinsten gemeinsamen Nenners. Vielmehr sind es die ganz besonderen Züge, die eine lebendige Gemeinschaft aller menschlichen Personen gestalten werden.

2 Vgl. Michael Welker, *Gottes Geist. Theologie des Heiligen Geistes*, 2. Aufl., Neukirchen-Vluyn 1993, 215 ff.

Umgekehrt kommt es darauf an, die besondere Identität der Familien- oder auch der Volksgemeinschaft nicht als solche theologisch aufzuwerten. Natürlich ist JHWH der Gott der Väter, der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs (Ex 3,6), aber eben auch der Schöpfer des Himmels und der Erde. Dieses Volk hat seine Identität nicht als Sippe, sondern als lebendiger Hinweis auf einen treuen und *zugleich* abgründig kreativen Gott. Kurz gesagt: Dieses Volk hat seine Identität in einem *Bund*, den der einzigartige Gott mit diesem Volk geschlossen hat. Es ist in diesem Kontext aber wichtig, die Pluralität der Bundesschlüsse zu betonen. Es gibt neben dem Bund mit Abraham (Gen 17,7) zumindest noch den Sinai-Bund (Ex 19,5 f.) und die Verheißung an David (2 Sam 7,8 ff.). Spätestens in der David-Geschichte stehen wir insofern „auf dem Boden der Tatsachen“, als das Volk Israel nun zu einer greifbaren politischen Größe wird, einer allerdings immer sehr labilen Größe. Signifikant für diese Labilität ist der erstaunliche Umschwung in der Exilszeit: Gerade die Katastrophe des Königtums wird nicht etwa als Widerlegung der Treue Gottes und der Erwählung Israels gesehen, sondern zum Ausgangspunkt einer tiefsinnigen theologischen Reflexion: Wie immer auch der Untergang Jerusalems zu sehen sein mag – es ist das geschichtliche Handeln Gottes, das sich hier abzeichnet, und nur ein schöpferischer Gott kann die Geschichte gestalten, bis hin zur Befreiung Israels aus dem Exil und einem kreativen Neuanfang. Die Universalität des göttlichen Handelns – oder ganz pointiert: die Allmacht Gottes – zeichnet sich dann nicht als abstrakte „Allwirksamkeit“ ab, sondern in Situationen, wo Möglichkeiten *überraschend erschlossen* werden. Geschichte ist der Raum, in dem Schöpfung erfahren wird. Es ist daher kein Zufall, wenn besonders gehaltvolle Texte zur Schöpfung im Exil konzipiert werden (vor allem natürlich Gen 1,1–2,4a).

Die Struktur von allgemeiner Bedeutung und einzigartiger Geschichte kann innerhalb der Geschichten von Abraham aufgewiesen werden und wird zum Leitfaden für die rechten Akzente: Die Identität einer Familie hängt fraglos an der Nachkommenschaft. Gerade die Verheißung eines Sohnes an Abraham ist aber von Anfang an ein Problem und entwickelt sich zum Spannungsmoment in der Erzählung. Auf die äußerste Spitze wird das getrieben in der Erzählung von der im letzten Augenblick verhinderten Opferung Isaaks (Gen 22). Diese Geschichte zeigt sehr deutlich die Differenz zwischen der durch Abstammung konstituierten Identität einer Familie und der durch die göttliche Verheißung gestifteten Fortsetzung der Ahnenlinie. Dazu gehört auch die „Abzweigung“ mit Hagar und Ismael (Gen 16; 21,8–21). Das Motiv wird mehrfach wieder aufgenommen in der Vätergeschichte, zunächst in Gen 25,21: Isak betet zu Gott, denn Rebekka ist

unfruchtbar. Noch komplexer wird der *plot* in den Geschichten um Jakob. Schon die Schwangerschaft mit den Zwillingen Esau und Jakob ist konfliktreich (Gen 25,22–26), die Gestalt des Jakob ist denkbar fragwürdig, seine Nachkommenschaft erschließt die Zwölferstruktur der Stämme, aber in einer charakteristischen Differenzierung. Josef steht seinen Brüdern von Anfang gegenüber, denn auch Rahel ist zunächst unfruchtbar (Gen 29,31), bringt schließlich Josef zur Welt (Gen 30,24) und stirbt bei der Geburt Benjamins (Gen 35,16–20). Das sind nur die Momente, in denen sich das Motiv „Nachkommenschaft“ als theologische Kategorie aufdrängt. *Diese* Identität *dieser* Sippe weist an allen Gelenkstellen auf das Handeln Gottes hin. Die Geschichte dieser Familie ist zudem eine Erfolgsgeschichte, was aber bei Josef deutlicher hervortritt als bei Abraham. Ein Segen für andere Völker ist – auf sehr vielen dramatischen Umwegen – ja vor allem Josef in Ägypten. Das Motiv findet sich aber auch in der Fürbitte Abrahams für Sodom und Gomorra (Gen 18 f.). Allerdings ist Abrams Gegenwart nicht immer segensreich, wie die Erzählung in Gen 12,10–20 zeigt: Der Pharao wird gestraft, weil er Sara in sein Haus aufnimmt, die er für Abrams Schwester hält (vgl. Gen 20,1–18 und 26,7–11).

Es tritt deutlich hervor, wie die Konflikte in diesen Erzählungen die Geschichte zum Drama und dadurch zum Hinweis auf den Gott machen, der schöpferisch eingreift, der das Leben in der Hand hat und damit auch die Macht über den Tod, der also letztlich Himmel und Erde geschaffen hat. Hier wird die Frage der Nachkommenschaft, zunächst die ganz konkrete Frage nach dem Erhalt einer Sippe, zur Frage nach dem Leben schlechthin. Die Sippengeschichte weitet sich aus. Das ist aber auch umgekehrt zu verfolgen: Das Bekenntnis zu Gott dem Schöpfer wird bekanntlich von Martin Luther in extremer Weise „subjektiviert“: „Ich glaube, daß *mich* Gott geschaffen hat samt allen Kreaturen“. Diese Wendung im Kleinen Katechismus wird narrativ gestaltet, wenn die Geburt eines Kindes gar nicht selbstverständlich ist, wenn sogar das Leben eines Sohnes aufs Spiel gesetzt wird. Die Konflikte sorgen dafür, den Schöpfungsgedanken nicht in einen abstrakt-universalen Deismus abgleiten zu lassen – eher wird die Unberechenbarkeit der Geschichte durchsichtig für Gottes Kreativität. Nichts ist selbstverständlich abgesehen von der Macht Gottes. Das aber kann schützen vor der Tendenz zum Götzendienst:

Die schlichte Formel für „Götzendienst“ lautet: „Anbetung eines Geschöpfes anstelle des Schöpfers“ (vgl. Röm 1,18 ff.). Solch ein Gebet kann durchaus in der frommen Absicht erfolgen, den Schöpfer zu loben. Es ist aber keineswegs einfach, in diesem Gotteslob den Schöpfer nicht entweder mit einem Urprinzip zu verwechseln oder doch wieder bestimmte Einzel-