

InterCultural Philosophy

Journal for Philosophy in its Cultural Context

1 | 2023

Narrativität und Werte im
Christentum und Islam
Festschrift für Mohamed Ait El Ferrane

Herausgegeben von
Arne-Florian Bachmann
Tony Pacyna
Fatima Saham
Fatiha Slaai



UNIVERSITÄTS-
BIBLIOTHEK
HEIDELBERG



ICP · 2023/1

Narrativität und Werte im
Christentum und Islam.
Festschrift für
Mohamed Ait El Ferrane

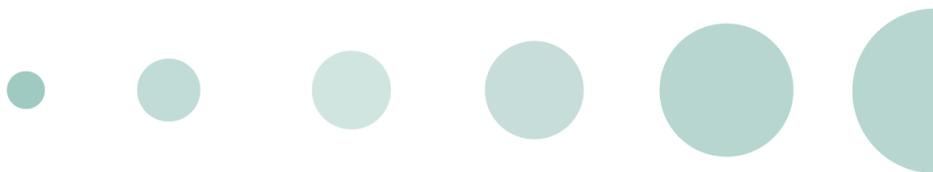
herausgegeben von

ARNE-FLORIAN BACHMANN

TONY PACYNA

FATIMA SAHAM

FATIHA SLAAI



InterCultural Philosophy (ICP)

ICP wird herausgegeben von Patrick Ebert und Christoph Wiesinger

ICP Online: <https://journals.ub.uni-heidelberg.de/index.php/icp>

Theologisches Seminar
Universität Heidelberg
Kisselgasse 1
69117 Heidelberg

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.



Dieses Werk ist unter der Creative Commons-Lizenz 4.0 (CC BY-SA 4.0) veröffentlicht. Die Umschlaggestaltung unterliegt der Creative-Commons-Lizenz CC BY-ND 4.0.



Publiziert bei heiJOURNALS,
Universitätsbibliothek Heidelberg 2023.

Die Online-Version dieser Publikation ist auf heiJOURNALS,
der E-Journal-Plattform der Universitätsbibliothek Heidelberg,
<https://journals.ub.uni-heidelberg.de>, dauerhaft frei verfügbar
(Open Access).
DOI: 10.11588/icp.2023.1

Text © 2023. Das Copyright der Texte liegt beim jeweiligen Verfasser.

ISSN 2367-3109

Inhalt

Vorwort: Unvergessen. Festschrift für Mohamed Ait El Ferrane. ARNE-FLORIAN BACHMANN UND TONY PACYNA	3
Vorwort Mohamed Ait El Ferrane und die Universität von Heidelberg DR. FATIHA SLAAI UND DR. FATIMA SAHAM	5
Können Werte Religionen versöhnen? Überlegungen zur Bedeutung und Entwicklung interreligiöser Gespräche über Werte FRIEDERIKE NÜSSEL	6
“Values of the Gospel”: The Values Discourse in the Global Ecumenical Movement ELISABETH MAIKRANZ	15
Abraham as the Federating Spiritual Force of the Three Monotheistic Faiths, Past and Present SAMIRA NAIR	25
Ibrahims Geschichte Die Ibrahim Erzählung als Begründung sozialer Werte FATIHA SLAAI	35
Ibrahim und Abraham Eine vergleichende Studie FATIMA SAHAM	42
Features of Abraham’s Personality in Qur’anic Stories A Narrative Study AMAL ARADI	51
Transitionen: Überlegungen zu einem kritischen Begriff von Interkulturalität HANS-BERNHARD PETERMANN	61
Werte und Wahrnehmung. Ethische Konzepte und hermeneutische Aspekte einer christlichen Perspektive TONY PACYNA	73
Ein Ethos des Singulären. Vom Wert des Erzählens und dem Erzählen von Werten. ARNE-FLORIAN BACHMANN	80
Abrahamic Hanifi in the Holy Qur’an: A Common Ground for Mutual Religious Understanding NADIA HALIM	91
Argumentation in Abraham (PBUH) story ABDERRAZAK FAJALI	100

Vorwort:
Unvergessen.
Festschrift für Mohamed Ait El Ferrane

ARNE-FLORIAN BACHMANN UND TONY PACYNA

Unvergessen ist es wie Mohamed Ait El Ferrane im Garten des Ökumenischen Instituts saß und über deutsche Literatur im Allgemeinen und die Leipziger Buchmesse im speziellen schwärmte. In Leipzig war Mohamed Ait El Ferrane Dauergast, denn – so sagte er – in Frankfurt ginge es mehr um die Verlage und das Geschäft, in Leipzig allerdings stünde die Lektüre im Vordergrund.

Unvergessen auch, wie unter der Leitung von Mohamed Ait El Ferrane im Jahr 2017(?) die Studienfahrt von Heidelberger Studierenden nach Marrakesch, Casablanca, Rabat und Essaouira und ein Symposium zum Thema interreligiöser Gastfreundschaft stattfand. Diese Studienfahrt reiht sich ein in eine lange Liste von Kooperationsveranstaltungen, die alle zentral mit der Person Mohamed Ait El Ferrane verbunden waren.

So bestand seit dem Jahr 2001 eine Kooperation zwischen der Pädagogischen Hochschule Heidelberg, der Universität Cadi Ayyad in Marrakesch, den Lehrerbildungsinstituten CRMEF Marrakesch und CRMEF Essaouira, die federführend von Mohamed Ait El Ferrane gestaltet wurde. Seit 2009 kam auf Heidelberger Seite die Kooperation mit dem Ökumenischen Institut und Wohnheim dazu, was sich zunächst in einem Symposium über die Hermeneutik von Koran und Bibel, in unzähligen Austauschveranstaltungen und Studienfahrten (inkl. der eben erwähnten Studienfahrt 2017) und dem Symposium über Narrativität und Werte im Jahr 2019 zeigte.

Prof. Mohamed Ait El Ferrane, der über die Grenzen Marokkos großes Ansehen genoss, war ein Brückenbauer, wie es sie nur selten gibt. Unermüdlich und allen Hindernissen trotzend, setzte sich Mohamed Ait El Ferrane für einen Austausch zwischen marokkanischen Gelehrten und Studierenden einerseits und deutschen Studierenden und ProfessorInnen andererseits ein. Warum Deutschland? Der Austausch nach Frankreich hätte doch sprachlich, geschichtlich und institutionell näher gelegen. Doch seine Verbindung zur deutschen Orientalistik führten ihn schon zu Studienzeiten nach Heidelberg und Leipzig und hier entstand der Wunsch danach, dort Brücken zu bauen, wo nur wenige bestanden, nämlich Brücken der Sprache, des Verstehens, des Erzählens und der Begegnung. Und unvergessen ist es, wie Mohamed die Menschen gewinnen konnte und anfänglich Skepsis auf allen Seiten überwinden konnte. Die Sanftheit, aber auch das Spitzbübische und die Unerbittlichkeit mit der er allen Barrieren trotzen konnte zeugen von dem Wunsch, langlebige Verbindungen zu bauen, wo sie noch nicht oder kaum bestanden sind. „Wir machen weiter!“ pflegte er zu sagen, am Ende eines jeden Planungstreffens aber auch gerade dann, wenn alles mühsam und zäh schien. „Wir machen weiter.“

Bei den Planungen zu unserem nächsten Treffen, welches im Juli 2019 geplant war, erkrankte Mohamed in Heidelberg – ausgerechnet – und verstarb wenige Tage später. Doch konnten wir uns vorher noch verständigen über das Thema unseres nächsten Symposiums: das Thema lautete „Narrativität und Werte“ und fasste so verschiedene Forschungsfragen in Marrakesch, Rabat und Heidelberg zusammen. „Wie wirken Erzählungen normengenerierend?, Welche Erzählungen sind normativ? Gibt es Normen auf andere Weise als durch Erzählungen vermittelt? Wie steht es um die Erzählungen in den Heiligen Texten von Koran und Bibel? Welche Erzählungen sind vorbildhaft?“

Doch wir sahen: auch ein Leben wie dies von Mohamed Ait El Ferrane muss erzählt werden und sein Leben ist beispielhaft für ein Leben voller Neugier, Offenheit und für ein Zuge-

hen-auf-den-Anderen. Denn erzählt werden muss das, was nicht in Vergessenheit geraten darf. Im Erzählen steckt schon ein ethischer Widerstand gegen das Vergessen. Auch die Geschichte eines Lebens – in Biographie, Autobiographie, aber auch im Roman – steckt voller impliziter Wertungen. Dies Leben dieser einen Person ist es wert erzählt zu werden.¹ Unschwer zu erkennen auch, wie im singulären Leben einer Person viele Erzählstränge und Fäden zusammenlaufen: Die unsichtbaren Fäden, die verschiedene Leben miteinander verbinden, aber auch das Fortwirken von den großen Erzählungen aus Koran und Bibel, die ein Leben prägen können.

Prof. Mohamed Ait El Ferrane war als Arabist und Literaturwissenschaftler ständig auf der Suche nach neuen Erzählstoff und hatte im Jahr 2019 gerade die Übersetzung von einem Roman von Jalid Schouli hinter sich gebracht. Der Witz dabei: Mohamed Ait El Ferrane übersetzte das Buch über Marrakesch aus dem Deutschen² ins Arabische. Und das obwohl er ursprünglich mit einer Arbeit zum arabischen Grammatiker und Sprachphilosophen Abd al-Qahir al-Jurjani auf sich aufmerksam machte, die in deutscher Sprache erschien und, die sich vor allem um die Funktion des poetischen Bildes bei der Vermittlung von Sinn (ma'na) anhand eines Standardwerks der arabischen Grammatik aufmerksam machte.³ So ist neben dem Narrativen auch das Poetische eines der Grundthemen, die Mohamed Ait El Ferrane sein Leben lang beschäftigte.

Im vorliegenden Sammelband werden die Beiträge des 23. Ökumenischen Forums Heidelberg, welches in Kooperation des Ökumenischen Instituts Heidelberg, der Pädagogischen Hochschule und durch freundliche Unterstützung der Evangelischen Landeskirche in Baden, der Erich-und-Maria-Russel-Stiftung und des Colegium Oecumenicum ermöglicht wurde, versammelt.

Dabei wurde sich auf marokkanischer Seite auf die Person des Propheten Abrahams (Ibrāhīm, إبراهيم) konzentriert, anhand dessen die Funktion von Normativität und Narrativität im Koran dargestellt werden sollte. Die Beiträge auf deutscher Seite versuchen im Gespräch und in Auseinandersetzung mit den marokkanischen Beiträgen grundlegende ethisch-philosophische Reflexionen mit der Analyse von konkreten Erzählstrukturen in der Hebräischen Bibel, im Neuen Testament und im Koran zu verbinden.

Die vorliegenden Beiträge versammeln also ein breites Spektrum an Forschungsinteressen, Expertisen und Dimensionen in Bezug auf Narrativität, Werte – und untergründig: unterschiedlichen Vorstellungen von inter- bzw. transkulturellen Austausch. Bei der Lektüre der Beiträge zeigt sich, dass diese nicht als Endpunkt eines Austausches verstanden werden können, sondern nur als eine Zwischenstation. Die große, beglückende Anstrengung des Austausches über kulturelle, religiöse, technische und geographische Grenzen hinweg muss jetzt erst richtig losgehen. Leider wurde die Erstellung dieses Beitrages nicht zuletzt durch die Corona-Pandemie ausgebremst. Auch konnten seit 2019 bisher noch keine weiteren Austauschveranstaltungen stattfinden. Doch auch hier bleibt der Ausspruch von Mohamed Ait El Ferrane unvergessen, den er mit seiner Person verkörperte: „Wir machen weiter!“

1 Das dies auch ethische Fragen aufwirft, sei hier nur angemerkt. So die Frage, ob es auch Biographien gibt, die „nicht der Rede wert“ sein? Ob auch der Gedanke des Letzten Gerichts einer „letzten Erzählung“ eines Lebens gleichkommt und wie etwa im kulturellen Vergleich das Erzählen und Erinnern von Verstorbenen gestaltet wird.

2 Schouli, J., 2012. *Marrakesch*, Berlin: Akademie Verlag.

3 Ait-El,Ferrane, M. 1990. *Die Ma'na - Theorie bei ‚Abdalqahir al-Gurgani (gestorben 471/1079) Versuch einer Analyse der poetischen Sprache* (Heidelberger Studien zur Geschichte des modernen Vorderen Orients), Frankfurt a.M. u.a.: Peter Lang.

Vorwort

Mohamed Ait El Ferrane und die Universität von Heidelberg

DR. FATIHA SLAAI UND DR. FATIMA SAHAM

Im Namen Allahs, des Gnädigen, des Barmherzigen

Die Universität Heidelberg veranstaltete vom 11. bis zum 13. Juli 2019 eine internationale Konferenz zum Gedenken an den Tod und die Bemühungen des Pioniers der marokkanisch-deutschen Beziehungen in Marrakech, Dr. Mohamed Ait El Ferrane, unter der Beteiligung eines Teams von Forschern, Wissenschaftlern, Professoren und Doktoranden aus Deutschland und Marokko.

Alle Beteiligten, aus Deutschland und Marokko, betrauern und vermissen denselben Menschen, eine bezaubernde Person, in der sich viele edle Werte gesammelt haben: Dr. Mohamed Ait El Ferrane, den kreativen Menschen, den Übersetzer und den geschätzten Wissenschaftler. Er war ein zuverlässiger Partner, der sein Leben der Kooperation und der Partnerschaft zwischen den beiden Universitäten widmete.

Dank ihm und seinen Bemühungen sind eine Reihe von Treffen und Kooperationen entstanden, die gleichzeitig zur interkulturellen und geistigen Verständigung führten.

Sicher gibt es viele breite und offene Bereiche, die den beiden Universitäten verbinden. Dahinter stecken viele Kräfte, die die gewünschte Zusammenarbeit ins Ziel zusammenbringen wollen.

Durch dieses Treffen haben das marokkanische Team zusammen mit den deutschen Kolleginnen und Kollegen, die Wichtigkeit von Toleranz und Akzeptanz fernab aller Konflikte unterstrichen.

Mit dem gewählten Thema *Werte und Erzählungen im Islam und Christentum*, das zum Dialog zwischen den Religionen aufruft, wollen die Beteiligten gemeinsam die Geschichte von Abraham als Vorbild erörtern.

Damit wollen wir aber nicht nach dem Unmöglichen suchen oder das Thema der Religiosität in sich behandeln. Weiter wollen wir nichts anders als unsere Ideen auszutauschen, welche die beste Methode Abrahams Geschichte zu lesen und zu verstehen ist; welche möglichen Lösungen es gibt; ob es wirklich ein Problem der Werte oder eins der Wissenschaft ist.

Unser Ziel war es an beiden Ufern Ideen auszutauschen und auf das Interesse der Forscher und Religionswissenschaftler einzugehen. Wir sind davon überzeugt, dass diese Konferenz zu einer bereichernden Kommunikation führt.

Unser Treffen war ein Beweis dafür, wie sehr die Universität uns mit ihrer Denkart und moralischem Engagement von Wissenschaft und Geistigkeit bereichert. Wir sind unserem deutschen Team für seine Zusammenarbeit sehr dankbar, und wir hoffen, dass dieses Treffen, so wie auch frühere, einen Steg zum zahlreichen weiteren führt. Dieses Treffen ist gleichzeitig eine Brücke, die die Kommunikation zwischen den beiden Universitäten und zwischen den beiden Sprachen und Kulturen aufrecht erhalten soll.

Die Früchte dieser Konferenz sind zu den Gunsten des verstorbenen Dr. Mohamed Ait El Ferrane, seinem reinen Geist, und seiner lieben Seele gewidmet.

Im Namen des marokkanischen Teams
Dr. Fatiha Slaai und Dr. Fatima Saham

Können Werte Religionen versöhnen?

Überlegungen zur Bedeutung und Entwicklung interreligiöser Gespräche über Werte

FRIEDERIKE NÜSSEL

I. Ökumene und Wertedenken

Zu den vordringlichen Aufgaben unserer Zeit gehört es, mit der Pluralisierung von Religionen und Weltanschauungen und den damit verbundenen Konflikten umzugehen. Wie die Ökumenische Bewegung im 20. Jahrhundert trotz aller Höhen und Tiefen gezeigt hat, ist die wichtigste Aufgabe der Dialog zwischen den religiösen Institutionen und das Kennenlernen und der Austausch zwischen Menschen auf verschiedenen Ebenen, vor allem auch in der Wissenschaft. Mohamed Ait El Ferrane, dessen Andenken dieser Band gewidmet ist, gehörte zu den Geisteswissenschaftlern aus der islamischen Welt, die den wissenschaftlichen Austausch konsequent und mit großer Offenheit für andere kulturelle Traditionen gepflegt haben. Er fuhr nicht nur jedes Jahr zur Buchmesse nach Deutschland und verbrachte viele Forschungsaufenthalte in Heidelberg und anderen deutschen Städten, sondern sorgte auch für die institutionelle wissenschaftliche Vernetzung. Das Ökumenische Institut an der Universität Heidelberg wurde eine solche Anlaufstelle für den wissenschaftlichen Dialog und die Kooperation. Vier Tagungen fanden zwischen 2009 und 2019 statt, die hermeneutischen Fragen im Umgang mit den religiösen Quellen gewidmet waren.¹ Im Vergleich der hermeneutischen Aufgaben trat unter anderem konkret vor Augen, wie sehr sich die beiden Standorte – die Universität Heidelberg in Deutschland und die Cady Ayyad Universität Marrakesch in Marokko – durch den unterschiedlichen Grad an weltanschaulicher Pluralisierung und Diversität unterscheiden. Während in Marokko 98,7% der Bevölkerung islamisch ist (davon 90% Sunniten malikitischer Richtung), hat in Deutschland der Anteil der Mitglieder der beiden großen christlichen Kirchen gerade die 50%-Grenze unterschritten. Der Druck, sich mit Diversität auseinanderzusetzen, ist also sehr unterschiedlich. Bedeutsam an dem Dialog zwischen den beiden Universitäten war u. a., dass er nicht durch politische oder religionspolitischen Verständigungsinteressen oder -aufgaben motiviert war, sondern aus dem wechselseitigen wissenschaftlichen Interesse erwuchs. Gleichwohl war aber beiden Seiten deutlich, dass die Verständigung zwischen Islam und Christentum in globaler friedenspolitischer Hinsicht wichtig ist. Zudem gibt es eine Schnittmenge für die Verständigung über religiöse und weltanschauliche Fragen über den Begriff der Werte. In beiden Kulturen und deren Bildungseinrichtungen gelten „Werte“ als eine Orientierungs-

1 Die erste Tagung fand am 15.–18. Juli 2009 in Heidelberg statt zum Thema „Zum Verstehen von Koran und Bibel – Eine marokkanisch-deutsche Konsultation über die hermeneutischen Voraussetzungen für das interreligiöse Gespräch zwischen Christen und Muslimen“. Ihr folgte eine zweite Tagung in Marrakesch zum Thema „Kommentar und Exegese. Fallstudien zu elementaren Auslegungsmethoden von Koran und Bibel“ vom 2.–5. April 2012. Es folgte im April 2017 eine Studienfahrt des Ökumenischen Wohnheims nach Marokko, die einen breiteren kulturellen Austausch ermöglichen sollte. Vom 11.–13. Juli 2019 fand die letzte Veranstaltung zum Thema „Values in Christian and Islamic Narrative“ unter Beteiligung von Kolleg:innen aus Marrakesch, Rabat und Heidelberg am Ökumenischen Institut in Heidelberg in Kooperation mit der Pädagogischen Hochschule Heidelberg statt.

größe für die Verständigung über gesellschaftliche Verhaltensformen und Ziele jenseits von religiösen Bindungen.

Unter postkolonialen Bedingungen ist der Wertebegriff natürlich nicht unproblematisch. Denn er ist in der abendländisch-christlichen Denktradition verankert² und seine Verwendung in Marokko hängt mit der Prägung des Bildungswesens durch die französische Kolonialisierung zusammen. Das wurde aber von Mohamed Ait El Ferrane und seinen Kolleginnen und Kollegen nicht als Problem markiert. Vielmehr wird der Wertebegriff von ihnen selbst als ein geeignetes Instrument der Verständigung in Anschlag gebracht. Das entspricht auch den Motiven, die seine Entstehungs- und Erfolgsgeschichte bestimmen. Der Begriff wurde von dem Philosophen Rudolf Hermann Lotze (1817-1881) zur interdisziplinären Verständigung geprägt³. Schon Immanuel Kant verwendete ihn allerdings am Rande, um gegenüber dem in ökonomischen Preisen sich ausdrückenden Verständnis von Wert in der Nationalökonomie herauszustellen, dass absoluter Wert und absolute Würde nur autonomen Personen zugeschrieben werden könnten.⁴ Der ökonomische Hintergrund des Wertbegriffs erklärt dabei sein semantisches Potential, um bestimmten moralischen Gütern und Zielen normative Bedeutung zu verleihen, ohne auf die Autorität von Religion oder einem moralphilosophischen System zurückgreifen zu müssen. Der Freiburger Philosoph Andreas Urs Sommer versteht den Wertebegriff entsprechend als „Nachkömmling’ des moralisch Guten“⁵, der entwickelt worden sei, um auf das Wegbrechen der „weltanschaulichen und religiösen Rahmenbedingungen des in Alteuropa Gebotenen und Verbotenen“⁶ zu reagieren. „Auf den lieben Gott konnte sich der Bürger nicht mehr verlassen. So bedurfte er wie die Philosophen einer neuen Selbstverständlichkeit – und merkte, dass doch alles, woran ihm lag, ‚Werte’ waren. Warum sollte das in der Moral anders sein als zu Hause, in Geschäft und Gesellschaft?“⁷.

Tatsächlich wurde den Werten im Europäischen Einigungsprozess die Funktion zugewiesen, den ideellen Rückhalt für den sozialen Zusammenhalt zu liefern, die man in der Religion nicht finden konnte. In der Änderung der Präambel des EU-Vertrages durch den Vertrag von Lissabon 2007 heißt es: „Die Werte, auf die sich die Union gründet, sind die Achtung der Menschenwürde, Freiheit, Demokratie, Gleichheit, Rechtsstaatlichkeit und die Wahrung der Menschenrechte einschließlich der Rechte der Personen, die Minderheiten angehören. Diese Werte sind allen Mitgliedstaaten in einer Gesellschaft gemeinsam, die sich durch Pluralismus, Nichtdiskriminierung, Toleranz, Gerechtigkeit, Solidarität und die Gleichheit von Frauen und Männern auszeichnet.“⁸ Der hier zusammengestellte Wertekanon stellt dabei zum einen auf Menschenwürde, Menschenrechte und Rechtsstaatlichkeit ab, betont aber gezielt auch die Werte, deren Bejahung nötig ist, um sozialen Zusammenhalt zwischen Gruppen mit unterschiedlichen religiösen und weltanschaulichen Einstellungen zu ermöglichen, wie Nichtdiskriminierung, Toleranz und Solidarität. Es stellt sich allerdings die Frage, ob den Gesellschaften der Mitgliedsstaaten diese Werte tatsächlich gemeinsam sind und wodurch die Befürwortung dieser Werte genährt wird.

2 Vgl. dazu Breitsameter, 2009. Siehe hier insbesondere die beiden ideengeschichtlichen Betrachtungen in Teil 2 und Teil 4.

3 Vgl. Lotze 1841, 4ff, 323ff; Ders. 1905, 308–342; Ders. 1923, 605–615.

4 Kant 1968, 434f. Siehe zur Entwicklung der Wertphilosophie Schnädelbach 1983.

5 Sommer 2016, 39.

6 Ebd., 40.

7 Ebd., 41.

8 Vgl. Vertrag von Lissabon, Amtsblatt der EU, C 306, Jg. 50/2007, Präambel Art. 2, Ergänzung 1a).

II. Christliche Werte in der Charta Oecumenica

Die christlichen Kirchen in Europa haben in einem gemeinsamen Dokument, der Charta Oecumenica von 2001⁹, dargelegt, wie sie die Werte der Europäischen Union und damit den Europäischen Einigungsprozess aus den Ressourcen der christlichen Religion heraus unterstützen können.¹⁰ Die Charta ist gemeinsam von Vertreter:innen der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) und der Kommission der Europäischen Bischofskonferenzen (COMECE) erarbeitet worden. Eine wesentliche Voraussetzung dafür war die Entwicklung der Ökumenischen Bewegung im 20. Jahrhundert insgesamt¹¹ und der Konferenz europäischer Kirchen im Besonderen. Wie es in der Einleitung der Charta Oecumenica heißt, möchten die Kirchen auf dem „europäischen Kontinent zwischen Atlantik und Ural, zwischen Nordkap und Mittelmeer, [...] mit dem Evangelium für die Würde der menschlichen Person als Gottes Ebenbild eintreten und als Kirchen gemeinsam dazu beitragen, Völker und Kulturen zu versöhnen.“¹² Zu diesem Zweck verpflichten sie sich zu Dialog und Zusammenarbeit und formulieren in der Charta Oecumenica „Leitlinien für die wachsende Zusammenarbeit unter den Kirchen in Europa“ (so der Untertitel). Dabei werden zwei grundlegende Anliegen verbunden. Das eine besteht in der ökumenischen Aufgabe, die Spaltungen zwischen den christlichen Kirchen zu überwinden, die Europa über die Jahrhunderte hinweg schwer belastet haben. Das zweite damit verbundene Anliegen sehen die Kirchen darin, auf der Basis des christlichen Glaubens als Kirchen zur Einigung des europäischen Kontinents beizutragen. Im Hintergrund dieser Anliegen steht, wie der frühere Generalsekretär der KEK Aldo Giordano darlegt, die für die ökumenische Bewegung insgesamt bestimmende Einsicht, dass die Kirchen „in ihrer Verkündigung des Evangeliums und ihrem Zeugnis nicht glaubwürdig sein können, wenn sie sich als uneinig bzw. im Konflikt miteinander erweisen“¹³. Zugleich können sie „in einer durch kulturellen, ethischen und religiösen Pluralismus gekennzeichneten Gesellschaft“¹⁴ nur mit einem gemeinsamen Zeugnis für Versöhnung eintreten und Einfluss auf gesellschaftliche Prozesse nehmen.

Dem ökumenischen und gesellschaftspolitischen Anliegen widmen sich die drei Teile der Charta Oecumenica, wobei die ersten beiden Teile sich zunächst auf die ökumenischen Beziehungen der Kirchen richten, der dritte Teil sodann die Verantwortung der Kirchen im europäischen Einigungsprozess thematisiert. Im ersten Teil verpflichten sich die Kirchen – auf der Basis des im Bekenntnis von Nizäa und Konstantinopel festgehaltenen Glaubens und dem Bekenntnis zur einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche –, der apostolischen Mahnung des Epheserbriefes (Eph 4,3-6) folgend sich „beharrlich um ein gemeinsames Verständnis der Heilsbotschaft Christi im Evangelium zu bemühen“¹⁵ und „in der Kraft des Heiligen Geistes auf die sichtbare Einheit der Kirche Jesu Christi in dem einen Glauben hinzuwirken, die ihren Ausdruck in der gegenseitig anerkannten Taufe und in der eucharistischen Gemeinschaft findet sowie im gemeinsamen Zeugnis und Dienst“¹⁶. Diese Aufgabe wird konkretisiert im zweiten Teil der Charta Oecumenica unter der Überschrift: „Auf dem Weg zur sichtbaren Gemeinschaft der Kirchen in Europa“ (mit Leitzitat aus Joh 13,35). Hier werden fünf Formen der Realisierung sichtbarer Gemeinschaft mit entsprechenden Verpflichtungen formuliert: die gemeinsame *Verkündigung* des Evangeliums, das *Aufeinander-Zugehen* in Buße und Aufarbeitung der

9 Ionita und Numico 2003, 7–17.

10 Vgl. Harutyunyan 2008. Vgl. zu zentralen sozialetischen Fragen der kirchenpolitischen Haltung: Gabriel 2008.

11 Vgl. dazu Nüssel und Sattler 2008.

12 CO, 8.

13 So Giordano 2003, 24.

14 Ebd., 22.

15 CO, 9, Kap. I,1, erster Spiegelstrich.

16 CO, 9, Kap. I,1, zweiter Spiegelstrich.

Geschichte als Ausgangspunkt für gemeinsame Umkehr und Bildungsarbeit, das gemeinsame *Handeln* in der Verbesserung der ökumenischen Vernetzung, in der Verteidigung der Rechte von Minderheiten und in dem Abbau von Vorurteilen zwischen Mehrheits- und Minderheitskirchen, das gemeinsame *Gebet* (vor allem auch für das Ziel der eucharistischen Gemeinschaft) und die Verpflichtung zum *Dialog* (gerade auch in ethisch kontroversen Fragen).¹⁷

Auf Basis der ökumenischen Verpflichtung in den ersten beiden Teilen der Charta wird im dritten Teil sodann die gemeinsame Verantwortung für Europa artikuliert. Grundlegend ist hier der Absatz „Europa mitgestalten“¹⁸. Die Kirchen stellen heraus, Europa habe sich über die Jahrhunderte hinweg als „ein religiös und kulturell vorwiegend christliches Europa entwickelt“¹⁹. Zugleich sei aber „durch das Versagen der Christen in Europa und über dessen Grenzen hinaus viel Unheil angerichtet“²⁰ worden, für das die Kirchen ihre Mitverantwortung bekennen und Gott und die Menschen um Vergebung bitten²¹. Der christliche Glaube helfe den Kirchen dabei, aus der Vergangenheit zu lernen und sich „dafür einzusetzen, dass der christliche Glaube und die Nächstenliebe Hoffnung ausstrahlen für Moral und Ethik, für Bildung und Kultur, für Politik und Wirtschaft in Europa und in der ganzen Welt.“²² Das spirituelle Erbe des Christentums sei „eine inspirierende Kraft zur Bereicherung Europas“²³.

Konkret entnehmen die Kirchen dem christlichen Glauben und seiner ethischen Bedeutung die Aufgabe, sich „für ein humanes und soziales Europa“²⁴ einzusetzen. Unter einem humanen und sozialen Europa verstehen sie ein Europa, in dem die Menschenrechte geachtet werden und die „Grundwerte des Friedens, der Gerechtigkeit, der Freiheit, der Toleranz, der Partizipation und der Solidarität zur Geltung kommen“²⁵. Dabei bringen sie im Einklang mit der politischen Diskussion die Überzeugung zum Ausdruck, dass ohne „gemeinsame Werte die Einheit Europas dauerhaft nicht zu erreichen“²⁶ sei. Die Thematisierung der Werte als einende Grundlage versteht sich für die Kirchen dabei nicht von selbst. Denn wenngleich der Wertebegriff inhaltlich in der abendländisch-christlichen Denktradition verankert ist, wie oben bereits gesagt, so dient er doch dazu, eine gemeinsame ethische und moralische Orientierung losgelöst von Religion zu fundieren. In der Theologie im 19. und frühen 20. Jahrhundert wurde der philosophische Wertebegriff zunächst verwendet, später aber im Kontext der Debatten um den Schwangerschaftsabbruch auch scharf problematisiert.²⁷ In den ökumenischen Dokumenten der Kirchen wurde er lange nicht rezipiert. Demgegenüber greift die Charta Oecumenica die Rede von den Werten gezielt auf und formuliert mit den Grundwerten „des Friedens, der Gerechtigkeit, der Freiheit, der Toleranz, der Partizipation und der Solidarität“²⁸ einen Kanon an Werten, die 2007 auch in der Änderung der Präambel des EU-Vertrages durch den Vertrag von Lissabon genannt werden.²⁹

Die Charta Oecumenica antwortet damit jedoch nicht nur auf die europäische Wertediskussion. Vielmehr decken sich die hier benannten Werte zugleich mit den Zielen, die in

17 Vgl. CO, Kap. II, 9-12.

18 CO, Kap. III,7, 12f.

19 CO, Kap. III,7, 12.

20 CO, Kap. III,7, 12.

21 CO, Kap. III,7, 12.

22 CO, Kap. III,7, 12f.

23 CO, Kap. III,7, 13.

24 CO, Kap. III,7, 13.

25 CO, Kap. III,7, 13.

26 CO, Kap. III,7, 13.

27 Vgl. Schmitt, Jüngel und Schelz, 1979. Siehe hier bes. den Beitrag von Jüngel, 45–75. Zur philosophischen Kritik an einer Wertontologie vgl. die genannten Arbeiten von Herbert Schnädelbach und Andreas Urs Sommer.

28 CO, Kap. III,7, 13.

29 Vgl. Beleg in Anm. 8.

der Genese und Entwicklung der ökumenischen Bewegung der Kirchen seit dem frühen 20. Jahrhundert grundlegend waren. So machte sich bereits die Bewegung für praktisches Christentum (Life and Work)³⁰, die sich 1925 auf dem Weltkongress in Stockholm global formierte und zu einem Grundpfeiler im 1948 gegründeten Ökumenischen Weltrat der Kirchen wurde, die Förderung von Frieden und Gerechtigkeit zur zentralen Aufgabe waren³¹. Wenn die Charta Oecumenica daneben Partizipation und Solidarität als Grundwerte nennt, so stehen diese nicht nur in enger Verbindung mit der Förderung von Frieden und Gerechtigkeit, sondern waren und sind auch für das Verhältnis der Kirchen in der Bewegung von „Faith and Order“ und in der Missionsbewegung bestimmend. Mit der Betonung der Freiheit als Grundwert³² wiederum verbindet sich einerseits die Bejahung der Religionsfreiheit, andererseits die Anerkennung der Notwendigkeit der Befreiung aus sozialer Not und politischer Unterdrückung. Mit dem Grundwert der Toleranz schließlich verbinden die Kirchen vor allem die Aufgabe des toleranten Umgangs mit religiösen und weltanschaulichen Differenzen, die die interreligiösen Dialoge unterstützen sollen.

Direkt im Anschluss an die Nennung der sechs Grundwerte betonen die Kirchen „die Ehrfurcht vor dem Leben, den Wert von Ehe und Familie, den vorrangigen Einsatz für die Armen, die Bereitschaft zur Vergebung und in allem die Barmherzigkeit“³³. Es handelt sich dabei um Einstellungen und Haltungen, die aus Sicht der Kirchen unverhandelbar zur christlich-moralischen Grundhaltung gehören. Indem diese Einstellungen oder Haltungen in einem eigenen Satz benannt und nicht unter die Grundwerte subsumiert werden, kommen sie auf einer eigenen Stufe gegenüber den zuvor benannten Grundwerten zu stehen, ohne dass diese Differenzierung im Rahmen einer Charta allerdings erklärt oder reflektiert würde. Man wird die Differenzierung aber so interpretieren dürfen, dass die Ehrfurcht vor dem Leben, der Wert von Ehe und Familie, der Einsatz für die Armen und die Haltung der Barmherzigkeit und Vergebungsbereitschaft als Voraussetzungen des Zusammenlebens in menschlicher Gemeinschaft angesehen werden, während die Bestimmung der Grundwerte sich gezielt auf die Förderung der „Einigung des europäischen Kontinents“³⁴ bezieht. Die Grundwerte setzen die Grundhaltungen einerseits voraus, fördern und schützen deren Realisierung aber auch, indem sie zum Zusammenhalt innerhalb der Nationen und zwischen den europäischen Nationen beitragen. Insofern könnte man die Differenzierung, die die CO hier vornimmt, auch als eine Differenzierung zwischen Werten erster und zweiter Ordnung interpretieren. Als Werte zweiter Ordnung moderieren die Grundwerte den Zusammenhalt so, dass die basalen Grundhaltungen als Werte erster Ordnung gelebt werden können. Dabei sehen die Kirchen ihre Verantwortung für Europa darin, „die Grundwerte gegenüber allen Eingriffen zu verteidigen“³⁵. In diesem Sinne verpflichten sie sich dazu, sich über die Inhalte und Ziele ihrer „sozialen Verantwortung miteinander zu verständigen und die Anliegen und Visionen der Kirchen gegenüber den säkularen europäischen Institutionen *möglichst gemeinsam* zu vertreten“³⁶. Die Kirchen stellen damit also ihre ökumenischen Beziehungen ausdrücklich in den Dienst des europäischen Projekts. Ökumene erscheint damit nicht nur als eine Aufgabe, die die Kirchen im Einklang mit ihrem Bekenntnis zur Einheit der Kirche verfolgen, sondern zugleich als wesentliche Bedingung für ihre gesellschaftliche Verantwortung.

Sind damit die Grundlagen für die Verantwortung der Kirchen in Europa benannt, so werden sie im Fortgang des dritten Teils der Charta in Bezug auf konkrete Herausforderungen

30 Vgl. dazu Weiße 1988. Siehe auch Fink 1925.

31 Vgl. dazu Nüssel und Sattler 2008.

32 Vgl. zur Frage, ob Freiheit als Wert rangieren kann: Oermann 2016. 18–25.

33 CO, Kap. III,7, 13.

34 CO, Kap. III,7, 13.

35 CO, Kap. III,7, 13, zweiter Spiegelstrich.

36 CO, Kap. III,7, 13, erster Spiegelstrich, Hervorhebung FN.

ausformuliert. Eine elementare Herausforderung ist mit der „Vielfalt der regionalen, nationalen, kulturellen und religiösen Traditionen“³⁷ gegeben, die die Kirchen in der CO ausdrücklich „als Reichtum Europas“³⁸ begreifen und ihren Versöhnungsdienst darum gezielt „auch für Völker und Kulturen“³⁹ wahrnehmen möchten. Konkretisiert wird solcher Versöhnungsdienst zuerst in der Verpflichtung zu einem verantwortungsbewussten Umgang mit der Schöpfung durch „einen Lebensstil [...], bei dem wir gegen die Herrschaft von ökonomischen Zwängen und von Konsumzwängen auf verantwortbare und nachhaltige Lebensqualität Wert legen“⁴⁰. Das Ziel der Bewahrung der Schöpfung war bereits bei der Vollversammlung des Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) in Vancouver 1983 in das Programm des konziliaren Prozesses eingebunden und auf der Europäischen Ökumenischen Versammlung in Basel 1989 und der Vollversammlung des ÖRK in Seoul 1990 bekräftigt und vertieft worden. Zum zweiten wird die Versöhnungsaufgabe in der Beziehung zu anderen Religionen und Weltanschauungen konkretisiert. Die Überschriften signalisieren hier allerdings eine gestufte und differenzierte Agenda, wenn es heißt, „die Gemeinschaft mit dem Judentum vertiefen“ und „Beziehungen zum Islam pflegen“⁴¹. Während sich die Kirchen im Verhältnis zum Judentum verpflichten, „allen Formen von Antisemitismus und Antijudaismus in Kirche und Gesellschaft entgegenzutreten“ und „auf allen Ebenen den Dialog mit unseren jüdischen Geschwistern zu suchen und zu intensivieren“⁴², verpflichten sie sich im Verhältnis zum Islam, „den Muslimen mit Wertschätzung zu begegnen“ und „bei gemeinsamen Anliegen mit Muslimen zusammenarbeiten“⁴³. Gebündelt wird die Gestaltung des Verhältnisses zu anderen Religionen und Weltanschauungen in der Verpflichtung auf die Anerkennung der Religions- und Gewissensfreiheit und das Eintreten für positive Religionsfreiheit „im Rahmen des geltenden Rechtes“⁴⁴. Die Charta endet mit der Verpflichtung zur Offenheit für das Gespräch mit allen Menschen guten Willens, zur Förderung gemeinsamer Anliegen und zum Bezeugen des christlichen Glaubens. Die Aufgabe des gemeinsamen Zeugnisses vom christlichen Glauben bildet so den Rahmen der Charta, in den die Verantwortung für Europa im Eintreten für die Grundwerte eingebunden ist.

III. Bedeutung und Aufgaben des interreligiösen und speziell islamisch-christlichen Gesprächs

Wie im letzten Absatz gezeigt wurde, positioniert die Charta Oecumenica die Werte Friede, Gerechtigkeit, Freiheit, Toleranz, Partizipation und Solidarität als Werte, die für den europäischen Zusammenhalt grundlegend sind und die die christlichen Kirchen in besonderer Weise fördern. Nicht explizit, aber doch der Sache nach wird dabei vorausgesetzt, dass sich nicht nur das Christentum, sondern ebenso Judentum und Islam und darüber hinaus auch andere Religionen diesen Werten in ihren Traditionen verpflichtet wissen und die Förderung dieser Werte mittragen können. Die EU-Außenminister haben die Bedeutung eines interkulturellen Dialogs über Menschenrechte, Gleichberechtigung, Rechtsstaatlichkeit und Religionsfreiheit im Weißbuch des interkulturellen Dialogs 2008 herausgestellt. Hier heißt es: „Die Schwerpunkte des Europarats überschneiden sich in weiten Teilen mit den Anliegen der Religionsgemeinschaften: Menschenrechte, demokratischer Bürgersinn, Förderung der Werte, Frieden,

37 CO, Kap. III,8, 13.

38 CO, Kap. III,8, 13.

39 CO, Kap. III,8, 13.

40 CO, Kap. III,9, 14f, erster Spiegelstrich.

41 CO, Kap. III,10 und III,11, 15.

42 CO, Kap. III,10, 15.

43 CO, Kap. III,11, 16.

44 CO, Kap. III,12, 16.

Dialog, Bildung und Solidarität. Bei der Befragung herrschte auch Einigkeit darüber, dass es in der Verantwortung der Religionsgemeinschaften selbst liegt, durch interreligiösen Dialog zum besseren Verständnis zwischen den verschiedenen Kulturen beizutragen.⁴⁵ Die interreligiöse Verständigung über Werte kann allerdings nur dann gelingen, wenn sie nicht in erster Linie von einer politischen oder religionspolitischen Agenda bestimmt ist, sondern von dem Versuch des gegenseitigen Verstehens in Wertefragen. Werte wie Friede, Gerechtigkeit, Freiheit, Toleranz, Partizipation und Solidarität können Vertreter:innen der verschiedenen Religionen übereinstimmend bejahen, wie ihr öffentliches Eintreten für Menschenwürde, Frieden und Gerechtigkeit zeigt. Eine Übereinstimmung in bestimmten Grundwerten wird auch durch die sozialpsychologische Werteforschung unterlegt.⁴⁶

Entscheidend für den Effekt interreligiöser Dialoge über Wertefragen ist aber, dass die zur Diskussion stehenden Werte nicht nur gemeinsam bejaht werden. Wichtig ist vielmehr, dass die Bejahung getragen ist von einem authentischen Verständnis der Werte aus der eigenen Tradition/Religion heraus und einem Wissen um die Schnittmengen in der Auslegung dieser Werte von den Vertreter:innen der jeweils anderen Tradition/Religion. Denn Werte sind Abstraktionsbegriffe für Einstellungen, die durch komplexe Prozesse der Sozialisation und Erziehung gewonnen und in einer Lebensform realisiert werden. Im interreligiösen Dialog muss es daher darum gehen, die Voraussetzungen in der jeweiligen Glaubensauslegung und Lebenspraxis wechselseitig zu erörtern und zu verstehen. Ansonsten läuft man Gefahr, gemeinsam zum Beispiel zwar für Frieden und Solidarität einzutreten, damit aber ganz unterschiedliche Visionen und Verhaltensmuster zu verbinden.

In der umfangreichen Forschung zur Bedeutung von Narrativen in den letzten Jahrzehnten ist deutlich geworden, dass die Überzeugungskraft religiöser Traditionen wesentlich von ihrem narrativen Charakter lebt, weil Narrationen die Wahrnehmungsmuster prägen.⁴⁷ In einem Projekt am Marsilius-Kolleg der Universität Heidelberg habe ich die narrative Codierung von Werten zusammen mit der Psychiaterin Sabine Herpertz am Beispiel von Empathie untersucht.⁴⁸ Die Studie belegt empirisch, dass die Bereitschaft zum selbstlosen Einsatz für Menschen in Not als ein geschützter, d. h. unverhandelbarer Wert in Narrativen erkannt und neuronal als geschützter Wert im Unterschied zu ungeschützten Werten prozessiert wird.⁴⁹ Die Studie bietet zwar nur einen sehr kleinen Baustein in der empirischen Erforschung der Bedeutung von Narrativen für die Wertevermittlung, weil sie sich nur auf Empathie in Notsituationen konzentriert und nicht mit religiösen Narrativen arbeitet, sondern mit solchen, die Alltagssituationen kurz erzählen, in denen Empathie gefragt ist. Aber sie unterfüttert die These, dass Werte als abstrakte Begriffe auf Einstellungen referieren, die ihrerseits narrativ abgerufen werden können. Das wiederum lässt darauf schließen, dass die entsprechenden Wahrnehmungsmuster ihrerseits durch Narration vermittelt sind.

Wenn es aber stimmt, dass Narrationen für die Bildung von Wahrnehmungsmustern wesentlich sind, dann lassen sich religiöse Einstellungen in einem tieferen Sinne nur verstehen im Rekurs auf die narrativen Traditionen, durch die sie in religiöser Sozialisation und Erziehung vermittelt werden. Darum ist es für interreligiöse Gespräche unabdingbar, sich nicht nur abstrakt über Werte zu verständigen, sondern die narrativen Traditionen in den Blick zu nehmen.

45 Weißbuch zum Interkulturellen Dialog „Gleichberechtigt in Würde zusammenleben“, Übersetzung der Originalfassung in englischer und französisch Sprache von 2008) durch das Auswärtige Amt 2009, 20, siehe: https://www.coe.int/t/dg4/intercultural/Source/Pub_White_Paper/WhitePaper_ID_GermanVersion.pdf.

46 Vgl. Schwartz 2012, 21–55. Siehe auch Ders. 2012.

47 Vgl. dazu Fischer 2010, 146–171.

48 Vgl. Kai Ueltzhoeffer, Corinna Roth, Corinne Neukel, Katja Bertsch and Sabine Herpertz 2022. Siehe auch Nüssel 2018.

49 Vgl. Nüssel 2018, 140–147.

Das geschah auf der Konferenz über „Values in Christian and Islamic Narrative“ im Juli 2019 in Heidelberg, die zu Ehren von Mohamed Ait El Ferrane veranstaltet wurde. Hier zeigte sich in Einzelstudien, dass und wie z. B. die Erzvätertraditionen im Islam Familienwerte vermitteln und wie im Christentum die Geschichte vom barmherzigen Samariter zum Zentralnarrativ für christliche Nächstenliebe geworden ist. Dabei wurde einerseits eine Übereinstimmung im Stellenwert und Verständnis von Liebe bzw. dem selbstlosem Einsatz für den Anderen erkennbar. Andererseits traten aber auch interessante Differenzen in der Tradierung z. B. der Geschichte von Isaaks Opferung hervor. Mit diesem Dialog wird einerseits deutlich, wie detailliert eine interreligiöse Werteverständigung eigentlich vorgehen müsste. Andererseits wird deutlich, dass neben den offiziell von Religionsgemeinschaften organisierten interreligiösen Dialogen auch Dialoge „von unten“ notwendig sind, die keiner politischen bzw. religionspolitischen Agenda unterliegen, sondern von individuellen Kontakten und Erfahrungen ihren Ausgang nehmen. Einen solchen Dialog hat Mohamed Ait El Ferrane begründet und geführt.

Die in der Überschrift dieses Beitrages gestellte Frage „Können Werte die Religionen versöhnen?“ ist eine in mehrfacher Hinsicht provokante Frage. Zum einen macht sie darauf aufmerksam, dass das Projekt der Charta Oecumenica, den Wertekanon der Europäischen Union fördern zu wollen, nur aussichtsreich sein kann, wenn es die nichtchristlichen Religionen einbezieht. Zum anderen provoziert sie die Frage, ob eine Versöhnung der Religionen auf der Ebene der Religionen möglich ist und wovon sie abhängt. In dem islamisch-christlichen Dialog zwischen unseren Universitäten ist mir deutlich geworden, dass eine Übereinstimmung in Grundwerten zwar wünschenswert ist, aber sich auf einer abstrakten Ebene bewegt. Konkret wird diese Übereinstimmung erst in der wechselseitigen Interpretation der leitenden narrativen Traditionen. Denn dann werden mit Überlappungen auch die Differenzen in den Narrativen und Symbolen konkret. Im Bewusstsein für diese Differenzen erst lassen sich Übereinstimmungen gewinnen, in denen beide Seite wissen können, was sie vor Augen haben, wenn sie sich für bestimmte Werte einsetzen. Im Fortgang solcher Dialoge könnte dann auch eruiert werden, ob und in welcher Weise die in der Charta Oecumenica benannten Werte Friede, Gerechtigkeit, Freiheit, Toleranz, Partizip und Solidarität unterschiedlich oder übereinstimmend interpretiert und hierarchisiert werden.

BIBLIOGRAPHIE

- Breitsameter, Ch. 2009. *Individualisierte Perfektion. Vom Wert der Werte*. Paderborn/München/Wien/Zürich.
- Fink, B.E. 1925. *Der Weg zur Bewegung für praktisches Christentum („Life and work“)*. *Der Hintergrund der deutschen Beteiligung von der „Freundschaft“ bis zur Konferenz in Stockholm 1925*.
- Fischer, J. 2010. Zum narrativen Fundament der sittlichen Erkenntnis. Metaethische Überlegungen zur Eigenart theologischer Ethik. In: Ders., *Sittlichkeit und Rationalität: zur Kritik der desengagierten Vernunft*, Forum Systematik Bd. 38.
- Gabriel, I. (Hg.), 2008. *Politik und Theologie in Europa. Perspektiven ökumenischer Sozialethik*.
- Giordano, A. 2003. *Warum eine ökumenische Charta für Europa?*, in: CO, S. 21-28.
- Harutyunyan, H. 2008. *Die Einigung Europas – ein christliches Projekt? Die europäische Integration und die Haltung der Kirchen in ökumenischer Perspektive*.
- Ionita, V. und Numico, S. (Hgg.), 2003. *Charta Oecumenica. Ein Text, ein Prozess und eine Vision der Kirchen in Europa*.
- Jüngel, E. 1979, Wertlose Wahrheit. Christliche Wahrheitserfahrung im Streit gegen die „Tyrannei der Werte“. In: *Die Tyrannei der Werte*, hrsg. von C. Schmitt, E. Jüngel und S. Schelz. S. 45–75.
- Kant, I. 1968, 434f. Siehe zur Entwicklung der Wertphilosophie Schnädelbach 1983.
- Lotze, H. 1841. *Metaphysik*, 4ff, 323ff;
- 1905. *Mikrokosmos. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit*, Bd. 2, 5. Aufl.
- 1923. *Mikrokosmos. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit*, Bd. 3, 6. Aufl.
- Nüssel, F. 2018. Narrative Codierung von Werten. In: *Bericht des Marsiliuskollegs 2017/2018*, hrsg. von Th. Rausch und B. Schneidmüller, S. 140-147.
- Nüssel, F. und Sattler, D. 2008. *Einführung in die ökumenische Theologie*.

- Oermann, N.O. 2016. Freiheit als Wert? – Neue Beobachtungen zu einer alten Debatte. In: *Orientierungen zur Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik* 143.
- Schmitt, C., Jünger, E. und Schelz, S. 1979. *Die Tyrannei der Werte*.
- Sommer, A.U. 2016. *Werte. Warum man sie braucht, obwohl es sie nicht gibt*.
- Ueltzhoeffer, K., Roth, C., Neukel, C., Bertsch, K., Nüssel, F. und Herpertz, S. 2022. Do I care for you or for me? Processing of protected and non-protected moral values in subjects with extreme scores on the Dark Triad. In: *European Archives of Psychiatry and Clinical Neuroscience*
<https://doi.org/10.1007/s00406-022-01489-3>
- Weiß, W. 1988. *Life and Work. Entstehung, Entwicklung und theologische Grundproblematik der Bewegung für Praktisches Christentum*.

Webseiten

- Schwartz, S.H. 2012. Basic human values: Their content and structure across cultures. In: *Valores e trabalhos*, hg. v. Á. Tamayo u. J. Barreiros Porto. Brasília: Vozes, 21–55. Siehe auch Ders., 2012. *An Overview of the Schwartz Theory of Basic Values*. Online Readings in Psychology and Culture, 2(1). <https://doi.org/10.9707/2307-0919.1116>.
www.coe.int/t/dg4/intercultural/Source/Pub_White_Paper/WhitePaper_ID_GermanVersion.pdf.

Anderes

- Vertrag von Lissabon, Amtsblatt der EU, C 306, Jg. 50/2007, Präambel Art. 2, Ergänzung 1a).

Values of the Gospel: The Values Discourse in the Global Ecumenical Movement

ELISABETH MAIKRANZ

ABSTRACT: The concept of “values” emerged in contrast to religion. However, churches refer to “Christian values.” Examining the use of values-language in the Global Ecumenical Movement, especially by the World Council of Churches, the article shows how the term is adopted in order to speak into a secular society and to suggest a Christian vision of society that is oriented by the Kingdom of God. The concept is not only used to build a bridge between society’s challenges and church, but also to express the Christian task in a globalized and secular world.

KEYWORDS: Values, Christianity, ecumenism, World Council of Churches, globalization, justice, peace, protection of creation

I. Introduction

At present, Christianity and cultures strongly influenced by Christianity are often associated with “Christian values.” This became clear, for example, in the German refugee crisis in 2015, where it was discussed whom “Christian values” actually address: the own population or the refugees.¹ However, values are not only invoked in a cultural context, but also by political parties. Within this context, “Christian values” or “Judeo-Christian values” can be policy guidelines and identity markers of political parties.² These few examples show that the term is used in the socio-political context primarily to describe Christian tradition and Western culture and not to name concrete values. But of what values could “Christian values” exactly comprise? Christian values can be faith, hope and love as well as charity, mercy, justice, freedom and peace or even family values. This wide semantic range of the term “Christian values” stresses that the use of values-language within Christianity is not self-evident. The concept “Christian values” is not distinct and clear as it can refer to the tradition of divine virtues as well as to Christian ethical implication. On the contrary, referring to “values,” the expression remains abstract: It indicates high validity for something that is not qualified except for “Christian.”

In fact, for an extended period of time, the term “values” was reserved for secular spheres. Originally, the term was used during the 18th century in national economics and addressed the value of goods that were exchanged.³ From this starting point, the term infiltrated other disciplines, such as philosophy and sociology. The term itself became especially prominent *in contrast* to religion, as German philosophers such as Max Scheler searched for reasons for moral action that were not based on religious ideas of God.⁴ Value-philosophy was interested in the objectivity of values in order to describe ethical reasons that could guide human behav-

1 Cf. Hidalgo 2019.

2 Cf. for example European People’s Party 2022.

3 Cf. Law 1720; Smith 1776 (1974); Marx 1890 (1962).

4 Cf. Scheler 1954.

ior. Moreover, in Sociology, the concept of “values” arose in the context of action theory.⁵ In the 1960s, Clyde Kluckhohn defined values as a “conception, explicit or implicit, distinctive of an individual or characteristic of a group, of the desirable which influences the selection of available modes, means and ends of action.”⁶ As such, values are essential in order to address the moral basis of both the individual and society.⁷

This very short and incomplete sketch of the conceptual history of the concept of “value” already indicates the varied background of the term and its roots outside theology and religion. Nonetheless, churches speak of values in public debates.⁸ How can values-language be part of religious speech when the concept itself was used to describe paradigms and principles in order to replace God’s relevance for human action? In order to examine the use of values-language in Christianity, I will consider its usage within the World Council of Churches. The World Council of Churches is a fellowship of churches seeking ways of visible unity in one faith fellowship confessing Jesus Christ as God and Savior according to the biblical Scriptures.⁹ In so doing, the World Council of Churches links different churches from all over the world and can be seen as a discussion board for societal and theological issues that impact the worldwide Christian community. As a global actor attempting to link different cultures and regions, the World Council of Churches’ changing involvement within the world and the worldwide Christian Churches can show how the use of values-language became relevant and integrated within Christian speech. Thus, after a short introduction to the development of the World Council of Churches from a Western dominated to a globalized institution, I will show how the concept of “values” is increasingly integrated into ecclesial speech.

II. The “glocalization” of the World Council of Churches

The World Council of Churches emerged out of the 19th century ecumenical movement, when, during European expansion and Christian mission, the different Christian confessions hindered each other in their work and thus the question of practical cooperation arose.¹⁰ Starting in this context, the ecumenical movement was Western dominated and asked how the churches could bring Jesus Christ to the people.¹¹ This question led to the World Mission Conference in Edinburgh in 1910. Here, the common aim took shape in two leading movements: the movement “Faith and Order” which focused on defining general aspects of a common faith amidst denominational differences into an applicable church constitution, and the movement “Life and Work” that focused on the relationship between the world and the Kingdom of God.¹²

In 1948, the two movements “Faith and Order” and “Life and Work” merged to become the World Council of Churches. At the foundation assembly in Amsterdam 1948, delegates from different Christian Churches¹³ from all over the world came together. However, from 146 churches represented, 75% came from the Western world and only 9% from Africa, 17% from Asia and 2% from Latin America.¹⁴ At its beginning, the movement was dominated by the Western Churches and their cultural background.

5 Parsons and Shils 1962.

6 Kluckhohn 1962, 395.

7 For a critical debate of the concept of “values” see Schmitt, Jüngel, and Schelz 1979.

8 Cf. for example Hartmann 2019 or Pohl 2014.

9 Cf. World Council of Churches 2021.

10 Ernesti 2007, 22.

11 Cf. Oestreicher 2008, 15.

12 Oestreicher 2008, 15f.

13 Cf. Lüpsen 1948, 273–78. Reformed, Lutheran, Anglican, Methodist, Baptist, Presbyterian and Episcopal Churches, as well as delegates from the Coptic and the Ethiopian Church came together.

14 Cf. the appendix in Kunter and Schilling 2014b, 337.

The influence of North American and European delegates can be observed in the image of a “responsible society” that was presented as an answer to the disorder of society caused by the power of capitalism and the totalitarianism of communism, as well as by new technological developments.¹⁵ Against human oppression by these forces, the World Council of Churches demanded a “responsible society” that was orientated by freedom of religion, openness, freedom and democracy — all typical Western values.¹⁶ Thus, the “responsible society” image is a symbol for a Western-centric World Council of Churches. However, this Western focus did not last long.

After World War II,¹⁷ a wave of decolonization swept across the Global South: the fight for political autonomy in the colonized countries evolved and, at the same time, economic build-up processes and industrialization in Europe and Japan led to a reduction in the economic importance of colonies for their mother-countries. Furthermore, the Cold War between the USA and the Soviet Union scaled to global dimensions, as almost all wars in Third World countries could be identified as proxy wars. In April of 1955, the presidents of Yugoslavia and India invited delegates from 29 decolonized countries to a conference in Bandung, Indonesia, and searched for a third way between the two blocks. In 1961, they founded the movement of the non-aligned countries, proclaiming goals of development, social justice, disarmament, anti-colonialism and integration. The Western-oriented nature of international world organizations such as the UN or UNESCO, and the impact of the West, began to shift and shrink.

These new global coordinates for politics, economy, and society also influenced the World Council of Churches: As a reaction to the Bandung-conference, the World Council of Churches started a “Rapid-Social-Change-Program”¹⁸ in order to give more attention to the Southern “young churches.” The program focused on responsible citizenship, rural living conditions, the problems of urbanization and the impacts of international aid and foreign transactions. The shift of attention became manifest at the third assembly of the World Council of Churches in 1961 which took place in New Delhi, India. It was the first time that an assembly was not held in Europe or North America. Additionally, 23 new member churches were added to the World Council of Churches: 11 from Africa, 5 from Asia and 3 from the Latin American and Pacific areas.¹⁹ Another important step was the association of the World Council of Churches with the International Missionary Council. As missionary and ecclesial ecumenism were united, the understanding of mission changed: Mission was no longer perceived as the task of European and North American Churches, but a call relevant to churches on all six continents.²⁰ Willem Visser’t Hooft, the first General Secretary of the World Council of Churches, later remembered: “We were forced to think henceforth in terms of the whole world.”²¹

This change in the self-understanding of the World Council of Churches continued and had an impact on the tasks that the Council gave itself. In 1962, the central committee of the World Council of Churches commissioned the section “Church and Society” to conduct a world conference on the pressing global questions of economic injustice, social and political conflicts and new technologies.²² This conference was held in 1966 in Geneva. The purpose of the conference was to achieve a fundamental reorientation of church and society and to review the basic theological and ethical assumptions of the ecumenical community.²³ In order to com-

15 Cf. Lüpsen 1948, 45–56.

16 Cf. Kunter and Schilling 2014a, 36.

17 For a summary of the development, see Kunter and Schilling 2014a, 24–28.

18 Cf. Kunter and Schilling 2014a, 30f.

19 Cf. Kunter and Schilling 2014a, 32. Also the confessional composition changed: Now, two Pentecostal and four Orthodox Churches joined the World Council of Churches.

20 Cf. Kunter and Schilling 2014a, 33f.

21 Cited from the memoirs of Visser’t Hooft in Kunter and Schilling 2014a, 36.

22 Cf. Ökumenischer Rat der Kirchen 1968a, 17f. See also Kunter and Schilling 2014a, 37.

23 Cf. Ökumenischer Rat der Kirchen 1968a, 18f. See also Kunter and Schilling 2014a, 37f.

bine the perspective of the decolonized countries with the perspectives of the Western members dealing with different societal changes and growing secularization, experts from politics, economy, society and human sciences were invited to Geneva.²⁴ It was the first time, in a conference normally constituted of ecclesial delegates, that lay specialists were invited and theologians were a minority.²⁵ In this constellation, “a proper balance between theologians and different types of lay specialists [was possible, as well as] [...] a representation of regions corresponding to their role in the world community.”²⁶ Now, the model of the “responsible society” was criticized as it supported the existing public orders,²⁷ and primary questions included the construction of national states in Africa and Asia and how the churches in Latin America should behave towards revolutionary changes.²⁸ Theological and ethical conversations became more oriented towards the contexts of the different churches and countries; global and local discourses were intertwined and a so-called “glocal” ecumenical consciousness developed.²⁹

III. Values as a bridge between churches, society, and religions

In the atmosphere of a “glocal” ecumenical awareness, the concept of “value” comes into play. In search of an ecclesial code of conduct towards the current glocal problems, the term “value” became important in descriptions related to the secular world. One of the main speakers at the opening session in Geneva was Dr. Emmanuel G. Mesthene, Executive Director of the program on Technology and Society at Harvard University, who talked about: “Religious Values in the Age of Technology.”³⁰ He considered technological advancement as a chance to liberate humanity from the tyranny of the material and natural world as it enables human beings to conquer these forces. At the same time, he acknowledged that technological developments were also destroying many traditional human values and threatening familiar perceptions of reality. Mesthene described a crisis for the churches, namely, the fear of becoming irrelevant if humans were able to gain power over nature and matter – a power that churches had formerly reserved to God alone. To deal with this crisis, Mesthene advised the churches to distinguish between man’s business and God’s business. For this purpose, he generally distinguishes between what is in the power of human beings and what is reserved for God alone. With regard to values, he said: “It is for human beings to recognize values and to realize possibilities. It is for God to be the last value and eternal possibility and to give human beings the mercy to recognize and to serve him.”³¹ Mesthene clearly draws a distinction here between the values, which emerge when people are evaluating what is important to them, and the highest and eternal “value,” which is God. However, for him both dimensions are important and linked when human values serve possibilities and the eternal possibility and last value is God. With the term “value,” Mesthene

24 Cf. World Council of Churches 1967, 8.

25 There were 180 lay persons – professionals, economists, political leaders, social workers, business associates, social and physical scientists – and 158 theologians and church leaders of which almost half were from Asia, Africa and Latin America. Cf. World Council of Churches 1967, 9f.

26 Cf. World Council of Churches 1967, 9. See also Kunter and Schilling 2014a, 37f. As almost half of the participants came from Third World countries, the social and political problems of the Third World became dominant in the discussions.

27 Cf. Kunter and Schilling 2014a, 41.

28 Cf. Kunter and Schilling 2014a, 44.

29 Cf. Kunter and Schilling 2014a, 46–48. The term “glocalization” was introduced by the sociologist Roland Robertson and refers to the interdependence and interlocking of global and local discourses, cf. Kunter and Schilling 2014a, 48 Footn. 105.

30 Ökumenischer Rat der Kirchen 1968a, 43–56.

31 Ökumenischer Rat der Kirchen 1968a, 54 [translation by the author].

builds a bridge between human endeavor and godly sphere as God as the last value grounds the values that guide human action.

The working group on “Man and Community in Changing Societies” drew on this general distinction and referred to values in order to describe the church’s assignment: “The Church could help ethnic and cultural groups by fostering respect for the values of different peoples.”³² Although values are seen as part of a person’s identity,³³ the working group also reflected that, at times, values are enforced upon other people and motivate political action.³⁴ Conflicts over values do not only occur between different people. The report describes the changes that were occurring in the traditional secular value system due to modern technologies.³⁵ These changes provoked conflicts between the older and the younger generations. However, behind the questioning of values stood the question of how the various familial and societal roles (wife, husband, child, etc.) ought to be modeled. Local contexts became important for answering this question since “actual communities where men, women and children together are helping or hindering each other’s human development”³⁶ had to be the contexts for consideration. They also proposed: “This means that tensions between the generations develop in relation to traditional community values and are to be resolved in terms of new community values.”³⁷ As values are part of the humane basis of a community, the report formulates the implication for the church as follows:

The Church should support the constructive use of technology and the development of urbanization as a means of liberating mankind. At the same time, it continues to stress the primacy of humane values and identifies itself with any peoples despised or bloodied in a period of transition.³⁸

The reference to Mesthene’s lecture is obvious, however the report also stresses the humane values which have to be considered first and protected independently of the cultural and ethnic contexts. With the concept of “values”, secular developments are addressed and the church is set in relation to them, which led the churches into a critical discussion of the present age and into dialogue with the new worldwide power structures in order to humanize decisions.³⁹ As a consequence, “[t]he Church should encourage the training of its people in responsible participation as citizens. It must support laymen who are engaged in critical struggles for human values in the public arena.”⁴⁰

So far, the term “values” is mostly used for describing the secular world and ecclesial reaction to it. However, this use changed when the World Council of Churches started to reflect on its self-understanding in relation to global problems, beginning most seriously at the fourth assembly in Uppsala in 1968.⁴¹ Here, the topics discussed in Geneva were inspected for their

32 World Council of Churches 1967, 157, paragraph 11. In the following the different paragraphs are cited in brackets.

33 See, for example, the following statement: “The roles which people fulfil reflect the values, beliefs, obligations and self-understanding which they have acquired in personal and social relationships with others.” (World Council of Churches 1967, 165 [48]).

34 World Council of Churches 1967, 157 (11).

35 Cf. World Council of Churches 1967, 173 (79-81).

36 World Council of Churches 1967, 173 (81).

37 World Council of Churches 1967, 173 (81).

38 World Council of Churches 1967, 182 (121).

39 Cf. World Council of Churches 1967, 182 (121–123).

40 World Council of Churches 1967, 208 (7.f).

41 Here, the global dimension of the World Council of Churches was complemented by the Roman Catholic perspective. The Roman Catholic Church did not enter as a member, but sent observers to the assembly of the World Council of Churches.

programmatic implementability.⁴² Along with the economic and social development of the world, justice and peace in international affairs, the Vietnam War and the student protests, the assembly also debated racism and passed an anti-racism program. The message of the assembly was clear:⁴³ the churches came together in order to listen to those that long for peace and justice, for human dignity and a sense of life. These calls were heard in awareness of a global neighborhood in which people are living in plurality and frictions. The hope expressed for the global community was that it might be renewed by the Church of Jesus Christ which is to be a sign and the announcement of a new human community. “Renewal” was the key word of this assembly. The idea was that the process of renewal of the global community should be guided by enduring humane values.⁴⁴ Therefore, the Church of Jesus Christ should support human and personal values in conflicts of power and in situations of discrimination.⁴⁵ At the same time, the renewal of the global community is a process of integration and consolidation, as the church “ventures to speak about herself as the sign of the future unity of mankind”⁴⁶ and thus has to deal with the plurality and frictions within her own structures.

Here, the renewal-motif is used to reflect the intertwined relationship of the church and the global community. This relation was also discussed at the conference of the commission on Faith and Order in Leuven in 1971. Leuven focused on the topic “Unity of the Church and Unity of mankind” and asked how the unity of the church has to be defined and related to the growing global unity and interdependency.⁴⁷ In this context, the Roman Catholic Cardinal Suenes stressed that the unity of the church will be part of the Kingdom of God.⁴⁸ In anticipation of this unity, the church ought to provide a brotherly community that can inspire worldly communities struggling with plurality: “The Church’s mission is to provide the world with access to the Kingdom of God, to help men to fulfill the profound resources of his humanity.”⁴⁹ As such, the church and the world are both involved in humanity, but the church has to lead to truth, justice and brotherhood that is more than mere solidarity. Quoting the American theologian Richard P. McBrien’s book *Do We Need the Church?*,⁵⁰ Suenes concludes:

The Church must offer itself as one of the principal agents whereby the human community is made to stand under the judgement of the enduring values of the Gospel of Jesus Christ: freedom, justice, peace, charity, compassion, reconciliation. The Church must be a place where all these forces, personal and political, which challenge and undermine these values are themselves effectively exposed, prophetically denounced, and, through the instrumentality of moral rather than material force, initially disarmed and dismantled.⁵¹

42 Cf. Kunter and Schilling 2014a, 48.

43 Cf. Ökumenischer Rat der Kirchen 1968b, 1f.

44 “The development of a real global community can only be accomplished if indispensable models and institutions are in place, in order to give a reliable structure to the global community. Such models and institutions must observe the lasting human values and orient themselves to them.” Ökumenischer Rat der Kirchen 1968b, 73 (38) [translation by the author]. In the following, paragraphs are cited in brackets.

45 Cf. Ökumenischer Rat der Kirchen 1968b, 68 (25), 69 (28.c). For the consequences for the institutions, see Ökumenischer Rat der Kirchen 1968b, 73 (38), and for the individual, Ökumenischer Rat der Kirchen 1968b, 94 (4), 100 (24).

46 Ökumenischer Rat der Kirchen 1968b, 15 [translation by the author].

47 Cf. Raiser 1971, 185. With this focus, the more dogmatic orientated commission on Faith and Order incorporated questions that were normally debated in the Commission of Church and Society.

48 Cf. Raiser 1971, 172–79.

49 World Council of Churches 1971, 176.

50 McBrien 1969.

51 McBrien 1969, 229 cited by World Council of Churches 1971, 178.

Suenes stressed the critical call of the church to promote the values of the Gospel. It was the first time that the concept of “values” was applied to the church itself and its message. And more specifically, that the Church of Jesus Christ has the values of the Gospel, which stand in opposition to secular values. From now on, values became prominent in order to describe the church’s message to the world.

The discussions about the unity of the church and human unity did not reach a conclusion but called for further studies. Leuven showed how the question of a global and interdependent world is evermore related to the unity of the church and its processes of self-understanding. The impact of a globally united community of equal churches facing contextually different problems finally led back to the relation between the churches themselves and thus to the self-understanding of the World Council of Churches.

The question of church unity and the contemporary global situation occupied the following assembly of the World Council of Churches in Nairobi in 1975 as well. Working groups on the requirements of ecclesial unity and community between people of various faiths, cultures and ideologies as well as on education pointed to unity and living together. Again, the concept of values was central for describing and criticizing societal conditions.⁵² However, the “human values revealed in Christ Jesus” were also referred to in contrast to consumer-orientation and anti-Christian competitiveness and selfishness.⁵³ Values have now become a bridge between the secular world and the church: The World Council of Churches uses this term in order to confront secular values with the humane values revealed in Jesus Christ. Thus, by using the term “value,” essentials of the Christian faith can be translated in societal debates. While the concept of values initially was reserved for secular dimensions, it increasingly became incorporated into ecclesial language – not only for describing the tasks of the church, but also for naming the ethical dimensions of the Gospel. It was only eight years later when the World Council of Churches passed the following guidelines for its future actions: “As Jesus Christ is the life of the world, maturing ecumenical fellowship among the churches and growth towards unity should be supported by conciliar fellowship as a purpose of all programmes of the W[orld] C[ouncil of] C[hurches].”⁵⁴ The image of Jesus Christ as life of the world “is to be expressed through justice and peace for the whole world and respect for the integrity of all creation.”⁵⁵

These three, justice, peace and integrity of all creation, are nowadays referred to as “values of the Gospel.” In the process of ecclesial reflection within the World Council of Churches, these values became important to describe the church’s role in and for the world. The reflection on doctrine of the church was led by the Commission of Faith and Order. It was a long discussion process since the 1980s that was concluded in 2013 with the paper *The Church: Towards a Common Vision*. Here, not only is the bridging function of values between the church and the world taken up but also relation of Christianity to other religions is reflected and described by referring to values: “Today Christians are more aware of the wide array of different religions

52 Cf. Paton 1976, 47 (paragraph 27), 81 (41), 89 (15.g), 91 (25), 96 (41.3), 123 (12), 132 (45).

53 Cf. Paton 1976, 88 (8). In the German translation of the reports, the value concept is also used to describe the quality of human beings as creatures of God, cf. Krüger and Müller-Römheld 1976, 113 (paragraph 51), 114 (56). However, the English has a wider range to express the different semantics of the German “Wert” and thus uses “precious” and “worth” in these places. This example shows the difficulties of identifying actual value discourses.

54 Gill 1983, 251. “Conciliar fellowship” refers to the so-called “conciliar process.” The term was coined by Ulrich Duchrow and draws on the image of a council of peace which Dietrich Bonhoeffer had proposed facing the beginning of the Second World War. This image was transferred into a process and bond between the churches which committed themselves to life, peace and justice. Within this process, the World Council of Churches obliged all its assembly issue groups to always consider its issues regarding justice, peace and preservation of creation in reference to the unity and obligatoriness of the church. Cf. Duchrow 2008, 291–320.

55 Gill 1983, 251.

other than their own and of the positive truths and values they contain.”⁵⁶ Consequently, Christians should work together with adherents of other religions in order to promote “not only those individual moral values which are essential to the authentic realization of the human person but also the social values of justice, peace and the protection of the environment”⁵⁷. These values, that describe the message of the Gospel for society are intrinsically linked to the community of the churches itself as it “includes not only the confession of the one faith and celebration of common worship, but also shared moral values, based upon the inspiration and insights of the Gospel.”⁵⁸ As Christians are part of social and societal structures, these social values of justice, peace and protection of creation are to be promoted which is part of the discipleship:

The explicit call of Jesus that his disciples be the ‘salt of the earth’ and the ‘light of the world’ (cf. Matt. 5:13-16) has led Christians to engage with political and economic authorities in order to promote the values of the kingdom of God, and to oppose policies and initiatives which contradict them. This entails critically analyzing and exposing unjust structures, and working for their transformation, but also supporting initiatives of the civil authorities that promote justice, peace, the protection of the environment and the care for the poor and the oppressed.⁵⁹

By attributing freedom, justice and peace as “values of the Gospel” and “values of the Kingdom of God,” not only a common ethical basis for the World Council of Churches’ action is named, but the importance of these concepts for the whole world are also unmistakably acknowledged. In addition, they include the task to criticize the global secular power structures by comparing and opposing them with these values. In the end, this is not only a Christian task, but a task of all religions which are acknowledged to represent positive values. Therefore, the World Council of Churches’ values-language is not only a bridge to the secular world but also a bridge for interreligious dialogue.

Observing how a world organization such as the World Council of Churches adopts values-language, the function of this concept becomes obvious: it allows one to translate the foundations of Christian action and behavior in a secular world. Addressing justice, peace and protection of creation as “values,” the validity of these values is stressed and proclaimed for society. Examining society and its changes, the concept of “values” is used to propose a vision of the kingdom of God that is understandable outside the ecclesiastical context and thus can illustrate the impact of Christian action in the world. The concept of “values” – a modern concept that replaced the ethical impact of religion and God – is used to describe a Christian vision of a humane society for which the image of the Kingdom of God is an inspiring example. At the same time, by applying “values” a common purpose is developed which can lead the churches’ actions in society and the interreligious dialogue. Whereas the concept of “virtues” emphasizes character traits, the notion of “values” – especially in combination with the eschatological Kingdom of God – stresses the individual and societal desirable⁶⁰ and thus allows the development of a comprehensive collaborative vision of a better world in which God is still relevant for moral action.

BIBLIOGRAPHY

Duchrow, U. 2008. “Ökumene und kapitalistisches Imperium: Der Konziliare Prozess für Gerechtigkeit, Frieden und die Befreiung der Schöpfung.” In *Hoffnungswege: Wegweisende Impulse des Ökume-*

56 World Council of Churches 2013, 34 (60).

57 World Council of Churches 2013, 35 (62).

58 World Council of Churches 2013, 35 (62).

59 World Council of Churches 2013, 36f. (65).

60 Cf. Kluckhohn 1962, 395.

- nischen Rates der Kirchen aus sechs Jahrzehnten* edited by H.-G. Link and G. Müller-Fahrenholz, 291–320. Frankfurt am Main: Otto Lembeck.
- Ernesti, J. 2007. *Kleine Geschichte der Ökumene*. Freiburg im Breisgau: Herder.
- European People's Party. 2022. EPP Congress Paper: The Europe We Want to Build Emphasising Our Values and Responding to New Challenges [https://www.epp.eu/papers/epp-congress-paper-the-europe-we-want-to-build-emphasising-our-values-and-responding-to-new-challenges-2]. Accessed July 18, 2022.
- Gill, D. 1983. *Gathered for Life: Official Report*. VI Assembly World Council of Churches Vancouver Canada 24 July - 10 August 1983. Geneva: WCC Publications.
- Hartmann, C. P. 2019. Warum christliche Werte in der Wirtschaft brandaktuell sind [https://www.katholisch.de/artikel/20556-warum-christliche-werte-in-der-wirtschaft-brandaktuell-sind]. Accessed July 21, 2021.
- Hidalgo, O. 2019. Das Verhältnis von Politik und Religion auf dem Prüfstand? Mittelbare Auswirkungen der ‚Flüchtlingskrise‘ auf eine Grundfrage im demokratischen Verfassungsstaat. In *Flucht und Migration in Europa. Neue Herausforderungen für Parteien, Kirchen und Religionsgemeinschaften* edited by O. Hidalgo and G. Pickel, 19–48. Politik und Religion. Wiesbaden: Springer Fachmedien. https://doi.org/10.1007/978-3-658-23309-9_2.
- Kluckhohn, C. 1962. “Value and Value-Orientations in the Theory of Action: An Exploration in Definition and Classification.” In *Toward a General Theory of Action* edited by T. Parsons and E.A. Shils, 388–433. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Krüger, H., and W. Müller-Römheld. 1976. Bericht aus Nairobi 1975. Ergebnisse – Erlebnisse – Ereignisse. Offizieller Bericht der fünften Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen. 23. November bis 10. Dezember 1975 in Nairobi/Kenia. Frankfurt am Main: Lembeck.
- Kunter, K., and A. Schilling. 2014a. “Der Christ fürchtet den Umbruch nicht’: Der Ökumenische Rat der Kirchen im Spannungsfeld von Dekolonisierung, Entwestlichung und Politisierung.” In *Globalisierung der Kirchen: Der Ökumenische Rat der Kirchen und die Entdeckung der Dritten Welt in den 1960er und 1970er Jahren* edited by K. Kunter and A. Schilling, 21–74. AKZG 58. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- . 2014b. *Globalisierung der Kirchen: Der Ökumenische Rat der Kirchen und die Entdeckung der Dritten Welt in den 1960er und 1970er Jahren*. AKZG 58. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Law, J. 1720. *Money and Trade Consider'd. With a Proposal for Supplying the Nation with Money*. London: printed for W. Lewis [http://nl.sub.uni-goettingen.de/id/1213301700?origin=/collection/nlh-ecc]. Accessed July 21, 2021.
- Link, H.-G., and G. Müller-Fahrenholz. 2008. *Hoffnungswege: Wegweisende Impulse des Ökumenischen Rates der Kirchen aus sechs Jahrzehnten*. Frankfurt am Main: Otto Lembeck.
- Lüpsen, F. 1948. *Amsterdamer Dokumente: Berichte und Reden auf der Weltkirchenkonferenz in Amsterdam 1948*. Bethel: Evangelischer Presseverband für Westfalen und Lippe e.V.
- Marx, K. 1962. *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie 1: Der Produktionsprozeß des Kapitals*. MEW 23. Berlin: Dietz Verlag. Original edition, 1890.
- McBrien, R. P. 1969. *Do We Need the Church?* London: Collins.
- Oestreicher, P. 2008. “Welche Einheit braucht die Ökumene? Ein Bericht über eine ökumenische Lebensgeschichte mit dem Blick auf das 21. Jahrhundert.” In *Hoffnungswege: Wegweisende Impulse des Ökumenischen Rates der Kirchen aus sechs Jahrzehnten* edited by H.-G. Link and G. Müller-Fahrenholz, 15–22. Frankfurt am Main: Otto Lembeck.
- Ökumenischer Rat der Kirchen. 1968a. *Appell an die Kirchen der Welt: Dokumente der Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft*. Unter Mitarbeit von Hanfried Krüger. Stuttgart, Berlin: Kreuz-Verlag.
- . 1968b. *Uppsala spricht: Die Sektionsberichte der Vierten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen*. Uppsala 1968. Genf: Ökumenischer Rat der Kirchen.
- Parsons, T., and E. A. Shils. 1962. *Toward a General Theory of Action*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Paton, D. M. 1976. *Breaking Barriers. Nairobi 1975: The Official Report of the Fifth Assembly of the World Council of Churches, Nairobi, 23 November-10 December, 1975*. London, Grand Rapids: Spck; Eerdmans.
- Pohl, I. 2014. „Das Gegenteil von Christentum“ [https://taz.de/EKD-Vorsitzender-ueber-Pegida/!5025598/]. Accessed July 21, 2021.
- Raiser, K. 1971. *Löwen 1971: Studienberichte und Dokumente der Sitzung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung*. Ö.R.B 18/19. Stuttgart: Evangelischer Missionsverlag.
- Scheler, M. 1954. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik: Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*. Berlin: Francke.
- Smith, A. 1974. *Der Wohlstand der Nationen. Eine Untersuchung seiner Natur und seiner Ursachen*. München: Verlag C.H. Beck. Original edition, 1776.

- Schmitt, C., E. Jüngel, and S. Schelz. 1979. *Die Tyrannei der Werte*. Hamburg: Lutherisches Verlagshaus.
- World Council of Churches. 2021. "What is the World Council of Churches?" [<https://www.oikoumene.org/about-the-wcc>]. Accessed July 27, 2021.
- . 1967. *World Conference on Church and Society: Christians in the technical and social revolutions of our time*. Geneva, July 12-26, 1966. Official Report. Lausanne: Imprimerie La Concorde.
- . 1971. *Faith and Order. Louvain 1971: Study reports and documents*. Faith and Order Study Paper 59. Geneva: World Council of Churches.
- . 2013. *The Church: Towards a Common Vision*. Faith and Order Paper 214. Geneva: WCC Publications.

Abraham as the Federating Spiritual Force of the Three Monotheistic Faiths, Past and Present

SAMIRA NAIR

ABSTRACT: Abraham, a central figure in Judaism, Christianity and Islam, is the archetype of faith. Alas, in this troubled world, the will to power and domination seem to carry the day. And yet, there is more to unite the human community than to divide it. The paper draws a portrait of Abraham, expounds the lofty values he taught, and shows the ways in which such values could be used as a basis to foster interfaith dialogue and promote diversity, peaceful co-existence, and justice notwithstanding the many cultural differences that may be perceived as setting the followers of the three faiths apart.

KEYWORDS: Abraham, monotheistic faiths, interfaith dialogue, federating force.

I. Introduction

As the spiritual father of the three great monotheistic faiths, Abraham occupies a centre-stage in Judaism, Christianity and Islam. In the Old Testament, he is the bearer of a new Covenant between God and the Jewish people; he is also the venerated father-figure in the New Testament. And together, with Noah, Moses, Jesus, and Mohammed, he is one of the five Major Prophets in Islam. Respected and venerated by all, the first Patriarch is invoked by the faithful in the three revealed religions as the archetype of faith. He has been always viewed as a loving and federating figure and his life and sacrifices go together with moral lessons worthy of contemplation and emulation. Alas, in this troubled world, and especially in the Middle East — the birth place of the three monotheistic faiths — misguided politics and the will to power and domination seem to carry the day. However, a great many fair-minded and lucid people believe, and rightly so, that the children of Abraham, and the human community, at large, have much more to share.

The good values that Abraham has taught make of him a unifying and conciliating figure who believed in the perfection of God and also in the perfectibility of man. The question is as follows: are the followers of the three monotheistic faiths ready to leave their “comfort zone,” shake their dogmas, and venture into the unknown—which is the Other—in a bid to understand him and thereby pave the way for a better world where all the children of Abraham can co-exist, tolerate, and respect one another? The paper argues that it is possible to envision and achieve this goal provided the figure of Abraham is pondered again with a rational eye and a loving heart.

The paper will attempt to glean facts from the three Holy Books to draw a portrait of Abraham and the values he cherished and taught. Thereafter, the paper will show the ways in which such values could be used as a basis to foster interfaith dialogue—one that banishes claims to supremacy or ultimate truth—and proclaims diversity, peaceful co-existence, and justice in spite of the many cultural differences that may be perceived as setting the three monotheistic faiths apart. By way of conclusion, the paper will enumerate some of the most formidable challenges impeding interfaith dialogue and a few suggestions on how they might be raised.

II. The Figure of Abraham in the Jewish Tradition

According to the Jewish tradition, Abraham¹ was born in the year 1948 after the Creation (which corresponds to the year 1812 before the Christian era). His father *Terah*, is a descendant of Sem (hence, the qualifier “Semite”), the eldest son of Noah. He is a native of *Ur*, a small Chaldean town in Southern Mesopotamia (present-day Iraq), but he migrated to Haran in the north of the country. Though the dwellers of this Babylonian city were idolaters, the Bible and the Quran note, Abraham knew how to stay clear from polytheism which was even prevalent within the family household, where he lived with his younger siblings, Haran and Nahor. It seems that Abraham had had the chance to meet his forefather Sem, who venerated *Jehova* (the true God, in Hebrew), after he and his close relatives had been saved from the Flood.

The *Aggadab*, the non-legal part of the Classical Rabbinical texts, considers Abraham as the genuine father of monotheism. As such, he was the first person to have acknowledged the existence of a Single God, by way of reason solely. Once he became convinced about the truth of the faith, Abraham undertook to destroy all the idols fashioned by his pagan father. In order to crush the open revolt against the established order, the tyrannical Mesopotamian sovereign, Nimrod, ordained that Abraham be hurled into a furnace, from which Abraham emerged unscathed.

It was at the age of 75 that Abraham had his own calling from the Divine thus: “The Lord had said to Abram, ‘Go from your country, your people, and your father’s household to the land I will show you. I will make you into a great nation and I will bless you. I will make your name great and you will be a blessing. I will bless those who bless you.’” (Genesis, XII: 1-3) The Patriarch, as the archetypal Faithful, took Sarah, his wife, and Lot, his nephew, along his belongings and the servants he had acquired in Haran, and headed for *Canaan*. When they arrived there, the Lord appeared to Abraham and told him: “To you and your offspring I will give this land.” (Genesis, XII: 7). To reassure him further, God defined the limits of the lands subjected for his descendants: “To your descendants I give this land, from the *Wadi* of Egypt to the Great River of the Eupherate.” (Genesis, XII: 18-21). And these borders of the Sacred Land were to remain symbolic for hundreds of years.

Sarah, having been unable to bear him a child, a progeny was promised Abraham by God, to be started by Hagar, an Egyptian servant. Despite the predictable problems arising from the conflicts between the two women, Abraham finally had a son, Ismael (meaning, God Hears everything) who is considered to be the ancestor of Arab tribes. After this birth, God appeared again to Abraham to seal a second covenant, by virtue of which Abraham is to become the father of a multitude of nations. This alliance will be marked in the flesh of Abraham and that of his progeny by way of circumcision. Though satisfied with Ismael, God gave Abraham more: “As for Sarai, your wife, you are no longer to call her Sarai; her name will be Sarah. I will bless her and will surely give you a son by her. I will bless you so that she will be the mother of nations; kings of people will come from her.” (Genesis XVII: 15-16). Sarah, by some miracle, becomes fertile. At the age of 90 she gave Abraham, who had turned 99, a son, whom they called Isaac (meaning, “he will laugh”),² a name inspired by God and suggestive of the joys to be felt by the elderly parents, at the promise of a new unexpected lineage.

1 A great deal of the information about Abraham has been gleaned from Sirat, R.S. 2022, ‘*Abraham*’, In *Encyclopaedia Universalis*, [Web Page] accessed 9th May 2022, <https://www.universalis.fr/encyclopedie/abraham/>.

2 Highly informative facts, together with superb representations and pictures are found in the superbly written text: cf. Fellous, S., *Abraham dans l’iconographie des trois religions monotheistes*. Paris: IFHT-CNRS, 2004.

The advanced age of the Patriarch posed the delicate question of descent and patrilineal transmission, the first-born being Ishmael. Sarah, not wishing to see Ismail inherit with his half-brother, enjoined her husband to act radically and ban the Egyptian servant and her son. At the behest of his wife, Abraham banished Hagar and Ismail from his tents, after having received assurance that his elder son would engender a great nation. Equally significant is the promise made by an angel of God to Hagar, while she was still pregnant with Ismail. In the desert with little water and victuals, Hagar and her son survived thanks to divine help. When Isaac turned 25, God put Abraham to the test, by ordering him to sacrifice Isaac: “Take your only son, whom you love—Isaac—and go to the region of *Moriah*. Sacrifice him there as a burnt offering on a mountain I will show you.” (Genesis XXII: 1-2). According to T. Römer,³ this is the most emblematic in the history of Abraham. In Chapter XII of Genesis, God had asked Abraham to renounce his past, and now He is asking him to forgo his own future (or, at least part of it). The Patriarch, a paragon of faith, was going to comply when the hand of an angel interposed stopping the sacrifice and handing a ram, miraculously found in a nearby wood. It was thus that human sacrifice was displaced by animal sacrifice.

As for Sarah, she died at the age of 127 in Hebron where Abraham buried her. He then married Kettourah, who gave him two sons. Prior to his own son, Abraham married Isaac to Rebecca who gave him two sons, Esau and Jacob. The latter, also a prophet, married two sisters, Leah and Rachel, who gave him twelve children, as God had promised him. These children would be the progenitors of the twelve tribes of Israel, including Juda tribe, from which the dynasty of Prophet-King David would be issued. Abraham died at the age of 175, after a happy and serene old age, to use the Biblical expression. He was likewise buried in the tombs of the Patriarchs in Hebron.

By way of commentary on this fabulous story of Abraham, Thomas Römer asserts that in some prophetic books of the Bible, written prior to the Babylonian Exile (before the 6th Century B.), notably those penned by people other than the Apostles, there are allusions to Abraham which are not elaborated on, as though the figure were already a well-known reference, barely in need of further information. He concluded that the origin of Abraham finds its roots most likely in the local traditions which centre in a great and highly revered person in Hebron. He added that while the priests may not have created Abraham, they might nonetheless have considerably changed his story after the Exile. They may have established a link between Abraham and Jacob, two totally independent traditions, in their origins. They may also have invented the Mesopotamian origin of Abraham. By making him leave Ur, upon Divine command, they legitimized the return of exiles. It was thus that a local tradition, doubtless relatively modest, had suddenly taken tremendous importance.

III. The Figure of Abraham in the *Bible*

About a quarter of *Genesis*, the first book in the Bible, is devoted to the narrative of his life. His name is cited more than 236 times in the Old Testament and no fewer than 75 times in the New Testament. This highlights the significance of Abraham, the third man to whom God revealed Himself to humanity, after Adam and Eve, in the founding texts of Christianity. As Amelie Neuve-Eglise⁴ points out, in the New Testament, Abraham is depicted mainly as a man of faith: “by faith Abraham, when called to go to a place he would later receive as inheritance, obeyed and went, even though he did not know where he was going.” (Epistle to the Hebrews, 11: 8), or again, “By faith Abraham, when God tested him, offered Isaac as a sacrifice. He who

³ Römer, Th., *La Bible, Quelles histoires! Entretien avec Estelle Villeneuve*. Paris : Bayard, 2014.

⁴ Neuve-Eglise, A. “Abraham, l’ami de Dieu et père du monothéisme,” *La Revue de Téhéran*, (August, 2008).

had embraced the promises was about to sacrifice his one and only son.” (Epistle to the Hebrews, 11: 17). The promises in question are Divine promises made to the Patriarchs, of which the Descendants of Abraham are the beneficiaries.

But in the alliance established by God and Abraham, which is interpreted by Judaism as a perpetual pact between the Patriarch and his physical progeny (Isaac, Jacob, and the people of Israel), Christianity perceives the premises of a future alliance between the Eternal God and Christ, the Messiah carrier of the promise of salvation and resurrection for humanity, at large (The Epistle of Paul to the Galatians, 3: 16). In the Gospel of John, Jesus of Nazareth thus spoke about the elation felt by the Father of the Faithful at the announced birth of Jesus: “Your father Abraham rejoiced at the thought of seeing my day; he saw it and was glad.” (John 8: 56). The writings of the disciples of Jesus — who was Israelite by birth and considered as a descendant of Abraham, on account of his supposed kinship with King David (the Gospel of Matthew and Luke) — also see in the life patterns and actions of Abraham many signs heralding the advent of Christianity. Accordingly, the bread and wine service, following the blessings of Abraham by the Great Priest Melchizedech (Book of Genesis 14: 18-20), King of Salem (future Jerusalem), is perceived as a harbinger of Eucharist, by Primitive Christianity. For the Catholics and the Orthodox, this sacrificial act is an embodiment of the new covenant between God and the Christ. Similarly, the immolation of Isaac is seen as some prediction of the crucifixion of Jesus, with Isaac as Jesus and Abraham as the Creator. Another parallel is the angel who appeared to Abraham as he was getting ready to slaughter his son, which is taken to symbolize the Trinity. And the same may be said about the three angels which appear to the Patriarch from among the Mambre oak trees in Hebron to announce the birth of Isaac. There is a difference; however: after putting the faith of Abraham to the test, there is Divine intervention to save Isaac from slaughter, while in Christianity, Jesus, the only son of God is sacrificed to redeem humanity. Other parallels with Jesus of Nazareth are established throughout the New Testament, such as the miracle of birth, with Isaac being born to a 90 year-old barren woman (Sarah) and Jesus to the Virgin Mary.

IV. Abraham as a Model figure in Straightness

Emerging at the beginning of the 16th Century, as a result of an internal break within Western Christendom, the Protestant faith grants utmost importance to the figure of Abraham, not without reason. The followers of Martin Luther (1483-1546), bearers of a version of Christianity, free from superfluous elements or idea of intermediation, place faith in God and in the Holy Scriptures above all else. The authority of the Bible, which is the word of God, the only one that is considered is granted a higher status than any form of ecclesiastic hierarchy. It is the main reference in theological matters, moral precepts, and institutional organization. In this respect, the life narratives of Biblical figures are a source of inspiration for the faithful in this branch of Christianity. Abraham, as the personification of a single faith in a single God, as well as resolute faith that is exempt of any compromise, is also highly respected for his straightness, generosity, and sense of justice. As Gerard Bezin of the Evangelical Protestant Church in Cannes, France, explains, “Abraham is *the* main figure of the Old Testament. He is the most accomplished model of a man of faith. He represents the paternal figure of humanity and it is the role that the authors of the New Testament grant him. His Paternal status is no longer based on genealogical criteria; rather, Abraham becomes the father of all those who emulate his deeds and identify with the progeny that God had promised him.”⁵

5 Gerard Bezin, of the Evangelical Protestant Church in Cannes, France, sermons on various themes, see churchthemes.com.

The God of the Protestants is the God of freedom and Abraham incarnates the very essence of freedom, inasmuch as he had had the courage to quit the comforts of the native city of *Ur* and destroy the idols of his father, Terah, freeing himself from his own past and his present in favour of some unknown land and future. He had thus preferred promises to the comforts of already acquired assets. In the eyes of the Protestants, also, Abraham is also the proof that belief in God—itsself the outcome of a spiritual journey beset by doubts and on-going questionings—was the result of an encounter with the Divine. Abraham is thus connected with the All-powerful for eternity, but this adherence to monotheism is also an act of deliverance and love. Abraham is likewise a paragon of humility, altruism, and determination. For instance, when he settled on the mount overlooking Canaan, which God had intended for his progeny, he had actually renounced the city and the fertile plains around it for the benefit of his nephew, Lot, whom he would later save from the Divine punishment which visits the sinful town, Sodom. Further, he interceded on behalf of the city-dwellers, imploring God to spare the just ones in the cursed city, even though they were not part of his physical progeny. He thus placed the interests of other people above his own and earns the Divine promise to be the father of “a multitude of nations.”

To this day, as the embodiment of abnegation and wisdom, Abraham, the father of the faithful continues to be venerated by the faithful followers of the three main branches of Christianity: Catholicism, Orthodoxy, and Protestantism. Saint Abraham is celebrated twice every year: on October 11 in the Oriental Churches and October 9th in the Catholic Church. It is a holy event which reminds every one of the journey taken by the first Patriarch and establishes a parallel with the “transfiguration” which the faithful Christians observe on the second Sunday of Lent.

V. The Figure of Abraham in the *Quran*

The first reference to Abraham in the *Quran* is made in association with another prominent figure, *Mūssa* (Moses). These Prophets are presented in glowing terms as having received the first *Subuf* (literally, leaflets, but here messages which they were entrusted to transmit to their respective people, “And this is in the Books of the earliest (Revelations), the Books of Abraham and Moses.” (*Sura 87: 18-19*). Thereafter, these two figures are referred to separately and distinctively: *Mūsa* is depicted as a figure who managed to prevail over the Pharaoh and comes to assume a prominent position in all *Makkan* narratives. During this selfsame era (the *Makkan* one), Abraham has a more specific role. He is cited in relation to the destruction of the cities of Sodom and Gomorroah, in a way that is strikingly similar to the Biblical narrative. Abraham is told that his wife, now old and barren, was going to give him a son: “[...] And they gave him the glad tidings of a son endowed with knowledge. But his wife came forward (laughing) aloud. She smote her forehead and said: ‘a barren old woman!’ They said, ‘even so has your Lord spoken: and He is Full of Wisdom and Knowledge.” (*Sura 51 (Al-Dhariyat): 24-30*) and (*Sura 11 (Hud): 69-73*). But the most notable Abrahamic narrative pertaining to this *Makkan* period reports the conflict between Abraham and his idol-worshipping father.

This great Abrahamic narrative is repeated several times in other verses pertaining to the *Makkan* phase, the most detailed of which is *Sura 21 (Surat Al-Anbia’): 51-70*. The importance of the narrative which highlights the break proclaimed and enacted by Abraham against the idol worship professed by his father resides in the fact that it provides the *Quran* a decisive argument to shore up the break with idol worship in *Makkah*, as incarnated in the local divinities, *Al-Lat*, *Al-Uzzah*, and *Manaf*; themselves believed to be the daughters of *Al-Illah*. *Sura 53 (Surat An-Najm): 19-20* thus find a Biblical precedent to vindicate Muhammad’s break with his own *Makkan* tribe.

Another focal point has to do with the role played by Abraham in founding the *Kaabah*. This is an episode that has not been made quite explicit in the *Makkan* era. But it became quite clear in the *Medinan* phase of *Quranic* revelation. This is most likely related to the pole-

mics arising between Muhammad, on the one hand, and the *Medinan* Jews, on the other. From the point of view of the *Quran*, Medinan Jews refusal to recognize Muhammad as the figure entrusted with completing the messages conveyed by their own prophets is incomprehensible, to say the least. This is all the more striking that the Jews are referred to as *Banu Israel* (the Children of Israel) and even in laudatory terms, as the Chosen people (*Sura 19 (Surat Maryam):* verse 58). But how can we account for this sudden opposition by *Medinan* Jews to Muhammad? Most likely, during the *Makkan* phase, the Jews had not heard about the message propounded discreetly by the Prophet. Moreover, unlike *Yathrib* (later renamed *Madinah*), in *Makkah* the Jews constituted a small minority only.

However, when Muhammad moved to the *Madinah* and conveyed his message (which constituted both an improved and mended version of the previous messages), he was met with a storm of protest. But the figure of Abraham was going to increase in importance. Upon a divine order, Abraham is declared the founder of the *Kaabah* (*Sura (Al-Baqarah) 2: verse 127*). This, of course, enhances the standing of Abraham, and, of Muhammad, who is now seen as the Messenger charged with carrying the torch of prophecy, showing people the way to rightness, and assuming the trust previously shouldered by Abraham and other prophets and messengers. But the choice of *Makkah* as the new seat of Prophecy may also be seen as a reassertion of the standing of the Prophet in opposition to the Medinan Jews and a reduction in the standing of the sacred sites in Jerusalem.⁶ It is in this context, that *Sura (Al-Imran) 3: verse 67* is revealed. According to the verse, Abraham is attached to the only True God by means of an exclusive alliance (*Hanif*), which he now transmits to Muhammad. And the latter is increasingly shown as the one who keeps to the straight path, while his Christian and Jewish contemporaries, notably those who have questioned his message, are presented as having lost the way.

Having surveyed the figure of Abraham in the three books, briefly and cursorily, I can make some observations regarding some commonalities, which certainly provide some ground for a fruitful dialogue between the three faiths.

- Notwithstanding differences in representations, origins, and appropriations by the three faiths of the figure of Abraham, there is no doubt that he is the “Spiritual Father” of the three great monotheistic religions. Abraham occupies a central place in Judaism, Christianity, and Islam. He is the carrier of the covenant between God and the Jewish people in the Hebraic Bible. He is the Ancestor of Christianity in the New Testament. And together with Noah, Moses, Jesus, and Mohammed, he is one of the five greatest prophets in Islam. Respected and venerated by each and all, the first Patriarch is invoked by the faithful in the three “revealed” religions as an archetype of faith—unified, absolute, and unwavering faith in one God.
- Faith in Abraham is not the outcome of a sudden and blinding illumination, but rather the fruit of close observation and reasoning. It is also the achievement of a long and arduous spiritual quest, beset by all kinds of doubts, self-questioning, tests, and tribulations. When exhaustion takes hold of the body and the spirit, and when all hope vanishes, the Divine reveals itself finally, giving substance to a promise of a blessed progeny and a new world. By accepting to give up a peaceful life, familiar bearings and references, and his own past, Abram (meaning, revered and powerful father) becomes Abraham (the father of a multitude of nations).
- Abraham is the point of convergence of laws: though they make use of different reasoning, the laws pertaining to the monotheistic faiths assert the supremacy of God and forbid associating other gods with Him; they order their followers to honor parents and elders; they prohibit unjust killing, adultery, lying, false testimony and other dubious deeds which unravel the social fabric and undermine the ethical values which give strength to society, uphold justice and repel iniquity. These moral laws,

⁶ See Chabbi, J., *Le Coran décrypté. Figures bibliques en Arabie* (Paris : Fayard, 2008).

if combined with ethical rules developed by human kind in different faith tradition, constitute a strong basis on which peaceful, tolerant, and good universal community may be built. Essential to all three faiths are these conceptions which should be emphasized and translated into action: acceptance of the other—even when they differ markedly from one, is difference not a sign of God’s mercy?—the divinity of social and communal differentiation; equality before God; and the dismissal of any superiority of one community over others.

- Abraham is above all the embodiment of ethical values which ought to form the foundation of interfaith dialogue: these values include sincerity, unwavering faith, faithfulness, moral rectitude, and readiness to open up other people. Like Odysseus who had accepted the status of mortals and rejected the offer of immortality, Abraham rejected the comforts of his homelands and ventured into unknown and even hostile lands so that he could meet, get to know, and establish ties of friendship with other people. And these values should be the moral force driving the common endeavours of faithful people in all three faiths. I have been impressed by Mark Halter’s book, *La Memoire d’Abraham*, a book which offers a narrative into the remote history of the Jews and calls for reconciliation and dialogue which would lead to peace, co-existence, and cooperation. Jean Paul II was so moved by the book he recommended the holding of interreligious meeting in *Assize*, which have truly helped promote dialogue and peace initiatives. Similarly, there have been similar calls for interfaith dialogues in many Muslim countries, including Morocco,⁷ Egypt, and UAE.

There have been countless good will initiatives aimed at instituting and promoting interfaith dialogue on the part of well-meaning individual, groups, entities, and governments in all three faiths, but these have had modest impacts due to the challenges attendant upon them. But the latter should on no account discourage the people driving interfaith dialogue. Here, let me outline what I think are the most daunting challenges and how they can be raised. I consider one challenge at a time and provide a suggestion on how to mitigate or overcome it.

VI. Challenges to Interfaith Dialogue

There are formidable challenges, to be sure, but they are worth raising for the sake of peace, co-existence, and justice. These can be summed up as follows:

1. There is a tendency in the representatives of the three faiths who are engaged in interfaith dialogue to promote the best in their respective traditions, while censuring the worst in others. This is clearly seen in their respective use of their own scriptures: the followers of the three faiths tend to be selective, showing their faiths to be more authoritative, more inclined to peace, more open to present-day democratic institutions, more flexible and so forth. As a way out, it may be useful and valuable for persons of each religious community to hear members of the other communities speak squarely about the doubts, problems, and shortcomings that their respective communities are experiencing. Communicating humility, criticising the self, and reaching out to others in good faith can contribute to healing, foster mutual understanding, and build mutual respect).
2. Given that religions developed in different periods, there is a tendency to magnify certain traditions and to negate or reduce the value of other religions. This is known as “super-secessionism.” More explicitly, some followers of the Jewish faith proclaim

⁷ I have in mind the Marrakech Declaration on Minority Rights as a means to bolster interfaith dialogue or Pope Francis II visit to Morocco, in the Spring of 2019, which was designed to give a boost to interfaith dialogue.

themselves to supersede other faiths and charge other faiths of being mere imitations or offshoots of Judaism. Likewise, the followers of certain branches in the Christian and the Islamic faiths claim theirs are perfected or newer versions of the older faiths. The fundamentalist trend within each of the three traditions is to be blamed for this tendency, Fundamentalists are inclined to see the world divided into good and evil forces, the “us” and the “others”. Obviously, blind adherence to religious dogmas and unquestioning submission to religious authority cultivate zealotry which, in turn, culminates in hatred and violence. To deal with this issue, moderate people in all three faiths readily identify the mercy, clemency, and roominess of their faiths. They know that God had willed diversity, out of mercy for humankind. They also know that God has ordained three Abrahamic paths to the Holy. The role model here, Abraham, willingly left his tent open to the four winds, so that each and all may accede to it. The metaphor is exemplary and should be adopted whole-hearted. Faith is at its best when it is free from all forms of compulsion, duress, or coercion.)

3. Within each of the three monotheistic faiths, there exist a plethora of sects, denominations, and groups, some of which are extreme and even radical in their views. In each of the three faiths there are ultra Orthodox people who believe that they are the only ones privy to the truth and reject the other. In Islam, for instance, *Takfeer* ideology impels its advocates to brand all those who differ with them even on minor points as *Kafirs* (infidels) and charge all non-Muslims with infidelity. Similarly, in Judaism, the ultra-Orthodox show little tolerance towards their co-religionists, let alone the followers of the other faiths. This is a tough challenge facing all faiths. And we all recall what William Butler Yeats said in relation to the “worst,” who are full of passionate intensity, and the “best who lack all conviction.” But here again, the moderates, who constitute the silent majority, could serve as a counter-veiling force against the discourse of the extremist, and through the model provided by the enlightened elites, the worst can be defeated or, at least contained. But this takes a counter-ideological fight designed to question and repel their fallacious claims and discourses of hatred and exclusion. And education plays a crucial role in this respect. Once the conditions of exclusion and poverty have been mitigated and education has been universalized, extremists can be reduced to insignificance and mutual co-existence will be hugely fostered. Equally, important is the need to engage in intra-faith dialogues to eliminate the rifts which threaten to rend the fabric of faith asunder. This is the case of the Islamic world where *Shia* and *Sunnis* are still divided and their differences are instrumentalized by demagogues and politicians. There is need to develop programs for interfaith reading of sacred texts to inform and deepen understanding of one another. Similarly, intra-faith conferences should be held to build trust and foster understanding.⁸
4. Few would dispute the negative impact that the media has had on interfaith relations, especially in time of crises and wars. Excessive emphasis on the negative side of religion and actions of religious extremists generates interfaith fear and even hostility and saps the good will of all those who are fully engaged in it. A modest proposal here is as follows: greater media attention needs to be given to the positive endeavours that have been taken within the Islamic world and outside it to reach out across religious boundaries. More serious work should also be directed towards the sources of stereotyping and fear-manufacturing. I have in mind Hollywood and the film industry; some conservative think-tanks all over the world which perpetuate the myths instead of questioning them. But stereotypes could be best debunked by means of better

8 See, Othmane Toujri, M., *Rapprochement between Madhabs (Rites): Premises and Methods*, Proceedings of an Intra-faith Conference held in Rabat in 1997.

cross-cultural education. Efforts should be invested in developing teaching materials about the three faith traditions for use at various levels in the educational structure. For example, an anthology could be developed on the three Abrahamic traditions to be used in high school and universities. In addition, courses need to be developed on Abrahamic peace-making, teaching how the three faith traditions understand and promote peace.

5. An equally daunting challenge has to do with the rather Manichean view of the world held by millions of common people and uneducated world-leaders who show little empathy and understanding of other people. Worse, they assign goodness and innocence to themselves and project evil onto others. Leaders of interfaith dialogue ought whenever possible to be critical of their own governments in the name of spirituality, citizenship, and universality. As Alan Geyer once observed: ‘peace-making, whether in personal, group, or international relations, requires a variety of capacities for self-transcendence: transcendence of one’s interests and perspectives for the sake of understanding the interests and perspectives of the other side, which calls for the virtue of empathy, transcendence of one’s pride and defensiveness, which inhibit the acknowledgement of injuries done to the others—a capacity for repentance and perhaps restitution; transcendence of one’s grievances and desire for vengeance over injuries inflicted by others, a capacity for forgiveness.’⁹

The challenges, aside, the proponents of Abrahamic dialogue for the sake of peaceful co-existence and shared prosperity have also thought about a number of initiatives designed to highlight the centrality of Abraham in that project and to underscore his role as a federating force in the present and in the future. One such which has drawn my keen interest is the Abraham Path Initiative—a cultural walking route that retraces the journey of Abraham, the legendary ancestor of over half of humanity. Story, walking, and hospitality are the cultural route’s central theme. The path focuses on the diverse communities living in the region that share a common heritage in Abraham as an ancestor that may identify his story as an important component of their cultural DNA. The path also demonstrates the power of walking, giving perspective to remember their origins and to be hospitable and kind towards perfect strangers. The main historical sites on the current path are *Urfu* (the birthplace of Abraham, according to Muslim tradition); *Haran*, according to the Hebrew Bible. This is a town Abraham lived in and from which he received the call to start the main part of his journey; *Jerusalem*, the scene for the binding of Isaac, according to the Hebrew Bible; and *Hebron*, the location of the tomb of Abraham and his wife Sarah, according to Jewish, Christian, and Muslim traditions.

In a nutshell, the appeal of Abraham as a source of commonality and kinship among the three monotheistic faiths makes eminent sense and can help defeat the widespread notion that strong religious commitments can be a source only of division and discord. If the appeal to Abraham simply invokes his name in pursuit of inter-communal peace and harmony but disregards his teachings with which these three communities associate him, it can be shallow and self-defeating. Those who invoke Abraham out of a commendable desire for inter-communal peace must be careful not to allow their pluralism to slide into relativism, as if the figure they invoke made no truth claims. The challenge before Jews, Christians, and Muslims, alike, is to uphold with integrity both the connections and the divisions or differences. Since today, the pressure to uphold the connections is vastly greater than the pressure to uphold divisions. And this is, alas, no easy task.

At a moment when the world is asking, “can the religions get along?” One figure stands out as the shared ancestor of Jews, Christians, and Muslims. One man holds the key to our deepest fears and possible reconciliation, Abraham. Both immediate and timeless, Abraham

⁹ Stassen, G. ed. *Just Peacemaking: Ten Practices for Abolishing War*. Cleveland: Pilgrim Press, 1998.

is a powerful, universal story, the first ever interfaith portrait of the man God chose to be his “friend.” Thoughtful and inspiring, it offers a rare vision of hope that will redefine what we think about our neighbours, our future, and ourselves. No matter how daunting the challenges and the odds likely to undermine Abrahamic dialogue and the initiatives related to it, the people advocating it should never lose *hope*. Losing hope in their worthy endeavour would mean giving a chance to extremists in all three faiths to have their ways, to foster divisions, and to beat the drums of wars of religions.

BIBLIOGRAPHY

- Chabbi, J.. *Le Coran décrypté. Figures bibliques en Arabie*. Paris: Fayard, 2008.
- Feiler, B.. *A Journey to the Heart of the Three Faiths*. New York: Harper Perennial, 2005
- Neuve-Eglise, A.. “Abraham, l’ami de Dieu et père du monothéisme,” *La Revue de Téhéran*, (Issue no. 33, August, 2008)
- Römer, Th.. *La Bible, Quelles histoires! Entretien avec Estelle Villeneuve*. Paris : Bayard, 2014
- Stassen, G., ed. *Just Peace-making: Ten Practices for Abolishing War*. Cleveland: Pilgrim Press, 1998.
- Sirat, R.S., “*Abraham*,” in *Encyclopaedia Universalis*. Paris, France, 2017.

Ibrahims Geschichte

Die Ibrahim Erzählung als Begründung sozialer Werte

FATIHA SLAAI

ABSTRACT: Diese Studie befasst sich mit möglichen Implikationen des Korans für die Orientierung und Verbesserung des menschlichen Verhaltens im sozialen und ethischen Bereich. Wir wollen damit die Besonderheit und die Wichtigkeit der Erzählung vorstellen, indem wir anhand der überlieferten Lebensgeschichte Ibrahims und dem darin begegnenden Motiv des Gehorsams nachgehen. Darüber hinaus lassen sich in dieser Geschichte weitere Wertvorstellungen identifizieren, die das Zusammenleben in Familie, Gemeinde und weiteren Beziehungskonstellationen betreffen.

In unserer Studie fokussieren wir insbesondere den Gehorsam als Wertvorstellung, der in einem doppelten Horizont gedacht wird: Einerseits im Vater-Sohn-Verhältnis, andererseits in seiner Ausdehnung als sozialer Unterstützung der Gemeinschaft.

SCHLÜSSELWÖRTER: Prophet, Ibrahim, Monotheismus, Werte, Gehorsamkeit.

I. Einleitung

“لقد كان في قصصهم عبرة لأولي الألباب“

„In ihren Geschichten ist wahrlich eine Lehre für diejenigen, die Verstand besitzen“¹

Die Überlieferung der Lebensgeschichte Ibrahims taucht im Orient und im Okzident in unterschiedlichem Kontext auf. Zahlreiche Forscher und Wissenschaftler sind an ihr selbst sowie den darin begegnenden Werten interessiert. Dieses Interesse ergibt sich sowohl aus der Bedeutung der Texte für die religiösen Traditionen sowie den sich davon einhergehenden linguistischen, historischen und geistigen Fragen. Das Ziel dieses Vortrags ist es, die in Ibrahims Geschichte vorkommenden Aussagen bezüglich des zwischenmenschlichen Lebens, im Sinne eines Ethos, im Hinblick auf das Motiv des „Gehorsams“ herauszustellen und zu reflektieren. Ein solches Vorgehen ergibt sich aus der Annahme, dass Werte von großer Bedeutung für die Persönlichkeit des Individuums und damit auch sehr wichtig für die Konstitution und das Zusammenleben von Gemeinschaft sind. Anhand der im Koran überlieferten Lebensgeschichte Ibrahims ergibt sich ein hervorragendes Beispiel für die sozialen Werte des Korans.

Um das Thema näher zu erörtern, wollen wir uns mit den folgenden Fragen befassen:

Worin besteht die Bedeutung von Ibrahims Geschichte?

Welche Bedeutung hat die Wertvorstellung der Geschichte?

Welchen Stellenwert haben soziale Werte in Ibrahims Geschichte?

II. Die Geschichten des Korans: Ziele und Besonderheiten

Im Koran sind zahlreiche Narrative überliefert, deren Absicht einerseits darin gesehen werden können, die Aussagen des Propheten Mohammed zu stützen. Gleichzeitig soll ebenfalls von

1 Sure 12, Vers 111.

anderen Propheten und anderen Völker berichtet und über sie informiert werden. Eine solche Intention findet ihren Ausdruck bspw. in Sure 12, die besagt: „نحن نقص عليك أحسن القصص بما أوحينا إليك هذا القرآن Wir berichten dir die schönsten Geschichten dadurch, daß Wir dir diesen Quran (als Offenbarung) eingegeben haben“².

Aus einem islamischen Verständnis lässt sich somit festhalten, dass diese Erzählungen Berichte über Geschehnisse und Tatsachen³ darstellen und als Aufruf zum Glaubensbekenntnis⁴ fungieren. Es lassen sich darüber hinaus Ziele und Werte der Lebensführung identifizieren. Zudem werden diese Textbestände in einem rhetorisch hervorragenden Stil erzählt. So kann man von der literarischen Schönheit und der Einzigartigkeit des Korans sprechen.

Die Erzählungen im Koran dienen im Islam als ein Leitfaden der Erziehung. Darüber hinaus erfüllen sie insbesondere folgende drei Funktionen:

* Sie bieten einen starken Hinweis für die Offenbarung und für das Glaubensbekenntnis.

* Im Koran wird eine starke Kontinuität zwischen den verschiedenen Propheten vorausgesetzt, die sogar ausgreift auf die anderen Religionen und – etwa in Gestalt des Ibrahims – verschiedene religiöse Strömungen zu verbinden sucht.

* Sie stellen ein Hinweis auf Gottes Macht dar.

Folgende wird geprüft, welche Charakteristika sich in Ibrahims Lebensgeschichte, wie sie der Koran überliefert, ausmachen lassen, insbesondere im Blick auf den Wert des „Gehorsams“.

III. Ibrahim im Koran

Ibrahim nimmt eine besondere Stellung im Islam ein, was sich bereits im Blick auf dessen Genealogie feststellen lässt. So zweigt der Stammbaum des Propheten von ihm ab und endet mit Mohammed. Ibrahim wurde ferner „Khalil Allah“, „Freund Gottes“ genannt:

ومن أحسن دينا ممن أسلم وجهه لله وهو محسن واتبع ملة إبراهيم حنيفا واتخذ الله إبراهيم خليلا

Wer hätte eine bessere Religion, als wer sein Gesicht Allah hingibt und dabei Gutes tut und dem Glaubensbekenntnis Ibrahims folgt, (als) Anhänger des rechten Glaubens? Und Allah nahm sich Ibrahim zum Freund⁵.

Einen solchen Ehrentitel hat er ebenfalls in der Tora. Sein Name kommt im Koran an insgesamt 99 Stellen, verteilt auf 25 Suren vor. Außerdem wird er ebenfalls auch in vielen Hadithen genannt, d.h. in den Berichten der direkten Aussprüche des Propheten Mohammed.

Im Koran wird Ibrahim als Moslem bezeichnet. Er gilt hier also weder als Jude noch Christ: „Ibrahim war weder ein Jude noch ein Christ, sondern er war Anhänger des rechten Glaubens, einer, der sich Allah ergeben hat, und er gehörte nicht zu den Götzendienern“⁶.

IV. Der Aufruf zum Monotheismus

Das besondere Gottesverhältnis Ibrahims lässt sich an mehreren Stellen der Erzählung seiner Geschichte verdeutlichen. Entscheidend scheint hier insbesondere die Abgrenzung zum „Göt-

2 Sure 12, Vers 3.

3 Vgl. Khalaf 1999.

4 Taher 1985, 20.

5 Sure 4, 125.

6 Sure 3, 67.

zendienst“ seiner Umwelt zugunsten des Monotheismus zu sein. Ibrahim stand kritisch gegen die Verehrung von anderen Göttern sowie jeglicher Art des Betens zu Gestirnen und zur Natur. Der Koran erzählt davon, wie er sich vor seiner Berufung zum Propheten wie folgt an Gott gewendet hat:

Und so zeigten wir Ibrahim das Reich der Himmel und der Erde, - und damit er zu den Überzeugten gehöre. Als die Nacht über ihn hereinbrach, sah er einen Himmelskörper. Er sagte: „das ist mein Herr.“ Als er aber unterging, sagte er: „Ich liebe nicht diejenigen, die untergehen.“ Als er dann den Mond aufgehen sah, sagte er: „Das ist mein Herr.“ Als er aber unterging, sagte er: „Wenn mein Herr mich nicht rechtleitet, werde ich ganz gewiß zum irregehenden Volk gehören.“ Als er dann die Sonne aufgehen sah, sagte er: „Das ist mein Herr. Das ist größer.“ Als sie aber unterging, sagte er: „O mein Volk, ich sage mich ja von dem los, was ihr (Ihm) beigesellt.“⁷

IV.a. Die Feuergeschichte und die Rettung

Ibrahim hatte fortlaufend Dispute über religiöse Fragen mit seinem Vater und den Mitgliedern seines Stammes. Diese überlieferten kontroversen Unterredungen sind bemerkenswerte Beispiele für die Dialoge zwischen einem Gläubigen und den „Götzendienern“. Es wird berichtet, dass die konträr zu seinem Umfeld stehende Meinung Ibrahims zum Grund des Zornes des Königs gegen Ibrahim waren, weshalb dieser seine Diener befahl, dass sie Ibrahim ins Feuer werfen sollten. Überraschenderweise rettete Gott Ibrahim, wie Sure 21 berichtet: „قلنا يا نار كوني“ قلنا يا نار كوني. Wir sagten: O Feuer, sei Kühlung und Unversehrtheit für Ibrahim“⁸. Der Gehorsam und die Treue gegenüber Gott durch Ibrahim führen also dazu, dass jener selbst ihn errettet.

IV.b. Bau des Gottes Hauses

Eine weitere Dimension des Gehorsams findet sich in den folgenden Erzählungen, die zudem die Vater-Sohn-Beziehung Ibrahims zu seinen Söhnen näher beleuchtet. Zum Bau der Kaaba fordert Gott auf: „وإذ يرفع إبراهيم القواعد من البيت وإسماعيل ربنا تقبل منا إنك أنت السميع العليم.“ Und (gedenkt,) als Ibrahim die Grundmauern des Hauses errichtete, zusammen mit Ismail, (da beteten sie): „Unser Herr, nimm (es) von uns an. Du bist ja der Allhörende und Allwissende“⁹.

Die Ausleger des Korans sind hier unterschiedlicher Meinung. Einige sagen, dass Ibrahim und sein Sohn Ismail beide das Haus Gottes bauten, andere dagegen behaupten, das Haus wurde damals von Adam errichtet, aber zerstört und Ibrahim hätte es mit seinem Sohn Ismail nach dem Befehl Gottes wieder aufgebaut. Die Befolgung der Befehle Gottes sei ein Beweis für ihre Gehorsamkeit gegenüber und ihre Unterwerfung unter Gott.

IV.c. Opferung des Sohns

Ibrahims Gehorsam Gott gegenüber übersteigt dabei die Vater-Sohn-Beziehung, wie folgende Erzählung verdeutlicht. Gleichzeitig bleibt eine Form des Gehorsams gegenüber den Eltern ebenfalls erhalten. Als Ibrahim im Traum sah, dass er seinen Sohn opfern sollte, zögerte er keine Sekunde dies zu tun; der Sohn selbst unterwarf sich auch seinem Vater und dem Befehl Gottes. Dies beschreibt somit die höchste Stufe des Glaubens:

قال يا بني إني أرى في المنام أنني أدبحك فانظر ماذا ترى قال يا أبت افعل ما تؤمر ستجدني إن شاء الله من الصابرين

7 Sure 6, Vers 75-79.

8 Sure 21, Vers 69. *Unversehrtheit*: wörtlich Friede, Heil.

9 Sure 2, Vers 127. *Haus* d.h. die Kaaba in Makka; *errichtete* wörtlich: hochzog.

O mein lieber Sohn, ich sehe im Schlaf, daß ich dich schlachte. Schau jetzt, was du (dazu) meinst.“ Er sagt: „O mein lieber Vater, tu, was dir befohlen wird. Du wirst mich, wenn Allah will, als einen der Standhaften finden“¹⁰.

Der Ort, wo die Tat stattfand, ist dem Koran nach nicht „Moria“, wie die Tora berichtet, sondern in der Nähe von Mekka. Der Name des Sohns wurde im Koran nicht erwähnt, deshalb sind Religionswissenschaftler und Ausleger des Korans unterschiedlicher Meinungen, ob es Ismail oder Ishak der zu opfernde Sohn sei.

IV.d. Ibrahim und die religiösen Bräuche

Die Bedeutung dieser Überlieferung des Lebens Ibrahims für den Islam zeigt sich u.a. in der Bedeutung dieser zuletzt dargestellten Erzählung für die Bildung der religiösen Bräuche. Das Opferfest am 10. Tag des 12. Monats des Mondkalenders ist ein besonderer Feiertag für Muslime. Es besteht eine feste Beziehung zwischen Ibrahim, der Pilgerfahrt und dem Opferfest. Ein Indikator dafür ist, dass sein Name zu diesem Anlass am häufigsten nach dem Prophet Mohammed genannt wird, besonders am Ende jedes Gebets¹¹.

IV.e. Ibrahims Geschichte und der Aufruf zu sozialen Werten

Ausgehend von diesen Überlieferungen zur Lebensgeschichte Ibrahims lässt sich nach den darin begegnenden und daraus ableitbaren sozialen Werten fragen. Das Thema der Wertvorstellungen ist von vielen Wissenschaftlern und Philosophen in unterschiedlicher Weise erörtert worden, was zu einer Vielzahl möglicher Definitionen von „Werten“ führt. Psychologen definieren die Werte als Gründe und Bedürfnisse; Soziologen sehen sie als Beschäftigungen und Glaubenssatz; Pädagogen dagegen definieren die Werte als Verhalten und Norm. Aber diese Deutungen widersprechen der islamischen Erziehungstheorie, die sich an der Scharia, d.h. dem Koran und der Suna, orientiert und diese Werte als religiöse Grundwerte wahrnimmt. Der Mensch kann durch Orientierung an ihnen sein Verhalten durch Einübung von Disziplin kontrollieren. Die Werte können sich auf menschliche, erzieherische, wirtschaftliche oder auch soziale Lebensbereiche erstrecken¹².

IV.f. Soziale Werte

Die sozialen Werte¹³ beeinflussen die Beziehungen zwischen den Menschen, sowohl zwischen Einzelnen als auch Gruppenkonstellationen. Durch sie konstituieren sich die spezifischen Konzepte der Nächstenliebe, Hilfe, Respekt, Gemeinschaft und viele weitere¹⁴. Ibrahims Geschichte ist in dieser islamischen Erziehungstheorie besonders wichtig für zahlreiche Vorträge und wissenschaftliche Recherchen über die Werte und ihren Einfluss auf die Persönlichkeitsentwicklung des Individuums im Zusammenhang mit Perspektiven der Ethik und des Glaubens.

Im Folgenden konzentriere ich mich auf den Wert des Gehorsams, wie er sich in Ibrahims Geschichte darstellt, da diesem Wert eine besonders große Bedeutung beigemessen wird. Dazu werden zunächst allgemeine Beobachtungen zum Motiv des Gehorsams im Koran angestellt, um an diesen das spezifische Profil Ibrahims Gehorsams zu schärfen. Abschließend werden Überlegungen zur Struktur des Gehorsams angestellt.

10 Sure 37, Vers 102.

11 Vgl. Kifayati 2013, 255–280.

12 Vgl. Hariri, 1988.

13 Vgl. Arsalane 1990. Vgl. Jabr 2008.

14 Vgl. Sayd 1998.

IV.g. Der Wert des Gehorsams in der Geschichte Ibrahims

Gehorsam zu sein gegenüber seinen Eltern ist Teil der moralischen Erziehung. Im Koran findet man zahlreiche Figuren des Gehorsams, insbesondere bei den Propheten gegenüber ihren Eltern, wie z.B. (Jusuf) Joseph gegenüber seinem Vater Jakob; (Yunus) Jonas mit seinem Vater Zakaria; oder (Issa) Jesus gegenüber seiner Mutter Mariam oder Loquman mit seinem Sohn.

Ibrahims Stamm bestand aus „Götzendienern“, die Leute beteten unterschiedliche Götzenfiguren an. Ibrahim erklärte ihnen der Überlieferung zufolge, dass sie nur Gott allein anbeten sollten. Der folgende Vers aus dem Koran ist eine höchst eindrückliche Darstellung der Verbindung des Motivs des Gehorsams und der Fremdgötteranbetungsproblematik. Im Dialog zwischen Ibrahim und seinem Vater, sowie Ibrahims Furcht um ihn lässt sich dies gut verdeutlichen:

Und gedenke im Buch Ibrahims. Er war ein Wahrhaftiger und Prophet. Als er zu seinem Vater sagte:

„O mein lieber Vater, warum dienst du dem, was nicht hört und nicht sieht und dir nichts nützt? O mein lieber Vater, gewiß, zu mir ist vom Wissen gekommen, was nicht zu dir gekommen ist. So folge mir, dann leite ich dich einen ebenen Weg. O mein lieber Vater, diene nicht dem Satan. Gewiß, der Satan ist gegen den Allerbarmer widerspenstig. O mein lieber Vater, ich fürchte, daß dir Strafe vom Allerbarmer widerfährt, so daß du zu einem Gefolgsmanne des Satans wirst.“ Er sagte: „Verschmähst du meine Götter, o Ibrahim? Wenn du nicht aufhörst, werde ich dich ganz gewiß steinigen. Und meide mich eine Zeitlang.“ Er sagte: „Friede sei auf dir! Ich werde meinen Herrn für dich um Vergebung bitten; gewiß, Er ist zu mir sehr entgegenkommend.“¹⁵

Ausgehend von diesem Vers kann man die folgenden Beobachtungen mit Blick auf Gehorsam treffen:

Die Charakteristika und der Stil des Dialogs verdeutlichen, dass Ibrahims Dialog mit seinem Vater voller Liebe und gelassener Ruhe war. Mit vielem Respekt erklärte er ihm, dass er von Gott berufen wurde.

Über die Aspekte der Barmherzigkeit sowie die Neigung Ibrahims, lässt sich folgende Beobachtung anstellen: Ibrahim fürchtet Gottes Strafe und versucht, seinen Vater zur Vernunft zu bringen, um ihn vor jener zu schützen.

Schließlich verdeutlicht sich zum Abschluss der Erzählung das Motiv, Gott um Verzeihung zu bitten. Als sein Vater nicht auf ihn hört, versucht Ibrahim um dessen Willen Gott um Verzeihung zu bitten.

Diese drei Punkte dienen als Ausdruck dafür, dass es einer der zentralen sozialen Werte darstellt, den Eltern gegenüber absolutem Gehorsam und Respekt zu zeigen, selbst wenn es sich bei diesen um „Götzendiener“ handelt.

IV.h. Gehorsam gegenüber den Eltern

Das Wort „Bir“ lässt sich unterschiedlich übersetzen. So bringt es sowohl „Wahrheit“ zum Ausdruck, gleichwohl jedoch auch „Güte“ oder „Gehorsam“. Es kennzeichnet meist das Eltern-Kind-Verhältnis und verweist auf die gute Beziehung untereinander, indem man sich beschützt, sich umeinander kümmert. Das Wort „Bir“ begegnet im Koran in unterschiedlichen Bedeutungen:

15 Sure 19, Vers 41-47.

Einmal im Sinne von der „Verherrlichung“, indem man gut zu seinen Eltern ist, so bspw. in Sure 2, in der es heißt:

„Und als Wir mit den Kindern Israels ein Abkommen trafen: Dient keinem außer Allah! Und zu den Eltern sollt ihr gütig sein“¹⁶.

Sich bei den Eltern zu bedanken ist zudem mit dem Dank an Gott verbunden.

„Und wir haben dem Menschen seine Eltern anbefohlen – seine Mutter hat ihn unter wiederholter Schwäche getragen, und seine Entwöhnung (erfolgt) innerhalb von zwei Jahren -: „Sei mir und deinen Eltern dankbar. Zu mir ist der Ausgang“¹⁷.

Im Koran ist die Rede von Propheten, die gehorsam gegenüber ihren Eltern sind, wie z.B. Jonas, der beschrieben wird als „gütig gegen seine Eltern, und er war weder gewalttätig noch widerspenstig“.¹⁸ Zum Verhältnis von Jesus zu seiner Mutter findet sich die Aussage, „gütig gegen meine Mutter zu sein. Und Er hat mich weder gewalttätig noch unglücklich gemacht“¹⁹.

Der imperative Stil des Verbots und des Befehls im Koran kann als Hinweis auf die Bedeutung und die Wichtigkeit der Gehorsamkeit gedeutet werden. Gott verbietet die Eltern zu kränken oder ihnen Schaden zuzufügen. „Und Wir haben dem Menschen seine Eltern anbefohlen“²⁰.

Gott lobt diejenigen, die gut zu ihren Eltern sind und tadelt das Verhalten derjenigen, die ihre Eltern schlecht behandeln: „Und dein Herr hat bestimmt, daß ihr nur Ihm dienen und zu den Eltern gütig sein sollt. Wenn nun einer von ihnen oder beide die ein hohes Alter erreichen, so sag nicht zu ihnen: „Pfui!“ und fahre sie nicht an, sondern sag zu ihnen ehrerbietige Worte“²¹.

Oft wird im Koran entweder der Modus des Begehrens oder jener der Einschüchterung angewandt. So wird erklärt, dass der Gehorsam mit dem Paradies belohnt wird, der Ungehorsam hingegen bestraft wird. In der Suna wird ebenfalls viel darüber berichtet.

IV.i. Figuren des Gehorsams

So kann man sagen, dass die Dimension des Gehorsams verschieden erfüllt wird, wie z.B.:

Gütig sein und barmherzig zu den Eltern: „Und senke für sie aus Barmherzigkeit den Flügel der Demut und sag: „Mein Herr, erbarme Dich ihrer, wie sie mich aufgezogen haben, als ich klein war“²².

Gott um Vergebung bitten für sich und die Eltern: „Unser Herr, vergib mir und meinen Eltern und den Gläubigen an dem Tag, da die Abrechnung stattfinden wird“²³.

Der Gehorsam kennt allerdings den „Götzendienst“ als Grenze: „Wenn sie sich aber darum bemühen, daß du Mir beigesellst, wovon du kein Wissen hast, dann gehorche ihnen nicht“²⁴.

16 Sure 2, Vers 83. Übersetzung nach Frank Bubenheim.

17 Sure 31, Vers 14. Übersetzung nach Frank Bubenheim.

18 Sure 19, Vers 14. Übersetzung nach Frank Bubenheim.

19 Sure 19, Vers 32. Übersetzung nach Frank Bubenheim.

20 Sure 31, Vers 14. Übersetzung nach Frank Bubenheim.

21 Sure 17, Vers 23. Übersetzung nach Frank Bubenheim.

22 Sure 17, Vers 24. Übersetzung nach Frank Bubenheim.

23 Sure 14, Vers 41. Übersetzung nach Frank Bubenheim.

24 Sure 29, Vers 8. Übersetzung nach Frank Bubenheim.

V. Schlussfolgerung

Ibrahims Geschichte enthält viele soziale Werte. Dadurch ist sie gekennzeichnet und charakterisiert. Für den islamischen Glauben erhält sie ihre Autorität dadurch, dass sie:

- * von Gott befohlen gilt,
- * für alle Menschen und in jeder Zeit gilt,
- * wirklich und wahr ist,
- * und an unterschiedlichen Stellen wiederholt zitiert wird.

Es zeigte sich in diesem Papier eine Pluralität an verschiedenen Narrativen, in denen Ibrahim seinen Gehorsam, einerseits gegen die Eltern, andererseits gegenüber Gott, erwies. Darin kommen Aussagen über Moral und Glauben zum Ausdruck, sie schlagen Lösungen für soziale Probleme und Konfliktfelder vor. Sie können im Ganzen als ein wichtiges Beispiel für eine gute Erziehung fungieren.

Zum Schluss möchte ich folgende Fragen stellen:

Könnte man nicht heutzutage die Implikationen von Ibrahims Geschichte in vielen gesellschaftlichen Bereichen benutzen, um den politischen, pädagogischen, menschlichen und sozialen Problemen auf neue Weise zu begegnen?

Könnte man den Bezug auf die Lebensgeschichte Ibrahims für einen islamischen Dialog mit anderen Kulturen und Lesungen nutzbar machen? Dies scheint insofern sinnvoll, da Ibrahim als Vater aller Völker gilt.

BIBLIOGRAPHIE

- Abdouli, Th. 2001. *Annabiy Ibrahim fi Athaqaafa Al-Arabiya Al-Islamiya. (Der Prophet Ibrahim in der islamisch-arabischen Kultur)*. Dar Al/Mada Lithaqaafa wa Annaschr. Damaskus Syrien.
- Al-Athari, Ishaq Al-Jouwayni, 1411H. *Sahih Al-Quassass An-Nabaoui. (Die wahren Prophet- Geschichten)*. Maktabat Assahaba, Saoudi-Arabien.
- Aragoun, M., 1995. *Ayna houwa Al-Fikr Al-Islamie Al-Moassir. (Wo ist das aktuel islamische Denken)*. Übersetzung und Kommentar von Hachim Salih. Beirut: Dar Assaqui.
- Arsalane, S.-E. B. 1990. *Al-Quiam fi Al-Islam bayna Thatiya wa Al-Mawdouiya (Die Werte im Isalam zwischen Subjektivität und Objektivität)* Kairo: Dar Attaqaafa.
- Bubenheim, F., Scheich Abdullah As-Samit und Nadeem, El. *Der edle Qur'an und die Übersetzung seiner Bedeutungen in die deutsche Sprache*. König-Fahd-Komplex zum Druck vom Qur'an. Königreich Saudi-Arabien.
- Hariri, A. M. Ba A. 1988, *Al-Quiam fi Al-Quassass Al-Qurani. (Die Werte in den koranischen Geschichten)*. Tanta: Universitätsverlag
- Hayoun, M.-R. 2009, *Abraham un patriarce dans L'histoire*. Paris: Ellipses Edition.
- Jabr, S.S. 2008, *Al-Quiyam Al-Alamyia wa Atharoha fi Assoulouk Al-Inssani. (Die weltliche Werte und ihr Einfluss auf das menschliche Verhalten)*. Alam Al-Kitab Al-Hadith.
- Khalaf A.M.A. 1999. *Al Fan Alquassassi fi Al-Quran Al-Karim (Die Kunst der Erzählung im Koran)*. Erklärung und Interpretation von Khalil Abdelkarim. Kairo: Institution Al-Intischar Al-Arabi.
- Kifayati, S. 2013. *Annabiy Ibrahim (Der Prophet Ibrahim)*. Publikationen der Fakultät der Literatur und Human Wissenschaft Marrakech.
- Sayd, Ch. A. 1998, A-rtarbya Al-Ijtimaaya (Soziale Erziehung). In: *Enzyklopädie Safir Litarbyat Al-Abnaa Botschafter der Kindererziehung*. Kairo.
- Taher, A. M. 1985. *Fi Al-Quissa Al-Quassira (In der kleinen Geschichte)*. Kairo: Dar Al-Maarif.

Ibrahim und Abraham

Eine vergleichende Studie

FATIMA SAHAM

ABSTRACT: Ibrahim oder Abraham? Welchen Unterschied gibt es zwischen dem biblischen Abraham und dem koranischen Ibrahim?

Das Buch Genesis (1. Mose) ist das einzige Buch, das die Erstinformationen zur Person Abraham liefert. Im Koran dagegen sprechen viele Suren über Ibrahim, es gibt sogar eine Sure unter seinem Namen. Vereint Ibrahim/Abraham Juden, Christen und Muslime? Die Einheit der Religionen beruht auf Abraham/Ibrahim und seinen Glauben an den einen Gott. Wie wird Abraham/Ibrahim in den drei Heiligen Büchern dargestellt? Durch den Vergleich zwischen biblischen und koranischen Auszügen wollen wir zeigen, inwieweit sie identisch oder verschieden sind.

SCHLÜSSELWÖRTER: Abraham, Ibrahim, Bibel, Koran, Religion, Monotheismus, Vergleich, Imam.

I. Einleitung

Der Dialog zwischen verschiedenen Kulturen auf unterschiedlichen Ebenen ist heutzutage nicht mehr wegzudenken. Das Kommunizieren miteinander trägt sowohl zum Verständnis anderer Völker, zum Akzeptieren des Anderen, als auch zur Toleranz und zum Frieden zwischen ihnen bei. Vor allem der gegenseitige Respekt gilt als unbedingte Voraussetzung, diesen Dialog zu verwirklichen.

Zahlreiche Gespräche und Treffen dienen dazu, den Konflikt und den Hass zwischen Anhängern unterschiedlicher Religionen zu beseitigen. Und immer wird der Rückgriff auf Abraham, auch Ibrahim genannt, dem Vater der drei Religionen betont. Das Gemeinsame ist die Basis für ein zuerst zu führendes Gespräch.

Islamwissenschaftler, vor allem Orientalisten, erörtern bevorzugt das Thema des Vergleichs zwischen den drei abrahamitischen Schriften. Abrahams Geschichte ist aktueller denn je. Abraham, der im Islam Ibrahim heißt, ist eine der bedeutendsten Figuren sowohl des Alten Testaments als auch des Korans. Immer mehr Artikel und Bücher sind über ihn geschrieben worden. Zuletzt¹ wurde er in einem Vergleich der drei Religionen als Vorbild und Vater aller Völker gesehen.

Im Koran wird über Ibrahim mehr berichtet als über andere Propheten. Ibrahim ist Gottes Freund. Abraham ist sein Name in der Bibel, dem heiligen Buch der Christen. Jene zwei Namen: der muslimische Name Ibrahim und der christlich-jüdische Name Abraham scheinen identisch zu sein.

Ibrahim oder Abraham? Sind es zwei Personen oder reden wir über ein und dieselbe Person? Welcher Unterschied besteht zwischen dem biblischen Abraham und dem koranischen Ibrahim?

Durch den Vergleich zwischen biblischen und koranischen Auszügen wollen wir zeigen, inwieweit sie identisch oder verschieden sind.

1 Lewitscharoff & Wali 2018. Siehe auch van Overbeeke-Rippen 2014.

II. Abraham, der Vater der Juden

Die ersten Quellen über Abraham findet man im Alten Testament im ersten Buch Mose. Die Geschichte beginnt in Genesis 11, 10 mit der Genealogie des Geschlechtes Schem, das von Noah abgeleitet und über Terach² zu seinem Sohn Abram gelangt ist. Bereits Terach (im Koran heißt er Azar³) sollte mit seinem Sohn Abram und dem Enkel Lot von seiner Heimatstadt Ur in das Land Kanaan ziehen⁴ auf Geheiß Gottes.

Da in dem Land Kanaan eine schwere Hungersnot herrschte, sah sich Abram gezwungen weiter nach Ägypten zu ziehen. Später trennten sich die Wege Abrams und Lots. Dieser blieb in Sodom und Abram zog nach Hebron⁵.

Sarai, Abrams Frau, war unfruchtbar. Sie gab ihm ihre Dienerin Hagar zur Frau, damit Abram Nachkommen bekam⁶. Gott versprach Abraham so zahlreiche Nachkommen wie die Sterne am Himmel. Hagar wurde schwanger und gebar Ismael. Gott schloss seinen Bund mit Abram und änderte die Namen Abram und Sarai zu Abraham und Sarah. Nun wurde Abraham der „Vater des Stammes“⁷ und später mit der Bezeichnung in Gen 17 „Vater vieler Völker“ genannt: „Siehe, ich habe meinen Bund mit dir, und du sollst ein Vater vieler Völker werden. Darum sollst du nicht mehr Abram heißen, sondern Abraham soll dein Name sein, denn ich habe dich gemacht zum Vater vieler Völker“⁸.

Gott versprach, Sarah fruchtbar zu machen, da lachte sie, und konnte kaum glauben in dem Alter ein Kind zu gebären: „Da fiel Abraham auf sein Angesicht und lachte und sprach in seinem Herzen: soll mir mit hundert Jahren ein Kind geboren werden, und soll Sarah, neunzig Jahre alt, gebären?“. So wurde Sarahs Sohn Isaak genannt, weil die Bedeutung im Hebräischen *Yitshaq* „er lacht(e)“⁹ ist. Gottes Bund mit Abraham wurde mit dem Bund der Beschneidung weitergeführt. Abraham und alle männlichen Mitglieder seiner Sippe wurden beschnitten.¹⁰

Abraham wurde wegen seines reinen Glaubens von Gott erwählt und aus dem Land der Götzendienerei in Kanaans Land geschickt: „An dem Tage schloss der Herr einen Bund mit Abraham und sprach: deinen Nachkommen will ich dies Land geben von dem Strom Ägyptens an bis an den großen Strom Euphrat“¹¹. Das Land Israel wurde mit diesem Bund begründet und damit wurde Abraham „unser Vater Abraham“, wie ihn gläubige Juden nennen.

III. Abraham und das Christentum

Die ersten Judenchristen glaubten an Jesus und hingen an ihm genauso wie an Abraham. Der Glaube an Gott wurde durch Jesus Christus mit dem gläubigen Abraham gesegnet.

Die Verheißung wurde an Abrahams Nachkommen weitergegeben, alle wurden Teil des Bundes: „*Hier ist nicht Jude noch Grieche, hier ist nicht Knecht noch Freier, hier ist nicht Mann*

2 „Muhammad Assad deutet in seinem *Tafsir* an, dass der Namensunterschied auf eine arabisierte Form des beim Kirchenhistoriker Eusebius Pamphili (Ende 3. Anfang 4. Jhd. n. Chr.) verwendeten *Atar* oder die talmudische Namensvariante *Zarah* zurückzuführen sein könnte“. In: Assad 2009, 246.

3 Im Arabischen bedeutet „Vater“ nicht immer den leiblichen Vater, es kann auch der Onkel oder der Großvater sein. Im Koran ist die Rede von Ibrahims Onkel Namens Azar.

4 Vgl. Gen 11, 31-32.

5 Vgl. Gen 13.

6 Vgl. Ego 2009, 16.

7 Ebd. S. 17.

8 Gen 17, 4-5.

9 Vgl. Gen 17, 19.

10 Vgl. Gen 17, 24.

11 Gen 15, 18-19.

noch Weib, denn ihr seid allzumal einer in Christus Jesus. Seid ihr aber Christi, so seid ihr ja Abrahams Kinder und nach der Verheißung Erben¹². Wenn also nur das Vertrauen in Gott zählt, dann seien alle Abrahams Söhne. Denn für Paulus sind Abrahams- und Christuskindschaft ein und dasselbe, daher untrennbar.¹³ Paulus betont, dass Abraham viele leibliche Kinder erzog, darunter Ismael, Isaak und Keturas Söhne. Isaak war allein der Träger der Bundverheißung, weil er das im Vertrauen auf Gott gezeugte Kind war. Und was ist mit Ismael? Ist er nicht auch Abrahams Sohn? Wurde er nicht auch zum Propheten berufen? Im Johannesevangelium wird die Abstammung von Abraham nur an diejenigen, die an Jesus glaubten, weitergegeben. Sie seien die wahren Kinder Gottes. Denn nur wer an Gott bedingungslos glaubt, ist Abrahams Kind:

„Wer auf Gott vertraue in einer Weise wie Abraham auf Gott vertraute, der sei ein „Sohn Abrahams“ [Gal 3,7] und wer sich zu Christus bekenne werde zu einem Kind Gottes in Jesus Christus [Vgl. Gal 3,62] Abraham- und Christuskindschaft ist so von Paulus untrennbar miteinander verbunden, Abrahams Segen durch Jesus universal geworden¹⁴.

Aus diesem Grund entstanden mit dem Streit zwischen Juden und Judenchristen eine Verchristlichung und eine Entjudaisierung Abrahams.

„Wäre Gott euer Vater, so liebet ihr mich; denn ich bin von Gott ausgegangen und komme von ihm; denn ich bin nicht von mir selber gekommen, sondern er hat mich gesandt. 43 Warum versteht ihr meine Rede nicht? Weil ihr mein Wort nicht hören könnt! 44 Ihr habt den Teufel zum Vater, und nach eures Vaters Begierden wollt ihr tun. Der ist ein Mörder von Anfang an und steht nicht in der Wahrheit, denn die Wahrheit ist nicht in ihm“.¹⁵

Jeder Prophet erlebte fast dieselbe Geschichte, beginnend mit der Berufung und dem Auszug, gefolgt vom Kampf gegen Götzendienst und der Zerstörung der Götzen. Genauso wie bei Mose kehrten bei Jesus auch die Motive Abrahams wieder. Alle Propheten, die auf Abraham folgten, standen in enger Verbindung zu ihm.

IV. Ibrahim im Islam

Der Prophet Ibrahim gilt als „Freund Gottes“, *Khalil Allah* „Und Allah nahm sich Ibrahim zum Freund“¹⁶ „واتخذ الله إبراهيم خليلاً“ hat fast dieselbe Bedeutung wie in Jesaja 41,8 „Avraham Ohavi, mein von mir geliebter Abraham“. Nach Luthers Übersetzung hat es die Bedeutung von „Gottes Freund“: „Abraham hat Gott geglaubt, und das ward ihm zur Gerechtigkeit gerechnet, und ward ein Freund Gottes geheißen“¹⁷.

Im Koran kommt der Name Ibrahim 69-mal in fast 25 Suren vor, die 14. Sure trägt seinen Namen. Der Koran enthält viele Geschichten und Erzählungen über ihn.¹⁸ In Sure Ad-Dariyat (51, 32-34) wird von Lot und den Bewohnern von Sodom und Gomorrah berichtet. Das Volk von Sodom war ein Volk von Missetätern und frevelhaften Bürgern. Gott wollte die Stadt auslöschen und vernichten: „قَالُوا إِنَّا أُرْسِلْنَا إِلَى قَوْمٍ مُّجْرِمِينَ لَنُرْسِلَ عَلَيْهِمْ حِجَارَةً مِنْ طِينٍ مُّسَوِّمَةً عِنْدَ رَبِّكَ“ (Sure 51, 32) „Sie sagten: „Wir sind zu einem Volk von Übeltätern gesandt, um über sie Steine aus Lehm niederkommen zu lassen, gekennzeichnet bei deinem Herrn für die Maßlosen.“

12 Gal 3,28-29.

13 Schmidmeier 2014, 15.

14 Ebd. S. 15.

15 Vgl. Joh 8, 42-44.

16 Sure 4.

17 Jak 2, 23.

18 Vgl. Kuschel 2003, 181.

Im Alten Testament verhandelt Abraham mit Gott bis er Lot und die Gläubigen errettete. Im Koran dagegen erfahren wir nur vom Ergebnis, es ist nicht die Rede von einer Verhandlung. Gott verschont Ibrahims Neffen und seine Familie. Seine Frau, die zu den Frevlern zählt, wird allerdings nicht verschont. Im Alten Testament gilt Lots Familie als „Rechtgeleitete“¹⁹, im Koran als „Gläubige“²⁰ und sein Haus wird das „Haus der Gottergebenen“ genannt: „*Da fanden wir in ihr aber nur ein (einziges) Haus von Allah Ergebenen*“. (51, 36).

In Sure An-Najm (53, 38) wird die Erbsünde abgelehnt. Jede Person trägt die Verantwortung für ihre eigenen Sünden: „*ألا تزر وازرة وزر أخرى*“ keine lasttragende Seele die Last einer anderen auf sich nehmen wird“, d.h. jeder ist für sich selbst verantwortlich. Im Christentum hingegen empfängt derjenige, der die durch Jesus Christus gewährte Sündenvergebung glaubt, den Frieden Gottes.

In der Sure Al-Higr (15, 51-52) geht es um das Treffen mit Ibrahims Gästen: „*و نبيهم عن*“ und „*و ضيف إبراهيم إذ دخلوا عليه فقالوا سلاما قال إنا منكم وجلون*“ Und gib ihnen Kunde über die Gäste Ibrahims. Als sie bei ihm eintraten und sagten: „Frieden!“ sagte er: „Wir ängstigen uns vor euch“²¹. Im Alten Testament wird dieses Treffen sinnbildlich als die Erscheinung Gottes in Form von drei Gestalten, nämlich den drei Gästen und gleichzeitig als Beweis für die Dreifaltigkeit gesehen²². In Sure Hud sind die Gäste die Boten Gottes und können niemals mit Gott gleichgesetzt werden:

ولقد جاءت رسلنا إبراهيم بالبشرى قالوا سلاما قال سلام فما لبث أن جاء بعجل حنيذ فلما رأى أيديهم لا تصل إليه نكرهم وأوجس منهم خيفة قالوا لا تخف إنا أرسلنا إلى قوم لوط
 Und unsere Gesandten kamen bereits zu Ibrahim mit der frohen Botschaft. Sie sagten: „Frieden!“ Er sagte: „Friede!“ Er verweilte nicht lange, da brachte er ein gebratenes Kalb herbei. Als er aber sah, daß ihre Hände nicht danach hinlangten, fand er es von ihnen befremdlich, und er empfand Furcht vor ihnen. Sie sagten: „Fürchte dich nicht! Wir sind zu dem Volk Luts gesandt“²³

V. Parallelen und Unterschiede

Der Kontrast zwischen Bibel und Koran besteht darin, dass im Koran die drei Gäste niemals mit Gott gleichgesetzt werden. In der Bibel aßen die Gäste, doch im Koran aßen sie nicht, was typisch für Engel ist. Dadurch wurde Ibrahim misstrauisch und bekam Angst. Die Gottesboten beruhigten ihn und verkündigten, dass sie wegen Lot kamen, was aber in der Bibel nicht der Fall ist. Abraham aß gemeinsam mit seinen Gästen und hatte keinerlei Furcht vor ihnen.²⁴ In den beiden Überlieferungen wurde Sarah die Geburt eines Kindes verkündet, worauf sie lachte:

„Die Wortwurzel für Lachen im Hebräischen ist (ח-חך-ח). Von dieser stammt auch der Name Isaak, im Hebräischen Yizhaq (transkr. Yitshāq/Yiṣṣhāq), dritte Person Singular Imperfekt „er (Gott) lacht(e)/lächelte“. Das arabische Ishāq lässt diese Wortwurzel nicht erkennen, nur anhand der Aussprache erahnen. In der koranischen Erzählung lacht Sarah zwar auch, aber nicht nach der Verkündung, dass sie Mutter werden soll“²⁵.

19 Gen 18, 26.

20 Sure 51, 35: „*فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ*“ „Und so ließen Wir wer in ihr gläubig war, fortziehen“.

21 Sure 15, 51-52.

22 Vgl. Hieke,; *Abraham*. In: [bibelwissenschaft.de](http://www.bibelwissenschaft.de) (Das wissenschaftliche Portal der Deutschen Bibelgesellschaft), <http://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/abraham-6/ch/45e32f5286f2e55b826656e3a6572594/>.

23 Sure 11, 69-70. Übersetzung nach Frank Bubenheim.

24 Vgl. Gen 18,8.

25 Schmidmeier, Fabian. 2014. S. 21. Vgl. Sure 11, 71: „Seine Frau stand dabei. Sie lachte, und da verkündeten wir ihr Ishāq, und nach Ishāq Ya'qūb“.

Einer der größten Unterschiede zwischen den Religionen ist die Ismael-Ishāq Kontroverse. Im Judentum und Christentum ist die Rede von Ishāq als dem zu opfernden Sohn als Zeichen von bedingungslosem Gehorsam Abrahams gegenüber Gott: „*Und er sprach: Nimm Isaak, deinen einzigen Sohn, den du liebhabst, und geh hin in das Land Morija und opfere ihn dort zum Brandopfer auf einem Berge, den ich dir sagen werde*“²⁶. Im Koran hingegen sind keine Namen genannt:

فلما بلغ معه السعي قال يا بني إني أرى في المنام أني أذبحك فانظر ماذا ترى قال ياأبت افعل ما تؤمر ستجدني إن شاء الله من الصابرين Als dieser das Alter erreichte, daß er mit ihm laufen konnte, sagte er: „O mein lieber Sohn, ich sehe im Schlaf, daß ich dich schlachte. Schau jetzt, was du (dazu) meinst.“ Er sagte: „O mein lieber Vater, tue, was dir befohlen wird. Du wirst mich, wenn Allah will, als einen der Standhaften finden“²⁷.

Da im Koran keine Namen erwähnt wurden, sind Religionswissenschaftler und Koranausleger unterschiedlicher Meinungen, welcher von Ibrahims Söhnen, der zu opfernde Sohn sei. Obwohl es im Koran keinen Unterschied zwischen den beiden Söhnen an Verheißung und Erwählung gibt, beharren einige von ihnen darauf, dass die Rede von Ismael ist:

Nach dem Rabbiner und Religionswissenschaftler Reuven Firestone gehen 130 autoritative Interpretationen islamischer Gelehrter bei dem intendierten Opfer von Isaak und 130 von Ismael aus. Beispielsweise dem Koranexeget Ismā‘il ibn ‘Abd ar-Rahmān as-Suddī (670-744) zufolge war der Sohn Isaak und nicht Ismael. Auch der islamische Historiker Abū Ġa‘far Muḥammad ibn Ġarīr at-Ṭabarī (829-923) spricht in dem Zusammenhang von Isaak. Laut dem Verfasser der Sīra des Propheten Muḥammad und des Kitāb al-Mubtada‘ über die Zeit der Welterschöpfung bis Muḥammad, Muḥammad ibn Ishāq (704-767/8), hingegen handelt es sich bei „mein(em) Sohn“ um Ismael und nicht Isaak. Bis heute hat sich im Islam weitgehend die Annahme durchgesetzt, Abraham habe Ismael und nicht Isaak opfern wollen²⁸.

Die Christen sehen in der Opferung Isaaks eine ähnliche Geschichte wie die Selbstopferung Jesu am Kreuz. Da man im Christentum keine weiteren Opfer im o. g. Sinne kennt, wird der Altar als „*Tisch (lat. mensa) der eucharistischen Mahlgemeinschaft und als Ort der Vergegenwärtigung des Todes Christi am Kreuz und seiner Auferstehung*“²⁹ betrachtet. Deswegen steht in christlichen Kirchen immer ein Altar, der an die Opferung erinnert, was während des Abendmahls immer neu gefeiert wird.

Ganz gleich, ob Ismael oder Isaak geopfert wurde, der Sinn der Interpretation in den drei Religionen unterscheidet sich nicht. Alle betrachten die Opferung als eine Folge des tiefen Glaubens von Ibrahim. Zur Erinnerung feiern die Juden in der zweiten Nacht das Pesachfest. Die Muslime aber feiern ihr Opferfest „Aid Al-Adha“ am 10. Tag des 12. Monats des Mondkalenders.

Ibrahim entschloss sich nach vielem Nachdenken und zahlreichen Betrachtungen, dass weder Gestirne, noch Sonne oder Mond Götter sein können, indem „*er nämlich den Himmel bald heiter bald dunkel sah, sprach er bei sich: ‚Obgleich ihn Andere verehren, so ist er doch nicht Gott‘. Ebenso urteilte er von der Sonne, dem Monde und den übrigen Gestirnen (denn er war ein trefflicher Astronom)*“³⁰ Denn nur ein einziger allmächtiger Gott kann all das erschaffen. Sowohl im Judentum, als auch im Christentum und im Islam ist die Erzählung identisch:

26 Gen 22,2.

27 Sure 37, 102. Übersetzung nach Frank Bubenheim.

28 Schmidmeier, Fabian. 2014. S. 21.

29 Nagel, Eduard. Der Altar in der Kirche. Liturgisches Lexikon. Gottesdienst. In: <https://herder.de>

30 Glycas, Michael nach Hermann Rösch (Hrsg.), *Das Buch der Jubiläen oder die kleine Genesis*. (Fues's: Leipzig 1874) S. 319. In: Schmidmeier, Fabian. 2014. S. 22.

وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السماوات والأرض وليكون من الموقنين فلما جن عليه الليل رأى كوكبا قال هذا ربي فلما أفل قال لا أحب الأفلين فلما رأى القمر بازغا قال هذا ربي فلما أفل قال لنن لم يهتدي ربي لاكونن من القوم الضالين فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربي هذا أكبر فلما أفلت قال يا قوم إني بريء مما تشركون إني وجهت وجهي للذي فطر السماوات والأرض حنيفا وما أنا من المشركين Und so zeigten Wir Ibrahim das Reich der Himmel und der Erde, -und damit er zu den Überzeugten gehöre. Als die Nacht über ihn hereinbrach, sah er einen Himmelskörper. Er sagte: „Das ist mein Herr.“ Als er aber unterging, sagte er: „ich liebe nicht diejenigen, die untergehen.“ Als er dann den Mond aufgehen sah, sagte er: „Das ist mein Herr.“ Als er aber unterging, sagte er: „Wenn mein Herr mich nicht recht leitet, werde ich ganz gewiß zum irgehenden Volk gehören.“ Als er dann die Sonne aufgehen sah, sagte er: „Das ist mein Herr. Das ist größer.“ Als sie aber unterging, sagte er: „O mein Volk, ich sage mich ja von dem los, was ihr (Ihm) beigeseilt. Ich wende mein Gesicht Dem zu, Der die Himmel und die Erde erschaffen hat, als Anhänger des rechten Glaubens, und ich gehöre nicht zu den Götzendienern“³¹.

Im Koran wird Ibrahims Auszug aus seinem Umfeld direkt mit dem Götzensturz und mit der Errettung aus dem Feuer verbunden:

فراغ إلى آلهتهم فقال ألا تأكلون ما لكم لا تتطعون فراغ عليهم ضربا باليمين فأقبلوا إليه يرفون قال أتعبدون ما تتحتون والله خلقكم وما تعملون قالوا ابناؤنا فآلقوه في الجحيم فأرادوا به كيدا فجعلناهم الأسفلين وقال إني ذاهب إلى ربي سيهدين Nun schlich er sich zu ihren Göttern und sagte: Wollt ihr nicht essen? Was ist mit euch, daß ihr nicht redet? Und er wandte sich gegen sie und schlug auf sie mit der Rechten ein. Da kamen sie auf ihn zugeeilt. Er sagte: wie könnt ihr denn dem dienen, was ihr selbst aushaut, wo doch Allah euch und das, was ihr tut, erschaffen hat? Sie sagten: Errichtet für ihn einen Bau und werft ihn in den Feuerbrand. Sie wollten mit einer List gegen ihn vorgehen, doch da machten wir sie zu den Unterlegenen. Er sagte: Gewiß, ich gehe zu meinem Herrn, Er wird mich rechtleiten.³²

In der Bibel hingegen ist sein Auszug auf Gottes Befehl als Kennzeichen des absoluten Gehorsams: „*Gehe aus deinem Vaterland und von deiner Verwandtschaft und aus deines Vaters Hause in ein Land, das ich dir zeigen will*“³³. Aber in beiden Überlieferungen ist Ibrahims absolutes Gottvertrauen zentrales Thema. Und somit gilt Ibrahim als Verkünder des monotheistischen Glaubens. Der Bund, den Gott mit Ibrahim sowohl in der Bibel als auch im Koran abschloss, richtet sich ausnahmsweise an die Kinder Israels und Ibrahims Nachfahren aber nicht an die Sünder und Frevler:

Und إذ ابتلى إبراهيم ربه بكلمات فاتمهن قال إني جاعلك للناس إماما قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين. (gedenkt,) als Ibrahim von seinem Herrn mit Worten geprüft wurde, da befolgte er sie. Er (Allah) sagte: „Ich will dich zu einem Vorbild für die Menschen machen“. Er (Ibrahim) sagte: „Und von meiner Nachkommenschaft?“ Er sagte: „Mein Bund erstreckt sich nicht auf die Ungerechten“.³⁴

In der jüdischen Tradition versuchte Abraham seinen Vater zum richtigen Glauben zu überzeugen, im Koran aber richtete sich Ibrahim an die gesamte Sippe, ebenso richtete sich Mohammed an seinen Stamm und dessen Vielgötterei. Dieser monotheistische Glaube wurde mit Ibrahims Namen verknüpft: „Millat Ibrahim“, der „Glaube Ibrahims“ und richtet sich an alle, die ihm in seinem Glauben folgen. „*Sag: Allah hat die Wahrheit gesprochen. So folgt dem Glaubensbekenntnis Ibrahims, (als) Anhänger des rechten Glaubens, und er gehörte nicht zu den Götzendienern*“³⁵

Bei dem arabischen Wort „Milla“ fällt die phonetische Ähnlichkeit mit dem Hebräischen auf, in der hebräischen Bibel heißt es *B'rit Milla*³⁶.

31 Sure 6, 75-79. Übersetzung nach Frank Bubenheim.

32 Sure 37, 91-99. Übersetzung nach Frank Bubenheim.

33 Genesis 12, 1.

34 Sure 2, 124. Übersetzung nach Frank Bubenheim.

35 Sure 3, 95. Übersetzung nach Frank Bubenheim.

36 Schmidmeier, Fabian. 2014. S. 26

Es ist denkbar, dass so der Ausdruck *millat Ibrāhīm* über das Aramäische und jüdisch-arabische Stämme in das Arabische gelangt ist. Auch der Bibelwissenschaftler und Orientalist Hartwig Hirschfeld (1854-1938) bemerkte diese Ähnlichkeiten der Wortwurzeln, bewertete dies aber negativ als eine Wortverwechslung, ebenso wie Theodor Nöldeke (1836–1930), der diese aber auf die aramäische Wortwurzel von *millatā*, „Wort“, zurückführte. Die Betrachtungen im *Gesenius-Wörterbuch* mit den Wurzeln und Nebenwurzeln Mēm-Wāw-Lāmed, Mēm-Hey-Lāmed, Mēm-Lāmed-Lāmed und deren biblische Bedeutungen weisen entgegen Hartwig und Nöldeke nicht auf Verwechslungen, sondern auf eine grammatische und etymologische Verwandtschaft hin.³⁷

Da die Beschneidung in der Hebräischen Bibel *B'rit Milla* ein Bundeszeichen zwischen Gott und Abraham ist, deutet sie im Arabischen auf „Glaubensbekenntnis *millat* Ibrahim“ hin.³⁸ Aber im Koran bezeichnet das Wort „Milla“ den Islam als Religion. In Sure Al-Imran (3, 67) heißt es: „*Ibrahim war weder ein Jude noch ein Christ, sondern er war Anhänger des rechten Glaubens, einer, der sich Allah ergeben hat, und er gehörte nicht zu den Götzendienern*“. Seine Eigenschaft ist Muslim Hanif, d.h. ein Gottergebener genauso wie alle anderen Propheten.

Heutzutage umfasst der Begriff „Muslim“ alle Angehörigen dieser Religion. Die Verbindung Ibrahims mit diesem Begriff führt in vielen Bestandteilen zum Islam zurück, beginnend mit dem Ausrichten des ersten Hauses „der Kaaba“ als Qibla, d.h. einer Gebetsrichtung, die Ibrahim mit seinem Sohn Ismael gründete oder kultisch erneuert hat. Dort ist „Ibrahims Stätte“, die zum Wallfahrtsort für viele Muslime aus aller Welt wurde. Mit seinem Namen sind vier der fünf Säulen des Islam verbunden, sowohl das Glaubensbekenntnis, als auch das Gebet, ebenso die Pilgerfahrt so wie auch die Almosensteuer. Ibrahim ist von großer Bedeutung besonders im Gebet, an dessen Ende alle Muslime Gott um Gnade für Mohammed, wie für ihn und ihre Anhänger bitten.

VI. Fazit

Ibrahim gilt als Vorbild für Mohammed ebenso wie für andere Propheten. In Sure 2, 124: „*Ich will dich zu einem Vorbild für die Menschen machen*“ wurde Ibrahim als „Imam“ im Sinne eines Vorbildes, Leiters oder Vorbeters bezeichnet. In der Bibel wurde er „zum Vater vieler Völker“³⁹ gerufen, und in Gen 12, 3 wird die ganze Welt durch Abraham gesegnet: „*Ich will segnen, die dich segnen, und verfluchen, die dich verfluchen; und in dir sollen gesegnet werden alle Geschlechter auf Erden*“⁴⁰.

Ibrahim schlug die Götzenbilder, obwohl die Geschichte im Koran ein bisschen drastischer erzählt wurde als in der Bibel. Ebenso schlug Moses das goldene Kalb, Jesus warf die Tische im Tempel um, Mohammed zerstörte die Götzenfiguren in der Kaaba nach seinem Sieg. Ibrahim verließ sein Land und zog aus nach Kanaan nach seiner Errettung vom Feuer und gleichzeitig als Ablehnung des Götzendienstes. Im Gegensatz zur Hebräischen Bibel ist es ein direkter Befehl von Gott; Moses zog aus nach Ägypten. Jesus zog für 40 Tage in die Wüste; Mohammed zog von Mekka nach Medina. Ibrahim erhielt die *Suhuf*, d.h. Blätter, Moses die Zehn Gebote. In Sure Al-A'la heißt es (87, 18-19): „*Dies ist wahrlich in den früheren Blättern (enthalten), den Blättern Ibrahims und Musas*“. Hier wird von *Suhuf Ibrahim und Moses* berichtet, was die Bedeutung von „Schriften“ hat, sie könnten auch

37 Ebd. S. 27.

38 Siehe Schmidmeier, Fabian. 2014. S. 26f.

39 Wasserman, Peter, Ismael oder Isaak? Die heilsgeschichtliche Deutung der Söhne Abrahams. Stuttgarter theologische Themen. Band/Vol. V (2010). S. 64. In: <https://docplayer.org>

40 Vgl. Speyer, Heinrich, *Die Biblischen Erzählungen im Qoran*. (Fotokop: Darmstadt, 1931). S. 130.

„eine Anspielung auf apokryphe Bücher aus Judentum, Christentum oder anderer Herkunft“⁴¹ sein. Diese „Suhuf“ können mit „früheren Offenbarungen“, die an Ibrahim und Mose verkündet wurden, übersetzt werden. Darüber wird nicht in der Bibel berichtet.

Im Christentum ist die Gottessohnschaft Christi und die Trinität für uns Muslime ein heikles Thema, wobei im Judentum und im Islam die Einzigartigkeit Gottes (arab. *Tawhid*, hebr. *Ihud* Monotheismus) betont wird:

„Unvereinbar mit Judentum und Islam ist die im Christentum dominierende Vorstellung von der Gottessohnschaft Christi und der Trinität, wo Juden und Muslime ihrerseits an der Einzigartigkeit Gottes (arab. *tawhīd*, hebr. *ihūd*) festhalten“⁴².

Gottes Worte im Koran sind deutlich: „er war weder ein Jude noch ein Christ, sondern er war Anhänger des rechten Glaubens“⁴³. Diesen Glauben hatte er seinen Söhnen weitergeleitet:

“ووصى بها إبراهيم بنيه ويعقوب يا بني إن الله اصطفى لكم الدين فلا تموتن إلا وأنتم مسلمون”

„Und Ibrahim befahl es seinen Söhnen an – (er) und Ya’qūb: „o meine Kinder, Allah hat euch die Religion auserwählt; so sterbt denn nicht, außer (Ihm) ergeben“⁴⁴.

Zum Schluss kann man sagen, dass Abraham oder Ibrahim ein bedeutendes Vorbild für uns alle ist. Er ist der erste Verkünder des Monotheismus. Wir reden über ein und dieselbe Person. Jeder wird von seiner Ansicht durch seinen Glauben geleitet. Trotz prägnanter Unterschiede gibt es deutlich Gemeinsamkeiten, die als theologische Basis und für eine interreligiöse Verständigung dienen, ohne die Grenze einzelner Religionen zu überschreiten oder überzugreifen.

BIBLIOGRAPHIE

- Assad, M. 2009. *Tafsīr von Muḥammad Asad. Die Botschaft des KORAN*. Übersetzung und Kommentar, Bristol: Patmos.
- Bubenheim, F., Scheich Abdullah As-Samit und Dr. Nadeem, E. *Der edle Qur’ān und die Übersetzung seiner Bedeutungen in die deutsche Sprache*. König-Fahd-Komplex zum Druck vom Qur’ān. Königreich Saudi-Arabien.
- Ego, B. 2009. „Abraham im Judentum“. In *Abraham in Judentum Christentum und Islam*. hrsg. von Ch. Böttrich, B. Ego und F. Eißler. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Glycas, M. 1874. *Das Buch der Jubiläen oder die kleine Genesis* hrsg. von H. Rönsch. Leipzig: Fues’s.
- Lewitscharoff, S. und Walli, N. 2018. *Abraham trifft Ibrahim. Streifzüge durch Bibel und Koran*. Berlin: Suhrkamp.
- Kuschel, K.-J. 2003. *Streit um Abraham. Was Juden, Christen und Muslime trennt - und was sie ein*. Düsseldorf: Patmos.
- Speyer, H. 1961. *Die Biblischen Erzählungen im Qoran*. Darmstadt: Fotokop.
- Van Overbeeke-Rippen, F. 2014. *Abraham und Ibrahim. Nacherzählungen aus der Bibel und dem Koran (nicht nur) für Kinder*. Amersfoort: Stichting Trialoog.
- Hieke, Th. *Abraham*. In: *bibelwissenschaft.de* (Das wissenschaftliche Portal der Deutschen Bibelgesellschaft), <http://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/> Abgerufen am 20. September 2018.

41 Schmidmeier, Fabian. 2014. S. 19.

42 Ebd. S. 30.

43 Sure 3, 67. Übersetzung nach Frank Bubenheim.

44 Sure 2, 132. Übersetzung nach Frank Bubenheim. Ergeben wörtlich Muslime.

- Nagel, E. *Der Altar in der Kirche*. Liturgisches Lexikon. Gottesdienst. In: <https://herder.de>
- Schmidmeier, F. 2014. Abraham. Theologische Symbiose und Unterschiede bei Juden, Christen und Muslimen. In: Café Abraham/DerOrient.com Erlangen. Abgerufen am 18. April 2017.
- Wasserman, P. 2010. *Ismael oder Isaak? Die heilsgeschichtliche Deutung der Söhne Abrahams*. Stuttgarter theologische Themen. Band/Vol. V. In: <https://docplayer.org>

Features of Abraham's Personality in Qur'anic Stories

A Narrative Study

AMAL ARADI

ABSTRACT: The Qur'anic stories are one of the most important forms on which the Qur'an is based. They are considered as messages to the Prophet Mohammed and the whole mankind, and the Prophet Abraham's story is one of these narrations. This article is a descriptive, analytical and narrative study of the Prophet Abraham's stories in the Holy Qur'an. It aims to shed light upon the features of his personality and to demonstrate the psychological and the social dimensions of his character as a son, a father, a thinker and a leader.

KEYWORDS: Prophet Abraham, Qur'anic stories, Abraham personality, narrative.

I. Introduction

The holy Qur'an is considered as a book of legislation, orders, and restrictions. It organises the matters of living, and prepares to the afterlife. In its call to societies for guidance, the holy book adopted many ways, such as enticing, persuading, calling for meditation upon the greatness of the universe, giving examples, and telling the prophets and messengers' stories for lessons, morals, and sage advice. Among those stories lay the story of the prophet Abraham (PBUH).

This paper will focus on clarifying the Prophet Abraham's personality through the Qur'anic stories. How do those stories introduce the Prophet Abraham? What are the dimensions of his personality? How is he presented as a prophet and a leader for mankind? How is the religious belief dimension reflected in his personality? How is his personality shaped under all that his mission as a messenger required? And what are the various social and psychological dimensions of this personality?

In this matter, we will demonstrate the verses that contain the stories of Abraham (PBUH), and study, in the first part, how his personality is presented through descriptive language, dialogue, and events. In the second part, we will draw the multiple aspects of his personality: the religious belief aspect, the social dimension of him as a son and a father, and the psychological dimension through his qualities and attributes. This study will also be dedicated to scrutinise those verses in order to thoroughly study Abraham's personality and answer the previous questions.

II. Abraham's Personality in Qur'anic Stories

The story of the Prophet Abraham (PBUH) was mentioned in eleven chapters (Sûrats) of the Qur'an: Al Baqara, Al An'am, Hûd, Al Hijr, Maryam, Al-Anbiyâ, Ach-Chuâra, Al Ankabut, As-Sâffât, Az-Zukhruf, and Az-Zariyat. While displaying the verses referring to this story, we will draw a well-defined presentation of Abraham's personality that includes three main dimensions: the *religiousbelief* aspect, the *psychological* and the *social* dimensions.

It is worth noting that the Qur'anic stories present Abraham's personality through three artistic elements: descriptive language, dialogue, and events.

III. Through descriptive language

The Qur'an says, in Sûrat Hûd chapter, 11 verse 75: ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَحَلِيمٌ أَوَّاهٌ مُنِيبٌ﴾ "Verily, Abraham was, without doubt, forbearing, used to invoking Allâh with humility, and was repentant [to Allâh all the time, again and again]."¹ According to the interpretation of this verse by scholars, Abraham is described as "Halîm / forbearing", which means that he never got furious, unless it was for the sake of Allâh. Al-Hilm (forbearance) is a state of mind that includes patience and indulgence. Abraham was also portrayed as "Aw'wah / whimperer" who is a person who whimpers a lot from fear of Allâh. It was mentioned that Abraham, could listen to his heart, out of fear of Allâh, as clearly as one can hear eagle wings flapping. The prophet is also described as "munîb /repentant" which is the person who frequently turns with repentance to Allah in every matter.²

In Sûrat Maryam, chapter 19 verse 41, we read: ﴿كَانَ صِدْقًا نَذِيرًا﴾ "Verily, he was a man of truth, a prophet".³ This chapter described Abraham as "Seddiq", a man of truth. This description is interpreted in two ways: First, the word "Seddiq", as explained by Ar-Razy, is an Arabic hyperbole figure of speech of the word "Sadiq", which means a highly truthful person.⁴ The second interpretation made by Az-Zamakhshari, which is the most adequate, associates this quality to a high level of belief in the divine unseen, the holy books, and the prophets. Abraham (PBUH) believed in all the prophets and their holy books. He also believed in all the divine signs and marvels. Well, he should; he is a prophet.⁵

In SûratAl-Anbiyâ, chapter 21 verse 51, it is said: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا إِبْرَاهِيمَ رُشْدَهُ مِن قَبْلِهِ﴾ "And indeed we bestowed on Abraham his (portion of) guidance".⁶ According to Az-Zamakhshari, the word "Roshd" is "to be guided to all kinds of goodness and righteousness".⁷ Moreover, Ar-Razi claimed that the word "roshd" "can be explained in two ways: firstly, it means prophethood. As the second part of the same verse says: ﴿وَكُنَّا بِهِ عَالِمِينَ﴾, "And We were All-acquainted with him [as to his Belief in the Oneness of Allâh]."⁸ God Almighty yendows only those with prophethood, who are really worthy of it and are respectful of all the do's and don'ts. Secondly, "roshd" is to be guided to all forms of goodness in both religion and present life matters", like in Sûrat An-Nisaa, chapter 4 verse 6, where the Qur'an says: ﴿فَإِن أَنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ﴾ "If then you find sound judgment in them, release their property to them" (Them, here, refers to the orphans who were put to an eligibility test).⁹

There is also a third explanation that combines both prophethood and true guidance under the meaning of the word "roshd". To explain, a prophet cannot be sent to his people unless

1 Muhammad Taqî-ud- DînAl-Hilaly, and Muhammad MuhsinKhân, *Translation of the Noble Qur'an in English Language* (Madinah: King Fahd Complex for the Printing of the Holy Qur'an, 1984), 297.

2 Ibn Attiya Al-Andaloussi, *Al Moharrar Al-Wajiz Fi Tafsir Al-Kitab Al-Aziz*, verified by Mohamed Abd-EssalamAbd-Eshshafi (Beirut: Dar Al-Koutoub Al-Ilmiya, 2002), Vol 3, 192.

3 Al-Hilaly and Khân, 406.

4 Ar-Razi, *Mafatih Al-Ghayb* (Beirut: Dar IhyaeAt-Torath Al-Araby, 2000), Vol 21, 542.

5 Az-Zamakhshari, *Al-Kashshaf An Haqaiqi Ghawamid At-Tanzil* (Beirut: Dar Al-Kitab Al-Araby, 1987), Vol 3, 18.

6 Al-Hilaly and Khân, 435.

7 Az-Zamakhshari, Vol 3, 121.

8 Al-Hilaly and Khân, 435.

9 Al-Hilaly and Khân, 107.

he is fully aware of the Divine Entity and all its qualities, of his own benefits, and his people's profits.¹⁰

On his side, Ibn Achour explained the word "roshd" as "the true guidance and the ultimate belief." In fact, the verse mentioned earlier says: ﴿كُنُوزٌ مِّمَّا رَزَقْنَا إِبْرَاهِيمَ﴾ "We bestowed on Abraham his [portion of] guidance".¹¹ As the pronoun "We" refers to God, this guidance reaches an important magnitude. Allâh knew how pure the soul of Abraham was; therefore, this prophet deserved to be Allâh's "intimate friend".¹² That is said, Abraham is the one who was given both prophethood and the ways of goodness in religion and in present life matters. The following verse approves this statement: "And We made them leaders, guiding (mankind) by Our Command, and We revealed to them the doing of good deeds, performing Salât [Iqâmat-as-Salât], and the giving of Zakât and of Us [Alone] they were the worshippers." Sûrat Al-Anbiyâ, chapter 21 verse 73.¹³ In this verse, the pronoun "them" refers to the prophets Abraham, Lot, Isaac and Jacob (PBUT). The verse also says: "We made them leaders, guiding [mankind] by Our Command". It is clear that when a person [prophet] is good and righteous to spread the word of God, and can be followed by his people, the Divine guidance is inevitable. Once ordered by Allâh, the prophet cannot disobey or fail to keep mission. He has to guide himself, first, so he can guide others; people usually tend to follow a self-guided person. Another important part of the previous verse is ﴿تَارِيحًا لِّغُفِّ﴾ "the doing of good deeds". Doing good deeds is an important quality of every prophet. The same goes with performing the Salât (Islamic prayer) and giving the Zakât (The obligatory tax that every Muslim must give).¹⁴

In SûratAs-Sâffât, chapter 37 verse 84, the Qur'an says: ﴿إِذْ جَاءَ رَبَّهُ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ﴾ "When he came to his Lord with a pure heart [attached to Allâh Alone and none else, worshipping none but Allâh Alone _ true Islamic Monotheism, pure from the filth of polytheism]."¹⁵ To come to Lord with a pure heart conveys full loyalty and devotion.¹⁶ To explain the words ﴿قَلْبٍ سَلِيمٍ﴾ "a pure heart", some scholars claim that a pure heart is free from polytheism, doubt, or any other human flaw, such as grudge, envy, arrogance, etc.¹⁷ This kind of hearts is safe. Ar-Razi confirms this meaning. He said that Abraham's heart is safe; it is free of polytheism; Abraham worshipped none but Allâh. Explaining the same words, fundamentalists say that Abraham had a pure heart free of sins all his life. This includes being free of polytheism, doubt, grudge, deceit, hatred, and heart-burning. Ibn Abbâs reported that Abraham wanted for his people what he liked for himself, and that people were safe from his deceit or injustice.¹⁸ Ibn Achour considers the purity of the heart to be the source of all good deeds. He inferred his statement from the Hadîth (the Prophet Muhammad Sayings): «ألا وإن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله وإذا فسدت فسد الجسد كله، ألا وهي القلب»¹⁹ "Truly, there is a piece of flesh in the body; if it becomes good, the whole body becomes good. But if it gets spoilt, the whole body gets spoilt. That (piece) is the heart."

The purity of the heart of any spoilt creed or vicious feelings, and the unconditional love towards others were, in fact, some of noticeable aspects the Prophet Abraham's personality. He should be a model to follow to anyone who has read his story and has come to know about the aspects of his personality.

10 Ar-Razi, Vol 22, 151.

11 See Al-Hilaly and Khân, 435.

12 Ibn Achour, *At-Tanwir Wat-Tahrir*, (Tunis: Dar TounissiaLi-Nashr, 1984), Vol 17, 92-93.

13 Al-Hilaly and Khân, 436.

14 Az-Zamakhshari, Vol 3, 127.

15 Al-Hilaly and Khân, 602.

16 Az-Zamakhshari, Vol 4, 48-49.

17 Al-Andaloussi, Vol 4, 447.

18 Ar-Razy, Vol 26, 340-341.

19 Ibn Achour, Vol 23, 137.

IV. Through dialogue

IV.a. His monologues

In Sûrat Al-Anâam, chapter 6, the verses 76 to 79, Allâh almighty enlightened Abraham about the realms of the heavens and the earth, made him aware of Allâh's oneness and divine nature, and guided him to inner peace and logical reasoning.²⁰ This unique vision had amazingly brought Abraham in a good position to rebuke his people for their practice and make them admit the unsoundness of their beliefs.²¹

IV.b. His conversations with his Lord

In chapter 2, verse 260 of Sûrat Al-baqarah, Abraham asks his Lord to enlighten him about how he (Allâh) gives life to the dead.²² In fact, scholars argue about the reason behind this request. A large number of them said that Abraham never doubted God's ability to give life to the dead. He just wanted to observe the process.²³ When Allâh asked: ﴿أَوَلَمْ تُؤْمِنُ﴾ "Do you not believe?" Abraham said: ﴿بَلَىٰ﴾ "yes, I believe", ﴿وَلَكِن لِّيُظْمِنَنَّ قَلْبِي﴾ "but to be stronger in Faith".²⁴ Abraham wanted to be content and secured, and to have a peaceful heart, the peacefulness of his heart is to settle in his mind a strong belief, and "to be stronger in Faith".²⁵ Generally, the tranquillity of the heart can be achieved by the full knowledge of the process in order to erase any doubt or any need to deduce or to reason. In our case, the process of giving life to the dead is not important; what do matter here is how Abraham formed his creed, and how he reached a higher level of Faith.

IV.c. His conversation with his Father

The Prophet Abraham's conversations with his father appear in many Qur'an stories. In Sûrat Al-Anâm, chapter 6 verse 74, it is said: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ أَرَزَرَأَنْتَجِدُ أَصْنَامًا إِلَهَةً إِنِّي أَرَاكَ وَقَوْمَكَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾ "And [remember] when Ibrâhîm [Abraham] said to his father Âzar: 'Do you take idols as âlihah [gods]? Verily, I see you and your people in manifest error.'²⁶ In this statement, the Prophet Abraham expresses his rejection of the all the idols that his people were worshipping as gods.²⁷

There is another example of those conversations in Sûrat Maryam, chapter 19 verses 42 to 48.²⁸ Actually, the Qur'an mentions those events to confute people who just adopt what their fathers and ancestors worship without reasoning. It reminds them of the practice of their most honourable ancestor, the Prophet Abraham, who followed monotheism (the belief that there is only one God). The Qur'an tells the story to clarify Abraham's attitude towards his father and people's beliefs; an attitude that was founded on evidence and reasoning. Headopted logical and methodical reasoning instead of blindly following his father's belief.²⁹ In the previous con-

20 Az-Zamakhshari, Vol 2, 40.

21 Ibn Achour, Vol 7, 317.

22 Az-Zamakhshari, Vol 1, 308.

23 Al Andaloussi, Vol 1, 352.

24 Al-Hilaly and Khân, 59.

25 Al-Andaloussi, Vol 1, 353.

26 Al-Hilaly and Khân, 181.

27 Az-Zamakhshari, Vol 2, 39.

28 Al-Hilaly and Khân, 406-407.

29 Ar-Razi, Vol 21, 542.

versation, Abraham gently advised his father to give up on his unsound belief, which is against reason.³⁰ First, the prophet asked his father to demonstrate the reasons behind worshipping idols. Worshipping is indeed the highest form of glorification. It is worthy of God, the Great Creator, the Provider, the Giver of life and all the blessings, the Rewarder, and the Punisher. Worshipping the unworthy is far from reason, especially if the object of worship is a lifeless being, devoid of any sense or feeling. Second, Abraham kindly invited his father to the right path. He softly made his request with no insult or disregard. Third, the Prophet Abraham politely tried to discourage his father from following the path of Satan, which will lead him to torments.³¹ He said: "I fear lest a torment from the Most Gracious (Allah) should overtake you."³² Abraham implored his father's approval out of love and respect towards him.³³ Oppositely, the father rudely answered his son's requests. He was surprised of his son's attitude; he threatened to stone him to death.³⁴

From this conversation, the religious belief aspect of the personality of Abraham is clear. He renounce the idols to show the unsoundness of his father's beliefs. He was actually pointing to three fundamental conditions that should be applicable to a god to be worshipped: to be able to hear, to see, and to bless the worshipper, either by endowing with a blessing or by removing harm or injury.

The social dimension is also present in those verses, as Abraham was gentle, kind, polite, and patient towards his father, even though they were in total religious disagreement.

IV.d. His conversations with his people

The Prophet Abraham's conversations with his people were cited in eight different locations:

In *Sûrat Al-Anâm*, chapter 6 verses 80 to 82, in *Sûrat Al-Anbiyâ*, chapter 21 verses 52 to 56, and verses 59 to 68, in *Sûrat Ach-chuarâ*, chapter 26 verses 69 to 82, in *Sûrat Al-Ankaboot*, chapter 29 verses 16 to 18 and verses 24 and 25, in *Sûrat As-Sâffât*, chapter 37 verses 85 to 100, and last, in *Sûrat Az-Zukhruf*, chapter 43 verses 26 to 28.

As mentioned above, Abraham argued with his people about the invalidity of their idols. He adopted reason and logic to abolish polytheism and emphasise monotheism. Before Islam, Abraham was the first prophet to fight polytheism by methodical reasoning.³⁵ He criticised the worship of useless idols, and was determined in this fight. He tried argumentation and conversation, first. Then, he moved to practical action. He said: "And by Allâh, I shall plot a plan (to destroy) your idols after you have gone away and turned your backs." (57)³⁶ So he broke them to pieces, (all) except the biggest of them, that they might turn to it. (58)". Abraham demolished all the idols, leaving, intact, the biggest of them, to prove its invalidity to be worshipped. That master idol could not defend nor protect the other idols; how can it protect the humans, bless or help them? His people knew he proved the unsoundness of their worship of idols, but would not admit it. Instead, they chose to burn him.³⁷ Abraham, through his smart manoeuvre, demonstrated the conditions that should apply to the worshipped: the ability to create, guide, provide, heal, give and remove life, and to forgive all sins, beside the previous conditions mentioned before, such as to hear, see, profit, remove harm, and to answer and realize invocations. Whenever those conditions apply, the worshipped is worthy (of worship).

30 Az-Zamakhshari, Vol 3, 18.

31 Az-Zamakhshari, Vol 3, 19.

32 Al-Hilaly and Khân, 407.

33 Az-Zamakhshari, Vol 3, 20.

34 Az-Zamakhshari, Vol 3, 20.

35 Ibn Achour, Vol 17, 92.

36 Ibn Achour, Vol 17, 94-97.

37 Ibn Achour, Vol 17, 105.

IV.e. His conversation with whom was king at that time

In Sûrat Al-Baqarah, chapter 2, the verse 258 shows a part of Abraham's argumentation with a king called Nimrud.³⁸ The debate was clearly about the secret of life and death, which is the key element of the right conception of our existence.³⁹ The matter of life and death defines godhood. A true god gives life and causes death. When Nimrud claimed his ability to give and remove life, Abraham denoted a higher divine speciality, which is to control the laws of nature. He challenged the king to bring the sun from the west, which is against nature. The prophet Abraham used his reasoning faculties to reach the complete truth, that godhood cannot be limited to a planet, a star, or a human being. To Abraham, divinity is about believing in God, the creator of the universe, his marvellous creations, and his mighty power to manage all. To reflect upon the wonders of the universe was indeed one of the fundamental basics of Abraham's Methodical reasoning to reach the absolute truth.

IV.f. His conversation with his guests, the messengers to Lot

The conversation of Abraham with Allah's messengers to Lot is mentioned in Sûrat Hûd, chapter 11 verses 69 to 76, in Sûrat Al-Hijr, chapter 15 verses 51 to 60, and in Sûrat Az-Zariyât, chapter 51 verses 24 to 34.⁴⁰ Those verses reveal another aspect of Abraham's personality, which is hospitality. By analysing the meanings, we learn about the way he greeted his guests. "They said: Greetings/peace" He answered: "Greetings/peace". Scholars say that Abraham's greetings were better than his guests' as a kind of hospitality.⁴¹ The words ﴿فَمَا لَبِثَ﴾ mean that he hastened to provide food for them, although they were perfect strangers. He brought to them a nice roasted calf. ﴿فَقَرَّبَهُ إِلَيْهِمْ﴾ "And placed it before them", which means he placed it before them without making them change their seat, then politely invited them to eat. This is also a kind of extreme hospitality.⁴² The way Abraham behaved towards his guests reflects his generosity, his open-handedness, and his unconditional hospitality, by which he established an example to follow in human and social relationships.

IV.g. His conversation with his son

From the verses 102 to 107 of Sûrat As-Sâffât, chapter 37, we are trying to deduce the father-son relationship. Firstly, it is said: ﴿فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ﴾ "When he was old enough to walk with him."⁴³ According to Az-Zamakhshari, those words mean: when he [the son] was old enough to work along with his father and help him in every day's tasks, and that the father was most gentle and kind to him. This scene reveals how Abraham made a friend and companion out of his son when he was old enough (thirteen years old, according to scholars) to help him with his daily matters.⁴⁴ Another verse confirms this attitude in Sûrat Al-Baqarah, chapter 2 verse 127: "And [remember] when Ibrâhîm [Abraham] and [his son] Ismâ'îl [Ishmael] were raising the foundations of the House [the Ka'bah at Makkah], [saying], "Our Lord! Accept [this service] from us. Verily! You are the All-Hearer, the All-Knower."⁴⁵ Here, Abraham associated his son in the task of building the house, the holy mosque in Mecca; a task that had both, practical and religious dimensions. Secondly, When Abraham saw himself in a dream, slaughtering his

38 Al-Hilaly and Khân, 58.

39 Sayed Qotb, *Fi Zhilal Al-Quran*, (Beirut: Dar Ash-Shorouq, 1991), Vol. 1, 296.

40 See Al-Hilaly and Khân.

41 Ibn Achour, Vol 12, 116.

42 Ibn Achour, Vol 26, 359.

43 Al-Hilaly and Khân, 603-604.

44 Az-Zamakhshari, Vol 4, 53.

45 Al-Hilaly and Khân, 25.

son, he said: ﴿يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانظُرْ مَاذَا تَرَى﴾⁴⁶ "O my son! I have seen in a dream that I am slaughtering you [offering you in sacrifice to Allāh]. So look what you think!"⁴⁶ Even though the prophet's dream is an incontestable revelation, Abraham consulted his son about the slaughtering that was inevitable. This kind of behaviour is appreciated in dealing with children. Instead of giving a direct order, Abraham kindly asked for his son's opinion. For his side, the son showed total obedience, and gently answered his father's request.

V. Through events

Khalaf-Allah said that the link between the events and the characters of a story is too strong and relevant to be pointed at. They are the main elements of every story, and that we cannot imagine a character in isolation from the events that involve him.⁴⁷ Having that in mind, the events reveal the aspects of the personality of a character. In this way, the characters' attitudes towards the events that involve them expose their mentalities, their moods, and their states of mind.⁴⁸ On the same topic, here are some of the main events that contribute to show some of the aspects of the Prophet Abraham's personality:

- Looking upon the marvels of the universe.
- Arguing in multiple occasions.
- Rejecting the ancestral beliefs.
- Standing by the creed of monotheism despite intimidation.
- Honoring the guests.
- Obeying Allāh's order to slaughter his son.

Through all the verses presented above, the Qur'anic stories present three dimensions of Abraham's personality, which are the religious belief dimension, the social and the psychological dimensions. On the other hand, we note the absence of any physiological dimension. According to Noqra Tuhami, the Qur'an did not attach particular importance to draw the physiological lines of a character or to emphasise its external traits, such as the colour of the hair or the eyes, the shape of the nose, the mouth or the forehead, tone of the voice, the manner of walking, or other similar physiological descriptions that could actually represent the character. It does not serve any of the religious purposes of the Qur'anic stories.⁴⁹ Being subject to religious purposes is what allowed those three dimensions to be exposed more than others. The story in the Qur'an is given to serve absolute religious intentions. For instance, to establish a revelation or message, to confirm Allāh's oneness, to show the shared origin of all the revealed religions, to warn, to portend or to announce glad tidings, to display the outcome of good and evil, or to manifest the divine powers.⁵⁰ As the story of Abraham is one of those stories, it is obvious that the main focus will be on the religious and the moral dimensions.

46 Al-Hilaly and Khân, 603.

47 Mohamed Ahmed Khalaf -Allah, *Al Fann Al Qassassi Fi Al-Quran*, (Beirut:Mouassasat-Al-Intishar Al-Arabi, 1999), 310.

48 Khalaf -Allah, 299.

49 Tuhami Noqra, *Psychologia Al-Qissa Al-Quraniya*, (Tunis: Dar Tounissia Lit-Tawzie, 1987), 360.

50 Sayed Qotb, *At-Taswir Al-Fanni Fi Al-Quran*, (Egypt: Dar Ach-Chourouq, n.d.), 144.

VI. Some of the Dimensions of Abraham's Personality

By reviewing the way in which the Prophet Abraham's personality is presented in the Qur'anic stories, we conclude that this personality was built upon three dimensions: the religious belief dimension, the social and the psychological dimensions.

VI.a. The religious belief dimension

All the verses of the Qur'anic stories highly focus on this dimension. To illustrate, Surât Al-Baqara, Al-Anaâm, Mariyam, Al-Anbiyâ, Ach-Chuarâ, and As-Sâffât insist on presenting Abraham as a young man who rejects the ancestral religion of his community, and as a prophet who invites to monotheism, which his people refuse, and who turns away from them because of the unsoundness of their creed.⁵¹ In this dimension, Abraham used a methodical reasoning based on reflection to evaluate the common ancestral belief. So, by reflecting upon the harmonious and coordinated natural phenomena, including the sun, the moon, and the stars, he realised that it must be a divine power behind all that creation. He questioned his father and his people's beliefs, and then tried to set right their creed. He even asked his Lord about the process of giving life to the dead, only to be stronger in faith and to have a peaceful heart. He finally challenged the king of that time by defining godhood criteria, like the ability to give and remove life, and to control the laws of the universe.⁵² Those were the main steps that define Abraham's method to reach the absolute truth and destabilise his father and people's creed.⁵³ That was Abraham's way to discuss and argue. He analyses his opponent flaws, then found his arguments on logical and objective basics that are easily understood by his rivals.⁵⁴

VI.b. The social dimension

Besides the religious aspect, the social dimension of Abraham's personality is presented through his life as a son and a father. He showed the basics of the father-son relationship through his conversations with his father. This is a relationship that should be based on patience, kindness, politeness, and gentleness, no matter how the differences are, even in religion. He also showed that the obedience to one's father should not be on the expense of one's creed. On the other hand, the Prophet Abraham drew the standards of dealing with children. For instance, he showed kindness and affection towards his son. He engaged him in the daily life matters, and asked him for his opinion. Abraham showed us that it is more efficient to gently give instructions, instead of violently order things to be done. The prophet Abraham has set the example to his son to follow. In fact, setting the good example is the most efficient way of education.⁵⁵

VI.c. The psychological dimension

The description of a character in the Qur'anic stories generally attaches special significance to his feelings and thoughts. All the qualities and attributes of the personality shed light upon its

51 Ahmad Al-Barae Al-Amiri, *Ibrahim Alayhi-Salam Wa Da-watouhou Fil-Quran Al-Karim*, (Jeddah: Dar Al-Manara, 1986), 64-67.

52 Al-Amiri, 90-97.

53 Al-Amiri, 80-82.

54 Hadi Hassan Hammoudi, *Qissass Al-Quran min Ar-Ramziila Al-Waqie*, (Beirut: Dar Al-Koutoub Al-Ilmiya, 2012), 226.

55 Imad Zouhir Hafez, *Al-Qassass Al-Qurani :Bein Al-Abaewa Al-Abnae*, (Damascus: Dar Al-Qalam Li TibaawaNashr, 1990), 138.

psychological aspects.⁵⁶ Abraham's personality was perfect. He was the ideal example to follow in truthfulness, perseverance, loyalty, obedience to Allāh, politeness and kindness to his kin, endurance, and forbearance.⁵⁷ Not only was he an example of quietness, clemency, and tolerance, but also an example of generosity, hospitality and mercifulness.

VII. Conclusion

The prophet Abraham had reached the highest levels of faith and persuasion by the soundness of his natural disposition, and the purity of his heart. He had set a whole humanistic method that joins creed, human and social relationships, and ethical values. He was so unique that Allāh praised him. For instance, in Sūrat An-Nahl, chapter 16 verses 120 to 122, the Qur'an says:

“Verily, Ibrāhīm [Abraham] was an Ummah [a leader having all the good righteous qualities], or a nation, obedient to Allāh, Hanīf [i.e. to worship none but Allāh], and he was not one of those who were Al-Mushrikūn [polytheists, idolaters, disbelievers in the Oneness of Allāh, and those who joined partners with Allāh]. [120], [He was] thankful for His [Allāh's] Favours. He [Allāh] chose him [as an intimate friend] and guided him to a Straight Path [Islāmic Monotheism - neither Judaism nor Christianity]. [121] And We gave him good in this world, and in the Hereafter he shall be of the righteous. [122]”⁵⁸

No wonder that Allāh did take him as an intimate friend.

56 . Noqra, 361.

57 Qotb,203.

58 Al-Hilaly and Khân, 365-366.

BIBLIOGRAPHY

- Al-Amiri, A., Ibrahim Alayhi-Salam Wa Da-watouhou Fil-Quran Al-Karim. Jeddah: Dar Al-Manara, 1986.
- Al-Andalousi, I., *Al Moharrar Al-Wajiz Fi Tafsir Al-Kitab Al-Aziz*, verified by Abd-Eshshafi, Mohamed Abd-Essalam. Beirut: Dar Al-Koutoub Al-Ilmiya, 2002.
- Al-Hilaly, M., and Khàn, M.M., *Translation of the Noble Qur'an in English Language*. Madinah: King Fahd Complex for the Printing of the Holy Qur'an, 1984.
- Ar-Razi, *Mafatih Al-Ghayb*. Beirut: Dar Ihyae At-Torath Al-Araby, 2000.
- Az-Zamakhshari, *Al-Kashshaf An Haqaiqi Ghawamid At-Tanzil*. Beirut: Dar Al-Kitab Al-Araby, 1987.
- Hafez, I.Z., *Al-Qassass Al-Qurani :Bein Al-Abaewa Al-Abnae*. Damascus: Dar Al-Qalam Li TibaaawaNashr, 1990.
- Hammoudi, H.H., *Qissass Al-Quran min Ar-Ramzi ila Al-Waqie*. Beirut: Dar Al-Koutoub Al-Ilmiya, 2012.
- Ibn Achour, *At-Tanwir Wat-Tabrir*. Tunis: Dar Tounissia Li-Nashr, 1984.
- Khalaf -Allah, M.A., *Al Fann Al Qassassi Fi Al-Quran*. Beirut: Mouassassat-Al-Intishar Al-Arabi, 1999.
- Noqra, T., *Psychologia Al-Qissa Al-Quraniya*. Tunis: Dar Tounissia Lit-Tawzie, 1987.
- Qotb, S., *Fi Zbilal Al-Quran*. Beirut: Dar Ash-Shorouq, 1991.
- At-Taswir Al-Fanni Fi Al-Quran*. Egypt: Dar Ach-Chourouq, n.d.

Transitionen: Überlegungen zu einem kritischen Begriff von Interkulturalität

HANS-BERNHARD PETERMANN

ABSTRACT: Die These des Beitrags wird durch ein Sinnbild exponiert: Interkulturalität ist gekennzeichnet durch Horizontalität, das Gewährwerden des Raums zwischen Hier und Dort, Eigenem und Anderem, Fremdem und Vertrautem. Konkretisiert wird dies mit Bemerkungen zum Sinn von Freundschaft. Deren dialogischer Anspruch führt zu Sprache: Sie ist das Fundament für Verständigung, dies aber als kritische Auseinandersetzung. An die prozessuale Öffnung für das Wir in Freundschaft wie Sprache schließen sich Thesen an zum Transitorischen bei Abraham. Der Beitrag schließt im Rückgriff auf Kant mit Bemerkungen zu einer kritisch reflektierten und angesichts von Indifferenzierungen und Ausgrenzungen auch politisch zu bedenkenden Form von Interkulturalität.

KEYWORDS: Interkulturalität - Horizonte - Freundschaft - Gespräch - Auseinandersetzung - Abraham - Andersheit - Fremdheit - Transzendieren

„Denken heißt Überschreiten.“ (Ernst Bloch)

I. Horizont – ein Sinnbild für Interkulturalität

Zuweilen zeigt sich die Ausrichtung von Überlegungen in einem Sinnbild, welches das Thema ästhetisch einzufangen, symbolisch auszudrücken und konkret zu vermitteln vermag. Als ein solches Sinnbild fiel mir bei der Konzeption meines Beitrags eine Karte ein, die ich im Frühsommer 2018 erhalten hatte. Auf dem weißen Karton stach eine kleine Abbildung ins Auge. In ihrer nur 1,5 x 9,5 cm großen Fläche war sie unmittelbar kaum zu erfassen, provozierte aber gerade deshalb zu genauerem Hinsehen. Der schmale, in mehrere Schichten gegliederte Streifen in Blau-Grau-Braun-Tönen erscheint auf den ersten Blick wie ein abstraktes Miniaturgemälde. Bei näherer Erkundung – und darauf sollten aufmerksame Betrachter sich stets einlassen, bevor man Gesehenes als Abbild von etwas Bestimmtem identifiziert – genauer also zeigt sich das Bild als eine in extremem Querformat erstellte, in der Weite eher verschwimmende Fotografie (Abb. 1):



Gegenständlich fasziniert das Foto durch vier aufeinander aufbauende Ebenen: Zuunterst ist ein hügeliger erdfarbener, kaum bewachsener Untergrund auszumachen als Standort, von dem aus im Weitwinkel zwei durch Wasser getrennte Landschaften aufgenommen sind. Die darüber liegende blaue Zone, recht genau bis zur Mitte des Bildstreifens reichend, erfasst eine breite über die Seiten des Bildes hinaus laufende Meeresenge. Eine dritte Schicht jenseits dieses Wassers zeigt wieder gebirgiges Land, doch wegen der Entfernung nicht genau auszumachen. Und davon grenzt sich ganz oben der hellblaue Himmel ab, der flächenmäßig größte Teil des Bildes. Bei der Fotografie handelt es sich, so die Legende, um einen Blick über die Straße von Gibraltar zwischen Afrika und Europa.¹

So wichtig diese ikonografischen Informationen sind, bedeutsamer ist ihre tiefere Auslegung: Über das real ins Foto Gefasste hinausgehend, metaphorisch also, vermittelt die Abbildung zugleich eine Botschaft. Das liefert den Grund, meine Bemerkungen mit einer Deutung des Bilds zu beginnen: Es löst Staunen aus, weil es unseren Blick von der unteren noch recht scharf gezeichneten Zone über die schon verschwommene mittlere Fläche zur Gegenseite des Wassers hinüber zieht und von dort durch den Himmel im oberen Teil auch über das Bild selbst hinaus. Zunächst fesselt noch das jenseits des Wassers zu erahnende Gebirge: dorthin will man gelangen. Zugleich aber kommt, verstärkt durch die fotografische Feststellung, welche keine Veränderung des Blicks mehr zulässt, die Reflexion auf, das Gesehene zu durchschauen, warum wir uns also von etwas faszinieren lassen, was real jenseits des direkt Erreichbaren liegt, was uns gleichwohl direkt vor Augen liegt. Zunächst ist das die Konfrontation mit Grenze und Begrenzung: Die Grenze unseres Sichtfelds und auch unserer Seh-Möglichkeiten führt uns die Begrenztheit unserer selbst vor Augen, unseres eigenen Daseins als kontextuell eingeschränktem wie auch als grundsätzlich endlichem, und damit auch die Begrenztheit von allem Lebendigem und Gegenständlichem. Doch diese Einsicht wird durch den blauen Himmel, der sich im oberen Bildteil auftut, wieder relativiert, hinausgetrieben zur Neugier, was denn eigentlich dieses nicht erreichbare Andere und Unbekannte sein mag, konkret, was sich hinter dem zu erahnenden Gebirge auftut, und ob wir es nicht möglicherweise doch erfassen, wenn auch nicht gleich erreichen können. Denn auch diese Frage erblicken wir ja im Bild, und sie ermöglicht uns neue Perspektiven, auf das Dahinter wie auf uns selbst.

Begrifflich gewendet sehen wir in diesem Foto und vor allem in seinem Gesehenwerden mithin nicht nur Grenzen, Schranken, Limitierungen, Endlichkeit, sondern auch Möglichkeiten ihrer Überwindung, also Wege der Entgrenzung, Öffnung, Weitung, Unendlichkeit. Diese Ambivalenz lässt sich genauer fassen durch den Begriff des Horizonts. Begriffsgeschichtlich meinte in der griechischen Philosophie *methorion* (confinium) als Basis des Begriffs „Horizont“ nicht eine klar auszumachende Grenzlinie, vielmehr einen Grenzbereich zwischen einem Beschränktsein einerseits und der Möglichkeit seiner Überwindung andererseits, einen Bereich, der nach Ansicht antiker Anthropologie den Menschen als Zwischenwesen ausgezeichnet, räumlich zwischen Hier und Dort, zeitlich zwischen Jetzt und Später sowie Früher, existentiell zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit bzw. zwischen Natur und Geist (vgl. Horizont, 1187ff.).

1 Bei der Karte mit diesem Bild handelte es sich um die Todesanzeige eines guten Freundes: Bernd Thum war im Juni 2018 verstorben, wenige Wochen nach Mohamed Ait El Ferrane. Bernd Thum war bis zu seinem Tod Präsident der Stiftung „Wissensraum Europa – Mittelmeer“ (WEM). Auf der Homepage von WEM ist unser Bild als Entrée zu sehen (Abb. 1). Aktives Mitglied im Netzwerk von WEM war auch Mohamed Ait El Ferrane, zudem persönlich eng mit Bernd Thum befreundet; noch kurz vor seinem plötzlichen Tod in Heidelberg hatten beide noch bei Thums zuhause zusammengesessen. In das Gedenken an Mohamed, dem der vorliegende Band der ICP gewidmet ist, schließe ich mit meinem Beitrag ausdrücklich Bernd Thum ein. Beide haben sich über die persönliche Freundschaft hinaus in hohem Maße verdient gemacht um ein differenziertes Verständnis wie auch eine konkrete Praxis von Interkulturalität.

Horizontalität kennzeichnet uns Menschen aber nicht nur in der Perspektive auf uns selbst und unser Dasein, sondern zugleich in unserem Bezug auf Anderes und Andere. In diesem Sinn symbolisiert unserer Bild von der Begegnung Afrikas und Europas exemplarisch eine kritisch zwischen Respekt vor und Ausgreifen auf Anderes differenzierende Interkulturalität. Damit haben wir das Thema unserer Überlegungen exponiert. Sie setzen sich fort durch Bemerkungen zum philosophischen Sinn von Freundschaft.

II. „... Komm! ins Offene, Freund! ...“

„Mein Freund!“ – mit diesem Wort und offenen Armen begrüßte Mohamed Ait El Ferrane auch mich bei den wenigen Gelegenheiten eines Treffens in Heidelberg. Seine Persönlichkeit war geprägt von nicht nur freundlicher, sondern interessiert-empathischer Zuwendung, mit der er zu vielen und ganz unterschiedlichen Menschen Kontakt pflegte und sein interkulturelles Engagement lebte. Mohamed war im wörtlichen Sinne Philo-Loge, ein großer Freund von Literatur. Deshalb greife ich für die folgenden kompakten Erläuterungen zu Freundschaft als grenzüberschreitendem Modus menschlicher Beziehungen zunächst² wiederum zu einem Sinnbild, nun zu einem sprachlichen: „Komm! ins Offene, Freund!“ beginnt ein Gedicht von Hölderlin (1801, 308): Freundschaft ist geeignet, so Hölderlin, auch „in der bleiernen Zeit“ (ebd., Zl.6) den Blick „offen“ (ebd., Zl.18) über bestehende und oft einengende Wirklichkeit hinaus zu richten. Möglich wird das nicht mit einem indifferenten Blick ins Irgendwie, sondern durch den gezielten Weg „den Hügel hinauf“ (ebd., Zl.28). Auf ihm werden die Freunde ihrerseits erfasst vom Blick des Himmels auf uns (ebd., Zl.17); „gewonnen“ (ebd., Zl.9) wird von daher die tiefere Zuwendung zum Freund, freilich nur, wenn das dem eigenen Blick Überlegene, das Göttliche (vgl. ebd., Zl.44ff.), seinerseits nicht getrennt und nur für sich seiend als das ganz Andere verharrt, sondern sich verwirklicht in der gegenseitigen Zuwendung der Freunde, so dass ihnen „aufgegangen das Herz ist“ (ebd., Zl.15). Damit hat sich auch „unsere Zunge gelöst“ (ebd., Zl.14) und „das Wort“ wird in „guter Rede“ gefunden (ebd., Zl.15.23), mit dem Anspruch, auch „drüber [zu] sprechen“ (ebd., Zl.30), nicht leicht daherredend (vgl. ebd., Randnotiz), sondern in Frage und Antwort, die den Anderen als Anderen ernst nimmt, ohne banale Einvernahme einerseits oder verfestigende Fremdheit andererseits.

Die von Hölderlin poetisch verdichtete Rede von Freundschaft zwischen Zuwendung, Gespräch, Anderssein, Einvernehmen, Nähe, Distanz, dieses Freundschafts-Geflecht ist grundgelegt bereits in den berühmten Ausführungen zu Freundschaft (*philia*) bei Aristoteles. Grundlegend dafür ist seine These vom Freund als eines anderen Selbst (*allos autos*).³ Sie bildet, obwohl explizit erst in EN 1166a31 formuliert, die Grundlage für die gesamte bereits EN 1155 beginnende Freundschaftstheorie. Nur mit dieser Formel ist die Pointe der sog. vollkommenen *philia* zu verstehen, nach der die Freunde in gleicher Weise (*homoiois*) einander bzw. wechselseitig (*allêlois*) das Gute wünschen, das sie für sich selbst wünschen (EN 1156b6ff.). Das tun sie aber dergestalt „um ihrer selbst willen“ (*di' autous*, EN 1157b1), dass sie ihres Selbsts, so die

2 Die nachfolgenden Ausführungen zu Hölderlin, Aristoteles, Hegel versuchen, den transitorischen Charakter von Freundschaft herauszuarbeiten, durch eine mit wenigen Zitaten extrem komprimierte Zusammenfassung sowie behutsamer philosophischer Interpretation von drei dafür prägenden Texten, zunächst Hölderlins Gedicht „Das Gasthaus“ (auch: <http://www.zeno.org/Literatur/M/H%C3%B6lderlin,+Friedrich/Gedichte/Gedichte+1800-1804/%5BElegien%5D/Der+Gang+auf+Land>), dann die Freundschaftsbücher aus Aristoteles' „Nikomachischer Ethik“ (8. u. 9. Buch, auch: <https://www.projekt-gutenberg.org/aristote/nikomach/niko0801.html>), sowie Hegels Bemerkungen in seiner Rechtsphilosophie (auch: http://texte.phil-splitter.com/html/p_5_-_p_14.html).

3 Mit den hier folgenden Ausführungen zu Andersheit und auch den späteren zu Sprache, Abraham und Kultur greife ich zurück auf Erläuterungen in Petermann 2010.

Einsicht des Aristoteles, erst in der Beziehung zum Anderen gewahr werden. Eben darum ist dieser Andere ein (gegenüber dem eigenen Selbst) anderes Selbst und deshalb Freund für das eigene Selbst (vgl. EN 1170 b5). – Auf weitere Erläuterungen zu Freundschaft, die Aristoteles vor allem in den letzten Passagen des 8. Buchs und dann ausführlicher im 9. Buch seiner EN entfaltet und zur Diskussion stellt, kann an dieser Stelle nicht weiter eingegangen werden. Hinsichtlich der unten folgenden Ausführungen zu Sprache und in Bezug auf das oben angesprochene Hölderlin-Gedicht sei nur darauf hingewiesen, dass auch Aristoteles das Gespräch hervorhebt als Verwirklichungsform von Freundschaft: Freundschaft zeigt sich im Zusammenleben (*syzén*) und im Austausch (*koinônein*) von Worten (*logoi*) und Gedanken (*dianoia*) (EN 1170b10f.).

Dass in der *philia* die Beziehung zu Anderem nicht zur Eingrenzung des eigenen Selbst führt, sondern im Gegenteil zu einer gegenseitigen Weitung, eben „ins Offene“, das ist Pointe des Freundschaft noch weiter austarierenden Freiheitsbegriffs von Hegel und Marx. Der junge Marx hat im Rückgriff auf Hegel gegen ein individualistisches Freiheitsverständnis⁴, das „im anderen Menschen ... [lediglich] die *Schranke* seiner Freiheit finden“ lasse, für eine Freiheit plädiert, die im Anderen „die *Verwirklichung* ... seiner Freiheit“ zur Entfaltung zu bringen vermag (Marx 1844, 365). Den Hintergrund für diesen Gedanken der Verwirklichung der eigenen Freiheit in der der Anderen liefert Hegel, wenn er in seiner Rechtsphilosophie als den nicht abstrakten, sondern sich verwirklichenden, den „konkrete[n] Begriff der Freiheit“ festhält, „in diesem Anderen [erg.: damit ist intersubjektiv nicht nur ein konkret Anderer gemeint, sondern das Andere im Anderen] bei sich selbst“ zu sein, wodurch man „nicht einseitig in sich“ bleibe; „sondern man beschränkt sich gern in Beziehung auf ein Anderes, weiß sich aber in dieser Beschränkung als sich selbst.“ Und Hegel konkretisiert diesen Gedanken weiter zu der hier in interkultureller Perspektive interessierenden These, dass wir gerade in der Beziehung auf Anderes uns selbst nicht verlieren oder eingrenzen, sondern vielmehr verwirklichen: „...indem man das Andere als Anderes betrachtet, hat man darin erst sein Selbstgefühl“ (Hegel 1821, §7 Z).

Festzuhalten bleibt für unser Interesse an einem grenzüberschreitenden Verständnis von Freundschaft a) das interaktive und komunitäre Freiheitsverständnis als Grundlage von Freundschaft, b) dass in dieser Beziehung der Eine nicht im Anderen inkludierend aufgeht und umgekehrt, sondern dass der jeweils Andere in seinem Anderssein ernst genommen bleibt, ja dass c) dieses bleibende Anderssein gerade den Reiz und das Interesse für eine sich auseinandersetzen- de Beziehung ausmacht, weil d) in dieser Beziehung beim Anderen nur das Fremdsein aufgehoben wird, so dass dieses sich wendet vom Unvertrauten zu einem für den jeweils Anderen interessanten Bekannten, mit dem ein beide weiter bringender Austausch erst möglich wird.⁵

III. Wirklichkeit verdichtende und Sinn öffnende Sprache: Literatur

Wie Freundschaft ist auch Sprache, auch das freundschaftliche Gespräch, immer schon eine Form transitiver und performativer Interaktion. Eine Sprache, die „objektive“ Beschreibung be-

⁴ Auch aktuell in den z.Zt. laufenden Corona-Debatten findet man nicht selten die Berufung auf ein solches neoliberalistisch eher negatives, ganz auf das einzelne Individuum bezogenes, nicht interaktiv die Freiheit der Anderen (R. Luxemburg) einbeziehendes Freiheitsverständnis. Dabei bezieht man sich oft auch auf Art.2 des deutschen Grundgesetzes, wonach jedem „die freie Entfaltung seiner Persönlichkeit, soweit er nicht die Rechte anderer verletzt...“ zugebilligt wird, philosophisch problematisch, da weitere hier genannte Begriffe wie „Persönlichkeit“, „Anderer“, oder „Sittengesetz“ nicht bedacht werden.

⁵ Diese elementare, nicht nur begriffstheoretische, sondern praxisrelevante Unterscheidung zwischen dem Anderen und dem Fremden, denen dann das Eigene bzw. das Bekannte und Vertraute entgegensteht bzw. entspricht, wird in interkulturellen Debatten leider nicht genügend berücksichtigt; vgl. dazu Petermann 2010, 150.

anspricht, verdeckt das, wenn sie den Anschein erweckt, etwas exakt oder genauso als das, was es ist, sprachlich fassen zu können. Tatsächlich ist das die Fiktion einer auf schlichter Abbildlichkeit beruhenden Aussagenlogik. Bei näherer Betrachtung zeigt sich vielmehr, „daß niemals eine Aussage ihren vollen Sinn-Gehalt in sich selber enthält“ (Gadamer 1970, 195). Gegen den suggestiven Wahrheitsanspruch vor allem sog. tatsachenbasierter Aussagen sind sich Philosophie und Dichtung darin einig, dass bereits das schlichte Hauptwort nie identisch ist mit dem damit bezeichneten Gegenstand, vielmehr „nur“ ein Symbol, mit dem wir für uns etwas als Gegenstand fassen und einordnen können. Hierin wird eine der Sprache ureigene Metaphorik deutlich, das Übertragen von Gegenstand ins Verstehen und umgekehrt, philosophisch formuliert, vom Sein ins Erkennen.

Gadamer hat dafür den Begriff „Horizontverschmelzung“ geprägt (Gadamer 1975, 289f. u.ö.). Dieser Ausdruck birgt freilich das Missverständnis in sich, als solle es zu einer völligen Vereinigung des Einen mit dem Anderen kommen. Dass dies nicht so ist, leuchtet am besten ein durch Reflexion auf den Vorgang des Übersetzens. Darin bleibt immer eine Asymmetrie zwischen der einen und der anderen Sprache übrig, auch Nichtübereinstimmung (vgl. Gadamer 1970, 197f.). Gegen die Überlegung jedoch, dass in dialogischer Verständigung keine Übersetzung stattfindet (Gadamer 1975, 362f.), würde ich allerdings zu bedenken geben, dass nicht nur im Textverstehen, sondern auch in dem einander zugewandt sich verständigenden Gespräch Verstehen nur möglich ist, wenn das jeweils Andere als Kontrapart und Widerspruch gewahrt bleibt und es zu einer das schlichte Gespräch übersteigenden, nicht nur dialogischen, sondern dialektischen Aus-Einander-Setzung kommt.

An zwei literarischen Beispielen ist das kurz zu erläutern: Zunächst greife ich zu einem auch zweisprachig (deutsch-arabisch) edierten Bilderbuch; sein Titel *Zuhause kann überall sein* (Kobald & Blackwood 2016) erweckt zwar den Anschein, dass es „egal“ sei, wo ich mich zuhause fühle (so eine Formulierung am Ende des Buchs)⁶; tatsächlich aber besteht im Bewahren sowohl des Einen wie auch des Anderen der eigentliche Wert dieser Geschichte: Ein afrikanisches Mädchen muss kriegsbedingt in ein fremdes (offensichtlich mitteleuropäisches) Land fliehen und findet sich dort im Gefühl wieder: „Alles war fremd“. Vor allem die fremden Wörter fühlen sich „kalt“ an, was zum Verlust des Ich zu führen droht. Das Mädchen zieht sich daher in seine alte, aber warme Decke „aus meinen eigenen Worten und Geräuschen“ zurück. Auch die Begegnung mit einem lächelnd sich zuwendenden weißen Mädchen vermag zunächst nicht zu trösten. Doch bei einem nächsten Treffen – die beiden haben sich inzwischen vorsichtig angefreundet – „brachte mir das Mädchen ein paar Worte mit“. Und in einem nun beginnenden Prozess macht sich unsere Heldin diese zuerst fremden und kalten Wörter zu eigen und „webt“ sich (unter Aufnahme des wundersamen, das ganze Buch durchziehenden Decken-Bilds) „eine neue Decke“ mit diesen neuen, aber nun nicht mehr fremden, sondern bekannten Worten, so dass zuletzt „meine neue Decke genauso warm, weich und gemütlich wie meine alte“ ist. Entscheidend auf diesem Weg der Verständigung wie des Verstehens ist, dass es zwar „egal“ zu sein scheint, in welche Wort-Decke sich das Mädchen nun hüllt. Doch es bleiben zwei Decken, die alte und die neue. Die neue ist mithin ein Zugewinn, beide Decken können nun in ihrer jeweiligen Eigenart wie auch ihrem Anderssein überhaupt erst verstanden werden, begründet in dem einander zugewandten, empathisch sich verständigendem Gespräch.

Das andere Beispiel ist Goethes auch auf Heidelberg zurückgehender⁷ Zyklus *West-Östlicher Divan*, ein oft zitiertes Beispiel interkultureller Verständigung. Auch hier ist genaues Hin-

6 Alle hier folgenden Zitate sind diesem Bilderbuch ohne Seitenzählung entnommen.

7 Bekanntlich gehen größere Teile dieses Gedichtzyklus auf Goethes Liebes- und Verständigungs-Begegnung mit der verheirateten Marianne Willemer in Heidelberg zurück, in mindestens ebenso starkem Maße aber auf die Liebe zur Dichtkunst des altorientalischen Poetikers Hafis, um deren und dessen willen Goethe sich bei G.E.Paulus in Heidelberg sogar Grundkenntnisse des Arabischen erwarb, in bewusst interkultureller Intention.

sehen erforderlich. Nur scheinbar sind die Gedichte auf schlichten Einklang zweier Kulturen aus. Die Empathie beider Kulturen füreinander soll die Trennung überwinden, die das Andere im Zustand der Fremdheit belässt. Nicht-mehr-Getrenntsein bedeutet dann, sich „zwischen beiden Welten“ hin und her bewegen zu können, durch welches „wiegen“ beide ihre Eigenheit bewahren, aber gerade deswegen füreinander interessant und so bekannt werden (Goethe 1819, 402):

Wer sich selbst und andre kennt / Wird auch hier erkennen:
 Orient und Okzident / Sind nicht mehr zu trennen.
 Sinnig zwischen beiden Welten / Sich zu wiegen laß ich gelten;
 Also zwischen Ost- und Westen / Sich bewegen, sei's zum Besten!

Das Bewegen im „zwischen“ erinnert an unsere Ausführungen zum Horizont. Und das Wort „sinnig“ scheint anzudeuten, dass in diesem erkennenden Gespräch sich ein weiterer Raum⁸ öffnet, sinnend über die konkrete Begegnung (hier zwischen Orient und Okzident) hinaus, ein Raum, in den jede gute, da anspruchsvolle sprachliche Verdichtung hinein sich öffnet: Gadamer hat es den Raum „der lebendigen Rede“ genannt, in dem „jedes Sprechen ins Offene des Weitersprechens weist“ (Gadamer 1970, 198). Grundlage dafür ist das Gespräch im emphatischen Sinne, „daß Sprechen im Element des Gesprächs vor sich geht“ (ebd.).

Wo und wie aber kann ein solches Gespräch wirklich stattfinden? Das Gespräch zwischen Menschen kann dafür ein Beleg sein, durch eine gegenseitige Zuwendung, die gleichwohl Auseinandersetzung beinhaltet, wie wir es oben zu Freundschaft herausgestellt haben. Offen bleibt dabei aber doch die Frage nach dem Grund für solch bewusste Dialogizität. Die Antwort, dass wir Menschen eben dialogisch ausgerichtet seien, könnte so verstanden werden, dass wir Menschen uns Sprache und Dialog selbst erschaffen hätten. Hölderlin sieht das anders: „seit ein Gespräch wir sind und hören voneinander“, in diesem Zustand findet sich der Mensch, weil er dazu als Grundlage „viel hat von Morgen an [...] erfahren“ (Hölderlin 1803, Zl.91ff). Alte Mythen und die Religionen sagen es deutlicher; sie bringen den letztlich nicht faktizitär fassbaren Grund für Sprachlichkeit, für konkrete Sprache und für dialogische Interaktion in Bilder, etwa Protagoras bei Platon, dass der Mensch die Fähigkeit der Sprache als Ordnen von Lauten und Namen gewonnen habe durch die erst vom Göttlichen erworbene Kunst der Lebensführung (*peri ton bion sophia*, Platon, Prot 321d). Die sog. Offenbarungsreligionen fassen den Menschen (ebenfalls bildlich) als „Hörer des Wortes“ (Rahner), des Wortes als eines uns vorausgehenden göttlichen Zuspruchs, durch den wir in der Lage sind, zu antworten, nachzufragen, Urteile zu treffen und zu begründen, als Grundlage unserer ständig sich auseinandersetzenden Lebensführung. Dieser Zusammenhang von göttlicher und menschlicher Sprache zeigt sich vor allem in den Heiligen Schriften der Offenbarungsreligionen: Als Wort Gottes enthalten sie einerseits, wie Luther meinte, ihren Sinn immer schon in sich selbst (*sacra scriptura sui ipsius interpret*), sind aber ebenso, auch weil sie von menschlichen Autoren aufgezeichnet sind, menschlich lesbar und so auf stetige Auslegung durch uns Menschen angelegt (vgl. etwa 1Kor14, 13ff., Q 59:2). Der islamische Gelehrte A. Meddeb macht dies explizit am Wortlaut der Heiligen Schriften fest, wenn er mit sprachtheoretischer Begründung gegen die moralisierenden „Fanatiker des Signifikats“ das Symbolische des Signifikanten hervorhebt und darum auf die „Unendlichkeit des Textes“ verweist und fordert, „aus seiner Interpretation eine fortwährende, nie vollendete, immer wieder neu beginnende Aufgabe zu machen“ (Meddeb 2006, 22).⁹

8 In diesem auf Interkulturalität zielenden Zusammenhang scheint es mir wichtig, auf die Einlassungen von Dieter Läßle zur Theorie von Raum zu verweisen, vgl. bes.: Läßle, D. 1991. Essay über den Raum. Für ein gesellschaftswissenschaftliches Raumkonzept. In *Stadt und Raum. Soziologische Analysen*. Hg. v. H. Häußermann u.a. Pfaffenweiler: Centaurus, 157-207, bes. 201ff.

9 Diese Spannung lotet auch die Monografie aus von Mohamed Ait El Ferrane zur Ma'nâ-Theorie bei al-Gurgânî (1990). Zu Erläuterung der Sprachtheorie Meddebs vgl. Petermann 1990, 175.

IV. Abrahams transzendierende Transitionen

Sinnbildlich repräsentiert die zuletzt erläuterte menschliche Sprach- Gesprächs- und Interpretations-Fähigkeit die biblische Figur des Abraham. Abraham, so der hier beizutragende Gedanke, gilt als Beleg für die gemeinsame Grundlage der abrahamischen Religionen Judentum, Christentum, Islam und daher als Vorbild für interkulturell-interreligiöse Begegnung.¹⁰ Selten wird dabei über Formen eines friedvollen Miteinanders hinaus die kritische, alle Menschen herausfordernde, ja in Frage stellende interkulturelle Bedeutung von Abraham herausgestellt. Vor allem folgende Probleme sind es, die sich im Bezug auf Abraham stellen:

- Vergessen wird in vielen Bezugnahmen, dass die genannten Religionen auch unterschiedliche, sogar widersprüchliche Erzähltraditionen zu Abraham überliefern.¹¹
- Aus historisch-kritischer Perspektive kann es als erwiesen gelten, dass hinter den verschiedenen Abraham-Überlieferungen nicht ein individuell klar zu identifizierender Mensch steht, sondern eine Figur, auf die Geschichten unterschiedlicher individueller Erfahrungen projiziert worden sind. Die Geschichten von Abraham wie auch die der in der jüdisch-christlichen Tradition als Väter benannten Isaak und Jakob (Israel) gelten daher literarkritisch als Sagen. Sie können und wollen gar nicht den Anspruch historischer Berichte erheben, auf die man als Fakten zurückgreifen könnte.
- Die biblischen Texte zu Abraham (Gen 11–25) sind zwar eine Kompilation aus unterschiedlichen zu verschiedenen Zeiten entstandenen Überlieferungen.¹² Gleichwohl hat die historisch-kritische Forschung oft ausgeblendet, dass diese Texte bereits vor gut 2400 Jahren mit hoher theologischer Intelligenz redaktionell zu diesem bis heute unverändert vorliegenden Sinnzusammenhang zusammengefügt worden sind. Nur in dieser Synthese haben sie Eingang finden können in den Kanon der Bibel, und nur so wollen sie auch als „heiliges“ Vermächtnis der abrahamischen Religionen gelesen und gedeutet werden.¹³ Geleitet ist diese Komposition durch vier größere Themenstränge, auf die hin einzelne Erzählungen in den Gesamtkontext eingebaut werden:
 - (1) Abrahams Herkunft aus Adam (Gen 5, Gen 10, Gen 11,10-26); sie soll aufzeigen, dass in Abraham sich Menschsein – in Adam, dem ersten Menschen, begründet (Gen 2,7) – in ganz besonderer Weise verwirklicht, nämlich als „Vater“ aller, die wie er sich ihrer Erwählung durch Gott bewusst werden (Gen 12,2; vgl. Q 2:124. 131f.),
 - (2) die mehrfache Segensverheißung, die verdeutlicht, dass in Abraham das Verhältnis Gott – Mensch in ausgezeichneter Weise Wirklichkeit wird (Gen 12, 15, 17),
 - (3) Abrahams laufende Gespräche mit Gott, die zeigen, dass das in Abraham lebendige Gott-Mensch-Verhältnis eines der dialogischen Auseinandersetzung ist, nicht ein heteronom bloß passiver Gottesgehorsam (Belege s.u.; vgl. Petermann 2016),
 - (4) die alle Menschen prägende Namensetymologie von „Abraham“, welche ihrerseits ohne die Herkunft aus „Abram“ nicht verständlich wird (Gen 17,3ff; s.u.).

10 Auch das 23. Heidelberger Ökumenische Forum von 2019 zum Gedenken an Mohamed Ait El Ferrane präsentierte mehrheitlich Beiträge zur Bedeutung Abrahams im interkulturellen Dialog. Meine Überlegungen ergänzen das hoffentlich in förderlicher Weise, weitere Diskussionen anstoßend.

11 Vgl. dazu Arbeiten von Ulrike Bechmann, u.a. ihr Aufsatz *Abrahams Familie* (demn. in Boehme&Petermann 2022).

12 Vgl. entsprechende im 19. und 20.Jh. entstandene Arbeiten zur Quellenscheidung bis hin zur sog. *Hexateuch-Synopse* von Otto Eissfeldt, Leipzig 1922.

13 Das gilt mit Einschränkungen auch für den Islam; entgegen mancher Meinungen hält der Quran seine biblischen Vorgänger nicht für falsch, sondern für nützlich und sinnvoll zu lesen.

- Spätere Ergänzungen vor allem im Neuen Testament und im Quran durch andere nicht in den Gen-Text eingeflossene Erzählungen sollten nicht als Richtigstellungen dieser Basis, sondern als erweiternde Ausdeutungen verstanden werden.

Aus den genannten Hinweisen folgt, dass die Fixierung auf eine faktisch nachweisbare Historizität eines Menschen namens Abraham den Sinn des Abraham-Narrativs verfehlt, dass vielmehr gilt, was bereits Lessing festgestellt hat: „Aus ihrer inneren Wahrheit müssen die schriftlichen Überlieferungen [scil. der Bibel] erklärt werden.“ (1778, 149)¹⁴

Worin aber jene innere Wahrheit des sog. Abraham-Narrativs besteht, das sei erläutert durch kurze Hinweise auf einige wenige biblische Textstellen¹⁵:

- Singulär in den biblischen Abraham-Überlieferungen ist seine in Gen 17 fixierte Namens-Änderung. Der inszenierte Aufbau und das etymologisierende Wortspiel der Namen erzählen freilich kein Einzelereignis, sondern legen uns einen stilisierten wie deutungsoffenen Text vor: Abram, eine Person, die im Horizont eines erhabenen, aber ihm Orientierung gebenden Vaters lebt, wird als Abraham seinerseits zu einem Vater der Vielen, wohl von denen, die wie er Gott glauben.¹⁶ Gestützt wird mit dieser Erläuterung des Namens „Abraham“ vor allem, dass wir mit ihm in Religiosität als Fundament von Religion überhaupt eintauchen (vgl. Petermann 2010, 145ff., auch mit religionsdidaktischer Perspektive).
- Kennzeichen dieser grundlegenden Religiosität ist die Lebensorientierung, wie sie extrem kurz in der Urberufung Abrams Gen 12,1f. skizziert wird, ein aufgrund seiner symmetrischen Komposition ebenfalls nicht historischer, sondern aitiologisch zu deutender Text:¹⁷ Der Lösung von angestammtem und gewohntem a) Land (*erez*), b) Verwandtschaft (*moledet*) und c) Name (*schem*) entspricht die ebenfalls dreifache Verheißung, a) nicht eines irgendwie anderen oder neuen Landes, sondern eines qualitativ das angestammte transzendierenden Lands, eher nicht-geografisch als Lebensraum zu deuten, b) einer von tradierten biologischen Verwandtschaftsbeziehungen gelösten Sinn- und Glaubens-Gemeinschaft, und c) einer nicht mehr generativ erworbenen, sondern nun als Geschenk zu deutenden und darum Sinn und Segen für Andere tragenden Identität des Eigennamens.
- Die weiteren Erzählstränge Gen 12ff sind gekennzeichnet von einer kritisch-dialogischen Auseinandersetzung Abrahams mit seinem Gott, vgl. insbesondere Gen 13 (Trennung von Lot und Gericht über Sodom), Gen 16 (Ismael), Gen 18 (Verheißung an Sara), Gen 22 (Prüfung um Jizchak). Diese Gespräche sind als Erweise zu deuten, wodurch und wie Abrahams Verhältnis zu Gott sich auszeichnet. Sie können für Gen 17 als Begründung gelten, dass Abram für sich und Andere „Abraham“, Stammvater eines solchen Glaubens ist.

Summa: Abraham repräsentiert durch sein (im biblischen Text nicht berichtendes, sondern erzählend gedeutetes) Leben a) eine Kommunikation mit dem Anderem, die sich aber als Antwort auf ein „Hören“ eines Zuspruchs erweist¹⁸; b) nicht einen schlichten Übergang von Etwas zu Anderem, vielmehr wird dieser Bezug selber transzendiert auf ein radikal Anderes hin, Gott,

14 In grundsätzlicher Form auf dem Niveau einer reflektierten Religionsphilosophie hat Lessing mit seiner Herausgabe der Fragmente des Reimarus und seinen darauf folgenden Auseinandersetzungen auf die Ungereimtheit und Problematik hingewiesen, die biblischen Texte als historische Dokumente zu lesen.

15 Dass sich auf diese historisch primären Elemente Texte im späteren christlichen Neuen Testament und im wiederum späteren islamischen Quran mit je eigenen Deutungen beziehen, und ich würde behaupten, bewusst, darauf kann hier im Zusammenhang nur pauschal verwiesen werden, vgl. insbesondere Paulus in Röm 4 und Q 2:124ff.

16 So, stark fokussiert, die vorrangige Deutung dieser Bibelstelle, gestützt auch auf literarkritische Untersuchungen, die Gen 17 der spätesten Tora-Quelle, der sog. Priesterschrift (ca. 6.Jh. v.Chr.) zuordnen.

17 Das ist festzuhalten, obwohl dieser Text nach literarkritischer Forschung mindestens 400 Jahre älter ist als Gen 17.

18 Für dieses als Zuspruch an den Menschen aufzufassendes Wort Gottes (s.o. zum Abschnitt zu Sprache) haben die griechischen Bibelübersetzer der Septuaginta im Unterschied zu *logos* das Wort *rhēma* verwendet, insbesondere an Initiationsstellen, etwa Gen 15, oder für den Dekalog; die neutestamentlichen

der sich dabei erweist als etwas dem Verhältnis von Eigenem zu Anderem Vorgeordnetes wie es Orientierendes, der also als Fundament wie auch als Sinnziel von menschlicher und kultureller Interaktion sich zeigt.

V. Transkulturalität. Denken heißt Überschreiten

Ich schließe meinen Beitrag mit Bemerkungen zu kritischen Formen von Interkulturalität. Kritisch sind sie, sofern sie über einen rein interaktionellen Austausch hinaus greifen zu einem grundsätzlich Kultur und Interaktion und insofern Interkulturalität reflektierenden Verständnis, das, so die erweiterte These, dem Anderen zugewandt, ihn, sie, es gleichwohl im Anderssein ernstnimmt und sich so als Grundlage von Kultur und Interkulturalität erweist. Darum favorisierte ich gegenüber Interkulturalität die Rede von transitiver Transkulturalität, im Sinne von Intra- oder Intro-Kulturalität, die auf den Nerv von Kultur zielt. Das ist zu erläutern, zunächst durch Anmerkungen zu unkritischen Formen von Interkulturalität, dann durch einen aktualisierenden Blick auf Kants Kulturverständnis:

- (1) Hinsichtlich meiner Erläuterungen zu Abraham ist zunächst die Rede von Interreligiosität einer Kritik zu unterziehen: Eine Interreligiosität verwirklichende interreligiöse Begegnung setzt eigentlich voraus, dass Menschen, die in unterschiedlichen Religionen beheimatet sind, miteinander in Austausch kommen über ihre Gemeinsamkeiten, Besonderheiten, Differenzen. Ein dazu kritischer Austausch kann aber in solchen Begegnungen gar nicht stattfinden, wenn die Beteiligten um elementare Grundlagen ihrer Religion nicht gut wissen, sondern unabhängig von konfessioneller Zugehörigkeit schlicht am Austausch mit anderen Menschen interessiert sind, weniger an ihrer religiösen Einstellung.¹⁹ Anders: Die entscheidende Frage, was in einer bestimmten Religionsgemeinschaft oder bei einer bestimmten Konfession eigentlich Religion sei, diese nicht eigentlich interreligiöse, sondern intrareligiöse Frage wird in solchen Begegnungen kaum oder nur von Spezialisten gestellt.
- (2) Dieser hier kurz diagnostizierte blinde Fleck in interreligiösen Begegnungen ist nur ein, in Mitteleuropa jedoch sehr weit verbreitetes Symptom eines Verlustes von klaren Bezugsgrößen: War es in antiken Kulturen der Kosmos, an dem Menschen sich in ihren Interaktionen orientieren konnten, waren es bis in die Neuzeit Gott und die Religion. In der Moderne wurden diese Orientierungen zunehmend abgelöst von den sog. Tatsachenwissenschaften (sciences). Wo aber Gemeinschaft zusammenhaltende Sinngößen sich zunehmend verändern und weiterentwickeln, heute auch wissenschaftliche Fakten, wächst postmodern als Gegenbild eine zuweilen zum Extrem der Vereinzelung und Atomisierung gesteigerte Autonomisierung.²⁰ Interkulturalität wird in solcher Atmosphäre tendenziell reduziert auf eher zufällige und spontane, letztlich aber unverbindlich bleibende Begegnungen.
- (3) Für diese Tendenz zur Vereinzelung aufschlussreich scheinen mir neben eher psychosozialisatorisch einzuordnenden Bindungsgängsten jüngerer Menschen vor allem die aktuellen Bewegungen einer cancel culture sowie eines identitären Ausschlusses Anderer und von Äußerungen nicht der eigenen Community Angehöriger zu sein. Ich

Septuaginta-Kenner, insbesondere Lukas, greifen in ihren Texten bewusst darauf zurück. Dazu vgl. Petermann. Erzählung als lebendiges Verstehen. In: Boehme & Petermann 2022, 219–243.

19 Vgl. zu dieser Problematik Petermann 2023: ‚Interreligiöses Begegnungslernen unter Beteiligung des Fachs Philosophie/Ethik‘, demnächst in: M. Tiedemann & R. Torkler (Hg.): „Wie hast du’s mit den Religionen?“ – *Religion und Bildung im Philosophie- und Ethikunterricht*. Dresden: Thelem 2023.

20 Vgl. dazu Diagnosen wie die von Andreas Reckwitz (2017). *Die Gesellschaft der Singularitäten*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

halte dies für zwei Seiten bzw. Extreme einer Haltung, die kritische Auseinandersetzung eher verweigert statt einfordert, was sich interkulturell vor allem in antiaufklärerischen und moralisierenden Statements zu Erinnerungskultur bemerkbar macht.²¹

- (4) Eine weitere Auswirkung solch indifferenzierender Interkulturalität ist die Gemeinsamkeit zwar unterstellende, tatsächlich Auseinandersetzung und Andersheiten aber einschleifende und ausklammernde undifferenzierte Rede und Praxisanweisung von und für Toleranz, Respekt, Vielfalt, Inklusion. Sie breitet sich leider nicht selten auch in pädagogischen Kontexten aus, zum Nachteil urteilsfähiger Bildung.²²

Angesichts solcher Phänomene für eine kritische auf Auseinandersetzung zielende Interkulturalität zu plädieren, das könnte traditionalistisch verstanden werden. Darum verweise ich abschließend für ein m.E. sehr aktuelles kritisches Verständnis von Interkulturalität auf Kant: Im „siebten Satz“ seines Aufsatzes zum Weltbürgertum finden aufmerksame Leser die viel zitierten, aber selten kulturkritisch erläuterten Sätze:

Wir sind in hohem Grade durch Kunst und Wissenschaft *kultiviert*. Wir sind *zivilisiert*, bis zum Überlästigen, zu allerlei gesellschaftlicher Artigkeit und Anständigkeit. Aber, uns für schon *moralisiert* zu halten, daran fehlt noch sehr viel. Denn die Idee der Moralität gehört noch zur Kultur. (Kant 1784a, 403f.)

Entscheidend zum Verständnis sind der letzte Teilsatz wie auch das Kant'sche Verständnis von Kultur, Zivilisation, Moralität. Schon auf den ersten Blick wird deutlich, dass Kant hier Kultur und Zivilisation keineswegs ablehnt, sondern ein unkritisches, da nur äußeres Verständnis (so im Folgesatz). Ein affirmatives Verhältnis zu Kultur gewinnen wir demgegenüber, wenn wir uns um eine „innere[n] Bildung der Denkungsart“ bemühen, gegründet „auf moralisch-gute Gesinnung“ (ebd.). Das hat für Kant nichts zu tun mit einer zu Recht gescholtenen Moralisierung, die weder Widerspruch noch Auseinandersetzung zulässt; im Gegenteil hat Moralität ihre Basis in jenem Mut, sich seines Verstandes zu bedienen, als Ausgang aus der selbstverschuldeten Unmündigkeit (vgl. Kant 1784b, 481). Auch gegen dieses Votum könnte eingewandt werden, dass Unmündigkeit in den meisten Fällen doch nicht den Unmündigen zur Last gelegt werden kann. Kant meint mit Selbstverschulden jedoch, die eigene Freiheit und Verantwortung an Autoritäten, Kirche, Staat und andere gesellschaftliche Institutionen und Zusammenhänge zu delegieren. Dagegen steht der Mut zum Eigensinn. Und solche Moralität begründende Autonomie ist ein natürliches Recht für jeden Menschen, seine unantastbare Würde. Sie ist aber wiederum nicht als individualistische Freiheit des Ego misszuverstehen, sondern ist gebunden an die Verantwortung gegenüber den Anderen. Kant ist hier vielleicht explizit nicht so weit wie Hegel und Marx gegangen, im Anderen nicht die Schranke, sondern die Verwirklichung von Freiheit zu sehen, weiß aber umso genauer um die Problematik menschlicher Freiheitsgestaltung, ist doch für ihn der Mensch ein krummes Holz, aus dem nichts ganz Gerades gezimmert werden könne (Kant 1784a, 397). Diese Einsicht darf freilich nicht zur Agonie führen, man könne als Einzelner ja sowieso nichts bewirken, ebenso nicht zur unkritischen Flucht zu allsei-

21 Als Aufklärung gegen solche in meinen Augen unkritisch fundamentalisierende Statements sei hier auf die wohltuend differenzierenden Einlassungen von Aleida Assmann oder Micha Brumlik verwiesen.

22 Ich verweise exemplarisch auf die von der Idee her wohl gut gemeinten, aber in vielen Ausformulierungen problematischen „Leitperspektiven“ im aktuellen Bildungsplan Baden-Württemberg 2016. Insbesondere die Rede von „Bildung für Toleranz und Akzeptanz von Vielfalt“ sollte skeptisch machen: Das „für“ suggeriert die Lesart „zu“ (zumal man später tatsächlich von einer „Erziehung zu“ liest) und legt insofern eine moralisierend-normierende Bildung nahe, statt kritisch von Bildung „in“ zu reden. Entsprechend werden die im Weiteren verwendeten Worte Toleranz, Akzeptanz, Respekt, Achtung, Wertschätzung u.a.m. undifferenziert nebeneinandergestellt, als würde allein durch eine entsprechende Gesinnung ein „friedliche[r] Umgang mit unterschiedlichen Positionen“ sich einstellen, ohne kritischen Blick auf die ihnen zugrundeliegenden Probleme.

tiger gegenseitiger Friedfertigkeit im Ausblenden von Andersheiten, Fremdheiten sowie nicht tolerierbaren Bosheiten. Denn der Mensch ist für Kant ganz realistisch ein Wesen im Antagonismus zwischen Geselligkeit und Ungeselligkeit (ebd., 392f.); davon ist auch Kultur grundsätzlich geprägt. Damit zurecht kommen können wir nur, wenn wir die Probleme, die Menschsein und Kulturalität und eben auch Interkulturalität wesentlich anhaften, zur Kenntnis nehmen und uns kritisch intra- und intro-kulturell mit ihnen auseinandersetzen, um so Stück für Stück den Weg kultureller Bildung nach den uns gegebenen Möglichkeiten voranzutreiben.

Kant war von der Idee eines solchen Bildungswegs fest überzeugt. Um Bildung und Kultur aber auch konkret zu verwirklichen, dazu müssen wir eben, wie Ernst Bloch meint, uns „herausmachen“, zu etwas, „das nicht Man, sondern Wir heißt“, nicht als bequemer, aber unverbindlicher Austausch, sondern als ein Sich-Äußern, „mittels des Draußen, das eigene Innen selber erfahrend“, wodurch uns „das Um-uns [...] immer näher komme. Also gerade auch dem Menschen immer weniger fremd“ (Bloch 1963, 11f.). Ein solcher Übergang vom Eigenen zum Anderen, damit dieses nicht fremd bleibt, sondern vertraut wird, darin aber mir gegenüber zugleich ein mich herausforderndes Anderes bleibt, ein solcher Übergang erfordert mehr als eine zu Anderem bloß in Kontakt tretende Interkulturalität, ist vielmehr ein Überschreiten, eine Transition in intrakulturellem Sinn, die sich reflektierend, ernstnehmend und sich bildend einlässt auf die Andersheit des anderen Menschen und auf Kultur als durch uns Menschen gewordene, uns als Individuen zwar entgegenstehende, aber wieder auch nur von uns stets neu zu gestaltende. In diesem Sinne gilt, das intrakulturelle Motto aus Blochs *Prinzip Hoffnung* ergänzend: Erfahren, Denken, Handeln heißt Überschreiten.

BIBLIOGRAFIE

- Ait El Ferrane, M. 1990. *Die Ma'nâ-Theorie bei 'Abdalqâhir al-Gurgâni*. Frankfurt a.M. u.a.: Lang.
- Ait El Ferrane, M. (Hg.) 2005. *Kulturen des Lehrens und Lernens. Dialog der Bildungs- und Erziehungssysteme: Heidelberg – Marrakesch*. Marrakech: Faculté des Lettres et des Sciences Humaines.
- Aristoteles. *Nikomachische Ethik*. Zit. in der Paginierung Bekker (EN 1094ff.).
- Boehme, K. und Petermann, H.B. (Hgg.) 2022. *Erzählungen und Erzählen. Narration im interreligiösen Begegnungslernen*. Heidelberg: Mattes.
- Bloch, E. 1963. *Tübinger Einleitung in die Philosophie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Gadamer, H.G. 1960. *Wahrheit und Methode*. 3.erw.Aufl. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Gadamer, H.G. 1970. Sprache und Verstehen. In *GW Bd.2. Hermeneutik II*. Tübingen: Mohr Siebeck 1993, 184ff.
- Goethe, J.W. 1819. *West-Östlicher Divan*. Zit. aus: Goethe 1950. *Sämtliche Werke*. Bd.3. Zürich: Artemis.
- Hegel, G.W.F. 1821. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Berlin. Zit. n.d. *Ausg. Werke Bd.7*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Hölderlin, F. 1801. *Der Gang aufs Land [Das Gasthaus]. An Landauer*. Zit. aus: Hölderlin. *Werke*. Bd.I, München: Hanser 1992, 308ff.
- Hölderlin, F. 1803. *Friedensfeier*. Zit. aus: Hölderlin. *Werke*. Bd.I. München: Hanser 1992, 361ff.
- Horizont. 1974. Art. In *Hist. WB d. Philosophie*. Bd. 3, Basel, 1187ff.
- Kant, I. 1784a. *Idee zu einer Allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*. Zit. mit Seitenangabe der Erstveröff. n.d. *Theorie-Werkausgabe Bd. XI*. Frankfurt a.M.: Insel 1964, 33ff.
- Kant, I. 1784b. *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* Zit. mit Seitenangabe der Erstveröff. n.d. *Theorie-Werkausgabe Bd. XI*, Frankfurt a.M.: Insel 1964, 53ff.
- Kobald, I. & Blackwood, F. 2016. *Zuhause kann überall sein*. Zweispr. *Ausg.* München: Knesbeck.
- Lessing, G.E. 1778. *Axiomata*. Zit. n. *Werke*, Bd.VIII, München: Hanser 1979.
- Marx, K. 1844. Zur Judenfrage. *Deutsch-Französische Jahrbücher*. Zit. n. MEW Bd.1, Berlin: Dietz, 347ff.
- Platon. *Protagoras*. Zit. in der Stephanos-Paginierung (Prot 309ff).
- Petermann, H.B. 2010. Sprachverstehen als Erfahrung von Toleranz. Räume der Kultivierung von Andersheit. In *Die Perspektive des Anderen. Kulturräume anthropologisch, philosophisch, ethnologisch und pädagogisch beleuchtet*. Hg. v. F.Ehlail et al. Heidelberg: Mattes 2010, 145-179.

Petermann, H.B. 2016. Sola fide⁴ und / oder Primat der Vernunft? Kritische Hinweise zur reformatorischen Glaubenslehre. In *Luther unterrichten – Fächerverbindende Perspektiven für Schule und Gemeinde*. Hg. v. Th. Breuer & V.J. Dieterich, Stuttgart: Calwer 2016, 50-63.

Verweise auf Texte der *Bibel* erfolgen nach den üblichen christlichen Abkürzungen der bibl. Bücher, des *Quran* durch Angabe der Sure.

ABBILDUNG

(Abb.1). <http://wissensraum-mittelmeer.org/> unter Verwendung des Bilds (frei verfügbar): http://de.wikipedia.org/wiki/Datei:Str%C3%9F_von_gibraltar_panorama_V1.jpg

Werte und Wahrnehmung.

Ethische Konzepte und hermeneutische Aspekte einer christlichen Perspektive

TONY PACYNA

ABSTRACT: Ethische Theorien beurteilen gewöhnlich die Handlungen von Personen. Die These, die ich diskutiere, lautet, dass wir in der Wertung einer Situation oder eines Gegenstandes einen Hinweis auf die Weltwahrnehmung des Wertenden erhalten. Demnach geht ein *Werteverständnis* einer Wertung bereits voraus. Es ist also nicht der Wille oder unser Verstand, der einen Wert erkennen lässt, sondern es sind die individuellen Ideale und Gewohnheiten, die sich propositional und kognitiv in einer Wertung zeigen. Dieses *Werteverständnis* lässt sich nicht erkennen, indem man es versucht mit einer Theorie der Ethik zu erfassen, sondern indem man die Wahrnehmung auf ihre Perspektivierung hin überprüft und gegebenenfalls Sehgewohnheiten infrage stellt.

KEYWORDS: Ethik, Wahrnehmung, Interkulturelle Philosophie, aisthesis, erkennende Wahrnehmung, Logik der Wahrnehmung, Liebe, Kant, Scheler, Wittgenstein, Tillich,

I. Einleitende Gedanken

Es war schon 2006, als der damalige Bundesminister Wolfgang Schäuble auf der Islamkonferenz einen Satz sagte, der zum Narrativ wurde: „Der Islam gehört zu Deutschland.“ Als ihn 2010 der damalige Bundespräsident Christian Wulff wiederholte, war der sogenannte Nationalsozialistische Untergrund (NSU) seit mehr als 10 Jahren auf der Jagd nach Muslimen.

2015 ergänzte Angela Merkel, damalige Bundeskanzlerin Deutschlands, die Debatten um Flüchtlinge und Islam in Deutschland um einen Satz, der seine eigenen Narrative auslöste: „Wir schaffen das.“

Der Bürgerkrieg in Syrien spitzt sich zu, Millionen Menschen fliehen – auch aus Eritrea und dem Irak. „Wir schaffen das.“ sagt die Bundeskanzlerin und spaltet damit das Land. Wir, Deutschland, so meint sie, nimmt diese Flüchtlinge auf. Doch die Vorbereitungen können nicht schnell genug getroffen werden. Millionen Menschen kommen nach Deutschland und müssen aufgrund mangelnder Vorbereitungen auf engsten Raum leben, ohne Wissen, wie es weitergeht. Kulturen, die sich einst bekriegten, teilen nun Zelte, Essen, Betten. Die Nachrichten sagen, die deutsche Bürokratie sei nicht flexibel genug. Tausende Menschen warten ohne Gewissheiten. Es kommt, wie es kommen musste: die Sachlage eskaliert. Menschen flüchten erneut. Dieses Mal aus Flüchtlingslagern, tauchen ab. Die deutsche Politik ist überfordert und fordert eine europäische Lösung. Die EU soll helfen, Einheit demonstrieren – doch die Einheit bröckelt.

Einige Jahre später wissen wir, dass sich die Prognosen über die flüchtenden Menschenmassen nicht erfüllen werden. Doch es scheint, als wäre Deutschland dennoch gespalten: der aufkeimende Nationalismus hat wieder einen Nährboden und die Blauäugigkeit der Bevölkerung nimmt zu. Der NSU scheint vergessen, doch der rechte Flügel der AfD ist kaum mehr zu übersehen. Politiker werden erschossen und bedroht, wenn sie Flüchtlinge unterstützen. Was vor mehr als 100 Jahren Schicksal der Juden wurde, scheint heute manchmal Muslime zu betreffen. Doch auch der Antisemitismus ist wieder auf den Straßen zu vernehmen. Noch immer flüchten Menschen über das Mittelmeer, riskieren Leib, Leben und Liebe. Doch endlich erfah-

ren diejenigen, die wieder eine Mauer errichten wollen, Widerstand: der EKD-Ratsvorsitzende Heinrich Bedford-Strohm betont in den social media unermüdlich die christliche Botschaft, Kapitäne, die Flüchtlinge vor dem Ertrinken retten, nicht zu verurteilen, sondern ihnen zu danken und Flüchtlinge in Europa aufzunehmen.

Ist doch Samuel Huntington zuzustimmen, dass nicht-westliche Kulturen die Werte des Westens infrage stellen? Oder müssen wir nach verbindlichen Werten für alle suchen? Welche könnten das dann sein? Was also erfahren die Geflüchteten, wenn sie Krieg, Tod und Vergewaltigungen hinter sich lassen konnten, nachdem sie die lange und gefährliche Reise nach Europa überlebten? Welche Werte werden ihnen vermittelt bei ihrer Ankunft? Die Verteidiger der deutschen Werte können nur selten benennen, was sie zu verteidigen suchen. Und die andere Seite? Welche Werte sollen die Deutschen vermitteln, wenn sie Flüchtlinge integrieren?

Diese Beobachtungen möchte ich im Folgenden zum Ausgang meines Beitrags machen. Grundlegend ist dabei die Tatsache, dass sowohl Nationalisten als auch nicht-Nationalisten von Werten reden, die sich inhaltlich allerdings diametral gegenüberstehen. Die Frage, der ich nachgehen möchte, ist die nach dem Ort der Werte: Wo befinden sich Werte? In den Dingen? In uns als pflichtbewussten Menschen? In Gott?

II. Ethische Konzepte

Häufig zeichnen sich reaktionäre Werteethiken dadurch aus, dass sie ethisch relevante Situationen in der Erfahrung der Menschen lokalisieren. Wenn bspw. einzelne Personen ein Flugzeug in ein Gebäude steuern, und es stellt sich heraus, dass diese Personen Muslime waren, stehen anschließend alle Muslime unter Generalverdacht, gefährlich und gewaltbereit zu sein.

Demgegenüber gibt es Situationsethiken, die Normen ethischen Handelns in Situationen lokalisieren: bestielt bspw. ein junger Mann mit Migrationshintergrund eine alte Frau, ist diese Situation als ethisch verwerflich zu beurteilen. Doch kann es dann dazu kommen, dass der Situationsethiker in einer ähnlichen Situation anders urteilt: wenn bspw. ein Jugendlicher mit Migrationshintergrund bestohlen wird, kann diese Situation positiv beurteilt werden, weil – einem Klischee zufolge – Ausländer nun einmal alle den deutschen Staat ausnutzen. Damit bleibt die Frage nach der Qualität ethischen Handelns offen, weil der Situationsethiker keine plausiblen Unterscheidungsmerkmale angeben kann.¹

Der Begriff der Werte entwickelt sich in der deutschsprachigen Philosophie des 19. Jahrhunderts. Seinen Ausgang bildet eine Renaissance antiker Philosophie, in der traditionell der Begriff ‚Wert‘ mit dem ‚Guten‘ gleichgesetzt wird. In der Antike erschließen sich Wertvorstellung noch in der vernünftigen Betrachtung des Kosmos oder das Gute erhält einen göttlich geoffenbarten Status. In dieser Form erhält das Gute einen eigenen Status des Seins – nämlich ein höheres Sein als das weltgebundene existentielle Sein der Menschen.

An die Stelle der metaphysischen Einheit des Wahren und Guten tritt mit der Entstehung der Werte die Wende zum Subjektiven. Allgemeingültigkeit sollte nun nicht mehr im metaphysischen Sein gesucht werden, sondern im Subjekt selbst. Federführend war Immanuel Kant. Mit der *Kritik der reinen Vernunft* entwickelt Kant eine kritische Methode, um die *Metaphysik der Sitten* einer reinen praktischen Vernunft auf die Interessen der Vernunft hin zu überprüfen. Das gelingt Kant, indem er der Moral einen autonomen Status verleiht: Moral ist nicht länger gebunden an soziale Klassen oder wissenschaftliche Klarheit, sondern ist bereits Bestandteil eines jeden vernunftbegabten Wesens. Mit der wesentlichen Autonomie der menschlichen Moral zielt Kant auf eine Zurückweisung des metaphysisch Guten aus der Selbstverständlichkeit des ethischen Sollens. Zur Aufgabe der praktischen Philosophie wird die Aufklärung über die wesentliche Autonomie des moralischen Bewusstseins. Moral und Wertebewusstsein befinden

1 Fischer 1989.

sich demnach nicht in Situationen, sondern sind schon immer in der Moral des Menschen enthalten. Kants Metaphysik ist dann lediglich die Methode, diese bereits grundlegend rationalen Elemente aus dem moralischen Bewusstsein herauszustellen.

Kants Werteverständnis liegt also nicht in der Erfahrung des Subjekts oder gar in den Dingen selbst. Die Metaphysik der Sitten sucht ein allgemein gültiges Prinzip, das allen Menschen gleichermaßen in deren Moralität zugrunde liegt. Das allgemeingültige Maß des Sittlichen findet sich bereits im Begriff des Guten der Antike: ob eine Handlung erfolgreich ist oder nicht, hängt nicht allein vom Subjekt ab, sondern orientiert sich an der Maxime seiner Pflichterfüllung. Diese Maxime kann Anspruch auf Vernünftigkeit erheben, wenn sie sich als allgemeingültig denken lässt.² Ist das Tier Kant zufolge nur kein Vernunftwesen und handelt deshalb ausschließlich sinnlich, orientiert sich die Wahrnehmung des Menschen an der allgemeinen Gesetzgebung, die an Vernunft gebunden ist. Kant erklärt die Sonderstellung des Menschen also nicht religiös, sondern verweist auf die Erhabenheit der menschlichen Natur durch Vernunft.

Max Scheler bemerkt in seiner Kritik an Kant, dass dessen Pflichtethik einer bestimmten Wahrnehmung zugrunde liegt: Kants Formalismus und Rationalismus ist nur verständlich, wenn man, wie Kant, als Gegensatz eine Psychologie nimmt, die Außen- und Innenwelt des Menschen als Chaos von Sinneseindrücken und Triebimpulsen auffasst.³ In der Tat übernimmt Kant unkritisch David Humes Ausführungen einer Naturphilosophie und die Anthropologie Thomas Hobbes'.⁴

Scheler lehnt Kants Pflichtethik ab. Am Beispiel der Liebe zeigt Scheler, dass nach Kants Auffassung die christliche Liebesidee schnell zur Liebespflicht wird, denn die Nächstenliebe wird zum Gebot:

Aus ‚Liebe Gott über alles und deinen Nächsten als dich selbst‘ ist nunmehr der Satz geworden: ‚Strebe danach, die Gebote Gottes gerne zu tun und die Pflichten gegen deinen Nächsten zu erfüllen.‘ (Scheler 2008, 241)

Für Scheler hingegen handelt es sich bei der Nächstenliebe um eine ‚intentionale Fühlfunktion‘, die sich seiner Ansicht nach im Evangelium zeigt, nämlich das ‚Wohlwollen und Wohltun selbst nur so viel sittlichen Wert [hat], als Liebe in ihm steckt.‘ (Scheler 2008, 240) Liebe, so Scheler, ist frei von Täuschung. Selbst wenn der Verstand Gründe nennen kann, nicht zu lieben, ist das Gefühl dennoch gerichtet. Deshalb sind Werte für Scheler keine Produkte der Abstraktion. Werte entstehen nicht in den fühlenden Menschen, noch sind sie in verkörperten Gütern zu finden. Für Scheler haben Werte eine Eigenexistenz. Die Objektivität dieser Werte versteht Scheler als Aufforderung, dass jeder persönlich im Sinne dieser Werte tätig werden soll. Der Glaube an ein an-sich-Gutes steht deshalb keineswegs im Konflikt mit der Individualisierung der Werterfahrung. Ganz im Gegenteil: es ist für Scheler die logische Voraussetzung dafür, den Gedanken eines Guten für sich selbst als individuelle Person überhaupt denken zu können und eben nicht – wie bei Kant – hinter einer Maxime der Allgemeingültigkeit zu verstecken. Daher entstehen Werte nicht als Variation einer einheitlichen Substanz, sondern in der Komplexität zwischenmenschlichen Handels, die in eine Welt der Werte eingebettet ist. (Joas 1997, 149) Zur Orientierung dient Scheler die Figur des ‚Vorbildes‘ Ein Vorbild ist ein individualisiertes Wertwesen. Als Wertwesen zielt die Beziehung nicht auf ein Tun, sondern auf ein Sein. Das Vorbild soll nicht nachgeahmt werden, sondern motiviert dazu, sich an den im Vorbild verkörperten Werten aus der eigenen Einsicht heraus zu orientieren. Zweitens ist diese Beziehung in Liebe gegründet. Damit wird das Vorbild zielbestimmend, ohne dass es selbst

2 Grodin 1994.

3 Joas 1997, 142.

4 Scheler 2008.

zum Ziel der Bestimmung wird. Werte entstehen nach Scheler in Erfahrung der Selbstbildung und Selbsttranszendenz.

III. Hermeneutische Aspekte

Hinter unseren Betrachtungsweisen befindet sich also ein System aus Wissen, Überzeugungen und Urteilen, von Begriffen und empirischen Sätzen, die Orientierungsfunktion haben. Sie bilden ein flexibles Netz verschiedener Elemente, das der „überkommene Hintergrund [ist], auf welchem ich zwischen wahr und falsch unterscheide“.⁵

Anders als Scheler geht Ludwig Wittgenstein nicht davon aus, dass sich unser Weltbild auf der Basis von Selbstbildung und Selbsttranszendenz entwickelt. Vielmehr, so Wittgenstein, erlernen wir als Kinder den Gebrauch von Gegenständen:

Das Kind lernt eine Menge Dinge glauben. D. h. es lernt z.B. nach diesem Glauben handeln. Es bildet sich nach und nach ein System von Geglaubtem heraus, und darin steht manches unverrückbar fest, manches ist mehr oder weniger beweglich. Was feststeht, tut dies nicht, weil es an sich offenbar oder einleuchtend ist, sondern es wird von dem, was darum herum liegt, festgehalten. (Wittgenstein 1985, §144)

Menschen lernen Wittgenstein zufolge also durch Glauben eines ganzen Systems von Sätzen. Darin gibt es Sätze, die durch andere begründet werden können, und Sätze, die unbegründbar sind. Letztere bilden für Wittgenstein das Fundament unseres Handelns.

Dieses unbegründbare Fundament unseres Handelns ist die Begründung unserer Weltwahrnehmung. Rationale Begründungen sind also die Basis unserer Sprache, sondern menschliche Handlungen. Würden diese Sprachspiele erst einmal erlernt, bilden sie die Grundlage unserer Weltwahrnehmung. Wittgenstein nennt diese Form ‚Sehen‘. Beim Sehen strengt man sich nicht an. Die erlernten Bilder stellen die Konventionen unserer Handlungen dar. Sehen ist damit ein Zustand und keine Handlung. (Wittgenstein 1967, 645) Werte sind bereits hier fest verankert als Gewohnheiten oder Erwartungen.

Demgegenüber stellt Wittgenstein eine andere Form des Sehens: das Sehen-als. Sehen-als „ist wie ein Sehen und wieder nicht wie ein Sehen“ bemerkt er in den *Philosophischen Untersuchungen*⁶. Das Sehen-als untersteht dem Willen und zeigt uns eine interne Relation zwischen Objekten. Dadurch entdecken wir Verbindungen mit anderen kulturell vermittelten Objekten. Ein Beispiel aus Wittgensteins Vorlesungen⁷, in dem er eine Geschichte erzählt, in der Herren ihre Sklaven als Maschinen betrachten:

Nun, sie brachten die Sklaven in besonderer Weise. Sie beobachten und kommentieren ihre Bewegungen, als ob sie Maschinen wären. Sie beseitigen sie wie Maschinen, wenn sie verbraucht und nutzlos sind. Erleidet ein Sklave eine tödliche Verletzung und krümmt sich und schreit vor Schmerz, wendet der Herr keinen Blick schauernd ab oder hindert seine Kinder am Zusehen. Hier besteht ein Unterschied in der ‚Einstellung‘, die nichts damit zu tun hat, dass man verschiedene Tatsachen für richtig hält oder erwartet. (Malcolm 1954, 36)

Innerhalb des Bezugsrahmens (Sklaven sind Maschinen), wäre es demnach unsinnig, vom Leiden der Sklaven zu sprechen, weil nur Menschen leiden. Sklaven sind trotz einiger Ähnlichkeiten nicht Menschen. „Nur, wenn man den Herren beibringen könnte, ganz andere Bilder vor Augen zu halten, würden die Äußerung ‚Der Sklave da leidet‘ einen Sinn haben können.“ (Wittgenstein 1985, 262, 612; ders. 1996, 88)

5 Wittgenstein 1985, § 94.

6 Wittgenstein 1984, 507.

7 Malcolm 1954.

Bereits in ihrer erlernten Form, Sklaven als Maschinen zu sehen, werden die Herren von einem bestimmten Wertesystem begleitet, das ihre Handlungen bestimmt. Allerdings sind sie sich ihrer Wahrnehmungsform nicht bewusst. Es sind eben die unbegründbaren Handlungen der Gewohnheit.

Das Sehen eines Aspektes setzt also voraus, dass die Form der Wahrnehmung eine bereits bekannte ist. Doch handelt es sich bei dieser zugrundeliegenden Form nicht um eine sprachliche, sondern um eine bildliche. Sehen-als ist also ein gesellschaftlicher Lernprozess, in dem sich ein Weltbild konstituiert. Als Bild liegt uns die Welt vermittelt *durch* die Sprache, aber nicht *als* Sprache vor. In der Bezugnahme auf die Welt, zeigen wir entsprechend nur einen Aspekt: die Perspektive. Doch ist die Perspektive nicht individualistisch zu verstehen, sondern als Aspekt-sehen eingebettet in eine Gemeinschaft. Werte werden hier ausgehandelt und entstehen innerhalb des Bildungsprozesses des Menschen. Geht man das Leben mit anderen Bildern an, bewohnt man eine ganz andere Welt. Doch geht es dabei keineswegs um privilegiere Perspektiven, sondern lediglich um die Teilhabe an der einen oder anderen. Damit entsteht eine Pluralität an Wertesystemen, die durchaus Überlappungen haben können, allerdings nicht notwendigerweise haben müssen. Wittgenstein zufolge ist es eine Frage des Willens, ob man die Technik des Aspekt-sehen erlernen möchte oder nicht. Bin ich also bereit, ein anderes Wertesystem zu erkennen?

Damit begründet Wittgenstein m.E. eine Bildhermeneutik, die nicht auf ein Sinnverstehen von Sätzen zielt, sondern auf Sinnverstehen der Weltbilder und Wertesysteme, die sich in unseren Handlungen zeigen.

IV. Christliche Perspektive

Wir sind also gefangen in einem Bild, das die Grundlage unseres Handelns darstellt und unser Werteverständnis zeigt. Wittgenstein appelliert an den eigenen Willen, sich dem Sehen verschiedener Aspekte zu öffnen. Ist dies gelungen, so stellt sich eine neue Erkenntnis ein. In dieser Erkenntnisform wird das Erkannte mit dem Erkennenden vereint. Die Kluft zwischen Subjekt und Objekt verschwindet damit. Aufgrund unserer sprachlichen Verfasstheit der Selbst-Welt-Struktur ist uns nichts absolut fremd. Das ermöglicht nach Paul Tillich eine Einung mit jedem Ding.⁸ Diese Form des Erkennens nennt Tillich ‚einendes Erkennen‘. Tillich grenzt seinen Erkenntnisbegriff von traditionellen ab, indem er aufzeigt, dass einendes Erkennen „weder aktuell noch potentiell“ ist. Vielmehr nimmt die einende Erkenntnis „das Objekt in sich selbst, in die Einheit mit dem Subjekt auf.“ (Tillich, 1997, I, 106) Das, was ursprünglich getrennt war – Erkanntes und Erkennender – wird nun vereint. Es ist dennoch keine absolute Erkenntnis. Bindeglied der einenden Erkenntnis ist ein „emotionales Element“ als „treibende Kraft“. (ebd.) Ist der Inhalt der Erkenntnis rational und verifizierbar, kann sich Erkenntnis nur einstellen, wenn man am Inhalt emotional teilhat.

Für Tillich werden die verschiedenen Elemente im Begriff des ‚Verstehens‘ klar ausgedrückt. Wörtlich definiert Tillich ‚Verstehen‘ als „an dem Ort stehen, an dem das Objekt der Erkenntnis steht.“ (Tillich 1997, I, 106) Doch ‚Verstehen‘ im Sinne Tillichs zielt nicht ausschließlich auf das Begreifen des logischen Sinns einer Sache. Mathematische Formel, naturwissenschaftliche Experimente, auch Texte lassen sich logisch verstehen. Diese Form des Verstehens kommt allerdings an ihre Grenzen, wenn man „Leben, Geist, Persönlichkeit, Gemeinschaft, Sinnzusammenhänge, Werte, selbst [an] das, was den Menschen unbedingt angeht“ (ebd.) zu verstehen sucht. Beschränkt sich der Mensch auf diese Form der ‚beherrschenden Erkenntnis‘, wird der Mensch

8 Tillich 1997.

ein Ding unter Dingen, ein Rad in der alles beherrschenden Produktions- und Konsumtionsmaschine, ein entmenslichtes Objekt der Tyrannei oder ein Instrument zur öffentlichen Meinungsbildung. Die Entmenschlichung im Bereich der Erkenntnis hat tatsächliche Entmenschlichung in der Realität hervorgebracht. (Tillich 1997, I, 107)

Ebenso wie in Wittgensteins Beispiel der Sklaven als Automaten zeigt Tillich, dass ethische Theoriebildung zur Verobjektivierung und Berechnung führen kann, die Handlungen technisch gebrauchen – die letztlich die Norm mit der Beurteilung in die Handlungen hineinlegt. Johannes Fischer bemerkt scharfsinnig, dass die Beurteilung von Handlung und Situation nicht erst Leistung der Norm sein kann, denn die Norm hat ihr Kriterium in der Integrität des Handelnden. (Fischer 1989, 95) Damit müsste die Normreflexion dem ethischen Urteil bereits vorausgehen, wäre also eine Disposition der Handlung. Solange Normativität im ethischen Urteil verortet wird, liegt diesem Urteil eine Macht zugrunde, die nicht ignoriert und unterschätzt werden darf.

Die eigene erlernte und gewohnte Perspektive zu verlassen, um einen anderen Aspekt einzunehmen, wird zum Wagnis: wir verorten das Erkannte nicht mehr in der Wirklichkeit des Erkennenden, sondern im Einenden offenbart sich Wahrheit und wird zur Wirklichkeit. Für Tillich wird zum Medium dieser Einung die Liebe. Diese ontologische Interpretation der Liebe verleiht Tillichs Hermeneutik eine religiöse Dimension des Erkenntnisbegriffs. Will man den Menschen in seiner Geltung also nicht in einer technisch-normativen Perspektive beurteilen, gilt es die Normativität der Handlung zu verstehen. Andererseits wird aus der Beurteilung eine Verurteilung, gefolgt von Resignation über die Wahrheit. Mit der Verortung der Normativität in Handlung, und dem Erkennen-wollen von Werten für den Handelnden, führt die Erkenntnis von Wahrheit zur Frage der Offenbarung. Unter Offenbarung versteht Tillich hier noch nicht einen inhaltlich gefüllten Begriff wie christliche Offenbarung. Erkenntnis durch Offenbarung *zeigt* sich dem Urteilenden. Diese widerfahrende Form von Erkenntnis ist die Grundlage von Kommunikation. Nicht das eigene, erlernte Wertesystem bildet die Grundlage der Wahrnehmung und damit urteilenden Handlungen, sondern durch das emotionale Element der Liebe wird eine Kommunikation ermöglicht. Sie schafft nichts Neues, aber sie wandelt, was sie empfängt und verleiht dieser Neuschöpfung erfahrbaren Ausdruck. Im Akt der Nächstenliebe zeigt sich das Grundverhältnis des Menschen zu Gott als existenzerschließendes Wort. Dieses Grundverhältnis wird verfehlt, sollte es normativ zum Ausdruck gebracht werden. Nur im Medium der Liebe kann zur Kommunikationsform werden, deren Verstehen als Verstehenshilfe zum Sichselbstverstehen des Menschen wird.

V. Fazit

Was macht ein ethisches Urteil zu einem wahren Urteil? In der Antwort zu dieser Frage muss etwas über die Wirklichkeit ausgesagt werden. Liegt die Normativität in der Beurteilung, dann liegt der Ort der Werte in der Wahrnehmung des Urteilenden. Eine Hermeneutik dieser Perspektive führt zum Verstehen der Wirklichkeit des Wahrnehmenden.

Liegt die Normativität in der Handlung, lässt sich als Ort der Werte die handelnde Person ausmachen. Eine Hermeneutik dieser Perspektive führt zur Wirklichkeit des Handelnden. Die Urteilsnormativität zeugt vom Weltbild und den Gewohnheiten des Urteilenden; Handlungsnormativität hingegen von denen des Handelnden.

Die Urteilsnormativität birgt die Gefahr der Machtergreifung der Handlungsnormativität. Es ist dann immer ein Urteilen über die Handlungen eines anderen Menschen, ohne dessen Wirklichkeit und Gewohnheiten zu berücksichtigen. Der Mensch wird zum Ding, der dem Machtanspruch des Urteilenden unterliegt. Diese Form der Beurteilung entspricht im Wesentlichen unserem Alltag. Genügt man nicht den Vorgaben, fällt man durch. Bei Schulprüfungen, Fahrprüfungen, Eignungsprüfungen etc. Die Kriterien der Beurteilungen versprechen Objektivität, Genauigkeit, Messbarkeit und Überprüfung. Aber sie führen eben auch zur Entmenschli-

chung des Menschen. Das Modell suggeriert Sicherheit in der Beurteilung und führt doch nur binären Sortierung menschlicher Handlungen in gut-schlecht oder richtig-falsch. Eine solche Beurteilung ist wertlos, weil sie die Aktualität und die Wahrhaftigkeit der handelnden Person unberücksichtigt lässt.

Befindet sich die urteilende Person nicht in einer Machtposition, kann eine solch schematische Beurteilung allerdings auch vor Ohnmacht schützen. Vorurteile ermöglichen uns aufgrund unserer Erfahrungen, Menschen und Situationen zu beurteilen, bevor man Erfahrungen mit ihnen macht. Das kann Leben retten.

Für welche Perspektive man sich entscheidet, hängt Wittgenstein zufolge vom Willen ab. Will man überhaupt die Perspektive des anderen einnehmen? Entscheidet man sich dafür, kann man den Perspektivwechsel lernen. Doch selbst wenn man die andere Perspektive einnehmen kann, muss sich einem das Werteverständnis des anderen nicht sofort erschließen. Man versteht sich trotzdem nicht. Der Andere bleibt in seinen Eigenarten, die man nicht nachvollziehen kann. Aber Verständnis kann man haben. Der Andere ist auch ein Mensch mit Vergangenheit – wie man selbst. Auch der Andere liebt, trauert, lacht, schimpft etc. Vielleicht über die gleichen Dinge? Vielleicht auch nicht. Verständnis für Andere aufbringen lässt sich lernen.

Um Werte also zu verstehen und somit beurteilen zu können, braucht es ‚die richtige Wahrnehmung‘ (Wittgenstein), und das heißt „an dem Ort stehen, an dem das Objekt der Erkenntnis steht“ (ST I, 106)

Der Ort der Werte ist mit Scheler in der zwischenmenschlichen Handlung zu finden. Werte können demnach nicht manifestiert werden. Es bedarf der Kommunikation zwischen Menschen, die Werte immer wieder neu aushandeln und für ihre Gemeinschaft definieren. Der emotionale Kit der Kommunikation ist die Liebe. Für Tillich gibt es unterschiedliche Dimensionen der Liebe. Nie sind alle Dimensionen gleichzeitig gewichtet, jedoch sind sie alle immer vorhanden. Es ist und bleibt letztlich ein Wagnis. Aber selbst bei noch so geringem emotionalem Kit ist dieses Wagnis immer wieder wertvoll: der Mensch bleibt menschlich.

BIBLIOGRAPHIE

- Fischer, J.. 1989. *Glaube als Erkenntnis*. München: Chr. Kaiser Verlag.
 Grodin, J.. 1994. *Immanuel Kant*. Hamburg: Junius Verlag.
 Joas, H.. 1997. *Die Entstehung der Werte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
 Malcolm, N.. 1954. *Wittgenstein's Philosophical Investigation*. Ithaka: Cornell University Press.
 Scheler, M. 2008. Der Formalismus in der Ethik und materiale Wertethik. *Gesammelte Werke 2*. Bonn: Bouvier.
 Tillich, P. 1997. *Systematische Theologie. Band 1*. Berlin / Boston: De Gruyter.
 Wittgenstein, L.. 1967. *Zettel*. Oxford: Basil Blackwell.
 ----- 1985. *Über Gewissheit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
 ----- 1984. Philosophische Untersuchungen. *Werke Band 1*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Ein Ethos des Singulären.

Vom Wert des Erzählens und dem Erzählen von Werten

ARNE-FLORIAN BACHMANN

ABSTRACT: This essay explores the connection between narrativity and normativity through three theoretical considerations. First, it questions whether literature in itself can have the task of conveying values at all. Three thinkers are consulted on this topic: Christa Wolf, who sees the task of literature in dismantling deadly simplifications and keeping open spaces of ambivalence and utopia, Paul Ricoeur, who sees the task of literature in contributing to narrative self-development, and finally Jean-Luc Nancy, who sees literature as a medium of being-with, which is an end in itself. In a second part, we will now ask about the narrative structure of values. This is illustrated by the parable of the Good Samaritan. In it, one can see an ethos of the singular, which can be presented as an imperative to look closely and not to pass by the other hastily.

KEYWORDS: Values, Literature, P. Ricoeur, C. Wolf, J-L. Nancy, Good Samaritan, Charity, Singularity, Narrative Identity

Dieser Aufsatz, der auf der Konferenz zu Narrativität und Werte im Christentum und im Islam in Heidelberg 2019 entstand, hatte eine längere Vorgeschichte. Im Gespräch mit Prof. Mohamed Ait El Ferrane entstand die Idee zwei Forschungsschwerpunkte zu verbinden, die sich in Heidelberg, Marrakesch und Rabat gebildet hatten: die Frage nach der historischen Konstitution von Werten und die Frage nach der Narrativität. Was verbindet nun diese beiden Gebiete – die Narrativität und die Normativität - miteinander und wie verhält sich die Religion dazu? Das soll im Folgenden zunächst abstrakt angedacht werden: was ist der Wert von Erzählungen und auf welche Weise wirken Erzählungen immer auch im Sinn einer Valorisierung, einer Bewertung und eines Sichtbarmachens von singulären Begebenheiten, die so eingeschätzt werden, dass sie es wert sind, erzählt zu werden? Welche implizite Normativität liegt dem Erzählen zugrunde und inwiefern sind „Werte“ gar nicht anders denkbar als in ihrer impliziten oder expliziten Thematisierung anhand von Erzählungen? Diese Fragen sollen aber auch zugleich an einem einschlägigen Erzählstoff diskutiert werden: der Erzählung vom barmherzigen Samariter, die quasi als ein Paradigma für unsere Leitfrage dienen kann. Denn in dieser Erzählung trifft das Singuläre einer ganz spezifischen Situation auf das Universale, das Transgressive, Grenzen überschreitende, was man als die Liebe Gottes nur so erzählen kann, dass man selbst verwickelt wird in diese Erzählung.

All dies, das muss hier nicht noch einmal eigens erzählt werden, steht unter dem Eindruck der Lebensgeschichte von Mohamed Ait El Ferrane, der selbst ein großer Überwinder von oft zu eng gesteckten Grenzen war.

I. Und die Moral von der Geschichte.... über den Wert von Literatur

Wenn man im Deutschen Kindern eine Geschichte vorliest, ihnen ein Märchen erzählt, hat dies eine ganz klare und feste Form. Man beginnt damit, dass man sagt: „Es war einmal....“ und schon wird markiert: Wir schreiten hinüber in das imaginäre Land einer Erzählung, eines Märchens. Nachdem nun der eigentliche Erzählstoff vorüber ist, wird die Frage aufgeworfen: „Und was war die Moral von der Geschichte?“. Es ist fast so, als müsste man ein wenig rechtfertigen,

warum man eine Geschichte erzählt. Es wirkt fast so, als seien Geschichten nicht um ihrer selbst willen interessant, als hätten sie keinen eigenen Wert, sondern nur einen abgeleiteten Wert. So als seien sie nur wertvoll weil sie einen bestimmten pädagogischen oder moralischen Gehalt haben. Hier liegt dann ein Modell von Narrativität und Normativität vor, bei dem die Narrative nur illustrativen Wert hat. Es geht um einen eigentlich moralischen Kern, der von einer Geschichte lediglich veranschaulicht wird. Dabei gilt: die Erzählung hat keinen Wert an sich und die Moral braucht eigentlich keinerlei Narrative um gültig zu sein. Der Mehrwert der Erzählung ist ein rein pädagogischer und auch die Wertevermittlung wird als expliziter Transport von Wertungen verstanden.

Dagegen ist nun vielfach Protest angemeldet worden. Denn man beobachtete: die Kunst wird nicht unbedingt besser, wenn Sie mit der großen Aufgabe betraut wird, Werte zu vermitteln. Die Freiheit der Kunst scheint sich nicht zu vertragen mit allzu großer Normativität. Genügt es nicht einfach nur eine Geschichte zu erzählen? Müssen diese Geschichten dann auch noch immer einen höheren Zweck erfüllen? Muss und kann Literatur und Erzählung überhaupt im Zeichen eines großen Sinns, einer alles überwölbenden Bedeutung oder der Vermittlung von Werten geschehen oder verliert sie nicht dadurch ihren Charakter als Kunst? Dann doch lieber: *L'art pour l'art*, so könnte man meinen und hieße das nicht: Narrativität statt Werte?

Ich möchte hier drei Stimmen aufzeigen, die je auf ihre Weise auf diese Anfrage nach einer Antwort suchten.

I.a. Christa Wolf und Literatur als Medium der Differenzierung, der Ambivalenz und des Utopischen

Da möchte ich zum einen Christa Wolf vorstellen. Autorin im ehemaligen „Leseland“ DDR, wo die Literatur – so besagt die Legende¹ – ein Fenster in eine andere Welt bot und, wo man die Lektüre als eine emanzipatorische Praxis gegen die verordnete Ideologie feierte. Ob dieses Bild der Literatur so stimmt, sei hier dahingestellt. Entscheidend ist, wie Wolf selbst die Rolle der Literatur im Kontext einer verordneten Ideologie sah. Welche Rolle konnte denn noch die Prosa haben, dort wo das Denken in allzu feste Bahnen gelenkt werden sollte? Für Wolf eröffnet die Literatur Räume der Subjektivität, der Singularität gelebten Lebens, die nicht in Deckung zu bringen wären mit den vorgebahnten Wegen der Ideologie.

Dabei kommt sie nicht umhin diesen Auftrag wieder in der Sprache der herrschenden Ideologie zu formulieren, die ihr auch nicht fern war.² In einem programmatischen Aufsatz aus dem Jahr 1968 spricht sie etwa davon, dass die Literatur die Aufgabe habe, die Produktivkräfte (heute würde man vermutlich von kreativen Ressourcen oder Kompetenzen sprechen) des Menschen freisetzt: „Sie soll es unternehmen, auf noch ungebahnten Wegen in das Innere dieses Menschen da, des Prosalesers, einzudringen. Diese Region kann durch Sprache berührt und aufgeschlossen werden. – nicht um sich ihrer zu bemächtigen, sondern um seelische Kräfte freizusetzen.“³ und etwas später schreibt sie die Prosa „dient als Erfahrungsspeicher und beurteilt Strukturen menschlichen Zusammenlebens unter dem Gesichtspunkt der Produktivität.“⁴

Nicht die Überwältigung des Lesers, sondern seine Inspiration, die seine Kreativität und sein Schaffensdrang freisetzt, das scheint das Ziel der Literatur, die hier ganz im Banne eines gesellschaftlichen Auftrags gedacht wird. Erzählenswert ist dies, was der Gesellschaft nützt. So könnte man sagen. Doch dabei bleibt es nicht – zum Glück! Denn sie schreibt weiter Literatur

1 (Vgl. Links 2010).

2 Christa Wolf kann als eine utopische Sozialistin gelten, die den Utopismus eines Dritten Weges zwischen Kapitalismus und „real existierenden Sozialismus“ auch gegen letzteren in Stellung bringen suchte: (Vgl. Ankum 1992, 7–18).

3 (Wolf 1979, 30).

4 (Wolf 1979, 40–41).

„sei ein Produkt des Reifeprozesses der Menschheit, (Geradezu erfunden), Differenzierungen zu schaffen und auszudrücken. Prosa schafft Menschen im doppelten Sinne. Sie baut tödliche Vereinfachungen ab, indem sie die Möglichkeit vorführt, auf menschliche Weise zu existieren.“⁵

Hier wird die Literatur fast schon als Meilenstein der Menschheitsentwicklung verstanden. Die Aufgabe von Literatur, der Wert der Erzählung, besteht darin, Vereinfachungen abzubauen und Differenzierung zu ermöglichen. Literatur als Differenzmedium, als Ambivalenzmedium, das ist bemerkenswert. Der Abbau von Vereinfachungen, das darf man getrost als eine anti-ideologische Spitze lesen gegen die einfachen Freund-Feind-Schemata und die einfachen normativen Festlegungen in der DDR Diktatur. In diesem Zusammenhang gehört aber auch der Abbau von Vereinfachungen in Bezug auf die eigene Lebensgeschichte. Wolf war stets skeptisch gegenüber den Vereinfachungen, die passieren, wenn man seine eigene Lebensgeschichte erzählt. Muss man nicht skeptisch sein auch in Bezug auf die eigene Lebensgeschichte? Müsste man sich nicht stets ins Wort fallen, um nicht Falsches oder schlimmer noch: Kitschiges zu erzählen? Sie nennt dies „Medaillons des Erzählens“, die „bei Gelegenheit hervorgeholt und herumgezeigt (werden), weil wir Bestätigung brauchen für unser beruhigend eindeutiges Empfinden: schön oder häßlich, gut oder böse.“ (Wolf, 20). Heute würden wir wohl von *instagram Stories* sprechen und meinen damit die Schnipsel des Erzählens, bei dem wir vielleicht zu eindeutig und zu glatt unser Leben in Form bringen. Als Beispiel nannte sie ihr Erlebnis als Kind während des Zweiten Weltkrieges und die Versuchung diese Geschichte zu erzählen als „vorzeitiges Ende der Kindheit“. Und sie schildert diese Erinnerungen wie ein Drehbuch für einen Film:

„Kamera am Fuß der Treppe zum Haus von Ich. Schwenk zum Lastwagen auf der Straße: die Koffer und Säcke, die eben gepackt wurden, werden eingeladen, dann die Personen [...]. Streitende Stimmen, Klagen, Schluchzen. Fragen, Antworten, Tränen, Winken. [...] So enden Kindheiten in jeder Zeit, das glaubt jeder, das wird blank poliert beim häufigen Erzählen, das ist schön wehleidig, das hat seinen festen Platz im Medaillionschrein und seine Unterschrift: ‚Ende der Kindheit.‘“ (Wolf 1979, 21)

Stattdessen schildert sie eine andere Szene, eine ganz subtile Szene, die sich zur Moralisierung, zur Wertevermittlung scheinbar gar nicht eignet. Sie erzählt eine Szene, in der sie als Kind in einem Kartoffelfeld liegt:

„Und da, nach einiger Zeit, die Eidechse auf meinem Bauch, die sich sonnt. Ich halte den Atem an. Nun bin ich glücklich, weiß, daß ich es nicht sein dürfte und daß ich mich für immer daran erinnern werde. Nachts wird Fliegeralarm sein. Ich zwingen mich, an die Menschen zu denken, die auch in dieser Minute getötet werden. Schlechten Gewissens gebe ich mir zu, daß ich kein schlechtes Gewissens haben kann über mein Glück: harmloser Vorbote der gemischten Gefühle, die, mehr als andere, Erwachsensein bedeuten.“ (Wolf 1979, 22)

Nicht der jähe Abbruch von Kindheit, sondern das Einsickern von gemischten Gefühlen mitten im Krieg, von einem Zuviel an Glück, das eigentlich nicht sein soll – das ist die Erzählung vom Ende der Kindheit. Vielleicht noch zu sehr einer Vorstellung von Authentizität (und somit: der einen wahren, eigentlichen Geschichte) verbunden, zeigt sie aber damit, was sie meint: Vereinfachungen abbauen. Prosa, Literatur ist hier ein Medium das Platz lässt für die gemischten Gefühle, die dort nicht sein sollen, wo immer alles eindeutig sein soll. Diese zweite Erzählung hat vielleicht keinen direkten moralischen Wert. Was will man ableiten daraus? Was will man lernen? Welche Moral hat diese Geschichte? Die einzige Moral, die hier bleibt ist die Moral, die darin besteht einfach Moralisierung abzuweisen und Raum zu machen für den real existierenden Menschen – entgegen aller Ideale und Überhöhungen. Der Wert der Erzählung,

5 (Wolf 1979, 40).

der läge nun darin, Ambivalenzen zu gewinnen. Auf menschliche Weise zu leben, das hieße gerade, sich gegen „tödliche Vereinfachungen“ zu erwehren.

Eine letzte Bestimmung der Literatur sieht Wolf darin, dass die Literatur den Raum des Utopischen, den Raum des Möglichen und den Raum des Unmöglichen offen hält und so den Menschen davor bewahrt, sich allzu schnell mit dem Gegebenen der Welt abzufinden. Sie schreibt: Prosa „hält die Erinnerung an eine Zukunft in uns wach von der wir uns bei Strafe unseres Untergangs nicht lossagen dürfen.“⁶

Die Erinnerung an die Zukunft wachhalten, das scheint mir eine gute Beschreibung zu sein für jenen gewagten Überschritt über das, was man immer schon erwarten kann, den man mit dem Begriff Utopie verbindet.

Utopie heißt einen Raum freizuhalten dafür, dass die Welt noch einmal anders werden kann, als sie sich uns jetzt darstellt und dass wir folglich auch selbst andere werden können, als wir uns jetzt vorstellen könnten. Warum dürfen wir uns nicht lossagen vom Utopischen? Natürlich liegt hier die Vermutung nahe, dass auch der ideologische Kontext bedacht wird. Doch wird die Utopie hier auch gegen die Ideologie ins Feld geführt: wo die Unruhe des Utopischen eingetauscht wird gegen die Beruhigung durch alle „real existierenden“ Systeme und Ordnungen, da verflacht der Mensch und es pervertiert jede Ordnung ins Totalitäre.

I.b. Paul Ricoeur und Literatur als Medium der moralischen Selbstwerdung

Christa Wolf sprach davon, dass die Literatur „Menschen macht“, das heißt: dass sie uns – doch hoffentlich! - menschlicher macht, aber auch, dass sie uns subjektiviert, dass sie einen Anstoß bietet zur Selbstwerdung. Wer dies wie kein zweiter Denker aufgezeigt hat, war Paul Ricoeur.

Paul Ricoeur sprach von so etwas wie einer narrativen Identität: Wer wir sind das zeigt sich nicht nur darin, wie wir unsere Lebensgeschichte (selbst) erzählen, sondern wir sind auch immer schon in Geschichten verstrickt, die unseren Leben eine Form geben. Wenn er dabei von „Identität“ spricht, so unterscheidet Ricoeur zwischen *idem-Identität*, die von einer Identifizierbarkeit über die Zeit hinweg ausgeht, und einer *ipse-Identität*, die die fluiden Selbstkonzepte beschreibt, unser Selbstverständnis, welches sich mit der Zeit ändert.⁷ Diese *ipse-Identität* entsteht und besteht vor allem darin, wie ein Mensch sein Leben erzählt. Dabei heißt besteht die (auto)biographische Erzählung immer auch darin, dass wir werten, dass wir also die Erzählung implizit orientieren an dem, was wir heute für das Gute und das Böse halten und so das eigene Leben in ein bestimmtes Licht rücken: entweder indem man die eigene Güte herauskehrt oder von schmerzhaften Lernerfahrungen oder Brüchen erzählt, die immer auch eine moralische Komponente haben.

Doch ist unsere Lebenswelt selbst immer schon vorgebahnt in Erzählungen verstrickt. Die Lebenswelt *präfiguriert* unsere Erzählungen oder anders herum: sie ist als Lebenswelt erzählbar in ihr verbergen sich die Keime von künftigen Erzählungen. Die Welt ist für Ricoeur ein prä-narrativer Raum.

Im Schreiben oder im Erzählen wird sich diese Eigenschaft von „Welt“ zunutze gemacht, indem die Welt *narrativ konfiguriert* wird, also in eine narrative Form gegossen wird, die die Welt zugleich aufnimmt und neu formt. Dies bedeutet immer auch in eine Distanz zur Wirklichkeit treten, um eine neue Welt, eine Textwelt zu schaffen. Erzählung ist insofern immer auch „Welterzeugung“ im Sinne der Schöpfung von Textwelten, worauf wir noch zurückkommen werden.

Doch auch der Vorgang des Zuhörens und des Lesens ist für Ricoeur ein moralisch bedeutsamer Vorgang. Denn in der Lektüre, im Eintauchen in eine Textwelt, wird für Ricoeur der Leser und seine Welt verändert, sie werden *rekonfiguriert*. Indem man sich mit bestimmten

6 (Wolf 1979, 41).

7 (Vgl. Haker 2000, 179–181).

Figuren identifiziert, indem bestimmte Formen des Lebens variiert und durchgespielt werden und indem die Welt als eine andere verstanden wird, verändert uns der Text und seine Welt. Lesen ist Selbstwerdung, so könnte man sagen, und darin wertvoll.⁸

I.c. Jean-Luc Nancy und Literatur als Medium des Mitseins

Eine dritte Position sei hier noch angedeutet, die gerade in aufgrund ihres Minimalismus interessant ist: Die Position von Jean-Luc Nancy, die sich explizit gegen eine moralische Vereinnahmung der Literatur genauso widmet wie gegen die Idee, dass uns Narrativen eine Welterklärung liefern können. So eine Welterklärung verbindet er mit dem Mythos, der Erzählung von Ursprung und Ende, die uns in einen umfassenden Sinnhorizont verortet. Für Nancy ist dieser umfassende Horizont des Mythos nicht mehr zugänglich, doch gerade deshalb wertet er die Literatur immens auf. Er schreibt:

„Deshalb auch ist unsere Welt die der Literatur: Was dieses Wort auf gefährlich unzureichende, dekorative und bequeme Weise bezeichnet, ist nichts anderes als das Bahnen der Stimmen des »Mit«. Wo was wir Mythos nennen, dem Ursprung Stimme gab, da fängt die Literatur die unzähligen Stimmen unseres Teilens ein. Wir teilen den Entzug des Ursprungs und die Literatur spricht ausgehend von der Unterbrechung des Mythos und gewissermaßen in ihr: In dieser Unterbrechung macht sie, dass wir Sinn machen.“ (Nancy 2012, 67)

Hier wird auf den Wert der Erzählung selbst hingewiesen, darauf, dass die Literatur in sich wertvoll ist und nicht erst dadurch wertvoll gemacht werden muss, dass sie zur Wertevermittlung herangezogen wird. Denn die Literatur ist ein Medium dessen, was Nancy andernorts das „singulär plurale“ nennt. In der Literatur wird das Einzigartige, Un austauschbare geschildert, indem sich Figuren, Lebenswege und Konstellationen kreuzen und ein Erzählstoff entsteht. Nicht der große Sinn hinter dem Text wird hier aufgezeigt, sondern der Sinn, der im Teilen von Geschichten selbst entsteht. Der Sinn entsteht für Nancy im Austausch – in der Kommunikation, der Rede, der Erzählung – der stattfindet zwischen denen, die alle selbst nicht austauschbar sind – die nicht reduzierbar sind, nicht festgelegt werden können, nicht einfach in einen feststehenden Sinn/eine feststehende Bedeutung integriert werden können. „Was so von einer Literatur zu sagen ist, gilt für alles, was ‚Kunst‘ macht, das heißt, für alle irreduzibel pluralen – singulär/pluralen – Arten, außerhalb der Signifikation Sinn zu gestalten und auszutauschen.“ (Nancy 2012, 68) Die Literatur und die anderen Künste wird so für Nancy zum unendlich wertvollen – aber zugleich auf ihren moralischen Wert nicht reduzierbaren – Medium, welches Sinn gestaltet und austauscht und welches uns die Augen öffnet für eine andere Art die Welt wahrzunehmen. Diese besteht darin, die Welt in ihrem „Mitsein“ wahrzunehmen. Über den Umweg der Literatur sehen wir klarer in Bezug auf unser eigenes stets singulär plurales Dasein, unser Mitsein, unsere Koexistenz mit anderen, die uns stets bis an den Kern unseres Selbst prägt.

Wir sahen also jenseits des bloßen Transports von Werten drei andere mögliche Bestimmungen, wie man den Wert von Erzählungen und Literatur beschreiben kann:

Literatur als Medium der Differenzierung, der Ambivalenz und des Utopischen bei Christa Wolf

Literatur als Medium der Selbstwerdung, welches die Lebenswelt (moralisch) rekonfiguriert bei Paul Ricoeur und

Literatur als Medium des Mitseins, welches in sich selbst wertvoll ist.

Doch wie steht es nun andersherum? Wie steht es um die Möglichkeit und Notwendigkeit Werte zu erzählen? Wie steht es um die narrative Grundierung der Werte im Allgemeinen und religiöser Werte im Besonderen? Dies soll uns im nächsten Kapitel beschäftigen.

8 Zum Vorangegangenen: (Vgl. Haker 2000, 182–187; und Stoellger 2019, 206–207).

II. Über die narrative Struktur von Werten

Nun könnte man meinen, was hier über den Wert der Erzählung gesagt wurde, das betrifft vielleicht säkulare Literatur. Aber ist es nun auch angemessen heilige Texte mit dieser Brille zu betrachten? Handelt es sich nicht um göttliche Gebote, die mit erzählender Literatur nicht zu vergleichen sind? Ist nicht die säkulare Literatur zu spielerisch im Vergleich mit dem Ernst und der Bedeutsamkeit von heiligen Texten?

Und überhaupt: Ist nicht die sprachliche Form des Normativen der Imperativ und nicht die Erzählung? Gilt es nicht in Rechtstexten die Vieldeutigkeit der Erzählung hinter sich zu lassen, um zur Eindeutigkeit der Rechtsnorm zu gelangen? Und gruppieren sich nicht auch die religiösen Texte im Kern um einen ethisch-religiösen Appell? So schlug Jean-Luc Nancy vor die drei monotheistischen Religionen jeweils auf einen Kern zu reduzieren, den er mit einem Imperativ ausdrückt: „Höre!“, „Liebe!“, „Lies!“.⁹ Damit beschreibt er das „höre!“ aus dem Schma Yisrael,¹⁰ er beschreibt das „liebe!“ aus dem Doppelgebot der Liebe¹¹ und er bezeichnet das „lies!“ bzw. das „rezitiere!“ aus der Sure 96 (al-Alaq).¹²

Doch stehen diese Imperative immer auch in einem erzählenden Zusammenhang. Auch normative religiöse Texte können gar nicht auskommen ohne Narrativität. Ganz deutlich ist das etwa bei den Zehn Geboten im jüdischen und christlichen Kontext: diese beginnen mit Narration und Erinnerung: „Ich bin der Herr Dein Gott, der Dich aus Ägyptenland geführt hat!“. Das Ethos der Zehn Gebote beginnt mit der Vergegenwärtigung von Gottes Heilstaten an den Menschen. Weil Gott sich in der Geschichte auf eine bestimmte Weise gezeigt hat, entsteht eine normative Verpflichtung und nicht nur das: nur im Lichte dieser Taten Gottes kann es überhaupt etwas geben, wie gottgefälliges Verhalten. Jede Ethik ist in diesem Sinne Antwort auf Gott, die nicht ohne die göttliche Barmherzigkeit möglich wäre.¹³ Kurz in den Erzählungen treffen sich – theologisch gesprochen – Soteriologie und Ethik. Religiöse Werte sind nicht abzutrennen von Erzählungen, die ihnen vorgeordnet sind und durch die diese erst Sinn und die Kraft ethischer Verpflichtung gelangen. Und auch etwa Rechtstexte selbst oder religiöse Gebote und Verbote sind nie ganz frei von Narrativen. Schließlich muss ja *erzählt* werden, was geboten und was verboten ist, wie also ein Handeln in Antwort auf Gott und in der Kraft religiöser Verpflichtung aussähe. So wird auf berühmte Weise das Verbot einen Fremden zu unterdrücken selbst begründet mit der Erinnerung an die eigene Exodus-Geschichte: „Und den Fremden sollst du nicht bedrücken. Ihr wisst ja selbst, wie es dem Fremden zumute ist, denn Fremde seid ihr im Land Ägypten gewesen.“ (Ex 23,9). Hier dient die Erinnerung an die Exodus-Erfahrung dazu eine Identität aufzubauen, die sich ihrer selbst nicht zu sicher sein soll, sondern Raum macht für den Fremden.

Durch die Erzählung wird der Leser oder Hörer in eine Geschichte verwickelt, die es erlaubt sein Leben, seinen Nächsten und auch Gott selbst neu zu verstehen. Aus dieser „Re-

9 (Vgl. Nancy 2012, 54).

10 Dtn 6,4 (Hebräisch): *שמע ישראל יהוה אחד יהוה אחד יהוה אחד* – „Höre Israel! Der Ewige, unser Gott, der Ewige ist eins“.

11 Markus 12, 30-31 (Griechisch): *καὶ ἀγαπήσεις κύριον τὸν θεὸν σου ἐξ ὅλης τῆς καρδίας σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς ψυχῆς σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς διανοίας σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς ἰσχύος σου. δευτέρα αὐτῆ· ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν. μείζων τούτων ἄλλη ἐντολὴ οὐκ ἔστιν.* – „und du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele von ganzem Gemüt und mit all deiner Kraft“ Das andre ist dies: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst! Es ist kein anderes Gebot größer als diese.“

12 Sure 96,1 (Arabisch): *اقرأ باسم ربك الذي خلق* – „Lies (oder: Rezitiere!) im Namen deines Herrn, der erschaffen hat!“

13 (Vgl. Ricoeur 1977).

konfiguration des Selbst“ erwächst dann eine andere Ethik.¹⁴ Lassen Sie uns das anhand eines anderen Beispiels betrachten.

1.a. Der Barmherzige Samariter als Paradigma für die Verschränkung von Werten und Erzählung

Die Erzählung vom Barmherzigen Samariter kann als ein eigener Beitrag zur Frage von „Narrativität und Werten“ verstanden werden. Die Geschichte ist gut bekannt, aber ich will sie noch einmal in Erinnerung rufen. Sie lautet so: (Lk 10, 25-37)

„Und siehe, ein Gesetzesgelehrter stand auf und versuchte ihn und sprach: Lehrer, was muss ich getan haben, um ewiges Leben zu erben? Er aber sprach zu ihm: Was steht in dem Gesetz geschrieben? Wie liest du? Er aber antwortete und sprach: „Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben aus deinem ganzen Herzen und mit deiner ganzen Seele und mit deiner ganzen Kraft und mit deinem ganzen Verstand und deinen Nächsten wie dich selbst.“

Er sprach aber zu ihm: Du hast recht geantwortet; tu dies, und du wirst leben.

Indem er aber sich selbst rechtfertigen wollte, sprach er zu Jesus: Und wer ist mein Nächster?

Jesus aber nahm das Wort und sprach: Ein Mensch ging von Jerusalem nach Jericho hinab und fiel unter Räuber, die ihn auch auszogen und ihm Schläge versetzten und weggingen und ihn halb tot liegen ließen. Zufällig aber ging ein Priester jenen Weg hinab; und als er ihn sah, ging er an der entgegengesetzten Seite vorüber. Ebenso aber kam auch ein Levit, der an den Ort gelangte, und er sah ihn und ging an der entgegengesetzten Seite vorüber. Aber ein Samariter, der auf der Reise war, kam zu ihm hin; und als er ihn sah, wurde er innerlich bewegt; und er trat hinzu und verband seine Wunden und goss Öl und Wein darauf; und er setzte ihn auf sein eigenes Tier und führte ihn in eine Herberge und trug Sorge für ihn. Und am folgenden Morgen zog er zwei Denare heraus und gab sie dem Wirt und sprach: Trage Sorge für ihn! Und was du noch dazu verwenden wirst, werde ich dir bezahlen, wenn ich zurückkomme.

Was meinst du, wer von diesen dreien der Nächste dessen gewesen ist, der unter die Räuber gefallen war?

Er aber sprach: Der die Barmherzigkeit an ihm übte. Jesus aber sprach zu ihm: Geh hin und handle du ebenso!“

Man sieht hier schon: eigentlich handelt es sich um zwei Erzählungen, zum einen um ein Lehrgespräch zwischen einem Gesetzeslehrer (nomikos) und Jesus.¹⁵ Der Nomikos der Gesetzeslehrer sucht eine intellektuelle, theologische Auseinandersetzung: „Was muss ich tun, um das ewige Leben zu erben“. Und die griechischen Begriffe im Text legen nahe: es handelt sich weniger um eine Frage aus existentieller Betroffenheit und mehr um eine Testfrage um das theologische Profil von diesem Jesus von Nazareth zu erfragen: wie positioniert er sich in wichtigen theologischen Lehrfragen? Doch Jesus geht nicht darauf ein, er verweigert sich einer direkten Antwort und antwortet in Form einer Frage, die dem Gesetzeslehrer Raum gibt, seine eigene Kompetenz zu erweisen: „Was liest Du? Was steht im Gesetz“? Hier wird nach der Norm

14 Zur Frage nach der Reichweite einer narrativen Theologie vgl. (Stoellger 2019).

15 Für eine erste Orientierung in die exegetischen Fragestellungen dieses Texts: (Vgl. Kleefeld).

gefragt: was sind die bestimmenden theologisch-ethischen Normen? Die Frage wird umgelenkt auf die von beiden Personen anerkannte Autorität, das Gesetz. Und dadurch wird zurückgefragt: was ist Dein Schlüssel um die Schriften zu lesen? Was ist für Dich maßgeblich?

Maßgeblich ist nun die Liebe, das hat der Fragesteller erkannt: er antwortet mit dem Doppelgebot der Liebe: „Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben aus deinem ganzen Herzen und mit deiner ganzen Seele und mit deiner ganzen Kraft und mit deinem ganzen Verstand und deinen Nächsten wie dich selbst!“.

Der Gesetzeslehrer verweist also auf eine Norm, vielleicht auf so etwas wie die maßgebliche Norm. Doch mit dem Verweis auf die Norm scheint es allein nicht getan zu sein. Denn obwohl ihn Jesus in dieser Geschichte lobt und aufruft: „Tue dies und Du wirst das ewige Leben erlangen!“ scheint der Gesetzeslehrer nicht zufrieden zu sein. Dem Gebot selbst fehlt es an Konkretion. Er fragt nach Grenzziehung, nach genauerer Bestimmung. Erdrückt von der Allgemeinheit und der Abstraktion der ethischen Forderung flieht der Schriftgelehrte in Kasuistik: in die spitzfindige Suche nach der genauen Einzelfallbestimmung. Er fragt nach dem Geltungsbereich des Konzeptes „Nächstenliebe“. Was soll das heißen, Gott zu lieben und seinen Nächsten wie sich selbst? Wie kann das aussehen? Wo aber liegen auch die Grenzen. Gibt es einen fest definierten Kreis von Personen, die meine Nächsten sind? Gibt es einen Ort, wo meine Verpflichtungen enden? Wer ist das Objekt unserer Liebe? Was sind die Spielregeln der Nächstenliebe? All das bündelt sich in der Frage: „Wer ist mein Nächster?“

Warum antwortet Jesus hier nicht mit einer ethischen Bestimmung etwa der Art: „Jeder ist der Nächste?“ Wenn das Ziel des Gesetzes im Universalismus besteht, warum etabliert Jesus hier nun keinen universellen Wert oder unterstreicht den Wert des Universellen? Es scheint so zu sein, dass das abstrakt-universelle dazu neigt, immer wieder Ausnahmen zu finden. „Alle Menschen sind gleich! Außer....“. „Alle sind meine Nächsten ... außer!“.

Die Tendenz des Schriftgelehrten, sich rechtfertigen zu wollen, scheint in einem abstrakten Universalismus angelegt zu sein, der immer wieder Ausnahmen produziert, andere, die aus der universellen Menschheit ausgeschieden werden.¹⁶ Gleichzeitig ist es so: würde man einen festen Kreis von Personen definieren, die die eigenen Nächsten sind, schafft man gleichzeitig eine fast unendlich große Menge an Menschen, die ethisch indifferent werden, die einen ethisch nichts angehen. Deshalb wird hier eine Geschichte erzählt.

Es scheint aber so zu sein, dass Jesus die Nächstenliebe nicht als ein abstraktes Konzept lehren will, sondern durch das Erzählen einer Geschichte seinen Zuhörer involvieren will. Durch die Narration wird die sichere Distanz eines abstrakten Lehrgesprächs durchbrochen und es wird ein fiktives Szenario aufgebaut. Es scheint so zu sein, dass sich das Problem im normativen Diskurs nicht lösen lässt ohne den Rückgriff auf das Narrative, ohne Fiktion. Die Antwort auf die Frage nach dem Nächsten besteht in der Konstruktion einer Erzählung.

Ein Mann, so wird gesagt, ist unter die Räuber gefallen. Auf dem Weg zwischen Jericho und Jerusalem, der damals ein gefährliches Wegstück auf den Handelsrouten zwischen Asien und Afrika war, wurde er überfallen. Und er blieb halb tot dort liegen. Detailliert wird erzählt, wie er seiner Kleidung beraubt wird. Er liegt nackt da. So ganz ohne Kleidung ist es unmöglich festzustellen, welcher Ethnie, welcher Religion, welcher gesellschaftlichen Schicht dieser Mensch angehört. Es ist einfach ein Mensch, der Hilfe benötigt. In der Geschichte wird darauf hingewiesen, dass es immer Hürden gibt, die verhindern, dass man sich um andere kümmert. In diesem Fall handelt es sich um religiöse Reinheitsvorstellungen: der Priester und der Levit waren wohl unterwegs zum oder vom Tempeldienst und sie durften keinen Kontakt mit einer Leiche haben, um sich nicht zu verunreinigen. Hier tritt also eine religiöse Pflicht in Konkurrenz mit einer in dieser Situation geforderten Pflicht dem Nächsten gegenüber. Es wird explizit betont, dass der Priester den Körper des Überfallenen wahrnimmt (ἰδὼν), doch er untersucht

16 Für eine ausführliche Behandlung der Logik des Singulären im Verhältnis zu einer Logik des Universalen oder einer Logik des Partikulären: (Vgl. Nagel 2021).

ihn nicht näher, sondern meidet ihn absichtlich. Möglicherweise führte die Angst vor ritueller Unreinheit, eine drängende Verpflichtung, Furcht vor einem Hinterhalt, oder einfach Bequemlichkeit dazu, dass er sich dem Körper nicht näherte. Doch wie schon beim Opfer und bei den Räubern werden die Motive nicht genannt und bleiben für den Erzähler unwichtig.

Dass nun hier der Samariter geschildert wird, ist besonders brisant, handelt es sich doch um einen Angehörigen der Abtrünnigen, um eine Abspaltung der Juden, die besonders verachtet worden. Das es nun gerade der Samariter ist, der zum Held der Geschichte wird, ist bezeichnend. Was bewegt ihn dazu? Es heißt: er hatte Mitleid oder „er wurde innerlich bewegt“. Das Wort, das hier verwendet wird, heißt auf Griechisch **σπλαγγίζομαι** (splingchizomai). Das verweist auf die Organe des Menschen, die umgedreht werden beim Leiden eines anderen, es geht um eine Erschütterung, die mehr ist als bloße Empathie. Das Wort wird sonst benutzt um über die göttliche Barmherzigkeit zu sprechen. Hier wird es benutzt, um die Motivation zu beschreiben, die den Samariter bewegt anzuhalten und nicht weiterzugehen.

Ergriffenheit führt den Samariter dazu, seine Pläne zurückzustellen und sich dem Leidenden zu nähern. Ausführlich wird beschrieben, wie er sich um den Notleidenden kümmert. Dabei bilden seine Handlungen mit den Handlungen der Räuber Gegensatzpaare: sie schlugen ihn – er goss Öl und Wein auf die Wunde; sie zogen ihn aus- er verband ihn; sie ließen ihn liegen – er hob ihn auf etc. Dies zeigt, wie auch ein einzelner Mensch in das unverständliche Leid der Welt Linderung bringen kann.

Er bringt den Verwundeten in ein Wirtshaus. Dies ist eine Innovation, da in dieser Zeit Wirtshäuser nicht dafür benutzt wurden, Kranke zu pflegen. Der Samariter investiert nicht weniger als zwei volle Tageslöhne um diesen Fremden zu helfen. Er besitzt also die Weitsicht auch für weitergehende Hilfe zu sorgen. Der Samariter beschließt, seine ursprüngliche Reise wiederaufzunehmen. Hier macht der Autor deutlich, dass es nicht darum geht, sich völlig im Helfen zu verlieren, sondern, dass es berechnete Eigeninteressen gibt, die es zu wahren gilt.

Das wäre also die Beispielgeschichte. Nun nicht doch eine etwas simple, moralisierende Geschichte, die doch wieder alle Ambivalenzen aus dem Leben ausscheidet und wieder einen klaren moralischen Helden kennt und moralische Schurken (immer die anderen)? Das wäre dann nur die simple Einsicht: Moral braucht gute Geschichte zur Illustration. Aber ich glaube, das wäre nur eine oberflächliche Lesart der Geschichte.

Was hier das Entscheidende ist, ist die ganz subtile Verschiebung der Fragestellung. Während der Schriftgelehrte wissen wollte: „Wer ist mein Nächster?“ umso etwa eine Definition oder einen Zuständigkeitsbereich zu bekommen, fragt Jesus zurück: „Was meinst du, wer von diesen dreien der Nächste dessen gewesen ist, der unter die Räuber gefallen war?“ Jesus lädt dazu ein, zu identifizieren: Wer hat sich als Nächster erwiesen? Wer hat gezeigt, dass er ein Nächster ist?

Dadurch wird betont, dass die Frage „Wer ist mein Nächster?“ vielleicht falsch gestellt ist. Sie ist zu abstrakt, zu prinzipiell. Als ob man sagen könnte, wer im Prinzip mein Nächster ist. Wenn man fragt, wer mein Nächster ist, steht der Fragesteller im Mittelpunkt und sucht ein „geeignetes Objekt“ seiner Zuwendung.

Hier gibt es nun zwei Möglichkeiten diese Verschiebung zu erklären. Zum einen: die Nächstenliebe untersteht nicht einem Zuständigkeitsdenken, sie muss Ereignis werden. Sie muss sich erweisen. Man kann nicht allein einen Zuständigkeitsbereich definieren von Menschen, denen man gegenüber verantwortlich ist und dem großen Rest der Menschen, denen man nichts schuldet. Insbesondere wird hier ja auch betont: Barmherzigkeit überschreitet die Grenzen, sowohl die religiösen Grenzen, die ethnischen und die kulturellen Grenzen. Ohne dass man deshalb sagen kann: ich liebe alle Menschen. Es ist immer dieser konkrete, dem man wie zufällig begegnet. Der eben am Wegesrand liegt.

Die zweite Pointe ist: die Frage wird umformuliert vom aktiv in den passiv. Wir möchten so furchtbar gern aktiv sein, so furchtbar gern der moralische Held der Geschichte sein. Aber hier wird eines nahe gelegt: können wir uns nicht zunächst mit dem Menschen am Wegesrand identifizieren? Als wir unter die Räuber geraten waren, gab es nicht andere, die uns gezeigt haben, dass sie unsere Nächsten sind? Manchmal ganz überraschend? Wie oft waren wir ent-

täuscht von unseren Freunden, die uns nicht geholfen haben und wie oft kam ein ganz Fremder, der uns unterstützt hat?

Der Theologe Eberhard Jüngel brachte setzte sich einmal mit der Idee auseinander, dass die Mitmenschlichkeit darin besteht, ganz engagiert und empathisch für andere da zu sein. Er schreibt:

„Diese Bestimmung des Menschseins ist jedoch, jedenfalls sofern sie die primäre Bestimmung sein will, zu bestreiten. Ihr ist aufgrund der durch das Ereignis des Wortes Gottes konstituierten Bezogenheit des Menschen auf Gott [...] entgegenzusetzen, daß die Menschlichkeit des menschlichen Ich darin besteht, einen anderen für mich da sein zu lassen. Erst daraufhin kann ich dann auch für andere da sein. Theologisch gilt primär: *Ich bin menschlich, indem ich einen anderen für mich da sein lasse.*“¹⁷

Und der christliche Liebesbegriff beginnt an dieser Stelle, am Ort, wo wir Liebe und Zuwendung erfahren, bei der Erfahrung, dass uns unerwartet selbst Barmherzigkeit und Liebe widerfährt. Das ist die Kraftquelle für einen Begriff der Nächstenliebe, die nicht im *burn out* landet. Im demütigen Empfangen von Liebe, in der Erfahrung, andere für einen da sein zu lassen, selbst dann, wenn man gerade nichts mehr zu geben hat. Erst dann kommt die Herausforderung, dass man selbst die Grenzen überschreitet und für andere da sein kann.

Das heißt: hier wird ein Ethos des Singulären geschildert. Nicht einfach eine beliebige Beispielerzählung für eine universelle Wahrheit, sondern ein Ethos, der sich überhaupt nur konkret in bestimmten Situationen zeigen kann und wo die einmalige Situation, das Singuläre gerade dieses einen Menschen in gerade dieser einen Situation den Ausgangspunkt für eine universelle Ethik darstellt, die nicht abstrakt bleibt.

Ausgehend von der konkreten Erfahrung selbst Hilfe zu benötigen, selbst verletzlich zu sein und selbst überrascht zu werden von unerwarteten Hilfeleistungen durch andere können wir uns offen halten für singuläre Situationen, in denen wir selbst wieder offen sind für die konkreten Situationen, auf die uns keine abstrakte Norm vorbereiten kann. So ist diese Erzählung zugleich eine paradigmatische Erzählung von Normativität und Narrativität, von Werten und Erzählungen. Denn sie zeigt gerade durch Erzählungen gewinnt man eine andere Sensibilität und Offenheit für die Singularität des anderen Menschen und für die Nicht-Verrechenbarkeit des Anderen. Man könnte von einem meta-ethischen Imperativ sprechen: „Schau genau hin! Setz Dich der Situation aus!“. Erst in diesem Ethos des sich-Aussetzens kann eine ethische Haltung eingenommen werden. Dies ist die implizite Ethik des Narrativen: die Ethik des Singulären.

III. Fazit

Wir haben uns dem Thema Narrativität und Werte von zwei Seiten genähert: von Seiten des Narrativen haben wir über den Wert der Erzählung gesprochen. Dabei konnten wir in Dialog mit Christa Wolf, Paul Ricoeur und Jean-Luc Nancy verschiedene Antworten eruieren auf die Frage, welchen Sinn hat die Erzählung im Allgemeinen und die Prosa im Besonderen. Dabei sahen wir insbesondere etwas von der Feinheit, dem Feingefühl, der im literarischen Schaffen vorhanden sein muss: der Sinn für die Ambivalenzen, die Brüche und all dem, was in simplen gut-böse Konstellationen nicht aufgeht.

Zugleich sahen wir etwas von der Kraft und Klarheit religiöser Ansprüche, die sich etwa in den Erzählungen von Gottes Handeln am Menschen zeigt. Erzählungen, die ihre Hörer und

17 Das dieser andere hier zuerst als Gott selbst gedacht wird, ist evident. Doch sind es nicht auch andere Menschen – möglicherweise als Medium der Fürsorge Gottes – die für uns da gewesen sind noch bevor wir für andere da sein konnten? (Jüngel 2010, 243)

Leser in die Geschichte verwickeln und in denen aus der gnädigen Verstricktheit in Gottes Geschichte auch ein neues Ethos der Zuwendung zum anderen erwächst.

Dabei treffen sich beide Bewegungen in einen „Minimalethos“: dem Ethos des Singulären. Dieses besagt: „Geh nicht vorschnell weiter! Lass Dich auf das Konkrete ein! Schau richtig hin, bevor Du alles einordnest in Deine vorgefertigten Kategorien!“ Das ist offensichtlich noch keine fertige Ethik, aber wohl doch so etwas wie ein Grundwert ohne den keine Ethik auskommen sollte.

Diese Verbindung aus großem Feingefühl für das konkrete Gegenüber und zugleich großer Kraft und Klarheit der Mitmenschlichkeit, das konnte man im Leben von Mohamed Ait-El Ferrane in ganz deutlicher Ausprägung sehen.

BIBLIOGRAPHIE

- Ankum, Katharina von. 1992. *Die Rezeption von Christa Wolf in Ost und West: von Moskauer Novelle bis „Selbstversuch“*. Amsterdamer Publikationen zur Sprache und Literatur 98. Amsterdam: Rodopi.
- Haker, Hille. 2000. Narrative und moralische Identität bei Paul Ricoeur. *Concilium*, Nr. 36(2): 179–187.
- Jüngel, Eberhard. 2010. *Gott als Geheimnis der Welt: zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*. 8. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Kleefeld, Tina. Der barmherzige Samariter. In: *OBK*. https://www.bibelwissenschaft.de/bibelkommentar/beitraege-im-obk/ch/7dfbdf4f73acf5bd046a7ae72d45aafe/?tx_gbbibelkommentar_main%5Baction%5D=result&tx_gbbibelkommentar_main%5Bcontroller%5D=Comment#:~:text=Der%20barmherzige%20Samariter.
- Links, Christoph. 2010. Leseland DDR. Bedingungen, Hintergründe, Veränderungen. In: *Friedensstatat, Leseland, Sportnation? DDR-Legenden auf dem Prüfstand*, hg. von Thomas Grossbölting und Bundeszentrale für Politische Bildung (Germany). Schriftenreihe Bd. 1029. Bonn: Bpb, Bundeszentrale für Politische Bildung.
- Nagel, Rasmus. 2021. *Universale Singularität. Ein Vorschlag zur Denkform christlicher Theologie im Gespräch mit Ernesto Laclau, Alain Badiou und Slavoj Žižek*. Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Nancy, Jean-Luc. 2012. *Die Anbetung*. Übers. von Esther von der Osten. Dekonstruktion des Christentums Jean-Luc Nancy. Aus dem Franz. übers. von Esther von der Osten; 2. Zürich: Diaphanes.
- Ricoeur, Paul. 1977. Toward a Hermeneutic of the Idea of Revelation. *The Harvard Theological Review*, Nr. 70 (1/2): 1–37.
- Stoellger, Philipp. 2019. Können Erzählungen Glauben machen? Zwischen sola scriptura und sola narrative. In: *Erzählen: Ingrid Schoberth zum 60. Geburtstag*, hg. von Christoph Wiesinger, Stephan Ahrnke, und Ingrid Schoberth, 197–223. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Wolf, Christa. 1979. Lesen und Schreiben. In: *Fortgesetzter Versuch. Aufsätze Gespräche Essays*, 7–41. Leipzig.

Abrahamic Hanifi in the Holy Qur'an: A Common Ground for Mutual Religious Understanding¹

NADIA HALIM

ABSTRACT: The Qur'an presents Prophet Abraham as a model and obedient prophet. He is known as the father of prophets and other prophets follow his way. This paper sheds light on Abrahamic Hanifi and studies the presentation and significance of this concept in the Holy Qur'an. A record of the main Qur'anic verses on the topic is provided. The most important finding is that Abrahamic Hanifi in the Qur'an is presented as Prophet Abraham's religion that Prophet Muhammad, Muslims and mankind were asked to follow. The paper concludes that Abrahamic Hanifi in the Qur'an is meant to show the straight path to God that would unite human beings.

KEYWORDS: Abraham, Abraham's religion, Abrahamic Hanifi, prophets' stories, religious understanding, the Qur'an.

I. Introduction

The Qur'an presents the issue of prophecy as one of the pillars of faith, and identifies the goals of the mission of prophets as the communication of religion to the people and an invitation to worship God alone with no partner. The Qur'an also shows that prophets are role models for people, as in the following verse: {(O Muhammad!) Those (i.e. Prophets) are the ones Allah (i.e. God) guided to the right way. Follow, then, their way, and say: 'I ask of you no reward (for carrying on this mission); it is merely an admonition to all mankind'.} (Qur'an 6:90)

(أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَاهُمْ أَقْتَدَهُمْ قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ)
(سورة الأنعام: 90)

Moreover, the Qur'an presents the stories of prophets from Adam peace be upon him (PBUH) until Muhammad (PBUH) and called people to draw lessons from their stories. This is declared in the following verse: {There was certainly in their stories a lesson for those of understanding. Never was the Qur'an a narration invented, but a confirmation of what was before it and a detailed explanation of all things and guidance and mercy for a people who believe.} (Qur'an 12:111)

(لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ ۗ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَىٰ وَلَٰكِن تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى
وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ)
(سورة يوسف: 111)

¹ This paper was based on a presentation delivered at the International Conference on "Values in Christian and Islamic Narrative", organized at Ecumenical Institute, Heidelberg University, Germany, on 11-13 July 2019. I would like to thank the participants and the audience for their interest in the topic and their invaluable remarks.

One of the prophets given the most attention in the Qur'an is Prophet Abraham² (or Ibrahim) (PBUH). The Qur'an introduces him as the father of prophets and of all nations. This is mentioned in the following verse: {He has chosen you for His service and has not laid on you any hardship in your religion. Therefore, be steadfast in the religion of your father Abraham.} (Qur'an 22:78)

هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ۗ مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ
(سورة الحج: 78)

The main objective of this paper is to shed light on Abrahamic Hanifi in the Holy Qur'an. In this piece of research, Abrahamic Hanifi refers to what is called in the Qur'an *Millat Ibrahim* 'ملة إبراهيم'. As for the research questions that guided this study, they can be listed as follows:

- What does Abrahamic Hanifi refer to in the Qur'an?
- What are its characteristics?
- Why is it important in Islam?

To answer these questions, the methodology used in this study is based on the survey of the main verses of the Holy Qur'an that are related to Abrahamic Hanifi in order to reveal its meaning, importance and main characteristics.

The paper consists of three sections. Section one presents a background to the study. Section two addresses the personality of Prophet Abraham in the Qur'an. Finally, section three introduces the concept of Abrahamic Hanifi and its characteristics in the Qur'an and examines its importance.

II. Background

II.a. Aims of Prophets' Stories in the Qur'an

The Qur'an stories, in general, and the Qur'an stories of prophets, in particular, do not aim to provide the history of nations or people; nor do they aim to explain certain historical events. In fact, stories of prophets are presented in the Qur'an in relation to one big and important event, namely the mission of Prophet Muhammad.

Therefore, among the primary purposes of prophets' stories, the Qur'an mentions consoling Prophet Muhammad and teaching believers important lessons about prophets and about the people to whom they were sent. This is stated in the following verse: {And all that We relate to you (O Muhammad) of the news of the Messengers is in order that We may make strong and firm your heart thereby. And in this (Chapter of the Qur'an) has come to you the truth, as well as an admonition and a reminder for the believers.} (Qur'an 11: 120)

وَكُلًّا نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِ فُؤَادَكَ وَجَاءَكَ فِي هَذِهِ الْحَقُّ وَمَوْعِظَةٌ وَذِكْرٌ لِلْمُؤْمِنِينَ
(سورة هود: 120)

As a matter of fact, Prophet Muhammad and his companions faced persecution and both mental and physical torture by their people. In order to console the Prophet and his companions and strengthen their faith, stories of past prophets and believers, who faced similar circumstances, were reported. The ultimate purpose is to stress an important lesson, namely that in the end, truth always overcomes falsehood.

2 Abraham is called Ibrahim by Muslims. The name which is used in this paper is Abraham.

II.b. Some Features of Prophets' Stories in the Qur'an

Stories of prophets in the Holy Qur'an are characterized by a number of features. In this sub-section, focus will be put on four features, namely their divine source, absence of fiction and imagination, focus on key parts of prophets' stories not their biography and repetition.

1) The Divine Source of Prophets' Stories

In the Qur'an, the source of stories of prophets that have been revealed to Prophet Muhammad is God. He mentioned this reality in the following verse: {That [the story of Noah] is from the news of the unseen which We reveal to you, [O Muhammad]. You knew it not, neither you nor your people, before this} (Qur'an 11:49)

(تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَلَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هَذَا
(سورة هود: 94))

Accordingly, there is no contribution of Prophet Muhammad in stories of prophets in the Qur'an. This concerns both the content of these stories and the method in which they were revealed.

2) Absence of fiction and imagination in Prophets' Stories

Unlike the stories recorded by men, which use imagination and fiction, stories of prophets recorded in the Qur'an are true and correspond to what actually took place historically. This fact is mentioned in the following Verse of the Qur'an: {Verily! This is the true narrative about the story (of Jesus).} (Qur'an 3: 62)

(إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْقَصَصُ الْحَقُّ
(سورة آل عمران: 62))

Thus, this verse draws to the fact that what God tells of prophets' stories is not a story that mixes fact with fiction. Rather, they are stories that follow what already happened.

3) Focus on Key Parts of Prophets' Stories not their biography

The Qur'an does not provide a complete biography of prophets, but rather focuses on key parts of their stories. Two facts justify this idea. First, facts and incidents are not presented in their order of occurrence. Second, stories of prophets are not mentioned in their entirety, except the story of Prophet Joseph³ (PBUH) which is presented as an entire story⁴. For the rest of stories, only the part of the story which contains important lessons and morals is mentioned. Furthermore, God reveals only that part of a story that relates to a Messenger's duty to convey his Message. Thus, stories of prophets in the Qur'an are not intended to present their biographies. They are intended to give important lessons and morals. In this case, it is the context of a set of verses which requires which part of the story to be mentioned.

4) Repetition of Prophets' Stories

One of the main features of stories of prophets in the Qur'an is repetition. In particular, various stories are repeated in more than one part of the Qur'an. However, this repetition comes each time in a new style and formulation. In the culture of the Arabs among whom the Qur'an was revealed, repetition is a sign of great importance. If one repeats something over and over again,

3 In the Qur'an, Prophet Joseph is referred to as Yusuf.

4 The story of Joseph is the only story in the Qur'an which is presented in a successive and complete way in one chapter. In addition, it's mentioned once in chapter 12, and it's not repeated.

it is important and meaningful. Therefore, repetition is used in the Qur'an as a valuable tool to stress the important lessons and morals in stories of prophets (See Al Dosary for more details).

III. The Personality of Prophet Abraham in the Qur'an

The Qur'an puts a great emphasis on Abraham's personality. In fact, a number of verses praise his personality and present him as a model for all believers. This section introduces the main characteristics of Abraham's personality as reported in the Qur'an.

Abraham was born in the land of the Chaldeans, also known as Babylonia. At that time some people worshipped idols of stone and wood; others worshipped the planets, stars, sun and moon; still others worshipped their kings and rulers (Ibn Kathir, 2006). In the Qur'an, Abraham is presented as a strict monotheist who stood against all kinds of polytheism. He is among those to whom the religion was prescribed after Noah, but before Moses, Jesus and Muhammad (peace be upon them all). The Qur'an describes Abraham as "a man of truth, a prophet": {And mention in the Book [the story of] Abraham. Indeed, he was a man of truth and a prophet} (Qur'an 19: 41)

(وَأَذْكُرُ فِي الْكِتَابِ إِبْرَاهِيمَ إِنَّهُ كَانَ صِدِّيقًا نَبِيًّا)
(سورة مريم: 41)

Moreover, the Qur'an calls Abraham "intimate friend of God": {And Allah⁵ (i.e. God) took Abraham as an intimate friend.} (Qur'an 4: 125)

(وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا)
(سورة النساء: 125)

In addition, the Qur'an identifies Abraham as a leader for mankind: {And [mention, O Muhammad], when Abraham was tried by his Lord with commands and he fulfilled them. [Allah] said, "Indeed, I will make you a leader for the people." [Abraham] said, "And of my descendants?" [Allah] said, "My covenant does not include the wrongdoers.} (Qur'an 2: 124)

(وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنْتَهِ عَهْدِي الظَّالِمِينَ)
(سورة البقرة: 124)

Among the main characteristics of his personality is spiritual understanding and wisdom. From an early age, God guided him to full maturity and enlightened his heart and mind, as it is stated in the following verse: {And We had certainly given Abraham his sound judgement before, and We were of him well-Knowing.} (Qur'an 21: 51)

(وَلَقَدْ آتَيْنَا إِبْرَاهِيمَ رُشْدَهُ مِن قَبْلُ وَكُنَّا بِهِ عَالِمِينَ)
(سورة الأنبياء: 51)

Another crucial feature of his personality is his struggle against idolatry. A number of verses narrate his debate with his people in an attempt to reveal the truth. For instance, God states the following:

{And We had certainly given Abraham his sound judgement before, and We were of him well-Knowing. When he said to his father and his people, "What are these statues to which you are devoted?" They said, "We found our fathers worshippers of them." He said, "You were certainly, you and your fathers, in manifest error." They said, "Have you come to us with truth, or are

5 Allah is the Arabic language word referring to God.

you of those who jest?" He said, "[No], rather, your Lord is the Lord of the heavens and the earth who created them, and I, to that, am of those who testify." (Qur'an 21: 51-56)

وَلَقَدْ آتَيْنَا إِبْرَاهِيمَ رُشْدَهُ مِن قَبْلُ وَكُنَّا بِهِ عَالِمِينَ (51) إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ مَا هَذِهِ الشَّمَائِلُ الَّتِي أَنْتُمْ لَهَا عَاكِفُونَ (52) قَالُوا وَجَدْنَا آبَاءَنَا لَهَا عَابِدِينَ (53) قَالَ لَقَدْ كُنْتُمْ أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ (54) قَالُوا أَجِئْتَنَا بِالْحَقِّ أَمْ أَنْتَ مِنَ اللَّاعِبِينَ (55) قَالَ بَلْ رُبُّكُمْ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الَّذِي فَطَرَهُنَّ وَأَنَا عَلَىٰ ذَلِكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ (56) (سورة الأنبياء: 51-56)

In other verses, God mentions the following:

{And recite to them the news of Abraham, when he said to his father and his people, "What do you worship?" They said, "We worship idols and remain to them devoted." He said, "Do they hear you when you supplicate? Or do they benefit you, or do they harm?" They said, "But we found our fathers doing thus." He said, "Then do you see what you have been worshipping, You and your ancient forefathers? Indeed, they are enemies to me, except the Lord of the worlds, Who created me, and He guides me. And it is He who feeds me and gives me drink. And when I am ill, it is He who cures me. And who will cause me to die and then bring me to life. And who I aspire that He will forgive me my sin on the Day of Recompense." [And he said], "My Lord, grant me authority and join me with the righteous. And grant me a reputation of honor among later generations. And place me among the inheritors of the Garden of Pleasure. And forgive my father. Indeed, he has been of those astray. And do not disgrace me on the Day they are [all] resurrected – The Day when there will not benefit [anyone] wealth or children, but only one who comes to Allah with a sound heart."} (Qur'an 26: 69-89)

(وَأْتَلُّ عَلَيْهِمْ نَبَأَ إِبْرَاهِيمَ (69) إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ مَا تَعْبُدُونَ (70) قَالُوا نَعْبُدُ أَصْنَامًا فَنَنْظِلُّ لَهَا عَاكِفِينَ (71) قَالَ هَلْ يَسْمَعُونَكُم إِذْ تَدْعُونَ (72) أَوْ يَنْفَعُونَكُم أَوْ يَضُرُّونَ (73) قَالُوا بَلْ وَجَدْنَا آبَاءَنَا كَذَلِكَ يَفْعَلُونَ (74) قَالَ أَفَرَأَيْتُمْ مَا كُنْتُمْ تَعْبُدُونَ (75) أَنْتُمْ وَأَبَاؤُكُمْ الْأَقْدَمُونَ (76) فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِي إِلَّا رَبَّ الْعَالَمِينَ (77) الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ (78) وَالَّذِي هُوَ يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِ (79) وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ (80) وَالَّذِي يُمِيتُنِي ثُمَّ يُحْيِينِ (81) وَالَّذِي أَطْمَعُ أَنْ يَغْفِرَ لِي خَطِيئَتِي يَوْمَ الدِّينِ (82) رَبِّ هَبْ لِي حُكْمًا وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ (83) وَاجْعَلْ لِي لِسَانَ صِدْقٍ فِي الْآخِرِينَ (84) وَاجْعَلْ لِي مِنْ وَرَثَةِ جَنَّةِ النَّعِيمِ (85) وَاعْفُرْ لِأَبِي إِنَّهُ كَانَ مِنَ الضَّالِّينَ (86) وَلَا تُخْزِنِي يَوْمَ يُبْعَثُونَ (87) يَوْمَ لَا يَنْفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ (88) إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ (89) (سورة الشعراء: 69-89)

The most powerful thing about Abraham in the foregoing presentation is his firm statement: "Then do you see what you have been worshipping, You and your ancient forefathers? Indeed, they are enemies to me, except the Lord of the worlds". This shows that Abraham had a strong ability to face his father, his people, and their idols. He made it clear to his people that he did not fear them or their idols.

Besides this, Abraham in the Qur'an is shown as a personality with a strong desire to seek truth and knowledge. This is clear in the following verse:

{And [mention] when Abraham said, "My Lord, show me how You give life to the dead." [Allah] said, "Have you not believed?" He said, "Yes, but [I ask] only that my heart may be satisfied." [Allah] said, "Take four birds and commit them to yourself. Then [after slaughtering them] put on each hill a portion of them; then call them – they will come [flying] to you in haste. And know that Allah is All Mighty and All Wise."} (Qur'an 2: 260)

(وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ قَالَ أُولِمُ تُوْمِنُ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِيَنَّكَ سَعْيًا وَاعْلَمِ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (سورة البقرة: 260)

This verse reports that one day Abraham begged God to show him how He brought the dead back to life. God commanded Abraham to take four birds, cut them up and mix their body parts, divide them into four portions and place them on top of four different hills, then call

back the birds in God's name. Abraham did as he was told. Immediately the mixed parts of the birds separated to join their original bodies in different places and the birds flew back to Abraham. It is clear then that Prophet Abraham sought knowledge of life after death. Although he believed in life after death, he wanted to strengthen his belief by watching the experience (For more details, see Al-Aqqad, 2013).

To sum up, the Qur'an presents Abraham as a personality who identified a path of reform and a religious and moral mission to himself. He struggled to fulfill his mission with patience and endurance, which ultimately enabled him to become a "human model".

IV. Abrahamic Hanifi in the Qu'ran

Many verses of the Qur'an refer to Abrahamic Hanifi⁶ and call people to follow it. In this section, the main verses that refer to Abrahamic Hanifi will be presented and discussed, and an attempt will be made to shed light on its meaning, main characteristics, and importance.

God says in the Qur'an: {Say, "Allah has told the truth. So follow the religion of Abraham, inclining toward truth; and he was not of the polytheists."} (Qur'an 3: 95)

قُلْ صَدَقَ اللَّهُ ۖ فَاتَّبِعُوا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا ۚ وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ
(سورة آل عمران: 95)

In this verse, there is a call for Prophet Muhammad and the believers to follow the religion of Abraham. Note that the translation provided for the Arabic phrase *Millat Ibrahim* ملة إبراهيم is "the religion of Abraham". This agrees with Muslim scholars views that *Millat Ibrahim* (i.e. Abrahamic Hanifi) in the Qur'an refers to his religion or his way of worshipping God (see, for instance, Achaarawi, 1996 and Shalabi, 1982). Other scholars, such as Ibn Katheer, define it as the true religion of God (see Ibn Katheer, 2006).

Another verse states the following: {And who is better in religion than one who submits himself to Allah while being a doer of good and follows the religion of Abraham, inclining toward truth? And Allah took Abraham as an intimate friend.} (Qur'an 4: 125)

وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ وَاتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا ۚ وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا
(سورة النساء: 125)

In this verse, Abrahamic Hanifi is described as the best religion. In particular, the person with the best religion is described as having three characteristics, namely true commitment to God, good deeds, and following Abraham's religion.

Moreover, God says in the Qur'an: {Say, "Indeed, my Lord has guided me to a straight path - a correct religion - the way of Abraham, inclining toward truth. And he was not among those who associated others with Allah."} (Qur'an 6: 161)

قُلْ إِنِّي هَدَانِي رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ دِينًا قَبِيمًا ۚ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا ۚ وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ
(سورة الأنعام: 161)

In this verse, Prophet Muhammad was ordered to tell the people that God had guided him to a straight path and a correct religion, namely the way of Abraham. It is clear in this verse that Abrahamic Hanifi refers to a straight path and a correct religion. It should be noted that the Arabic phrase *Millat Ibrahim* 'ملة إبراهيم' is translated in this verse as the way of Abraham.

6 It is referred to as *Millat Ibrahim* in Arabic language.

Along the same lines, the following verses state:

{Indeed, Abraham was a [comprehensive] leader, devoutly obedient to Allah, inclining toward truth, and he was not of those who associate others with Allah. [He was] grateful for His favours. Allah chose him and guided him to a straight path. And We gave him good in this world, and indeed, in the Hereafter he will be among the righteous. Then We revealed to you, [O Muhammad], to follow the religion of Abraham, inclining toward truth; and he was not of those who associate with Allah.} (Qur'an 16 : 120-123)

(إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ خَنِيفًا وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ، شَاكِرًا لِّأَنْعَمِهِ اجْتَبَاهُ وَهَدَاهُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ، وَأَتَيْنَاهُ فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَإِنَّهُ فِي الْآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِينَ، ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنْ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ خَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ) (سورة النحل: 120-123)

The same command is repeated to Prophet Muhammad, namely to follow the religion of Abraham. The latter is again described as a straight path.

Therefore, Abrahamic Hanifi in the Qur'an refers to "the religion of Abraham" or "Abraham's way of worshipping God". With respect to its characteristics, the Qur'an specifies three main characteristics, namely a straight path, a correct religion, and the best religion, as mentioned in the following verses:

- {Say, "Indeed, my Lord has guided me to a straight path - a correct religion - the way of Abraham, inclining toward truth. And he was not among those who associated others with Allah."} (Qur'an 6: 161)
- {And who is better in religion than one who submits himself to Allah while being a doer of good and follows the religion of Abraham, inclining toward truth? And Allah took Abraham as an intimate friend.}

(Qur'an 4: 125)

The questions that arise now are the following: what is the religion of Abraham? And why is Abrahamic Hanifi given significant importance in the Qur'an?

The Qur'an reports that people argued over which religion Prophet Abraham followed. Jews regarded him as a Jewish prophet and claimed to follow his path. Christians, on the other hand, considered him a Jewish prophet, but claimed that he followed Prophet Jesus (PBUH), who came after him. However, the Qur'an states the following:

{O People of the Scripture, why do you argue about Abraham while the Torah and the Gospel were not revealed until after him? Then will you not reason? Here you are - those who have argued about that of which you have [some] knowledge, but why do you argue about that of which you have no knowledge? And Allah knows, while you know not. Abraham was neither a Jew nor a Christian, but he was one inclining toward truth, a Muslim [submitting to Allah]. And he was not of the polytheists.} (Qur'an 3: 65-67)

(يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تُحَاجُّونَ فِي إِبْرَاهِيمَ وَمَا أُنزِلَتِ التَّوْرَةُ وَالْإِنْجِيلُ إِلَّا مِنْ بَعْدِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ، هَذَا أَنْتُمْ هُوَ لَمْ يَحْجَجْتُمْ فِيهَا لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ فَلِمَ تُحَاجُّونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ، مَا كَانَ إِبْرَاهِيمَ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ خَنِيفًا مُسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ) (سورة آل عمران: 65-67)

According to these verses, Abraham was not a Jew because Judaism came after him and he was not Christian because Christianity came after him. Instead, he was *hanifi*; that is, inclining toward truth, and Muslim, that is, submitting to God. It is noteworthy here that the word Muslim comes from the Arabic language and that it means a person who submits to God. Thus, Prophet Abraham is described as Muslim to signal his true faith and submission to one and only one God.

It can be understood that the religion of Abraham is the true submission to the one true God and directing one's whole being and one's action to God alone with no partner. God declares that this is the message that all prophets called for. The Qur'an states:

{Say, [O believers], “We have believed in Allah and what has been revealed to us and what has been revealed to Abraham and Ishmael and Isaac and Jacob and the Descendants and what was given to Moses and Jesus and what was given to the prophets from their Lord. We make no distinction between any of them, and we are Muslims [in submission] to Him.”} (Qur’an 2: 136)

﴿قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾
(سورة البقرة: 136)

These verses present a general call from God, Lord of the people, to all people to believe in Him and His prophets, and to submit to Him. There is no distinction between prophets as they all carried out the same mission and followed the same path, namely the path of their father Abraham: {And strive for Allah with the striving due to Him. He has chosen you and has not placed upon you in the religion any difficulty. [It is] the religion of your father, Abraham.} (Qur’an 22: 78)

﴿وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مَّمْلَةٌ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ﴾
(سورة الحج: 78)

Abrahamic Hanifi is given great importance in Islam. This is why Prophet Muhammad and his followers were asked to conform to it: {So follow the religion of Abraham} (Qur’an 3: 95). Moreover, the Qur’an mentions:

{And who would be averse to the religion of Abraham except one who makes a fool of himself. And We had chosen him in this world, and indeed he, in the Hereafter, will be among the righteous. When his Lord said to him, “Submit”, he said “I have submitted [in Islam] to the Lord of the worlds.” And Abraham instructed his sons [to do the same] and [so did] Jacob, [saying], “O my sons, indeed Allah has chosen for you this religion, so do not die except while you are Muslims.”} (Qur’an 2: 130-132)

﴿وَمَنْ يَرْغَبْ عَن مِّلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَن سَفِهَ نَفْسَهُ وَلَقَدِ اصْطَفَيْنَاهُ فِي الدُّنْيَا وَإِنَّهُ فِي الْآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِينَ، إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلِمْ أَقْبَلْ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ، وَوَصَّي بِهَا إِبْرَاهِيمَ بَنِيهِ وَيَعْقُوبَ يَا بَنِيَّ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ لَكُمْ الدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُمْ مُسْلِمُونَ﴾
(سورة البقرة: 130-132)

In these verses, the Qur’an declares that whoever turns away from Abrahamic Hanifi (i.e. the religion of Abraham) is foolish and ignorant. In addition, the verses inform that Abraham recommended his sons to follow it and Jacob (PBUH) after him did so with his sons.

The importance given to Abrahamic Hanifi in the Qur’an, as illustrated by the Qur’anic verses, is surely related to Prophet Abraham’s true faith in God, his profound love for Him, his submission to all of His commands, as well as his good values. The verses of the Qur’an narrate the following:

{And [mention] when Abraham was raising the foundations of the House and [with him] Ishmael, [saying], “Our Lord, accept [this] from us. Indeed, You are the Hearing, the Knowing. Our Lord, and make us Muslims [in submission] to You and from our descendants a Muslim nation [in submission] to You. And show us our rites and accept our repentance. Indeed, You are the Accepting of repentance, the Merciful.”} (Qur’an 2: 127-128)

﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ، رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمِينَ لَكَ وَمِن ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُّسْلِمَةً لَّكَ وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا وَتُبْ عَلَيْنَا إِنَّكَ أَنْتَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾
(سورة البقرة: 127-128)

Additionally, the importance of Abrahamic Hanifi or the religion of Abraham stems from the fact that it unites divine religions as they were all based on Prophet Abraham’s religion, as the

Qur'an mentions. Accordingly, given the fact that divine religions share the belief in and submission to the one God, it can be stressed that members of these divine religions have inherited from Prophet Abraham common values that could serve as a common ground for mutual religious understanding. In this paper, monotheism values inherited from Prophet Abraham represent a common ground for mutual religious understanding between divine religions.

V. Conclusion

The aim of the present paper has been to discuss Abrahamic Hanifi in the Qur'an. Emphasis has been put on its meaning, characteristics and importance. With respect to its meaning, it has been shown that it refers to "the religion of Abraham" or "Abraham's way of worshipping God". As for its characteristics, the Qur'an specifies three main ones, namely a straight path, a correct religion, and the best religion. Related to its importance, it has been shown that Abrahamic Hanifi is given great importance in the Qur'an due to Abraham's true faith in God, his deep love for Him, his submission to all of His commands, as well as his good values. Its importance also lies in the fact that it is the origin of divine religions. It has been concluded that Abrahamic Hanifi or Abraham's religion could serve as a common ground for mutual religious understanding among members of divine religions who share monotheism values inherited from Prophet Abraham.

BIBLIOGRAPHY

- Achaarawi, M. 1996. *Qisas al-Anbiya' (Stories of the Prophets)*. Cairo: Al Turath Al Islami Library.
- Al-Aqqad, A. M. 2013. *Ibrahim Abu al-Anbiya' (Abraham the Father of Prophets)*. Egypt: Hindawi Foundation for Education and Culture.
- Ibn Katheer, A. 2006. *Qisas al-Anbiya' (Stories of the Prophets)*. Beirut: Edisoft.
- Shalabi, M. 1982. *Hayat Ibrahim (The Life of Abraham)*. Beirut: Dar Al Jil.

WEB PAGES

- Al Dosary, M. IA. *The Magnificence of the Qur'an Stories*. Accessed June 15, 2019. https://www.alukah.net/Books/Files/Book_10478/BookFile/Quran_stories.pdf
- The Noble Qur'an*. English Translation by Saheeh International. Accessed June 7, 2019. https://www.quranpdf.net/quran/en/Quran_en_Saheeh_International.pdf

Argumentation in Abraham's (PBUH) story

ABDERRAZAK FAJALI

ABSTRACT: Argumentation is one of the tools most used by all prophets to convince their people of the unity of God. Abraham (peace be upon Him) proceeded to several types of argumentations according to the communication situations and the people to whom he speaks. Abraham's speech will therefore not be the same with his father, his people and the king since their positions are not the same.

KEYWORDS: Argumentation, Believe, Monotheism.

This paper deals with the argumentation in the Qur'anic story of Abraham (PBUH), from the following elements:

- 1- Abraham in the holy Quran.
- 2- Argumentation in the story of Abraham:
 - 2-1- Meditation leading to truth.
 - 2-2- Argumentation with his father.
 - 2-3- Argumentation with his people.
 - 2-4- Argumentation with the king (Namrud).

I. Abraham (PBUH) in the holy quran:

In the Quran, Abraham (pbuh) is the second most mentioned among all prophets. It's understandable knowing that he was the origin of the three monotheistic religions.

Name of the prophet	times
Moses	136
Abraham	69
Noah	43
Adam- Jesus	25
Mohamed	05

Due to his strength of faith, the Quran attributes the one and only true religion to be the "Path of Abraham" (ملة إبراهيم), even though prophets before him, such as Noah, called to the same faith. Because of his tireless act of obedience to God, He gave him the special title of "Khaleel", or beloved servant, not given to any other Prophet before. Due to the excellence of Abraham, God made prophets from his progeny, from them Ishmael Isaac, Jacob (Israel) and Moses, guiding people to the truth¹.

Abraham (PBUH) is known in the Qur'an of several traits, but the two Quranic verses sum up somehow the most important of these traits.

إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَحَلِيمٌ أَوَّاهٌ مُنِيبٌ (هود: 75)

Truly, Abraham was forbearing, tender-hearted, and ever turning ' to his Lord'

1 www.islamreligion.com

(إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ حَنِيفًا وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ) [النحل.120]

Indeed, Abraham was a nation obedient to Allah, by nature upright, and he was not of the idolaters

[Halim]: the quality of someone who is meek and forgives rapidly.

[Awah]: “Very interested in people’s concerns and issues”².

[Munib]: all the time repentant to God and asking for forgiveness.

[Ummah]: guide or leader, but it also means he was a lone a community since he had no followers and faced alone the harshness of his people³.

[Quaanit]: obedient to Allah

[Hanif]: ⁴ refers to those people who, in pre-Islamic times, maintained monotheistic beliefs when the society around them had slipped into polytheism. They followed the true nature and disposition given to mankind, which points to a belief in One God.

II. the argumentation in the story of Abraham:

The speech of Abraham (pbuh) is a founding speech. It is a new starting point in the unification of God. Therefore, this speech will be full of all kinds of arguments.

II.a. Meditation leading to truth:

[وَكَذَلِكَ نُرَى إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ] [الأنعام: 75]

We also showed Abraham the wonders of the heavens and the earth, so

he would be sure in faith.

2 Attaher ben AAchour: Attahrir wa Attanwir, 12/123

3 Azzamakshari jaarallah : Al kachaf, 2/641

4 الحنف الميل وكون إبراهيم عليه السلام حنيفاً معناه «ماتلاً عن الأديان المَكْرُوهةِ إلى الحَقِّ» القرطبي 2/139

[فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَىٰ كَوْكَبًا ۖ قَالَ هَٰذَا رَبِّي ۖ فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْكَافِرِينَ [الأنعام: 76]

When the night grew dark upon him, he saw a star and said, "This is my Lord!" But when it set, he said, "I do not love things that set."

[فَلَمَّا رَأَىٰ الْقَمَرَ بَازِعًا قَالَ هَٰذَا رَبِّي ۖ فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ [الأنعام: 77]

Then when he saw the moon rising, he said, "This one is my Lord!" But when it disappeared, he said, "If my Lord does not guide me, I will certainly be one of the misguided people."

[فَلَمَّا رَأَىٰ الشَّمْسَ بَازِعَةً قَالَ هَٰذَا رَبِّي ۖ هَٰذَا أَكْبَرُ ۖ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَٰقَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ [الأنعام: 78]

Then when he saw the sun shining, he said, "This must be my Lord—it is the greatest!" But again when it set, he declared, "O my people! I totally reject whatever you associate with Allah in worship."

[إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ حَنِيفًا ۗ وَمَا اَنَا مِنَ الْمُشْرِكِيْنَ [الأنعام: 79]

I have turned my face towards the One Who has originated the heavens and the earth—being upright—and I am not one of the polytheists."

In fact, Abraham (pbuh), in his contemplation of God's creatures, calls for reflection and the use of the mind to reach the reality of the Creator.

Abraham's conviction in the weakness of creatures and strength of God will result from all human contemplation. In fact, these verses suggest that „faith should be based on mental evidence rather than blind imitation „⁵, so that it is impossible to know God otherwise than by thinking and meditating on creatures.

Allah said:

فِي خَلْقِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا اَنْزَلَ اللهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَّاءٍ فَاَحْيَا بِهِ الْاَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيْحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْاَرْضِ لِنَايِبِ قَوْمٍ يَعْقِلُوْنَ (البقرة. 164)

Indeed, in the creation of the heavens and the earth; the alternation of the day and the night; the ships that sail the sea for the benefit of humanity; the rain sent down by Allah from the skies, reviving the earth after its death; the scattering of all kinds of creatures throughout; the shifting of the winds; and the clouds drifting between the heavens and the earth—'in all of this' are surely signs for people of understanding.

II.b. Argumentation with his father

Allah said:

5 Fakhreddine Arrazi : Mafateeh al ghayb, 13/46

وَأَذْكُرُ فِي الْكِتَابِ إِبْرَاهِيمَ إِذْ كَانَ صَادِقًا نَبِيًّا (مریم. 42)

And mention in the Book 'O Prophet, the story of Abraham. He was surely a man of truth and a prophet.

إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنْكَ شَيْئًا

Remember' when he said to his father, "O dear father! Why do you worship what can neither hear nor see, nor benefit you at all?

يَأْتِبْتُ إِنِّي قَدْ جَاءَنِي مِنَ الْعِلْمِ مَا لَمْ يَأْتِكَ فَاتَّبِعْنِي أَهْدِكَ صِرَاطًا سَوِيًّا

dear father! I have certainly received some knowledge which you have not received, so follow me and I will guide you to the Straight Path.

يَأْتِبْتُ لَا تَعْبُدِ الشَّيْطَانَ إِنَّ الشَّيْطَانَ كَانَ لِلرَّحْمَنِ عَصِيًّا

dear father! Do not worship Satan. Surely Satan is ever rebellious against the Most Compassionate.

يَأْتِبْتُ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يَمَسَّكَ عَذَابٌ مِّنَ الرَّحْمَنِ فَتَكُونَ لِلشَّيْطَانِ وَلِيًّا

dear father! I truly fear that you will be touched by a torment from the Most Compassionate, and become Satan's companion 'in Hell'

قَالَ أَرَأَيْبُ أَنْتَ عَنْ ءَالِهَتِي يَا إِبْرَاهِيمَ لَئِن لَّمْ تَنْتَهَ لِأَرْجَمَنَّكَ وَأَهْجُرَنِي وَلِيًّا

He threatened, "How dare you reject my idols, O Abraham! If you do not desist, I will certainly stone you 'to death'. So be gone from me for a long time!"

قَالَ سَلَامٌ عَلَيْكَ سَأَسْتَغْفِرُ لَكَ رَبِّي إِنَّهُ كَانَ بِي حَفِيًّا

Abraham responded, "Peace be upon you! I will pray to my Lord for your forgiveness. He has truly been Most Gracious to me.

وَأَعْتَزُّ بِكُمْ وَمَا تَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ وَأَدْعُوا رَبِّي عَسَىٰ أَلَّا أَكُونَ بِدُعَاءِ رَبِّي شَقِيًّا ٤٨

As I distance myself from 'all of' you and from whatever you invoke besides Allah, I will 'continue to' call upon my Lord 'alone', trusting that I will never be disappointed in invoking my Lord."

These verses show Abraham's attachment to his father and his mercy towards him; Despite his father's intransigence and his absolute rejection of the logical proofs given to him, Abraham continued to express his love and desire to save his father and his people from torment.

The word [abati] (which means in Arabic: very dear father) is used several times in this dialogue instead of [abi] (father) to show the mercy of Abraham and his attachment to his father. Even after being convinced that his father will never leave his idols, Abraham (pbuh) remains very attached to him and promises him to ask God for forgiveness.

II.c. Argumentation with his people

Allah said:

وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا إِبْرَاهِيمَ رُشْدَهُ مِن قَبْلُ وَكُنَّا بِعِلْمِينِ (الأنبياء . 51)

And indeed, We had granted Abraham sound judgment early on, for We knew him well 'to be worthy of it'.

إِذْ قَالَ لِأَيُّبِهِ وَقَوْمِهِ مَا هَذِهِ النَّمَاتُ الَّتِي أَنْتُمْ لَهَا عَٰكِفُونَ

Remember ' when he questioned his father and his people, "What are these statues to which you are so devoted?"

قَالُوا وَجَدْنَا ءَابَاءَنَا لَهَا عَابِدِينَ

They replied, "We found our forefathers worshipping them.

قَالَ لَقَدْ كُنْتُمْ أَنْتُمْ وَءَابَاؤُكُمْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ

He responded, "Indeed, you and your forefathers have been clearly astray.

قَالُوا أَجِئْتَنَا بِالْحَقِّ أَمْ أَنْتَ مِنَ اللَّٰعِبِينَ

They asked, "Have you come to us with the truth, or is this a joke?"

قَالَ بَلْ رَبُّكُمْ رَبُّ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ الَّذِى فَطَرَهُنَّ وَاَنَا عَلٰى ذٰلِكُمْ مِنَ الشّٰهِدِيْنَ

He replied, "In fact, your Lord is the Lord of the heavens and the earth, Who created them 'both'.
And to that I bear witness.

وَتَاللّٰهِ لَآكِيدَنَّ اَصْنٰمَكُمْ بَعْدَ اَنْ تُوَلُّوا مُدْبِرِيْنَ

Then he said to himself, "By Allah! I will surely plot against your idols after you have turned your backs and gone away.

فَجَعَلَهُمْ جُذَاذًا إِلَّا كَبِيرًا لَهُمْ لَعَلَّهُمْ إِلَيْهِ يَرْجِعُونَ

So he smashed them into pieces, except the biggest of them, so they might turn to it for answers

قَالُوا مَنْ فَعَلَ هَذَا بِآلِهَتِنَا إِنَّهُ لَمِنَ الظَّالِمِينَ

They protested, "Who dared do this to our gods? It must be an evildoer!

قَالُوا سَمِعْنَا فَتًى يَذُكُرُهُمْ يُقَالُ لَهُ إِبْرَاهِيمُ

Some said, "We heard a young man, called Abraham, speaking 'ill' of them.

قَالُوا فَأْتُوا بِهِ عَلَى أَعْيُنِ النَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَشْهَدُونَ

They demanded, "Bring him before the eyes of the people, so that they may witness 'his trial'.

قَالُوا ءَأَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا بِآلِهَتِنَا يَا إِبْرَاهِيمُ

They asked, "Was it you who did this to our gods, O Abraham?"

قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَسْأَلُوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْطَفِقُونَ

He replied 'sarcastically', "No, this one—the biggest of them—did it! So ask them, if they can talk!

فَرَجَعُوا إِلَىٰ أَنفُسِهِمْ فَقَالُوا إِنَّكُمْ أَنْتُمُ الظَّالِمُونَ

So they came back to their senses, saying 'to one another', "You yourselves are truly the wrong-doers!

ثُمَّ لَکَسُوا عَلَىٰ رُءُوسِهِمْ لَقَدْ عَلِمْتُمْ مَا هَؤُلَاءِ يَنْطَفِقُونَ

Then they 'quickly' regressed to their 'original' mind-set, 'arguing,' "You already know that those 'idols' cannot talk.

قَالَ أَفَتَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُكُمْ شَيْئًا وَلَا يَضُرُّكُمْ

He rebuked 'them', "Do you then worship—instead of Allah—what can neither benefit nor harm you in any way?"

أَمْ لَكُمْ وَلِمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ

Shame on you and whatever you worship instead of Allah! Do you not have any sense?

قَالُوا خَرِّقُوهُ وَانصُرُوا آلِهَتَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ فَاعِلِينَ

They concluded, "Burn him up to avenge your gods, if you must act.

فَلَمَّا يَنزَارُ كُوَيْبًا وَسَلَّمًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ

We ordered, "O fire! Be cool and safe for Abraham!

وَأَرَادُوا بِهِ كَيْدًا فَجَعَلْنَاهُمُ الْأَخْسَرِينَ ٥٧

They had sought to harm him, but We made them the worst losers.

These Quranic verses summarize the events that occurred between Abraham and his people, who wanted to disfigure him in front of everyone, but God makes him win. And even when they wanted to punish him, God saved him and made from his story a lesson to all polytheists.

II.d. Argumentation with the king (Namrud)

أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ جَاءَ إِِبْرَاهِيمَ فِي رَيْبَةٍ أَنْ ءَاتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِِبْرَاهِيمَ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ قَالَ إِِبْرَاهِيمَ (فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالسَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأَتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ ۗ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ) البقرة: 258

Are you 'O Prophet' not aware of the one who argued with Abraham about his Lord because Allah had granted him kingship? 'Remember' when Abraham said, "My Lord is the One Who has power to give life and cause death." He argued, "I too have the power to give life and cause death." Abraham challenged 'him', "Allah causes the sun to rise from the east. So make it rise from the west." And so the disbeliever was dumbstruck. And Allah does not guide the wrongdoing people.

After defeating his people, Ibrahim had another sequence of argumentation with the king who by his intelligence tried to destroy the logical arguments presented by Ibrahim.

To prove that he is able to do as a god who gives life and causes death, he ordered to kill a man and he said: I am able to cause death, then he ordered to keep another alive, then he said to Ibrahim: I am able to give life.

Every sane person will understand that the argument presented by the king is a fallacy, but Ibrahim wanted to end the dialogue with irrefutable proof when he asked the king to bring the sun from the west since Allah bring it from the east. Then the end was the king's defeat.

III. Conclusion:

Abraham (PBUH) used a hierarchy of arguments depending on who he was trying to convince. An argument, based on rationality in the face of their people, is so that the conviction is complete and therefore the faith is firm.

Regarding King Nimrod bin Canaan, Ibrahim (PBUH) made him fall into contradiction when he noticed the falsity of his argument. Because forgiving the prisoner and not killing him, is not a creation of life. He asked him to bring the sun from the west, which the king could not do. Then the king's defeat was visible.

When Ibrahim spoke with his father, trying to convince him of the oneness of God, his speech was gentle, but it was not without rational evidence. He kept trying to persuade him until he finally reached the impossibility of changing his father's beliefs. Because the what covered his father's eyes and heart was the same that drowned Nimrod in his tyranny and authority.

A rational argument is much more convincing than a blind faith appeal. Rather, faith and reason do not contradict each other, and the belief that rests on a mental foundation is stronger than that which is inherited.

Therefore, Abraham's call for rationality that conducts to faith is, in fact, an invitation for all of us to think about what unites people more than what divides them.

BIBLIOGRAPHY

- Al-Qurtubi. 1964. *Al Jamii li Ahkam Alquran*. Edited by Egyptian Book House. Cairo.
 Ben AAchour, A. 1984. *Attahrir wa Attanwir*. Edited by Tunisia House of Edition.
 Al-Zamakhshari. 1407 H. *Al kachaf*. Edited by Arabic Book Edition. Beyrout.
 al-Din al-Razi, F. 1420 H. *Mafatih al-Ghayb* . Dar Ihya al-Turath al-Arabi. Beirut.