

Religiöse Differenzen gestalten

Hermeneutische Grundlagen
des christlich-muslimischen
Gesprächs

Herausgegeben von
Margit Eckholt, Habib El Mallouki
und Gregor Etzelmüller

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN



MIX
Papier aus verantwortungsvollen Quellen
FSC® C083411

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2020
Alle Rechte vorbehalten
www.herder.de

Umschlaggestaltung: Verlag Herder
Umschlagmotiv: Taeuber-Arp, Sophie: Kompozycja, 1931, Öl auf Leinwand,
Kunstmuseum Łódź, Polen
Satz: SatzWeise, Bad Wünnenberg
Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany
ISBN Print 978-3-451-38696-1
ISBN E-Book (PDF) 978-3-451-83696-1

Inhalt

Einführung	9
JOSHUA RALSTON	
Christian-Muslim Commonality as Dialogical Difficulty . . .	14
MARGIT ECKHOLT	
Spirituelle Praktiken und religiöse Narrative. Differenzen gestalten im christlich-muslimischen Dialog im lebendigen Raum des „Zwischen“	29
IRMTRAUD FISCHER	
Texttreue – Traditionstreue – Treue zu heutigen Menschen. Zu einem reflektierten Umgang mit kanonischen Texten in westlichen Geschlechterdemokratien	61
ABDULLAH TAKIM	
Die Welt als Text und die Offenbarung als Kommunikation Gottes mit Menschen	77
ANSELM HAGEDORN	
Der Qur'an als „Rewritten Bible“. Aufnahme und Fortschreibung alttestamentlicher Motive in der koranischen Überlieferung	98
BJÖRN PECINA	
Zu Gast im Unmittelbaren. Perspektiven der Forschung am interreligiösen Dialog	129
MERDAN GÜNEŞ	
Das Ādamiyya-Prinzip: Die Begründung der Unantastbarkeit der menschlichen Würde und des Gleichheitsprinzips aus islamischer Perspektive	156

HABIB EL MALLOUKI

Rationalität und Vernunft im hermeneutischen und
theologischen islamischen Denken 183

ROMAN A. SIEBENROCK

Hochachtung in Gemeinsamkeit und Differenz
Die Katholische Kirche auf dem Weg zu einer christlichen
Theologie des Islam im Bewusstsein der Zusammen-
gehörigkeit aller Kinder Abrahams 201

ANJA MIDDELBECK-VARWICK

Konkurrenz um Gott?
Der Islam als bleibende Herausforderung
christlicher Theologie 217

REINHOLD BERNHARDT

Steht der Begriff „Religion“ einer differenzierten
Wahrnehmung des Religiösen im Wege? 233

FELIX KÖRNER SJ

Humanität als Identität, Alterität und Authentizität.
Zur Kriteriologie des Religionsdialogs bei Papst Franziskus . . 249

WOLFRAM WEISSE

Auf dem Weg zu einer Dialogischen Theologie.
Offenheit gegenüber Anderen in den Ursprungstexten von
Religion und eine dialogisch-interreligiöse Hermeneutik . . . 268

GREGOR ETZELMÜLLER

Karl Barth und der christlich-islamische Dialog 284

HAKKI ARSLAN

Religiöser Pluralismus im Osmanischen Reich:
Die Schariagerichte als interreligiöse Kontaktzonen in der
Frühen Neuzeit (1500–1800) 302

JENNIFER GRIGGS

Philosophies of Interreligious Dialogue: From Medieval
Pluralism to the Future of Christian-Muslim Dialogue 333

Perspektiven des christlich-muslimischen Gesprächs.
Wohin führt uns der interreligiöse Dialog?
Osnabrücker Doktorandinnen und Doktoranden

ADAM SHEHATA

Die pluralistische Theologie der Religionen – Auf der Suche nach neuen Wegen	353
---	-----

ANNE DANIELLE RÜDEL

Der <i>nicht-reduktive</i> religiöse Pluralismus – der Blick auf eine islamische Perspektive	358
---	-----

MOHAMMED MANSOUR

Komparative Theologie	363
---------------------------------	-----

SEVERIN PARZINGER

Interreligiöser Dialog und die „Sprache“ religiöser Praktiken .	368
---	-----

ANNIKA GÖBEL

Ein Beispiel aus der Praxis des interreligiösen Dialogs: Die Ständige Konferenz von Juden, Christen und Muslimen in Europa (JCM)	373
--	-----

Verzeichnis der Autoren und Autorinnen	379
--	-----

Einführung

Seit Oktober 2018 arbeitet an der Universität Osnabrück eine Gruppe von Doktorandinnen und Doktoranden der evangelischen, islamischen und katholischen Theologie gemeinsam mit Professoren der drei Theologien in einem Graduiertenkolleg zum Thema „Religiöse Differenzen gestalten. Pluralismusbildung in Christentum und Islam“. Jedes interreligiöse Gespräch mag als Fernziel eine neue „große Erzählung“ über das Verhältnis der Religionen untereinander haben. Indes hat die neuere Religionstheologie deutlich gemacht, dass mit allgemeinen und abstrakten Verhältnisbestimmungen im Blick auf das Zusammenleben im globalen Kontext kein Verständigungsfortschritt zu erzielen ist. Das Graduiertenkolleg der christlichen Theologien und der islamischen Theologie erkundet darum, was theologisch und interreligiös reflektierte religiöse Traditionen und spirituelle Praktiken der jeweiligen Religion bzw. Konfession zu einer produktiven Gestaltung religiöser Differenzen beitragen können. Es geht vor allem auch darum, „Kontaktzonen“ zu identifizieren, in denen sich neue „Räume des Zwischen“ ausbilden, in denen Differenzen in einer produktiven Weise Miteinander gestalten können.

Christentum und Islam sind schon von ihren normativen Überlieferungen her plural verfasst. Sie haben sich zudem nicht nur plural ausdifferenziert, sondern auch Formen entwickelt, mit religiös pluralistischen Konstellationen umzugehen. Pluralismusbildung bewegt sich so zwischen dem unhintergehbaren Verwiesensein an die je eigene religiöse Tradition und dem humanen Gebot, Andersheit „als Andersheit wertzuschätzen“¹. Weder kontextlose Gemeinsamkeitsfeststellungen noch gegenseitige exklusivistische Abwertungen vermögen dem Empfinden einer „continued alterity“² Rechnung zu

¹ Stosch, Klaus von, Komparative Theologie als Herausforderung für die Theologie des 21. Jahrhunderts, in: Zeitschrift für Katholische Theologie 130 (2008) 401–422, hier 402.

² Fletcher, Jeannine Hill, As Long as We Wonder: Possibilities in the Impossibility of Interreligious Dialogue, in: Theological Studies 68 (2007) 531–554, hier 553.

tragen. Stattdessen enthalten sich die konfessionellen Theologien in den Kontaktzonen angesichts des Anderen eines Urteils, halten sich aber für unablenkbar neues Geschehen („wonder“) offen³ und suchen in der Begegnung nach Phänomenen der Resonanz⁴. Die – nur scheinbar skeptische – Zurückhaltung erweist sich dabei gerade als der kritisch-reflektierte Weg, zu einer neuen Verhältnisbestimmung vorzustoßen.

In der konstruktiven Auseinandersetzung mit religiösen Differenzen, die in verschiedenen Promotionsprojekten austariert werden, kann, so die Leitperspektive des Graduiertenkollegs, deutlich werden: Christentum und Islam sind schon in sich pluralistisch verfasst und haben je eigene Verfahren zum Umgang mit religiösem Pluralismus hervorgebracht. Dieser prägt bereits die normativen Quellentexte, vor allem Bibel und Koran, und strahlt von dort in die verschiedenen religiösen Narrative und in die spirituellen und sozialen Praktiken beider Religionen aus. Die innere Vielstimmigkeit der kanonischen Texte unterläuft auf Dauer jegliche diskursive Selbstabschließung religiöser Formationen. Sie wirkt sich auch auf die in der weiteren geschichtlichen Entwicklung hinzukommenden normativ bedeutsamen Texte aus. Um das Phänomen der Pluralismusbildung in interreligiöser Perspektive bearbeiten zu können, bedarf es so der Schärfung der Wahrnehmung des *internen* Pluralismus der je eigenen Religion. Hier kommt der theologischen Reflexion, die die Differenziertheit der eigenen Tradition erschließt, entscheidende Bedeutung zu. Das Vertrautsein mit intrareligiösem Pluralismus trägt, so die Leitthese des Kollegs, auch zu einem konstruktiven Umgang mit interreligiösen Differenzen bei. Über eine Relektüre der in sich pluralen Quellentexte und des internen Pluralismus von Christentum und Islam soll die in Christentum und Islam je schon angelegte Pluralismusbildung sichtbar werden. Eine sich der eigenen Pluralität bewusste Religion kann einen Beitrag dazu leisten, religiöse Menschen zu einem konstruktiven Umgang mit einem religiösen und weltanschaulichen Pluralismus zu befähigen – und in diesem Sinne zur aktiven Pluralismusbildung beitragen. Dazu bedarf es des inter-

³ Fletcher, *As Long as We Wonder*, 549.

⁴ Legenhausen, Hajj Muhammad, *Responding to the Religious Reasons of Others. Resonance and Non-reductive Religious Pluralism*, in: *European Journal for Religion* 5/2 (2013) 23–46, hier 36.

disziplinären Gesprächs der verschiedenen theologischen Disziplinen und des kontinuierlichen Dialogs mit den religiösen Narrativen und Praktiken der „anderen“. Selbst- und Fremdwahrnehmung sind dabei kontinuierlich aufeinander zu beziehen.

Eine solche Relektüre wird hermeneutische Grundlagen für interkonfessionelle und interreligiöse Gespräche erarbeiten, die die ‚Entweder-Oder‘-Logik klassischer theologischer Methodik – sei es im Christentum, sei es im Islam – zugunsten eines neuen Entdeckungsprozesses der Vielfalt von Wahrheits- und Sinnansprüchen transzendieren. In den verschiedenen Promotionsprojekten des Kollegs wird diese Vielfalt nach innen und nach außen auf neue Weise buchstabiert – im Dienst einer bereichernden Konvivenz in von großen religiösen Dynamiken geprägten Zeiten.⁵ Das bedeutet auch, Prozesse von In- und Transkulturation in den Blick zu nehmen, Differenz-erfahrungen auszuhalten und den Umgang mit „Ambiguitäten“⁶ wieder zu erlernen.

Sich auf einen solchen Entdeckungs- und Lernprozess einzulassen, ist bis heute keineswegs selbstverständlich. „Kontaktzonen“⁷ zwischen den Religionen sind zwar weitgehend etabliert, aber interreligiöse Dialoge erreichen häufig nicht das, was sich die Dialogpartner erhoffen. Sie führen keineswegs an sich zu weniger Vorurteilen, größerem Verständnis oder gesellschaftlichem Frieden. Es bedarf deshalb einer wissenschaftlichen Selbstaufklärung von interreligiösen Kontaktzonen. Dazu müssen die Dialogpartner zum einen die intrareligiöse Pluralismusbildung in den Dialog einbringen. Zum anderen darf der Dialog nicht isoliert von denjenigen Praxisfeldern geführt werden, auf denen religiöse Pluralität als konkrete Herausforderung erlebt wird. Die sich mit der wissenschaftlichen Aufklärung von interreligiösen Begegnungen stellenden Fragen werden im Rahmen des Promotionskollegs deshalb durch die Berücksichtigung verschiedener Felder religiöser Praxis geklärt.

⁵ Vgl. Müller, Gesine, Konvivenz und Relationalität im französischen Kolonialreich. Atlantische und pazifische Meerlandschaften im Vergleich, in: Mäder, Marie-Therese u. a. (Hg.), Brücken bauen. Kulturwissenschaft aus interkultureller und multidisziplinärer Perspektive, Bielefeld 2016, 257–272.

⁶ Bauer, Thomas, Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams, Berlin 2011.

⁷ Becker, Judith (Hg.), European Missions in Contact Zones. Transformation through Interaction in a (Post-)Colonial World, Göttingen 2015 (in Aufnahme von Pratt, Mary Louise, Arts of the Contact Zone, in: Profession 91 (1991) 33–40).

Die vorliegende Publikation geht auf eine im Sommersemester 2019 durchgeführte Ringvorlesung „Kon-Kurrenz – Hermeneutische Grundlagen des christlich-muslimischen Dialogs“ zurück. Die verschiedenen Aufsätze aus evangelisch-, islamisch- und katholisch-theologischer Perspektive knüpfen einerseits an bereits vorliegende hermeneutische Arbeiten auf dem Feld des interreligiösen Dialogs an und entfalten andererseits diese Ansätze im Sinne der Grundthese des Kollegs weiter. Die Doktorandinnen und Doktoranden des Kollegs, namentlich Annika Göbel, Mohammed Mansour, Severin Parzinger, Adam Shehata und Anne Rüdel, sowie die am Kolleg tätige Nachwuchswissenschaftlerin Dr. Jennifer Griggs haben sich mit den Beiträgen der Ringvorlesung intensiv auseinandergesetzt, die Früchte ihrer Arbeit sind ebenso in die Publikation aufgenommen worden wie einige Beiträge aus der Feder der am Kolleg beteiligten Professoren.

Wir verstehen unser Osnabrücker Graduiertenkolleg als Ort eines lebendigen und strukturierten Diskurses von Promovierenden, Professorinnen und Professoren, an dem die christlichen Theologien und die islamische Theologie ihre je eigenen Narrative und Praktiken konsequent im intertheologischen Austausch und im Blick auf die Potentiale der beiden Religionen zur Pluralismusbildung reflektieren. Diese Publikation soll Interessierten ermöglichen, an diesem Diskurs Anteil zu nehmen – auch im Sinn einer kritisch-konstruktiven Auseinandersetzung mit der Leitperspektive des Kollegs. Post-säkulare Gesellschaften müssen sich nicht nur auf die bleibende Gegenwart von Religion einstellen, sondern, weil Religion immer nur im Plural begegnet, auch auf religiöse Differenzen. Der gesellschaftliche Umgang mit diesen stellt eine zentrale Zukunftsaufgabe dar.

Wir danken Herrn Dr. Stephan Weber vom Herder-Verlag für die wohlwollende Begleitung des Projekts und für die Aufnahme der Publikation in das Verlagsprogramm. Ebenso gilt unser Dank der studentischen Hilfskraft Svenja Polinski für Unterstützung bei der Vorbereitung des Buchmanuskripts. Der Leitung der Universität Osnabrück, vor allem der Rektorin Frau Professorin Susanne Menzel-Riedl und der Vizepräsidentin Frau Professorin Martina Blasberg-Kuhnke, die den Aufbau der islamischen Theologie an der Universität Osnabrück von Beginn an begleitet, danken wir für das entgegengebrachte Vertrauen und die finanzielle Unterstützung der Ar-

beit des Kollegs und dieser Publikation. Wir hoffen, dass sich in den nächsten Jahren weitere solcher konstruktiver Orte des universitären interreligiösen Dialogs erschließen – im Dienst eines Miteinanders in gegenseitiger Wertschätzung und in diesem Sinn als friedensstiftender Beitrag der Religionen im öffentlichen Raum von Wissenschaft und Gesellschaft.

Osnabrück, 6. April 2020

Prof. Dr. Margit Eckholt, Institut für Katholische Theologie
Prof. Dr. Habib El Mallouki, Institut für Islamische Theologie
Prof. Dr. Gregor Etzelmüller, Institut für Evangelische Theologie

Christian-Muslim Commonality as Dialogical Difficulty

JOSHUA RALSTON

1. Introduction

A common assumption in most approaches to Christian-Muslim theological debate, although often unstated and under-theorized, is that the chief problem hindering dialogue is the undeniable fact of difference. What makes Christian-Muslim theological exchange uniquely challenging are fundamental disagreements over central confessions in each religious tradition: the (tri)unity of God, the person of Jesus, the prophethood of Muhammad, as well as the human condition and means of salvation. In the face of this intractable disagreement, it is further presumed that for Christian-Muslim encounter to find a new productive path forward, a turn to the deep commonalities between the religions is needed. The most common theological bases cited to ground dialogue are understandings of God as the creator and sustainer, the heritage of Abraham, or the call to worship and social action.

Nostra Aetate 3 encapsulates the fundamental assumptions about differences as the problem and commonalities as the solution. It lists how Muslims “adore the one God” who revealed the divine will to humanity, link themselves to Abraham, revere Jesus as a prophet, “honour Mary” and seek to live moral lives. While the council of *Nostra Aetate* 3 also names disagreements, chiefly over the status of Jesus, it still assumes that these broad similarities are sufficient reason to “forget the past and to work sincerely for mutual understanding.”¹ Disagreement and difference are surely present, and will remain, but the council envisions broad agreement as the terrain of

¹ Paul VI., Declaration on the relation of the church to non-Christian religions *Nostra Aetate*, 28. October 1965, Nr. 3, in: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_en.html (06.06.2020).

common action and dialogue beyond polemics. *A Common Word Between Us and You*, the 2007 document written by a number of prominent Muslim intellectuals, takes a similar approach. After noting the rivalry and violence between members of the two religions, it avers that the basis for peace and justice between Christians and Muslims could be found in “the very foundational principles of both faiths: love of the One God, and love of the neighbour.”² It offers an extended exegetical justification for the primacy of love in the Hebrew Bible, New Testament, and the Qur’an in order to encourage mutual dialogue and shared action for peace and justice. “Whilst Islam and Christianity are obviously different religions – and whilst there is no minimising some of their formal differences – it is clear that the *Two Greatest Commandments* are an area of common ground and a link between the Qur’an, the Torah and the New Testament.”³ Here differences are acknowledged even as they are sublimated within a shared foundational commitment. Prince Ghazi bin Muhammad of Jordan, one of the driving forces behind the document, said that the focus on love of God and love of neighbour was chosen since it could function as a “theological platform” to bring “faithful Muslims and Christians together.”⁴

Two presumptions undergird these and other recent approaches to Christian-Muslim relations, which thereby condition the hermeneutical approaches to theological engagement. First, differences over God, Jesus, and Muhammad are considered the main problems facing Christian-Muslim relations. Based on this claim, the chief aim of dialogue is to address the problem of difference through seeking out areas of commonality to build theological consensus. While these theological ideas have led to constructive exchange and improved Christian-Muslim encounter, this chapter challenges the assumption that fundamental difference is the problem and theological commonality is the productive alternative. Instead, I contend that apparent commonality is just as much, if not more so, the primary challenge facing Christian-Muslim debate.

² Volf, Miroslav / bin Muhammad, Ghazi / Yarrington, Melissa (Ed.), *A Common Word: Muslims and Christians on Loving God and Neighbor*, Grand Rapids 2010, 28.

³ Volf / Bin Muhammad / Yarrington (Ed.), *A Common Word*, 45

⁴ Bin Muhammad, Ghazi, *A Common Word Between Us and You: Two Years Summary*, Oct 2007–2009, in: <https://www.acommonword.com/two-years-summary-oct-2007-oct-2009/> (06.06.2020).

2. Shared Frameworks, Diverging Criterion of Judgment

It may appear counter-intuitive to argue that commonality is a key source for the intractable and often vitriolic disagreements between Christians and Muslims. A cursory glance at major texts in the history of Christian-Muslim dialogue illustrate the opposite; the most common topics of polemics are disagreements over God, scripture, prophethood and the like. To take two examples, both John of Damascus' view of Islam as the Ishmaelite heresy and Ibn Ḥazm's critique of the corruptions of Christian scripture and theology focus on how the other tradition diverges from proper law, theology, scriptures, and ritual practices. The problems they both identify are not similarities in philosophical notions of monotheism, but diverging accounts of God, ritual practice, and scripture. So why claim more attention needs to be given to the problem of commonality? Difference is an obvious source of polemics and recrimination. However, the particular vitriol of Christian-Muslim relations arises in large part from the combustible combination of having a shared conceptual framework but diverging theological norms of judgement.

Christianity and Islam – in all their internal diversity – share a broad conceptual framework. This includes claims about God's unity and attributes, God's engagement with the world through creation and revelation, that God has spoken decisively in human history, and that God's Word has fundamental import for each individual and for the whole world. Theological terms like creation, providence, revelation, and justice are part of the intellectual terrain of both traditions. The scriptures in both traditions recount God's engagement with Abraham, Jesus, Moses, Mary, and a host of other figures. These conceptual similarities are part of what leads the historian Richard Bulliet to argue that Christianity and Islam can be conceptualised as disagreeing cousins who share in and contribute to a broader Islamo-Christian civilization.

Yet, these shared concepts are marked by fundamentally distinct criteria of judgement, or what is called *al-furqān* in the Qur'an. While Christians and Muslim share concepts and questions, the criteria – or *furqān* – from which they evaluate claims and develop theological statements differ. Ideas and practices may overlap but they are also shaped and conditioned by the fundamental criterion of Christ and Qur'an that differ. These norms of judgement go all the way down into the very foundational claims that Christians and

Muslims make about God, Abraham, and justice. For all the intra-Christian disagreement about the nature and meaning of Jesus, it remains the reference point for Christian thought and practice. For Muslims, the guide by and through which right and wrong are known and adjudicated is the event of the Qur'an and the accompanying affirmation that Muhammad is the seal of the prophets. Abu Hamid al-Ghazali emphasises the importance of revelation and the prophet when he states that "there is no basis for the divine teaching other than the statements of the master of mankind."⁵ These criteria or standards for judgments fundamentally shape and inform apparent commonalities. Views of God, depictions of a common Abrahamic lineage, or the struggle for justice, to name the three most oft-cited theological platforms of agreement in Christian-Muslim, are marked to their very core by the diverging norms of each religion. As such, appeals to a foundational commonality are bound to fail unless they also account for fundamental divergence. There is no Islamic account of God or Abraham that is entirely free from the normative power of the Qur'an; there is no Christian theology of God or Abraham that is not marked in some way by the life, death, and resurrection of Jesus.⁶ Josef von Ess notes: "On the whole, taken in relation to Christianity, Islam did not treat new problems; it treated the same problems differently."⁷ By answering the same question, for instance about God and the human condition, in a different way and with appeal to an alternative event, Islamic theology and practices present a direct challenge to Christian confession and worship. The disagreements are so significant in part because the questions being asked, the figures being debated, and the God being referenced are so close.

If we take a closer look at both John of Damascus and Ibn Ḥazm, we see how the apparent commonalities in understandings of the one God or scriptural figures, are actually the locations of some of

⁵ al-Ghazali, Abu Hamid, *al-Iqtisād fī l-ʿitqād*, ed. by Çubukçu, Ibrahim Agah / Atay, Hüseyin, Ankara 1962, 5.

⁶ Schleiermacher shows how Christianity is inherently concerned with the belief in Christ when he writes in §10 of the *Glaubenslehre*, "if the belief in Christ had no influence upon the separately pre-existing consciousness of God and on its mode of uniting with the sensible emotions, either that belief would stand quite outside the realm of religion, and would consequently (...) be a mere nothing." He goes on to write how each "distinctive religious communion" includes a specific and unique "different determination."

⁷ Van Ess, Josef, *The Flowering of Muslim Theology*, Cambridge 2006, 15.

their fiercest polemics. The shared reference to the God of Abraham does not function as a bridge or foundation, but as a sign of how dangerous or deviant the other tradition is. For John of Damascus, the fact that Muslims say that God is one, and the “creator of all things” is only a passing affirmation on the way to a more substantial critique. In the very same sentence, he notes how the Qur’an and Muslim views of God explicitly reject Christian orthodoxy when they claim that God has “neither been begotten nor has begotten.” The Damascene also sketches a response to Islamic critiques of Christians as guilty of *shirk* or taking associates to God. In his response to the common accusation about Christian trinitarian discourse, John notes how Muslims and the Qur’an claim that Jesus is both the Word of God (*kalimatullah*) and Spirit of God (*ruhullah*). He also affirms the Islamic claim that God speaks and is Spirit. By drawing on this shared recognition that God’s *tawhid* also includes predication or attribution, John turns Islamic cirques on their head. Far from associating anything with God, then, John suggests that God’s Word and Spirit are “inseparable from that in which it naturally has existence” and that if the Word of God is said to be in God, it must be none other than God.⁸ To deny this is, as John colourfully put it: “to mutilate God.”⁹ While John affirms a shared commitment to divine unicity, this affirmation is so generic that it offers no significant ground for agreement. Instead, the shared affirmation of God is a subject of debate about the meaning of God’s word, spirit, and attributes.

Similarly, Ibn Ḥazm’s lengthy analysis of Jewish and Christian scriptures is replete with a recognition of overlap between the traditions, especially shared figures such as Mary, Abraham, Noah, and Solomon. Like John of Damascus, however, the recognition of similarity is conditioned by a deeper commitment to the supremacy of the Islamic and Qur’anic account. As such any divergence found in the Bible from either the Qur’an or later developments in propheticology, especially around the impeccability of prophets, is read as a sign of Jewish and Christian corruption. It is well known that Ibn Ḥazm developed a radical account of *tahrif* or the corruption of scripture to account for these divergences. However, he also offers alternative

⁸ John of Damascus, *Writings: The Fathers of the Church*, Translated by Chase, Frederick H., Washington D.C. 1951, 156.

⁹ *Ibid.*

interpretations of the Abraham's relationship with his two sons, Ishmael and Isaac, to prove the prophetic office of Muḥammad. Initially Ibn Ḥazm affirms the joint divine blessing of both Isaac, representing Israel and later Judaism, and Ishmael. Yet this historical affirmation is not oriented toward the construction of a general Abrahamic framework, but is rather a means to affirm Islamic superiority. He writes that "when the Messenger of God was sent to us, the prophethood passed to Ishmael's offspring, and kings bowed to him, nations submitted to him; God abrogated through him every law and sealed with him the prophets."¹⁰ The commonality of Abraham is not a ground for common dialogue or joint action, but justification for Islamic prophethology.

One may protest that by using the examples of John of Damascus and Ibn Ḥazm, I have chosen two thinkers in the 'polemical mode'¹¹ and that more productive models of dialogue about God and Abraham are possible, especially in the modern period. This is surely the case, and I do not want to imply that Christian-Muslim dialogue is always polemical. Still, any hermeneutical approach to Christian-Muslim dialogue must be able to account for polemics and disagreement in a more profound way than *Nostra Aetate*, *A Common Word* or other approaches that excessively focus on commonality. Even scholars who emphasise positive intellectual exchange between Jews, Christians, and Muslims concerning God's essence, attributes and transcendence during the classical and medieval eras recognise the persistent presence of disagreement. The work of David Burrell on Thomas, Ibn Sina, al-Ghazali, Maimonides and others is a case in point. He affirms genuine learning, even if accidental or unacknowledged, between Christians and Muslims over God's essence and action, but also shows how these are still shaped by scriptural and doctrinal difference. His strategy is to fold "difference into a larger common scheme" focused on creation, providence, and human action, but this does not negate the "neurological" issues. God here might be a source of unity, but only in so far as God is the subject of our mutual learning and debate. Divine oneness does not necessitate an affirmation of sameness or common unity. The fact that our

¹⁰ Adang, Camilla, Some Hitherto Neglected Biblical Material in the Work of Ibn Ḥazm, in: Adang, Camilla / Schmidtke, Sabine (Ed.), *Muslim Perceptions and Receptions of the Bible*, Atlanta 2019, 73–82, hier 77.

¹¹ Renard, John, *Islam and Christianity. Theological Themes in Comparative Perspective*, Berkeley 2011, xvii–xx.

understandings of God are constantly debated, and that the question of whether Jews, Christians, and Muslims worship the same God is not agreed upon, indicates that doctrines of God cannot be a foundation or platform for dialogue. As Daniel Madigan writes, “Ethical monotheism is no bad thing, of course, and actually quite an exalted aim. However, it is not the Gospel.”¹² Nor is it the full confession of Islam, which centrally affirms Muhammad’s prophethood.

Turning to Abraham, Christian Troll writes that the accounts of Abraham are inevitably “expressions of distinctively Jewish, Christian, and Muslim perspectives. Furthermore, even those narratives about Abraham that appear to be shared ground between the faiths are interpreted by believers within the three traditions in a great variety of ways.”¹³ For instance, following Paul’s reading in Romans 4 and Galatians 3, Christians understand Abraham as an exemplum of faith that is thereby justified by God’s grace. In contrast, Muslims view Ibrahim as an ideal monotheist and the builder of the Ka’ba. This is not even to mention the diverging interpretations of Isaac and Ishmael and the ways that Genesis 16–21 have fed into anti-Muslim and anti-Christian polemic.¹⁴ Aaron Hughes argues that appeal to the “Abrahamic” is marked by an overt or covert “liberal theological hope for interreligious coexistence.”¹⁵ Apparent theological and scriptural commonality, when investigated with any depth, quickly leads back to the most fundamental debates and disagreements. Even Louis Massignon, often cited as a vital source behind Vatican II’s reappraisal of Islam, presents a nuanced and complex account of Islam’s relationship to Abraham. For him the Abrahamic is a framework for justifying further interpretation and debate. The claim that Islam is a “Abrahamic schism” does not function to level out difference in the name of an essential core, but becomes a means to investigate and explore the dynamics of commonality and difference in history, theology, ritual, and practice.

¹² Madigan, Daniel A, *Our Next Word in Common: A Mea Culpa?*, in: Said, Yazid / Demiri, Lejla, *The Future of Interfaith Dialogue: Muslim-Christian Encounters Through a Common Word*, Cambridge 2018, 180.

¹³ Troll, Christian W., *Dialogue and Difference: Clarity in Christian-Muslim Relations*. Translated by David Marshall, Maryknoll 2009, 98.

¹⁴ Gregg, Robert C., *Shared Stories, Rival Tellings: Early Encounters of Jews, Christians, and Muslims*, Oxford 2015, 117–220.

¹⁵ Hughes, Aaron, *Abrahamic Religions: On the Uses and Abuses of History*, New York 2012, 76.