

Zeitschrift: Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums
Herausgeber: Zürcher Institut für interreligiösen Dialog
Band: 57 (2001)

Artikel: Auf dem Wege zu einer jüdischen Theologie des jüdisch-christlich-muslimischen Gespräches
Autor: Solomon, Norman
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-961023>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 02.02.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Auf dem Wege zu einer jüdischen Theologie des jüdisch-christlich-muslimischen Gespräches

von *Norman Solomon**

Der Entwurf einer jüdischen Theologie des trilateralen jüdisch-christlich-muslimischen Dialogs beginnt mit einer einfachen Aufgabe, die aber zu einer schwierigen führt. Die einfache Aufgabe besteht darin, auf einige der im Christentum und Islam zu findenden Werte und Lehren affirmativ zu verweisen, um so einen „theologischen Raum“ zu schaffen, in dem den anderen Glaubensweisen eine positive Rolle im göttlichen Heilsplan zugestanden werden kann. Dies ist ein allzu oft nur verhandeltes, selbst in konservativsten Kreisen traktiertes Thema der jüdischen Tradition.

Wenn jedoch dieser kleine Berg erklommen ist, kommt hinter ihm ein weit grösserer zum Vorschein. Die traditionelle, in der Vormoderne unangefochtene Überzeugung besagt, dass allein das Judentum authentischer Ausdruck der göttlichen Offenbarung, die allumfassende und absolute Wahrheit ist. Anerkennung von Wert und Wahrheit, die in anderen Glaubensweisen oder Religionen enthalten sind, bestand bestenfalls in der eher gönnerhaften, auf der Annahme beruhenden Position, dass eines Tages alle die alles überragende Wahrheit der Tora klar erkennen werden. Für einen „Dialog von Gleichen“ sind die traditionellen Texte nicht gerade förderlich.

Ich will mit dem Einfacheren beginnen und beschreibe zunächst traditionelle Wege, für Christentum und Islam einen „theologischen Raum zu schaffen“. Danach möchte ich die Möglichkeit erkunden, dass dennoch der Dialog irgendwie ein „Dialog von Gleichen“ werden kann.

* Rabbi Dr. *Norman Solomon*, Centre for Jewish Studies, 5 Phoebe Court, Bainton Road, Oxford OX2 7AQ U.K. – Aus dem Englischen übersetzt von S. Schreiner.

1. Traditionelle Wege, Raum für den anderen zu schaffen

Die Hebräische Bibel hat für die Religionen der Nachbarvölker, insbesondere die der früheren Bewohner des Landes Israels nur Verachtung und Ablehnung übrig:

„Ihr sollt ihre Altäre niederreißen, ihre Kultmale zerbrechen und ihre Ascheren mit Feuer verbrennen; ihre Götterbilder sollt ihr in Stücke schlagen und ihren Namen von jenem Ort verschwinden lassen“ (Dtn 12,3).

Diese Einstellung gegenüber dem „Götzendienst“ hat sich nie geändert. Er ist nach wie vor eine Herausforderung für Juden, Christen und Muslime in ihrem Verhältnis zu Hindus und anderen, die ihrem Glauben durch die Verehrung von Bildern Ausdruck geben. Ja, Juden – und Muslime – haben ihre Schwierigkeiten auch mit Christen, die in ihrem Gottesdienst Bilder und Ikonen verwenden.

Dennoch, bereits in späteren biblischen Zeiten erkannten die Israeliten, dass es andere Menschen und Völker auf der Welt gab, die den einen, unsichtbaren Gott verehrten. Diese Menschen bildeten die Gemeinde der *yir'e HaShem*, der „Gottesfürchtigen“ (vgl. Ps 115,11); und vielleicht sind sie es, auf die sich der Psalmvers „Vom Aufgang der Sonne bis zu ihrem Niedergang ist gepriesen der Name des Herrn“ (Psalm 113,3; vgl. Mal 1,11) bezieht.

Im 3. Jahrhundert, als die Weisen des Talmud daran gingen, zu definieren, was Judentum heisst, und die *mišwot* (die „Gebote“ bzw. „Pflichten“) zu klassifizieren, billigten sie den Status eines *ger toshav* (eines „Gastsassen“, d. h. eines Fremden mit Wohnrecht, vgl. Lev 25) solchen Menschen zu, die – wenn sie sich auch nicht mit dem jüdischen Volk so weit identifizierten, dass sie den Sinai-Bund, also die Pflicht zur Befolgung aller Gebote auf sich nahmen – dennoch dem Götzendienst abschworen. Ihren rechtlich-formalen Ausdruck fand die Anerkennung dieses Status in der Konzeption des Noah-Bundes, d. h. dem auf den „sieben Geboten der Kinder Noahs“ (*sheva' Miswot b'ne Noah*) bestehenden Bundesschluss:

„Die Kinder Noahs sind zu[r Beachtung von] sieben Geboten verpflichtet worden: (1) zu[m Gebot der] Rechtspflege (d. h. Gerichtshöfe einzurichten), (2) zu[m Verbot von] Götzendienst, (3) Gotteslästerung, (4) Unzucht, (5) Blutvergiessen, (6) Diebstahl und (7) [Genuss] eines Organs eines lebenden Tieres (d. h. bestimmte Formen von Tierquälereien zu unterlassen?). (tAZ VIII,4)“¹

¹ Einige Forscher meinten, einen Hinweis auf diese Sieben noachidischen Gebote in Apg 15,29 gefunden zu haben. Dies geht jedoch an der Sache vorbei und ist zudem ein Anachronismus. Die Tosefta ist eine frührabbinische Ergänzung und ein Kommentar zur Mischna und vielleicht um die Mitte des dritten Jahrhunderts entstanden.

Die Tosefta, die unsere älteste Quelle für diesen „Kodex“ ist, erläutert jedes dieser „Gebote“ in einiger Ausführlichkeit, und die Diskussion darüber wird im babylonischen Talmud² und anderen rabbinischen Schriften weitergeführt, wo ernsthafte Versuche unternommen worden sind, das System der noachidischen Gebote in der Bibel, insbesondere in Gen 9,³ zu verankern.

Manche Forscher betrachten diese Sieben noachidischen Gebote als Zusammenfassung des Naturrechtes bzw. Naturgesetzes.⁴ David Novak hat behauptet, sie seien eher „eine theologisch-rechtliche Theorie denn ein funktionierendes, jederzeit von Juden auf Nichtjuden, sofern sie unter ihrer Souveränität leben, angewandtes Gesetzkorpus gewesen“. Die Rabbinen haben sie als „vor-sinaitisches, für Nichtjuden stets verbindliches Gesetz“ verstanden. Ihr genauer Wortlaut verweise auf „die Zeit in der jüdischen Geschichte, zu der die Demarkationslinie zwischen Juden und Nichtjuden gezogen worden ist, als sich Juden genötigt sahen, jene moralischen Standards festzulegen, die von Natur aus recht sind“.⁵ Dies mag geschehen sein, als der Bruch zwischen Judentum und Christentum scharfe Trennungslinien zwischen ihnen zu ziehen zwang.

Moderne Autoren sind oft der Meinung, dass die Sieben noachidischen Gebote den „Glauben an Gott“ einschliessen; dies ist jedoch eine unbedachte Wiedergabe entweder des Verbotes des Götzendienstes oder des Verbotes der Gotteslästerung. Keine der überlieferten frühen Versionen der *sheva' mišwot* fordert ausdrücklich Glauben an Gott. Warum? Höchstwahrscheinlich deshalb, weil die Rabbinen weit mehr mit der Abwehr von Götzendienst befasst waren als damit, Lehrsätze über Gott zu formulieren. Ein explizites Gebot des Glaubens an Gott würde solche erfordert haben, zumindest eine gewisse Vorstellung von Gott, und dies war genau das Gebiet, das die Rabbinen nicht betreten wollten. Sie verlangten nur, dass die Verehrung von Götzen

den. – Siehe dazu K. MÜLLER, *Tora für die Völker. Die noachidischen Gebote und Ansätze zu ihrer Rezeption im Christentum*, Berlin 1994 (= Studien zu Kirche und Israel 15), besonders S. 25–33, 87–136 und 137–166 [Anmerkung des Übersetzers].

² bSanh 55b-56b.

³ D. NOVAK, *The Image of the Non-Jew in Judaism*, New York, Toronto 1983, Kap. 1 und D. NOVAK, *Jewish-Christian Dialogue*, New York 1989, Kap. 1.

⁴ Siehe zum Beispiel D. Novaks aufschlussreiche Diskussion der These von Samuel Atlas, der zufolge die Unterscheidung zwischen noachidischem Gesetz über Diebstahl und jüdischem Gesetz über Diebstahl die Art und Weise war, in der die Rabbinen zwischen Natur- und Bundesgesetz konzeptionell unterschieden. – N. RAKOVER plädiert in seiner Untersuchung „The ‘Law’ and the Noahides“, in: *Jewish Law Association Studies* 4 (1990), S. 169–180, dafür, das noachidische Gesetz als eine Art „natural human law“ zu verstehen (dort S. 172).

⁵ D. NOVAK, *The Image of the Non-Jew in Judaism*, S. 34.

aufhören und die Verehrung Gottes ernst genommen und mit dem gebührenden Respekt behandelt werden soll; auf den substantiellen Gehalt eines Glaubens an Gott sollte das Gewicht nicht gelegt werden. Präzise Beschreibungen des Wesens Gottes spielten keine Rolle, wohl aber die Heiligung des Lebens. In Übereinstimmung mit dieser Ansicht erklärte der palästinische Gelehrte des 3. Jahrhunderts Rabbi Jochanan: „Wer immer Götzendienst verneint, wird *yehudi* [„Jude“] genannt“.⁶ David Novak irrt, wenn er behauptet, Rabbi Isaak, der in seiner Auflistung der noachidischen Gebote das Verbot des Götzendienstes an die erste Stelle gesetzt hat, sei der Meinung gewesen, dass „[die Anerkennung von] Gottes absolute[r] Macht über den Menschen der Anfang der noachidischen Gebote und ihre Grundlage ist“.⁷ Es ist jedoch die Abwehr des Götzendienstes und der Respekt vor der Verehrung Gottes, nicht die Anerkennung einer klar definierten göttlichen Macht, die die Grundlage der noachidischen Gebote darstellt, wie sie die Rabbinen verstanden haben.

Mose ben Maimon (Maimonides) (1135/8–1204) wollte, dass Nichtjuden die noachidischen Gebote nicht allein aus dem Grund befolgen sollen, dass sie rationale Gebote waren, sondern aus der Erkenntnis heraus, dass Gott sie in der Heiligen Schrift geboten hat.⁸ Dabei hatte er, Maimonides, keinerlei Zweifel daran, dass der menschliche Intellekt, wenn von ihm ernstlich Gebrauch gemacht wird, einen Menschen dahin brachte, an die Authentizität des biblischen Textes und der Tradition zu glauben, und weiter zu der Annahme, dass richtiger Glaube und moralische Tugend Hand in Hand gehen.

Am 26. Oktober 1773 begann Moses Mendelssohn (1729–1786) (s)einen Briefwechsel mit R. Jacob Emden aus Altona (1697–1776) über dieses Thema. Darin schrieb er unter anderem:

„Aber für mich sind die Dinge schwerer als Felsenstein: Wie sollen alle Erdenbewohner vom Aufgang der Sonne bis zu ihrem Untergang, ausser uns, in die tiefe Grube hinabsteigen und ein Abscheu sein für alles Fleisch, wenn sie nicht an die Tora glauben werden, die alleine der Gemeinde Jakobs als ein Erbteil gegeben war, und besonders wegen einer Sache, die in der Tora überhaupt nicht ausdrücklich erklärt, sondern nur eine Überlieferung für die Ausgezeichneten der Völker ist [. . .]. Was sollen die Nationen tun, über die das Licht der Tora überhaupt nicht schien und zu denen die Überlieferung überhaupt nicht gelangte [. . .]?“⁹

⁶ bMeg 13a.

⁷ D. NOVAK, *The Image of the Non-Jew in Judaism*, S. 108 mit Bezug auf bSanh 56b.

⁸ *Hilkhot Melakhim* VIII,11, in: MOSE BEN MAIMON, *Mishne Tora*. Band XVII: *Sefer Shoftim*, ed. Sh. T. Rubinstein, Jerusalem ⁶5745/1985, S. 398. Eingehend behandelt hat dieses Thema D. Novak in Kap. 10 seines Buches.

⁹ M. MENDELSSOHN, *Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe*. Band XIX: *Hebräische*

Mehr noch als Maimonides und Emden ist Moses Mendelssohn für das nachfolgende jüdische Denken zum Modell geworden, und solche Autoren wie David Hartman haben gerne den Noah-Bund als den „theologischen Raum“ angenommen, innerhalb dessen Platz für Menschen anderen Glaubens ist, ungeachtet ihrer Ablehnung der Schrift oder der rabbinischen Auslegung.

Es hat auch nicht an Versuchen gefehlt, die Idee der noachidischen Gebote auf einer praktischen Ebene zu verwirklichen. Der Kabbalist R. Elia Benamozegh aus Livorno (1823–1900) beispielsweise überredete den Katholiken Aimé Pallière, der drauf und dran war, zum Judentum überzutreten, doch lieber die noachidischen Gebote zu befolgen als das ganze Judentum auf sich zu nehmen; und bis an sein Lebensende – er starb 1949 – blieb Pallière ein Verfechter des *Noachismus*. Doch zog er damit mehr Interesse auf sich als Nachfolger an.¹⁰ Im späten 20. Jahrhundert gab es eine Reihe von Konversionen von Southern Baptists und anderen in den USA, von gewissen jüdischen Kreisen dazu ermuntert, zu einer Form von „Noachismus“. Aaron Lichtenstein bemerkte dazu, dass „die grösste Not, die praktizierende Noachiten zu tragen haben, darin besteht, keine Gefolgschaft zu haben“.¹¹ Eine Organisation der „B'nai Noah“ mit einigen tausend Mitgliedern hat ihren Sitz in Athens, Tennessee, wo ihr Emmanuel Study Center die Zweimonatsschrift *The Gap* herausgibt.

Dem Hauptstrom jüdischen religiösen Lebens näher ist indessen der Impetus, den die *sheva^c-miswot*-Konzeption den Juden verleiht, moralische Verantwortung in der Gesellschaft im allgemeinen zu übernehmen, denn sie verlangt, dass Unterstützung und Ermutigung „den Völkern“ gegeben werden soll, zumindest diesen Standard aufrecht zu erhalten. Ein bemerkenswertes Beispiel dafür lieferte die Reihe von öffentlichen Ansprachen und Interventionen des chassidischen Führers Menachem Mendel Schneersohn

Schriften, Band 3, ed. H. Borodianski, Stuttgart 1974, S. 178–179; deutsche Übersetzung (danach wird hier zitiert): ebenda, Band XX,2: *Briefwechsel 1761–1785*, ed. R. Michael, Stuttgart 1994, S. 261–264, dort S. 262–263.

¹⁰ E. BENAMOZEGH, *Morale Juive et Morale Chrétienne* (1867). Benamozeghs *magnum opus* erschien erstmals in Paris 1914 unter dem Titel *Israël et L'Humanité*, eine neue durchgesehene Ausgabe ist 1961 ebenfalls in Paris erschienen. Marco Morsellis italienische Übersetzung *Israele e L'Umanità* ist 1990 in Turin herausgekommen. A. PALLIÈRES Hauptwerk *Le Sanctuaire Inconnu* liegt auch in der englischen Übersetzung von L. W. Wise unter dem Titel *The Unknown Sanctuary*, New York 1985, vor.

¹¹ Siehe dazu A. LICHTENSTEIN, Who Cares about the Seven Laws of Noah? A Status Report, in: *Jewish Law Association Studies* 4 (1990), S. 181–190; vgl. auch A. LICHTENSTEIN, *The Seven Laws of Noah*, New York ²1986.

von New York (des *Lubawitscher Rebbe*) (1902–1994), in denen er die noachidischen Gebote in bezug auf die Bedürfnisse der modernen Gesellschaft ausgelegt hat. Darin eingeschlossen war ein Briefwechsel mit Präsident Reagan aus dem Jahre 1986, in dem er dem Präsidenten empfahl, „der Verbreitung der Sieben noachidischen Gebote, die doch für jede Gesellschaft, die diesen Namen verdient, grundlegend sind, nennenswerte Unterstützung zu geben“.¹²

Einige Generationen, bevor die noachidischen Gebote verschriftet worden sind, haben R. Joshua und R. Gamliel II. darüber debattiert, ob nicht-konvertierte Nichtjuden „einen Anteil an der zukünftigen Welt“ haben. Die spätere jüdische Tradition hat R. Joshuas Position übernommen, der zufolge „die Gerechten der Völker Anteil an der zukünftigen Welt haben“.¹³ Diese Lehre liefert die rabbinische Bestätigung für die Möglichkeit eines jeden menschlichen Wesens, auch und gerade des Nichtkonvertiten, Gnade in den Augen Gottes zu finden. Eine Entsprechung zu dem Satz *extra ecclesiam non est salus* („ausserhalb der Kirche gibt es kein Heil“) kennt das Judentum nicht.¹⁴ Nicht definiert geblieben ist dabei jedoch, wer ein Gerechter ist. Aus dieser Kategorie ausgeschlossen haben einige Rabbinen freilich jeden, der die Authentizität der Heiligen Schrift oder der rabbinische Auslegungstradition verneint.

Die Texte, die von der Diskussion zwischen R. Joshua und R. Gamliel berichten, verwenden nicht den Ausdruck „gerettet“ oder „erlöst“, sondern die eher umschreibende Formulierung „einen Anteil an der zukünftigen Welt haben“. Es ist durchaus möglich, dass sich darin eine Zurückweisung der als christlich verstandenen Position spiegelt, wonach die Menschen irgendwie „verdammte“ sind, bis sie durch einen besonderen, als wirksam zu glaubenden Akt kosmischer Erlösung „gerettet“ oder „erlöst“ sind.

Diogenes Laertius (2. Jahrhundert) hat Sokrates und Thales den Satz zugeschrieben: „Ich danke Tyche, dass ich als Mensch geboren bin und nicht als Tier, als Mann und nicht als Frau, als Grieche und nicht als Barbar“.¹⁵

¹² Eine Bibliographie Lubawitscher Schriften über die Sieben noachidischen Gebote wäre sicher sehr hilfreich und nützlich. Es gibt zahlreiche Broschüren und Reden, ja selbst ein „moral video“, das sich an Nichtjuden wendet. Auch eine *Kurzfassung des Jüdischen Gesetzes* für Nichtjuden, so heisst es, ist ebenfalls in Vorbereitung. Kompilationen dieser Art existieren indessen schon, z. B. J. SCHWARTZ, *Or le-^cammim* [Licht für die Völker], Jerusalem 1984 und S. SCHONFELD, *The Universal Bible*, London 1955.

¹³ bSanh 13b.

¹⁴ AUGUSTINUS, *De Bapt.* IV, c. XCII,24. Vgl. das ältere Dictum Cyprians: *habere non potest Deum patrem qui ecclesiam non habet matrem*, in: CYPRIAN, *De Cath. Eccl. Unitate*, VI.

¹⁵ DIOGENES LAERTIUS I,33. Siehe dazu M. HENGEL, *Jews, Greeks and Barbarians*,

Dieser Ausspruch hat sein Echo über Kulturgrenzen hinweg; indem er seine Bedeutung modifiziert, illustriert er zugleich die Unterschiede zwischen den Kulturen.

Paulus beispielsweise hat bereits gesagt (Gal 3,28): „Dort ist weder Jude noch Grieche, weder Sklave noch Freier, weder Mann noch Frau; denn ihr seid allzumal einer in Christus Jesus“. Die Exegeten unterscheiden sich radikal in ihren Interpretationen der paulinischen Worte voneinander. Doch der Kontext von „Glaube *versus* Gesetz“, in den dieser Satz eingebettet ist, besagt, dass er üblicherweise in dem Sinne verstanden war und ist, dass Glaube an oder Bekenntnis zu Christus Jesus dasjenige war und ist, was rettete – Glaube, nicht Werke. Glaube, nach Paulus, ist das Kriterium für Gottes Gnade, und er ist zugleich die Demarkationslinie zwischen der Nachkommenschaft Abrahams und anderen Menschen.

Eine rabbinische Parallele lautet: „Ich rufe Himmel und Erde zu Zeugen an, dass es – gleichviel ob *goy* („Nichtjude“) oder Jude, ob Mann oder Frau, Sklave oder Sklavin – allein an den Taten eines Menschen hängt, dass der göttliche Geist auf ihm ruht“.¹⁶ Für Gal 3,28 kann dieser Satz freilich schwerlich Vorbild gewesen sein, denn keine seiner Versionen ist dazu alt genug. Viel eher ist er ein Kommentar dazu, eine Reaktion darauf. Die Rabbinen konterten Paulus (ob sie sich seiner Worte unmittelbar bewusst waren oder nicht) mit der Feststellung, dass „alles in Übereinstimmung mit den Taten eines Menschen geschieht“ – eine Ansicht übrigens, die ganz auf der Linie des Propheten Ezechiel liegt, der bereits die Bedeutung der individuellen Verantwortung hervorgehoben hatte.¹⁷

2. Historische Entwicklung: von der *preparatio evangelica* zur *preparatio messianica*

Ein Hinweis auf einen anderen Weg, Christentum und Islam in den Rahmen jüdischer Theologie einzuordnen, einen „theologischen Raum“ für sie zu finden, ist bei Saadja Gaon (882–942)¹⁸ und, breiter entfaltet, bei Jehuda

London 1980, S. 78 und Kap. 7, wo die Idee einer „rassischen Überlegenheit“ in der hellenistischen Welt breiter behandelt wird.

¹⁶ Die hier zitierte Fassung des Dictums stammt aus *Yalqut Shim'oni* zu Ri 5 (Yalq II, S. 707a). Vgl. auch tBer VII,18; yBer IX,2; bMen 43b.

¹⁷ Ez 18. Vgl. dazu P. JOYCE, *Divine Initiative and Human Response in Ezekiel*, Sheffield 1989 (= *Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series* 51).

¹⁸ *Emunot we-De'ot* II,5, in: SA'ADYA BEN JOSEF, *Kitāb al-muhtasar fi l-āmanāt wal-i'tiqādāt*, ed. Y. D. Qafih, Jerusalem, New York 5730/1970, S. 90–91 (englische

ha-Lewi (um 1075–1141) und Mose ben Maimon (1135/38–1204) zu finden. Islam und Christentum befinden sich zwar im Irrtum, sie können aber als Teil des göttlichen Planes begriffen werden, die Völker der Welt schrittweise zu Gott hinzuführen. „Diese Völker (d. h. die anderen beiden monotheistischen Religionen)“, sagt Jehuda ha-Lewi, „sind lediglich Vorbereitung und Einleitung für den zu erwartenden Messias, welcher die Frucht ist, und sie alle werden seine Frucht werden; wenn sie ihn aber anerkennen, wird alles ein Baum“ (Kuzari IV,23).¹⁹

In einem Abschnitt seines *Mishne Tora*, der in den gedruckten Ausgaben der Zensur zum Opfer gefallen ist, verwirft Mose ben Maimon zwar den Wahrheitsanspruch von Christentum und Islam, weil sie dem Kriterium der Übereinstimmung mit der Tora des Mose nicht genügen. Dennoch weist er beiden, Christentum und Islam, eine Rolle im Prozess der Erlösung der Welt zu:

„Alle Dinge, die Jesus, den Nazarener betreffen und jenen Ismaeliten (das ist Muhammad), der nach ihm aufstand, dienen nur zu dem Zweck, dem König Messias den Weg zu ebnen und die ganze Welt einzurichten, Gott einmütig zu dienen, wie es heisst (Zef 3,9): ‚Denn alsdann will ich den Völkern reine Lippen geben, dass sie alle den Namen des Herrn anrufen und ihm einträchtig dienen.‘ Wie? Bereits ist die ganze Welt voll von Dingen, die den Messias und die Tora und die Gebote betreffen. Und diese Dinge sind bis auf entfernte Inseln und bei vielen Völkern verbreitet, die am Herzen unbeschnitten sind. [. . .] Aber wenn der wahre König Messias aufsteht und ‚Erfolg hat und hoch erhaben ist‘ (Jes 52,13), werden sie alle widerrufen und erkennen, dass ‚sie von ihren Vorfahren Lügen geerbt und dass ihre Propheten und Väter sie in die Irre geführt hatten‘ (Jer 16,19)“ (Hil. Melakhim XI Ende).²⁰

Einige mittelalterliche jüdische Denker waren, anders als die Rabbinen des Talmud, mit christlichen und muslimischen Texten vertraut und kommentierten sie, sei es aus apologetischen Gründen, sei es zum Zweck richtigstellender Belehrung. Manchmal finden sich solche Kommentare im Rahmen sogenannter Zwangsdisputationen, die den Juden manch kühne Apologetik entlockten.²¹ Der provençalische Gelehrte R. Menahem ha-Me'iri

Übersetzung: S. ROSENBLATT, *The Book of Beliefs and Opinions*, Nachdruck New Haven, London 1989, S. 103–107).

¹⁹ JEHUDA HA-LEWI, *Kitāb ar-radd wad-dalīl fī d-dīn ad-dalīl (al-Kitāb al-Hazarī)*, ed. D. Z. Baneth/H. Ben-Shammai, Jerusalem 1977, S. 172; JEHUDA HA-LEWI, *Sefer ha-Kuzari – maqor we-tirgum*, ed. Y. Qafih, Qiryat Ono 1997, S. 173 (deutsche Übersetzung: *Das Buch al-Chazarī aus dem Arabischen des Abu-l-Hasan Yehuda Hallewi*, übersetzt von H. Hirschfeld, Breslau 1885, S. 214) [Anm. des Übersetzers].

²⁰ MOSE BEN MAIMON, *Mishne Tora*, Band XVII: *Sefer Shoftim*, ed. S. T. Rubinshtein, Jerusalem 65745/1985, S. 416–417 (deutsche Übersetzung: M. CUNZ, Maimonides über den König Messias und das messianische Zeitalter, in: *Judaica* 42 [1986], S. 74–79, dort S. 76) [Anm. des Übersetzers].

²¹ Siehe dazu H. MACCOBY, *Judaism On Trial. Jewish Christian Disputations In The*

(gestorben um 1315), prägte den Ausdruck *ummot ha-gedurot be-darkei ha-datot* („Völker, die sich auf dem Weg der Religion befinden“), um auf diese Weise eine Gleichsetzung der Christen seiner Zeit mit heidnischen Götzendienern zu vermeiden, und er benutzte diesen Begriff, um etwas zu rechtfertigen, was vielleicht eine bereits übliche Erleichterung gewisser rabbinischer Gesetze geworden war.²² Dies ermöglichte zugleich eine positive Beurteilung, wenn auch nicht der Lehren, so doch zumindest der Lebensweise der Christen.

Die Anerkennung, dass etwas Wahrheit auch in anderen Religionen gefunden werden kann, war das Maximum, das im „Zeitalter des Glaubens“, in dem Religionen ihre absoluten Wahrheitsansprüche reklamierten, zugestanden werden konnte. Diese Vorstellung haben Judentum, Christentum und Islam gemeinsam. Ausgebildet worden ist sie wahrscheinlich zuerst im Christentum, als Christen daran gingen, ihre Beziehung zum Judentum zu klären. Indem sich das Christentum durch den Anspruch, die hebräische Bibel „erfüllt zu haben“, zu „beweisen“ suchte, hat es eine Hermeneutik für den Umgang mit jenen Schriften entwickelt, die man eine *praeparatio evangelica*, „eine Vorbereitung für die gute Nachricht“ nennen kann. Das heisst, dass die Israeliten und die Juden, die nach ihnen kamen, auf dem Wege waren, aber den Weg noch nicht zum Ende gegangen sind. Muhammad, das „Siegel der Propheten“ (Koran, Sure 33,40), leistete dieselbe Art von „Vervollständigung“ für den Islam, indem er Judentum und Christentum als Fusstapfen auf dem Wege hin zum Islam bezeichnete. Von daher kann es nicht überraschen, dass mittelalterliche jüdische Denker dieselbe herablassende Haltung gegenüber Christentum und Islam angenommen haben.

3. Authentische, aber kulturbedingte Prophetie

Die Frage drängt sich auf: War es – unter den gegebenen Bedingungen – nicht möglich, über die „Herablassung“ hinauszukommen und anzuerkennen, dass Authentizität auch im „anderen“ gefunden werden kann? Dies ist

Middle Ages, London 1982 (Nachdruck Oxford 1992); S. KRAUSS, *A Handbook to the History of Christian-Jewish Controversy from the Earliest Times to 1789*, ed. W. Horbury, Tübingen 1996; D. LASKER, *Jewish Philosophical Polemics against Christianity in the Middle Ages*, New York 1977.

²² Menahem ha-Me'iri hat seine Ansichten in seinen Talmud-Kommentaren, insbesondere zum Traktat *Avoda Zara* entwickelt. Siehe dazu vor allem die Diskussion bei J. KATZ, *Exclusiveness and Tolerance. Studies in Jewish-Gentile Relations in Medieval and Modern Times*, New York ²1983, S. 114–128.

schwerlich, was der spanisch-jüdische Dichter und Philosoph Solomon ibn Gabirol (um 1020–1058) im Sinn hatte, als er die folgenden Zeilen niederschrieb:

„Deine Ehre leidet nicht Mangel
durch die Schar der Götzendiener,
denn alle wollen zu Dir gelangen [. . .]“.²³

Denn er fährt fort:

„Alle meinen, sie hätten ihr Ziel erreicht –
und haben sich umsonst bemüht!
Deine Knechte aber sind Sehenden gleich,
die auf rechtem Wege wandeln [. . .]“.

Dennoch, der Schritt weiter ist gegangen worden, und zwar von einem, der Ibn Gabirol verehrt und bewundert hat. Gemeint ist der jüdisch-neoplatonische Philosoph Netan'el ben al-Fayyumi (gestorben um 1164), Oberhaupt der Juden Jemens, der in die jüdische Philosophie Ideen übernommen hat, die unter den sogenannten „lauteren Brüdern“, den *Ikhwan aṣ-Ṣafā*, verbreitet waren.²⁴ In seinem philosophischen Hauptwerk, dem *Bustān al-ʿuqūl* („Garten der Intellekte“), verteidigt Netan'el die Authentizität der Prophetie Muhammads, wie sie im Koran offenbart ist, und damit zumindest die Möglichkeit, dass es weitere, zusätzliche authentische Offenbarungen gibt (das Christentum erwähnt er nicht).

Und dieses ist der Argumentationsgang, auf den Netan'el seine Behauptung stützt, dass die Prophetie Muhammads authentisch ist:

„Das erste Geschöpf Gottes war der Universale Intellekt [. . .]. Seine überquellende Freude und sein Glück lösten eine Emanation aus, und so ging aus ihm die universale Seele hervor [S. 2.94²⁵] Durch seine Weisheit [. . .] sandte Er barmherzig den Menschen eine Offenbarung [. . .] herab, welche ihren Ursprung [. . .] im Universalen Intellekt hat, der wiederum auf seinen Schöpfer, gepriesen sei Er, zurückgeht. Dieser [. . .] äusserte sich in einem Einzelmenschen, dessen Geist von der Unreinheit der Natur frei und in den erhabendsten Wissenschaften und den lautersten Werken geübt ist [. . .] [nämlich] in einem Propheten [S. 95].

²³ SOLOMON IBN GABIROL, *Keter Malkhut* VIII, in: I. ZANGWILL, *Selected Religious Poems of Solomon Ibn Gabirol*, Philadelphia 1923, S. 85–86 – hier zitiert nach der Übersetzung von J. MAIER, Die ‚Königskrone‘ des Salomo ben Jehuda ibn Gabirol, in: *Judaica* 18 (1962), S. 1–55, dort S. 20 [Anm. des Übersetzers].

²⁴ Siehe dazu C. SIRAT, *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*, Cambridge, Paris ²1990, S. 88–93 [Anm. des Übersetzers].

²⁵ Die Seitenangaben beziehen sich auf die englische Übersetzung von D. LEVINE, *The Garden of Wisdom*, New York 1907 (Nachdruck 1966). Die beste Ausgabe des judaeo-arabischen Originals mit modernhebräischer Übersetzung ist Y. QAFIḤ, *Bustān al-ʿuqūl – Gan ha-sekhalim*, Qiryat Ono, Jerusalem 5744/1984.

Wisse sodann, [. . .] dass nichts Gott daran hindert, in seine Welt zu senden, wen immer Er will [. . .]. Selbst vor der Offenbarung der Tora sandte er Propheten zu den Völkern [. . .], und nach ihrer Offenbarung hat Ihn wiederum nichts daran gehindert, zu ihnen zu senden, wen Er will, damit die Welt nicht ohne Religion bleibt [S. 103–104].

[. . .] So war Muhammad ein zu ihnen gesandter Prophet, nicht zu jenen, die ihnen vorausgingen in der Erkenntnis Gottes (d.h. sie früher als sie erhalten hatten) [S. 105²⁶]. [. . .] Er gestattete jedem Volk etwas, das Er anderen verboten hat [S. 107]. Er sendet einen Propheten zu einem jeden Volk in seiner Sprache“ (S. 109²⁷).

Netan'el deutet Offenbarung auf eine „naturalistische“ Weise. Sie ist ein universales Phänomen, für das Muhammad ein individueller Beleg ist. Dabei untermauert er, ohne dies hier weiter vertiefen zu können, seine philosophischen Argumente mit einer gekonnten Auswahl jüdisch-midrasschischen Materials. Damit erweist sich Netan'els Position als radikal verschieden von jener *praeparatio*-Haltung eines Maimonides und anderer. Trotz all seiner Anerkennung der Reinheit des islamischen Monotheismus und der historischen Aufgabe des Islams bei der Wegbereitung für den Messias apostrophiert Maimonides Muhammad dennoch ungeschminkt als *ha-meshugga'*. Netan'el hingegen ist in seinem Urteil über Muhammad weder unüberlegt noch ironisch; seine Bekräftigung der prophetischen Authentizität Muhammads ist kein *ad-hoc*- oder *ad-hominem*-Argument, sondern ein Schlüsselsatz innerhalb eines ausführlich begründeten philosophischen Systems, das um die sozialen Implikationen des Respekts für die Erben des Propheten weiss, und diese Erben sind die „Imame, die Regierenden, die Gelehrten und die Weisen“.

Natürlich hält auch Netan'el, für einen Menschen seiner Zeit nicht überraschend, an der absoluten Superiorität der Offenbarung durch Mose fest; sie ist überlegen, weil sie, die Israeliten, sich auf einer hinreichend hohen geistigen Stufe befanden, um sie zu empfangen. Was dennoch bemerkenswert ist, ist seine Annahme einer Vielheit von Offenbarungen und kulturellen Bedingtheit jeder Offenbarung. Damit erweist er sich weit mehr als Philosoph für unsere Zeit, als dies der berühmte Maimonides getan hat.

4. Weg von religiösem Absolutismus und Essentialismus

1973 hatte der in Wien geborene Reformrabbiner und Philosoph Ignaz Maybaum (1897–1976), zu jenem Zeitpunkt seit langem in England ansässig, ein Buch mit dem Titel *Dialogue between Jew, Christian and Muslim*

²⁶ Für Netan'el bedeutet „früher“ natürlich „besser“.

²⁷ Koran, Sure 14,4.

veröffentlicht. Auf dem Werk seines Lehrers Franz Rosenzweig (1886 – 1929) aufbauend, sieht Maybaum die jeweilige Aufgabe von Judentum, Christentum und Islam als einander ergänzende Aufgaben an. Seiner Meinung nach entwickelt das Christentum den spirituellen Aspekt der Religion, der Islam ihre politische Dimension; allein das Judentum hält das essentielle Gleichgewicht, um die Exzesse der beiden anderen zu korrigieren. Die charakteristischen Formen, die Christentum und Islam angenommen haben, sind nicht willkürlich oder beliebig, sondern entsprechen ihrer jeweiligen historischen Mission im Prozess der Erlösung der Welt.

Diese stark vereinfachende Darstellung des Charakters der drei Religionen ist höchst irreführend; denn jede von ihnen hat sich im Laufe der Geschichte in einem breiten Spektrum von Formen gezeigt, in spiritueller Form, in autoritärer Form, in beiden oder in keiner von beiden. Das Judentum zum Beispiel manifestierte sich sowohl in extremer Weltabgewandtheit, wie bei den *ḥaside Ashkenaz* im 12. Jahrhundert, als auch in autoritärem Gewande, wie in einigen der zeitgenössischen orthodoxen Richtungen. Maybaum weiss sehr wohl darum, doch lehnt er solche Manifestationen des Judentums als „nicht wirklich jüdisch“ ab und erklärt sie als etwas, das aus dem Christentum bzw. dem Islam eingeflossen ist; denn nach seiner Ansicht ist allein das liberale Judentum wahrhaft jüdisch. Nicht klar ist allerdings, was er von den zahlreichen Formen von Christentum und Islam denkt, die nicht seinen Stereotypen entsprechen. Solche Art Stereotypisierung von Religionen muss ebenso kategorisch zurückgewiesen werden wie die Begriffe „Hebräisches Denken“ und „Griechisches Denken“. Viel zu nahe ist sie dem „Essentialismus“, der mit seinen rassistischen oder ethnischen Stereotypisierungen so schweren Schaden in unseren Gesellschaften angerichtet hat. Die historische Realität ist viel mehr, dass es ein „ideales“ Judentum (oder Christentum oder Islam) eben nicht gibt, sondern eine reiche und vielfältige Tradition, die viele Judentümer umfasst.

Darüber hinaus entgeht auch die Rosenzweig / Maybaum-Richtung nicht jenem Triumphalismus und jener Gönnerhaftigkeit, denen wir in den mittelalterlichen Theologien begegnet sind. Dies wird besonders deutlich, wenn man Franz Rosenzweigs oft zitierten Satz bedenkt, dass Christen Jesus als „Sohn Gottes“ bedürfen, damit er sie „zum Vater“ bringt, Juden hingegen brauchen Jesus nicht, weil sie bereits „beim Vater“ sind.²⁸ Warum nach zweitausend Jahren Christentum noch immer dieser Unterschied, dass Chri-

²⁸ F. ROSENZWEIG, *The Star of Redemption*. Teil 3, Buch 2, übersetzt von W. Hallo, Notre Dame, London 1970, S. 396; deutsche Ausgabe: *Der Stern der Erlösung*, Den Haag ⁴1976 (= F. ROSENZWEIG, *Der Mensch und sein Werk*. Band II), S. 388.

sten, von denen viele aus Familien stammen, die seit Jahrhunderten im Christentum tief verwurzelt sind, erst durch die Hilfe eines ansprechbaren Mittlers zu ihrer Religion bekehrt werden sollen, Juden hingegen, selbst die völlig säkularisierten Juden, als solche gelten, die von Geburt aus eine familiäre Beziehung zu Gott haben?

Vielleicht war Rosenzweigs Bemerkung zu der Zeit angebracht, zu der sie gemacht wurde: damals verlangte jüdische Apologetik solche Zurückweisung der hartnäckigen christlichen Versuche, das Judentum herabzuwürdigen und Juden zum Christentum zu bekehren. Es war darüber hinaus die Zeit des Essentialismus, als Adolf von Harnack (1851–1930) und Leo Baeck (1873–1956), jeder auf seine Weise, über genau das meinten dogmatisieren zu können, was einen „wahren“ Christen oder Juden ausmacht,²⁹ wobei sie wahlweise die geschichtlichen Realitäten ihrer jeweiligen Religionsgemeinschaft ignorierten. Rosenzweig war Jehuda ha-Lewi gefolgt, dessen Dichtung er geliebt und übersetzt hat; ha-Lewi hatte behauptet, dass Juden als solche eine besondere geistige Qualität besitzen. Solch eine Lehre mag im 11. Jahrhundert noch durchgegangen sein (ha-Lewi selbst hat sie wohl von dem Philosophen Qāsim ben Ibrāhīm ar-Rassī [gestorben 860] und seinem schi‘itischen Selbstverständnis „übernommen“), sie ist jedoch nicht länger akzeptabel in einer Zeit, in der die Welt gelernt hat, Rassismus abzulehnen.

5. Zum Schluss

Die Organisatoren des Symposiums, auf dem diese Gedanken zunächst mündlich vorgetragen worden sind, haben von einem „narrativen Zweck, der unterschiedliche Essays und Referenten zusammenbringt“, gesprochen. Ich deute dies als den Versuch, unsere religiösen Traditionen im Sinne von Aufklärung und postmodernem Verstehen neu zu formulieren und ihre Bedeutung für die gegenwärtige Situation aufzuzeigen. Diejenigen von uns, die im Gespräch der Religionen engagiert sind, haben entdeckt, dass es dabei um ein gemeinsames Bemühen geht, um eine gemeinsame Aufgabe, die für keine Religionsgemeinschaft spezifisch ist. Teil dieser Entdeckung ist, dass ich als Jude einen Weg finden muss, eine Theologie für das trilaterale Gespräch zu entwerfen, die wohl den Zusammenhang mit früheren Strängen jüdischer Lehre wahrt und dennoch keine unangemessenen Ansprüche auf Wahrheit oder Überlegenheit zu Gunsten des Judentums erhebt.

²⁹ A. VON HARNACKS *Das Wesen des Christentums*, Leipzig 1900, ist ursprünglich als Vorlesungsreihe 1899/1900 in Berlin gehalten worden. L. BAECKES Antwort unter dem Titel *Das Wesen des Judentums* erschien erstmals in Berlin 1905.

Einer solchen Theologie liegen folgende Prinzipien zugrunde:

1. Es ist unmöglich, historisch gesehen, eine einzige Form einer der drei monotheistischen Religionen als die „ideale“ oder „authentische“ Form hinzustellen. Zu verschieden sind die Überlieferungen innerhalb einer jeden von ihnen, als dass sie dies zuliessen.
2. Diese Verschiedenheit ist kein Mangel, sondern ein Zeichen spiritueller, geistiger Kreativität eines jeden Glaubens und seines fortdauernden „Gesprächs mit Gott“.
3. Die verschiedenen Erscheinungsformen innerhalb einer jeden Religion sind Ausdruck eines Glaubens, der durch die Verschiedenheit der Menschen und Kulturen bedingt ist.

Mancher mag jetzt fragen: Relativieren diese Thesen nicht den religiösen Glauben übermässig? Sicher, sie fordern, dass wir uns von den absolutistischen Ansprüchen unserer Vorväter verabschieden. Diese Forderung aber resultiert nicht aus dem interreligiösen Dialog selbst, sondern vielmehr aus dem nur allzu deutlich spürbaren Einfluss der Moderne, nicht zuletzt der historisch-kritischen Erforschung aller traditionellen Erscheinungsformen der Religion.

Wenngleich die verschiedenen Erscheinungsformen von Glauben aus der Verschiedenheit der Menschen und Kulturen erwachsen, bleibt dennoch jeder einzelne Mensch zugleich wiederum in einer bestimmten Zeit, an einem bestimmten Ort und in einer bestimmten Gemeinschaft verwurzelt. Als Individuum gehöre ich ebenso einer spezifischen Gemeinschaft an und leite meine Identität, meine Lebensformen, meine Überzeugung etc. aus dieser Zugehörigkeit ab. Was mich betrifft, so gibt es diesbezüglich nichts „Relatives“: Ich habe meinen Ort ganz unzweideutig in einer besonderen Zeit, an einem besonderen Platz und in einer besonderen Gemeinschaft. Meine „Verortung“ kann ich nicht „verhandeln“; sie ist eine gegebene Tatsache (Das heisst nicht, dass zu verneinen wäre, dass es Umstände geben könnte, unter denen ich mich zu einer „Ortsveränderung“ entscheiden würde.). Ebenso anerkenne ich, dass der andere genauso unzweideutig in seiner Zeit, an seinem Ort und in seiner Gemeinschaft „verortet“ ist. Erst wenn beide Seiten diese Situation akzeptiert haben, kann man ins Gespräch einzutreten beginnen, ohne dabei den anderen zu bedrohen oder sich durch ihn bedroht zu fühlen.

Für dieses Gespräch gilt:

1. Wir haben gegenseitig anzuerkennen, dass wir verschieden „verortet“ sind, ohne dass irgendeiner dieser Orte besonders privilegiert wäre. Der Anfang des Dialogs besteht in nichts mehr als darin, uns selbst ebenso wie einander klar zu machen, was diese „Orte“ sind. Dabei müssen wir uns als Individuen begreifen, nicht als Repräsentanten religiöser Establishments.
2. Geben muss es sodann Offenheit für die Verschiedenheit innerhalb einer jeden religiösen Tradition.
3. Geben muss es weiter eine Diskussion über die wechselseitigen Beziehungen, einschliesslich offener Anerkennung vergangener Untaten, mit dem Ziel, gegenseitiges Vertrauen zu fördern.
4. Geben muss es schliesslich die Bereitschaft, Probleme, die sich aus der Konfrontation mit der Moderne ergeben, gemeinsam anzupacken. Dies schliesst nicht nur theologische Fragen, Fragen nach Gott, Offenbarung, Erlösung und dergleichen ein, sondern ebenso auch soziale und politische Belange von uns allen. Nur wenn Probleme als gemeinsame Probleme erkannt werden, können wir sie gemeinsam zu lösen versuchen, indem wir dabei zugleich kritisch die Vorgaben unserer jeweiligen Überlieferungen nutzen.

Was ich hier anzudeuten versucht habe, ist das, was ich einen kreativen Dialog nennen möchte. Natürlich besteht auch Bedarf an Dialog auf weniger kreativen Ebenen: Dialog zwischen Vertretern religiöser Establishments zum Beispiel, der Richtlinien für bessere Beziehungen untereinander produzieren kann oder dergleichen; Dialog zwischen unverbesserlichen Fundamentalisten, der sicher besser ist als Hass oder gegeneinander gerichtete Gewalt.

Paul von Buren hat von Juden und Christen als von solchen gesprochen, die „miteinander auf dem Weg sind“.³⁰ Diese Metapher, die freilich mindestens um die Muslime zu erweitern ist, beschreibt genau das, was nach meinem Dafürhalten das Wagnis des jüdisch-christlich-muslimischen Gespräches meint.

³⁰ P.M. VAN BUREN *A Theology of the Jewish-Christian Reality*. 3 Bände, Lanham (Maryland) 1995.