

Zeitschrift: Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums
Herausgeber: Zürcher Institut für interreligiösen Dialog
Band: 44 (1988)

Artikel: Juden - Christen - Muslime : zum Verhältnis der drei monotheistischen Religionen in religionswissenschaftlicher Sicht
Autor: Rudolph, Kurt
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-960692>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. 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. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

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. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

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. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 14.02.2026

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

Juden – Christen – Muslime: Zum Verhältnis der drei monotheistischen Religionen in religionswissenschaftlicher Sicht¹

von Kurt Rudolph

1. Voraussetzungen einer religionswissenschaftlichen Betrachtung

Eine berühmte ketzerische Schrift des 16. und 17. Jahrhunderts trägt den Titel «*Von den drei Betrügern*» (*De Tribus Impostoribus*) und meint damit die drei grossen Religionsstifter Mose, Jesus und Mohammed. Der Verfasser ist uns nicht sicher bekannt; vielleicht war es *Jacques Gernet*, ein Gegner Calvins, der 1547 in Genf hingerichtet worden war². Er war kein Atheist, sondern sah die religiöse Wahrheit in einem sogenannten natürlichen Gottesglauben und bestritt von daher den Anspruch der drei Genannten auf eine besondere göttliche Offenbarung; dazu benutzte er geschickt die kontrovers-theologischen und konfessionellen Streitereien seiner Zeit.

«In der Tat behauptet eine jede Religionspartei (Sekte), dass alle Gelehrten (*doctores*) auf ihrer Seite stünden: und eine jegliche will solches durch die Erfahrung an sich erprobt haben und erprobe es noch täglich von neuem; und andere bessere Gelehrte gebe es nicht. Das führt so weit, dass man entweder allen glauben müsste, was lächerlich wäre, oder keinem, was, auf so lange bis der wahre Weg erkannt worden, sicherer ist, damit man eben beim Vergleichen keine Partei übergeht»³. Der Autor verweist auf die Traditionsgebundenheit der Gläubigen, die es verwehre, der Wahrheit nachzugehen, und fordert dagegen eine gerechte Prüfung der genannten Glaubensrichtungen, ohne eine zu bevorzugen. Doch dazu ist nach ihm nur eine Elite fähig, die Trug und Täuschung der Religionen, vor allem ihrer intellektuellen Vertreter, durchschaut. In einem Zusatz zu der unvollendeten Grundschrift aus dem 16. Jh. hat dann ein gleichgesinnter Gelehrter (der französische Arzt und Naturforscher *Nicolaus Bar-*

Prof. Dr. Kurt Rudolph lehrt Religionsgeschichte an der Universität Marburg. Seine Adresse: Philipps-Universität, Fachgebiet Religionsgeschichte im FB 05, Am Plan 3, D-3550 Marburg 1.

naud, 1540-1615[?])⁴ die Prüfung durchzuführen versucht, ist allerdings nur bis zu Mose und zum Alten Testament gelangt. Interessant ist daran nur, wie er die (angeblichen) Selbstzeugnisse der Religionsstifter zur primären Grundlage seiner Argumentation macht, denen erst in zweiter Linie fremde Berichte folgen sollen. Der alte Vorwurf des Betruges, den sich die drei Religionen – Judentum, Christentum, Islam – gegenseitig im Hinblick auf ihre Gründer und Religionsurkunden machen, lässt sich danach logisch als falsch erweisen, da er nur auf der eigenen Voreingenommenheit und nicht auf dem Zeugnis der jeweiligen fremden Religion basiert⁵. «Dass Mohammed ein Betrüger ist, wissen wir nicht aus eigener Erfahrung, sondern aus dem Zeugnis, und zwar nicht seiner Freunde, sondern seiner Feinde». Diese Art des Argumentierens führt nicht weiter, da sie auf jede der Religionen anwendbar ist (was der Verfasser für Mose durchführt, nicht mehr für Jesus, vielleicht aus Vorsicht). So sind sie also einerseits alle Betrüger, wenn man den entsprechenden Massstab gleichmässig anlegt, wie es der Autor offenbar nachweisen will, andererseits stehen sie dadurch in einer Reihe, die keinem Vorrechte einräumt.

Es ist nicht der Ort und die Zeit, die Gedanken dieser Schrift weiterzuverfolgen. Sicherlich sind sie recht schockierend gewesen und daher nie richtig an das Tageslicht gekommen, es sei denn in indirekter Form in den Werken vieler religionskritischer Aufklärer des 16. und 17. Jh.s. Wir haben diese Gedanken aber auch in gemilderter Form etwa bei *Lessing* in der Ringparabel im «Nathan» und damit als zentrale Idee der Toleranz. Aus diesem Geist und Klima sind auch die Anfänge der Religionswissenschaft entstanden, und daher habe ich dieses Buch an den Anfang meiner Betrachtungen gestellt, nicht um zu schockieren, sondern um vorzuführen, welche Voraussetzungen für eine relativ objektive Betrachtung der Religionsgeschichte vorhanden sein mussten, um sie zu einer wissenschaftlichen Disziplin unabhängig von theologischen oder religiösen Vorurteilen werden zu lassen. Der Abbau von gegenseitigen Verunglimpfungen, die Versachlichung der Argumentation gehört dazu ebenso wie die Kritik der Überlieferung und der unbestechliche Wahrheitseifer, alles Einstellungen, die wir aus dem Zeitalter der Aufklärung als unverlierbares Erbe in unsere Zeit gerettet haben und bewahren sollten.

2. Der religionswissenschaftliche Zugang

Eine religionswissenschaftliche oder religionsgeschichtliche Betrachtung, wie ich sie hier vorführen möchte, muss zuerst danach fragen, was sie leisten kann und was nicht. Ohne hier auf die fachinternen methodolo-

gischen Probleme der Religionswissenschaft näher einzugehen, die gerade in jüngster Zeit ganze internationale Fachtagungen beschäftigt haben, sei dazu folgendes bemerkt⁶: Religionswissenschaft versteht sich heute als eine nichttheologische Fachrichtung im Verbund der Geistes-, Sozial- oder Gesellschaftswissenschaften, die ihren Gegenstand, die Religionen und ihre verschiedenen Sachverhalte, in philologischer, historischer, soziologischer und psychologischer Hinsicht untersucht und zur Darstellung bringt. Ihre primäre Säule ist die philologisch-historische Forschung, also die Religionsgeschichte im engeren Sinne, darüber hinaus sieht sie als Krönung ihrer Aufgabe die Vergleichung (Komparatistik) an, d.h. die zum Zweck einer vertieften Erkenntnisgewinnung über Strukturen von Religionen oder einzelner ihrer Sachverhalte angewandte systematische Methode des regionalen und universalen Vergleichs, wie sie bereits im 19. Jh. die Geschichts- und Sprachwissenschaft ausgebildet haben.

Unmittelbar verbunden mit dieser Betrachtung und mit der religionsgeschichtlichen Arbeit überhaupt ist nicht nur die Objektivität, sondern ein kritisches Element, das gerade aus dieser Objektivität fließt, indem es im Hinblick auf die religiösen Tatbestände einen "ungläubigen" Standpunkt einnimmt, d.h. die religiösen Tatbestände werden ihres fordernden Anspruchs auf Wahrheit soweit erkennbar entkleidet oder, wie es auch ausgedrückt werden kann: Dieser kerygmatische Charakter wird eingeklammert. Dies liegt im Wesen wissenschaftlicher Arbeit, wie sie in Europa entstanden und entwickelt worden ist; wir können uns nicht davon befreien, ohne wieder in eine vorkritische und unhistorische Zeit zurückzuverfallen und damit das kritische Denken aufzugeben. Inwieweit der religionswissenschaftlichen Erkenntnissuche damit Schranken gesetzt sind, möchte ich jetzt nicht weiter erörtern. Fest steht: Die Religionswissenschaft kann sich in keinem Fall ohne Selbstaufgabe dem religiösen Selbstverständnis ausliefern; dies ist für sie kein Kriterium für wahr oder falsch. Natürlich ist die Frage berechtigt, ob nicht jeder einzelne Religionswissenschaftler von Tradition, Kultur und Herkunft so geprägt ist, dass sich der Anspruch seiner Wissenschaft und Fragestellung als zu hoch und undurchführbar erweist. Sicher ist kein Mensch eine Tabula rasa, und der Religionshistoriker macht davon keine Ausnahme. Dies zeigt sich auch in jeder Publikation auf diesem Gebiet und nicht zuletzt auf den internationalen Kongressen, wo die unterschiedlichen Standpunkte nicht nur wissenschaftlich begründet werden, sondern in den verschiedenen religiösen und philosophischen Traditionen wurzeln, aus denen der einzelne Historiker stammt. Allerdings ist das Bemühen, diese Vorverständnisse, die jeder mitbringt, kritisch zu hinterfragen, d.h. durch Selbstreflexion des eigenen Standorts, ebenso stark wirksam; dieser Zugang ist uns gerade aufgrund wissenschaftlicher Redlichkeit möglich und sollte immer zum

festen Inventar religionswissenschaftlicher Arbeit gehören. So ist es auch in unserem Fall deutlich, dass wir hier in der abendländisch-biblisch geprägten Kultur verwurzelt sind, darüber hinaus in den historisch entstandenen Religions- und Konfessionsgebilden mit ihren festen Traditionen in Denken und Handeln. Vermöge unseres modernen Bewusstseins können wir diese Herkunft nicht nur historisch erkennen und bestimmen, sondern auch insofern gewissermassen neutralisieren, indem wir – und ich halte das durchaus für einen Vorzug unserer Zeit – gemeinsam über unsere eigene Geschichte und Zusammengehörigkeit nachdenken; denn dies lässt sich schon jetzt sagen: Mit Judentum, Christentum und Islam betreten wir, streng religionshistorisch gesehen, trotz aller sichtbaren Unterschiede, ein gemeinsames Haus vorderorientalischer Gründung, das sich schon chronologisch-historisch gesehen in feste, aber durch viele Treppen verbundene Etagen teilt.

Ich möchte nun mein Thema entsprechend der religionswissenschaftlichen «Gewaltenteilung» zunächst phänomenologisch oder systematisch-vergleichend behandeln und daran anschliessend zu einigen historischen Aspekten übergehen; alles natürlich in der gebotenen Kürze und unter meiner Sicht der Dinge.

3. Judentum, Christentum, Islam: phänomenologische Aspekte

Phänomenologisch gesehen haben die drei Religionen gemeinsam, dass sie sogenannte *Gründer-* oder *Stifterreligionen* sind, d.h. sie beanspruchen, nicht anonym aufgetreten und entstanden zu sein, wie viele andere Religionen und Kulte, sondern auf eine historische Persönlichkeit zurückzugehen, die die Fundamente des Glaubens gelegt hat. Mose, Jesus, Mohammed sind tatsächlich mehr oder weniger greifbare historische Gestalten. Zeitlich gesehen, treten sie in dieser Reihenfolge immer stärker ans Licht der Geschichte und die historische Forschung hat es am leichtesten mit Mohammed, weniger leicht mit Jesus von Nazaret, ziemlich schwer mit Mose. Doch lassen wir diese Fragen auf sich beruhen; sie können hier nicht ausgeführt werden und sind in diesem Zusammenhang auch nicht so wesentlich. Sicher ist, dass die Abstammung von einer historischen Person den Charakter dieser Religionen entscheidend geprägt hat. Man hat sie auch «*prophetische Religionen*» genannt, indem man diesen Gründergestalten den griechischen Namen *profētēs* (wie die Septuaginta das hebräische *nabī*² wiedergibt) beilegte; die Überlieferung hat dies für alle drei auch nachweislich gemacht. Bei Mohammed ist es sogar der eigentliche Ehrentitel, den er selbst in Anspruch nahm. Mit Prophet ist hier der

«Mann Gottes» gemeint, der sich kraft charismatischer Auszeichnung als Deuter und Verkünder des Gotteswillens versteht und entsprechend von den Menschen ernstgenommen werden will.

Eng damit verbunden ist ein weiteres Kennzeichen für diese Religionen, nämlich das der «*Offenbarung*», ein Wort, das wegen seiner starken theologischen und religiösen Bedeutung nur mit Vorbehalt religionswissenschaftlich verwendbar ist, da es mit dem genannten Anspruch auf religiöse Wahrheit unmittelbar verknüpft ist⁷. Jedenfalls haben alle drei Religionen das sogenannte «Offenbarungsgeschehen» (oder psychologisch: Offenbarungserlebnis) an den Anfang ihrer Geschichte gestellt. Mose, Jesus und Mohammed handelten im Auftrag Gottes, der sich ihnen «kundtat», wie das alte deutsche Wort dafür auch heisst. Über die historischen Umstände, wie und wann das erfolgte, müssen wir jetzt auch hinweggehen: sie sind schwer zu eruieren (letztlich überhaupt nicht), aber sie sind Tatsachen, die der Historiker zur Kenntnis zu nehmen hat; auch die fromme Gemeinde weiss nicht viel mehr und hat darüber oft mehr phantasiert als gläubig vertraut. Alle drei Religionen sind übrigens herausragende Beispiele für die enorme Wirkung, die von solchen «Erlebnissen» und Personen ausgehen kann; dies sind oft die «Ideen», die den Gang bestimmen, in dem sich die Dynamik der menschlichen Interessen fortbewegt, wie sich *Max Weber* treffend ausdrückte.

Ein weiterer wichtiger typologischer Gesichtspunkt ist, dass diese Religionen alle ein «Buch» besitzen, d.h. sie sind sogenannte «*Buchreligionen*». Sie unterscheiden sich damit qualitativ sehr deutlich von den Religionen, die keine normierende religiöse Urkunde besitzen (man hat diese daher einfach «Kultreligionen» genannt, da für sie der Kult allein die zentrale religiöse Norm ist, an die der Gläubige gebunden ist). Wir wissen heute mehr oder weniger Bescheid darüber, wie es zu diesen «kanonischen» Büchern in den drei Religionen gekommen ist. Relativ einfach ist es bei Mohammed, dessen Äusserungen wir wohl geschlossen im Koran überliefert bekommen haben; doch kam es auch hier erst unter seinem 3. Nachfolger, dem Kalifen Othmān, zwischen 650 und 656 zu einer offiziellen Ausgabe, nachdem Unklarheit über den Umfang der verschiedenen umlaufenden Korane bestanden hatte. Diese Urkunde ist nach offizieller Meinung seitdem das feste Fundament für die islamische Gemeinde; Glaube, Theologie und Recht beziehen sich auf dieses «Wort Gottes», das das Kriterium für die Wahrheit des islamischen Glaubens bildet.

Funktionell und auch strukturell steht es mit dem religiösen Kanon der Juden und Christen ebenso. Der Pentateuch oder die Tora, die mit ihrem Religion, Recht und Moral umfassenden Inhalt dem Koran am nächsten steht, ist in einem sehr langen Prozess gewachsen und erst durch Esra im 4. Jh. v.Chr. zum Buch des Judentums geworden, an das sich

dann die anderen beiden Sammlungen, die «Propheten»(-bücher, *Ne-
biʿîm*) und die «Schriften» (*Ketubîm*) anschlossen, die dann erst etwa
Ende des 1. Jh. n.Chr. die «Bibel» bildeten, Über die enorme Bedeutung,
die die Tora (traditionell als Werk des Mose betrachtet) für die jüdische
Gemeinde hat, möchte ich hier nicht weiter handeln.

Auch für die Christen ist das «Evangelium» Jesu zu einer schriftli-
chen Urkunde geworden, in einem mehr als 200jährigen Vorgang; erst im
4. Jh. kam es zur Einigung über die 27 Schriften des NT, wenigstens im
weströmischen Reich. Es kommt hinzu, dass die christliche Kirche die
jüdische Bibel in der griechischen Übersetzung für sich reklamierte und
zum «Alten Testament» machte, während die Schriften, die man auf Jesus
und die Apostel zurückführte, als «Neues Testament» bezeichnet wurden
(so schon in der 2. Hälfte des 2. Jh.s); beides bildet seitdem die «christli-
che Bibel» oder «die Bücher» (*ta biblia*); der Singular für griechisch *ta
biblia* ist erst seit dem lateinischen Mittelalter in Gebrauch. Dieser Vor-
gang, der seine verwickelte Geschichte hat, ist religionsgeschichtlich fast
singulär, beruht aber darauf, dass das Christentum aus dem Judentum
entstand, worauf wir noch zu sprechen kommen.

Die bisher aufgewiesenen phänomenologischen Gemeinsamkeiten
lassen sich auch stärker inhaltlich fortführen. Bevor wir dies aber ins
Auge fassen, sei noch ein gravierender Unterschied von Judentum ei-
nerseits und Christentum und Islam andererseits zur Sprache gebracht.
Nach der in der Religionswissenschaft üblichen Einteilung in *Volks- und
Weltreligionen* fällt das Judentum eindeutig unter die Volks- oder ethni-
schen Religionen, während Christentum und Islam als Welt- oder Univer-
salreligionen betrachtet werden. Alle solchen Typologisierungen haben
natürlich ihre schwachen Seiten, aber strukturell ist diese Typologie zu-
treffend und wichtiges Hilfsmittel der systematischen Analyse. Der jüdi-
sche Glaube hat zwar eine universale Komponente, die Gottesidee, aber
er hat seine alte volksreligiöse Grundlage nie ganz abgestreift; abgesehen
von den Proselyten des Altertums und etwa den Chasaren des frühen
Mittelalters gibt es keine direkte missionarische Ausbreitung, wie sie Chri-
stentum und Islam vollzogen haben⁸. Dies hängt mit der engen Verbin-
dung von Volk und Glaube im Judentum zusammen, auf die ich hier
nicht weiter eingehen kann, die aber zu einem der wichtigsten Probleme
des Verständnisses jüdischen Glaubens gehört und für das Judentum
selbst immer wieder kontrovers beantwortet worden ist (z.B. die Proble-
matik Israels heute – säkularer Staat oder nicht? Was ist ein Jude ohne
Gottesglauben? Ist das Judentum eine Privatreligion wie jede andere?).

Demgegenüber sind zwar Christentum und Islam auf volksreligiösem
ethnischen Boden erwachsen und haben sich nicht gleich von vornherein
ihrer grenzüberschreitenden, den eigenen Boden transzendierenden Anla-

gen vergewissert, aber ihr missionarischer Impetus, der einfachen Stammes- und Volksreligionen abgeht, hat ihnen im Zuge der Zeit Eingang in völlig andere Ethnien und Kulturen verschafft. Die sogenannte «Heidenmission» erfolgte im Christentum erst unter heftigen Auseinandersetzungen zwischen dem alten «Judenchristentum» und dem neuen avantgardistischen «Heidenchristentum», dessen Führer der Jude Paulus war; er hat strenggenommen das Christentum erst zur Weltreligion vorbereitet. Mit seinem Weg nach Kleinasien, Griechenland und Rom war der Grundstein gelegt für die universale Ausbreitung der christlichen Kirchen, wie wir sie heute vorfinden.

Auch der Islam hat diesen Weg eingeschlagen, obwohl sich Mohammed zunächst nur als Gott-Gesandter an seine arabischen Landsleute verstand. Aber der politische Charakter des Islam, der ihm seit der Gemeindegründung in Medina anhaftet, hat den Weg über die Grenzen der arabischen Halbinsel mit militärischen Mitteln beschritten, der ihn fast die ganze Ökumene des 7./8. Jh.s erobern liess. Zunächst allerdings nicht vom Bekehrungseifer beflügelt, ausser Allah die Welt zu Füssen seiner arabischen Gläubigen (die eine Art auserwähltes Volk Gottes sind) zu legen. Zur Weltreligion wurde der Islam eigentlich erst mit dem Übertritt der breiten nichtarabischen Massen des Vorderen Orients, und das erfolgte im grossen Masse erst im 8. Jh. im Abbasidenreich. Trotzdem hat der Islam stärkere volksreligiöse Züge bewahrt als das Christentum, in Gestalt der Rolle des Arabertums. Arabisch ist die heilige Sprache des Koran, der durch keine Übersetzung verdrängbar ist. Arabisch sind die heiligen Stätten in Mekka und Medina; arabisch sind viele Sitten und Gebräuche, die der Prophet selbst vorgeschrieben hat. Insofern hat der Islam eine grössere Nähe wieder zum Judentum, nicht nur in der Stellung des Gesetzes und seiner daran gebundenen Auslegung in einer umfangreichen Tradition, sondern auch in der (übrigens im Koran nicht eigens thematisierten) Beschneidung.

Kehren wir aber, bevor wir die historischen Zusammenhänge noch etwas genauer betrachten wollen, zu einer entscheidenden inhaltlichen Gemeinsamkeit zurück, die unsere drei Religionen besitzen: Es ist der *monotheistische Gottesgedanke*. Er ist kein Produkt einer anonymen Evolution aus dem polytheistischen Pluralismus, sondern ein revolutionäres Ereignis im Vorderen Orient, zu unterschiedlichen Zeiten und in verschiedenen Bereichen aufgetreten, wie z.B. Zarathustra und der Pharao Echnaton (Amenophis IV.) lehren⁹. Für unser Thema ist die israelitische Gottesidee zwar nicht in ihrer grossartigen Wucht schon bei Mose anzusetzen, aber die Anfänge liegen bei ihm; anders ist seine Rolle nicht verständlich, denn er war nicht blosser Befreier von ägyptischer Unterdrückung, sondern Vertreter eines unbedingt fordernden Gottes, den er

seinen Anhängern nahezubringen suchte. Wir können in den Schriften des Alten Testaments den Weg verfolgen, den diese Gottesidee im Wandel der Zeit genommen hat: Einschneidend waren die Äusserungen der grossen und kleinen Propheten des 8. und 7. Jh.s v. Chr.; ihnen verdanken wir die Formulierung von Wesen und Wirken des biblischen Gottes, die bis heute festes Glaubensgut von Juden, Christen und Muslimen ist¹⁰. Mit der Rückkehr aus dem Exil tritt das israelitisch-jüdische Volk geläutert durch Leiden und Besinnung in eine neue Phase seiner Geschichte, begleitet von einem Gottesglauben, der zwar nach wie vor an sein Volk gebunden ist, aber eine ideologische Entschränkung auf die ganze Welt und Geschichte besitzt; die Universalität der monotheistischen Gottesidee ist jetzt (deutlich greifbar bei Deuterocesaja) geboren. Sie wird weitergetragen, immer wieder neu formuliert und reflektiert im frühen Judentum, bis sie in Jesus von Nazaret eine weitere Höhe und zugleich eine neue Zäsur erhält, ohne dass damit bereits ein Sprung jenseits des Judentums vollzogen wird. Auf diesen Schultern steht schliesslich auch der letzte grosse Prophet in dieser Reihe: Mohammed, der ohne Zweifel die jüdisch-christliche Gottesidee zu einer eindrucksvollen Geschlossenheit brachte, wie sie vorher in dieser Form nicht da war. Seine Nähe zu den biblischen Propheten ist immer wieder beobachtet worden, nicht zuletzt von *Julius Wellhausen*¹¹, der wohl einer der besten Kenner beider Bereiche gewesen ist. So haben wir phänomenologisch und historisch eine feste Kette, die die drei Religionen ideologisch verbindet, wobei ich nur die dominierenden Gemeinsamkeiten hervorgehoben habe.

4. Judentum, Christentum, Islam: historische Aspekte

Das geschichtliche Denken, das uns bereits in frühen Formen der Bibel begegnet, führt uns auch zur eigentlich *historischen Seite unserer Betrachtung*. Wir haben eben von der *Gottesvorstellung* gesprochen, die sich in Israel und im Judentum entwickelt hat und die vorbildlich für Christentum und Islam wurde. Generell gesehen ist damit natürlich eine bestimmte Form der semitischen Religionsgeschichte angesprochen, die zu ungeahnter Weltgeltung kam. Der alte Nomadengott der israelitischen Stämme (Jahwe), den wir bis in das 2. Jahrtausend zurückverfolgen können, hat zwar nach der Sesshaftwerdung Israels im kanaanäischen Kulturland die Züge eines Agrargottes (El) angenommen, aber das dynamische und «vektorische» Prinzip (V. Maag) mit seiner heilsamen Unruhe ist dem biblischen Gott von seinen nomadischen Ursprüngen her immer eigen gewesen¹². Dieser Zug hält sich durch bis in den Koran, wo im Grunde genommen der biblische Gottesgedanke wieder mit dem alten semitisch-

nomadischen Erbe zusammenstösst. Der Allah des Koran ist schon sprachlich eine arabische Gottheit und vor Mohammed bereits auf dem Weg zu einer überragenden Autorität im Pluralismus des religiösen Angebots an Gottheiten des sog. «Heidentums» (der *Ġāhilīja*) geworden, aber er hat inhaltlich sehr viel mehr aus dem Zusammentreffen mit dem jüdischen und christlichen Glaubensgut erhalten, war sein Name doch bereits, wie südarabische Inschriften zeigen, dafür reklamiert worden. Das Gottesbild des Korans ist ohne Juden- und Christentum nicht denkbar; daran hat auch Mohammed nicht gezweifelt, fühlte er sich doch dieser Tradition eng verbunden und sah sich daher auch zu Juden und Christen in seiner Heimat gesandt.

Dass diese jüdisch-christlich-muslimische Gottesidee mit Hilfe der griechischen «Weisheit» (Philosophie) in abstrakte Formen gegossen wurde, ist ein nicht zu unterschätzender Faktor der Symbiose, den wir in allen drei Religionen auch wieder in einer auffälligen Verzahnung und Erberelation vorfinden: Das frühe Christentum beginnt in grösserem Ausmasse damit (seit dem 2. Jh.), das Judentum streng genommen erst seit dem 9. Jh. (Saʿadja b. Josef) parallel zur Entstehung der islamischen Theologie, dem *Kalām* (wobei offenbar christliche Vorbilder mitwirkten). Eine zweite Welle griechischer Philosophie erreicht das mittelalterliche Christentum aber nur durch die arabisch-islamische Vermittlung: der Aristotelismus des 12. Jh.s mit seiner gefährlichen Sprengkraft im Glaubensgebäude aller drei Religionen (vgl. Moses Maimonides, Ibn Rušd bzw. Averroes, Thomas von Aquin). Auch hier zeigt sich, wie die biblische Gottesidee mit den gleichen Problemen, nur zeit- und ortsverschieden, zu ringen hatte. Übrigens sind diese Nachwirkungen noch am deutlichsten in der muslimischen Theologie von heute anzutreffen; bis in die Katechismen hinein wird mit der griechischen Logik, wie sie im Mittelalter für theologische Zwecke verwendet wurde, gearbeitet.

Es sind eine Reihe weiterer Tatbestände, die es eindeutig machen, dass wir im Rahmen einer generellen semitischen Religionsgeschichte eine eigenständige Linie ziehen können, vom sogenannten «Alten Testament» über das «Neue Testament» zum Koran, oder anders gesagt, von Mose über Jesus bis Mohammed. Dazu gehören Vorstellungen und Vorschriften aller Art, angefangen von den moralischen und rituellen Gesetzesvorschriften des Pentateuch bis zu den weitwirkenden apokalyptischen Ideen des frühen Juden- und Christentums. Auch der kultische Bereich macht davon keine Ausnahme: Der frühjüdische Synagogengottesdienst diente als «Wortgottesdienst» der frühen christlichen Gemeinde zum ausbaubaren Vorbild; Mohammed wiederum übernimmt Formen christlicher Gebetsübungen (greifbar bis in die Terminologie). Die *Ṣalāt* ist offensichtlich nicht ohne Vorbild der byzantinischen Messe ausgestaltet worden¹³.

Doch vergessen wir nicht eine wirkungsvollere Idee zu erwähnen: Der Gedanke einer *Heilsgeschichte*, der eng mit der Rolle der Geschichte im biblischen Denken verbunden ist, ist vom sogenannten Alten Testament über die nachbiblischen Schriften der Juden und Christen bis in den Koran zu verfolgen, wo er eine letzte, wiederum sehr geschlossene Gestalt annahm. Die Reihe von Gottesverkündern, wie sie das sogenannte Alte und das Neue Testament kennen und als massgebend für das Handeln Gottes in der Geschichte betrachten, ist bei Mohammed zum Zyklus der sieben «Warner», d.h. Abraham, Mose, Thamūd, Noah, ʿĀd (Hūd), Lot und Jesus, geworden, die im Auftrage Gottes die Menschen zur Umkehr bewegen sollen, allerdings vergebens. Ihre Botschaft gleicht der von Mohammed, kommt aber in ihm endlich zum Erfolg. So versteht er sich als Schlusspunkt einer Heilsgeschichte, die von Adam über Abraham und Mose bis hin zu Jesus führt. Daher ist er ihr «Siegel», ihr Schlusspunkt¹⁴. Auch für das Christentum ist diese Idee von Bedeutung geworden, indem es Jesus als den Messias verstand und damit als das fleischgewordene Wort Gottes, das der Welt sichtbar war und ist; erst die Endzeit wird es aller Welt deutlich machen.

Diese mit der heilsgeschichtlich-linearen Konzeption verbundene *Endzeithoffnung* ist ein dominanter Zug aller drei Religionen. Die islamischen diesbezüglichen Vorstellungen sind zwar von spezifisch arabischem Kolorit gefärbt, aber der Gedanke von Auferstehung, Gericht und Gottesoffenbarung ist eindeutig biblisch (abgesehen von der letztlich iranischen Abkunft mancher dieser Seiten). Die eschatologische Hoffnung, die Jesus von Nazaret beherrschte, bestimmt auch zunächst den Propheten in Mekka, nur ist Jesus daran gescheitert und physisch zugrunde gegangen. Mohammed hat unter Zurückstellung eschatologischer Naherwartung ein irdisches Reich etabliert, durch das seine religiös-politischen Ideen in die Tat umgesetzt worden sind – Vorbild für alle Muslime bis heute.

So könnten wir weitere Einzelheiten dieser Zusammenhänge anführen, die die besagte historische Kontinuität belegen. Es ist eine Erbgeschichte grössten Ausmasses, die hier in der Religionsgeschichte unseres Kulturkreises zu Tage kommt und die das Verhältnis der drei grossen Religionen des Vorderen Orients bis heute bestimmt, auch wenn es oft von den Gläubigen (bewusst oder unbewusst) nicht wahrgenommen wird.

Natürlich ist diese Kontinuität nur die eine Seite dieses Vorgangs. Die andere, die Seite der *Differenzen*, steht ebenso deutlich vor uns, nicht nur in der alten Polemik und Apologetik, sondern sie spielt, um im Bilde zu bleiben, auf dem gemeinsamen Strom der geistigen Überlieferung, zu der auch – nicht zu vergessen – die griechisch-römische gehört, ihre beherrschende Rolle, sonst hätten wir ja keine eigenständigen Gebilde, die

sich Judentum, Christentum und Islam nennen. Jesus von Nazaret wächst im Judentum auf und wirkt als eine Art Moses redivivus. Seine ersten Jünger versuchen darin zu bleiben, obwohl sie mit ihrer Überzeugung vom Messiassein dieses Jesus bereits mit einem Bein den Glauben ihrer Väter verlassen haben. Die weitere Geschichte ist uns allen bekannt¹⁵. Synagoge und Kirche stehen sich über Jahrhunderte feindlich gegenüber. Die Kirche hält sich für die neue Synagoge; sie reklamiert nicht nur die jüdische Bibel, sondern auch das heilsgeschichtliche Dasein des alten Gottesvolkes. Dieses selbst nimmt zunächst gar nicht richtig wahr, was sich da in seinem Schoß angebahnt hat, bis es von den politischen Ereignissen überrascht wird, als nicht mehr die Juden eine *religio licita* und die Christen als Pseudo-Juden eine *religio illicita* waren, sondern sich das Verhältnis gewissermaßen umgekehrt hat, wie die antijüdischen Gesetze seit Konstantin dem Grossen zeigen¹⁶. Auch religionswissenschaftlich ist dieser Prozess von seltener Tragik, handelt es sich doch um die Verdrängung der Mutter durch die Tochter, die sich an ihre Stelle zu setzen sucht. Doch ist diese Beurteilung ohne die theologischen Hintergründe gemacht, die uns hier nicht beschäftigen sollen¹⁷. Einen Ausgleich hat es zwischen Kirche und Synagoge theologisch seit den Reflexionen des Paulus im Römerbrief (9-11) nicht gegeben; er ist abhängig von der politischen Machtstellung des Christentums gewesen und beeinflusst von geradezu dämonischen, unreflektierten Gewalten eines Hasses, der das christliche Liebesgebot, das das Herz des Christentums bilden sollte, beiseite zu schieben in der Lage war.

Blicken wir zum Islam, so haben wir gesehen, dass er sowohl zum Juden- als auch zum Christentum enge Beziehungen hat, auch wenn das arabische Gewand manches davon verschleiert. Mohammed hat diese Verbindungen nicht geleugnet, ja selbst zur Sprache gebracht; er verstand sich als Nachfolger der jüdischen Gottesboten, einschliesslich Jesu Christi (des «Messias», wie er ihn in Übernahme der christlich-syrischen Terminologie nannte). Seine Erlebnisse mit den Juden und Christen Arabiens führten ihn allerdings bald zu einer gewissen Korrektur seiner Einstellung zu den beiden Vaterreligionen. Für ihn wurde nicht Mose oder Jesus die zentrale Gestalt der Heilsgeschichte, sondern Abraham, der auch biblisch an der Spitze der Patriarchen steht. Er ist der erste Gottesbote im Koran, er ist der erste *Muslim* (d.h. «Gottergebene»)¹⁸; seine Religion der wahren Gottesverehrung, gegenüber Heiden, Juden und Christen, ist es, die Mohammed wiederbringt oder erneuern will; er ist ein Abraham redivivus. Der Islam ist die *millat ʿIbrāhīm*, die Religion Abrahams¹⁹. So hat der Prophet aus Mekka das Problem mit seinem Vorläufer auf seine originelle Weise gelöst²⁰. Auf dieser Basis errichtete er dann in Medina seine Theokratie, und dies unterscheidet ihn nun sehr von Jesus, der kein Reich

von dieser Welt im Auge hatte und als Opfer eines irdischen Weltreiches endete. Dieser grundlegende Unterschied prägt sich in den beiden Religionen, dem Christentum und dem Islam, bis heute deutlich aus, auch wenn nicht übersehen werden sollte, dass auch die christliche Kirche in eine enge Verbindung mit staatlichen Gewalten geriet und irdische Reiche errichtete (frappantestes Beispiel ist das päpstliche Reich, das erst im 20. Jh. zu einem kleinen Stadtteilstaat – dem Vatikanstaat – zusammenschrumpfte).

Der theokratische Staatsgedanke hat auch im Judentum alte Wurzeln, seitdem es in Palästina im 10. Jh. v. Chr. zu einem israelitisch-jüdischen Königtum gekommen war, aus dem sich quasi die sakrale Daviddynastie bis in die religiöse Ideologie hinein ihr Nachleben in der Gestalt der Messiasidee bewahrt hat. Das Priesterkönigtum der Makkabäer, das an die alte Herrlichkeit anknüpfte und sich aus Opposition gegen eine Überfremdung des Judentums durch Züge des Hellenismus in politischer und religiöser Hinsicht etablierte, ist ein weiteres Indiz dafür, wie eng in der volksreligiösen Eigenart des Judentums theokratische Ambitionen lebendig waren, die erst nach den furchtbaren Kriegen mit den Römern und der in diesem Verlauf erfolgten restlosen Zerstörung der politischen Existenz des jüdischen Volkes in den Jahren 70 und 132 endgültig zu Grabe getragen wurden; sie blieben aber aufgehoben in der trostvollen Hoffnung auf die erlösende Endzeit und den Messias.

5. Das Verhältnis der drei Religionen zueinander im Laufe der Geschichte

Verlassen wir dieses für die Geschichte der Religionen so wichtige Thema der Politik und wenden uns noch kurz dem äusseren Verhältnis der drei Religionen zueinander im Laufe der Zeit zu. Der Islam besitzt dafür die klarsten Regeln, die Mohammed selbst im Koran festgelegt hat²¹. Juden und Christen können nach Anerkennung der islamischen Schutzherrschaft bleiben, was sie sind, müssen nur eine besondere Steuer, die Kopfsteuer, an den Fiskus entrichten. So ist im wesentlichen in den islamischen Ländern bis ins 19. und 20. Jh. verfahren worden. Juden und Christen bildeten im Kalifenreich eigene Gemeinden mit relativ ausgebauter Selbständigkeit, besonders in rechtlicher Hinsicht. Sie ordneten ihre inneren Angelegenheiten selbst und waren nicht allzu grossen Beschränkungen ausgesetzt. Alles war gesetzlich geregelt und durch das Gotteswort des Korans abgesichert²².

Ganz anders sah es im christlichen Raum aus, wo es zwar keine islamischen Gemeinden gab, dafür aber die grossen jüdischen Gemeinden,

die aus der Zerstreuung in der antiken Welt ihre Existenz in die christlichen Reiche hinübertrugen. Für sie gab es keine im Neuen Testament niedergelegten Regeln. Man war gezwungen, neue zu schaffen; in der Hauptsache waren es Königs- und Hofgesetze, die aber keine religiöse Sanktionierung hatten und so auch dem Schwanken der politischen Lage erheblich ausgesetzt waren. Streng genommen gab es für die jüdischen Gemeinden im christlichen Mittelalter keine Rechtssicherheit von Dauer²³. Aus diesem Grund ist auch das Verhältnis von Juden- und Christentum in dieser Zeit, von seltenen, meist auch ökonomisch bedingten Ausnahmen abgesehen, kein gutes gewesen und gehört zu den traurigsten Kapiteln europäischer Geschichte. Erst in der Aufklärungszeit, der Haskala, änderte sich dieser Zustand, und die bürgerlichen Reformgesetzgebungen des 18. und 19. Jh.s schufen hier einen grundlegenden Wandel, dessen positive Wirkung für das Judentum heute allerdings kritischer gesehen wird als früher²⁴. Doch er bewirkte zumindest eine Entkrampfung auf beiden Seiten, so dass es zeit- und stellenweise schon zu partnerschaftlichen Verhältnissen kam, wenn auch nicht zu einem Dialog. Dass der aufstrebende Nationalismus des 19. Jh.s dem stellenweise immer noch schwelenden Antisemitismus bzw. Antijudaismus aus religiösen, rassischen und anderen Wurzeln neuen Auftrieb gab, um schliesslich in einem antihumanistischen Terror ohnegleichen den jüdischen Partner gänzlich zum Schweigen zu bringen, ist ein Abschnitt der Beziehungen zwischen Christen und Juden, der nie vergessen werden sollte, um für die Zukunft eine Wiederholung auszuschliessen²⁵. Diese Ereignisse übersteigen auch weit eine blosse religionswissenschaftliche Betrachtung, sind allerdings für das Verhältnis der beiden Religionen von existentieller Bedeutung und stellen es auf eine neue Basis.

6. Anfragen des Religionswissenschaftlers an die drei monotheistischen Religionen

Es ergeben sich aus dem Vorgetragenen eine Reihe von Folgerungen, die zugleich als Anfragen der Religionswissenschaft an die drei Religionen zu verstehen sind.

Ganz deutlich ist der historische Zusammenhang, den Judentum, Christentum und Islam bilden. Er bindet sie, universalhistorisch gesehen, zusammen und unterscheidet sie wesentlich etwa von anderen Kultur- und Religionsprovinzen unserer Welt. Diese Gemeinsamkeit erstreckt sich auf wesentliche Glaubensaussagen: den einen Gott, sein Handeln in der Geschichte durch Propheten und das Wort, die eschatologische Dimen-

sion, die mir die wichtigsten zu sein scheinen. Von den drei Religionen hat die historisch letzte die Summe der vorausgehenden in gewissen Grenzen aufgenommen; sie akzeptiert die biblische Heilsgeschichte, setzt aber neue Akzente, die mit dem Anspruch Mohammeds, der letzte Prophet zu sein, zusammenhängen.

Mir scheint nun, dass die gemeinsame Verbundenheit durch die Geschichte diese Religionen zur Gemeinsamkeit verpflichten sollte, nicht in einer theologischen oder sonstwie gearteten Annäherung, sondern in einer Gesprächsbereitschaft, wie sie ja bereits vielerorts zu finden ist, sei es in den Verlautbarungen des II. Vatikanischen Konzils oder der Dialog-Kommission des Weltrats der Kirchen und den grossen interreligiösen Konferenzen. Im übrigen hat die vornehme Disputation auch im Mittelalter nie völlig gefehlt, wie al-Ghazālī, Ibn Kamūna, Raimundus Lullus, Nikolaus von Kues u.a. lehren. Bekanntlich hat die katholische Kirche auf dem II. Vatikanischen Konzil (1962-65) erstmalig neben Buddhismus und Judentum auch den Islam ausdrücklich als eine Religion mit Gotteserkenntnis anerkannt («mit Hochachtung», wie es heisst). Ermahnt wird dabei zu gegenseitigem Verstehen, und zur gemeinsamen Arbeit für soziale Gerechtigkeit, Erhaltung der sittlichen Güter, Frieden und Freiheit für alle Menschen aufgerufen²⁶.

Von evangelischer Seite liessen sich dazu die verschiedenen Publikationen anführen, die sich mit dem interreligiösen Dialog beschäftigen und deren Anzahl im Ansteigen begriffen ist²⁷. Meine Kenntnisse verliessen mich aber, wenn ich auf die jüdische oder islamische Seite blicke. Für den Islam gibt es einzelne Stimmen dazu. Für das Judentum bilden die zahlreichen Arbeitsgruppen für jüdisch-christliche Zusammenarbeit einen der vielen hoffnungsvollen Versuche, alte Fehler nicht zu wiederholen und statt dessen Brücken der Gegenseitigkeit zu bauen.

Der Religionswissenschaftler nimmt auch dies wahr und kann sich persönlich diesen positiven Tendenzen nicht verschliessen, auch wenn es nicht zu seinen Aufgaben gehört, diese Dialoge direkt zu fördern oder gar zu veranstalten²⁸. Aber eines ist ihm ganz gewiss, dass er indirekt daran beteiligt ist und das Recht für sich in Anspruch nehmen kann, dazu schon in den Anfängen der Religionswissenschaft den Boden gelegt zu haben. Der Abbau von Missverständnissen, die tolerante Haltung und die undogmatische Untersuchung der Religionen und ihrer Tatbestände haben mit dazu beigetragen. Insofern ist auch die philologisch-historische und komparative Arbeit, die zweifellos relativiert und ideologiekritisch (im Hinblick auf die Tradition) wirksam ist, ein Beitrag zum Verständnis; denn sie zerstört nicht nur traditionelle heile Bilder und liebgewordene Vorstellungen, sondern führt zu neuen Einstellungen, die Selbstkritik und

Fremdkritik dialektisch vermitteln und so die Basis für ein gleichberechtigtes Streben nach Wahrheit und Toleranz abgeben²⁹.

Wenn ich zum Schluss meine persönliche Auffassung noch deutlicher machen möchte, kann ich dies eigentlich nur mit dem Verweis auf das 209 Jahre alte erste deutsche Versdrama Lessings, den «Nathan» (1779), tun. Mit ihm haben wir ein literarisches Dokument, das meines Erachtens weit über seine poetische und klassische Bedeutung hinausragt; es ist immer noch das bisher Beste, was über das Zusammenleben der Religionen und Völker geschrieben worden ist. Damit meine ich nicht nur die bekannte Ringparabel, die ja den eingangs zitierten Geist der Schrift «Von den drei Betrügern» atmet (von den Ringbesitzern als «betrogenen Betrügern» ist ja darin ausdrücklich die Rede), sondern die Darstellung der Personen, ihrer Haltungen und Äusserungen, unter denen dem Juden Nathan die zentrale Rolle zufällt (bekanntlich spiegelt sich dahinter die lebenslange Freundschaft Lessings mit *Moses Mendelssohn*). Die Ringparabel ist die Antwort, die sich Nathan in einer für ihn nicht ungefährlichen Situation zurechtlegt, um dem Sultan zu erklären, warum er Jude ist und bleibt, nicht bloss aus Herkommen und Gedankenlosigkeit, sondern weil er den tiefen Gehalt jeder Religion in der Humanität erkannt hatte und praktisch entsprechend handelte, unabhängig von der äusseren Religionsform des Judeseins³⁰. Als der Sultan ihn mit dem Hinweis unterbricht, dass ja diese drei Religionen, die mit den drei Ringen gemeint sind, deutlich zu unterscheiden sind «bis auf die Kleidung, bis auf Speis und Trank», antwortet Nathan (3. Aufzug, 7. Auftritt):

*«Und nur von seiten ihrer Gründe nicht. –
Denn gründen alle sich nicht auf Geschichte?
Geschrieben oder überliefert! – Und
Geschichte muss doch wohl allein auf Treu’
Und Glauben angenommen werden? – Nicht? –
Nun wessen Treu’ und Glauben zieht man denn
Am wenigsten in Zweifel? Doch der Seinen?
Doch deren Blut wir sind? doch deren, die
Von Kindheit an uns Proben ihrer Liebe
Gegeben? die uns nie getäuscht, als wo
Getäuscht zu werden uns heilsamer war? –
Wie kann ich meinen Vätern weniger
Als du den deinen glauben? Oder umgekehrt: –
Kann ich von dir verlangen, dass du deine
Vorfahren Lügen strafst, um meinen nicht
Zu widersprechen? Oder umgekehrt.
Das nämliche gilt von den Christen. Nicht?»*

In der Fortsetzung wird zwar erwogen, ob der echte Ring überhaupt noch existiert und nicht vielmehr verloren ging, weil seine «Wunderkraft, beliebt zu machen, vor Gott und Menschen angenehm», nicht mehr wirksam ist, wie die Situation ja zu Zeiten Lessings und noch bis heute zeigt; aber Lessing lässt durch Nathan darauf am Schluss den Kern seiner Auffassung dazu so wiedergeben (ebda.):

(Der Richter spricht durch Nathan)

*«Mein Rat ist aber der: ihr nehmt
Die Sache völlig, wie sie liegt. Hat von
Euch jeder seinen Ring von seinem Vater:
So glaube jeder sicher seinen Ring
Den echten. – Möglich, dass der Vater nun
Die Tyrannei des einen Rings nicht länger hat
In seinem Hause dulden wollen! – Und gewiss,
Dass er euch alle drei geliebt und gleich
Geliebt: indem er zwei nicht drücken mögen,
Um einen zu begünstigen. – Wohlan!
Es eifre jeder seiner unbestochnen,
Von Vorurteilen freien Liebe nach!
Es strebe von euch jeder um die Wette,
Die Kraft des Steins in seinem Ring an Tag
Zu legen! komme dieser Kraft mit Sanftmut,
Mit herzlicher Verträglichkeit, mit Wohltun,
Mit innigster Ergebenheit in Gott,
Zu Hilf'! Und wenn sich dann der Steine Kräfte
Bei euern Kindes-Kindeskindern äussern:
So lad' ich über tausend tausend Jahre
Sie wiederum vor diesen Stuhl. Da wird
Ein weis'rer Mann auf diesem Stuhle sitzen
Als ich und sprechen. Geht!»*

Nun, wir haben erst reichlich 200 Jahre seitdem hinter uns; sind wir sicher auf dem Wege, den uns Lessing gezeigt hat? Denn auch er ist Christ geblieben, ein «aufgeklärter» mit recht wacher und kritischer Vernunft, muss man sagen, aber er hat die evangelische Botschaft der Liebe und Verständigung besser begriffen als die meisten seiner theologischen Zeitgenossen, und dazu hat ihm nicht zuletzt die Einsicht in die Historie und der unvoreingenommene Blick über die eigenen Religionsgrenzen verholffen – das sollte auch für uns gelten.

ANMERKUNGEN

1. Antrittsvorlesung an der Philipps-Universität Marburg vom 13. November 1987.
2. So W. Gericke, Das Buch «De Tribus Impostoribus», Berlin (Ost) 1982 (Quellen. Ausgewählte Texte aus der Geschichte der christlichen Kirche. N.F. Heft 2), 50ff.
3. Gericke, 68 (lat. Text), 83 (Übersetzung). Es handelt sich um den von Gericke entdeckten ältesten Druck der Schrift von 1645 in der Bibliothek des Ev. Prediger-Seminars zu Wittenberg.
4. Vgl. Gericke, 48ff.
5. Ich benutze für diesen Teil die Ausgabe von G. Bartsch, De Tribus Impostoribus Anno MDIIC. Von den Drei Betrügern 1598, (Moses, Jesus, Mohammed), Berlin 1960, 58ff. und 91ff. (lat. Text). Vgl. auch G. van Glasenapp, Ketzerphilosophie des Mittelalters. Das Buch genannt «De tribus impostoribus» 1598, Riga (eigentlich Leipzig) 1909, 29ff.
6. Vgl. dazu meine Haskell-Lectures delivered at the University of Chicago 1983/84: Historical Fundamentals and the Study of Religions, New York: Macmillan 1985.
7. Vgl. dazu W. Baetke, Kleine Schriften, Weimar 1973, 14.
8. Vgl. u.a. die kontrovers behandelte Frage bei J.R. Rosenbloom, Conversion to Judaism. From the Biblical Period to the Present, Cincinnati: HUCP 1978.
9. Vgl. u.a. E. Hornung, Monotheismus im pharaonischen Ägypten, in: O. Keel (Hrsg.), Monotheismus im Alten Israel und seiner Umwelt, Fribourg 1980, 83ff.; P.B. Redford, Akhenaten. The Heretic King, Princeton 1984.
10. Vgl. z.B. F. Stolz, Monotheismus in Israel, in: O. Keel, Monotheismus (s. Anm. 9), 144-189; B. Lang, Monotheism and the Prophetic Minority, Sheffield 1983; E. Haag (Hrsg.), Gott, der einzige. Zur Entstehung des Monotheismus in Israel, Freiburg/Breisgau 1985 (Quaestiones disputatae 104), mit einer Bibliographie zu «Monotheismus – Polytheismus» (187-189).
11. Vgl. dazu K. Rudolph, Wellhausen als Arabist, Berlin 1983 (SB Sächs. Akademie der Wissenschaften zu Leipzig. Philol.-histor. Klasse 123, Heft 5).
12. Vgl. V. Maag, Das Gottesverständnis des Alten Testaments, in: NTT 21 (1966/67), 162-207 = ders., Kultur, Kulturkontakt und Religion. Ges. Studien, Göttingen 1980, 256-299.
13. Vgl. C.H. Becker, Zur Geschichte des islamischen Kultus, in: Islamstudien I (1924), 472-500.
14. Zur Vorstellung vom «Siegel der Propheten» vgl. jetzt C. Colpe, in: Orientalia Suecana 33/35 (1984/86), 71-83; Berliner Theol. Zeitschrift 4 (1987), 2-18; G.G. Stroumsa, «Seal of the Prophets». The Nature of a Manichaean Metaphor, in: Jerusalem Studies in Arabic and Islam 7 (1986), 61-74. Der Ausdruck scheint, wie schon früher vermutet, der jüdisch-christlichen Vorstellungswelt zu entstammen.
15. Vgl. das Material, das H. Schreckenberg jetzt bequem zugänglich gemacht hat: Die christlichen Adversus-Judaeos-Texte und ihr literarisches und theologisches Umfeld (1.-11. Jh.), Frankfurt/Main 1982 (Europ. Hochschulschriften, Reihe XXIII, Band 172); ferner: James Parkes, The Conflict of the Church and the Synagogue. A Study in the Origins of Antisemitism, New York 1969 (6. Aufl. 1985). Eine traditionelle Sicht vertrat zum Beispiel A. Oepke, Das neue Gottesvolk, Gütersloh 1950.
16. Vgl. jetzt die kritische Studie von G. Stemberger, Juden und Christen im Heiligen Land. Palästina unter Konstantin und Theodosius, München 1987, 45ff.; 235ff.
17. Vgl. dazu C. Thoma, Die theologischen Beziehungen zwischen Christentum und Judentum, Darmstadt 1982 (Grundzüge 44); L. Lucas, Der Kampf zwischen Chri-

- stentum und Judentum, Berlin 1910 (Reprint: Hildesheim 1985). Eine vorzügliche Aufbereitung des Quellenmaterials bietet H. Schreckenberg (s.o. Anm. 15). Zu Röm 9-11 vgl. H. Räisänen, *The Divine Hardening*, Helsinki 1972 (Publications of the Finnish Exegetical Society 25), 79-89.
18. Vgl. Koran 3,60 (67), 89 (95); 37, 103, 113; 16, 121 (120); 22, 77 (76); Parallelen bei R. Paret, *Der Koran. Kommentar und Konkordanz* (Stuttgart 1971, ³1986), S. 70 (zu 3,67).
 19. Koran 2,124 (130). 129 (135); 16, 124 (123); vgl. Paret, a.a.O., S. 30 (zu 2,130). Auch das Christentum ist nach Euseb eine Wiederherstellung des reinen Monotheismus Abrahams und Abraham so eine Art erster Christ (Kirchengeschichte I, 4,10-15; Schwartz S. 42). Vgl. dazu P. Kawerau, *Das Christentum des Ostens*, Stuttgart 1972, 99; ZRGG 14 (1962), 307f.; E. van Ivánka, *Rhomäerreich und Gottesvolk*, Freiburg 1968, 51f.
 20. Inwieweit er dabei an vorislamisch-arabische Traditionen angeknüpft hat, ist umstritten. Sicher ist die radikale Ansicht von P. Crone und M. Cook, *Hagarism. The Making of the Islamic World*, Cambridge 1977, nicht haltbar (auch gerade quellenkritisch). Ausgeglichen: R. Paret, *Mohammed und der Koran*, Stuttgart ⁶1986 (UTB 32), 119-122; Art. *Ibrāhīm*, *Encyclopaedia of Islam*, New Edition, Vol. 3 (1971).
 21. Vgl. den kurzen Überblick bei Paret, *Mohammed* (s. Anm. 20), 140-143.
 22. Vgl. das übersetzte Material in: Bat Ye'or, *The Dhimmi. Jews and Christians under Islam*, Cranbury, N.Y. 1985 (revidierte und erweiterte Fassung der französischen Originalausgabe von 1980); B. Lewis, *The Jews of Islam*, Princeton 1984 (dt. *Die Juden in der islamischen Welt*, München 1987; Kap. I behandelt auch die anderen Religionen); Überblick bei C. Cahen, Art. *Dhimma*, *El*, New Edition, Vol. 2 (1961). Die entscheidende Störung der traditionellen Verhältnisse setzte mit dem Eindringen der europäischen Mächte in der Neuzeit ein (vgl. Bat Ye'or, S. 78ff.; Lewis, 154ff.) und mit dem entstehenden Nationalismus (Bat Ye'or 98ff.) bzw. der Gründung Israels (vgl. ebda 113ff.). Belege für mittelalterliche Unterdrückung bei B. Lewis, *Islam*, Vol. II, New York 1974, 228ff. (betr. Landraub, Deportation, finanzielle Erpressung). Das Zusammenleben der drei Religionen schildert R.I. Burns, *Muslims, Christians and Jews in the Crusaders' Kingdom of Valencia: Society in Symbiosis*, Cambridge 1984.
 23. Vgl. das reiche Material bei J.R. Marcus, *The Jew in the Medieval World. A Source Book: 315-1791*, Cincinnati 1938 (Reprint: New York 1969, ⁵1974); K. Schubert, *Die Kultur der Juden II*, Wiesbaden 1979 (Handbuch der Kulturgeschichte), 18-56; H.H. Ben-Sasson (Hrsg.), *Geschichte des jüdischen Volkes*, Band II, München 1979, 113ff., 215ff., 230ff., 318ff.
 24. Vgl. den Überblick bei H.H. Ben Sasson, a.a.O., Band III, München 1980, 31ff., 65ff., 126ff. (Integrationsversuche), 161ff. (Scheitern der Integrationsversuche); H.M. Graupe, *Die Entstehung des modernen Judentums*, 2. Aufl. Hamburg 1977, bes. 79ff., 93ff. (M. Mendelssohn), 226ff. (rechtliche und soziale Lage).
 25. Vgl. die vorzügliche Dokumentation von H.K. Strauss und N. Kampe (Hrsg.), *Antisemitismus. Von der Judenfeindschaft zum Holocaust*, Bonn 1985 (Schriftenreihe der Bundeszentrale für politische Bildung Bd. 213); K. Schubert und J. Moser, *Der gelbe Stern in Österreich*. *Studia Judaica Austriaca* Bd. V, Eisenstadt 1977.
 26. *Vaticanum II*, Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen: «*Nostra aetate*» (28.10.1965). Zum Judentum ist die Erklärung der deutschen (kath.) Bischöfe «Über das Verhältnis der Kirche zum Judentum» vom 28.4.1980 zu vergleichen (hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz in Bonn). Theologische Diskussion dazu bei C. Thoma (s.o. Anm. 17).

27. H.J. Margull/S.J. Samartha, Dialog mit anderen Religionen. Material aus der ökumenischen Bewegung, Frankfurt/M. 1972; Christians Meeting Muslims. WCC Papers on Ten Years of Christian-Muslim Dialogue, Geneva 1977.
28. Verwiesen sei auf folgende Literatur dazu: F.E. Peters, Children of Abraham. Judaism/Christianity/Islam, Princeton 1982; W.G. Oxtoby, The Meaning of Other Faiths, Philadelphia 1983 (dt.: Offenes Christentum, München 1986) mit Literatur 117-120 (dt. 117-121); H. Küng, J. van Ess, H. von Stietencron, H. Bechert, Christentum und Weltreligionen, München 1984. Vom 9.-10.4.1987 fand in Toledo ein Symposium des Europarates zum jüdischen Einfluss auf die europäischen Kulturen statt, über den die «Europäische Zeitung» vom Mai 1987 berichtete. Über das Problem des «Juden Jesus» diskutieren Pinchas Lapide und Ulrich Luz in dem lesenswerten Buch «Der Jude Jesus», Zürich (Benziger) 1979.
29. Vgl. dazu bereits meine Bemerkungen in den oben Anm. 6 genannten Haskell-Lectures, 61-77; dt. Die «ideologiekritische» Funktion der Religionswissenschaft, in: Numen 25 (1978), 17-39, bes. 34ff. H. Küns Schlusswort zum Anm. 28 genannten Band steht unter dem Titel: «Kein Weltfrieden ohne Religionsfrieden!» (617-621). Das ist ein Resultat der Beschäftigung mit den nichtchristlichen Religionen aus ökumenisch-toleranter Sicht christlicher Theologie.
30. Vgl. dazu auch W. Oelmüller, Die unbefriedigte Aufklärung, Frankfurt/M. 1969, 78-88, der mit Recht betont, dass Lessing das Verhältnis der drei Religionen auf dem Boden der praktischen, nicht der theoretischen Vernunft erörtert, da letztere zu keiner Lösung der alten Streitfragen führen kann. Es geht nicht um die Aufhebung der geschichtlichen Offenbarungsreligionen im Namen einer neuen Vernunftreligion oder einer geschichtslosen Innerlichkeit bei L., sondern um das friedliche Zusammenleben der Religionen in einer Gesellschaft, zu dem jede Religion das Ihre beitragen kann (ebda. 87). Exzellent die Analyse von Lessings Nathan und seiner Implikationen bei W. Jens in seinem mit H. Küng publizierten Buch «Dichtung und Religion», München 1985 (²1988), 102-119. Mit Recht bemerkt Jens, dass es sich bei diesem Werk nicht um ein «philosemitisches Drama» oder «eine philanthropische Ballade mit entschiedener projüdischer Tendenz» handelt, «sondern um exemplarische Zerstörung jener Auserwähltheitsideologie christlicher Provenienz..., die, so Mendelssohn, in "allen Menschen, die keine Christen sind", am liebsten "Meuchelmörder und Strassenräuber" ausmachen möchte» (114). Man kann auf die Rechte der Menschen nicht dringen, «ohne zugleich die Rechte jeder – auch der verachteten – durch Vorurteile verketteten, Minderheit zu reklamieren» (ebda.). Den Christen soll gezeigt werden, «wie viel ihnen, die durch lange religiöse Erziehung auf vorgeformte Rollenbilder fixiert wurden, noch zur Menschlichkeit fehlt – einer Humanität, die erst der Respekt garantiert, in dessen Zeichen sich die Religionen tolerieren (und das heisst: *anerkennen*, nicht nur herablassend *dulden*)» (ebda. 115). Zu Lessings Religions- und Christentumsauffassung siehe H. Küns Ausführungen ebda. 82-101, und A. Schilson, Lessings Christentum, Göttingen 1980 (Kleine Vandenhoeck-Reihe 1463).