

## **Bedingungen, Probleme und Perspektiven des jüdisch-christlich-islamischen Dialogs**

Wolfgang Pfüller, Eisenach

Der Dialog zwischen den nahe verwandten, bedeutenden religiösen Traditionen des Judentums, Christentums und Islams hat sich mittlerweile vielfältig entwickelt. Dabei hat sich nicht nur das wechselseitige Verständnis vertieft, haben sich die Traditionen in Kritik und Auseinandersetzung differenziert und weiter entwickelt; es sind auch die bleibenden Probleme und Spannungen vielfach deutlicher hervor getreten. Das liegt in der Natur des Dialogs und ist daher ohne weiteres zu begrüßen – zumindest von der Seite derer, die den Dialog als hervorragendes, zukunftsweisendes Kommunikationsmedium zwischen Menschen verschiedener religiöser Traditionen befürworten.

Die folgenden Überlegungen gehen von dieser Befürwortung aus und versuchen von daher, den Dialog zwischen jüdischen, christlichen und islamischen Positionen bzw. ihren VertreterInnen zu befördern. Dies tun sie, indem sie über einige Bedingungen, Probleme und Perspektiven dieses Dialogs reflektieren.

### *1. Bedingungen*

#### *1.1. Die grundlegende Bedingung der Offenheit*

Soll ein interreligiöser Dialog gelingen, so bedarf es unabdingbar der Offenheit.<sup>1</sup> Wahrheitsansprüche also etwa im Sinne endgültiger, unüberbietbarer Offenbarung schließen den Dialog gleichsam von vornherein ab.<sup>2</sup> Zumindest Wesentliches kann man unter solchen Voraussetzungen voneinander nicht mehr lernen. Natürlich kann man dessen ungeachtet miteinander reden, etwa um gegenseitiges Vertrauen zu fördern oder auch einander in Einzelheiten besser zu verstehen. Aber solche Gespräche enden folgerichtig spätestens da, wo es wirklich spannend wird: bei der kritischen Diskussion *zentraler* Geltungsansprüche der jeweiligen religiösen Traditionen.

1 Vgl. Pfüller, Wolfgang, *Die Bedeutung Jesu im interreligiösen Horizont*, Münster/Hamburg/London 2001, 73-86; Ders., Dialogfähigkeit und Religionstheologie, in: Petzoldt, Matthias (Hg.), *Wider die Müdigkeit im ökumenischen Gespräch*, Leipzig 2007, 265-282.

2 Vgl. Pfüller, Wolfgang, *Die Wahrheitsansprüche der Religionen und die Wahrheit*, in: Zager, Werner (Hg.), *Zugänge zur Wahrheitsfrage – ein theologisch-philosophisches Gespräch*, Forum Freies Christentum 50 (2010) 2-14.

Was für den interreligiösen Dialog im Allgemeinen gilt, gilt folglich auch für den jüdisch-christlich-islamischen Dialog. Mehr noch, hier ist diese grundlegende Bedingung des Dialogs aufgrund der besonderen Beziehungen der drei religiösen Traditionen zueinander sowie der besonders steilen Ansprüche von Seiten des traditionellen Christentums wie des traditionellen Islams womöglich wichtiger als sonst. So ist es alles andere als verwunderlich, wenn von jüdischer Seite einem jüdisch-christlichen Dialog nach wie vor mit mehr oder weniger Vorbehalt begegnet wird. Argwöhnt man doch aufgrund langer leidvoller Erfahrungen, dass ein solcher Dialog letztlich als verdeckte Missionsstrategie benutzt wird. Edna Brocke sieht hierin gar eine unüberwindliche Schwierigkeit und dementsprechend unüberschreitbare Grenze des jüdisch-christlichen Dialogs.

„Missionierende Religionen müssen *per Definitionem* davon ausgehen, im Besitz der Wahrheit zu sein. Mit Ausnahme einer kurzen Zeit in der jüdischen Geschichte ... hat das Judentum keine Mission betrieben ... Das Judentum geht davon aus, die Wahrheit nur für das Volk Israel erkannt zu haben – allen anderen Völkern wird die Gottheit zu gegebener Zeit einen Weg weisen.“<sup>3</sup>

Da das Christentum eindeutig eine missionierende Religion ist, das Judentum demgegenüber ebenso eindeutig nicht, kann nach Brocke ein Dialog zwischen zwei so tief greifend unterschiedenen Religionen „nur sehr begrenzt geführt werden“.<sup>4</sup> – Allein, was ist *das* Judentum? Gehören die von Brocke erwähnten Ausnahmen nicht dazu? Und was ist *das* Christentum? Gehören die, die „Judenmission“ oder auch jegliche Mission im herkömmlichen Sinne ausdrücklich ablehnen, nicht dazu? Außerdem: Behauptet man nicht ebenfalls, im Besitz der Wahrheit zu sein, auch wenn man diese zwar nur, aber immerhin doch für das Volk Israel erkannt zu haben meint?

Nun kann man Mission durchaus auch anders als im herkömmlichen Sinn einer angestrebten Bekehrung der Anderen (Ungläubigen, Irrgläubigen, defizitär Gläubigen) zur eigenen Wahrheit und folglich zum Heil verstehen.<sup>5</sup> Wird sie indes im herkömmlichen Sinn verstanden, dann ist Emil Fackenheim ohne Einschränkung Recht zu geben:

„Es kann keinen christlich-jüdischen Dialog geben, der diesen Namen verdient, wenn *eine* christliche Handlungsweise nicht aufgegeben wird, nämlich die Mission an den Juden. Mehr noch, sie muß aufgegeben werden nicht zeitweilig aus strategischen Gründen, sondern prinzipiell als ein zweitausendjähriger theologischer Fehler.“<sup>6</sup>

3 Brocke, Edna, Kommentar, in: Kampling, Rainer/Weinrich, Michael (Hg.), *Dabru emet – redet Wahrheit. Eine jüdische Herausforderung zum Dialog mit den Christen*, Gütersloh 2003, 104.

4 Ebd.

5 Vgl. Pfüller, *Bedeutung Jesu* 68-70.

6 Fackenheim, Emil L., *Was ist Judentum? Eine Deutung für die Gegenwart*, Berlin 1999, 211.

Im jüdisch-christlichen Dialog ist also besonders die christliche Seite gefordert, ihren traditionellen Wahrheits- und Heilsanspruch aufzugeben. Aber auch die jüdische Seite muss sich öffnen. Denn auch eine nur für das Volk Israel bzw. für die jüdischen Gläubigen beanspruchte Wahrheit blockiert den Dialog, sofern sie als endgültig, unüberbietbar o.ä. verstanden wird. Von islamischer Seite wiederum sind die traditionell starken Wahrheitsansprüche nur allzu bekannt. Nicht von ungefähr tut man sich deshalb weithin mit dem interreligiösen Dialog schwer.

„Mit dem Einstieg in den Dialog wird die traditionelle Geborgenheit verlassen und die Bereitschaft bekundet, sich kritischen Fragen über das eigene Religionserbe zu stellen. Die meisten Muslime entschließen sich dazu ungern, weil sie mehrheitlich aus geschlossenen Gesellschaften kommen und an eine Theologie gewöhnt sind, die sich im Besitz der richtigen Lösungen für alle Lebensfragen wähnt.“<sup>7</sup>

Allein, mittlerweile gibt es zahlreiche MuslimInnen, vor allem im europäischen und nordamerikanischen Umfeld, die sich längst zum Dialog mit all seinen Risiken, vor allem aber seinen Chancen entschlossen haben. Ich führe an dieser Stelle nur stellvertretend Smail Balic als Befürworter eines „Euro-Islam“ an. Dieser will nicht nur die Verflochtenheit von Islam und Politik lösen; er relativiert auch die Autorität des Korans, soweit er politische Aussagen macht. Ja er hält eine historisch-kritische Erforschung des Korans insgesamt für unumgänglich.

„Will sich der Islam in der modernen Gesellschaft für alle Zukunft einen festen Platz bewahren, so genügt es nicht allein, die Forderung ... nach der Rückkehr zu den Quellen zu verwirklichen. Diese Quellen müssen auch kritisch benützt werden. Ein historisch-kritisches Qur'an-Verständnis stellt sich als unumgängliches Erfordernis ein.“<sup>8</sup>

Dementsprechend lehnt Balic den traditionellen islamischen Anspruch auf die Totalität der Wahrheit ab, der nicht nur den innerislamischen, sondern auch den christlich-islamischen Dialog blockiert. Der Dialog nämlich braucht Offenheit für kritische Fragen, wenn er nicht zum unverbindlichen Zwiegespräch degenerieren soll. „Das Ringen um die Wahrheit, das den Dialog eo ipso begleitet, setzt eine ehrliche Offenheit voraus.“<sup>9</sup>

## 1.2. Inhaltliche Bedingungen?

Ich bezeichne die für jeden (interreligiösen) Dialog grundlegende Bedingung der Offenheit als *formale* Bedingung. Die Frage ist nun, ob speziell für den jüdisch-christlich-islamischen Dialog darüber hinaus *inhaltliche* Bedingungen erfüllt werden müssen. So wird etwa im Zusammenhang mit dem viel beachteten jüdischen

7 Balic, Smail, Islam für Europa. Neue Perspektiven einer alten Religion, Köln/Weimar/Wien 2001, 121f.

8 Ebd. 86.

9 Ebd. 123.

Dialogangebot *Dabru emet* von einem seiner maßgeblichen Verfasser konstatiert: „Ein Dialog ist Juden nur mit solchen Christen möglich, die der festen Überzeugung sind, dass Gott den Bund mit dem jüdischen Volk bis an das Ende der Zeit bewahren will.“<sup>10</sup> Muss also die christliche Seite die bleibende Erwählung Israels anerkennen, um einen jüdisch-christlichen Dialog führen zu können? Natürlich ist dies eine heikle Frage, da sich sofort die dunklen Schatten des christlichen Antijudaismus zu erheben scheinen, falls man diese Frage verneint. Und ebenso natürlich wird von orthodoxen oder konservativen jüdischen Positionen aus der Glaube an die Erwählung für unaufgebbar und zentral betrachtet.

„Gläubige Juden hängen ihrem Judentum in der Überzeugung an, daß sie das erwählte Volk sind. Das mag eine Illusion sein oder zumindest eine Übertreibung, doch sie ist der eigentliche Kern ihres Selbstbildes.“<sup>11</sup>

Dass dieser Anspruch auf Erwähltheit den Juden ein unruhiges Leben beschert, ist unvermeidlich, zumal er sich „selbst in seiner abgeschwächtesten Form“ stets mit der Behauptung verbindet, „daß Juden zumindest der Idee nach höher ständen als ihre Nachbarn“.<sup>12</sup> Indes, dies ist eine konservative Stimme im gegenwärtigen Judentum, keineswegs *das* gegenwärtige Judentum. Demgegenüber lehnte bereits der zu Anfang des 20. Jahrhunderts entstandene amerikanische Rekonstruktivismus den Erwählungsglauben rundheraus ab. Und in der Liturgie des modernen Reformjudentums findet zwar „der traditionelle Erwählungsglaube ... weiterhin seinen Ausdruck, wird aber ohne Blick auf andere Gruppen der Menschheit formuliert.“<sup>13</sup> Daraufhin können dann diese anderen Gruppen einen äquivalenten Erwählungsglauben auch für sich vertreten, wodurch der jüdische Erwählungsglaube folgerichtig relativiert wird. Diese Relativierung aber kann schließlich zu dem führen, was Emil Fackenheim in der folgenden Beobachtung, freilich mit kritischem Unterton festhält:

„Heute glaubt man in weiten Kreisen, daß es für das Judentum, um in die ‚Familie der Weltreligionen‘ aufgenommen zu werden, nötig sei, die ganze Lehre von einem erwählten Volk vollständig preiszugeben.“<sup>14</sup>

Muss man also von christlicher Seite den jüdischen Erwählungsglauben anerkennen, wenn man in einen Dialog eintreten will? Ich denke, dies muss man umso weniger, als dieser Glaube im modernen Judentum selbst zumindest umstritten ist. Was für den Dialog erforderlich ist, ist rückhaltlose Offenheit und d.h. vor allem

10 Signer, Michael A., Reflexionen. Ein jüdischer Blick auf DABRU EMET, in: *Dabru emet*, Kampling, Rainer/Weinrich, Michael (Hg.), *Dabru emet – redet Wahrheit. Eine jüdische Herausforderung zum Dialog mit den Christen*, Gütersloh 2003, 24.

11 Hertzberg, Arthur, *Wer ist Jude? Wesen und Prägung eines Volkes*, München 2002, 36.

12 Ebd. 48.

13 Petuchowski, Jakob J./Thoma, Clemens, *Lexikon der jüdisch-christlichen Begegnung*, Freiburg/Basel/Wien<sup>3</sup>1997, 60.

14 Fackenheim, *Judentum* 104.

selbstkritischer Umgang mit den eigenen Positionen, die man andererseits natürlich in den Dialog einbringen und in ihm mit Überzeugung vertreten darf, solange man sich nicht überzeugenderen Argumenten beugen muss. So werden auch vermeintlich unversöhnliche Widersprüche verflüssigt und verlieren demzufolge an Gewicht.<sup>15</sup> *Nicht also die Anerkennung bestimmter inhaltlicher Positionen welcher Seite auch immer ist für den Dialog erforderlich, sondern die Aufgabe aller Positionen, die die Offenheit des Dialogs blockieren.* In diesem Sinne fordert Jonathan Magonet völlig zu Recht für den jüdisch-christlich-islamischen Dialog einen selbstkritischen Umgang mit den jeweiligen heiligen Schriften. Das mag zwar in besonderem Maße für die islamische Seite gelten, gilt aber ebenso für die christliche wie die jüdische Seite.

„Juden sind nicht in der Position, von anderen zu verlangen, die Interpretation der Ideen in ihren Schriften zu verändern, solange wir nicht gleichermaßen bereit sind, die Probleme anzuerkennen, die unseren Interpretationen innewohnen. Diese Themen sind eine Herausforderung für alle unsere Traditionen und sie sind gegenwärtig im tiefsten Inneren des Unternehmens Dialog.“<sup>16</sup>

Und in eben dem Sinne weist von islamischer Seite Abdullah Takim darauf hin, dass der herkömmliche Verfälschungsvorwurf bezüglich der heiligen Schriften des Judentums, Christentums und Islams aufgegeben werden muss.

„Was den Dialog betrifft, so ist der gegenseitige Verfälschungsvorwurf ein großes Hindernis, der nicht weiterführen kann. Juden, Christen und Muslime müssen neue intertextuelle Ansätze entwickeln, um die Heilige Schrift der jeweils anderen Religion vorurteilsfrei und wissenschaftlich zur Kenntnis zu nehmen.“<sup>17</sup>

Fazit: Nur die grundlegende Bedingung der Offenheit ist für den jüdisch-christlich-islamischen (wie für jeden interreligiösen) Dialog unaufgebbar. Denn nur unter dieser Bedingung kann der Dialog zu wesentlichen, weiter führenden Erkenntnissen beitragen bzw. gelangen. Wird hingegen die Anerkennung irgendwelcher inhaltlicher Positionen als Voraussetzung gefordert, so wird der Dialog von vornherein blockiert.

15 Vgl. Magonet, Jonathan, *Kommentar*, in: Dabru emet, Kampling, Rainer/Weinrich, Michael (Hg.), *Dabru emet – redet Wahrheit. Eine jüdische Herausforderung zum Dialog mit den Christen*, Gütersloh 2003, 163.

16 Magonet, Jonathan, *Abraham – Jesus – Mohammed. Interreligiöser Dialog aus jüdischer Perspektive*, Gütersloh 2000, 113.

17 Takim, Abdullah, *Offenbarung als „Erinnerung“ ... Die Einheit der Offenbarungsreligionen und die Funktion der biblischen Erzählungen im Koran*, in: Schmid, Hansjörg u.a. (Hg.), *„Nahe ist dir das Wort...“ Schriftauslegung in Christentum und Islam*, Regensburg 2010, 196.

## 2. Probleme

### 2.1. Asymmetrien

Wie die vielfältigen Erfahrungen zeigen, gibt es mancherlei Asymmetrien bzw. Ungleichgewichte zwischen den DialogpartnerInnen, die den Dialog als Gespräch unter Gleichen („auf Augenhöhe“) beträchtlich erschweren. Einige davon möchte ich im Folgenden kurz diskutieren, nicht zuletzt um zu zeigen, dass die für den Dialog grundlegende Offenheit auch zur Behebung dieser Schwierigkeiten einen maßgeblichen Beitrag leisten kann.

Zunächst soll es um das Ungleichgewicht gehen, das durch die teils gravierenden Größenunterschiede zwischen verschiedenen Religionsgemeinschaften hervorgerufen wird. Dieses Problem betrifft besonders jüdische GesprächspartnerInnen. Denn zum einen leben sie meist als Minderheiten in Gesellschaften mit mehrheitlich anderer, häufig christlicher Tradition.<sup>18</sup> Zum anderen ist die Zahl der Angehörigen ihrer religiösen Tradition vergleichsweise gering. Natürlich entsteht aufgrund dessen ein Machtgefälle<sup>19</sup>, das den Dialog erschweren kann.<sup>20</sup> Allein, es *muss* ihn nicht erschweren. Vielmehr muss sich der Dialog gerade angesichts einer solchen Herausforderung als solcher bewähren. Denn im Gegensatz zu von der christlichen Seite inszenierten mittelalterlichen christlich-jüdischen Disputationen lebt der Dialog von und in der Offenheit. Das aber besagt im Blick auf das vorliegende Problem mindestens zweierlei. *Erstens* entscheidet Macht bzw. Mehrheit in keiner Weise über die Berechtigung und das Gewicht einer vertretenen Position. *Zweitens* sind in einem Dialog alle Beteiligten auch insofern gleich, als sie als Einzelne gewürdigt und ernst genommen werden und nicht nur als VertreterInnen einer religiösen Tradition von mehr oder weniger großem Umfang und Einfluss. Für einen Dialog, der seinen Namen verdient, wird also das durch die teils gravierenden Größenunterschiede bedingte Ungleichgewicht zumindest keine gravierende Rolle spielen.

Eine weitere Asymmetrie im jüdisch-christlich-islamischen Dialog ist gegeben durch die historischen Abhängigkeitsverhältnisse zwischen jüdischer, christli-

18 Bemerkenswert hier übrigens ein Hinweis Magonets, der zeigt, wie stark der Druck ist, den eine solche Minderheitsituation erzeugen kann. Nach seiner Auskunft befürworten einige amerikanische Reformjuden wegen der gegebenen Situation einer schrumpfenden jüdischen Minderheit eine groß angelegte Missionierungskampagne. (Magonet, Abraham 68) – Das zeigt einmal mehr, wie sehr sich religiöse Traditionen aufgrund bestimmter Gegebenheiten wandeln können.

19 Von verschiedentlichen wirtschaftlich-politischen Machtgefällen, die wie etwa im Nahen Osten den Dialog nahezu, wenn auch nicht gänzlich unmöglich machen, sehe ich hier ab. Denn selbstverständlich sind auch die Möglichkeiten des Dialogs begrenzt, weshalb man sich auch hier keinen Illusionen hingeben sollte.

20 Vgl. Magonet, Abraham 23.

cher und islamischer Tradition. Hier ist dann das Judentum in einer anscheinend überlegenen Position. Nicht zuletzt rührt ja seine hervorragende historische Bedeutung daher, dass es eine maßgebliche Wurzel der großen Traditionen des Christentums und des Islams darstellt. Und außerdem ist der von jüdischer Seite erhobene Anspruch bekannt, wonach zwar das Christentum (und der Islam) aufgrund historischer Abhängigkeit sich mit dem Judentum befassen muss, nicht aber umgekehrt. Freilich gilt es auch hier zu differenzieren. Der benannte Anspruch nämlich wird vor allem aus konservativer oder orthodoxer jüdischer Sicht erhoben, die den Dialog u.a. mit diesem Argument weitgehend ablehnt. Wenn man jedoch auch nur einige historische Entwicklungen berücksichtigt, zeigt sich ein anderes Bild. Demzufolge bezweifelt beispielsweise Micha Brumlik,

„ob man bezüglich jenes Judentums, das in Judäa und in der Diaspora gelebt wurde, so sprechen kann, als sei es mit dem heutigen rabbinischen Judentum identisch. Ich glaube ..., dass das rabbinische Judentum in weiten Teilen eine Reaktion auf das Scheitern sowohl des Messianismus des Bar Kochba und des Messianismus der Christianer gewesen ist, dass also das rabbinische Judentum jünger ist als das paulinische Christentum“.<sup>21</sup>

Um wie viel mehr gilt etwa der christliche Einfluss im Blick auf das seit Zeiten der Aufklärung sich entwickelnde liberale bzw. Reformjudentum! Wer also auch nur einigermaßen die historischen Entwicklungen der drei religiösen Traditionen zur Kenntnis nimmt, wird die Behauptung einseitiger historischer Abhängigkeiten weit von sich weisen müssen. Umso weniger wird sie oder er darin ein überzeugendes Argument für die Entbehrlichkeit des Dialogs sehen können. Im Gegenteil, der Dialog ist gerade wegen der engen Verflochtenheit und intensiven wechselseitigen Beeinflussung der drei Traditionen eminent wichtig. Und wiederum zeigt sich die grundlegende Bedingung der Offenheit. Wenn man die Entwicklung der eigenen wie der anderen religiösen Traditionen offen hält, folgt weder aus der Größe noch aus dem Alter der jeweiligen Tradition eine Überlegenheit oder Unterlegenheit und somit eine Asymmetrie im Dialog oder gar dessen Entbehrlichkeit.

Ein gravierendes Problem im jüdisch-christlich-islamischen Dialog sind die nahe liegenden gegenseitigen Schuldzuweisungen. Diese betreffen bekanntlich besonders empfindlich den jüdisch-christlichen, aber auch den christlich-islamischen sowie den jüdisch-islamischen Dialog. Natürlich ist das Ausmaß der Schuld sehr unterschiedlich, aber jedenfalls dürfte besonders die christliche Seite viel Grund zur Scham haben. Umso ermutigender ist es, wenn diesbezüglich gerade von jüdischer Seite sozusagen die Hand zum Dialog gereicht wird. Die folgenden ein-

21 Brumlik, Micha, Kommentar, in: Dabru emet, Kampling, Rainer/Weinrich, Michael (Hg.), Dabru emet – redet Wahrheit. Eine jüdische Herausforderung zum Dialog mit den Christen, Gütersloh 2003, 132.

schlägigen Sätze von Aron Ronald Bodenheimer sind deshalb so eindringlich wie hilfreich:

„Dies kann gar nicht genügend eindringlich gesagt sein: dass das Judentum so beispiellos vieles Wesentliche anbietet, woraus ein Gespräch über dessen Verhältnis zur Welt jederzeit wachsen kann; dass jedoch die Schoah keins von diesen Themen ist. ... Schuld beheligt nicht nur das Gespräch, sie würgt es ab. Sie führt in Befangenheit. Sie beschämt oder fördert den Hochmut.“

Und weiter:

„Welcher Art immer die Schuld, und ... ob die Beschuldigung am Platz ist oder nicht, es ändert nichts daran, dass sie *keinen* Platz finden kann, wo es darum geht, für ein äquales Gespräch Antlitz zu Antlitz, und keiner von beiden senkt den Blick, die Bedingungen zu schaffen.“<sup>22</sup>

Ich denke, über dieses großartige jüdische Dialogangebot kann man auf der christlichen Seite nur froh und dankbar sein. Aber darüber hinaus und vor allem entspricht es ganz dem bisher erörterten Charakter des Dialogs. Denn zum einen gilt es auch hier wieder, die DialogpartnerInnen als Einzelne ernst zu nehmen und sie nicht sogleich als geschichtlich belastete VertreterInnen ihrer Tradition wahrzunehmen oder gar einzustufen. Und zum anderen erfordert es die Offenheit des Dialogs, niemanden auf seine bzw. ihre mehr oder weniger schuldbeladene Vergangenheit festzulegen, vielmehr allen die Chance zum kritischen Umgang mit der eigenen Vergangenheit wie mit der Vergangenheit der eigenen religiösen Tradition zu geben.

## 2.2. Identitätsängste

„Zu dem Gespräch, das wir uns erhoffen, kann es nur kommen, wenn wir – wir beide, Juden wie Christen – uns an den Rand unserer Überzeugungen begeben; dorthin, wo es gefährlich wird.“<sup>23</sup> Dieser Satz gilt natürlich nicht nur für den jüdisch-christlichen, sondern darüber hinaus für jeden interreligiösen Dialog. Freilich mögen die Ängste vor dem Verlust der eigenen Identität auf jüdischer Seite wegen der Minderheitssituation zuweilen größer sein als auf der christlichen oder islamischen Seite. So klingen die erläuternden Worte des Dokumentes *Dabru emet* zu dessen These 7, wonach ein neues Verhältnis zwischen Juden und Christen die jüdische Praxis nicht schwächen wird, geradezu beschwörend. „Ein verbessertes Verhältnis wird die von Juden zu Recht befürchtete kulturelle und religiöse Assimilation nicht beschleunigen. Es wird weder die traditionellen jüdischen Formen

22 Bodenheimer, Aron Ronald, *Der Alte und das Kind. Über jüdische und christliche Identität – und den Mut, sich dazu zu bekennen*, in: Kurth, Christina/Schmid, Peter (Hg.), *Das christlich-jüdische Gespräch. Standortbestimmungen*, Stuttgart/Berlin/Köln 2000, 133f.

23 Ebd. 135.

der Anbetung verändern, noch wird es die Anzahl interreligiöser Ehen zwischen Juden und Nicht-Juden zunehmen lassen, noch wird es mehr Juden dazu bewegen, zum Christentum überzutreten, und auch nicht zu einer unangebrachten Vermischung von Judentum und Christentum führen.“<sup>24</sup> Sicher hat Magonet gerade im Blick auf diese Passage Recht mit seiner Vermutung, dass *Dabru emet* besondere Rücksicht auf diejenigen nimmt, die wenig im interreligiösen Dialog engagiert sind und daher vor allem seine Gefahren sehen.<sup>25</sup> Gleichwohl sind diese Gefahren nicht zu unterschätzen. Denn es kann beispielsweise sehr wohl geschehen, dass man sich infolge intensiver Erfahrungen im Dialog mehr den DialogpartnerInnen verbunden fühlt als etwa den konservativen oder orthodoxen VertreterInnen der eigenen Tradition, zumal wenn diese den Dialog grundsätzlich ablehnen. Und daraufhin wird man sehr leicht hinsichtlich der eigenen Identität verunsichert, zumal man nicht von einer feststehenden eigenen Identität ausgehen kann, diese sich vielmehr im Dialog verändert und womöglich erst bzw. neu herausbildet.<sup>26</sup> In dem Zusammenhang bemerkt Magonet zutreffend: „Ohne einen bestimmtem Grad an Sicherheit über die eigene Identität kann es sehr bedrohlich auf einen wirken, in den Dialog mit einer Gemeinde anderen Glaubens einzutreten, obwohl diejenigen unter uns, die Dialog erfahren haben, wissen, dass das Zusammenkommen mit anderen tatsächlich helfen kann, unsere eigene Identität in diesem Prozess zu definieren.“<sup>27</sup> Von dieser Spannung lebt der offene Dialog. Er kann immer zur Folge haben, dass man die eigenen Positionen auch in zentralen Punkten revidieren oder gar aufgeben muss, was gegebenenfalls sogar zur Konversion führen kann. Das gehört zu den Risiken oder vielmehr zu den Chancen des Dialogs. Denn es kann doch nicht das Ziel sein, die eigene Position zu bestätigen und zu festigen, sondern zu einer möglichst stichhaltig begründeten Position zu gelangen, mag sie auch noch so weit von der eigenen bisherigen Position entfernt sein. So und nur so wird der Dialog seinem Zweck als Suche nach der immer größeren Wahrheit gerecht.

### 2.3. Ein gemeinsames Fundament?

Man kann Chana Safrai ohne weiteres darin zustimmen, dass Differenzen für den Dialog womöglich fruchtbarer sind als Übereinstimmungen und dass es daher besser wäre, eine Kultur der Kontroverse zu entwickeln, die Verschiedenheit zu wür-

24 *Dabru emet* (Dokument), in: Kampling, Rainer/Weinrich, Michael (Hg.), *Dabru emet – redet Wahrheit. Eine jüdische Herausforderung zum Dialog mit den Christen*, Gütersloh 2003, 11.

25 Magonet, Kommentar 163.

26 Dies kann dann schließlich dazu führen, dass sich manche mehreren religiösen Traditionen zugleich zugehörig fühlen und diese mehrfache Religionszugehörigkeit daraufhin auch praktizieren. Vgl. zur Problematik: Pfüller, Wolfgang, *Das Problem der mehrfachen Religionszugehörigkeit*, in: ZMR 93 (2009) 25-36; dort auch weitere Literatur.

27 Magonet, Abraham 79.

digen – anstatt die Gleichheit zu betonen und so die ausgetretenen Wege des Dialogs weiter zu verfolgen.<sup>28</sup> Gleichwohl kann es für einen Dialog ebenso wichtig sein, sich der Gemeinsamkeiten zu vergewissern, um so Differenzen genauer bestimmen und sie folglich präziser diskutieren zu können. Und stellt man gar ein gemeinsames Fundament fest, so lassen sich aufgrund der damit gegebenen grundlegenden Verbundenheit auch gravierende Differenzen in zugleich streitbarer und doch freundschaftlicher Weise austragen.

Nun sind zwischen Judentum, Christentum und Islam verschiedene gemeinsame Fundamente ausgemacht worden. Karl-Josef Kuschel etwa spricht mit manchen Anderen im Blick auf die jüdische, christliche und islamische Tradition von der „Abrahamischen Ökumene“ und das heißt einer besonderen geschwisterlichen Verbundenheit aufgrund eines gemeinsamen geschichtlichen Ursprungs als „Kinder Abrahams“. Diese

„erkennen ihre besondere Verbindung miteinander, Achtung voreinander und Verantwortung füreinander, weil sie ihren gemeinsamen geschichtlichen Ursprung ernstnehmen: Abraham, Hagar, Sara, Ismael und Isaak, die Stammeltern ihres Glaubens. Wer ökumenisch im Geiste der Urväter und Urmütter denkt, ... praktiziert echte Geschwisterlichkeit im besten Sinn des Wortes: bei aller Respektierung der jeweiligen Eigenständigkeit doch ein Bewusstsein der Zusammengehörigkeit, der Verantwortlichkeit, ja der Sorge füreinander und der Solidarität miteinander.“<sup>29</sup>

Ich will hier nicht die durchaus umstrittene Verwendung des Wortes „Ökumene“ diskutieren. Ich will vielmehr den Einwand des muslimischen Theologen Mehdi Razvi bedenken, der die Berufung der drei religiösen Traditionen auf Abraham für ambivalent hält. „Abraham eint und trennt. Er eint sie, weil sie sich alle auf Abraham berufen. Er trennt sie aber auch, weil sie Abraham ganz verschieden deuten.“<sup>30</sup>

Vergleichbares kann man freilich auch im Blick auf die von Razvi seinerseits favorisierte „Einheitsklammer“ des Monotheismus<sup>31</sup> behaupten. Sicher kann man sagen: „Der Monotheismus eint Christentum und Islam.“<sup>32</sup> Und ebenso kann man mit *Dabru emet* postulieren: „Juden und Christen beten den gleichen Gott an.“ Denn „auch Christen beten den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, den Schöpfer von Himmel und Erde an.“<sup>33</sup> Und dennoch stellt sich der Glaube an den einen Gott

28 Vgl. Safrai, Chana, Kommentar, in: Kampling, Rainer/Weinrich, Michael (Hg.), *Dabru emet – redet Wahrheit. Eine jüdische Herausforderung zum Dialog mit den Christen*, Gütersloh 2003, 70.

29 Kuschel, Karl-Josef, *Juden Christen Muslime. Herkunft und Zukunft*, Düsseldorf 2007, 609.

30 Pöhlmann, Horst Georg/Razvi, Mehdi, *Islam und Christentum im Dialog*, Frankfurt/M. 2007, 39.

31 Ebd. 38.

32 Ebd. 25.

33 *Dabru* 9.

in den drei Traditionen in recht verschiedener Weise dar.<sup>34</sup> Demzufolge könnte man mit gutem Recht analog zu Razvis Sentenz zu Abraham sagen: Der Monotheismus eint und trennt die jüdische, christliche und islamische Tradition. Er eint sie, weil sie alle an den einen und einzigen Gott glauben. Er trennt sie aber auch, weil sie diesen Glauben ganz verschieden deuten. Ich kann und muss das hier nicht weiter ausführen.<sup>35</sup> Das, worum es mir hier geht, wird auch aus diesen wenigen Andeutungen ersichtlich werden.

Schließlich könnte man das gemeinsame Fundament der jüdischen, christlichen und islamischen Tradition in ihrer prophetischen Ausrichtung sehen. Das entspricht dann etwa der bekannten These Hans Küings, der die Weltreligionen summarisch in prophetische, mystische und weisheitliche Traditionen unterscheiden möchte. Abgesehen von dieser sehr summarischen Unterscheidung bringt jedoch bereits die Behauptung einer prophetischen Ausrichtung der drei genannten Traditionen erhebliche Schwierigkeiten mit sich. Denn *erstens* steht im traditionellen, orthodoxen und konservativen Judentum nicht die Prophetie, sondern die Tora an erster Stelle, während sich die Prioritäten erst im Reformjudentum verschieben.<sup>36</sup> *Zweitens* spielt zwar in der islamischen Tradition die Prophetie zweifellos eine überragende Rolle, aber auch hier ist jedenfalls die Botschaft (der Koran) größer als der Botschafter (Muhammad). *Drittens* schließlich wird Jesus in der christlichen Tradition weniger als Prophet als vielmehr als Gottes Sohn, Messias, Gott und Mensch zugleich o.ä. betrachtet. Darüber hinaus wird der Ausdruck des Prophetismus sehr weit und mithin vage verwendet, so dass man ohne weiteres nicht nur die alttestamentlichen Propheten sowie Jesus und Muhammad, sondern

34 Vgl. zusammenfassend: Kuschel, Juden 540f.

35 Die Auffassung Reinhard Leuzes, wonach Juden, Christen und Muslime zwar nicht an den gleichen, indes an denselben Gott glauben, führt m.E. nicht weiter. Natürlich weiß Leuze um die unterschiedlichen Gottesvorstellungen in den drei religiösen Traditionen. Jedoch die „unbestreitbaren Unterschiede berechtigen allenfalls zu der Feststellung, Juden, Christen und Muslime glaubten nicht an den gleichen Gott, die Selbigkeit Gottes können sie nicht aufheben, ja nicht einmal in Frage stellen.“ (Leuze, Reinhard, Das Christentum. Grundriss einer monotheistischen Religion, Göttingen 2010, 10) Wenn das so sein soll, müsste Leuze jedoch klären, worin diese Selbigkeit besteht. Ist sie nämlich etwa ein transzendentes Ansichsein, so ist sie als gemeinsames Fundament unbrauchbar, da sie nicht fassbar ist. – Interessant ist in dem Zusammenhang auch der Schittuf-Begriff, mit dem seit dem frühen Mittelalter nichtjüdische Religionen von jüdischer Seite aus beurteilt werden. So werden besonders das Christentum und der Islam als Schittuf-Religionen eingeschätzt, da ihre Gottesverehrung zwar nicht als idolatrisch oder polytheistisch, aber auch nicht als rein monotheistisch angesehen wird. Bemerkenswert schließlich, dass der bedeutende mittelalterliche jüdische Theologe Maimonides das Christentum allerdings als idolatrisch beurteilt hat. Vgl. Petuchowski/Thoma, Lexikon 184f.

36 Vgl. Ben-Chorin, Tovia, Kommentar, in: Kampling, Rainer/Weinrich, Michael (Hg.), Dabru emet – redet Wahrheit. Eine jüdische Herausforderung zum Dialog mit den Christen, Gütersloh 2003, 88-90; Maier, Johann, Judentum von A bis Z, Freiburg/Basel/Wien 2001, 330-32.

etwa auch Montanus, Nichiren, Kimbangu und Gandhi als Propheten einordnen könnte.<sup>37</sup>

Aus diesen wenigen Andeutungen ergibt sich für die hier angestellten Überlegungen zum jüdisch-christlich-islamischen Dialog mindestens zweierlei. Zum einen bleibt die Suche nach einem gemeinsamen Fundament oder auch mehreren gemeinsamen Fundamenten sicher aus den genannten Gründen wichtig, wobei sich die vermeintliche Gemeinsamkeit bisweilen eher als Verwandtschaft bzw. „Familienähnlichkeit“ (Wittgenstein) erweisen dürfte. Zum anderen besteht kein Anlass, diese Suche irgend zu überschätzen. Denn Differenzen können, wie erwähnt, für einen Dialog ebenso fruchtbar sein wie Gemeinsamkeiten, zumal die vielfältigen Differenzen zeigen, wie vielfältig und differenziert sich die religiösen Traditionen über die Jahrhunderte hin entwickelt haben. Außerdem werden sich (fundamentale) Gemeinsamkeiten wie (fundamentale) Differenzen aller Erfahrung und Voraussicht nach am ehesten im konkreten Dialog herausstellen sowie dort in aller Offenheit diskutiert werden können, wobei dann durchaus aus bisherigen Gemeinsamkeiten Differenzen hervortreten können und umgekehrt.

### 3. Perspektiven

Ich möchte abschließend in aller Kürze einige wichtige, verheißungsvolle Perspektiven für den jüdisch-christlich-islamischen Dialog anzeigen. Dabei ist zunächst grundsätzlich zu bedenken, dass der Dialog zwischen konkreten Personen stattfindet, nicht zwischen *dem* Judentum, *dem* Christentum und *dem* Islam. Diese scheinbar so selbstverständliche Bemerkung ist von kaum zu überschätzender Bedeutung. Denn sie verweist auf die vielfältigen, differenzierten Entwicklungen der drei religiösen Traditionen, auf die Verschiedenartigkeit der Positionen, die innerhalb und am Rande dieser Traditionen vertreten werden.<sup>38</sup> Weiterhin ist zu beden-

37 Vgl. Ebach, Jürgen, Prophetismus, in: Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe 4, Stuttgart/Berlin/Köln 1998, 354-56.

38 Im Blick auf den christlich-islamischen Dialog konstatiert Jaques Waardenburg: „Ich ziehe es vor, von Begegnungen zwischen Muslimen und Christen zu sprechen, statt von einer Begegnung zwischen »Islam« und »Christentum« ... Haben wir es doch vor allem mit Begegnungen zwischen Menschen zu tun.“ Und: „Die gängige Terminologie »Islam und Christentum« datiert eigentlich aus einer Zeit, in der Islam und Christentum im Diskurs ihrer Dualität als Identitäten verdinglicht und festgelegt werden konnten. Die Formel »islamisch-christlicher Dialog« oder »christlich-islamischer Dialog« hat also in erster Linie einen symbolischen, Einzelinteressen übersteigenden Wert.“ (Waardenburg, Jacques, Selbstsicht und Sicht des Anderen. Alte Abgrenzungen und neue Wege zur Offenheit im christlich-islamischen Verhältnis, in: Schmid, Hansjörg u.a. (Hg.), Identität durch Differenz? Wechselseitige Abgrenzungen in Christentum und Islam, Regensburg 2007, 32f.)

ken, dass im Dialog vor allem konkrete Probleme diskutiert werden sollten und jedenfalls globale Vergleiche zwischen den drei Traditionen wenig ergiebig sein dürften, da sie einmal mehr die vielfältigen, differenzierten Entwicklungen und Positionen innerhalb und am Rande dieser Traditionen unterschätzen.<sup>39</sup>

Da ich die folgenden Überlegungen als Theologe, der aus der christlichen Tradition kommt, anstelle, beschränke mich, was die Perspektiven angeht, auf den jüdisch-christlichen sowie den christlich-islamischen Dialog.

### 3.1. Jüdisch-christliche Perspektiven

Zunächst sind die vielfältigen, differenzierten Entwicklungen und Positionen im gegenwärtigen Judentum und Christentum hervorzuheben. So reicht etwa das Spektrum der dialogbereiten Jüdinnen und Juden von „linken Orthodoxen“<sup>40</sup> über konservative und vor allem liberale Theologen bis hin zur nach eigenem Bekunden nicht religiösen Jüdin Edna Brocke<sup>41</sup>. Und die christlichen Gesprächsteilnehmer reichen von eher konservativen TheologInnen aus der Barth'schen Tradition bis hin zu liberalen evangelischen und katholischen TheologInnen, die beispielsweise die traditionellen kirchlichen, vor allem christologischen Dogmen zumindest kritisch sehen, wenn sie sie nicht rundheraus ablehnen.

Von daher erhalten die traditionellen theologischen Kontroversen mindestens einen anderen Stellenwert. So hat zwar Hans Hermann Henrix sicher Recht mit der Behauptung, dass der zentrale jüdisch-christliche Dissens weder in der Messiasfrage noch in der Trinitätslehre liegt, vielmehr in der Frage der Menschwer-

39 Dies ist ein wichtiges Anliegen der neuerdings auch im deutschen Sprachbereich intensiver diskutierten Komparativen Theologie. Vgl. dazu Pfüller, Wolfgang, *Komparative Theologie* als Theologie der Zukunft. Einige Klärungen, in: MThZ 61 (2010), 240-253; dort auch weitere Literatur. Lehrreiche Beispiele für eine solche Herangehensweise im christlich-islamischen Dialog bieten von Stosch, Klaus/Khorchide, Mouhanad, Umma und Kirche, in: ThGl 100 (2010) 344-360; von Stosch, Klaus, Wahrheit und Methode. Auf der Suche nach gemeinsamen Kriterien des rechten Verstehens heiliger Schriften, in: Schmid, Hansjörg u.a. (Hg.), „Nahe ist dir das Wort...“ Schriftauslegung in Christentum und Islam, Regensburg 2010, 244-260; Mohaghegi, Hamideh/von Stosch, Klaus (Hg.), *Moderne Zugänge zum Islam. Plädoyer für eine dialogische Theologie*, Paderborn u.a. 2010.

40 Als solcher bezeichnet sich Michael Wyschogrod, der verschiedene Beiträge zum jüdisch-christlichen Dialog vorgelegt hat, nicht zuletzt zum Inkarnationsverständnis. Vgl. hier Wyschogrod, Michael, Gott und Volk Israel. Dimensionen jüdischen Glaubens, Stuttgart/Berlin/Köln 2001, bes. 11-13 und 224-237.

41 Brocke, Edna, Von objektiven *Begrenzungen* eines theologischen Gesprächs zwischen Christen und Juden, in: Kurth, Christina/Schmid, Peter (Hg.), *Das christlich-jüdische Gespräch. Standortbestimmungen*, Stuttgart/Berlin/Köln 2000, 44.

dung, „der Inkarnation Gottes in Jesus Christus“.<sup>42</sup> Und dieser zentrale Kontroverspunkt wird ja auch von jüdischer Seite geradezu durchgängig bestätigt.<sup>43</sup> Allerdings trifft die Behauptung von Henrix nur im Blick auf traditionelle christliche Positionen zu. Hingegen gibt es mittlerweile genügend christologische Entwürfe, die inkarnatorische Vorstellungen samt den Dogmen von Nizäa und Chalzedon kritisch einschätzen bzw. explizit ablehnen.<sup>44</sup> Ebenso ist der traditionelle Anspruch der Messianität Jesu im Bereich der christlichen Theologie inzwischen durchaus nicht mehr unumstritten.<sup>45</sup> Von jüdischer Seite aus wiederum ist, wie erwähnt, der Stellenwert der Tora zwischen orthodoxem, konservativem und liberalem Judentum umstritten, ganz abgesehen davon, dass der heute verbindliche Gehalt der Tora nicht nur zwischen den, sondern auch innerhalb der verschiedenen Richtungen des Judentums nicht einhellig bestimmt wird.<sup>46</sup>

Ich kann diese Andeutungen hier nicht weiter ausführen. Indes zeigen sie auch ohnedies, dass die traditionellen Kontroversen ihr Gewicht verlieren, jedenfalls offener und d.h. nicht zuletzt mit größerer Aussicht auf Verständigung oder gar Einigung diskutiert werden können. Sätze wie die, dass in der Trinitätslehre wie in der Messiasfrage „eine unüberbrückbare christlich-jüdische Trennung und Differenz“<sup>47</sup> bestehe oder dass wegen der „Einbeziehung des historischen Jesus Christus in den einen Gott“ der „jüdisch-christliche Dissens in der Gottesfrage ... geschichtlich unaufhebbar“ sei<sup>48</sup>, sollten folglich möglichst bald der Vergangenheit angehören bzw. zumindest keine Perspektive im jüdisch-christlichen Dialog mehr bezeichnen. Darüber hinaus möchte ich Peter von der Osten-Sacken darin zustimmen, dass im jüdisch-christlichen Dialog die traditionellen Kontroversen hinter aktuellen Sachfragen (ekklésiologischer und ethischer Natur) zurücktreten sollten. Denn „insgesamt dürfte das Gespräch umso ertragreicher sein, je mehr es

42 Henrix, Hans Hermann, Zum gegenwärtigen *Stand* des jüdisch-christlichen Dialogs und seinen Perspektiven, in: Kampling, Rainer/Weinrich, Michael (Hg.), *Dabru emet – redet Wahrheit. Eine jüdische Herausforderung zum Dialog mit den Christen*, Gütersloh 2003, 228.

43 Vgl. nur Wyschogrod, *Volk* 186-88; Hertzberg, *Jude* 97; Magonet, *Kommentar* 167; Brocke, *Begrenzungen* 42-44.

44 Ich erinnere hier nur an Entwürfe seitens der pluralistischen Religionstheologie wie der feministischen Theologie.

45 Vgl. zur Diskussion Pfüller, *Bedeutung Jesu* 146-161. Von jüdischer Seite zeigt Fackenheim, *Judentum* 222f., einen übrigens auch von christlicher Seite begangenen Weg zur Annäherung in der Messiasfrage.

46 Demzufolge dürften sich einige liberale jüdische und christliche TheologInnen in der Bestimmung des heute verbindlichen Gehaltes der Tora so ziemlich einig sein. Dies entspricht dann im Übrigen ganz der Beobachtung Magonets, wonach jüdische und christliche (liberale) DialogpartnerInnen einander oft näher sind, als zu den konservativen oder orthodoxen Glaubenden ihrer eigenen Tradition; J. Magonet, *Abraham*, 37.

47 Henrix, *Stand* 228.

48 Petuchowski/Thoma, *Lexikon* 47.

sich ganz bestimmten Sachthemen zuwendet und sie Juden, Christen und anderen zugute bearbeitet.“<sup>49</sup>

### 3.2. Christlich-islamische Perspektiven

Hier gilt es zunächst in erster Linie, die überaus interessanten Entwicklungen im modernen Islam zur Kenntnis zu nehmen, damit endlich das Bild eines traditionalistischen, vormodernen Islams korrigiert werden kann.<sup>50</sup> Denn nicht nur gibt es neben den traditionalistischen (literalistischen und konservativen) reformerische und liberale Strömungen,<sup>51</sup> die letzteren scheinen auch zumindest in Europa und Nordamerika, aber auch darüber hinaus<sup>52</sup> zunehmend den modernen Islam zu prägen. Zudem muss man sich klar machen, dass beispielsweise eine allein in der Türkei auf 18-20 Millionen Angehörige geschätzte Strömung wie die Aleviten sich bei allen teils gravierenden Differenzen zum traditionellen Islam<sup>53</sup> mehrheitlich als dem Islam zugehörig betrachtet.<sup>54</sup>

Das alles hat mehrere folgenreiche Konsequenzen. *Erstens* ist die historisch-kritische Erforschung des Korans längst nicht mehr nur Desiderat, sondern bereits weithin im Gange. Nicht nur Vertreter des Euro-Islams wie der bereits erwähnte Smail Balic, sondern vor allem auch muslimische Frauen treiben diese Forschung voran<sup>55</sup>. *Zweitens* wird dadurch unvermeidlich die Autorität des Korans relativiert, der dann jedenfalls nicht mehr, mindestens nicht in vollem Umfang als unumstößliches Wort Gottes betrachtet werden kann. *Drittens* wird durch diese Relativie-

49 Von der Osten-Sacken, Peter, Zum gegenwärtigen Stand des jüdisch-christlichen Dialogs und seinen Perspektiven, in: Kampling, Rainer/Weinrich, Michael (Hg.), *Dabru emet – redet Wahrheit. Eine jüdische Herausforderung zum Dialog mit den Christen*, Gütersloh 2003, 210.

50 Vgl. Ernst, Carl W., *Mohammed folgen. Der Islam in der modernen Welt*, Göttingen 2007, 224 und 232.

51 Vgl. Preißler, Holger, *Stimmen des Islam. Zwischen Toleranz und Fundamentalismus*, Leipzig 2002, 26-28.

52 Vgl. Ernst, *Islam* 167-69.

53 So lehnen die Aleviten die fünf Säulen des Islams ab bzw. haben dafür eigen geprägte Äquivalente; auch relativieren sie ersichtlich die Autorität des Korans. Vgl. dazu nur Cumart, Nevfel, *Von den Bergen in die Städte Anatoliens. Über das Wiedererwachen des Alevitentums in der Türkei*, in: Müller, Wolfgang W. (Hg.), *Christentum und Islam. Plädoyer für den Dialog*, Zürich 2009, 65-100, hier 68-70.

54 Vgl. ebd., 95.

55 Van Doorn-Harder, Nelly, *Frauen lesen den Koran*, in: *Conc* 41 (2005), 507-516; von Braun, Christina/Mathes, Bettina, *Verschleierte Wirklichkeit. Die Frau, der Islam und der Westen*, Berlin 2007, bes. 356; Keller-Messahli, Saida, *Islam zwischen Tradition und Moderne*, in: Müller, Wolfgang W. (Hg.), *Christentum und Islam. Plädoyer für den Dialog*, Zürich 2009, bes. 227; Mohaghegi/Stosch, *Moderne Zugänge*.

rung nicht zuletzt die End- bzw. Letztgültigkeit der prophetischen Botschaft Muhammads in Frage gestellt. Und *Viertens* könnte damit die Bedeutung der Person des Propheten gegenüber seiner Botschaft aufgewertet werden.

Dies wiederum eröffnet ungeahnte Möglichkeiten für einen Dialog mit einer liberalen christlichen Theologie. Denn hier muss man sich nicht mehr über die Frage der (trinitarisch verstandenen) Gottessohnschaft Jesu auseinandersetzen, ebenso wenig wie über ein trinitarisches Gottesverständnis überhaupt. Hier kann man Jesus und Muhammad als (bis auf weiteres) gleichwertige Propheten des einen Gottes bzw. als gleichwertige Manifestationen der einen göttlichen Wirklichkeit anerkennen. Hier kann man Bibel wie Koran als zwar maßgebliche, gleichwohl geschichtlich bedingte und damit relative Schriften zweier großer religiöser Traditionen betrachten, sie in historischer Forschung erschließen und zueinander um des besseren Verstehens willen in Beziehung setzen. Wenn ich eben schrieb, dass Jesus und Muhammad bis auf weiteres als gleichwertige Manifestationen der einen göttlichen Wirklichkeit beurteilt werden können, so bezeichnet das den vorläufigen Stand des Dialogs. Diese Vorläufigkeit aber gehört zu dessen Offenheit. Erst die Anwendung interreligiöser Kriterien im Dialog bzw. in Untersuchungen einer Komparativen Theologie kann die angenommene Gleichwertigkeit bestätigen oder widerlegen.<sup>56</sup>

Gewiss sind wir von solchen Dialogen noch mehr oder weniger weit entfernt. Allein, die Anfänge sind gemacht. Damit aber sind die verheißungsvollen Perspektiven, die Gegenstand der Überlegungen unter Punkt 3 waren, mehr als bloße Desiderate des künftigen jüdisch-christlich-islamischen Dialogs.

56 Vgl. Pfüller, Wolfgang, Notwendigkeit und Möglichkeit interreligiöser Kriterien, in: Beyer, Michael/Liedke, Ulf (Hg.), Wort Gottes im Gespräch, Leipzig 2008, 325-343; Pfüller, Komparative Theologie.