

Interreligiöser Dialog im Lichte Isaaks und Ismaels

Friedensdimensionen des
jüdisch-muslimischen Gesprächs



Die *Machpela* in Hebron,
auch *Grab der Patriarchen*
genannt, gilt als Symbol
für die drei abrahamitischen
Religionen Judentum,
Christentum und Islam.

Sonderheft der Stiftung



Stuttgarter
Lehrhaus

STIFTUNG FÜR INTERRELIGIÖSEN DIALOG

zum Jahresthema 2021
Jüdisch-Muslimischer Dialog

begegnung

ZfBeg
Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung **Sonderheft**
im Kontext **2022**

Folgezeitschrift des
»Freiburger Rundbriefs«
(Neue Folge)

Interreligiöser Dialog im Lichte Isaaks und Ismaels

Friedensdimensionen des
jüdisch-muslimischen Gesprächs

Sonderheft der Stiftung



zum Jahresthema 2021
Jüdisch-Muslimischer Dialog



Die *Machpela*, auch *Höhle der Patriarchen* oder *Grab der Patriarchen* genannt, liegt am Stadtrand von Hebron und ist für die drei abrahamitischen Religionen Judentum, Christentum und Islam bedeutsam.

Hier liegt nach dem *Tanach* und auch der islamischen Tradition das Familiengrab der Erzeltern. Abraham und Sara, Isaak und Rebekka, Jakob und Lea sollen in der *Machpela* bestattet worden sein. Wie in der *Torah* berichtet wird, kommen die Brüder Isaak und Ismael nach dem Tod ihres Vaters an diesem Ort zusammen, versöhnen sich und erweisen ihrem Vater die letzte Ehre.

Unter osmanischer, britischer und jordanischer Herrschaft war Juden und Christen der Zugang zur *Machpela* verboten. Seit 1967 leben wieder Juden in Hebron. Muslime haben weiterhin freien Zugang zum *Machpela*-Komplex und nutzen die gotische Kreuzfahrerkerche als Moschee. Für die jüdischen Pilger wurde im nördlichen Bereich eine Synagoge errichtet.

© commons.wikimedia.org | Ooman | CC-BY-SA-3.0

Mit diesem Sonderheft der *Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung (ZfBeg)* wird in der langen Geschichte der ZfBeg und ihrer Ursprungszeitschrift, dem Freiburger Rundbrief, Neuland beschritten. Die Konzentration auf eine theologisch und kirchlich erneuerte Verhältnisbestimmung zwischen Christen und Juden in der Nachkriegszeit war seit 1948 eine entscheidende Aufgabe, der sich der Freiburger Rundbrief auf Impuls von dessen Gründerin Dr. Gertrud Luckner mit Engagement und großer Hingabe widmete.

Nachdem die großen christlichen Kirchen in den 1960er und 1970er Jahren die Wende zu einer verstärkten und völlig erneuerten Hinwendung zum Judentum vollzogen hatten, konnte insbesondere der jahrtausendealte Antijudaismus und Antisemitismus der christlichen Tradition revidiert werden. Im gleichen Atemzug kam auch die Frage nach einem neuen Verhältnis zu allen anderen Religionen auf. Wichtige Erklärungen zu einer erneuerten Beziehung zum Judentum wurden begleitet und in den Folgejahren ergänzt durch ebenso wichtige Erklärungen zum Verhältnis zum Islam und zu anderen Weltreligionen. Die Bedeutung eines von Wertschätzung und Hochachtung getragenen interreligiösen Verhältnisses kam immer mehr ins Bewusstsein des Christentums.



Dieser Bewegung folgt auch die Öffnung der Zielsetzung durch die Neuauflage der ZfBeg seit 2016. In den in jedem Heft abgedruckten Zielformulierungen heißt es, dass die Zeitschrift zusätzlich zur Förderung des Verständnisses zwischen Christen und Juden »den Dialog öffnen will für andere Religionen und Gruppen, insbesondere mit Muslimen«. Einzelne Beiträge zu dieser Thematik und vor allem die Rubriken des *Stuttgarter Lehrhauses*. *Stiftung für Interreligiösen Dialog* in den letzten Ausgaben tragen zu dieser Zielsetzung bei.

Mit dem nun vorliegenden Sonderheft wird ein weiterer Schritt vollzogen, in dem die *Stiftung Stuttgarter Lehrhaus für Interreligiösen Dialog* ein ganzes Heft zur Thematik des interreligiösen Dialogs, hier insbesondere des jüdisch-muslimischen Gesprächs, herausgibt. Die thematisch höchst anregenden Texte schärfen das Bewusstsein für die Bedeutung des sog. »Trials«, dass nämlich das Verhältnis zwischen Christen und Juden, zwischen Juden und Muslimen oder zwischen Muslimen und Christen niemals nur einseitig und bilateral gestaltet werden kann, sondern letztlich immer im Bewusstsein der gemeinsamen Tradition aller drei Religionen und der gegenseitigen Verwiesenheit erfolgen muss.

Die *Stiftung Stuttgarter Lehrhaus für Interreligiösen Dialog* hat seit Jahren vielfältige Erfahrungen im Gespräch zwischen Christen, Juden und Muslimen. In präsentischen Begegnungen vor Ort ebenso wie in Online-Veranstaltungen sind meist Expert_innen aus allen drei Religionen zugegen; ebenso spiegelt das Spektrum der Teilnehmer_innen die interreligiöse Zusammensetzung.

Die hier vorgelegten Texte entstammen, wie das Editorial des Vorsitzenden Karl-Hermann Blickle aufzeigt, konkreten Veranstaltungen der *Stiftung Stuttgarter Lehrhaus für Interreligiösen Dialog*. Sie ergänzen das bisherige thematische Spektrum der ZfBeg auf bestem Niveau und wollen die Sensibilität und das Wissen der Leser_innen im Horizont des Trials erweitern. Das Sonderheft erscheint zusätzlich zu den regulären Heften der ZfBeg.

Die aktuellen weltweiten Entwicklungen zeigen die Dringlichkeit aller Bildungs- und Verständigungsbemühungen, die zwischen Religionen, Kulturen und Nationen erfolgen. Insofern ist dieses Heft auf besondere Weise hochaktuell, da das jüdisch-muslimische Gespräch, auf dem hier der Schwerpunkt liegt, ebenso wie die respektvolle Begegnung zwischen allen Religionen immer einem zentralen Ziel dient: dem Zukommen auf den Frieden Gottes, der uns in den Heiligen Schriften und in den gelebten Glaubens Traditionen von Judentum, Christentum und Islam verheißt ist.

Valesca Baert-Knoll

Reinhold Boschki

Julia Münch-Wirtz

Wilhelm Schwendemann

Schriftleiter_innen und

Herausgeber_innen der ZfBeg





Stuttgarter Lehrhaus
Stiftung für interreligiösen Dialog

- SLH|6 ... Aufgaben, Ziele und Angebote
 der *Stiftung Stuttgarter Lehrhaus*
für interreligiösen Dialog

- SLH|8 ... Karl-Hermann Blickle:
 Editorial.
 Interreligiöser Dialog im Lichte
 Isaaks und Ismaels.
 Friedensdimensionen des
 jüdisch-muslimischen Gesprächs

- SLH|12 ... Karl-Josef Kuschel:
 Ismael und Isaak als Kinder
 Abrahams. Konsequenzen
 für das interreligiöse Gespräch
 von Juden und Muslimen heute

- SLH|27... Gabriel Strenger:
 Spirituelle und psychologische Aspekte
 des interreligiösen Textstudiums.
 Ein jüdischer Erfahrungsbericht
 mit Klassikern der islamischen Mystik

- SLH|34... Yakov Nagen:
 Esau liebt Jacob.
 Versöhnung zwischen Geschwistern
 in der *Torah* und in unserer Zeit

- SLH|44... Johanan Flusser:
Tikun Olam in Judentum und Islam
 Das jüdisch-rabbinische Konzept
 zur Verbesserung der Welt im Lichte
 des jüdisch-muslimischen Dialogs

- SLH|62... Hasan Dadelen:
 Judentum und Islam.
 Eine neue muslimische Perspektive
 auf Vergangenheit, Gegenwart und
 Zukunft des jüdisch-muslimischen
 Dialogs

Impressum

- SLH|76... Herausgeber | Ziele
 Schriftleitung
- SLH|77... Ehrenmitglied | Unter-
 stützende Institutionen
 Spender
 Geschäftsstelle *ZfBeg*
 Herstellung
- SLH|78... Heftbezug | Abonnement
- SLH|79... *ZfBeg*-Bestellformular







Die *Stiftung Stuttgarter Lehrhaus für interreligiösen Dialog* fördert den Dialog zwischen den Anhängern der drei monotheistischen Religionen – Juden, Christen und Muslimen – auf der Grundlage von Toleranz, Verstehen, Verständnis und Gleichberechtigung. Ihnen wird die Möglichkeit eröffnet, sich zu treffen, miteinander zu diskutieren und die jeweils andere Religion sowie deren Ethik und Kultur kennenzulernen. Auf Augenhöhe sollen Gemeinsamkeiten erkannt und Unterschiede respektiert werden, um zu einem friedvollen Leben beizutragen. Im Geiste der Toleranz und gegenseitigen Achtung versteht sich das *Stuttgarter Lehrhaus* also als Brückenbauer zwischen Menschen verschiedener Religionen.

Die *Stiftung Stuttgarter Lehrhaus* fördert den interreligiösen Austausch an zahlreichen Lernorten sowohl im gesamten deutschsprachigen Raum wie auch in Jerusalem und anderen interreligiösen Lernorten in Israel. Als Dachverband verschiedener interreligiöser Partnerorganisationen kann das *Stuttgarter Lehrhaus* dabei auf vorhandene interreligiöse Strukturen und Kommunikationswege aufbauen. Die Vielfalt dieses Angebots wird koordiniert und durch eine gemeinsame Öffentlichkeitsarbeit in ihrer inhaltlich-religiösen Wirkung nach innen und außen gestärkt, zum Beispiel durch das regelmäßige Vortrags- und Veranstaltungsprogramm der Stiftung und ihrer Partnerorganisationen im *Stuttgarter Lehrhaus* – sowohl in Präsenz, als auch in digitalen Veranstaltungen.

Weitere Informationen und das aktuelle Veranstaltungsprogramm erhalten Sie beim

*Stiftung Stuttgarter Lehrhaus
für interreligiösen Dialog*
Telefon +49 (0)711/620 32 692
info@stuttgarter-lehrhaus.de
www.stuttgarter-lehrhaus.de



Stuttgarter Lehrhaus
STIFTUNG
FÜR INTERRELIGIÖSEN DIALOG

Karl-Hermann Blickle¹: Editorial

Interreligiöser Dialog im Lichte Isaaks und Ismaels

Friedensdimensionen des jüdisch-muslimischen Gesprächs



© Stiftung Stuttgarter Lehrhaus

Liebe Leserin,
lieber Leser,

angesichts des im Mai 2021 eskalierten Nahostkonflikts scheint der Frieden in Israel wieder in weite Ferne gerückt zu sein.

Andererseits stellen wir fest, dass der politische Konflikt zwischen Israelis und Palästinensern nicht gelöst werden kann, wenn die religiöse Dimension nicht ernst genommen wird. Die vor zwei Jahren vereinbarten sogenannten »Abraham-Accords« (Abraham-Abkommen) – der Abschluss des bahnbrechenden Friedensvertrags zwischen Israel, den Vereinigten Arabischen Emiraten, Bahrain, Sudan und Marokko – spielen in diesem Zusammenhang eine besondere Rolle. Es ist der erste politische Friedensvertrag zwischen Israel und islamischen Ländern, der an gemeinsame religiöse Wurzeln anknüpft, und in dem sowohl Juden als auch Muslime zum friedlichen Handeln in der Region mit religiösem Bezug verpflichtet werden.

Ich hoffe, dass die gegenseitige Wiederentdeckung Abrahams weiter zunehmen und voranschreiten wird. In einer Zeit der Spannungen zwischen den zwei monotheistischen Religionsgemeinschaften, die sich beide auf Abraham stützen, ist es für Juden und Muslime von unermesslicher Bedeutung, in ihrem Denken und in ihrem Handeln über ihr geteiltes Erbe nachzudenken, welches sich mehr als in allem anderen in den kollektiven spirituellen Überlieferungen der *Torah* und des Korans widerspiegelt.

Somit können die Religionen, die in diesem jahrzehntelangen politischen Nahostkonflikt immer *als ein Teil des Problems* gesehen werden, ein *Teil der Lösung* werden.

Jahresthema 2021:

***Der Jüdisch-Muslimische Dialog –
Isaak und Ismael als Kinder Abrahams
in heutiger Zeit***

In diesem Sinne freue ich mich sehr, Ihnen das erstmalig erscheinende Sonderheft der *Stiftung Stuttgarter Lehrhaus* als ZfBeg-Ausgabe zu präsentieren. In diesem Sonderheft möchten wir Sie mit den Inhalten unserer Jahres-Vortragsreihe »*Interreligiöser Dialog im Lichte Isaaks und Ismaels – Spirituell-theologische, historisch-politische und ethische Dimensionen des jüdisch-muslimischen Gesprächs*« vertraut machen.

Im Jahr 2021 veranstalteten wir eine mehrteilige Online-Vortragsreihe, in der wir mit unseren jüdischen und muslimischen Stiftungsreferenten beabsichtigten, den interreligiösen Dialog zwischen Juden und Muslimen hinsichtlich ihrer religiösen und spirituellen Gemeinsamkeiten in





Bezug auf den gemeinsamen Stammvater Abraham wiederzuentdecken. Das große Interesse an unseren im Rahmen des Jahresthemas 2021 *Der Jüdisch-Muslimische Dialog – Isaak und Ismael als Kinder Abrahams in heutiger Zeit* veranstalteten virtuellen Vorträgen zeigte uns auf, welche bedeutende Relevanz der interreligiöse Dialog zwischen den Anhängern der abrahamitischen Schwester-Religionen hat. Denn der eingangs erwähnte wieder eskalierende Nahostkonflikt war im Hintergrund ein ständiger Begleiter dieser besonderen Online-Vortragsreihe.

Auf diesem Grund haben wir uns entschlossen, die jüdisch-muslimischen Beiträge dieser Reihe in den Mittelpunkt der vorliegenden Ausgabe zu stellen. Wir wollen damit dokumentieren: Sowohl das Judentum als auch der Islam beeinflussen sich wechselseitig in theologischen, philosophischen und nicht zuletzt mystisch-spirituellen Strömungen. Neben diesen Gemeinsamkeiten bestimmt ebenso die Berufung auf die biblisch-koranischen Urväter – Abraham, Isaak und Ismael – den interreligiösen Dialog zwischen Glaubenden der beiden Religionen. Und diese Gemeinsamkeiten bilden eine Basis für das friedliche Zusammenleben von Juden und Muslimen. Lassen Sie uns vor diesem Hintergrund die zentrale Geschichte von Abraham, Isaak und Ismael und deren Relevanz für den interreligiösen Dialog von Juden, Christen und Muslime beleuchten.

Aus dem Glauben Abrahams entstanden als älteste Schriftreligion das Judentum mit seinen Quellen in der hebräischen Bibel und dem *Talmud*, als geografisch weltweit am stärksten verbreitete Religion das Christentum mit der Bibel

in ihren zwei Teilen – der hebräischen Bibel und dem Neuen Testament – und als jüngste Religion der Islam mit dem Koran.

Alle drei führen sich auf Abraham als ihren Urvater zurück, alle drei fühlen sich als die legitimen Erben seiner ganz besonderen Gottesbeziehung: die Juden als Nachfahren Isaaks, den Abraham nach göttlicher Verheißung mit seiner Ehefrau Sarah noch in hohem Alter zeugte, die Christen als die jüngeren Brüder der Juden, die Muslime als Nachfahren Ismaels, des Erstgeborenen Abrahams, geboren von der ägyptischen Magd Hagar.

Sie sehen, dieses spezielle ›Isaak-und-Ismael-Brüdergespräch‹ birgt viel Konfliktpotenzial, doch ist es andererseits gleichzeitig für die Gegenwart unerlässlich, da Abraham ebenso als Symbol der Einigkeit und Versöhnung gesehen wird. Deshalb wird in den Beiträgen dieses Sonderhefts der Fokus auf Perspektiven gelegt, die vor allem die Versöhnung zwischen Isaak und Ismael, aber auch die zwischen Jakob und Esau im Auge hatten.

Im Folgenden gebe ich Ihnen einen kurzen Überblick über die Konzeption dieses Sonderhefts und die schriftlichen Beiträge unserer interreligiösen Online-Vortragsreihe:

- Den Einstieg in das Gesamthema macht Prof. **Karl-Josef Kuschel** mit seinem Beitrag

Ismael und Isaak als Kinder Abrahams

Konsequenzen für das interreligiöse

Gespräch von Juden und Muslimen heute

Karl-Josef Kuschel führte uns in seinem Vortrag die Real-Vision einer abrahamitischen Ökumene vor Augen und nahm von seiner theologisch reflektierten Basis her die Konsequenzen der Abraham-

Ismael-Isaak Überlieferungen für die gesellschaftliche und politische Praxis in den Blick. Er forderte von den Nachfahren Isaaks und Ismaels die Entwicklung eines Wurzelbewusstseins und die Einübung universalen Denkens mit Abraham als Leitbild für alle Menschen ein. Zugleich warb Karl-Josef Kuschel aus seiner interreligiösen Überzeugung heraus für ein Ethos der Geschwisterlichkeit und für Friedens- und Verständigungsprozesse.

→ Seite SLH|12

- Der zweite Vortrag wurde von **Gabriel Strenger**, Referent der Stiftung Stuttgarter Lehrhaus für Judentum und jüdische Spiritualität, gehalten zum Thema:

**Spirituelle und psychologische Aspekte
des interreligiösen Textstudiums**

*Ein jüdischer Erfahrungsbericht
mit Klassikern der islamischen Mystik*

In der eingangs beschriebenen Online-Vortragsreihe hielt Gabriel Strenger ursprünglich einen anderen Vortrag mit dem Titel »Jüdische Einblicke im Dialog mit den islamischen Mystikern Al Ghazali und Rumi«. In diesem Beitrag stellte er die muslimischen Religionsphilosophen Ghazali, Ibn Arabi, Rumi und Said Nursi vor und reflektierte sie im Lichte seiner eigenen jüdischen Tradition. Dabei schöpfte er aus dem reichen Schatz seiner persönlichen Erfahrungen im jüdisch-christlichen Dialog in Deutschland, der Schweiz und Israel und zeigte uns neue Perspektiven für den jüdisch-muslimischen Dialog unter Rückgriff auf klassisches Quellenmaterial auf.

Nachdem Gabriel Strenger den Vortrag gehalten hatte, kam es zwischen ihm und den muslimischen Teilnehmer_innen zu einem bereichernden Austausch in der Diskussionsrunde des Studiennachmittags. Hierbei standen vorrangig psychologische Erfahrungsprozesse im interreligiösen Gespräch im Vordergrund – mit den daraus resultierenden spirituellen Aspekten. Auf Vorschlag des Referenten einigten wir uns als Veranstalter der Vortragsreihe darauf, die Eindrücke und Ergebnisse dieser spannenden interreligiösen Gespräche in den ursprünglich gehaltenen Vortrag zu integrieren. Daraus entstanden ist ein bemerkenswerter Bericht, der uns exemplarisch an spirituellen und psychologischen Denk- und Selbsterfahrungsprozessen des interreligiösen Dialogs teilhaben lässt. Der neue und erweiterte Beitrag dokumentiert zusätzlich auf eindrucksvolle Weise die dialogpsychologische Dynamik unserer interreligiösen Vortragsreihe.

→ Seite SLH|27

- In diese Denkrichtung geht auch der dritte Beitrag von Rabbiner **Dr. Yakov Nagen** mit dem Titel

Esau liebt Jacob

*Versöhnung zwischen Geschwistern
in der Torah und in unserer Zeit,*

dessen englischsprachigen Aufsatz Rabbiner Dr. Jehoschua Ahrens ins Deutsche übersetzt hat. Yakov Nagen lebt in Efrat/Israel und ist Direktor des *Ohr Torah Stone's Blickle Institute for Interfaith Dialogue and Beit Midrash for Judaism and Humanity*. Rabbi Nagen ist seit 15 Jahren in Israel eine führende Persönlichkeit im interreligiösen Dialog insgesamt und speziell im Dialog zwischen Judentum und Islam. In seinem Beitrag begründet er, warum Christentum und Judentum das zwischen ihnen bestehende enge heilsgeschichtliche



che Band nicht verleugnen können. Diese Verbindung wird typologisch durch die Erzählung von Jakob und Esau versinnbildlicht, denn die Überlieferung enthält neben dem Brüder-Zwist auch Versöhnung: Wenn auch der Zwist im jüdisch-christlichen Verhältnis leider über zweitausend Jahre beherrschend war, ist die Versöhnung von Jakob und Esau aus der Perspektive des Judentums von Anfang an ein Teil der hebräischen Bibel.

→ Seite SLH|34

- Im vierten Beitrag mit dem Titel
Tikun Olam im Judentum und Islam
*Das jüdisch-rabbinische Konzept
zur Verbesserung der Welt im Lichte
des jüdisch-muslimischen Dialogs*

beschäftigt sich der in Jerusalem lebende Stiftungsreferent **Johanan Flusser** mit der Frage, wie Juden und Muslime die eigenen Möglichkeiten erkennen können, die Welt positiv zu beeinflussen.

Johanan Flusser ist Leiter der israelischen Hilfsorganisation *Achla* und Sohn des berühmten jüdischen Jesusforschers David Flusser. In seinem Aufsatz plädiert Flusser dafür, dass die Anhänger der beiden Abrahamitischen Schwesterreligionen das Streben nach einem friedlichen Zusammenleben als ethisch – sozialen Wert begreifen sollen und theologisch – dogmatische Differenzen nicht in den Vordergrund stellen dürfen. Dabei geht es ihm um ein lebendiges Gespür für das Juden und Muslime gemeinsame Erbe, den wertschätzen den Umgang miteinander und die Motivation zum gemeinsamen Einsatz für die verbindenden Werte und Haltungen.

→ Seite SLH|44

- Den Abschluss der Reihe bildet der Beitrag des muslimischen Referenten und Stiftungsmitarbeiters **Hasan Dadelen** zum Thema

Judentum und Islam

*Eine neue muslimische Perspektive
auf Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft
des jüdisch- muslimischen Dialogs.*

In seinem Vortrag ging er anhand von traditionellen muslimischen Quellen den historischen Beziehungen zwischen Juden und Muslimen nach. Nicht zuletzt mit Blick auf die Beharrungskraft tief verwurzelter gegenseitiger Vorurteile und besonders angesichts der antisemitischen Vorfälle in jüngster Zeit stellt sich für Hasan Dadelen für den jüdisch-muslimischen Dialog die Aufgabe, das einzigartige Band, das Muslime mit den Juden und dem Judentum verbindet, immer wieder neu bewusst zu machen. Er skizziert anhand von beispielhaften Projekten und Initiativen der Stiftung Stuttgarter Lehrhaus und deren interreligiöser Stiftungsgruppe Perspektiven, die Chancen und Hilfen für einen fruchtbaren muslimisch-jüdischen Dialog bieten können. Diese sollen in Zeiten der Anfeindung und Verhärtung zwischen Juden und Muslimen Wege aufzeigen, dem anderen mit Verständnis und Respekt zu begegnen.

→ Seite SLH|62

Wir wünschen Ihnen, den Leserinnen und Lesern dieses thematischen Sonderhefts der Stiftung Stuttgarter Lehrhaus, eine interreligiös anregende Lektüre.

Shalom und Salam

Ihr Karl-Hermann Blickle

Vorsitzender

Karl-Josef Kuschel¹

Ismael und Isaak als Kinder Abrahams

Konsequenzen für das interreligiöse Gespräch
von Juden und Muslimen heute

1 Das gemeinsame Erbe als Auftrag

Am 14. Oktober 2018 wurde in der Frankfurter Pauluskirche der Friedenspreis des Deutschen Buchhandels an die Kultur- und Sprachwissenschaftler *Aleida* und *Jan Assmann* verliehen: für ihre Forschungen zur Erinnerungskultur unter dem Stichwort »kulturelles Gedächtnis« und ihre Arbeiten zur interkulturellen und interreligiösen Verständigung. Ihre programmatische Dankesrede, von beiden abwechselnd vorgetragen, schließen sie mit Überlegungen, die vielen ohne Hintergrundkenntnisse völlig unerwartet vorgekommen sein werden.

Denn zum »kulturellen Gedächtnis« gehören für die Assmanns nicht nur Bücher und heilige Texte, sondern auch Denkmäler, Landschaften und Orte. Und dafür führen sie ein aktuelles Beispiel an:

Hebron, die größte Stadt im Westjordanland, gegenwärtig von Israel besetzt. Vor einem Jahr habe, führen sie aus, die Stadt einen Antrag auf Anerkennung der Altstadt als Weltkulturerbe gestellt, der von der UNESCO angenommen worden sei. Und dieser Antrag sei ein Politikum. Denn er beziehe sich auch auf die Ibrahim-Moschee im Zentrum der Stadt, auf einen gigantischen Bau über der biblisch bezeugten »Höhle von Machpela« gegenüber Mamre: der Grabstätte, in der Abraham nach biblischer Überlieferung seine Frau Sara beigesetzt hatte (Gen 23,19) und in der auch er später begraben werden wird (Gen 25,9). Mit der Islamisierung im 7. Jahrhundert war der Bau zur Moschee, im 12. Jahrhundert unter den christlichen Kreuzfahrern zeitweise zur Kathedrale geworden, bis er nach der Rückeroberung durch

Sultan Saladin Ende des 12. Jahrhunderts wieder zur Moschee wurde. Bis heute ist es so geblieben. Aleida und Jan Assmann folgern daraus:

»Die Altstadt von Hebron also hat eine jüdische, christliche und islamische Geschichte, die im kulturellen Gedächtnis der drei Monotheismen gleichermaßen präsent, heilig und lebendig ist, weil sich alle auf Abraham als ihren Stammvater beziehen. In diesem Anstoß für den Konflikt könnte aber genauso gut auch eine Lösung liegen, wenn die verschiedenen Schichten der Geschichte wieder zusammengefügt und als ein ›gemeinsames Erbe‹ angenommen würden. 2018 wurde von der EU ja zum ›Jahr des gemeinsamen Erbes‹ deklariert. Ein von Israel und den Palästinensern gemeinsam eingereichter Antrag könnte die ganze Geschichte des Ortes anerkennen und wäre damit zugleich sein bester Schutz.«²

Hebron, die Grabstätte Saras und Abrahams, als Ort eines »gemeinsamen Erbes«, das gerade auch von Juden und Muslimen geteilt werden könnte? Als Ort gar einer »Lösung« des schier endlosen politischen Konflikts von zwei Völkern um ein Land – möglicherweise gespeist aus der gemeinsamen »Wurzel Abraham«? Was steckt dahinter? Inwiefern könnte das »Erbe« Abrahams zu einer solchen »Lösung« beitragen? Könnte in dem Erbe ein Auftrag stecken?

Ich konzentriere mich im Folgenden auf das Verhältnis von Juden und Muslimen und verweise für weitere Perspektiven und Details auf einschlägige Veröffentlichungen von mir (1994/2001, 2007 und 2018).

¹ Prof. Dr. Karl-Josef Kuschel lehrte von 1995 bis 2013 Theologie der Kultur und des interreligiösen Dialoges an der Fakultät für Katholischen Theologie der Universität Tübingen und war zugleich Kodirektor des Instituts für ökumenische und interreligiöse Forschung.

² Assmann, Aleida und Jan (2018): Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2018. Ansprachen aus Anlass der Verleihung, Frankfurt.





commons.wikimedia.org | eman

Hebron, 2017.

Stuttgarter Lehrhaus
STIFTUNG
FÜR INTERRELIGIÖSEN DIALOG

2 Judentum und Islam als »Abrahamische Religionen«

Abraham ist eine Schlüsselfigur für das Selbstverständnis des jüdischen und muslimischen Glaubens. Man spricht von »abrahamischen« Religionen. Dabei ist »abrahamisch« zunächst nichts als ein religionswissenschaftlich neutrales Etikett.

Denn Faktum ist: Juden und Muslime bekennen sich zu dem *einen* Gott, wissen die Botschaft dieses Gottes durch immer neue *Propheten* vermittelt und verehren in *Abraham* den »Urvater« und in dessen Frauen Hagar und Sara die »Urmütter« ihres Glaubens. Sie glauben dabei nicht »an Abraham, Ismael und Isaak« und auch nicht »an Sara oder Hagar«, sondern an den Gott, den sie alle als Schöpfer und Erhalter bezeugen. Insofern ist es formal korrekt, alle gemeinsamen Aktivitäten von Juden und Muslimen abgekürzt als »abrahamisch« zu kennzeichnen, wobei der Sprachge-

brauch umfassend gemeint ist: Abraham, seine beiden Frauen Hagar und Sara sowie deren Söhne Ismael und Isaak.

Entsprechend werde ich im Sprachgebrauch variieren, um jeden patriarchalen Reduktionismus zu vermeiden und Abraham und abrahamisch in Anführungszeichen setzen. In diesem *umfassenden* Sinn spricht man denn auch heute von »Abrahamischen« Bildungsprojekten, »Abrahamischen« Foren, »Abrahamischen« Festen und Feiern, »Abrahamischen« Rundwegen, ja sogar von einem »Abrahamischen« Europa. Man versteht darunter einen Kontinent, der sich im Zug von Migration und Globalisierung nicht mehr länger exklusiv als »christliches Abendland« definiert, sondern künftig noch stärker als Raum des Zusammenwirkens von Christen mit Juden und Muslimen.

In der Tat: Wer als Europäer weniger germanozentrisch als »mediterran« zu denken gezwun-

gen ist, muss »abrahamisch« denken lernen. »Christliche« Länder wie Spanien, Italien und Griechenland teilen das Mittelmeer bekanntlich mit Israel als Heimstätte des Judentums und Ländern wie der Türkei, Ägypten und Marokko, die muslimisch geprägt sind. Zu dem Gott Abrahams, Hagars und Saras beten Menschen aus all diesen Völkern. Im Europa der heutigen Europäischen Union leben Hunderttausende Juden und über 15 Millionen Muslime. Im Europa des Europarats sind es über 70 Millionen Muslime.

Zugleich aber wissen alle Beteiligten, dass »Abraham« mit allem, was dazu gehört, nicht irgendetwas Vages und Unbestimmtes meint. Der Name ist mehr als ein neutrales Etikett. Er steht für etwas sehr Spezifisches und Konkretes. Was? Was bedeutet er und wozu verpflichtet er? Eine Frage, die so leicht nicht zu beantworten ist, ist doch die Skepsis weit verbreitet, ob man überhaupt im Namen »Abrahams« inhaltlich irgendetwas Verbindendes zwischen Juden und Muslimen benennen könne. Der Abraham der Hebräischen Bibel, wird gesagt, unterscheide sich doch erheblich vom Ibrahim des Koran. Die Abraham-Bilder seien völlig konträr und nicht konsensfähig. Macht man sich also Illusionen, wenn man im Namen »Abrahams« Juden und Muslime zusammenbringen will? Ist man blauäugig und naiv angesichts der tiefen Spaltungen zwischen den Religionen, dem Exklusivismus auf allen Seiten, der Axiomatik, mit der jeder sich gegen jeden profiliert?

In der Tat kann die formale Namensgleichheit nicht verdecken, dass die jeweilige Beanspruchung Abrahams durch die Religionen auf sehr unterschiedlichen Interessen beruht. »Harmonie« im Zeichen Abrahams gibt es zwischen Juden und

Muslimen nicht automatisch. Eine Einebnung der spezifischen Unterschiede und jeweiligen Wahrheitsansprüche ist mit Berufung auf Abraham nicht zu rechtfertigen. Zu meinen, eine Beschwörung des »Vaters Abraham« und von allem, was mit ihm verbunden ist, würde wie von selbst Juden und Muslime »versöhnen«, wäre in der Tat naiv und illusionär. »Abraham« trennt, und das Trennende darf nicht verschwiegen oder bagatellisiert werden. Aber auch das Gemeinsame darf sich nicht in lauter Skepsis verflüchtigen.

3 Abraham für Juden und Muslime

»Abraham« trennt! Was im Klartext heißt, dass Juden und Muslime ihre je eigene Berufung auf Abraham sehr verschieden strukturieren. Für Juden ist Abraham ein für allemal verbunden mit einer besonderen Erwählung Israels als Gottesvolk (»Bund«) und mit der Zusage, diesen Gott in einem konkreten Land verehren zu können. Womit zunächst festgehalten ist: Alle Nachgeborenen verdanken die Abraham-Überlieferungen der *Torah* Israels. Wer das vergisst, ist nicht nur geschichtsblind, sondern auch gottvergessen. Die ursprünglichen Abraham-Texte bezeugen somit zuerst und vor allem die bleibende Verpflichtung Israels als Bundesvolk des einen Gottes.

Zugleich aber sagt aufgrund derselben *Torah* Gott durch Abraham allen Völkern der Erde Segen zu. Zwar ist »Bund« für Israel und »Segen« für die Völker theologisch nicht gleichgewichtig. Der Unterschied, den die *Torah* vorgibt, ist insbesondere für Juden (und dann auch Christen) ernst zu nehmen. Die Abraham-Erzählungen des Buches Genesis aber beginnen nicht zufällig so:

»Der Herr sprach zu Abram: Zieh weg aus deinem Land, von deiner Verwandtschaft und aus deinem Vaterhaus in das Land, das ich dir zeigen werde. Ich werde dich zu einem großen Volk machen, dich segnen und deinen Namen groß machen.

Ein Segen sollst du sein. Ich will segnen, die dich segnen; wer dich verwünscht, den will ich verfluchen. Durch dich sollen alle Geschlechter der Erde Segen erlangen.

Da zog Abram weg.« (Gen 12,1-3)

Für die *Torah* Israels ist damit das Schicksal der Völkerwelt mit dem Schicksal Israels eng verklammert. Abraham und Sara sind die Stammeltern des Volkes Israel und zugleich die Stammeltern »einer Menge von Völkern«, denen Gott seinen Segen ebenso zuteilwerden lassen will wie dem Volk Israel.

Genauso entschieden beschreiben Muslime ihre Religion direkt als »Religion Abrahams« (arab.: *millat Ibrahim*). Sie signalisieren damit beides: Kontinuität und Diskontinuität zu den beiden anderen Religionen zugleich. Einerseits knüpft der Koran an frühere Offenbarungen (*Torah*, Psalter, Evangelium) an und bestätigt sie. »Keine Spaltung« soll es geben in dem, was Gott von Noach über Abraham bis Moses und Jesus »an Religion« verordnet hat (Sure 42,13). Andererseits profiliert der Koran den Glauben der Muslime gegen Juden und Christen. Versteht sich der Islam doch als »Religion Abrahams« schlechthin. *Sure 16* aus spätmekkanischer Zeit bringt dies mit epigrammatischer Kürze und Klarheit zum Ausdruck:

120 Abraham war eine Wegleitung,

Gott gehorsam, ein aus innerstem Wesen Glaubender – Er gehörte nicht zu denen, die (Gott) Partner begeben.

121 dankbar für seine Gnadenerweise.

Er (Gott) erwählte ihn und führte ihn zu geradem Weg.

122 Wir gaben ihm im Diesseits Gutes, und im Jenseitig-Letzten gehört er zu den Rechtschaffenen.

123 Dann haben wir dir offenbart:

»Folge Abrahams Religionsgemeinschaft!

Ein aus innerstem Wesen Glaubender!

Er gehörte nicht zu denen, die Partner begeben.«

(Sure 16,120-123)

»Folge Abrahams Religionsgemeinschaft!«: Mit dieser Selbstaufforderung legt der Koran die Grundlage für eine spätere, von Judentum und Christentum unterschiedene religiöse Identität. Dabei wird im Koran Juden (und auch Christen) nicht die Abrahamskindschaft bestritten, wohl aber der exklusive Zugriff auf Abraham. Zugleich beanspruchen Muslime auf der Grundlage des Koran für ihren Glauben die größte sachliche Nähe zu Abraham. Juden und Christen als »Leuten der Schrift« wird direkt gesagt:

»Ihr Leute der Schrift, was streit ihr über Abraham, wo die Tora und das Evangelium erst nach ihm herab gesandt worden sind ... Abraham war weder Jude noch Christ, sondern ein aus innerstem Wesen Glaubender ... Unter den Menschen stehen Abraham am nächsten, die ihm gefolgt sind: dieser Prophet und die, die glauben« (Sure 3,65.67f.).



Woraus folgt: Der Islam hält sich nicht für die exklusiv wahre (auch Judentum und Christentum haben Wahrheitsanteile), wohl aber für die bessere Religion, deren geschichtliches Erscheinen nötig war, weil Juden (und auch Christen) ihr ursprüngliches »Wissen« von Gott in Streitigkeiten verdunkelt hatten. Was aber wären die Konsequenzen, nähmen Juden und Muslime ihre Selbstverpflichtung auf Abraham ernst?

4 Das Hagar-Ismael-Narrativ der *Torah*

Die Abraham/Ibrahim-Bilder in *Torah* und Koran unterscheiden sich signifikant. Aber zugleich gilt: Auch in ihren Differenzen teilen Juden und Muslime Überlieferungen miteinander, die sie mit anderen Religionen nicht teilen. Bei allen Unterschieden ist ihnen durch ihre Heiligen Schriften auch ein gemeinsames Vermächtnis aufgegeben, das tief in ihrem »kulturellen Gedächtnis« eingegraben ist.

Jahrhunderte aber hat man mit diesem Vermächtnis nichts als Ab- und Ausgrenzung betrieben, Profilierung auf Kosten aller Anderen. Man hat Polemiken generiert, die je Anderen als Ungläubige abgestempelt und seinen jeweiligen Exklusivismus ausgelebt. Kurz: Man hat den eigenen Wahrheitsanspruch mit dem Rücken zu den je Anderen kultiviert. Dieses Erbe kann nicht ignoriert, verharmlost oder überspielt werden. Will man nicht blauäugig in »Religionsharmonie« machen, ist es heutigen »Kindern Abrahams« zur Bearbeitung aufgegeben. Das gilt vor allem für die Hagar-Ismael-Überlieferungen der Hebräischen Bibel, die theologisch für das Verhältnis von Juden zu Muslimen entscheidend sind.

Die *Torah* ist hier unmissverständlich: Abrahams Erstgeborener ist Ismael, dessen Mutter ist die Ägypterin Hagar, mit der Abraham diesen Sohn zeugt, durchaus nach der Sitte seiner Zeit und mit Zustimmung der Ehefrau Sara, nachdem diese unfruchtbar zu sein schien (Gen 16, 1-4). Ismael gilt später als Stammvater der arabischen Stämme und damit auch als Stammvater des Islam. Muslimischer Überlieferung zufolge haben Abraham und Ismael den Grundstein für das Heiligtum der Ka'aba in Mekka gelegt und die Pilgerfahrt dorthin begründet. Jede Pilgerfahrt nach Mekka – eine der fünf Säulen des Islam – ist für jeden Muslim bis heute spiritueller und aktualisierender Nachvollzug des Lebensdramas von Abraham, Hagar und Ismael.

Die schon von der *Torah* bezeugte Existenz der Nachkommenschaft von Hagar und Ismael freilich ist eine Herausforderung an einen Abraham-Exklusivismus in bestimmten Kreisen des orthodoxen Judentums. Hier vertritt man die Überzeugung: Abraham gehört dem Judentum allein; nur aus Isaak und Jakobs Nachkommenschaft stammen die wahren Abrahamskinder. Aber schon die Texte der *Torah* selbst sagen etwas anderes. Zu lesen steht da: Abraham hatte *acht Kinder*: Ismael, den Erstgeborenen mit Hagar; Isaak, den Zweitgeborenen mit Sara, und nach Saras Tod noch einmal sechs Söhne mit Ketura (Gen 25,1-6). Dieses Zeugnis der *Torah* gilt es auszuwerten – gerade im Blick auf eine jüdische Theologie des Islam. Denn schaut man genau hin, so entdeckt man schon in der Hebräischen Bibel bedeutende Aussagen gerade auch über Ismael, und zwar nicht nur »biografischer«, sondern vor allem auch theologischer Art. Diesen Aspekt länger auszu-



blenden, wäre Ausdruck einer verhängnisvollen Gottesblindheit. Der Gott, der die Geschichte Israels lenkt, lenkt ja nach dem Zeugnis Israels auch die Geschicke der Völker. Und dieser Gott hat offenbar mit Ismael seine besonderen Pläne, die nur derjenige nicht sehen will, der in heilsgeschichtlicher Verblendung verfangen ist.

5 Die theologische Bedeutung Ismaels

Gewiss: An der Geschichte des Abraham-Sohnes Isaak, des Vaters von Jakob/Israel, ist die Genesis theologisch ungleich mehr interessiert als an Ismael. Nach der »Priesterschrift« schließt Gott mit Isaak einen »ewigen« Bund und nicht mit Ismael (Gen 17,19-21; vgl. 21,12). Und doch sind die Berichte über den anderen Abrahamssohn merkwürdig ambivalent, schwanken sie doch zwischen Ausgrenzung und Verstoßung aus dem Bund Gottes mit seinem Volk einerseits und theologischer Aufwertung zu einer von Gott eigens gesegneten Weiterexistenz andererseits.

Darin unterscheidet sich Ismaels Stellung gerade von den sechs Ketura-Söhnen. Diese werden von Abraham am Ende seines Lebens mit nichts als Geschenken abgefunden, »nach Osten« geschickt, damit sie »weit weg von seinem Sohn Isaak« leben (Gen 25,1-6). Eine besondere theologische Aussage über sie gibt es nicht.

(1) Erstgeborener Sohn mit dem Zeichen des Bundes

Anders dagegen bei *Ismael* – nach dem Selbstzeugnis Israels selbst: Nicht Isaak, sondern Ismael ist der erstgeborene Sohn Abrahams. Mit 86 Jahren bekommt Abraham zusammen mit seiner ägyptischen Sklavin Hagar diesen Sohn. Der Name Ismael heißt wörtlich: »Gott (er)hört« (Gen 16,11).

Dieser Status des Erstgeborenen ist zwar nicht für Juden und Christen, wohl aber später für die Muslime aus begreiflichen Gründen von tiefer symbolischer Bedeutung.

Ein Zweites kommt hinzu: Ismael empfängt noch vor Isaak das Zeichen des Bundes Gottes: die Beschneidung. Denn mit 99 Jahren – Isaak ist zu diesem Zeitpunkt noch gar nicht auf der Welt – vollzieht Abraham nicht nur an sich, sondern ebenso wie an dem 13-jährigen Ismael dieses Zeichen des Bundes mit Gott, und zwar auffälligerweise noch am selben Tag (Gen 17,23-26). Das ist theologisch von erheblicher Bedeutung. Denn mit der Aufbewahrung dieser Geschichte hat Israel selbst sich in der *Torah* auf die Aussage festgelegt: *Bevor Ismael, der spätere Stammvater der arabischen Stämme, verstoßen wird, trägt er nach Gottes Willen das Zeichen des Bundes Gottes* (Gen 17,10). *Er ist damit von vornherein hineingenommen in Gottes Bund mit Abraham und Isaak. Was umgekehrt heißt: Israel kann seine eigene Erwählung nicht verabsolutieren. Auch andere Abrahams-Kinder sind von Gott ausgezeichnet worden.*

(2) Von Menschen verstoßen, von Gott gerettet

Das unterstreichen weitere Momente des Ismael-Narrativs. Nicht nur Isaaks, auch Ismaels Überleben steht unter Gottes besonderem Schutz. Denn auffälligerweise wird Ismaels Überleben im Verlauf der Erzählung zweimal von Gott gesichert – und zwar gegen den Willen seiner Eltern. Der erste Text lautet:

Prof. Dr. Karl-Josef Kuschel,
der Referent des ersten Studiennachmittags der Reihe
»Interreligiöser Dialog im Lichte Isaaks und Ismaels«.



© Stiftung Stuttgarter Lehrhaus

»Sarai, Abrams Frau, hatte ihm keine Kinder geboren. Sie hatte aber eine ägyptische Magd namens Hagar. Sarai sagte zu Abram: Der Herr hat mir Kinder versagt. Geh zu meiner Magd! Vielleicht komme ich durch sie zu einem Sohn. Abram hörte auf sie. Sarai, Abrams Frau, nahm also die Ägypterin Hagar, ihre Magd – zehn Jahre, nachdem sich Abram in Kanaan niedergelassen hatte –, und gab sie ihrem Mann Abram zur Frau. Er ging zu Hagar, und sie wurde schwanger. Als sie merkte, dass sie schwanger war, verlor die Herrin bei ihr an Achtung. Da sagte Sarai zu Abram: Das Unrecht, das ich erfahren, komme auf dich. Ich habe dir meine Magd überlassen. Kaum merkt sie, dass sie schwanger ist, so verliere ich schon an Achtung bei ihr. Der Herr entscheide zwischen mir und dir. Abram entgegnete Sarai: Hier

ist deine Magd; sie ist in deiner Hand. Tu mit ihr, was du willst. Da behandelte Sarai sie so hart, dass ihr Hagar davonlief. Der Engel des Herrn fand Hagar [...] auf dem Weg nach Schur. Er sprach: Hagar, Magd Sarais, woher kommst du, und wohin gehst du? Sie antwortete: Ich bin meiner Herrin Sarai davongelaufen. Da sprach der Engel des Herrn zu ihr: Geh zurück zu deiner Herrin und ertrag ihre harte Behandlung! Der Engel des Herrn sprach zu ihr: *Deine Nachkommen will ich so zahlreich machen*, dass man sie nicht zählen kann. Weiter sprach der Engel des Herrn zu ihr: Du bist schwanger, du wirst einen Sohn gebären und ihn Ismael (Gott hört) nennen; *denn der Herr hat auf dich gehört in deinem Leid*.

Er wird ein Mensch sein wie ein Wildesel. /

Seine Hand gegen alle, die Hände aller gegen ihn! / Allen seinen Brüdern setzt er sich vors Gesicht [...]

Hagar gebär dem Abram einen Sohn, und Abram nannte den Sohn, den ihm Hagar gebär, Ismael. Abram war sechsundachtzig Jahre alt, als Hagar ihm Ismael gebär.« (Gen 16,1-15)

Anthropologisch-psychologisch wird uns hier eine brutale Vertreibungsgeschichte erzählt: Die eifersüchtig gewordene Sara schickt ihre angeblich stolz gewordene Sklavin buchstäblich in die Wüste. Es steckt in der Tat ein großer Anteil Gewalt in diesen biblischen Abraham-Überlieferungen mit Frauen als Opfern (Hagar) und Tätern (Sara an Hagar). Die kritische exegetische Forschung insbesondere durch Frauen hat darauf zu Recht aufmerksam gemacht.³ Es gibt Brüche, Abgründe, ja buchstäblich Abstoßendes in diesen Abraham-Geschichten, Dimensionen also, die nicht zuletzt wegen ihrer fatalen Wirkungsgeschichte im Trialog offen thematisiert werden müssen.⁴

Theologisch dagegen wird uns in Genesis 16 eine Rettungsgeschichte geboten: Hagar wird von einem Engel Gottes gerettet und nach Hause zurückgeschickt. Die erste Hagar-Ismael-Geschichte wird somit nach dem einfachen Schema erzählt: Gott verhindert einen üblen Plan des Menschen. Mehr noch: Gott lässt durch seinen Engel Hagar eigens ausrichten: »Deine Nachkommen will ich so zahlreich machen, dass man sie nicht zählen kann« (Gen 16,10), eine Aussage, die noch dadurch theologisch aufgewertet ist, dass sie bis in den Wortlaut hinein der Isaak-Verheißung entspricht (Gen 15,5). Die theologische Pointe dieser

Szene ist denn auch: *Dass Ismael überhaupt auf die Welt kommen kann, ist ausdrücklich nicht des Menschen (der Eltern), sondern Gottes Wille.*

Theologisch rätselhaft jedoch ist die zweite Verstoßungsszene – und zwar wegen Gottes Verhalten selbst. In Genesis 21,8-21 wird erzählt, dass Isaels Leben noch ein zweites Mal ausgelöscht werden soll und zwar jetzt, nachdem Isaak auf der Welt ist. Ismael wird denn auch zusammen mit seiner Mutter auf nochmaliges Betreiben Saras hin ein weiteres Mal buchstäblich in die Wüste geschickt. Vertrieben aus dem Haus, verstoßen um der Erbfolge willen. Rätselhaft aber an dieser Stelle ist das Verhalten Gottes. Zunächst ermutigt er den unwilligen Abraham, Saras Vertreibungsabsicht zuzustimmen (»Denn nach Isaak sollen deine Nachkommen benannt werden«: 21,12), zugleich aber will Gott auch den »Sohn der Magd« zu »einem großen Volk« machen; auch er sei schließlich Abrahams »Nachkomme« (Gen 21, 13).

In der Tat irren Mutter und Sohn zunächst »in der Wüste von Beerscheba umher«. Als ihr Wasservorrat zur Neige geht, wirft Hagar ihren Sohn unter einen Strauch, entfernt sich und lässt sich »etwa einen Bogenschuss« weit nieder. Sie könne nicht mit ansehen, heißt es, wie ihr Kind stürbe. Sie weint laut, und wiederum greift Gott ein. Er hört »den Knaben schreien« und lässt einen »Engel vom Himmel Hagar zurufen«: »Steh auf, nimm den Knaben, und halte ihn fest an deiner Hand; denn zu einem großen Volk will ich ihn machen.« (Gen 21,18). Dann öffnet Gott Hagar die Augen, wie es heißt, und sie erblickt einen Brunnen. Dort geht sie hin, füllt ihren Schlauch mit Wasser und gibt dem Knaben zu trinken. »Gott war mit dem

4 Vgl. dazu: Firestone, Reuven (1990): *Journeys in Holy Lands: The Evolution of Abraham-Ishmael Legends in Islamic Exegesis*, Albany; sowie: Sherwood, Yvonne (2004): *Binding – Unbinding: Divided Responses of Judaism, Christianity and Islam to the »Sacrifice« of Abraham's Beloved Son*, in: *Journal of the American Academy of Religion* 72, S. 821–861.

Gezeigt wird, dass auch die Tradition des Islams zahllose Überlieferungen über Opferbereitschaft kennt, die ideologisch wurden und missbraucht werden können. Hier hat auch das Christentum geschichtlich fatale Wirkungen erzeugt und mit Verweis auf Abraham und seinen Sohn falsche Opferbereitschaft legitimiert.



Knaben«, heißt es zum Abschluss dieser Szene ausdrücklich (Gen 21,20). Er sei herangewachsen, habe sich »in der Wüste Paran« niederlassen, sei »ein Bogenschütze« geworden, und seine Mutter Hagar, selbst Ägypterin, habe ihm »eine Frau aus Ägypten« genommen.

(3) *Ismael und seine Nachkommen unter Gottes Segen*

Daraus folgt: Nach dem Zeugnis der *Torah* geht zwar der Bund Gottes mit Abraham durch Isaak weiter, der einer der Stammväter des israelitisch-jüdischen Volkes werden wird, doch nach derselben *Torah* ruht auf dem Abraham-Sohn Ismael, später Stammvater der nordarabischen Stämme und des Islam, ausdrücklich Gottes Segen und zwar nicht nur auf ihm selber, sondern auch auf seinen Nachkommen: »Auch was Ismael angeht, erhöhe ich dich«, hatte Gott zu Abraham bereits gesagt, nachdem feststeht, dass Isaak existieren und der Bund mit diesem weitergehen wird (Gen 17, 19.21), »Ja, ich segne ihn und lasse ihn fruchtbar und sehr zahlreich werden. Zwölf Fürsten wird er zeugen, und ich mache ihn zu einem großen Volk.« (Gen 17,20).

Und diese zwölf Fürsten samt deren Siedlungsgebiet werden später in der *Torah* noch namentlich genau verzeichnet (Gen 25,12-18). Sie bilden schon biblisch die Stämme Nordarabiens, die wie die zwölf Stämme Jakobs (Gen 29, 31- 30, 24) als Zwölfstämmegruppe dargestellt sind. Das ist nicht zufällig. Hagar, die Mutter des erstgeborenen Abraham-Sohnes Ismael, ist somit schon biblisch die Matriarchin des Zwölfstämmevolkes der nord-arabischen Ismaeliter. Ob also Ismael oder Isaak, in beiden Fällen gilt: Gott hat seine schützende

Hand über beide Söhne und deren Nachkommen gehalten. Nach dem unzweideutigen Zeugnis der *Torah* will Gott selbst, dass auch der Abraham-Sohn Ismael lebt und eine große Zukunft hat. Fruchtbarkeit und zahlreiche Nachkommenschaft werden auch Ismael in Aussicht gestellt – und zwar ebenfalls mehrfach (Gen 16,10; 21,13.18).

Auch diese *Selbstaussage Israels* ist von erheblicher theologischer Bedeutung. Sie besagt: *Gottes Segen über Abraham setzt sich nicht nur in Isaak/Israel fort, sondern auch in dem verstoßenen Ismael und dessen Nachkommenschaft.* Die wird denn auch später durch den Ismael-Nachkommen Mohammed gesichert. Er stammt aus dem mekkanischen Stamm der Quraisch, der stets stolz auf seine Herkunft von Abraham, Hagar und Ismael gewesen ist. Woraus folgt: *Der Bewahrung Isaaks vor der Opferung* (Gen 22,1-9) *entspricht die Errettung Isaaks vor dem Tod in der Wüste* (21,9-21). *Womit Israel durch die Torah-Überlieferung dieser Geschichte zum Ausdruck gebracht hat: Gottes Segen ist nicht exklusiv auf die Linie Isaak – Jakob/Israel beschränkt, sie umfasst auch den anderen Abraham-Sohn.*

(4) *Ismael und Isaak an Abrahams Grab*

Ein Letztes kommt hinzu: Nicht nur Isaak, sondern auch *Ismael ist anwesend bei Abrahams Begräbnis.* Das muss auffallen, hören wir doch im Buche Genesis nach der Verstoßung Hagers (Kap: 21) kein Wort mehr von Ismael. Ganz im Gegensatz zu Isaak, von dem nicht nur die drohende Opferung (Kap. 22), sondern auch seine Heirat ausführlich erzählt werden (Kap. 24). Plötzlich aber (Kap. 25) taucht Ismael in einer tief symbo-



lischen Szene wieder auf: am Grab seines Vaters Abraham, den er zusammen mit seinem Bruder Isaak in der Höhle von Machpela bei Mamre bestattet:

»Das ist die Zahl der Lebensjahre Abrahams: Hunderfünfundsiebzig Jahre wurde er alt, dann verschied er. Er starb in hohem Alter, betagt und lebenssatt, und wurde mit seinen Vorfahren vereint. Seine Söhne Isaak und Ismael begruben ihn in der Höhle von Machpela bei Mamre.« (Gen 25,7-9)

Vergegenwärtigt man sich also all diese Aussagen über Ismael aufgrund allein schon des Selbstzeugnisses Israels, wird man den Eindruck nicht abweisen können: Er ist schon eine rätselhafte Gestalt, dieser Abraham-Sohn. Kaum einzuordnen, schlecht zu klassifizieren, und Israels Theologen sind sichtlich in Verlegenheit. Denn Ismael ist nicht wie Isaak Stammvater eines Bundesvolkes, und doch trägt er das Bundeszeichen Gottes; er ist von Abraham verstoßen und wird doch von Gott gerettet; er soll von seinen Eltern beseitigt werden und bleibt doch unter Gottes besonderem Schutz und Segen. Seltsam, rätselhaft genug: Gott will offensichtlich selbst gegen den Willen seiner Eltern, dass es diesen Abraham-Sohn und dessen Nachkommenschaft gibt! Eine *seltsame Zwitterstellung* also nimmt Ismael ein: Weder ist er wie der Abraham-Sohn Isaak, noch ist er wie einer der Abraham-Söhne der Ketura. Mit ihm scheint es etwas Besonderes auf sich zu haben. Mit ihm hat Gott offensichtlich noch spezielle Pläne.

Und übersieht man die weiteren Jahrhunderte, so berührt es einen in der Tat seltsam, dass

sich man sich im Judentum (und auch im Christentum) stets schwer tat, die Nachkommen Ismaels mit ihrem dann gewonnenen, sehr eigenen Glaubensprofil zu akzeptieren. Zunächst schienen sie wie alle anderen »Ungläubigen« und »Heiden« zu sein. Und doch sind sie über Abraham und Ismael mit der biblischen Glaubensgeschichte unabweisbar verknüpft. Seltsam zu denken daher: Die offenkundige theologische Verlegenheit schon der Genesis, wie man Gottes Absicht mit diesem besonderen Abraham-Sohn verstehen müsse, spiegelt sich bis heute in der Verlegenheit vieler im Judentum (und auch im Christentum), dass es den »Islam« der Ismael-Söhne überhaupt gibt, geben muss, nachdem doch durch *Torah* und die weitere rabbinische Überlieferung mit Gott und Welt »alles gesagt« zu sein schien.

Der Siegerner Alttestamentler Thomas Naumann, der die Ismael-Texte der Genesis einer Untersuchung unterzogen hat, kommt in einem aufschlussreichen Essay über die religionstheologische Bedeutung der Ismael-Texte zu dem Ergebnis:

»Betrachte ich den Text (zu Ismael) historisch als Zeugnis des alten Israel und verzichte auf heilsgeschichtliche Spekulationen, ist der Islam hier nicht im Blick. Es geht um Bund und Segen, der auch den arabischen Nachkommen Abrahams gilt und gelten soll. [...] In einer theologischen Perspektive allerdings wird man feststellen müssen: Wenn der arabische Prophet Mohammad und die muslimische Gemeinschaft ca. tausend Jahre später die Ismaelverheißungen als für sich geltend reklamiert und sich in die Gemein-

schaft Abrahams unter den Segen des Gottes Abrahams stellt, dann geschieht dies in einem durch die Tora selbst ermöglichten Sinn. Und es gereicht der christlichen Kirche nicht zur Ehre, dies nie gesehen zu haben.«⁵

Die theologische Herausforderung der Ismael-Texte der *Torah* ist bis heute geblieben. Sie besteht in der Überwindung eines gespaltenen-spalterischen, heilgeschichtlich-dualistischen Denkens.

Der große protestantische Alttestamentler Claus Westermann hat sie in seinem Genesis-Kommentar unmissverständlich formuliert:

»Durch die Vertreibung Ismaels wird das Volk, das seinen Vater Abraham nennt, auf die eine Linie, die Nachkommen Isaaks, begrenzt. Die besondere Geschichte dieses Volkes erfordert die Sonderung von dem ›Sohn der Magd‹, die Gott selbst geboten hatte. Aber der Segen Gottes geht auch mit Ismael: er soll ein ›großes Volk‹ werden. Hier wird im Gegensatz zu dem Freund-Feind-Denken an eine Verwandtschaft Israels mit anderen Völkern aus der Frühzeit festgehalten. Der Vater Abraham hat trotz der Betonung der einen legitimen Isaak-Linie eine zu anderen Völkern überbrückende Bedeutung.«⁶

Welche?

6 Konsequenzen aus den Abraham-Ismael-Isaak-Überlieferungen für heute

(1) Ein Wurzelbewusstsein entwickeln

Der Gott Abrahams will Ismaels Zukunft (Gen

16,20; 21,13.18): Dieses Vermächtnis hat die *Torah* Israels bewahrt. Ein zutiefst ambivalentes Vermächtnis, wie wir hörten, von »Abtreibung« und Rettung, das es »anzuschauen« gilt, nicht um es aus heutiger Sicht billig moralisch zu verurteilen, sondern um in ihm Gewaltmuster freizulegen, die von Anfang an im Binnenverhältnis von Juden, Christen und Muslimen vorhanden sind.

Das ist gemeint, wenn ich von einem gemeinsamen Wurzelbewusstsein als Herkunftsbewusstsein von Juden, Christen und Muslimen spreche. Im Eingedenken des Abraham-Sara-Hagar-Komplexes gehen Juden, Christen und Muslime ihren gemeinsamen Wurzeln nach. Das ist mehr als Kulturarchäologie. Das ist eine Auseinandersetzung mit den persistierenden Traumata der gemeinsamen Geschichte und so den bleibenden Bindungen, ja Verkettungen aneinander.

(2) Universales Denken einüben:

Abraham als Leitbild für alle Menschen

Allem geschichtlich gewachsenen Exklusivismus zum Trotz verpflichten die Abraham-Überlieferungen auf universales Denken. Für die *Torah* ist Abraham, wie wir hörten, ein »Segen« für sein Volk, aber von Anfang an auch ein Segen »für alle Geschlechter der Erde« (Gen 12,2f.). Sein programmatisch von Gott selbst vollzogener Namenswechsel steht dafür: »Du wirst Stammvater einer Menge von Völkern. Man wird Dich nicht mehr Abram nennen. Abraham (Vater der Menge) wirst Du heißen« (Gen 17,4f.).

Nicht anders der Koran. In Sure 2,124 nennt er Abraham programmatisch eine »Wegleitung für die Menschen«, was man noch deutlicher als Hans Zirker auch so übersetzen kann: »Vorbild

5 Naumann, Thomas (2000): Ismael – Abrahams verlorener Sohn, in: Weth, Rudolph (Hg.): Erkenntnis zu dem einen Gott? Christen und Muslime zwischen Mission und Dialog, Neukirchen-Vluyn, S. 70–89, Zitat S. 85.

6 Westermann, Claus (1989): Genesis, Bd. II, Neukirchen-Vluyn, S. 420.



für die Menschen« (Rudi Paret), »Leitbild für die Menschen« (Hartmut Bobzin).

Wer im Zeichen Abrahams tätig sein will, muss sich unter dieses Leitbild stellen. Die Konsequenz? Ein dem Geist Abrahams, Hagars und Saras Verpflichteter hört auf, allein die Interessen seiner eigenen Nation oder Religion zu vertreten, hört auf, ein Religionslobbyist zu sein. Das unterscheidet einen Religionsfunktionär von einem Abraham-Gläubigen. Wer sich an Abraham orientiert, hat das Wohl aller Völker und Religionen im Blick. Der spürt und praktiziert Verantwortung auch den je anderen gegenüber, ist solidarisch, wenn eine Religion verunglimpft oder gar geschändet wird, wenn Angehörige einer Religion diskriminiert oder gar bedroht werden, Objekte von kalter Ablehnung oder heißen Hasstiraden werden. Und wir leben in Zeiten, in denen nach wie vor Judenfriedhöfe geschändet, Christenkirchen angezündet und Korane mit Verbots- und Verbrennungsdrohungen überzogen werden.

(3) *Ein Ethos der Geschwisterlichkeit leben*

Wer sich als Kind Abrahams, Ismaels und Isaaks begreift, ist auf ein Ethos von Geschwisterlichkeit verpflichtet. Gewiss: Man soll die Geschwister- und Familien-Symbolik nicht überstrapazieren, zugleich aber in ihrer pädagogisch-psychologischen Funktion auch nicht bagatellisieren. Zu jeder »normalen« Familie gehören Individualität, Rivalität, Distanz, unter Umständen auch Streit und Exodus. Juden, Christen und Muslime haben ja auch von dieser Freiheit in der Vergangenheit reichlich Gebrauch gemacht. Doch ein unverzichtbarer Gedanke ist mit dem Symbol »Familie«

verbunden: bei aller Respektierung der jeweiligen Eigenständigkeit doch ein Bewusstsein der Zusammengehörigkeit, der Verantwortlichkeit, ja der Sorge füreinander und Solidarität miteinander.

Daraus folgt: Wer in Wurzel- und Beziehungskategorien denkt, ist bereit, aus der je eigenen Glaubensüberzeugung heraus die Existenz der anderen Geschwister Abrahams, Hagars und Saras mit zu bedenken. Der gibt den je Anderen Raum vor Gott. Ein besonderes Gefühl der Zusammengehörigkeit der Abrahams-Kinder wird es denn auch nur dann geben, wenn alle bereit sind, Schluss damit zu machen, sich als »Ungläubige«, »Abgefallene«, »Überholte« oder »Defizitäre« abzuqualifizieren, und wenn sie positiv bereit sind, sich als »Brüder« und »Schwestern« im Glauben an den einen Gott Abrahams, Hagars und Saras gegenseitig anzunehmen. Zwar sind nicht alle Wege, die zu Gott führen, gleich, aber vor Gott sind alle Menschen gleich. Warum? Weil Juden und Muslime aufgrund ihrer heiligen Schriften glauben dürfen:

- Gott hat *alle* Menschen ohne Unterschied geschaffen. Welcher Religion auch immer sie später folgen, zu welcher Nation, zu welcher Rasse, zu welchem Geschlecht oder Klasse sie gehören werden: Alle Menschen sind Kinder dieses »Vaters«, Geschöpfe dieses einen Gottes. Kein Mensch ist vor Gott etwas Besonderes. Und keiner besitzt Gott, verfügt über Gott.
- Gott hat alle Menschen »nach seinem Bild« geschaffen, wie die Bibel sagt (Gen 1,26), oder als seine »Stellvertreter auf Erden« eingesetzt, wie der Koran sagt (Sure 2,30). Alle Menschen haben deshalb dieselbe unverletzliche Würde,

aber auch dieselbe Verantwortung für die Schöpfung. Diese Würde darf durch niemanden zerstört werden. Alle Geschöpfe tragen Verantwortung für ihre Mitgeschöpfe, welcher Religion, Nation, Rasse oder Klasse auch immer sie angehören.

- Gott wird am Ende des Lebens uns Menschen zur Rechenschaft ziehen. Gott wird richten über unsere Taten und Untaten, über Getanes und Unterlassenes. Alle Menschen sind Gott Rechenschaft schuldig, welcher Religion auch immer sie angehören, welcher Nation, Rasse oder Klasse. Vor Gott zählen alle Menschen gleich. Er ist, so glauben Juden, Christen und Muslime, für alle Menschen derselbe gnädige Richter, der uns vor allem nach dem beurteilen wird, wie wir uns anderen gegenüber verhalten haben.

(4) Eine Praxis der Gastfreundschaft üben

Wer sich dem Geist Abrahams verpflichtet weiß, weiß sich einer Praxis der Gastfreundschaft verpflichtet. Man lässt dann etwas spüren vom dem Geist der Freundschaft, der einem aus den Abraham-Überlieferungen entgegentritt: Abrahams Freundschaft zu Gott und Abrahams Freundschaft gegenüber Fremden.

Wir registrieren: Abraham wird in den Heiligen Schriften von Juden und Muslimen »Freund Gottes« genannt: im Buch des Propheten Jesaja (Jes 41,8) und im Koran (Sure 4,125). Die Bezeugung ist eindrucksvoll: Der Koran erklärt, Gott habe sich »Abraham zum Freund genommen«, weil er ein aus innerstem Wesen Glaubender gewesen sei (Sure 4,125). In der Hebräischen Bibel redet Gott direkt durch den Mund des Propheten

Israel an: »Du, mein Knecht Israel, du Jakob, den ich erwählte, Nachkomme meines Freundes Abraham«.

Nicht zufällig ist denn auch die Gastfreundschaft im Zeichen Abrahams in all diesen Traditionen bis heute stark verwurzelt. Das ist das Gegenteil von Fremdenfurcht und Abgrenzungsdanken. Der je Andere hat einen Ort bei mir – aus welcher Kultur oder Religion auch immer. Wer Gastlichkeit anbietet, will nicht beherrschen und nicht missionieren. Der hat keine Profil- und Identitätsprobleme. Der schätzt den Anderen als Mitgeschöpf um seiner selbst willen. Die Hebräische Bibel liefert das Urmodell dazu und zwar mit der Szene, in der Abraham und seine Frau Sara »bei den Eichen von Mamre« Gott in Gestalt von »drei Männern« empfangen und bewirteten. (Gen 18, 1-22). Auch im Koran gibt es zu dieser Szene eine Parallele und zwar in den Suren 51,24-37 und 11,69-76. Die jüdische Tradition (»Die Sagen der Juden«) kennt dazu die Auslegung:

»Abrahams Haus stand allen Menschenkindern offen, den Vorbeiziehenden und Heimkehrenden, und Tag und Nacht kamen welche, um bei Abraham zu essen und zu trinken. Wer hungrig war, dem gab er Brot, und der Gast aß und trank und ward gesättigt. Wer nackt in sein Haus kam, den hüllte er in Kleider und liess ihn von Gott erfahren, dem Schöpfer aller Dinge.«

Praktische Konsequenzen sind in den letzten Jahren daraus gezogen worden. Im Großraum Stuttgart hat im Oktober 2000 das erste mir bekannte Abraham-Fest stattgefunden.



Im März 2006 folgte ein »Initiativkreis Haus Abraham«, dem es gelang, in Stuttgart ein eigenes Lehr-Haus zu errichten. In der entsprechenden Broschüre »Haus Abraham« heißt es:

»Der Stammvater Abraham steht am Anfang von Judentum, Christentum und Islam. Alle drei Weltreligionen berufen sich auf ihn und seine Familie. In den letzten Jahrzehnten hat sich gegen alle Widerstände in den drei monotheistischen Religionen die Zahl derer stetig erhöht, die in dieser Verwandtschaft eine Chance und eine Verpflichtung zu mehr Frieden und gegenseitigem Respekt sehen.«

(5) Was heißt »abrahamische Ökumene«?

Ist es gerechtfertigt, von einer »Abrahamischen Ökumene« zu sprechen? Durchaus, wenn der Begriff klar definiert ist. »Abrahamische Ökumene« ist nicht das Zauberwort, um die Differenzen zwischen den Religionen einzuebnen. Für eine abrahamische Ökumene eintreten heißt nicht, die trennenden Differenzen überspielen, heißt nicht leugnen, dass Juden und Muslime Wahrheitsansprüche gegeneinander vertreten, die nicht auflösbar sind, sondern heißt, diese unvereinbaren Wahrheitsansprüche gegeneinander in richtigem Geist gesprächsfähig machen. Heißt, solche Gespräche gerade über das Anderssein des Anderen, über die unüberbrückbaren Differenzen nicht im Ungeist der Heilsarroganz oder der Wahrheitsrechtshaberei zu führen, sondern im Geiste der Hochachtung für das je verschiedene Glaubenszeugnis und den je verschiedenen Glaubensweg – in geschwisterlicher Sorge füreinander. Solche geschwisterliche Sorge entsteht dann, wenn man

sich der gemeinsamen Herkunft bewusst wird. Herkunftsbewusstsein schafft Zukunftsverpflichtung.

Abrahamische Ökumene kann deshalb positiv so umschrieben werden: Juden, die sich in ihrem konkreten Leben nach Mose, ihrem Lehrer, richten, und Muslime, die ihr Leben konkret nach der Botschaft ihres Propheten, niedergelegt im Koran, ausrichten, erkennen ihre besondere Verbindung miteinander, Achtung voreinander und Verantwortung füreinander, weil sie ihren gemeinsamen geschichtlichen Ursprung ernst nehmen: Abraham, Hagar, Sara, Ismael und Isaak, die Stammeltern ihres Glaubens.

Wer ökumenisch im Geiste der Urväter und der Urmütter denkt, hört auf, allein an das Wohl der eigenen Religion zu denken. Dem ist es nicht gleichgültig, wie es um das Schicksal anderer »Geschwister« gestellt ist. Der 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.

7 Hebron als Ort der »Abraham«-Erinnerung für die Kinder Ismaels und Isaakas

Und welcher Ort könnte dafür geeigneter sein als Hebron, der Ort, an dem sich der gemeinsame Vater des Glaubens hatte bestatten lassen und an dem sich, wie wir hörten, die getrennten Brüder Ismael und Isaak noch einmal begegnet sind, als sie beide ihren Vaters Abraham begruben (Gen 25,9f.).

Es war der israelische Religionswissenschaftler und jüdische Gesprächspartner in vielen Dialogen, Schalom Ben-Chorin, der schon 1993 in seinem Buch »Die Erwählung Israels« dran erinnert hat, dass man das Grab Abrahams, diese »heilige Stätte des Judentums und des Islam«, zum »Schauplatz einer ökumenischen Begegnung« machen könnte, »was durchaus der biblischen Tradition entsprechen würde« (1993, S. 127). Ja, in einem Interview desselben Jahres hat Ben-Chorin der Hoffnung Ausdruck verliehen: »Abraham hatte zwei Söhne; Ismael, den Stammvater der Araber, und Isaak, den Stammvater der Juden. Sie waren einander nicht hold. Aber an der Leiche ihres Vaters, in der Höhle von Machpela in Hebron, haben sie gemeinsam getrauert und sich versöhnt. Es ist meine Hoffnung und mein Gebet, dass sich diese Versöhnung wiederholt.«⁷

Eine Hoffnung, welche Aleida und Jan Assmanns in ihrer Friedenspreisrede 2018 aufgenommen haben:

»Als palästinensisch-israelisches Weltkulturerbe könnte sich die Altstadt von Hebron von einem Ort der Gewalt und des Terrors in einen Ort der Annäherung, der Kooperation und des Friedens verwandeln. So steht ja auch auf der Website ›auf Grund ihrer Sichtbarkeit und ihres Wertes für die Weltgemeinschaft ein besonderes Potential zur Völkerverständigung« bieten. Hier kommt uns auch noch der Ortsname zu Hilfe. ›Hebron‹ heißt auf Hebräisch ›*Chevron‹, das kommt von Chaver, Freund, und bezieht sich auf Abraham als Freund Gottes. Der arabische Name »Al-Chalik« heißt ebenfalls

Freund (und bezieht sich auf Abraham). Hebron heißt also nichts anderes als ›Stadt des Freundes‹. In der Stadt des Freundes hat man sich aber leider bislang taub gestellt gegenüber dem Friedenspotenzial, das die alten Texte ja auch enthalten. Was hier trennt, ist der ausschließliche Anspruch auf Wahrheit. Eine Perspektive des Friedens dagegen kann uns ein ganz einfaches Kriterium eröffnen, das wir auch bei Karl Jaspers gefunden haben: ›Wahr ist, was uns verbindet.«⁸

Schlüsselpublikationen von Karl-Josef Kuschel zur Vertiefung

- Streit um Abraham. Was Juden, Christen und Muslime trennt – und was sie eint, 1994/2001.
- Juden – Christen – Muslime: Herkunft und Zukunft, 2007.
- Weihnachten und der Koran, 2008.
- Im Ringen um den wahren Ring. Lessings »Nathan« – eine Herausforderung der Religionen, 2010.
- Leben ist Brückenschlagen. Vordenker des interreligiösen Dialogs, 2011.
- Theodor Heuss, die Schoah, das Judentum, Israel. Ein Versuch, 2013.
- Martin Buber – seine Herausforderung an das Christentum, 2015.
- Die Bibel im Koran. Grundlagen für das interreligiöse Gespräch, 2017.
- »Dass wir alle Kinder Abrahams sind ...«. Helmut Schmidt begegnet Anwar as-Sadat. Ein Religionsgespräch auf dem Nil, 2018.

Gabriel Strenger¹

Spirituelle und psychologische Aspekte des interreligiösen Textstudiums

Ein jüdischer Erfahrungsbericht mit Klassikern der islamischen Mystik

In der im Jahr 2021 vom *Stuttgarter Lehrhaus für interreligiösen Dialog* organisierten Vortragsreihe »Interreligiöser Dialog im Lichte Isaaks und Ismaels – spirituell-theologische, historisch-politische und ethische Dimensionen des jüdisch-muslimischen Gesprächs« kam es trotz des Corona-bedingten virtuellen Tagungsformats zu einem bereichernden Austausch nicht nur zwischen den Vortragenden, sondern auch in den Nachgesprächen mit den Teilnehmern.

Nach meinem Vortrag zum Thema *Jüdische Einblicke im Dialog mit den islamischen Mystikern Al Ghazali und Rumi* wurde ich von einer muslimischen Teilnehmerin gefragt, was das Lesen muslimischer Weisheitsliteratur in mir als Jude ausgelöst habe. Das darauffolgende Gespräch löste bei mir einen weiteren Denkprozess über spirituelle und psychologische Aspekte der interreligiösen Begegnung aus, was mich zum Entschluss führte, hier nicht nur eine Verschriftlichung meines Vortrags zu liefern, sondern im vorliegenden Beitrag auch die Nachgespräche mit zu verarbeiten.

Karl-Hermann Blickle pflegt den Paradigmenwechsel zu betonen, der für die zeitgenössischen interreligiösen Beziehungen gelten soll. Waren die Debatten der Vergangenheit auf die Unterschiede zwischen den Religionen fokussiert, an denen man dann die gegenseitige Abwertung aufhängen konnte, gilt für den heutigen interreligiösen Dialog das *Paradigma der Gemeinsamkeiten*, selbstverständlich ohne dabei die theologischen und praktischen Unterschiede aus den Augen zu verlieren. Dieses Paradigma der Gemeinsamkeiten aber umschreibe ich als *Hermeneutik des Wohlwollens*, welche im Kontrast zur früheren *Herme-*

neutik des Argwohns steht. Beim Anhören eines Dialogpartners beziehungsweise beim Studium von Schriften anderer Religionen versuche ich von der Grundannahme auszugehen, dass mir der oder die Andere etwas Wertvolles zu bieten hat, selbst wenn dies für mich auf den ersten Blick nicht erkennbar ist.

Wie die kommenden Ausführungen zeigen werden, ist eine Hermeneutik des Wohlwollens allerdings niemals einfach vorauszusetzen. Vielmehr ist sie das Resultat eines dynamischen Prozesses, in dem die eigenen Widerstände und Ängste stets von Neuem zu erkennen und durchzuarbeiten sind. Das Paradigma der Gemeinsamkeiten ist also nicht nur erkenntnistheoretisch zu verstehen; die Hermeneutik des Wohlwollens muss meist in mehreren Anläufen psychologisch und spirituell erarbeitet werden, in Einbezug einer ganzen Bandbreite von inneren Reaktionen wie Ablehnung, zweifelnden Annäherung und freudiger Akzeptanz.

Da der Selbstreflexion im interreligiösen Dialog eine entscheidende Rolle einzuräumen ist, liefere ich in meinem gegenwärtigen Beitrag nicht nur Erkenntnisse über die Gemeinsamkeiten der jüdischen und muslimischen Mystik, sondern berichte auch etwas über die kognitiven und emotionalen Prozesse, die ich beim interreligiösen Textstudium in mir feststellen konnte. Dies sei auch als Einladung an die Leser_innen – ob jüdisch, christlich oder muslimisch – zu verstehen, sich beim Lesen des vorliegenden Beitrags die eigenen inneren Gedankenströme und Emotionen zu gegenwärtigen, unter Berücksichtigung des eigenen Glaubens sowie der persönlichen Ansichten und Vorurteile.

¹ Gabriel Strenger ist Lehrbeauftragter für Psychotherapie am Magid-Institut der Hebräischen Universität Jerusalem und Referent für Judentum und Spiritualität der *Stiftung Stuttgarter Lehrhaus für interreligiösen Dialog*.



Das Studium der Weisheitslehren anderer Religionen kann für einen frommen Menschen eine komplexe Erfahrung sein, die sich keineswegs aus dem Kontext der ambivalenten Beziehungen zwischen den Zivilisationen herauschälen lässt. Im Falle der drei Abrahamitischen Religionen ist die Bindung zwar geschwisterlich, aber aufgrund historischer Traumata von Trauer und Misstrauen belastet. Die gegenwärtigen jüdisch-muslimischen Beziehungen sind darüber hinaus vom Nahostkonflikt überschattet, dessen religiöse, nationale und wirtschaftliche Dimensionen den unbefangenen Umgang zwischen Muslimen und Juden auf dem ganzen Globus erschweren. So vollzieht sich auch die interreligiöse Lektüre bewusst oder unbewusst in diesem zwiespältigen Kontext.

In den letzten Jahren wird vieles unternommen, um die Beziehungen zwischen Muslimen und Juden zu verbessern: Diverse politische Initiativen, wirtschaftliche Projekte und persönliche Zusammenkünfte – an Letzteren habe ich in den letzten Jahren in Israel und Europa wiederholt teilnehmen können.

Im Jahr 2019 bot mir die *Stiftung Stuttgarter Lehrhaus für interreligiösen Dialog* die Möglichkeit, mich ein Jahr lang mit mystischen Texten des Islams zu befassen, um in der Folge eine vergleichende Studie von spirituellen Texten des Islams und des Judentums in Artikelform zu veröffentlichen.

Da 2021 aufgrund der Corona-Pandemie die meisten meiner Seminare in Europa abgesagt werden mussten, konnte ich die Studie ausweiten, was zur Publikation eines kleinen Buches führte.² Ich begann mit der Lektüre verschiedener histori-

scher und religionsgesetzlicher Werke des Islams, um mich danach in diverse Klassiker der islamischen Mystik zu vertiefen. Es freute mich, einen innermuslimischen Diskurs mitverfolgen zu können, der weder unter dem Eindruck des gegenwärtigen Nahostkonflikts entstanden noch auf interreligiöse Polemik aus war.

Besonders angetan war ich vom bedeutenden Theologen Elghazali³ (1058–1111) und seinem tiefsinnigen Nachfolger Ibn Arabi (1165–1240) – seit der Abfassung meiner Monografie wurden beide für mich zu einer Fundgrube religiöser Inspiration. Der von Elghazali vertretene Mittelweg zwischen mystischer Erfahrung und rationaler Vernunft sprach mich auf Anhieb an, er erinnerte mich an jüdische Denker jener Zeit wie Rabbenu Bechaje Ibn Pekuda (ca. 1050–1120), Rabbi Jehuda Halevi (1075–1141) und natürlich an den großen Maimonides (1138–1204), deren Werke mich auf meinem spirituellen Weg seit Jahren begleiten. Trotz der gewichtigen theologischen Unterschiede ist all diesen Denkern gemeinsam, dass sie innerhalb ihrer eigenen Religion Brücken bauen. In ihrem Bestreben, Spiritualität und Gesetzesfrömmigkeit zu versöhnen, erarbeiteten sie schöpferische Mittelwege zwischen Mystik und Vernunft.

Elghazali verfasste in seinem relativ kurzen Leben bedeutende Werke, in denen er den mystischen Weg der Sufis mit der Vernunft, aber auch mit der orthodoxen Lebensweise des Islams ausöhnte. Dies tat er, in dem er auf Ausgewogenheit achtete und jede Radikalität vermied. In seinem *Tahafut el Falsafia* (»Die Widerlegung der Philosophen«) dekonstruierte er, Einsichten Emanuel

² Strenger, Gabriel (2021): Spiritualität in der jüdisch-muslimischen Begegnung: Themen, Persönlichkeiten und Entwicklungen (Schriftenreihe der Stiftung Stuttgarter Lehrhaus für interreligiösen Dialog), Basel.

³ Anmerkung der Redaktion: Es sind verschiedene Schreibweisen des Namens Elghazali bekannt. Gebräuchlich ist auch Al-Ghazali, al-Ghazali oder al-Ghazālī.



© Stiftung Stuttgarter Lehrhaus

Gabriel Strenger
bei seinem Zoom-Vortrag.

Kants vorwegnehmend, den Anspruch rationalistischer Philosophen, metaphysische Fragen allein durch Vernunft und Logik lösen zu können. Gleichzeitig befürwortete er das Studium der »Wissenschaften«, – was zu jener Zeit die aristotelische Physik und Metaphysik einschloss –, denn in der Vernachlässigung der Vernunft sah er die Gefahr, die Frommen durch Ignoranz oder Aberglauben vom rechten Glauben abzubringen. Andererseits übte Elghazali Kritik an manchen radikalen Formen des Sufismus, verwarf die Körperfeindlichkeit sufistischer Asketen und befürwortete ein ausgeglichenes Verhältnis zu den leiblichen Bedürfnissen. Den Sufis legte er ans Herz, sich trotz ihrer mystischen Höhenflüge treu an das islamische Religionsgesetz zu halten.

Bei der Lektüre festigte sich bei mir der Eindruck, der innerislamische Brückenbauer Elghazali könne als Integrationsfigur auch für die interreligiöse Verständigung dienen. Dann entdeckte

ich, dass diese Ansicht schon im Mittelalter von mehreren jüdischen Gelehrten vertreten wurde. Im 13. Jahrhundert zirkulierte in jüdischen Kreisen ein Werk namens *Mosnej Zedek* (hebr., »Waage der Wahrheit«) mit Texten von Elghazali in hebräischer Übersetzung. Im 16. Jahrhundert schrieb Rabbi Abraham Gabischon in seinem Kommentar zum biblischen Buch der Sprüche, Elghazali sei einer der größten Weisen aller Zeiten gewesen, der von den Juden unbedingt studiert werden müsse. Die moderne Forschung aber zeigte Ähnlichkeiten zwischen Elghazali und einigen seiner jüdischen Zeitgenossen auf. Der bis heute viel gelesene Philosoph und Dichter Rabbi Jehuda Halevi (1075–1141) stellte die Prophetie über die reine Vernunft und kritisierte den Anspruch der damaligen Philosophie, mit ihren begrenzten Mitteln Antworten auf die existenziellen Fragen des Lebens geben zu können. Gleichzeitig unterzog er die in den Heiligen Schriften erscheinenden Anthropomorphismen einer vernunftmäßigen Analyse. Verse, die von Gottes Hand, Mund, Ohr, Auf- und Abstieg sprechen, erfuhren sowohl bei Elghazali als auch bei Halevi symbolische Deutungen, da Gott laut jüdischem und muslimischem Glauben keinen Leib hat, mit dem er agieren, sprechen, hören oder auf- und absteigen könnte.

Die Bevorzugung der spirituellen *Erfahrung* im Vergleich zu theologischen Spekulationen teilt Elghazali mit mehreren jüdischen Denkern. In seinem *Munqid* unterschied Elghazali zwischen drei Arten der Erkenntnis: »Die Vergewisserung durch Beweise ist Wissen, das Erleben des Zustandes (der Nähe Gottes) ist Schmecken, und das Akzeptieren von Berichten und Erfahrungen



anderer im Vertrauen auf sie ist Glaube.« Im *Miskat al Anwar* (»Die Nische der Lichter«) postulierte er, das Wissen stehe zwar höher als der Glaube, doch der »Geschmack« sei höher als das Wissen.⁴ Ähnlich schrieb der in der Provence wirkende Rabbi Jizchak, der Blinde (1160–1235), der oft als »Vater der Kabbala« bezeichnet wird, Gott werde besser durch »Saugen« (hebr. *Jenika*) als durch den Verstand erkannt. Der Sohar aber, das 1480 in Spanien veröffentlichte Hauptwerk der Kabbala, erzählt von dem *Januka* (hebr. *Säugling*), der den Kreis um Rabbi Schimon bar Jochai (2. Jahrhundert) in den mystischen Geheimnissen der Gottheit unterwiesen habe. Begriffe wie »Geschmack« und »Saugen« verweisen auf leibseelische Erfahrungen, die von spirituellen bis zu prophetischen Seelenzuständen führen können, wobei sowohl bei Elghazali wie auch bei seinen jüdischen Kollegen der Vernunft eine regulierende Funktion zugewiesen wird.

Den Respekt für den Leib und seinen Bedürfnissen aber teilt Elghazali mit Maimonides (1138–1204), der nicht nur die wichtigste rabbinische Autorität seiner Zeit war, sondern auch ein herausragender Arzt. Sein letztes medizinisches Buch verfasste Maimonides in Ägypten für den Sohn Salah ad-Dins, dem er zur Linderung seiner zahlreichen Krankheitssymptome eine Reihe von Gesundheitsregeln wie ausgewogene Nahrung und körperliche Bewegung verschrieb. Und wie Elghazali den Sufis ans Herz legte, die orthodoxe Lebensweise des Islams nicht zu vernachlässigen, sollte sich nach Maimonides selbst der größte Philosoph an das jüdische Religionsgesetz halten. In den Augen von Elghazali und Maimonides unterstützt die religiöse Praxis die Entwicklung erhaben

er Charaktereigenschaften und fördert die Gottesfurcht und Liebe zu all den Geschöpfen Gottes.

Ein wichtiger Punkt für das interreligiöse Textstudium ist die Würdigung von Krisen in der religiösen Entwicklung. Wer Glaubenskrisen mit allen Mitteln abzuwenden trachtet, dessen Frömmigkeit verliert an Authentizität, und es stellt sich eine »spirituelle Dissonanz«⁵ ein. Wird diese verleugnet, droht eine seelische Krise, die zu Stress, Angstzuständen und Depressionen führen kann. Das sture Festhalten am Glauben der Kinderjahre ist kein Frömmigkeitsbeweis, sondern das Zeichen einer spirituellen Lähmung, die von Angst vor der Dynamik des Lebens gezeichnet ist. Die Fähigkeit eines religiösen Denkers, Glaubenskrisen zuzulassen, zu verarbeiten und seinen Schülern zu vermitteln, sollte ihn in unseren Augen glaubwürdiger machen. In seiner spirituellen Autobiografie *Munqid min ad-dalāl* (»Erretter aus dem Irrtum«) berichtet Elghazali denn auch von der schweren Glaubenskrisen, die ihn als junger Rechtsgelehrter seinen sicheren Lehrposten an der berühmten Nizamiyah Madrasa in Bagdad aufgeben und auf Wanderschaft gehen ließ, was ihn zur Ausarbeitung seines Aussöhnungswegs zwischen der mystischen *Tarika* und der orthodoxen Lebensweise des Islams anspornte. Selbstzeugnisse über Glaubenskrisen wurden uns auch von jüdischen und christlichen Mystikern überliefert. Zu nennen wären beispielsweise Rabbi Chajim Vital (1542–1620) und Rabbi Nachman von Brazlav (1722–1819) sowie Augustinus (354–430) und Ignatius von Loyola (1491–1556). Maimonides beschreibt in seinem großen theologischen Werk *More Newuchim* (»Führer

4 Elghazali (1987): Die Nische der Lichter, aus dem Arabischen übersetzt und herausgegeben von Abd-Elamad Abd-Elhamid Elschazli, Philosophische Bibliothek 390, 2. Auflage.

5 Das Konzept der »Spirituellen Dissonanz« stellte ich 2002 anhand einer klinischen Fallstudie am internationalen Kongress für Psychiatrie und Spiritualität in Jerusalem vor. Der englischsprachige Kurzvortrag über die Psychotherapie mit einem chassidischen Patienten ist hier abrufbar: <https://www.youtube.com/watch?v=7QDHd03nxQs>.

der Unschlüssigen») die krisenhafte Unschlüssigkeit zwischen Judentum und aristotelischer Philosophie als einen respektablen Zustand, dessen Verarbeitung zur Vertiefung und Verfeinerung des Glaubens zu führen vermag. Als gemeinsames Abrahamitisches Vorbild für die Bereitschaft, von den eigenen Schwächen und Krisen zu berichten, sei hier König David genannt, dessen überlieferte Aussagen und Psalmen über seine Krisen stets in einem tiefen Bewusstsein seiner Gottesbeziehung eingebettet waren: »Ich preise den Herrn, der mich beraten hat, auch des Nachts mahnt mich mein Inneres« (Psalm 16).

Die Bereitschaft, sich verwirren zu lassen, manchmal zwischen die Fronten zu geraten oder ambivalente Gefühle zu verarbeiten, ist eine Grundvoraussetzung für die Entscheidung, sich in Werke anderer Religionen zu vertiefen. Das erfuhr ich in meiner Begegnung mit der muslimischen Mystik am eigenen Leib. Liebe und Wohlwollen sind in der interreligiösen Begegnung mit all ihren konflikthaftern Hintergründen nicht einfach vorauszusetzen, sondern müssen durch Arbeit an den inneren Widerständen stets von Neuem gewonnen werden. Die Lektüre muslimischer Texte erweckte in mir eine Facette von Gedanken und Gefühlen, die ich stets von Neuem zu reflektieren hatte. Beim Lesen muslimischer Liebeslyrik zum Beispiel fragte ich mich zuweilen, wie sich diese wunderbaren Ideen mit dem Antisemitismus oder der Gewaltbereitschaft islamistischer Extremisten vereinbaren ließe. Dies aber zwang mich auch, über Diskrepanzen zwischen den erhabenen Zielen der *Torah* und ihrer unvollkommenen Umsetzung in den eigenen Reihen nachzusinnen. Dann sta-

chen mir in islamischen Texten zuweilen Stellen ins Auge, welche laut heutigem Verständnis als frauen- oder judenfeindlich einzustufen wären. Es erwachte in mir die Versuchung, diese Stellen herauszupicken, sozusagen als Munitionsvorrat für die nächste Konfrontation zwischen Muslimen und Juden... Beim weiteren Nachsinnen aber musste ich mir eingestehen, dass auch in jüdischen Quellen Texte zu finden sind, die mit den humanistischen Werten unserer Zeit nicht vereinbar sind. Kritikern des Judentums pflege ich gewöhnlich zu antworten, das Messen klassischer Texte an modernen Wertmaßstäben sei anachronistisch und unfair. Also kam ich zum Schluss, muss ich dasselbe Argument auch für muslimische Quellen gelten lassen.

Als ich aber in muslimischen Texten Beschreibungen tiefer religiöser Erfahrungen las, die ich auch aus der jüdischen Glaubenspraxis kenne, erweckte dies zunächst nicht nur Freude an den Gemeinsamkeiten, sondern auch Neid und Selbstzweifel. Das zugegebenermaßen unehrenhafte innere Murmeln lässt sich ungefähr so wiedergeben: »Ach, haben die das auch? Das müssen sie von uns abgeschrieben haben! Oder, Gott behüte, wir von ihnen?!« Als ich hingegen beim Lesen eine für mich neue, bewegende spirituelle Einsicht entdeckte, löste dies in mir die verärgerte Frage aus, warum eigentlich »bei uns« niemand daran gedacht habe? Danach grübelte ich darüber nach, ob und in welcher Form ich diese Einsicht mit meinen jüdischen Studenten in Jerusalem teilen könnte. Ausdrücklich als muslimische Weisheitslehre oder lieber über einen Aufhänger aus den eigenen Quellen? Vielleicht würde Letzteres



bei meinen Studenten weniger Widerstand wecken. Oder war dies mein eigener Widerstand, der sich hier regte?

Diese Veranschaulichung eines sich nur im Vorbewussten abspielenden inneren Monologs bezeugen zu Genüge, wie entscheidend das Reflektieren der eigenen Gedankenströme in der interreligiösen Begegnung jeder Art ist.⁶ Das interreligiöse Textstudium ist dann sinnvoll, wenn es von Selbstbesinnung, Redlichkeit und letztlich Wohlwollen geprägt ist. Achtsamkeit für die eigenen Gedankenabläufe ist notwendig, um diese zu reflektieren und kognitive und emotionale Verzerrungen zu dekonstruieren. Man gewöhnt sich dabei reflexhafte Reaktionen ab, beispielsweise das Grübeln darüber, wer was von wem übernommen hat, oder die Neigung, alles Gute in der eigenen Religion zu lokalisieren und alles Böse auf den imaginierten Konkurrenten zu projizieren. Nach und nach schafft diese Herzensarbeit einen konfliktfreien Raum in der Seele, in dem Inspiration an der Schwesterreligion und Freude an der Entdeckung von Übereinstimmungen oder neuen Ideen wachsen können.

Liebe und Wohlwollen – sie sind zentrale Werte in allen drei Abrahamitischen Religionen, und sie sind für das interreligiöse Textstudium unentbehrlich. Sie können nicht durch Predigten angeeignet werden, sondern wachsen in der konsequenten Herzensarbeit, wie sie sowohl in der Tiefenpsychologie als auch in unseren Religionen vermittelt wird. Gottesliebe und Nächstenliebe als zwei Seiten einer Medaille rückten insbesondere in den mystischen Traditionen unserer Religionen



Gabriel Strenger empfängt eine muslimische Reisegruppe aus Deutschland in seinem Jerusalemer Garten.

© Stiftung Stuttgarter Lehrhaus

in den Mittelpunkt des geistigen Lebens. So beschreibt beispielsweise der schon zitierte Rabbi Jehuda Halevi die Erfahrung, von Liebessehnsucht gepackt zu sein:

Aus ganzem Herzen, wahrhaftig,
aus ganzer Kraft
Liebe ich Dich, in meinem Außen
und meinem Geheimen.
Dein Name ist vor mir,
wie also gehe ich allein?
Er ist mein Geliebter,
wie also sitze ich einsam?
Er ist meine Kerze,
wie also schwinde mein Licht?
Wie soll ich verloren gehen,
wo er doch meine Stütze ist!
Frevler spotten mir. Sie wissen nicht,
dass

6 Weiteres dazu in meinem Beitrag »Erklärung orthodoxer Rabbinen zum Christentum«, in: Ahrens, Jehoshua; Heil, Johannes; Blickle, Karl-Hermann; Bollag, David (Hg.): Hin zu einer Partnerschaft zwischen Juden und Christen: Die Erklärung orthodoxer Rabbinen zum Christentum, Berlin, S. 152–160.

Meine Schande zur Ehre Deines Namens
 meine Ehre ist!
 Ursprung meines Lebens,
 ich segne Dich mit meinem Leben,
 Und mein Lied singe ich Dir
 durch mein Sein.⁷

Gott ist für Halevi der ultimative Geliebte, der sich hinter dem Schleier der irdischen Welt verbirgt. Der Ewige erscheint gleichzeitig als nah und fern, was die Sehnsucht nach ihm ins Unermessliche steigert. Für Gott, so Halevi, ist ein Jude sogar bereit, Schimpf und Schande zu erleiden, denn gleichzeitig verleiht ihm die Seelenverwandtschaft mit dem Ewigen eine unantastbare Würde und Geborgenheit. Der große Sufi-Lehrer Dschelaleddin Rumi (1207–1273) – wohl der bekannteste islamische Dichter in nicht-muslimischen Kreisen – beschreibt in seinen Werken wieder und wieder die transformative Kraft der Liebe:

Durch die Liebe wird Kupfer zu Gold.
 Durch die Liebe wird bodensätziges,
 trübes Wasser rein und klar.
 Durch die Liebe findet Leiden Heilung.
 Durch die Liebe werden Tote zum Leben
 erweckt.
 Durch die Liebe werden Könige zu Dienern.⁸

Die Liebe reinigt den Blick von Vorurteilen und schärft die Wahrnehmung des Guten und Göttlichen in unserem Mitmenschen, selbst wenn wir mit ihm im Konflikt stehen. Umgekehrt gilt aber auch, dass die dunklen Seiten der Seele erkannt und ihre psychologischen Ursachen durchgearbeitet werden müssen, um die Liebesfähigkeit anzukurbeln. Die spirituellen Deutungstraditionen des

Judentums, Christentums und des Islams interpretieren ihre jeweilige Glaubenspraxis als Instrument zur Pflege von Liebe, Demut, Gottesfurcht⁹; Werte, die als gemeinsames Abrahamitisches Erbe auch in der interreligiösen Begegnung gepflegt werden können.

Die *Torah* (1. Buch Mose 17:5) interpretiert Abrahams Namen als dessen Berufung, *Aw hamon Gojim* (hebr., »Vater zahlreicher Nationen«) zu werden, und kommentiert dies mit den Worten: »Denn Ich habe ihn erkoren, dass er seinen Nachkommen und seinem Haus nach ihm gebiete, den Weg Gottes einzuhalten und Wohltat und Recht zu üben!« (ebd. 18:19). Die Überwindung der religiösen Konkurrenzkämpfe deckt sich mit dieser gemeinsamen Berufung.

Im anbrechenden spirituellen Zeitalter¹⁰ werden Religiosität und Interreligiosität vermehrt als zwei Seiten derselben Medaille erkennbar. Dieser zweifache Weg begünstigt den Abbau narzisstischer Überlegenheitsgefühle samt den dahinterliegenden Ängsten, Schuld- und Minderwertigkeitsgefühlen. Die Zeit ist reif, dass Judentum, Christentum und Islam das Kennenlernen der Schwesterreligionen auch durch interreligiöses Textstudium zumindest für die Gelehrten und Geistlichen zur religiösen Pflicht erklären. Die bei diesem Studium einsetzende Entwicklung eines von Toleranz, Wohlwollen und Liebe bestimmten hermeneutischen Kompasses bereichert nicht nur den jeweils persönlichen Heilsweg, sondern trägt zur Konsolidierung des Abrahamitischen Bündnisses bei – ein Bündnis, welches in unserem von globalen Bedrohungen gezeichneten Zeitalter kein Luxus, sondern eine überlebenswichtige Notwendigkeit darstellt.

⁷ Übersetzung aus dem Hebräischen von Gabriel Strenger.

⁸ Rumi, *Mesnevi* 2:1531-33 (Güvenc, 2017, S. 20–21).

⁹ In meiner Monografie »Spiritualität in der jüdisch-muslimischen Begegnung« wird dies an mehreren Beispielen veranschaulicht.

¹⁰ Vgl. »Sieben Paradigmen des Judentums«, S. 473–781, in: Strenger, Gabriel (2016): *Jüdische Spiritualität in der Tora und den jüdischen Feiertagen*, Basel.



Yakov Nagen¹

Esau liebt Jacob

Versöhnung zwischen Geschwistern in der *Torah* und in unserer Zeit



© Stiftung Stuttgarter Lehrhaus

Ich bin dankbar, einen Vortrag im *Stuttgarter Lehrhaus* halten zu dürfen. Ich freue mich sehr, dass mein lieber Freund Karl-Hermann mich darauf aufmerksam gemacht hat, dass ich eine familiäre Beziehung zum Lehrhaus habe.

Der Großvater meiner Frau war der Philosoph Ernst Simon, eine große Inspiration für mich. Karl-Hermann erzählte mir, wie Simon zusammen mit Franz Rosenzweig und Martin Buber im ursprünglichen Frankfurter Lehrhaus tätig war. Simon wanderte Ende der 1920er Jahre in das Land Israel aus, aber in den 1930er Jahren, nach dem Aufstieg der Nazis, bat ihn Martin Buber, nach Deutschland zurückzukehren, um die jüdische Gemeinde spirituell zu stärken. Es gibt eine Geschichte in unserer Familie: Ernst Simon, seine Frau und ihr Sohn, mein Schwiegervater Uriel, sitzen in einem Zug. Uriel geht im Zug verloren und die Eltern suchen ihn. Als sie ihn finden, sitzt er mit einigen Soldaten der SS zusammen und erzählt ihnen, dass er

nach Palästina gezogen ist und dass sein Vater zu alt wäre, um Bauer zu sein und deshalb Lehrer wurde. Uriel selbst wurde jedoch auch kein Bauer, er wurde auch Lehrer, und wir werden unseren Vortrag mit einer Geschichte über den Unterricht meines Schwiegervaters, Prof. Uriel Simon, beginnen. Aber vorher habe ich seit vielen Jahre lang einen kleinen Ritus, bevor ich die Vorlesungen beginne. Es ist eine spirituelle Praxis, die es mir ermöglicht, mich mit mir selbst zu verbinden, weil ich weiß, dass ich, wenn ich mit mir selbst verbunden bin, auch besser mit den anderen verbunden sein kann. Ich

beginne mit dem lauten Aussprechen des heutigen Datums auf Hebräisch. Dies liegt daran, dass bekanntlich jedes Datum einzigartig ist. Es war nie zuvor, und es wird nie wieder sein, was bedeutet, dass das Heute einzigartig ist. Ich möchte darüber nachdenken, wie einzigartig heute ist und niemals zurückkehren wird. Dies hilft mir, das Beste aus dem heutigen Tag herauszuholen. Danach füge ich noch einen Vers aus dem Psalter hinzu, der über die Verbindung zwischen dem Heute und der Freude spricht, denn eine Sache, die wir aus dem Leben lernen können, ist, dass so viel im Leben davon abhängt, wie wir das Leben betrachten, und daher damit beginnen, das Leben zu betrachten, in unser Leben schauen und nach der Freude in ihm suchen. Also sage ich auf Hebräisch das Datum und den Vers über die Freude und das Heute:

*Hajom Rosch Chodesh Nissan, Se Hajom
Asa Haschem, Nagila Venismecha Bo.*

¹ **Rabbiner Dr. Yakov Nagen** ist Direktor des *Ohr Torah Stone's Blicke-Institute for Interfaith Dialogue* und des *Beit Midrash for Judaism and Humanity*. Er ist außerdem ein bedeutender Multiplikator für interreligiöse Friedensinitiativen zwischen Juden und Muslimen in Israel.



Mein Schwiegervater Uriel Simon war Professor für die Bibel. Es gibt eine Geschichte, die erklären könnte, warum er die Bibel als Quelle seines lebenslangen Lernens gewählt hat.

Als er ein Kind war, musste er eines Tages zu Hause bleiben und fragte seinen Vater Ernst Simon, was er alleine im Haus tun solle. In jenen Tagen waren die meisten seiner Bücher sehr wissenschaftliche Bücher auf Deutsch, nicht gerade das Richtige für ein kleines Kind, aber Ernst gab seinem Sohn das Buch, das er im Haus auf Hebräisch hatte, die Bibel, und sagte: Lies das! – und der kleine Uriel begann, die Bibel zu lesen. Aber irgendwann brach er in Tränen aus. Er las die Geschichte über Josef und seine Brüder und war so traurig darüber, wie grausam Brüder miteinander umgehen konnten. Letztendlich wurde Simon Professor für die Bibel und begann die Brüder-Geschichten im Buch Genesis zu verstehen. Was er entdeckte, ist, dass all diese Geschichten uns letztendlich zum Optimismus führen. Geschwister haben oft Konflikte miteinander, aber das Buch Genesis lehrt uns, dass es möglich ist, aus diesen Konflikten Versöhnung zu erreichen, so die Botschaft von Simons Meisterwerk, einem Buch namens *Bakesch schalom we'rodfehu* (hebr., »Frieden suchen und verfolgen«). Er erzählt darin die Botschaften dieser Brüder-Geschichten. Tatsächlich erhielt er für genau dieses Buch den höchsten Literaturpreis in Israel, den Bialik-Preis.

Erkenntnisse über die Beziehungen der Brüder im Buch Genesis sind für die Gegenwart sehr relevant, weil unsere Traditionen als Juden, Christen und Muslime so oft unsere Beziehungen durch das Prisma der Geschwisterbeziehungen und Riva-

litäten betrachtet haben. Daher können uns Erkenntnisse über diese Geschichten dabei helfen, uns in aktuellen Konflikten zu versöhnen. Dieses Thema und dieser Ansatz standen auch im Mittelpunkt von Rabbiner Jonathan Sacks sel. A. und seiner interreligiösen Bemühungen. Gerade jetzt nach seinem Tod ist es wichtig, diese Diskussion fortzusetzen.

Lassen Sie mich jedoch mit einigen Erkenntnissen meines Schwiegervaters Prof. Simon beginnen. Das Buch Genesis erzählt mehr als alles andere von Beziehungen innerhalb der Familie.

Es gibt vier Gruppen von Brüdern. Die erste ist die von Kain und Abel, wobei die Eifersucht Kains zu Hass, Gewalt und dem tragischen Ende des Mords an Abel durch Kain führt. Dann gibt es drei Geschichten von Nachkommen Abrahams, ebenfalls mit Rivalität und Konflikt zwischen den Brüdern. Es gibt Isaak und Ismael, es gibt Jakob und Esau, und es gibt Josef und seine Brüder. Jede dieser Geschichten ist von Spannungen geprägt. Wie Uriel Simon jedoch betont, hat jede dieser drei Geschichten eine Abschlussszene, die die Versöhnung zwischen ihnen widerspiegelt, und diese Abschlussszene ist jeweils eine Begräbnisszene von allen bei der Beerdigung ihres gemeinsamen Vaters. Das haben wir in der Geschichte der Beerdigung Abrahams, und es wird dabei betont, wie seine Söhne Isaak und Ismael zusammenkommen, um ihn in der Höhle der Patriarchen in Hebron zu begraben. Diese Geschichte geht weiter und wiederholt sich nach dem Tod von Isaak, und die Bibel betont, wie Jakob und Esau zusammenkommen, um Isaak zu begraben. Das Buch Genesis endet mit der Beerdigung Jakobs durch Josef und seinen Brüdern.

Uriel Simon weist darauf hin, dass sich in jeder dieser drei Geschichten die Verbindung zwischen den Brüdern immer mehr verschlechtert, am dramatischsten zwischen Josef und seinen Brüdern, und wir sehen tiefe Veränderungen, die auf allen Seiten stattfinden. Juda war einer der führenden Kräfte beim Verkauf von Josef in die Sklaverei, motiviert durch die tiefe Eifersucht, dass sein Vater Josef mehr liebt als ihn. Am Schluss bereut er dies. In der biblischen Geschichte ist Juda bereit, sich zu opfern, um Benjamin zu retten, weil er erkennt, dass Benjamin für seinen Vater wichtiger ist als er, und er ist daher willens, sich selbst zu opfern, um seinen Vater nicht zu beleidigen. Als 17-jähriger Teenager scheint Josef hingegen damit zu prahlen, dass sich seine Brüder vor ihm verbeugen. Jetzt weint er am Ende der Genesis, als sich die Brüder vor ihm verneigen, und zeigt ihnen, dass seine Führungsposition nicht zu seiner Ehre ist, sondern um zu dienen. Nach diesen Versöhnungen beginnt das Buch Schemot (Exodus) mit zwei Brüdern als Modell der Zusammenarbeit: Moses und Aaron.

Von diesen Beziehungen zwischen Brüdern möchte ich mich auf die Geschichte von Jakob und Esau konzentrieren, um zu zeigen, was wir aus dem Konflikt und der teilweisen Versöhnung zwischen ihnen lernen können. Jakob flieht nach Morddrohungen von Esau aus seiner Heimat und lebt 20 Jahre lang im Exil. Als er 20 Jahre später zurückkehrt, hat Esau die Schmähung gegen ihn durch die durch Täuschung gestohlenen Segnungen nicht vergessen und nicht vergeben, und Esau kommt mit 400 Männern, um Jakob zu konfrontieren. Jakob schafft es, Esau zu beschwichtigen,

aber dann passiert eine Überraschung. Der Mord findet nicht nur nicht statt, sondern die Bibel zeigt uns, dass Esau zu Jakob läuft, ihn umarmt, ihm um den Hals fällt und ihn küsst. Die Bibel sagt dann: »Sie weinten«. In den handgeschriebenen *Torah*-Rollen befinden sich über dem Wort, dass Esau ihn »geküsst« hat, eine Reihe von Pünktchen, die dieses Wort speziell hervorheben. Wie der *Midrash* erklärt, kam dieser Kuss von ganzem Herzen. Einen tiefen Einblick gibt Rabbiner Naftali Berlin (der Netziv), ein führender Rabbiner des 19. Jahrhunderts, der feststellt, dass die Umarmung und der Kuss, den Esau Jakob gab, im Singular geschrieben sind, was bedeutet, dass dies nur von Esau getan wurde. Aber das Weinen, das nach der Umarmung und dem Kuss passiert, steht im Plural, und das zeigt, dass das Weinen beiderseitig ist, also sowohl Esau als auch Jakob weinten. Der Netziv lehrt uns, dass es tatsächlich Esau war, der die Wiederverbindung initiierte; es war Esau, der in seinem Herzen die Liebe zu Jakob geweckt hat, aber letztendlich erreicht diese Liebe von Esau zu Jakob eine Erwidern. Das war das Erwecken des Herzens Jakobs für die Liebe Esaus und die Anerkennung als seinen Bruder. Der Netziv sagt, dass dies ein Prozess ist, der in der Geschichte stattfindet. Das ist auf menschlicher Ebene nur zu verständlich. Jakob lebt unter Trauma und Angst, basierend auf den Drohungen von Esau. Es fällt ihm schwerer, sich von diesem Trauma zu befreien. Aus diesem Grund ist es für Esau wichtig, die Initiative zur Erneuerung der Beziehung zu ergreifen. Diese Einsicht von Rabbiner Naftali Berlin, der 1893 starb, war prophetisch. Wir wissen, dass sich in der jüdisch-christlichen Polemik beide Seiten jeweils als Jakob sa-

hen und die andere als Esau. Manchmal stellten Juden Christen als Esau dar, und manchmal stellten frühe Christen die Juden als Esau dar.

Ich bin mit diesen beiden Ansätzen nicht einverstanden, denen meiner Meinung nach der Respekt für beide Seiten fehlt. Wir können jedoch immer noch von der Dynamik der Geschichte von Jakob und Esau lernen. Das jüdische Volk wurde in den letzten Jahrtausenden viel verfolgt, oft von christlicher Seite. Dies führte zu einem Zustand tiefer Angst, Misstrauen und Trauma, aber daher war es wichtig, dass eine Änderung der Beziehungen durch christliche Initiative angestoßen wurde.

Tatsächlich hat dieser Segen stattgefunden. Insbesondere der dramatische Wendepunkt von *Nostra aetate* in den 1960er Jahren, der zu einem 50-jährigen Prozess und zu Kirchendokumenten wie zum Beispiel zum vatikanischen Papier »Gnade und Berufung sind unwiderruflich« von 2015 führte, das eine echte Brüderlichkeit zwischen Juden und Christen ermöglicht.

Ich hörte eine bewegende Geschichte über Papst Johannes Paul II., der eine sehr wichtige Person in diesem Prozess der Veränderung des Verhältnisses des Christentums zum Judentum war. Als er 16 Jahre alt war, kamen die Nazis zu seiner Schule in Polen, nahmen die jüdischen Lehrer heraus und ermordeten sie. Der junge Wojtyla gelobte, dass er, wenn er lebend aus diesem Krieg herauskommen und eine einflussreiche Position bekommen würde, diese nutzen würde, um dem jüdischen Volk zu helfen. Ein Versprechen, das er hielt! Wir wissen, dass es nicht nur im Katholizismus, sondern auch in den evangeli-

schen Kirchen viele Initiativen gab, um die Beziehung zum jüdischen Volk zu heilen.

Zurück zur Geschichte von Jakob und Esau: Die Geschichte erzählt uns auch von den Gefahren verpasster Gelegenheiten. Nach dieser schönen Szene der Umarmung, des Kusses und schließlich des gemeinsamen Weinens zwischen den beiden Brüdern, die ihre Geschwisterlichkeit wiederentdecken und über die verlorenen Jahre weinen, gibt es eine Gelegenheit für Veränderungen, die verpasst wird. Esau wendet sich an Jakob und sagt: Lass uns gemeinsam gehen, ich werde dich begleiten. Aber Jakob lehnt dieses Angebot ab. Jakob sagt: Ich muss mich um die Schafe und Kühe kümmern und ihre Jungen pflegen, also geh Du, mein Herr, voraus, vor seinem Diener und ich werde langsam folgen, im Tempo der Herden und der Kinder. Esau sagt: Dann erlaube mir, einige meiner Männer bei dir zu lassen. Wozu, sagt dann Jakob, lass mich einfach Gunst in den Augen meines Herrn finden.

Die *Torah* impliziert, dass hier die Gelegenheit verpasst wird, zu einer tieferen Verbindung zwischen den beiden Seiten zu kommen. Esau sucht mehrmals Jakobs Gesellschaft, aber er wird abgewiesen. Offensichtlich braucht Jakob noch Zeit. Jakob ist immer noch voller Angst, Trauma und schmerzhafter Erinnerungen, so dass es verständlich ist, dass er sich nicht so schnell ändern kann und daher diese Gelegenheit verpasst. Darauf machen die Weisen im *Midrasch* aufmerksam.

Es gibt eine Geschichte, in der Jakob, als er Esau zum ersten Mal traf, seine Tochter Dina versteckte, weil er befürchtete, dass Esau sie heiraten



wollen würde, weil sie so schön ist. Der *Midrasch* sieht das als Sünde an. Jakob wurde bestraft, sie seinem Bruder vorzuenthalten, vielleicht hätte sie ihn positiv beeinflussen können.

In vielerlei Hinsicht denke ich, dass diese Geschichte von uns Juden gelernt werden muss, da bei uns verständlicherweise viel Angst und Misstrauen gegenüber interreligiösen Beziehungen besteht. Daher ist das sicherlich ein Prozess, der Zeit braucht, aber es ist letztendlich wichtig zu erkennen, dass die Zeit für eine Reaktion zwischen Brüdern kommen muss, um zu erkennen, dass Liebe und engere Geschwisterlichkeit bedeutungsvoll und authentisch sind.

Tatsächlich erschien im selben Jahr 2015, in dem die katholische Kirche ihr Dokument veröffentlichte mit der Aussage, dass das jüdische Volk immer noch einen ungekündigten Bund mit Gott als Teil der Heilsgeschichte hat und der frühere Auftrag der Judenmission ablehnt wurde, das erste Dokument orthodoxer Rabbiner als Antwort auf diesen Prozess »Den Willen unseres Vaters im Himmel tun: Hin zu einer Partnerschaft zwischen Juden und Christen«. Erst kürzlich konnte ich ein wundervolles Buch lesen, das die Geschichte dieses Prozesses aufzeigt, veröffentlicht mit Unterstützung von Karl-Hermann Blickle und herausgegeben von den Rabbinern Jehoschua Ahrens, Irving Greenberg und Eugene Korn.²

Das war das erste der wichtigen Themen, die ich mit Ihnen teilen möchte: die Notwendigkeit zu lernen, dass brüderliche Beziehungen oft zu Eifersucht und Spannung führen; aber diese können und müssen überwunden werden. Wir Juden müssen lernen, auf Initiativen unserer Geschwis-

terreligionen zu reagieren, wenn sie bedeutungsvoll und authentisch sind.

Ich möchte jetzt einen weiteren Einblick in die Beziehung zwischen Brüdern geben, von der wir in Genesis lesen. Das sind die Lehren von Rabbiner Jonathan Sacks. In seinem Buch »Not in God's Name: Confronting Religious Violence«³ befasst er sich mit der Frage, wie es sein kann, dass Menschen im Namen Gottes und ihrer heiligen Texte

Yakov Nagen beim Besuch
eines muslimischen Freundes, Israel.



© Stiftung Stuttgarter Lehrhaus

2 Ahrens, Jehoschua; Greenberg, Irving; Korn, Eugene (eds.) (2021): From Confrontation to Covenantal Partnership: Jews and Christians Reflect on the Orthodox Rabbinic Statement of »To Do the Will of Our Father in Heaven«, Jerusalem.

3 Sacks, Jonathan (2015): Not in God's Name: Confronting Religious Violence, New York.



schlimmste Gewaltakte verüben können. Eine seiner Erklärungen ist der pathologische Dualismus.

Wenn wir die Welt einteilen in Gut und Böse, Licht und Dunkelheit, in diejenigen, die von Gott geliebt werden, und diejenigen, die von Gott abgelehnt werden, wenn wir so auf die Menschheit schauen, wird verständlich, wie jemand die scheinbare Blasphemie, das Böse und die Dunkelheit bestimmter Menschen so versteht, dass sie damit ihre Menschlichkeit und ihr Recht auf Leben verspielt haben. Es ist diese Dynamik der Überzeugung, dass es die Auserwählten und die Abgelehnten gibt, die dazu führen, dass diejenigen, die glauben, dass sie erwählt wurden, Arroganz und Ablehnung gegenüber den anderen hegen. Und diejenigen, die sich zurückgesetzt fühlen, werden Eifersucht, Wut und Hass empfinden.

Indem er die Bibel zitiert, zeigt Rabbiner Sacks, dass es gerade die entgegengesetzte Botschaft ist, die uns die Bibel lehrt. Obwohl es in der Bibel Geschichten von Söhnen gibt, die für eine bestimmte Aufgabe erwählt wurden, ist dabei immer klar, dass der Bruder nicht abgelehnt, sondern auch gesegnet wird. Zum Beispiel wird Isaak für eine Vorsehung auserwählt, aber Ismael, sein Bruder, erhält viermal den Segen Gottes – auch er folgt einer göttlichen Fügung. Um zu meinem Schwiegervater Prof. Uriel Simon zurückzukommen: Er zeigt, dass es so, wie es eine Geschichte über die Opferung Isaaks, auf Hebräisch *Akeda*, gibt, genauso eine Parallelgeschichte über Ismael gibt, wo auch er in eine Situation kommt, in der er in die Wüste verbannt und fast tot ist und auch dort ihm und seiner Mutter Hagar ein Engel mit einer besonderen Mitteilung erscheint.

Die Botschaft von Rabbi Sacks ist, dass die Bibel an Individualität glaubt und es Menschen gibt, denen eine bestimmte Aufgabe, eine Rolle und ein Schicksal gegeben werden, dies aber nicht zu Hochmut führt und eben nicht bedeutet, dass der andere abgelehnt wird.

Wenn ich darüber nachdenke, was es für das jüdische Volk bedeutet, eine besondere Rolle zu spielen: Was bedeutet Erwählung? Ich denke, die Definition, die die Welt verbessern würde, wenn wir sie alle akzeptieren würden, ist die des Philosophen Emmanuel Levinas. Demnach bedeutet Erwählung, dass wir mehr von uns selbst erwarten als von anderen.

Ich möchte diese Brüder-Geschichten, über die wir gesprochen haben, aufgreifen. Wir haben darüber gesprochen, wie sie sich auf den jüdisch-christlichen Dialog auswirken. Ein Teil der Herausforderung unserer Zeit besteht jedoch darin, sie von einem *Dialog* zu einem *Trialog*, wie er von Karl-Hermann Blickle genannt wird, zu erweitern, um diesen Prozess, der sich in Judentum und Christentum entfaltet, aufzugreifen und auch den Islam als unseren Bruder anzunehmen und einzubeziehen. Auch der geht natürlich auf die Geschichten von Isaak und Ismael zurück. Sowohl Juden als auch Muslime sind sich einig, dass unter den Kindern Abrahams Isaak der Vater des jüdischen Volkes ist, während der Islam später aus Ismaels Nachkommen hervorgehen wird.

Der Prophet Mohammed hat einen Stammbaum, der auf Ismael zurückgeht. Diese Verbindung wird in jüdischen Quellen manchmal selbstkritisch gesehen. Der große mittelalterliche Kom-

mentator Ramban (Nachmanides) sagt, dass ein Großteil des Leidens der Juden und des Islam damit zusammenhänge, was er als Sünde Abrahams versteht, der Sara zustimmte und Hagar vertrieb. Ich glaube, dass wir für die Versöhnung zwischen Judentum und Islam viel aus dem Prozess zwischen Judentum und Christentum lernen können und müssen.

Zuerst lernen wir, dass es ein Prozess ist. Menschen, die eine schnelle Lösung für ein mehr als tausend Jahre altes Problem suchen, werden enttäuscht sein. Die jüdisch-christlichen Beziehungen waren ein Prozess, die jüdisch-islamischen Beziehungen werden auch ein Prozess sein. Ich denke auch, dass uns dies lehren wird, dass der Dialog eine Win-Win-Situation ist. Wir glauben immer, dass, wenn ein Glaube dem anderen Raum lässt, wir etwas aufgeben, aber die Wahrheit ist, dass Judentum und Christentum sich durch gegenseitigen Respekt gestärkt haben und in den Augen ihrer Religionsangehörigen und Anderer authentischer und bedeutungsvoller wurden.

Das gleiche wird passieren, wenn wir den Trialog komplettieren. Der Koran respektiert die Juden und Christen als das »Volk des Buches« sehr. Kürzlich habe ich ein Buch von Prof. Mohamed Metuwaly aus Saudi-Arabien gelesen, das zeigt, wie sich der Islam als Erweiterung und Kontinuität der Geschichte des Judentums versteht. Das Judentum und die *Torah* zu untergraben, untergräbt letztendlich den Islam, während die Achtung und Legitimierung des Judentums die Grundlagen des Islam stärken wird. Er zeichnet ein Bild, in dem der Islam Mohammed als den letzten der Propheten versteht, aber dieser gleich-

zeitig in der Kontinuität der Propheten steht. Wenn die Geschichte der Propheten und der *Torah* in Frage gestellt wird, wird auch das gesamte Gebäude, auf dem der Islam aufgebaut ist, zusammenbrechen. Der Koran sieht die Juden auch als Zeugen der Geschichten Gottes und der Patriarchen, so dass Muslime das jüdische Volk nicht abwerten können. Prof. Metuwaly sagt also, dass sie im Interesse des Islam diesen Respekt erweisen und mit dem Judentum in Verbindung stehen müssen.

Ich glaube, das gilt ebenso sehr für das jüdische Volk. Wir glauben, dass Abrahams Rolle in der Welt darin besteht, der Menschheit Segen zu bringen. Zu sehen, dass durch das Christentum, durch den Islam die Segnungen Abrahams, seine Werte und sein Glaube auf die Menschheit übertragen werden, ist die Erfüllung der großen Hoffnungen des Judentums.

Meine Arbeit auf diesem Gebiet ist sowohl akademisch, wie jetzt im Kontext des *Blickle-Instituts für interreligiösen Dialog*, ich forsche also viel zu diesen Themen, aber ich habe auch das Gefühl, dass diese Veränderungen letztendlich aus persönlichen Begegnungen resultieren werden. Deshalb möchte ich einige Geschichten über meine interreligiösen Beziehungen erzählen, die mich gelehrt haben, dass einige der Wahrheiten, die ich rational verstanden habe, auch mein Herz berühren.

Es ist ein Freitagnachmittag, und meine Frau Michal befindet sich zum ersten Mal ganz allein in der Höhle der Patriarchen in Hebron. Nach alter Tradition ist die Höhle die Grabstätte der bib-



lischen Patriarchen und Matriarchen – Abraham und Sarah, Isaak und Rebekka, Jakob und Lea. Vor zweitausend Jahren baute der römische König Herodes ein prächtiges Bauwerk über der Höhle, um an die Stätte zu erinnern und ihr ihre Heiligkeit wiederzugeben.

Michal freut sich über diese einmalige Gelegenheit, allein mit unseren großen Vorfahren zu beten. Sobald sie jedoch zu beten begann, fing der Muezzin (die Person, die den Aufruf zum Gebet rezitiert) der Moschee im muslimischen Teil der Höhle mit dem muslimischen Gebet an. Die Lautstärke des Sprechers ist überwältigend, und Michal erkannte bald die Sinnlosigkeit ihrer Bemühungen, sich zu konzentrieren. Sie dachte darüber nach, dass Juden und Muslime eigentlich zu demselben Gott beten. Mit der Begründung »wenn du sie nicht besiegen kannst, umarme sie«, schloss sie sich dem Gebet des Muezzin an. Dabei entdeckte sie, dass die Klänge, die sie unmittelbar zuvor als Lärm erlebt hatte, tatsächlich eine wunderschöne und bewegende Stimme waren. Auf dem Heimweg überlegte sie, ob die Gebete eine Aufnahme waren oder von einem lebendigen Muezzin kamen.

Am folgenden Sonntag nahm ich an einem der regelmäßigen Treffen der Rabbiner und Scheichs in der Region Hebron teil, die unter der Schirmherrschaft der »Interfaith Encounter Association« durchgeführt werden. Ich beschrieb der Gruppe Michals Erfahrungen und stellte meinen muslimischen Freunden ihre Frage nach dem Muezzin. Ein Scheich, der in der Nähe der Höhle lebt, war sichtlich bewegt und sagt mir, dass der Muezzin sein Verwandter sei und er unsere Grüße ausrichten werde.

Einige Wochen später war ich bei einem anderen interreligiösen Treffen, diesmal in Beit Jala, einem Vorort von Bethlehem. Ein Neuling schloss sich der Gruppe an, und ich sah, dass die palästinensischen Teilnehmer aufgeregt waren, ihn zu sehen. »Wer ist er?«, flüsterte ich einem der Stammgäste zu. »Er ist aus Al Khalil (Hebron), und er ist bekannt für seine schöne Stimme.« Instinktiv fragte ich ihn: »Sind Sie der Muezzin aus der Höhle der Patriarchen?« »Woher wusstest du das?« Ich erzählte ihm Michals Geschichte, und er erzählte mir wiederum von sich. »Die Leute hören keine Worte mehr«, sagt er, »also benutze ich Musik, um andere zu erreichen.« Wir begannen das Treffen mit ihm und sangen arabische Lieder der Freundschaft.

Monate später hatte ich eine erlösende Erfahrung in der Höhle. Ich gab muslimischen Touristen, Mitgliedern des paschtunischen Volkes, der zahlenmäßig dominierenden Bevölkerung in Afghanistan, eine Führung. Die Paschtunen sind stolze Muslime und haben die Tradition, dass der Ursprung ihrer ethnischen Gruppe in den verlorenen zehn Stämmen Israels liegt. Sie kamen nach Israel, um sich mit ihren ethnischen Wurzeln zu verbinden. Sie waren tief bewegt, als wir an dem Ort ankamen, an dem Abraham nach jüdischer Tradition begraben liegt.

Meine 94-jährige Großmutter war damals krank, und ich bat die Paschtunen, für sie zu beten. Ich dachte, dass sie höflich mit ein paar Worten antworten würden. Zu meiner Überraschung widmeten sie zehn Minuten im frommen Gebet der Genesung meiner Großmutter. Kurz darauf hörten wir den Gebetsruf des Muezzins.

Meine Gäste wollten sich dem Gebet anschließen, obwohl sie sich in der jüdischen Abteilung der Höhle befanden. Wir fanden schnell einen Wasserhahn, damit sie ihre Hände waschen können. Sie fragten einen *Chabadnik* (Mitglied einer orthodoxen jüdischen Sekte), ob sie das große Handtuch, das neben ihm war, ausleihen könnten, um es als Gebetsteppich zu verwenden. Als er verstand, wofür sie es brauchten, antwortet er: »Ein Handtuch!? Lassen Sie mich Ihnen den Teppich bringen, der für der Priestersegen verwendet wird.« (Jüdische *Kohanim* ziehen ihre Schuhe aus und stellen sich auf einen Teppich, bevor sie die Gemeinde mit dem jüdischen Gebet für den Frieden segnen). Zumindest für diese Zeit und an diesem Ort verbanden sich Juden und Muslime mit Gott, indem sie sich miteinander verbanden.

Ein Aspekt der Geschwisterlichkeit im Judentum ist der Tempelberg. Es gibt eine berühmte Geschichte über den Ort, den Gott für den Bau des Tempels ausgewählt hat. Da waren zwei Brüder, einer hatte Kinder, der andere hatte keine Kinder. Derjenige, der Kinder hatte, dachte immer an seinen Bruder und sagte: »Meine Kinder werden mich in meinem Alter unterstützen, meine Kinder helfen mir immer, aber mein Bruder hat niemanden, der ihm hilft, er braucht mehr als ich.« Während der Nacht schlich er sich auf das Feld seines Bruders und brachte Getreidebündel mit, damit sein Bruder mehr hatte. Gleichzeitig dachte der Bruder, der keine Kinder hatte: »Mein Bruder hat so viele Kinder, er braucht mehr als ich, er muss seine Kinder unterstützen.« Also nahm er Getreide während der Nacht und brachte es auf das Feld seines Bruders. Keiner konnte

verstehen, wie es möglich war, dass sie dem anderen so viel brachten, aber nie weniger hatten. Eines Nachts, als sie sich gegenseitig auf das Feld schlichen, sahen sie sich. Sie erkannten, was passiert war, und umarmten sich dann. Eine Stimme kam aus dem Himmel und sagte: »Dies ist der Ort, an dem ich möchte, dass mein Tempel gebaut wird.«

Der Ort des Tempels ist also der Ort der brüderlichen Liebe, und deshalb heißt es in der jüdischen Tradition, dass der Grund der Tempelzerstörung der Hass zwischen Brüdern war. Eine Lehre von Rabbiner Kook besagt, dass der Dritte Tempel aufgrund der wahren Liebe zwischen Brüdern wieder aufgebaut wird. Ich glaube, die Liebe zwischen Brüdern sollte und darf nicht nur innerhalb des jüdischen Volks sein, sondern die Liebe muss alle Brüder, Kinder Abrahams, berücksichtigen und einbeziehen. Wir haben genügend gemeinsam, wir können unsere heiligen Stätten haben, das Land Israel, Jerusalem und den Tempel als einen Ort der Verbindung zwischen den Brüdern.

Dann wird sich der Vers im Buch der Psalmen erfüllen, auf Hebräisch *hine ma tow umanajim schewet achim gam jachad*:

**»Wie gut und wie angenehm
ist es für Brüder,
in Einheit zusammenzusitzen.«**



© Stiftung Stuttgarter Lehrhaus

Rabbiner Yakov Nagen (rechts)
Hand in Hand mit seinem muslimischen
und christlichen Dialogpartner in Israel.

.....



Stuttgarter Lehrhaus
STIFTUNG
FÜR INTERRELIGIÖSEN DIALOG

Johanan Flusser¹

Tikun Olam in Judentum und Islam

Das jüdisch-rabbinische Konzept zur Verbesserung der Welt
im Lichte des jüdisch-muslimischen Dialogs

Schalom und *Salaam* aus Jerusalem an alle, die Sie hier bei uns sind. Danke, dass Sie gekommen sind, schon ihr Kommen ist ein großer Schritt zum *Tikun Olam*.

Mein Vortrag heute besteht aus vier Teilen. Im ersten Teil versuche ich, den Ursprung des Begriffes *Tikun Olam* zu erhellen und erläutere seine Bedeutung im heutigen Judentum. Im zweiten Teil prüfe ich, ob auch im Islam von *Tikun Olam* gesprochen werden kann. Im dritten Teil des Vortrags werden wir Gemeinsamkeiten und Unterschiede von *Tikun Olam* in Judentum und Islam kennen lernen. Der vierte Teil des Vortrags führt uns weg von der Theorie von *Tikun Olam*, zur täglichen Praxis von *Tikun Olam* in Israel, mit der Frage: »Wo treffe ich in meiner täglichen Erfahrung auf diesen Begriff?«

1 *Tikun Olam* im Judentum – der Ursprung des Begriffes und seine Bedeutung

Tikun Olam ist ein sehr alter jüdischer Begriff. In unserer Zeit steht der Begriff *Tikun Olam* für die zentrale Aufgabe des Judentums: Fürsorge für den einzelnen Menschen und die Gesellschaft, im Eintreten für soziale Gerechtigkeit, aber auch in der Übernahme von Verantwortung gegenüber einem jedem Menschen, der nach dem Bilde Gottes geschaffen wurde. Heute verwenden wir diesen Begriff auch in Bezug auf unsere Verantwortung für die Umwelt und den Schutz unseres Planeten und seiner Ökosysteme, also unserer Fürsorge für Tiere und Pflanzen insgesamt.

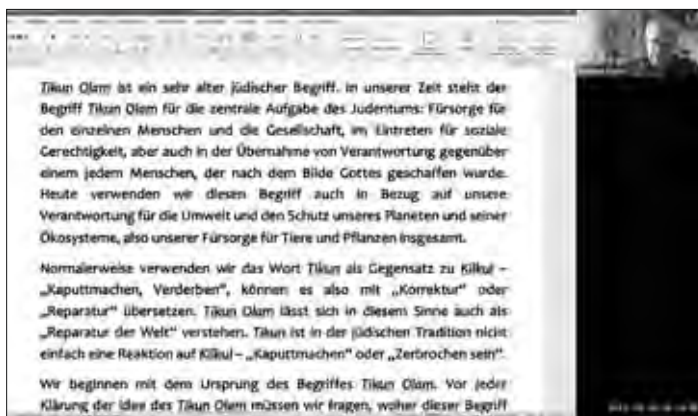
welt und den Schutz unseres Planeten und seiner Ökosysteme, also unserer Fürsorge für Tiere und Pflanzen insgesamt.

Normalerweise verwenden wir das Wort *Tikun* als Gegensatz zu *Kilkul* – »Kaputtmachen, Verderben«, können es also mit »Korrektur« oder »Reparatur« übersetzen. *Tikun Olam* lässt sich in diesem Sinne auch als »Reparatur der Welt« verstehen. *Tikun* ist in der jüdischen Tradition nicht einfach eine Reaktion auf *Kilkul* – »Kaputtmachen« oder »Zerbrochen sein«.

Wir beginnen mit dem Ursprung des Begriffes *Tikun Olam*. Vor jeder Klärung der Idee des *Tikun Olam* müssen wir fragen, woher dieser Begriff stammt. Die Bedeutung des Begriffes *Tikun Olam* hat sich in den letzten 2100 Jahren sehr geändert.

Der Begriff *Tikun Olam* wird in rabbinischen Texten erwähnt. Die *Mischna* erzählt uns von *Takanot* der Rabbinen, zu Deutsch »Anpassungen«,

Johanan Flusser während seines
Online-Vortrags. Das Vortragsmanuskript wurde
während der Zoom-Konferenz eingeblendet.



© Stiftung Stuttgarter Lehrhaus

¹ Johanan Flusser studierte Veterinärmedizin, Philosophie und Soziologie an der Hebräischen Universität Jerusalem. Er ist Leiter der israelischen Hilfsorganisation Achla und Sohn des berühmten jüdischen Jesusforschers David Flusser.

mit dem Ziel, Unrecht bestimmten Menschen gegenüber wieder gutzumachen (*metaken* im Hebräischen, daher auch *Tikun*). Gemeint ist Unrecht, das den Menschen gelegentlich durch die Vorschriften in der *Torah* zugefügt wurde, in Fällen, in denen die *Torah* keine geeignete Antwort auf die persönliche Situation eines Menschen liefern konnte. Daher beschlossen die Rabbinen für diese Fälle einen halachischen *Tikun* – eine Korrektur der Lehre, der *Halacha*. Schon vor über 2000 Jahren wurde ein solcher *Tikun Olam* durchgeführt. Wenn die Existenz der ursprünglichen Lehre jemandem in einer bestimmten Situation Schaden zufügen konnte, musste eine *Tekana*, ein Beschluss, gefasst werden, der eine Antwort auf dieses Unrecht oder Problem bot. In anderen Worten: Die *Halacha*, so wie sie am Berg Sinai gegeben wurde, hat für bestimmte Situationen nicht immer die richtige Antwort gegeben. Es war die Leistung der Rabbinen, die *Halacha*, die Lehre, oder eine *Mizwa*, ein Gebot, durch Änderungen zu verbessern.

Eine der bekannten *Tekanot* dieser Art nennt sich *Prosbul*: Ich zitiere aus der *Mischna*, *Traktat Gittin*, Kapitel 3, *Mischna* 4: »Hillel ordnete *Prosbul* wegen des *Tikun Olam* an.«

Was ist *Prosbul*? In unserer modernen Welt wissen wir, wie einfach es ist, einen Kredit aufzunehmen, zum Beispiel durch einen Knopfdruck am Handy, und manchmal ist das vielleicht auch gefährlich. In der Vergangenheit handelte es sich dabei um einen sehr komplizierten Vorgang. Im Judentum gibt es alle sieben Jahre ein *Shabbat*-jahr, auf Hebräisch *Schmita*, so auch im nächsten Jahr. Die Hauptsache eines solchen Jahres ist die Auslösung des Grundbesitzes. Das *Shabbat*-jahr



© Stiftung Stuttgarter Lehrhaus

oder *Schmita* beeinflusst viele Lebensbereiche, so auch bei Krediten und Schulden. Denn das ist auch das Jahr, in dem Schulden erlassen werden. Diese Praxis, der Erlass aller Schulden alle sieben Jahre, führte zu Problemen. Die Menschen waren kurz vor der *Shabbat*-jahr nicht mehr bereit, Kredite zu vergeben. Hillel der Ältere, der vor etwa 2100 Jahren lebte und den Vorsitz im letzten *Sanhedrin* hatte, korrigierte diese Angelegenheit. Die Pflicht aus der *Torah*, im *Schabbat*-jahr alle Schulden zu erlassen, hatte in bestimmten Fällen zu einem wirtschaftlichen Schaden für die Armen geführt. Denn die Besitzer von Kapital hörten auf, Kredite zu vergeben an diejenigen, die ihrer bedurften, wenn das Erlassjahr sich näherte. Sie fürchteten, ihr Geld nicht zurückzubekommen. Das steht im Widerspruch zur *Torah*, deren Ziel es war, die Armen gut zu behandeln. Aus diesem Grund korrigierte Hillel die Sache und führte *Prosbul* ein. Er schuf einen halachischen Mechanismus, der die Vergabe von Krediten auch vor dem Erlassjahr ermöglichte. Diese Korrektur wurde zu seiner Zeit *Tikun Olam* genannt.

Hier steckt meiner Meinung nach der Kern der Idee vom *Tikun Olam*. Die Welt wurde in einer unvollkommenen Gestalt erschaffen, und



Stuttgarter Lehrhaus
STIFTUNG
FÜR INTERRELIGIÖSEN DIALOG

deshalb ist der Mensch verpflichtet, die Welt zu korrigieren und so auch die *Torah*.

In neuerer Zeit erhielt der Ausdruck *Tikun Olam* weitere Bedeutungen. Das moderne Judentum unserer Tage sieht in diesem Begriff einen zentralen Bestandteil jüdischer Identität, einen Ausdruck für die zentrale Aufgabe des Judentums bei der Korrektur von Unrecht in der Gesellschaft. Eine weitere moderne Bedeutung von *Tikun Olam* beinhaltet auch die Korrektur des Menschen selbst. Die bekannteste und bedeutendste Quelle für den Ausdruck *Tikun Olam* findet sich in dem Gebet *Aleynu leschabeach* – »An uns ist es, den Herrn des Alls zu preisen« oder »Uns obliegt, dich zu preisen«, ein Gebet für das Neujahrsfest *Rosch haSchanna*.

Der Überlieferung nach ist *Rosch haSchanna* sowohl der Tag, an dem der Mensch erschaffen wurde, als auch der Tag, an dem Gott auf dem Richterstuhl sitzt und alle, die in seine Welt eingehen, zum Gericht aufstellt und gerecht richtet. Aus dieser Überlieferung, dass der Mensch an *Rosch haSchanna* erschaffen wurde, können wir schlussfolgern, dass *Rosch haSchanna* der sechste Schöpfungstag war. Heute wird das Gebet *Aleynu leschabeach* jeden Tag gebetet. Es wird drei Mal täglich gebetet, am Ende des Morgengebetes (hebräisch *Schacharit*), am Ende des Nachmittagsgebets (hebräisch *Mincha*) und am Ende des Abendgebets (hebräisch *Aravit*). Früher wurde es nur an *Rosch haSchanna* und an *Jom Kippur* gebetet. An diesen beiden Festen verneigen wir uns vor dem uns allen gemeinsamen Gott.

Der erste Vers lautet so: »An Uns ist es, den Herrn des Alls zu preisen, dem Schöpfer des An-

fangs Größe zu geben.« Von dem Wort »Anfang« her ist klar, warum dieses Gebet thematisch zum Anfang des Jahres und zum Anfang der Schöpfung gehört. Der Höhepunkt des Gebetes kommt im zweiten Teil. »Deshalb hoffen wir auf Dich, Ewiger, unser Gott, Dich bald in der Herrlichkeit Deiner Stärke zu sehen, um Götzen von der Erde zu beseitigen, Abgötter gänzlich auszurotten, die Welt zu *vervollkommen* als Reich des Allmächtigen, alle Sterblichen werden Deinen Namen anrufen, alle Frevler der Erde sich Dir zuwenden.« Wichtig für uns ist die Übersetzung: »die Welt zu vervollkommen als Reich des Allmächtigen«. Eine andere Übersetzung findet sich im Gebetbuch (hebräisch *Siddur*) *Sfat Emet*. Dort lautet die Zeile: »damit die Welt gegründet wird«. Das sind zwei verschiedene Bedeutungen. Die Grenzen zwischen Übersetzung und Kommentar sind hier fließend. Jeder, der die Bibel nicht auf Hebräisch liest, sollte daher mehrere Übersetzungen verwenden oder gleich Hebräisch lernen.

Im Folgenden werden wir herausfinden, welche Übersetzung die Richtige ist und für das Verständnis dieses Textes besser passt.

Eine der Eigenschaften, die ich von meinem Vater David Flusser geerbt habe, ist, alles Mögliche erforschen und untersuchen zu wollen. Das heißt in diesem Fall, genau auf den Text zu schauen und ihn jedes Mal von Neuem so zu lesen, als wäre es das erste Mal, dass ich ihn lese, und nichts im Text als selbstverständlich nehmen. Ich bete dieses Gebet, in dem die Worte *letaken olam* – die Welt zu vervollkommen oder zu gründen – vorkommen, dreimal am Tag, das heißt, bis zu diesem Vortrag mehr als tausendmal pro Jahr und über



fünzigtausendmal in meinem Leben. Und erst jetzt, in der Vorbereitung auf diesen Vortrag, ist mir wieder aufgefallen, dass die jemenitische Fassung des Textes richtig ist. Statt *letaken Olam* – die Welt reparieren oder aufrichten – steht da *le-taken olam le* – die Welt gründen. Das ist bei dem jemenitischen Text ein Unterschied von nur einem Buchstaben, nämlich *Kaf* statt *Quf*. Diese jemenitische Fassung ist die ursprüngliche, obwohl in der Mehrheit der *Siddurim letaken Olam* abgedruckt ist, mit *Kuf*, also reparieren oder verbessern. In einer englischen Übersetzung habe ich gefunden: »that the world will be perfected«. Das Verb »gründen« hat eine weit größere Bedeutung. Der Grundgedanke ist, dass alle Menschen *Tikun Olam* praktizieren müssen, diese Aufgabe hat Gott dem Menschen übertragen. Das ist die Verpflichtung eines jeden von uns, sowohl als Einzelperson, als auch von uns allen als Gesellschaft.

Im Gebet *Aleynu leschabe'ach* – “ – in der herkömmlichen Fassung versteckt sich die Annahme, dass wir in einer nicht vollkommenen Welt leben. Im Gegensatz dazu spricht die jemenitische Fassung vom Gegründet-Sein der Welt im Königtum des Allmächtigen. Wir sprechen von einer Verbesserung des Zustandes der Welt, bei der wir mitwirken müssen. Trotz der schwierigen Wirklichkeit leben wir heute in einer Welt, die sehr viel besser ist als noch vor einigen Jahrhunderten und erst recht besser als im letzten Jahrhundert. Und trotzdem ist es weiterhin unsere Aufgabe, die Welt zu verbessern.

Kehren wir zum Gebet *Aleynu leschabe'ach* zurück. Es wurde für Neujahr, für *Rosch haSchanna* verfasst, das in der Zeit der Schöpfung liegt.

Dadurch wird klar, dass die jemenitische Fassung *lechonen Olam* – »die Welt gründen« – richtig ist. Sie passt gut zu *Rosch haSchanna*, dem Jahresanfang, zur Schöpfung, dem Schöpfer und dem Erschaffenen. Damit stellt sich die Frage, welchen *Tikun* die Menschen tun sollen, *Tikun* auf der Basis des Verbs »gründen« oder auf der Basis von »vervollkommen«. Wenn wir vollständig *Tikun Olam* machen wollen, dann müssen *Tikun Olam* im Sinne von »gründen« und »vervollkommen« gemeinsam erreicht werden. Nur wenn diese beiden Ziele miteinander verbunden werden, können wir zur Vollkommenheit des *Tikun Olam* und zum Gegründet-Sein der Welt im Königtum des Allmächtigen gelangen. Hier stellt sich noch einmal die Frage: Was meinen wir mit *Tikun Olam* im Judentum? Ich behaupte, dass wir im Judentum als Voraussetzung zwei Arten von *Tikun Olam* benötigen. Das verpflichtet uns, einen hohen ethischen Standard einzuhalten. Ethik ist die Basis im Judentum, quasi die Wirbelsäule des Judentums. Ihr Ursprung liegt in der *Torah*, also den fünf Büchern Moses.

Mein Vater David Flusser hat einmal geschrieben: »Gott erwählte sein Volk Israel, damit sie *Tikun Olam* tun im Königtum des Allmächtigen. Das ist das Ziel der Erwählung Israels durch Gott.« Das ist ein äußerst wichtiger Satz – sowohl wegen der Erwählung Israels als auch wegen des Ziels dieser Erwählung.

Die jüdische Ethik ist das Mittel zum *Tikun Olam*. Sie ist die Gebrauchsanweisung für den Menschen, wie er *Tikun Olam* praktizieren soll. Sie besteht aus dem Halten der *Mizwot*, der religiösen Gebote und Verbote. Alle *Mizwot*, aber mit

dem Schwerpunkt auf den *Mizwot* zwischen Menschen. Zwar gibt es in ihr auch eine geistliche Dimension, in der Glaube eine Rolle spielt, aber in erster Linie verpflichtet sie uns zu aktivem Handeln. *Tikun Olam* steht in Verbindung zu unseren menschlichen Beziehungen, umfasst aber auch viele andere Bereiche des Menschlichen, wie die Verpflichtung für die Umwelt. In dieser Welt leben verschiedene Menschen, die alle Rechte besitzen und ebenso Tiere und Pflanzen. Die jüdische Ethik, das Rückgrat des *Tikun Olam*, berührt menschliche Beziehungen. Das beginnt mit der Verpflichtung, verlorene Gegenstände ihrem Besitzer zurückzugeben und jedem Menschen zu helfen, auch dem, der uns nicht leiden kann, und endet mit der eindeutigen Pflicht, für diejenigen Sorge zu tragen, die es nötig haben, Menschen mit Behinderung, Blinde und Taube, Schwache, Waisen und Witwen.

Die jüdische Ethik, die die Wurzel des *Tikun Olam* darstellt, hat zum Ziel, dafür Sorge zu tragen, dass niemand von einem anderen verletzt wird. Das beginnt mit dem Gebot »Du sollst nicht stehlen!« und »Du sollst nicht töten!« und geht bis zur Vermeidung von Betrug zum Beispiel im geschäftlichen Bereich. Jüdischer *Tikun Olam* verbessert und ordnet die Beziehungen zwischen den Menschen. Bestechung ist für alle Menschen und selbstverständlich auch für die Führenden verboten. Die Sorge für die Schwachen verpflichtet uns, den Armen eine Ecke des Feldes zu überlassen und den Arbeitern ihren Lohn pünktlich und in angemessener Höhe zu zahlen. Dazu zählt auch die Sorge für die Arbeitslosen, die Sorge für gute Arbeitsbedingungen, die sozialen Bedürfnisse.

Die Sorge für den anderen ist ein zentraler Bestandteil von *Tikun Olam*. In dem Artikel meines Vaters David Flusser aus dem Jahre 1963 macht er einen Vergleich zwischen jüdischer Ethik und der Ethik anderer Nationen. Nach seinen Worten geht die jüdische Ethik hervor aus dem geschichtlichen Erlebnis der jüdischen Nation: dem Erleben der Versklavung in Ägypten, einem Trauma für uns. Ein traumatisches Erlebnis, das die spirituelle und gesellschaftliche Gestalt des Volkes Israel geprägt hat. Aus dieser schrecklichen Erfahrung der Versklavung in Ägypten erwächst uns die Pflicht des *Tikun Olam*.

Ich möchte mich nun dem Kern der jüdischen Ethik zuwenden, zur Bedeutung des *Tikun Olam*, den wir praktizieren sollen. Und ich lade uns alle ein, an diesem *Tikun Olam* mitzuwirken, zunächst alle Kinder Isaaks und Ismaels, aber auch alle anderen Schwestern und Brüder, die hier sitzen. Wonach müssen wir streben, um zum *Tikun Olam* zu gelangen? In der Tat ist die Antwort in der Mitte der *Torah* im Wochenabschnitt *Qedoschim* zu finden. »Ihr sollt heilig sein«, im Hebräischen sind das nur zwei Worte. Im Buch Levitikus, Kapitel 19, Verse 1 und 2 heißt es: »Und der HERR sprach zu Mose: Sprich zur ganzen Gemeinde der Israeliten und sage ihnen: Ihr sollt heilig sein, denn ich, der HERR, euer Gott, bin heilig.«

Im Judentum gibt es keine Heiligen, weder Mose noch irgendjemand anderes, aber wir sollen uns bemühen, diese Stufe zu erreichen. Dieses Streben gleicht der Annäherung an die Unendlichkeit in der Mathematik. In den Kapiteln 18 und 19 des Buches Levitikus finden wir 51 Gebote in nur zwei Kapiteln: Der Großteil von ihnen betrifft die



Pflichten eines Menschen zu seinem Gegenüber und ein anderer Teil die Pflichten gegenüber seinem Schöpfer. So zum Beispiel die Sorge dafür, einen Teil des Ernteertrags dem Armen zu überlassen. In Kapitel 19, Verse 9 und 10 lesen wir: »Und wenn ihr die Ernte eures Landes einbringt, sollst du den Rand deines Feldes nicht vollständig abernten, und die Nachlese deiner Ernte sollst du nicht einsammeln. Auch in deinem Weinberg sollst du keine Nachlese halten, und die abgefallenen Beeren deines Weinbergs sollst du nicht einsammeln. Dem Armen und dem Fremden sollst du sie überlassen. Ich bin der HERR, euer Gott.« Oder das Gebot des Menschen, nicht zu lügen und nicht zu stehlen, in Vers 11: »Ihr sollt nicht stehlen und nicht lügen und einander nicht betrügen.« Und das Gebot, gerecht zu urteilen, in Vers 15: »Ihr sollt kein Unrecht tun im Gericht. Einen Geringen sollst du nicht bevorzugen und einen Großen nicht begünstigen. Du sollst deinen Nächsten gerecht richten.«

Weil die Ethik alle Bereiche des Lebens umfasst und *Tikun Olam* alle diese Bereiche betrifft, können wir den *Tikun Olam* auch aus den Bereichen des Geschäftlichen, des Handels und der Wirtschaft nicht ausnehmen, so in den Versen 35 und 36: »Ihr sollt kein Unrecht tun im Gericht, beim Messen, Wiegen und Abmessen. Eine richtige Waage, richtige Gewichtssteine, ein richtiges Efa und ein richtiges Hin sollt ihr haben. Ich bin der HERR, euer Gott, der euch herausgeführt hat aus dem Land Ägypten.« Und danach folgt unsere Verpflichtung, Menschen mit Einschränkungen, wie Taube oder Blinde, Fremde und Waisen zu beschützen, in Vers 14: »Einen Tauben sollst du nicht

schmähen, und einem Blinden sollst du kein Hindernis in den Weg legen, sondern du sollst dich fürchten vor deinem Gott. Ich bin der HERR.«

Und selbstverständlich die Sorge um den Fremden, ja die Liebe zu ihm, in den Versen 33 bis 34: »Und wenn ein Fremder bei dir lebt in eurem Land, sollt ihr ihn nicht bedrängen. Wie ein Einheimischer soll euch der Fremde gelten, der bei euch lebt. Und du sollst ihn lieben wie dich selbst, denn ihr seid selbst Fremde gewesen im Land Ägypten. Ich bin der HERR, euer Gott.«

Das Gebot der Fremdenliebe ist das Gebot, das in der *Torah* am häufigsten erscheint, nämlich 36 Mal. Das Gebot »Du sollst nicht töten« ist in der *Torah* nur zweimal erwähnt. Dies sind die Worte des lebendigen Gottes. Euer *Tikun Olam* gehe aus eurer Erfahrung hervor, aus dem Leid, dass ihr in Ägypten ertragen habt. Ihr habt gelernt, was Leid ist und aus diesem Trauma erwacht euch die Pflicht zum *Tikun Olam*. Eine der wichtigsten Aspekte des *Tikun Olam* ist die Liebe zum Fremden. Das ist die Art von *Tikun Olam*, die ihr tun müsst. Aber dies dient nicht nur den anderen, sondern auch euch, zur Bewältigung eures Traumas, wie eine Art Selbsttherapie. Ihr habt die Möglichkeit, eure Seele zu heilen, indem ihr etwas gebt und Verantwortung dem anderen und Schwachen gegenüber tragt. Der moderne Fremde ist der Flüchtling.

Es reicht nicht, dass wir die Fremden beschützen, wir müssen auch für ihre Bedürfnisse sorgen. In einem Teil der Gebote finden wir am Ende eine Art »Stempel« Gottes. »Ich bin der HERR.« So heißt es in Levitikus, Kapitel 19, Vers 18, immer

noch im Wochenabschnitt *Qedoschim*: »Du sollst nicht rächen und Zorn nachtragen den Söhnen deines Volkes, sondern liebe deinen Nächsten, wie dich selbst Ich bin der HERR.« Einmal wurde Hillel der Ältere gefragt, wie es möglich sei, die ganze *Torah* auf einem Bein stehend zusammenzufassen. Hillel antwortete: »Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst! Das ist die ganze *Torah*.« Die Fürsorge für die Schwachen ist nicht nur eine Aufgabe des Einzelnen, sondern der Gemeinde und Gesellschaft, heute insbesondere des Staates. Dies können wir als gesellschaftliche und staatliche Pflicht zum *Tikun Olam* ansehen. Im Wochenabschnitt *Qedoschim* gibt es viele Gebote, die das Leben der Menschen untereinander betreffen, aber es gibt auch Gebote für das Verhältnis zwischen dem Menschen und Gott. Diese zwei Arten von Geboten sind symmetrisch angeordnet. Das wäre ein Thema für einen eigenen Vortrag.

Meine These ist, dass wir nur erfolgreich mit dem *Tikun Olam* vorankommen können, wenn wir beide Arten von Geboten gleichermaßen beachten. Dabei begründen wir eine bessere Welt.

Ein wichtiger Bestandteil des *Tikun Olam* und Mittelpunkt der Sorge um den Anderen, ist, den Mangel des Anderen zu beheben, und zwar in allen Bereichen des Lebens, Nahrung, Geld, Arbeitsbedingungen und auch Erholung. Hierher gehört auch das Gebot der *Zedaka*, des Almosen-Gebens. Gerade heutzutage ist es nicht immer einfach, Almosen zu geben. *Zedaka* ist nämlich etwas weiter gefasst, als einfach Geld zu spenden. Der Begriff *Zedaka* bezeichnet im Judentum die Unterstützung für Menschen, die in finanzielle, wirtschaft-

liche Notlagen geraten sind. Maimonides fasst den Begriff *Zedaka* sehr weit. Diese Unterstützung kann in Hilfeleistung, in der Gewährung eines Kredites, in konkreter Hilfe sogar im Finden einer Arbeitsstelle bestehen. Auch das ist für Maimonides *Zedaka*. Maimonides entwirft ein Modell des Almosen-Gebens, ein *Zedaka*-Modell mit acht Stufen. Die niedrigste Stufe ist die *Zedaka*, die einem Bedürftigen direkt gegeben wird. Dabei kann dieser verletzt oder beschämt werden. Die achte und höchste Stufe ist die Vermittlung einer Beschäftigung, eines Arbeitsplatzes für diesen Menschen. Für Maimonides ist von Bedeutung, den Empfänger der *Zedaka* nicht zu beschämen. Was ist der Unterschied zwischen *Zedaka* und sozialer Gerechtigkeit? *Zedaka* ist eine persönliche Angelegenheit, im Gegensatz dazu liegt soziale Gerechtigkeit in der Verantwortung der Gemeinde und des Staates. In der Tat nimmt *Tikun Olam* im Judentum auch die Gemeinde in die Pflicht.

So eröffnet uns beispielsweise das 22. Kapitel im Buch Exodus in den Versen 20 bis 23 die Verpflichtung der Gesellschaft zum *Tikun Olam*: »Einen Fremden sollst du nicht bedrängen und nicht quälen, seid ihr doch selbst Fremde gewesen im Land Ägypten. Eine Witwe oder eine Waise sollt ihr nicht erniedrigen. Wenn du sie erniedrigst und sie zu mir schreien, werde ich ihr Schreien hören, und mein Zorn wird entbrennen, und ich werde euch töten mit dem Schwert, so dass eure Frauen Witwen und eure Söhne Waisen werden.« Achtet darauf, was für eine Strafe wir als Gesellschaft erhalten, wenn wir die Lehren aus unserer schrecklichen Erfahrung in Ägypten nicht zu lernen bereit sind. Nach den Traumata, in Ägypten und des vergangenen Jahrhunderts, verlangt Gott nicht

Johanan Flusser beim Studium in der Bibliothek seines Vaters David Flusser.



© Stiftung Stuttgarter Lehrhaus

von uns, stark zu sein, ganz im Gegenteil: für den Fremden zu sorgen, für die Waise und die Witwe und *Tikun Olam* zu praktizieren für ebendiese schreckliche Welt, die wir in Ägypten und im letzten Jahrhundert in Auschwitz erlebt haben. Wir müssen Gnade zeigen dem Schwachen gegenüber und für ihn sorgen. Tun wir dies nicht, werden wir bestraft.

Der Rabbiner Samson Raphael Hirsch wirkte in Deutschland und lebte von 1808 bis 1888. Als *Torah*-Ausleger betonte er stark die jüdische Ethik. Er sah auch die Gesellschaft in der Verantwortung, wenn es darum ging, für das Wohlergehen des Schwachen zu sorgen. In seinem Kommentar zu dem Vers, den wir gerade gelesen haben, schreibt er wie folgt: »Darum wendet sich hinsichtlich ihrer das Gesetz zunächst an die Gesellschaft, missbraucht ihre Schwäche nicht, lasset sie nicht ihren Schwächezustand fühlen.«

Tikun Olam ist auch Sorge für die Umwelt. Das ist tatsächlich der erste *Tikun Olam*, den Gott uns Menschen in Form eines Gebotes aufträgt. Das geschieht am Ende der Schöpfung der Welt und des Menschen. Gott setzt den Menschen in den Garten Eden mit dem Ziel, dass dieser den Garten bewahren möge, den Garten, die Welt und alles Geschaffene. Ich, Gott, habe die ganze Welt geschaffen, aber du als Mensch bist verpflichtet, die Schöpfung zu bewahren. Im Buch Genesis, Kapitel 2, Vers 15 lesen wir: »Und der HERR, Gott, nahm den Menschen und setzte ihn in den Garten Eden, damit er ihn bebaute und bewahrte.« Dazu schreibt Samson Raphael Hirsch Folgendes: »Die Arbeit und Hüten [umfasst] nicht nur die direkte Bearbeitung und Pflege des Bodens, sondern das ganze sittliche Verhalten des Menschen in pflichtgetreuem Erfüllen und Unterlassen.«

Abraham Joshua Heschel hat gesagt, *Tikun Olam* ohne Sorge für die Umwelt sei unmöglich. *Tikun Olam* zwingt uns zu einem ethischen Verhalten auch gegenüber der Umwelt, Tieren und Pflanzen und Menschen. Lesen wir als Beispiel im 5. Buch Moses, Kapitel 5, Vers 14: »Der siebte Tag aber ist ein Sabbat für den HERRN, deinen Gott. Da darfst du keinerlei Arbeit tun, weder du selbst noch dein Sohn oder deine Tochter oder dein Knecht oder deine Magd oder dein Rind oder dein Esel oder all dein Vieh oder der Fremde bei dir in deinen Toren, damit dein Knecht und deine Magd ruhen können wie du.«

Wichtig ist der Schluss des Verses »wie du«. Für die Erholung der Tiere müssen wir genauso sorgen wie für die der Menschen. Die Sorge für die Lebensqualität von Tieren erscheint in der *Torah* an vielen Stellen. Es soll ihnen kein Leid oder



Stuttgarter Lehrhaus
STIFTUNG
FÜR INTERRELIGIÖSEN DIALOG

Übel zugefügt werden, sie sollen nicht ausgebeutet werden und vieles mehr. Auch dies ist ein Bereich von *Tikun Olam*. Zum Beispiel lesen wir im 5. Buch Moses, im 25. Kapitel, Vers 4: »Du sollst dem Ochsen nicht das Maul verbinden, wenn er drischt.« Wir sind also auch zum *Tikun Olam* gegenüber der Umwelt und den Tieren verpflichtet. Samson Raphael Hirsch sagt: »... jede Hinderung des Tieres am Essen von dem Früchten, an denen es arbeitet, auch mit der Stimme durch einen zurückschreckenden Zuruf, wird eine verbotene Wirkung hervorbringt.« Die vorhergehenden Gesetze hatten die Gebote der Rücksicht, des Wohlmutts und der Milde gegen Witwen und Waisen, gegen Arme und Fremdlinge, zuletzt gegen Verbrecher und Tiere zum Gegenstand.

Ich habe keinen Zweifel daran, dass die *Torah*, die verbietet, dem dreschenden Ochsen das Maul zu verbinden, uns heute genauso wenig gestattet, Lebewesen wie zum Beispiel Kühe oder Hühner großzuziehen, wie das bei uns Praxis ist, ohne ausreichend große Fläche, mit begrenzter Nahrung und enormen Misshandlungen. Ich glaube, dass die *Torah* uns nicht gestattet, unser koscheres Fleisch zu essen wegen des Leids der Lebewesen, dass wir verursachen, wenn wir diese Lebewesen großziehen. Hennen, die keinen einzigen Tag ihres Lebens im Sitzen verbringen können, weil sie in kleinen Legebatterien eingesperrt sind. Kühe, die Unmengen an Milch geben müssen und deren Kälber direkt nach der Geburt von ihren Müttern getrennt werden. Tiere brauchen einen fairen Lebensstandard »welfare« wie Menschen auch, auch bei ihnen haben wir *Tikun Olam* nötig.

Wir lesen im Buch Exodus, Kapitel 23, Vers 12:

»Sechs Tage sollst du deine Arbeit tun, am siebten Tag aber sollst du ruhen, damit dein Rind und dein Esel ausruhen und der Sohn deiner Magd und der Fremde aufatmen können.«

Wir haben gesehen, dass *Tikun Olam* im Judentum von uns holistisches Handeln erfordert. Reden allein werden die Welt nicht »verbessern« und sicher nicht »vervollkommen«. Nur durch Taten können wir das Ziel erreichen. Gott hat uns den Befehl gegeben. Wir sollen handeln und weniger sprechen, für den Schwachen, für den Fremden, die Waise, alle Lebewesen und die Umwelt und die gesamte Schöpfung Gottes. Uns ist geboten, alles zu bewahren, was Gott geschaffen hat und dem zu helfen, der schwach geschaffen wurde, der eingeschränkt ist, der Waise und der Witwe. Alle diese ermöglichen uns *Tikun Olam* im tiefen Sinne dieses Wortes zu praktizieren.

2 *Tikun Olam* im Islam

Nun aber zur Frage, ob es *Tikun Olam* auch im Islam gibt. Tatsächlich existiert der Begriff *Tikun Olam* im Islam nicht. Aber viele der Gebote im Islam, die das Verhältnis der Menschen untereinander betreffen, ähneln den Geboten, die es im Judentum gibt, und viele sind auch mit diesen identisch. Deshalb können wir auch im Islam eine parallele Tendenz zu *Tikun Olam* finden. Wie erwähnt – im Judentum hat Gott diese Aufgabe dem Menschen aufgetragen. Im Judentum gibt es 613 Gebote. Im Islam werden die Gebote nicht gezählt, aber fünf Gebote haben einen besonderen Stellenwert. Diese werden die »5 Säulen des Islam« genannt. Die erste Säule ist das Glaubensbekenntnis, durch welches ein Mensch der Ge-



meinschaft des Islam beiträgt. Drei weitere Säulen beziehen sich auf zentrale kultische Abläufe, und die letzte Säule ist die Art, wie die Gesellschaft den Schwachen hilft und wie das islamische Staatswesen für dieses Ziel finanziert werden soll. Wir werden uns auf diese Säule konzentrieren.

Bevor wir in die Diskussion dieser Fragen einsteigen, sollten wir uns mit der Epoche beschäftigen, in der der Islam entstanden ist. Es ist die Zeit der *Dschāhiliya*. Das ist die vorislamische Zeit. Es gibt Beschreibungen über den Edelmut und die Großzügigkeit der *Dschāhiliya*-Gesellschaft. Das hat die Gesellschaft in finanzielles Unglück gebracht für die Familien, die diesen Edelmut als Lebensweg gewählt haben. Sie gaben den Armen ihren ganzen Besitz. Der Islam, der sich später herausgebildet hat, verbot diesen Weg. Großzügigkeit ist ein zentraler Wert unter den gesellschaftlichen, ethischen und religiösen Werten der Menschen in der Zeit der *Dschāhiliya*. Die Menschen der *Dschāhiliya* taten viel Gutes, damit die Gesellschaft das erkennt und über die guten Taten spricht. Sie haben Gutes für die Schwachen getan, aber um ihren eigenen Namen zu ehren.

Der Koran warnt uns vor der Gefahr von Verschwendung. In Sure 17, Verse 27: »Verschwender sind die Brüder der Satane, und der Satan ist seinem Herrn undankbar.« Diese Großzügigkeit und die Sorge für die Schwachen sind dem Islam als Basis bis heute erhalten geblieben, aber mit Grenzen. Die Großzügigkeit ist Teil eines religiösen Gebots geworden. Der Koran verwendet zwei Begriffe: *Sadaqa* und *Zakāt*. In Korea gibt es Verse, die zeigen, dass die *Sadaka* ein Geschenk ist, das der Mensch aus freiem Willen gibt. Die *Zakāt*

ist eine Pflicht, die der Muslim bezahlen muss. Der wichtigste Vers im Koran, der sich mit diesem Gebot beschäftigt, benutzt den Begriff *Sadaqa*. Der Koran hat Grenzen für die freiwillige *Sadaqa*. Er legt fest, wie *Sadaqa* gegeben werden soll, nämlich nicht in grenzenloser Großzügigkeit. Als *Sadaqa* soll nur gegeben werden, auf was man selbst verzichten kann. Die ethischen Regeln und die Ethik selbst sind die hohen Aufgaben für die Gläubigen im Islam. In der Sure 2, Vers 177 heißt es: »Nicht darin besteht die Güte, dass ihr eure Gesichter gegen Osten oder Westen wendet. Güte ist vielmehr, dass man an Allah, den Jüngsten Tag, die Engel, die Bücher und die Propheten glaubt und vom Besitz – obwohl man ihn liebt – der Verwandtschaft, den Waisen, den Armen, dem Sohn des Weges, den Bettlern und für (den Loskauf von) Sklaven hergibt, das Gebet verrichtet und die Abgabe entrichtet; und diejenigen, die ihre Verpflichtung einhalten, wenn sie eine eingegangen sind, und diejenigen, die standhaft bleiben in Not, Leid und in Kriegszeiten, das sind diejenigen, die wahrhaftig sind, und das sind die Gottesfürchtigen.«

Das Gebot, Gerechtigkeit gegenüber Waisen zu üben und ihren Besitz aufrichtig zu verwalten, zieht sich durch den ganzen Koran und ist Teil des Bundes zwischen Gott und den Israeliten. Das schließt Gebote zwischen Kindern und Eltern, Gebote für den Waisen und den Bedürftigen ein. In Sure 2, Vers 83 heißt es: »Und als wir mit den Kindern Israel einen Bund schlossen, (sprachen wir:) ›Dienet keinem denn [= außer] Allah, tut Gutes euren Eltern und Verwandten und Waisen und Armen und sprecht von den Leuten nur Gutes und verrichtet das Gebet und entrichtet das

Almosen. « Hernach kehrtet ihr euch bis auf wenige ab und wurdet abtrünnig. »

Der Koran widmet viel Aufmerksamkeit der Hilfe für Witwen und Waisen. Gleichzeitig achtet er darauf, nicht verschwenderisch zu handeln. In Sure 25, Vers 67 heißt es: »Und diejenigen, welche beim Spenden weder verschwenderisch noch geizig sind; sondern zwischen diesem stehen.« Und in Sure 9, Vers 60 wird das Geld der *Sadaqa* nur für die Armen, die Bedürftigen und diejenigen, die mit deren Versorgung beschäftigt sind, bestimmt. »Die Almosen sind nur für die Armen und Bedürftigen und die, welche sich um sie bemühen, und die, deren Herzen gewonnen sind, und für die Gefangenen und die Schuldner und den Weg Allahs und den Sohn des Weges. (Das ist) Eine Vorschrift von Allah; siehe, Allah ist wissend und weise.«

Das Ziel der *Sadaqa* war, die Schere zwischen Arm und Reich zu verkleinern. So zum Beispiel zwischen den Einwanderern, die von Mekka nach Medina gekommen waren. Hier war das Ziel, die wirtschaftlichen Unterschiede zwischen den Einwanderern und den Einwohnern Medinas auszugleichen, die den Islam angenommen hatten und deren wirtschaftliche Lage sehr viel besser war. Ebenso war es das Ziel, die Herzen derer, die den Islam annehmen, durch die erfahrene Hilfe zu unterstützen. Der Islam hat die Sklaverei nicht abgeschafft. Es gibt aber einige Verse, die beschreiben, wie der Umgang mit Sklaven sein soll. Auch soll Geld verwendet werden, um Sklaven freizukaufen.

Es gibt im Islam acht Ziele der *Sadaqa*, fünf gesellschaftliche, auf der Basis von religiösen

Grundsätzen, und drei weitere mit dem Ziel der Sorge für die Existenz des Staates, wie das Zahlen von Steuern. Es gibt verschiedene Kriterien für die Höhe von Steuern: Zum Beispiel werden Pflanzen, die ohne Bewässerung gewachsen sind, mit zehn Prozent besteuert. Mit Bewässerung sind es nur fünf Prozent. Im Gegensatz dazu ist die *Zakât* eine Besitzsteuer und deshalb hoch. Die Reichen mussten für den Besitz, den sie hatten, auch höhere Steuern zahlen. Erwähnenswert ist auch die *Zakât al-fiter*. Ein Muslim ist verpflichtet, am Ende des Fastenmonats Ramadan eine bestimmte Summe zu zahlen. *Sadaqa* ist auch der Ausdruck eines Menschen, der den Islam angenommen hat. Die Pflicht der *Zakât*, also Almosen zu geben, muss mit weitem Herzen erfüllt werden. Wenn ein Kredit gewährt wird, ist es verboten, für diesen Zinsen zu nehmen. In Sure 30, Verse 38 bis 39 heißt es: »So gib dem, der von deiner Sippe ist, seine Gebühr, wie auch dem Armen und dem Sohn des Weges. Solches ist gut für jene, welche das Angesicht Allahs suchen; und sie – ihnen ergeht es wohl. Und was ihr auf Wucher ausleiht, um es zu vermehren mit dem Gut der Menschen, das soll sich nicht vermehren bei Allah. Und was ihr an Armenspende gebt, im Trachten nach Allahs Angesicht – sie sind es, denen es verdoppelt wird.« Zinsen sind, wie gesagt, verboten. Darauf werden wir noch zurückkommen.

Der Begriff *Tikun Olam* existiert im Islam tatsächlich nicht. Aber zu einigen Bereichen gibt es Verse, die sich mit Almosen und Mildtätigkeit beschäftigen. Diese Verse bringen die Gläubigen dazu, so zu handeln, wie es auch dem *Tikun Olam* entspricht. So heißt es in Sure 2, Vers 177: »Nicht



besteht die Frömmigkeit darin, dass ihr eure Angesichter gen Westen oder Osten kehret; vielmehr ist fromm, wer da glaubt an Allah und den Jüngsten Tag und die Engel und die Schrift und die Propheten, und wer sein Geld aus Liebe zu Ihm ausgibt für seine Angehörigen und die Waisen und die Armen und den Sohn des Weges und die Bettler und die Gefangenen; und wer das Gebet verrichtet und die Armensteuer zahlt; und die, welche ihre Verpflichtungen halten, wenn sie sich verpflichtet haben, und standhaft sind in Unglück, Not und Drangsalszeit; sie sind es, die da lauter [= aufrichtig] sind, und sie, sie sind die Gottesfürchtigen.«

An verschiedenen Stellen im Koran gibt es Verse, die sich mit ethischen Themen beschäftigen, die auch miteinander verknüpft werden. So in Sure 6, Vers 152, der sich mit ehrlichem Handel in Verbindung mit Waisen und gerechten Gerichtsurteilen beschäftigt: »Und kommt nicht dem Gut der Waise zu nahe, außer um es zu mehren, bis sie herangewachsen; und gebet Maß und Waage in Gerechtigkeit. Wir beladen keine Seele über Vermögen. Und im Spruch seid gerecht, wäre es auch gegen einen Anverwandten, und haltet den Bund Allahs. Solches gebot er euch, damit ihr es zu Herzen nähmet.« Oder das Verhältnis der Diener Allahs zu den Schwachen, von den Waisen bis zu den Gefangenen. In Sure 76, Verse 8 bis 10 heißt es: »Und die mit Speise, aus Liebe zu Ihm, den Armen und die Waise und den Gefangenen speisen: ›Siehe, wir speisen euch nur um Allah willen; wir begehren keinen Lohn von euch noch Dank.««

Auch bei Geschäften und im Handel der Gläubigen untereinander wird eine faire Durchführung

gefordert. Wir haben die Wichtigkeit der richtigen Waage gesehen. Dieses Instrument kommt von Allah, das heißt Allah hat es den Menschen zusammen mit der Heiligen Schrift übergeben. Die Waage verspricht, über Fairness und Ehrlichkeit im Handel zu wachen. Im Bereich der Moral ist auch die Ehrung der Eltern eingeschlossen. In Sure 17, Verse 23 bis 24 heißt es: »Und bestimmt hat dein Herr, dass ihr ihm allein dienet und dass ihr gegen eure Eltern gütig seid, sei es, dass der eine von ihnen oder beide bei dir ins Alter kommen. Drum sprich nicht zu ihnen: ›Pfui!‹ und schilt sie nicht, sondern führe zu ihnen ehrfürchtige Rede. Lass zu ihnen den Fittich der Unterwürfigkeit hängen aus Barmherzigkeit und sprich: ›Mein Herr, erbarme dich beider, so wie sie mich aufzogen, da ich klein war.««

Der Mensch hat nicht nur die Pflicht, seinen Eltern Gutes zu tun, sondern allen Menschen. Sure 4, Vers 36: »Und dienet Allah und setzt ihm nichts an die Seite; und seid gut gegen die Eltern, die Verwandten, die Waisen, die Armen, den Nachbar, sei er verwandt oder aus der Fremde, gegen den vertrauten Freund, den Sohn des Weges und den Besitz eurer Rechten. Siehe, Allah liebt nicht den Hochmütigen, den Prahler.«

Dieser Vers zeigt uns, dass die Mildtätigkeit einem jeden Menschen zu gelten hat.

3 *Tikun Olam* im Judentum und im Islam im Vergleich

In diesem dritten Teil meines Vortrages ist es nun Zeit, zu versuchen, das Gemeinsame und das Verschiedene zusammenzubringen.

Das Gebot des *Tikun Olam* im Judentum kön-

nen wir mit gemeinsamen Elementen von *Tikun Olam* vergleichen, die auch im Islam vorhanden sind. In beiden Religionen ist es das Ziel der Gebote des zwischenmenschlichen Bereichs, die Menschen zu einer Verbesserung der Welt: d. h. zum *Tikun Olam* zu bringen. Judentum und Islam sind Schwester-Religionen, die ihren gemeinsamen Ursprung im Stammvater Abraham haben. Dessen Kinder, Ismael und Isaak, nahmen jeder das Erbe ihres Vaters und trugen es an einen anderen Ort, aber die Gemeinsamkeiten zwischen beiden Religionen sind groß und tief.

Schon in der Zeit der Entstehung des Islam finde ich eine Symmetrie zwischen der Beschränkung, die der Islam für die Gabe der *Sadaqa* festlegt, und den Beschränkungen, die es auch im Judentum in dieser Angelegenheit gibt. Wie schon erwähnt verbietet der Islam, ohne Beschränkung *Sadaqa* zu geben, damit niemand seinen persönlichen Besitz zugunsten eines anderen verliert, wie es in der Gesellschaft der *Dschähiliya* in ihrer Großzügigkeit üblich war. Der Islam legt eine Beschränkung fest, die auch für denjenigen Sorge trägt, der die *Sadaqa* gibt. Dafür gibt es eine Parallele im Judentum. Es heißt schließlich: »Liebe deinen Nächsten wie dich selbst.« Du darfst also für deinen Nächsten nicht mehr sorgen, als du für dich selbst sorgst.

Wir sehen hier zwei parallele Festlegungen im Judentum und im Islam über die Grenzen von *Tikun Olam*, die Notwendigkeit der Sorge für mich selbst und meine Familie. Das ist nicht immer leicht für uns alle! Eine Gemeinsamkeit von Judentum und Islam ist, was im Judentum *Halacha* und im Islam *Scharia* genannt wird. Beide, *Halacha* und *Scharia*, sind Wegweiser durch das Leben

eines gläubigen Menschen. Beide beschäftigen sich mit allen Lebensbereichen, dem Privatleben, der Familie und der Öffentlichkeit, religiösen Vorschriften, Kult und Gebet, Fasten und Wallfahrten. Beide beschäftigen sich mit den Geboten des menschlichen Zusammenlebens der Menschen, der Gesellschaft und der Gemeinde. Ihr Ziel ist, uns zum *Tikun Olam* zu führen. Große Aufmerksamkeit widmet der Koran, wie auch die *Torah*, dem Gebot, den Schwachen zu helfen. Beide betonen besonders, dass die Gläubigen die Waisen und Witwen schützen müssen. Im Judentum gibt es auch den Schwerpunkt in der Notwendigkeit, für die Fremden zu sorgen: »Seid ihr doch selbst Fremde gewesen im Land Ägypten.« Und diese Pflicht ist die am häufigsten genannte in der *Torah*, nämlich 36 Mal.

Bis jetzt sind wir davon ausgegangen, dass der Begriff *Tikun Olam* aus dem Judentum stammt und keine andere monotheistische Religion diesen Begriff verwendet. Und trotzdem erkennen wir, dass auch im Islam von den Gläubigen verlangt wird, sich an viele Gebote zu halten, deren Ziel es ist, eine gerechte, ja eine verbesserte Gesellschaft zu erreichen, in der es mehr Gerechtigkeit und Gleichheit gibt und die die Rechte eines jeden Einzelnen schützt. All das ist ein grundlegender Teil der Idee von *Tikun Olam*. Wir haben auch gelernt, dass Wohltätigkeit im Islam und im Judentum eine große Bedeutung hat. Sogar die Begriffe sind in beiden Religionen fast identisch – *Zedaka* im Judentum und *Sadaqa* oder *Zakât* im Islam.

Sowohl im Judentum wie im Islam gibt es Gesetze über die Höhe des Zehnten und Höhe der



Zedaka, die abgegeben werden muss. In diesem Bereich haben sich verschiedene Einstellungen entwickelt, wie zum Beispiel die acht Stufen der *Zedaka* von Maimonides. Im Judentum und im Islam gibt es anonyme Almosen-Kassen, in die man einzahlen kann, so dass der Empfänger der Spenden nicht weiß, wer ihm geholfen hat. Im Judentum gibt es verschiedene Arten von Zehnt, zum Beispiel den Armen-Zehnt. Diese Einrichtung gehört sowohl zur *Zedaka* als auch zum Bereich der sozialen Gerechtigkeit. Dem entspricht im Islam der *Zakāt*, der eigentlich eine Steuer ist, eine Summe, die gemäß dem Koran jeder Muslim zahlen muss und die ermöglicht, ein System der gesellschaftlichen Hilfe zu entwickeln.

Es finden sich aber auch Unterschiede in einigen Bereichen des Gebens in beiden Religionen. So beispielsweise bei der Konversion. Im Judentum ist es verboten, jemandem etwas zu geben, der zum Judentum übertreten möchte, während er diesen Prozess des Übertritts durchläuft. Eine Konversion zum Judentum ist sehr schwierig. Im Islam gibt es Unterstützung und Hilfe gerade für diejenigen, die den Islam annehmen. Vielleicht nicht, um sie davon zu überzeugen, sondern ihnen den Weg in eine neue Welt mit ihren Herausforderungen zu erleichtern.

In der Frage der Sklaverei und der Einstellung zu ihr gibt es Unterschiede zwischen Judentum und Islam. Ich möchte die gesellschaftlichen Bedingungen für den Sklaven im Judentum und seine Freilassung erwähnen und alle seine Rechte wie ein Ruhetag am Samstag und andere Rechte. Das ist *Tikun Olam* der *Torah* im Vergleich zum Lebensstandard von Sklaven in der Antiken Welt.

Im Islam treffen wir auf den Propheten Muhammad und seine Zeitgenossen. Diese besaßen, erbeuteten, erwarben, verkauften und befreiten Sklaven. Diese Sklaven bekamen Rechte, die ihren Stand erheblich verbesserten im Vergleich zu dem, was in der vorislamischen Gesellschaft üblich war. Auch in diesem Bereich gingen Judentum und Islam wichtige Schritte zum *Tikun Olam*.

Eine der schwierigsten Themen für den Menschen früher und heute sind Anleihen und in erster Linie ihre Rückzahlung. Damit ist auch das Nehmen von Zinsen verbunden. Ursprünglich war das Nehmen von Zins in beiden Religionen, im Judentum wie im Islam, verboten. Im Judentum ist es erlaubt, von jemandem, der Nichtjude ist, Zinsen zu nehmen. Das hatte gesellschaftliche Gründe: Kredite hatten die Aufgabe, den Lebensstandard der Bedürftigen zu verbessern. Das ist meiner Meinung das Ziel beider Religionen, durch Kredit die Lebensqualität von Schwachen zu verbessern mit einer Möglichkeit für eine Rehabilitation. Wir haben gesehen, dass Kredite im Judentum im *Schmita*-Jahr ihre Gültigkeit verlieren. Das jüdische Verbot, Zinsen zu nehmen, bezieht sich auf die *Halacha*. In der *Torah* gibt es zwei Wörter für Zins, *Neschech* (auf Deutsch in etwa »das Abgebissene«, von dem Verb *naschach* »abbeißen«). An mehreren Stellen wird in der *Torah* davor gewarnt. Nach jüdischer Vorstellung übertritt jeder, der Kredite mit Zinsen vergibt, viele Verbote. Nach islamischem Recht ist Zins (auf Arabisch *Riba*) verboten. Dieses Verbot wird unterschiedlich ausgelegt.

Wir haben gelernt, dass die beiden Religionen einen Weg gefunden haben, die Rechte der Men-

schen und besonders die Rechte der Schwachen zu verbessern, den Zustand und die Lebensqualität des Menschen und der Gesellschaft, mit dem Ziel, die Welt zu vervollkommen.

4 *Tikun Olam* in meinem persönlichen Leben in Israel

Im vierten und letzten Teil meines Vortrags möchte ich euch erzählen, was ich in Israel auf dem Gebiet von *Tikun Olam* mache. Es sind Erfahrungen von *Tikun Olam* in der gesellschaftlichen Realität des Staates Israel und in meinem Leben. Nur zu lernen und zu sprechen ist nicht genug in diesem Gebiet. Man muss tun! Gesellschaftliche Pflichten, die ein Teil von *Tikun Olam* sind, sind die Gebote von Gott, gegeben an die Kinder Ismaels wie auch an die Kinder Isaaks. Ich möchte euch von ein paar Begegnungen mit Menschen heute in Israel erzählen, die zum *Tikun Olam* gehören.

Ich beginne mit Beziehungen zwischen Juden und Arabern. Aus der Entfernung, von Europa aus, hat man gelegentlich den Eindruck, in Israel steht alles in Brand. Richtig ist, dass alles sehr sensibel ist, und einseitige Schritte können eine Gefahr in dieser Region sein. Normalerweise bin ich der aktive Part. Ich möchte euch aber ein Erlebnis erzählen, in dem gerade ich der passive Part war und anderen die Möglichkeit zum *Tikun Olam* gegeben habe. Vor etwa drei Jahren musste ich mich einer kleinen Operation unterziehen. Ich wolte nicht unter Vollnarkose sein. Der Chirurg war ein Mensch des Friedens. Die beiden Anästhesisten waren zwei religiöse, rechtsstehende Siedler. Drei

der Assistenten waren Araber. Eine interessante Situation während der Operation. Im Hintergrund war während der Operation Musik zu hören, die der Chirurg ausgewählt hatte. Nach der Operation fragte ich ihn, ob die Musik von Offenbach sei. Es stimmte. Ich hatte das bemerkt, trotz der körperlichen Schmerzen und ich festgebunden war. Da gab es die Stunden der Erhebung, der Euphorie, Freundlichkeit und Geschwisterlichkeit der sechs Menschen. Sie arbeiteten harmonisch zusammen und sprachen liebevoll miteinander. In meinen Augen ist auch das *Tikun Olam*.

Es gibt in Israel zwei Bewegungen, die aus religiösen und ethischen Gründen für *Tikun Olam* aktiv sind. Ich bin Mitglied in beiden. Die eine Organisation heißt *Oz we Schalom*, auf deutsch »Stärke und Frieden«. Da bin ich schon 38 Jahre lang Mitglied. Diese Organisation ist die Nachfolgerin der Bewegung *Brit Schalom*, »Bund des Friedens«, die Martin Buber, Gerschom Scholem, Ernst Simon und Samuel Hugo Bergmann zusammen aufgebaut haben. In ihr war ich viele Jahre lang Generalsekretär und Sprecher. Sie ist das Widderhorn der *Torah* Israels, von der es heißt: »Ihre Wege sind Wege der Anmut, all ihre Pfade (führen zum) Frieden.« und »Suche Frieden und jage ihm nach!« Ich habe viele Jahre im Rahmen dieser Bewegung gearbeitet, die heute leider nicht mehr zu Wort kommt, aber es gibt einige junge Menschen, die heute versuchen, sie von neuem zu aktivieren. Über viele Jahre hinweg organisierten wir Aktivitäten, um Brücken zwischen Juden und Arabern zu bauen. Ich habe Brücken gebaut zwischen Siedlern und Palästinensern. Es gab Protestveranstaltungen und Demonstrationen und



gemeinsames Lernen und Treffen für den Frieden. Als Sprecher der Bewegung war ich im Parlament sehr aktiv, um dem Frieden näherzukommen. Wir besaßen Einfluss auf alle politischen Parteien.

Die zweite Bewegung, in der ich aktiv bin, nennt sich *Tag Me'ir*, zu Deutsch »Lichtzeichen« oder »Leuchtzeichen«. Der Name *Tag Me'ir* ist ein Protest gegen eine aggressive rassistische Gruppe namens *Tag mechir*. Das bedeutet »Preischild.« Die Bewegung »Leuchtzeichen«/ *Tag Me'ir* steht umfassend für *Tikun Olam*.

Wir kommen zu allen, die durch Gewalt von Mensch gegen Mensch verletzt werden, oder wir besuchen Familien, in denen jemand von der Familie ermordet wurde wegen extremer Gewalt von beiden Seiten zwischen Palästinensern und Juden oder jeder anderen Gewalt aufgrund nationaler oder religiöser Identität. Wir schauen nicht darauf und unterscheiden nicht, ob ein Terrorist Jude oder Palästinenser, ob das Opfer Jude oder Palästinenser ist. Wir haben Palästinenser besucht, deren Angehörige ermordet worden waren, durch jüdischen Terror lebendig verbrannt wurden, und wir pflegen zu diesen Familien ständige Kontakte. Genauso besuchen wir Siedler, die durch Palästinenser verletzt wurden. Wir kommen zu Moscheen, die niedergebrannt wurden, und überall hin, wo es Terror gibt. Bei einem solchen Besuch kam ich zusammen mit meinem Sohn, einem Soldaten, zu einer durch Extremisten niedergebrannten Moschee, um unsere Anteilnahme zu bekunden. Alle Wände dort waren mit einer dicken schwarzen Ascheschicht bedeckt. Mein Sohn Hillel schrieb spontan mit seinem Finger die Worte auf die Wand: »Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst«.

Wir haben auch die Einwohner des Dorfes Duma besucht. Dort überlebte das Kind Achmad als Einziges, nachdem seine Mutter, sein Vater und sein einjähriger Bruder durch einen Anschlag zweier jüdischer Terroristen in ihrem Haus getötet wurden. Die Täter hatten einen Molotow-Cocktail durchs Fenster geworfen. Wir vertreten diese palästinensischen Familien auch vor Gericht. Wir versuchen an diesen Orten, Licht statt Dunkelheit zu verbreiten, Liebe statt Hass, Frieden statt Krieg. Wir besuchen jeden, der durch Hass verletzt wurde, und solche Fälle gibt es leider jede Woche. In beiden dieser Bewegungen wird *Tikun Olam* in der tiefsten Bedeutung des Wortes umgesetzt, mit allem was die Liebe zum Fremden betrifft. Der Fremde, das kann heute der Palästinenser sein, oder der Flüchtling aus Eritrea, der im Süden von Tel Aviv wohnt. Sich um diese Menschen zu kümmern, ist ein Gebot von Gott. Ich persönlich begleite eine Familie aus Eritrea, eine alleinerziehende Mutter mit ihrem Sohn, dessen Vater für eine lange Zeit im Gefängnis sitzt.

Zehn Jahre lang gab Gott mir die Möglichkeit, eine Schule zu leiten, eine Schule für besondere Bildung in Jerusalem für Jugendliche zwischen 13 und 21 Jahren. Dort hatte ich die Gelegenheit, täglich Schüler mit starken Behinderungen zu unterstützen. Ich habe diesen Ort auch zu einem Ort des Miteinander machen können, mit Freundschaft und Herzlichkeit der Schüler auf der einen und den Mitarbeitern auf der anderen Seite, nicht religiösen ebenso wie orthodoxen und *Charedim*. Aber das Wichtigste war meiner Ansicht nach, dass Juden aus den unterschiedlichsten Strömungen zusammen mit Muslimen und Christen unter

einem Dach zusammengearbeitet haben. Ich habe diese Gruppe von Menschen zur gemeinsamen Arbeit gebracht, alle als Kinder Abrahams. So entstand auch ein Treffen von Schülern aus allen drei Religionen aus ganz Jerusalem: Juden, Muslime und Christen. Wir feierten zusammen alle Feste, und wir fühlten an diesem Ort Liebe, Frieden und Wohlwollen. Das war, so denke ich, eine doppelte Mission, diejenigen zu stärken, die die Gesellschaft zurückgelassen hatte, und dabei Menschen zusammenzuführen, die sonst nicht zusammenleben.

Vor zwanzig Jahren durfte ich die Organisation *Achla* aufbauen, die für Menschen mit besonderen Behinderungen in sehr komplizierten Situationen da ist. Sie wird durch private Spenderinnen und Spender finanziert. Hier muss ich die Stiftung S.H.A.R.E. und besonders Lisbeth und Karl-Hermann Blickle erwähnen; ohne die Familie Blickle würde dieses Projekt nicht existieren. Wir begleiten Familien in Jerusalem und Umgebung, bei denen ein Familienmitglied besondere und sehr komplizierte Bedürfnisse hat. Manche Familien haben mehrere solcher Mitglieder. In einer Familie aus sechs Leuten hatten fünf solche Probleme. Menschen, die mit dem Gesetz in Konflikt kommen, begleiten wir zur Polizei, vor Gericht und an jeden anderen Ort, wenn es nötig ist. Die Hauptaufgabe ist die Begleitung und Unterstützung dieser Menschen, und mit ihnen für alle Lebensbereiche Lösungen zu finden: einen Weg zur Rehabilitation. Wir gehen auf dem Weg zur Rehabilitation mit den Familien.

Ich spreche von Familien, deren Zustand wirklich kritisch ist und bei denen die Institutionen des Staates Israels nicht in der Lage sind, auf ihre

Situation angemessen zu reagieren. Diese begleiten wir und finden für sie Lösungen, in Zusammenarbeit mit dem Bildungsministerium, dem Ministerium für Arbeit und Soziales, dem für Gesundheit und anderer Institutionen. So arbeiten die Mitarbeiter der Organisation *Achla*. Wir sind offen dafür, mit allen Menschen zu arbeiten, da diese als Bild Gottes geschaffen wurden, mit religiösen und *charedischen* Familien, Flüchtlingsfamilien; es besteht auch der Wunsch, mit arabischen Familien zu arbeiten. Zurzeit weiten wir unsere Zusammenarbeit aus mit einer *Akademie für Charedim*, dem »Lev institute«; von dort haben wir Freiwillige, die mit unseren Familien arbeiten. Diese Familien befinden sich in schlimmen Notlagen. In diesen Tagen kam eine Familie dazu, mit zwei kleinen Kindern im Alter von vier und sechs Jahren, die beide an Krebs erkrankt sind und deren Gesundheitszustand schwierig ist. Sie werden in Israel und im Ausland behandelt. Wer jedoch unsere Hilfe besonders braucht, ist ihr großer Bruder, der ein schwieriges Verhalten und Benehmen aufweist. Das ist eine Aufgabe, die genau dem *Tikun Olam* entspricht.

Der Rabbiner Prof. Seev Safrai sagte mir in einem Gespräch in Vorbereitung auf diesen Vortrag, dass wir in *Achla* mit unserer Arbeit in der Organisation *Tikun Olam* tun, mit *Quf* und *Kaf*. Mit *Quf*, weil wir die Lage der Familien und deren Mitglieder *verbessern*, aber vor allem mit *Kaf*, weil es unser Ziel ist, für diese Familien ein neues Leben zu *gründen* und somit eine bessere Gesellschaft durch einen Treffpunkt zwischen den Familien und der Gesellschaft.

Zu meiner Freude bin ich nicht allein, und

meine Kinder tun es mir nach. In der Zeit des Kriegs in Syrien zum Beispiel, als Millionen von Flüchtlingen ohne Obdach waren, überwies mein Sohn, ein Offizier in der israelischen Armee, eine beachtliche Summe an eine Organisation, von der er sicher sein konnte, dass die Hilfe die Kinder in Syrien auch wirklich erreicht. Mein zweiter Sohn ist freiwillig aktiv für junge Menschen, die der LGBTI-Community angehören und deshalb Schwierigkeiten haben, manchmal auch in Gefahr sind, zum Beispiel einen Selbstmord zu versuchen.

In Israel gibt es 40.000 Non-Profit-Organisationen. In diesen arbeiten 650.000 Menschen. Die meisten von ihnen arbeiten für den *Tikun Olam*, die Verbesserung der Lebenssituation von Menschen und der Gemeinde, für die eigentlich der Staat Sorge tragen müsste. Diese Verantwortung haben die Bürger in ihre eigenen Hände genommen. Diese Tätigkeiten kommen aus der Ethik der *Torah*.

Noch etwas Persönliches: Es gibt daran keinen Zweifel, dass meine eigenen Tätigkeiten davon beeinflusst sind, dass meine Familie und besonders meine Mutter 1945 aus ihrem persönlichen Ägypten ausgezogen ist, nachdem sie dreieinhalb Jahre im Konzentrationslager war und dort fast ihre ganze Familie verloren hat, auch ihren ersten Ehemann. Vier Generationen sind nicht aus Ägypten zurückgekehrt. Da ich zur zweiten Generation der *Schoa*-Überlebenden gehöre, entwickelte ich eine enorme Sensibilität, schon im Alter von vier oder fünf Jahren gegenüber Menschen und Tieren. Ich fühlte mich persönlich verpflichtet. Es besteht kein Zweifel, dass wir Menschen sind, die nach dem Bild Gottes geschaffen wurden. Als Muslime, Christen und Juden sind wir zusammen

und gemeinsam verpflichtet, uns anzustrengen, *Tikun Olam* zu tun. Und zwar *Tikun Olam* mit *Kaf* und *Tikun Olam* mit *Quf*, also die Verbesserung der Welt, und noch wichtiger: zusammen eine bessere Welt zu gründen.

Ich lade uns alle dazu ein, anzufangen, und dann erfüllt sich auch der letzte Vers des *Aleynu leschabeach* in vollständiger Weise für uns alle als Juden, Muslime und Christen:

»Und es heisst: Der Ewige wird König über der ganzen Erde sein, An jenem Tag wird der Ewige einzig und Sein Name einzig sein!« Amen.

Es ist wahr. Als Kinder Abrahams sind wir diesem Ziel vielleicht näher als jemals zuvor. Ich lade Sie ein, einander die Hand zu geben, Christen und Muslime und Juden, die ihr hier seid, mitzuarbeiten mit mir und mit der Familie Blickle. Wir haben eine Pflicht zum Tun, zusammen als Kinder Abrahams und Nachkommen von Issak und Ismael, zusammen mit unseren christlichen Geschwistern, *Tikun Olam* zu tun!

.....
Johanan Flusser empfängt Gäste –
im Bild: Hasan Dadelen (rechts) – im Garten der
Wohnung seines Vaters in Talbiye/Jerusalem.



© Stiftung Stuttgarter Lehrhaus



Stuttgarter Lehrhaus
STIFTUNG
FÜR INTERRELIGIÖSEN DIALOG

Hasan Dadelen¹

Judentum und Islam

Eine neue muslimische Perspektive auf Vergangenheit,
Gegenwart und Zukunft des jüdisch-muslimischen Dialogs²

Sehr geehrte Damen und Herren,

ich habe mir lange Gedanken gemacht, wie ich diesen Vortrag am besten beginne. Denn die letzten Wochen waren für den interreligiösen Dialog zwischen Juden und Muslimen eine echte Belastungsprobe. Mein heutiges Vortragsthema *Judentum und Islam – Eine neue muslimische Perspektive auf Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft des jüdisch-muslimischen Dialogs* dient in unserer Vortragsreihe *Interreligiöser Dialog im Lichte Isaaks und Ismaels* dazu, die Sichtweise Ismaels, die Sichtweise der Muslime auf den interreligiösen Dialog zwischen Judentum und Islam darzustellen.

Sie können sich vorstellen, dass die leider kürzlich wieder aufkeimende Gewalt im Nahen Osten meine Vorbereitungen überschattet hat. Sie ist für viele im jüdisch-muslimischen Dialog engagierte Menschen ein großer Test, der zu bestehen ist. Speziell am Nahostkonflikt ist, dass nicht nur die direkt betroffenen Menschen in Israel, Israelis und Palästinenser, mobilgemacht werden. Wie selbstverständlich stehen sich hier wieder, quasi unverstöhnlich, Juden und Muslime gegenüber. Die Demonstrationen der vergangenen Tage zeigen auf, wie dünn das Eis ist, auf dem das Miteinander von Juden und Muslimen hierzulande und auch in Israel ruht. Besonders meine muslimischen Verwandten, Freunde und Wegbegleiter riefen mich in diesen Tagen oft an und fragten mich nach meiner Meinung zu den aktuellen Ereignissen. Mir wurde deutlich, dass gerade in diesen Zeiten der jüdisch-muslimische Dialog sehr wichtig ist. Gerade heute gilt es, ein Zeichen zu setzen und uns der bedeutenden biblisch-koranischen begründeten Verwandtschaft zwischen Isaak und Ismael –



© Stiftung Stuttgarter Lehrhaus

zwischen Juden und Muslimen – bewusst zu werden und dieses interreligiöse Potential auch für einen politischen und gesellschaftlichen Frieden zu nutzen.

Deshalb haben Herr Blickle und ich uns nach intensiven Gesprächen dazu entschlossen, in meinem heutigen Vortrag verstärkt aktuelle Beispiele aus der jüdisch-muslimischen Dialogpraxis der *Stiftung Stuttgarter Lehrhaus* und unserer interreligiösen Stiftungsgruppe in den Vordergrund zu stellen. Denn während auf der einen Seite die Gewalt in Israel Sorgen bereitet, machen diese interreligiösen Projekte und Best-Practice-Beispiele Hoffnung auf ein friedliches Zusammenleben von Juden und Muslimen in Israel und in aller Welt. Ich selbst leite für mich aus diesen jüdisch-muslimischen interreligiösen Erfolgsbeispielen die Erkenntnis ab, dass wir Muslime keine besseren Freunde haben können als unsere jüdischen Geschwister.

Diesen Appell richte ich heute insbesondere an meine muslimischen Zuhörerinnen und Zuhörer. Denn letztendlich teilen wir ein gemeinsames abrahamisches Erbe, in dem Gott uns durch unsere Heiligen Schriften einen Segensauftrag mitgegeben hat.

¹ Hasan Dadelen ist Stiftungsmitarbeiter und muslimischer Referent der *Stiftung Stuttgarter Lehrhaus für Interreligiösen Dialog*.

² Der Vortrag wurde kurz nach den im Mai 2021 in Israel ausgebrochenen Gewaltausbrüchen gehalten.

Die Gäste des Studiennachmittags nehmen über die Plattform Zoom am Vortrag von Hasan Dadelen teil.



© Stiftung Stuttgarter Lehrhaus



Stuttgarter Lehrhaus
STIFTUNG
FÜR INTERRELIGIÖSEN DIALOG

Meiner Präsentation stelle ich die vier folgenden Kernthesen voraus:

- 1 Die islamische Welt ist sehr heterogen und vielfältig. Innerhalb des Islams gibt es verschiedene Sichtweisen auf das Judentum.
- 2 Es existiert kein islamisch-theologischer Antijudaismus. Trotz zahlreicher islamistischer bzw. radikal-islamischer Lesarten sind Judentum und Islam theologisch und historisch betrachtet keine verfeindeten Gegengewichte. Der weitverbreitete Antisemitismus unter Muslimen ist eine Entwicklung der Neuzeit und vor allem politischen Ursprungs. Er kann nicht islamisch-theologisch legitimiert werden. Muslime müssen sich dem Antisemitismus stellen und ihm entgegenwirken.
- 3 Es gibt zahlreiche aufgeklärte muslimische Traditionen, die für ein friedvolles Miteinander von Juden und Muslimen plädieren und dies auch theologisch begründen.

- 4 Der jüdisch-muslimische Dialog kann helfen, politische und kulturelle Konflikte zwischen Juden und Muslimen zu überwinden. Die interreligiösen Projekte und Best-Practice-Beispiele der *Stiftung Stuttgarter Lehrhaus* und unserer interreligiösen Stiftungsgruppe sind ein hoffnungsvolles Zeichen und können der Versöhnung und Verständigung zwischen Isak und Ismael dienen.

Wer sind ›die‹ Muslime?

Heute wird anerkannt, dass Muslime in Deutschland nicht als klar strukturierte Gruppe existieren. Daher können wir nicht pauschal über ›die‹ Muslime und ihren Antisemitismus sprechen. Die Heterogenität ist offensichtlich beträchtlich. Das Spektrum reicht von säkular orientierten iranischen Gelehrten über traditionell praktizierende Muslime bis hin zu salafistisch orientierten Kon-

vertiten. Außerdem sagt der Grad der Frömmigkeit nichts über den Grad der antisemitischen Einstellung aus. Antisemitisch eingestellte Muslime können auch in einem säkularen Umfeld gefunden werden. Aktuelle Studien zeigen auch, dass in Deutschland und Europa antisemitische Bilder, Einstellungen und Haltungen in muslimisch geprägten Milieus vergleichsweise unterschiedlich stark verbreitet sind. Eine dezidiert religiöse Begründung erfahren diese aber in den wenigsten Fällen. Nicht selten finden sich hier gängige Verschwörungsideologien über die vermeintliche Macht ›der Juden‹, einen von ›den Juden‹ initiierten Krieg des Westens gegen den Islam oder die Behauptung, es gebe eine ewige Feindschaft zwischen Juden und Muslimen. Besonders häufig ist der israelbezogene Antisemitismus, der sich unter anderem in der Gleichsetzung nationalsozialistischer Verbrechen mit der heutigen Situation der Palästinenser_innen äußert.³

Zwar nehmen antisemitische Sichtweisen und Stereotypen mitunter Formen eines religiös legitimierten Antisemitismus an, etwa, wenn sie mit verzerrten und entkontextualisierten Interpretationen der koranischen Überlieferungen vermennt werden. Darüber hinaus treten sie aber in den unterschiedlichsten Erscheinungsformen und Bezugnahmen auf. Eine meist viel größere Rolle als die eigene Religiosität spielen dabei diverse kollektive Selbst- und Fremdzuschreibungen, nationale, ethnisch-kulturelle oder andere soziale Identitäten, Narrative und Deutungsmuster.⁴

Es stellt sich daher zunächst einmal die Frage, wie das Verhältnis von Juden und Muslimen in der Geschichte aussah.

Wie war das Verhältnis zwischen Juden und Muslimen in der Vergangenheit?

Der militärische Konflikt des Propheten Muhammad mit den Juden in Medina ist ein kontrovers diskutiertes und vielfach instrumentalisiertes Themenfeld im zeitgenössischen Diskurs über den Islam, sowohl in der nicht-muslimischen Öffentlichkeit als auch inner-islamisch.

Nach anfangs friedlichem Zusammenleben verschärfte sich der Konflikt mit dem Judentum. Aus einer theologischen Auseinandersetzung entwickelte sich ein kriegesischer Konflikt, nachdem die Juden mit den polytheistischen Mekkanern paktiert hatten, um gemeinsam gegen den Propheten Muhammed vorzugehen. Nacheinander belagerten und überwältigten die Muslime schließlich die drei jüdischen Stämme Medinas. Zwei von ihnen wurden vertrieben, die Männer des dritten getötet, ihre Frauen und Kinder in die Sklaverei verkauft. Diese Episode wird von Nichtmuslimen oft als schwarzer Fleck in der Geschichte des frühen Islams gesehen; für manche islamische Ideologen, speziell im Rahmen des Palästina-Konflikts, ist sie ein willkommenes Exempel. Doch die anfängliche Konfliktsituation galt den nachkommen Generationen muslimischer Gelehrten keineswegs als essenzieller Konflikt, sondern wurde in seinem damaligen Kontext verstanden und darin eingeschlossen.⁵

Trotz des Konfliktes mit drei von fünf jüdischen Stämmen zur Zeit des Propheten Mohammed wertete dieser niemals die Juden wegen ihres Jüdischseins ab. Gemeinsame Glaubensgrundsätze erlaubten in der Folgezeit eine friedliche Koexistenz

3 Fischer, Mirjam Vorname (2017): Antisemitismus bei Muslimen, online verfügbar unter: <https://www.bpb.de/politik/extremismus/antisemitismus/269248/antisemitismus-bei-muslimen> [Zugriff: 05.05.2021].

4 Holl, Malte: Islamisierte Antisemitismus, online verfügbar unter: <https://www.anders-denken.info/informieren/islamisierter-antisemitismus> [Zugriff: 01.05.2021].

5 Murtaza, Muhammad Sameer (2017): Schalom und Salam. Wider den islamisch verbrämten Antisemitismus, Frankfurt am Main.



zwischen Juden und Muslimen. Als ein Volk der Besitzer der Schriften waren die Juden Schutzbefohlene, *dhimmi* auf Arabisch. Dabei mussten sie zwar eine Reihe von Verboten und Einschränkungen erdulden, waren aber keiner Gefahr an Eigentum und Leben ausgesetzt. Allerdings mussten die Juden sich kennzeichnen, um eine von beiden Seiten unerwünschte Vermischung zu verhindern.⁶

In christlichen Ländern wurde es für die Juden gefährlich. Religiös verfolgt, bejubelten sie die muslimischen Eroberer in Persien, Byzanz, Palästina, Nordafrika und auf der iberischen Halbinsel. Arabisch war überall verbreitet, was die Kommunikation erleichterte. Die großen Zentren des Judentums begleiteten den Aufstieg der Wissenschaften unter den Muslimen, besonders unter der Herrschaft der Kalifendynastie der Abbasiden. In Bagdad übernahmen die Akademien eine führende Rolle im Judentum. Der Leiter der babylonischen Juden in Bagdad war de facto das religiöse Oberhaupt aller Juden. Mit den Abbasiden entstanden auch Akademien in Nordafrika sowie eine kleinere in Cordoba im damaligen Al-Andalus, dem heutigen Andalusien.

Mit der *Reconquista* und der Entwicklung jüdischen Lebens in Zentraleuropa wurden die Juden zu Mittlern zwischen den Welten, Händlern von Waren und Überbringern von Wissen und Schriften. Die Befruchtung durch das neue Wissen begünstigte den Aufstieg jüdischer Philosophie, Kunst und Wissenschaft. Zuerst in Babylonien, dann in Ägypten und vor allem in Al-Andalus erlebte das Judentum eines seiner goldenen Zeitalter. Die Blütezeit hielt an, bis fundamentalistische muslimische

Berber und besonders der Stamm der Al-mohaden Andalusien ab dem Ende des 11. Jahrhunderts von ihren Glaubensgenossen eroberten. Als sie auch Nordafrika eroberten, mussten wieder Juden vor der Frage ›Konvertierung oder Verbrennung‹ fliehen. Ab dem 15. Jahrhundert flüchteten Juden deshalb ins neu gegründete Osmanische Reich, das zwar auch muslimisch, aber wesentlich moderater war. Die Sultane hießen sie im aufstrebenden Reich willkommen und boten ihnen Sicherheit. Die Juden wiederum brachten neues technisches Wissen, beste Handels- und Finanzkontakte nach ganz Europa sowie Vermögen, um die Osmanen mächtiger zu machen. Bis heute leben Juden in der Türkei einigermaßen sicher und unbehelligt. Nicht nur im Osmanischen Reich, auch in Nordafrika und am Persischen Golf genossen Juden in den folgenden Jahrhunderten ein relativ ruhiges Leben mitten in einer toleranten Gesellschaft. Besonders in Marokko, im Irak und in Persien wurden Juden wichtige Beamte, Wissenschaftler und Dichter.⁷

Welche Faktoren beeinflussen den jüdisch-muslimischen Dialog?

Meine Damen und Herren, Sie sehen, der Blick in die wechselhafte Geschichte der islamischen Welt zeugt zunächst von relativer Toleranz gegenüber der jüdischen Minderheit. Zwar waren Juden als Schutzbefohlene (*dhimmis*) früher diskriminierenden rechtlichen Bestimmungen, manchmal Ausgrenzung und gewaltsamer Verfolgung unterworfen, doch erreichten diese niemals die Ausmaße der christlichen Judenverfolgungen in Europa.

⁶ Turan, Hakan (2016): Über die militärischen Konflikte des Propheten mit den Juden von Medina, in: PaRDeS Zeitschrift der Vereinigung für Jüdische Studien e.V., Heft 22, S. 49–87.

⁷ Murtaza, Muhammad Sameer (2017): Schalom und Salam: Wider den islamisch verbrämten Antisemitismus, Frankfurt am Main.

Zu einem Import des Antisemitismus kommt es im Laufe des 19. Jahrhunderts, als sich unter dem Eindruck gesellschaftlicher Umbrüche und aufkommender Nationalismen (und später des Panarabismus) zunehmend sogenannte Ritualmordbeschuldigungen und Verschwörungsideologien verbreiten. Eine massive Popularisierung erfahren die dem europäischen Kontext entliehenen antisemitischen Narrative, Bilder und Stereotypen in muslimisch geprägten Ländern erst im 20. Jahrhundert, wo sie durch den aufziehenden Palästina-Konflikt bald eine besondere Aufladung erhalten und insbesondere in arabischen Ländern bis heute geläufig sind. Noch in der Gegenwart ist der Nahostkonflikt ein willkommenes Objekt für antisemitische Projektionen und ein zentraler Katalysator für antisemitische Positionierungen, die durchaus immer wieder auch unter Rückgriff auf religiöse Quellen des Islam gerechtfertigt werden. Zumeist stehen hinter den religiösen Deutungen und Instrumentalisierungen jedoch politische oder andere Beweggründe, teils bloß propagandistische Interessen.

Das Verhältnis zum Judentum begann sich daher erst ab dem 19. Jahrhundert zu verändern. Auf muslimischer Seite verlor man das Bewusstsein für eine Unterscheidung zwischen dem eigenen Wahrheitsanspruch auf der einen und der Existenz mehrerer Heilswege als Ausdruck von Gottes Barmherzigkeit auf der anderen Seite. Damit verbunden fielen die Muslime hinter die islamische Toleranzkonzeption des Mittelalters zurück, statt sie notwendigerweise weiterzuentwickeln. Hinzu kamen weitere wichtige Faktoren: Der schwelende Palästina-Konflikt, der politische Islam und nicht zuletzt auch die Begegnung der Araber mit dem europäischen Antisemitismus.

Die Islamisierung des europäischen Antisemitismus

In einer zweiten Phase infolge des Palästina-Konflikts wurden antisemitische Vorstellungen schrittweise von Muslimen verinnerlicht, assimiliert und islamisiert.

Auch wenn die Übersetzung westlich-antisemitischer Schriften ins Arabische schon um die Jahrhundertwende des 20. Jahrhundert begann, kam es erst in den Dreißigerjahren des letzten Jahrhunderts zu einer flächendeckenden und systematischen Verbreitung des europäischen Antisemitismus im arabischen Raum. Zu diesem Zeitpunkt setzte Nazi-Deutschland alle Hebel in Gang, um seinen Judenhass in diese Region zu exportieren. Die Nazis verfolgten damit ein doppeltes Ziel: Zum einen wollten sie Araber gegen den jüdischen Teilstaat mobilisieren, den die britische Peel-Kommission 1937 im Rahmen des ersten Teilungsplans für Palästina vorgeschlagen hatte. Zum anderen hatte Adolf Hitler dem Mufti von Jerusalem, dem Führer der palästinensischen Nationalbewegung Amin el-Husseini (1897–1974), zugesagt, die *Shoah* zu gegebener Zeit auch auf die etwa 700.000 Juden im arabischen Raum auszuweiten – ein Mordplan, bei dem er auf aufgehetzte arabische Kollaborateure zurückgreifen wollte.⁸

Die Muslimbrüder, darunter vor allem ihr Führer Hassan Al Bana, gingen dazu über, nach der Niederlage im arabisch-israelischen Krieg den Antisemitismus islamisch zu begründen und zu legitimieren. Die Muslime wurden also mit dem Bild des Juden als Freimaurer, als Kapitalist, als Kommunist, als Umstürzler und als Verschwörer mit dem Ziel der Weltherrschaft vertraut gemacht.



Diese Bilder dienten dann als plausible Erklärung dafür, dass der israelische Staat im ersten arabisch-israelischen Krieg den Sieg davontrug und dass die Zionisten die Unterstützung der jeweils führenden Macht, zuerst Großbritannien, dann der USA erlangen konnten.⁹

Zeitgenössische Perspektiven zur Überwindung von Antisemitismus unter Muslimen

Meine Damen und Herren, im dritten Teil meines Vortrags möchte ich aufzeigen, dass diese feindlichen Sichtweisen auf Juden bei Muslimen keineswegs die Norm sind. Es gibt zahlreiche aufgeklärte muslimische Traditionen, die für ein friedvolles Miteinander von Juden und Muslimen plädieren und dies auch theologisch begründen.

Wie Sie bemerkt haben, fehlen vielen Muslimen grundsätzliche Kenntnisse über das Judentum, die Begegnung mit Juden, eine theologische Bewertung von Judenfeindlichkeit und eine differenzierte Sicht auf den Nahost-Konflikt. Hier kann der interreligiöse Dialog und eine interreligiöse Perspektive ansetzen.

Im folgenden Teil möchte ich direkt Muslime ansprechen und in Erinnerung rufen: Juden und Muslime eint mehr als sie trennt.

Juden und Muslime glauben gemeinsam an denselben Gott, den Gott Abrahams, Isaels, Isaaks und Jakobs. Das jüdische Urbekenntnis lautet: »Höre, Israel! Jahwe, unser Gott, Jahwe ist einzig« (Dtn 6,4). Dieser Glaube befreite sie beide aus der Knechtschaft des Polytheismus und machte sie zu einer Gemeinschaft der Gleichen unter

Gott und damit zu freien Menschen. Es findet sein Echo im ersten Teil des muslimischen Bekenntnisses: »Ich bezeuge, dass es keinen Gott außer Gott gibt.« Auch der Islam erkennt diese Gemeinsamkeit an; in Sure 29 des Korans heißt es in Bezug auf die Juden unmissverständlich: »Unser Gott und ihr Gott ist eins.«

Juden und Muslime bilden gemeinsame eine abrahamische, ethische, gottgläubige Gemeinschaft. Sie bemühen sich täglich um ein reichsames Leben vor Gott, in dem Wissen, dass sie eines Tages vor ihm Rechenschaft ablegen müssen. Ein Beleg für diese gemeinsame Verantwortungsethik, die uns die Propheten überbracht haben, sind folgende Quellen:

- »Darum sollt ihr auch die Fremdlinge lieben; denn ihr seid auch Fremdlinge gewesen in Ägyptenland.« (Dtn 10,19)
- »Dies ist es, was Gott Seinen Dienern verheißt, die glauben und das Rechte tun. Sprich: ›Ich verlange keinen Lohn von euch. Aber liebt dafür (euere) Nächsten.‹ Wer eine gute Tat begeht, dem werden Wir gewiß noch mehr an Gutem erweisen. Gott ist fürwahr verzeihend und erkenntlich.« (42:23)

Weitere muslimische Quellen räumen dem jüdischen Volk und der Offenbarung am Berg Sinai einen besonderen Stellenwert ein. Zum Beispiel erwähnt der Koran Moses 135-mal, während Muhammad gerade einmal vier Mal erwähnt wird. Juden und Muslime erkennen sich gegenseitig als Cousins an, als Nachkommen Abrahams durch Isaak und Ismael. Der Islam, als eine monotheisti-

⁹ Murtaza, Muhammad Sameer (2017): Schalom und Salam. Wider den islamisch verbrämten Antisemitismus, Frankfurt am Main.

sche Religion, hält seinen Anhängern immer wieder vor, dass die Verschiedenheit der Menschen, nicht nur nach Farbe und Vermögen, Geschlecht und Sprache, eine natürliche Sache ist. Er bezeichnet sogar weltanschaulich religiösen Pluralismus als gottgewollt. Ich zitiere aus dem heiligen Buch der Muslime, dem Koran, Sure 11: Vers 118: »Und hätte dein Gott es gewollt, so hätte er die Menschen alle zu einer Gemeinde gemacht.« In einem anderen Vers vom Koran lautet es: »Für jeden von euch haben Wir eine Richtung und einen Weg festgelegt. Und wenn Gott gewollt hätte, hätte Er euch zu einer einzigen Gemeinschaft gemacht. Doch will er euch in dem prüfen, was Er euch gegeben hat. Wetteifert darum im Guten. Zu Gott werdet ihr allesamt zurückkehren; und dann wird Er euch darüber aufklären, worüber ihr uneins seid.« (5:48-49)

Wegen dieser Notwendigkeit, dass die Menschen, ungeachtet ihrer Verschiedenheit und darüber hinaus, gerade ihretwegen einander kennenlernen, hat der Islam zu einem unparteiischen Religionsdialog aufgerufen und sagt darüber: »Rufe zum Weg deines Herrn mit Weisheit und schöner Ermahnung, und streite (d.h. disputiere) mit ihnen auf die beste Art. Wahrlich, dein Herr weiß besser, wer von Seinem Wege abgeirrt ist; und Er kennt jene besser, die der Rechtleitung folgen.« (16:12-59) Das Urteil über unsere Mitmenschen sollten wir also besser Gott überlassen. Stattdessen sollten wir uns um ein gerechtes und tolerantes Verhalten ihnen gegenüber bemühen. Es geht bei der Religion um unsere Taten, die wir zu verantworten haben. Daher heißt es auch in einer anderen Koranstelle: »... und mir ist befohlen worden, Gerechtigkeit unter euch zu üben. Gott ist unser

Herr und euer Herr. Wir haben unsere Werke und ihr habt eure Werke (zu verantworten)! Es gibt keinen Streitgrund zwischen uns und euch. Gott wird uns zusammenbringen, und zu Ihm führt der Lebensweg.« (42:159)¹⁰

Judentum und Islam haben viele grundsätzliche Gemeinsamkeiten. Denn als Gottesgeschöpfe haben sie gemeinsame und gleiche Bedürfnisse. Ein Beleg hierfür ist die erstaunliche Ähnlichkeit der Ethik beider Religionen: Nicht töten, nicht stehlen, nicht lügen, nicht hassen und weitere ethische Grundregeln. Diese sind in der Tat Grundlage für den Islam wie auch für das Judentum und in der jüdischen Tradition als die Noachidischen Gebote bekannt.

Juden und Muslime sind Geschwister. Beide Seiten sollten sich an die Zeit vor dem Nahostkonflikt erinnern. Es gab niemals eine ewige Feindschaft zwischen Juden und Muslimen, wie Extremisten auf beiden Seiten dies glauben machen wollen. Die Juden sahen seit jeher die Muslime – mit Verweis auf den Propheten Noah – als fromme unter den Weltvölkern, die ihren Platz in der göttlichen Weltordnung haben, auch wenn sie keine Juden sind. Die Muslime betrachteten die Juden stets als Leute der Schrift, die unter dem Schutz der Muslime standen.

In der Geschichte des Islam haben Juden zehn Jahrhunderte lang unter islamischer Herrschaft gelebt. In dieser Geschichte gab es nichts, was den Verfolgungen und den Pogromen in Europa oder dem Holocaust nahekommt. Im Gegenteil, wer sich in die Geschichte der Juden und der Muslime vertieft, findet eine Geschichte der gegenseitigen intellektuellen Befruchtung vor. Allein nur diese Gemeinsamkeiten machen uns deshalb zu



abrahamischen Brüdern und Schwestern. Der Tod jüdischer Kinder ist so, als hätte man sie unserer Gemeinde entrissen. Wir Muslime können uns einen islamischen Idealismus der Geschwisterlichkeit nicht mehr erlauben, sondern müssen theologisch klar und deutlich den extremistischen Islam und seine Vertreter in seine Schranken verweisen, indem wir **a.** Wahhabismus und Al-Qaida und **b.** den islamischen Antisemitismus dekonstruieren.¹¹

**Der interreligiöse Dialog kann helfen,
politische und kulturelle Konflikte
zwischen Juden und Muslimen
zu überwinden. Aktuelle Beispiele.**

Zuletzt möchte ich, wie Ihnen versprochen, im Schlussteil meines Vortrags die zu Beginn erwähnten Best-Practice-Beispiele im jüdisch-muslimischen Dialog der *Stiftung SLH* und deren interreligiösem Umfeld vorstellen und damit aufzeigen, dass der interreligiöse Dialog helfen kann, politische und kulturelle Konflikte zwischen Juden und Muslimen zu überwinden.

*Der Abraham-Accord und
Ohr Torah Stone's Blickle Institute
for Interfaith Dialogue*

Als erstes möchte ich Sie auf den im letzten Jahr abgeschlossenen historischen Friedensvertrag zwischen Israel, den Vereinigten Arabischen Emiraten, Bahrain, Sudan und Marokko aufmerksam machen. Nach den Friedensverträgen mit Ägypten (1979) und Jordanien (1994) nimmt Israel damit zu vier weiteren arabischen Ländern offizielle diplomatische Beziehungen auf. Die Ver-

einbarung wird wegen des religiösen Erbes von Judentum und Islam, das die beiden Religionen in Bezugnahme auf den Erzvater Abraham teilen, *Abraham-Accord* genannt.

Wir in der *Stiftung Stuttgarter Lehrhaus* sind überzeugt, dass die interreligiöse Komponente dieses bedeutenden Friedensvertrags Juden und Muslimen einen Ansporn für weitere Friedensbemühungen geben wird und gewiss auch anderen islamischen Ländern als leuchtendes Vorbild dienen kann. Unser Stiftungsvorsitzender Karl-Hermann Blickle und unser jüdisch-christlich-muslimisches Stiftungsteam ist überzeugt davon, dass es sich um einen bahnbrechenden Friedensvertrag handelt, denn es hat noch nie zuvor einen politischen Friedensvertrag oder Entwurf zwischen Israel und einem islamischen Land gegeben, der an gemeinsame religiöse Wurzeln anknüpft, in der sowohl Juden und Muslime zum friedlichen Handeln in der Region mit religiösem Bezug verpflichtet werden. Damit verbunden möchte ich nun das erste Beispielprojekte vorstellen.

*Ohr Torah Stone's Blickle Institute
for Interfaith Dialogue*

Denn in diesem historischen Zusammenhang ist das interreligiöse Institut besonders erwähnenswert: Es zeigt nämlich, dass gemeinsames interreligiöses Handeln zwischen Juden und Muslimen in Israel möglich ist.

Die Gründung des *OTS Blickle Institutes for Interfaith Dialogue*, das in Efrat im Gush Etzion, einem historischen israelischen Siedlungsgebiet in der Nähe von Bethlehem, am 26. Oktober 2020 als neues Institut zur interreligiösen Bildung über

11 Murtaza, Muhammad Sameer (2017): Adam-Henoch-Noah-Ijob. Die frühen Gestalten der Bibel und des Qur'an aus jüdischer und muslimischer Betrachtung, Hamburg.

Islam und Christentum für modern-orthodoxe Juden gegründet wurde, steht als Symbol für den momentan stattfindenden jüdisch-muslimischen Aufbruch.

Das von Rabbi Katriel Brander, Präsident und *Rosh HaYeshiva* des jüdischen modern-orthodoxen Bildungsnetzwerks *Ohr Torah Stone* (was soviel bedeutet: *Das Licht der Torah*), und von Karl-Hermann Blickle gegründete neue Institut will durch die Vermittlung von qualifiziertem interreligiösem Fachwissen zum Islam und Christentum an Schüler_innen, Rabbiner und jüdische Multiplikatoren von *Ohr Torah Stone* einen friedensfördernden interreligiösen Dialog innerhalb Israels und im Kontakt mit seinen muslimischen Nachbarn in Gang bringen und verstärken. Es möchte sich für die Gegenwart und Zukunft des friedlichen Zusammenlebens von Juden und Muslimen in Israel engagieren, indem es in einer interreligiös pluralistischen Sichtweise im Bemühen um Frieden jüdischen Multiplikatoren und Verantwortlichen, die in Israel religiöse, politische, wirtschaftliche, kulturelle und diplomatische Entscheidungen treffen, interreligiöse Kenntnisse vermittelt.¹²

Sie sehen, die Frage nach der übergreifenden Perspektive des jüdisch-muslimischen Dialogs rückt auch in Israel heute ins Zentrum. Ein tieferes Verständnis der jüdisch-muslimischen Beziehungen zu erlangen, kann helfen, politische Friedensprozesse im Nahen Osten positiv zu verändern. Dies zeigen die Beobachtungen unseres jüdischen Dialogpartners und Direktors des *OTS Blickle Institute for Interfaith Dialogue*, Rabbiner Dr. Yakov Nagen. In einem kürzlich von ihm publizierten Artikel beschreibt er den Zustand der

jüdisch-arabischen Beziehungen in diesem Jahr und die jüngsten Gewaltexzesse im Nahen Osten unter diesem Aspekt.

Um der besonderen Bedeutung seiner Thesen zu entsprechen, möchte ich im Folgenden einige zentrale Passagen aus seinem Artikel unter der Überschrift *For God's Sake – Islam und Judaism can make peace* zitieren:

»Im Hinblick auf die Spannungen und Konflikte in Israel und im Nahen Osten pflegte Rabbi Menachem Froman zu sagen: ›Wenn die Religion Teil des Problems ist, dann muss sie auch Teil der Lösung sein.« Auf der einen Seite erlebten wir, wie die Religionen einen friedensstiftenden Einfluss auf die Region hatte: Das bahnbrechende Friedensabkommen, der sog. *Abraham Accord*, mit dem Israel und eine Reihe von arabischen Nationen formale Beziehungen aufnahmen, war ein Beweis hierfür. In Israels Gesellschaft erlebten wir zeitgleich, wie Israels arabische Minderheit auf dem Weg zur vollen Integration in die Gesellschaft zu sein schien. Israelische Araber ernteten Respekt und Anerkennung für ihre herausragende Rolle bei der Bekämpfung des COVID und für ihr Mitgefühl und ihre spürbare Unterstützung als Reaktion auf die Tragödie in Meron.

Plötzlich wurde dies alles von ausgedehnten Ausschreitungen und Angriffen gegen Juden, dem Niederbrennen von Häusern und Synagogen und dem Abfeuern von Tausenden von Raketen aus dem Gazastreifen überschattet. Diese Kehrtwende hat viele verwirrt zurückgelassen, die nach einem Weg suchen, diese widersprüchlichen Realitäten zu integrieren, und sich fragen, was uns das über die Zukunft sagt.

Hasan Dadelén (links) bei einem Vortrag
in der Alten Synagoge Hechingen.

Wir wären naiv, wenn wir uns vorstellen würden, dass der Weg zur Versöhnung und gegenseitigen Wertschätzung zwischen Juden und Muslimen einfach oder schnell sein wird. Wir müssen uns mit den schweren Traumata der Vergangenheit, der Gewalt und dem Hass in der Gegenwart und der weit verbreiteten gegenseitigen Antipathie zwischen den Bevölkerungen auseinandersetzen.

Im Grunde genommen entspringt die Feindseligkeit jedoch nicht dem Kern der beiden Religionen. Tatsächlich widersprechen sich unsere Gründungsgeschichten nicht, sondern verstärken sich gegenseitig: Die jüdische Sicht von Abraham als ›Vater der Völker‹ untermauert unsere Fähigkeit, ein Segen für andere Völker zu sein, unsere Bestimmung zu erfüllen und Gottes Plan für die Welt zu offenbaren. Es gibt Milliarden von Menschen, die Gott verehren, die Abraham als ihren Patriarchen anerkennen und die den jüdischen Weg, Gott zu dienen, respektieren. Dies verherrlicht den Namen Gottes und erweitert den abrahamitischen Einfluss.

Für Muslime ist das Judentum lebenswichtig für ihre eigene religiöse Geschichte. Prof. Dr. Tamer Mohamed Metwally behauptet, in seinem Buch *Bias against Judaism in Contemporary Writings: Recognition and Apology* (Anerkennung und Entschuldigung), dass, da der Islam auf einer Abfolge von verschiedenen Abgesandten und Of-



fenbarungen aufgebaut ist, ein Angriff auf das Judentum einen der Bausteine des Islams angreift und dadurch seinen Glauben untergräbt. Juden und Judentum liefern wesentliche Zeugnisse für bestimmte Säulen der islamischen Lehre: die Offenbarung am Sinai und die Kette der göttlichen Prophezeiungen. Der Koran selbst fordert die Anhänger auf, sich an die Juden zu wenden, um den Glauben zu bekräftigen (Sure 10:94).

Wir können auf dem innerhalb des Islams bestehenden Rahmen des Respekts und der Wertschätzung für Juden aufbauen. Als Juden haben wir tatsächlich eine Rolle in innermuslimischen Gesprächen zu spielen, da der Islam die Bedeutung des jüdischen Gliedes in der Kette der Offenbarung anerkennt und den Dialog mit Juden eröffnet. Die Wurzeln der Entfremdung und Gewalt zu verstehen, erleichtert es uns, die Kluft zu heilen, den gegenseitigen Respekt wiederherzustellen und uns vom Antagonismus zu befreien. Ich bin fest davon überzeugt, dass wir durch persönliche Begegnungen und interreligiösen Dialog auf der



Grundlage dieser Prinzipien Veränderungen schaffen können. Machen wir uns keine Illusionen, dass dieser Prozess schnell gehen wird. Die Bedingungen sind zu komplex für einfache Antworten. Aber wir müssen voranschreiten in dem Wissen, dass das ewige Volk die lange Reise nicht fürchtet.«¹³

Dieser Artikel erschien zu einem Zeitpunkt, an dem der jüngste Konflikt in Israel gerade auf seinem Höhepunkt war.

Ein weiterer Beleg für Yakov Nagens Glauben an den jüdisch-muslimischen Dialog ist sein ganztägiger Besuch bei muslimischen Geistlichen in Rahat Anfang dieser Woche, um nach der jüngsten Gewalt die Wunden zu heilen. Die Bilder zeigen die muslimischen Geistlichen und die *Blickle-Fellows*, dem jüdisch-orthodoxen wissenschaftlichen rabbinischen Beirat des *OTS Blickle Institute for Interfaith Dialogue*.

Hoffnung für den jüdisch-muslimischen Dialog verbreitet auch die kürzlich in der Schriftenreihe der *Stiftung Stuttgarter Lehrhaus* erschienene Monografie *Spiritualität in der jüdisch-muslimischen Begegnung: Themen, Persönlichkeiten und Entwicklungen*.

Ganz im Sinne der dialogischen Gesprächskultur der *Stiftung Stuttgarter Lehrhaus für interreligiösen Dialog* gewährt der Autor Gabriel Strenger für Juden, Christen, Muslime, aber auch für Menschen anderer Überzeugungen, besondere Einblicke in die mystische Tradition von Judentum und Islam. Das Buch offenbart Aspekte und Facetten einer authentisch gelebten interreligiösen Spiritualität, die im Rahmen tagesaktueller medialer Berichterstattung häufig vernachlässigt werden.

Gabriel Strenger nimmt uns mit auf eine Reise in die Vergangenheit und macht uns mit bedeutenden jüdischen Gelehrten wie zum Beispiel Rabbi Jehuda Halevi, Rabbi Elijah de Vidas oder Abraham Abulafia bekannt. Er ist dabei vom ehrlichen Bemühen getragen, die islamische Sichtweise so darzustellen, dass sie dem muslimischen Selbstverständnis vollkommen gerecht wird. Dadurch wird das Buch insbesondere für Muslime zu einem ungewöhnlich spirituellen und erbauenden Werk. Dieses bahnbrechende jüdisch-muslimische Werk befindet sich gerade im Übersetzungsprozess für eine hebräische und englische Ausgabe. Diese Ausgaben sind für den Einsatz in der interreligiösen Bildung innerhalb Israels und auch in muslimisch-arabischen Ländern vorgesehen.¹⁴

Israel-Reisen der *Stiftung Stuttgarter Lehrhaus* im jüdisch-muslimischen Dialog mit jungen Muslimen aus Deutschland

Die *Stiftung Stuttgarter Lehrhaus für interreligiösen Dialog* veranstaltete Ende 2019 und im Februar 2020 zwei Israel-Reisen für junge, in Deutschland lebende Muslime. Eingeladen hatte ebenfalls der muslimische Kooperationspartner der Reisen, der *Bund Deutscher Dialog Institutionen (BDDI)*, ein Dachverband von Vereinen, die zum Umfeld der muslimischen Hizmet-Bewegung gehören. Ziel dieser eindrucksvollen Bildungsreisen war es, Israel vor allem als interreligiösen Ort, in dem alle drei abrahamitischen Religionen zusammenkommen, kennenzulernen und die interreligiösen Kompetenzen der muslimischen Reise Teilnehmer_innen zu erweitern. Ein weiterer Schwerpunkt war der jüdisch-muslimische Dia-

13 Nagen, Yakov (2021): For God's sake, Islam and Judaism can make peace, online verfügbar unter: <https://blogs.timesofisrael.com/for-gods-sake-islam-and-judaism-can-make-peace/> [Zugriff: 25.05.2021].

14 Strenger, Gabriel (2021): Spiritualität in der jüdisch-muslimischen Begegnung. Themen, Persönlichkeiten und Entwicklungen, Stuttgart.



log, der durch persönliche Begegnungen vor Ort intensiviert wurde und den Mitreisenden Einblicke in die verschiedenen Jüdischen Glaubens- und Lebenswelten ermöglichen sollte.

Mittlerweile liegen unsere Reisen mehr als ein Jahr zurück, aber die zahlreichen Eindrücke und Erlebnisse wirken nach. Vor allem unter der Wirkung des leider wieder aktuell aufkeimenden Nahostkonflikts und antisemitischer Proteste in Deutschland erkennen wir, wie wichtig die interreligiösen Begegnungen zwischen Juden und Muslimen sein können.

Wir haben bei den beiden Reisen zwar keine großen geografischen Strecken zurückgelegt, obwohl wir das Land vom Zentrum bis nach Haifa bereisten. Wir haben vielmehr eine interreligiöse Reise durch die Vergangenheit – von der Zeit Abrahams über die Zweite Tempelzeit (Qumran), die Omajjaden-Epoche (Felsendom) und den Tempeln – bis in die Moderne (Staatsgründung) unternommen. Dazu haben wir uns immer wieder von der Gegenwart dieses Fleckchens Erde interreligiös wie spirituell faszinieren lassen. Die zahlreichen interreligiösen Begegnungen mit unseren jüdischen Gesprächspartnern haben viele positive und nachhaltige Eindrücke bei unseren muslimischen Mitreisenden hinterlassen.

Es steckt daher viel Wahres in dem Spruch des Staatsgründers David Ben Gurion: »Wer nicht an Wunder glaubt, ist kein Realist.« Wir haben das Wunder eines aufblühenden jüdisch-muslimischen Dialogs erlebt. Im bewussten Gegensatz zu den Stereotypen und Feindbildern erlebten wir im Rahmen dieser Reisen wunderbare Momente, als wir Zeugen wurden, wie junge Muslime, die vorher distanziert und skeptisch gegenüber dem Ju-

dentum waren, am Ende sagten: Wir wussten nicht, dass wir mit den Juden so viel gemeinsam haben.

Folgende Zitate einiger Reiseteilnehmer_innen demonstrieren diese Erkenntnisse auf eindrucksvolle Weise.¹⁵

O-Töne von Reiseteilnehmer_innen beider Reisen:

- »Die Reiseerlebnisse haben mir verdeutlicht, wie wichtig es ist, sich in andere Menschen hineinzuversetzen und aus deren Augen, Perspektiven und Denkweisen hinaus versuchen zu verstehen. Ich will nun mehr und tiefgründiger verstehen, welche Traumata die *Shoa* bei Jüdinnen und Juden hinterlassen hat, wie sie damit umgehen, wie sie das verarbeiten und ob sie es überhaupt verarbeiten können; Was sie vom Leben im Diesseits erwarten, an was für eine Auferstehung und ein Jenseits sie glauben...«
Nur Sen, Nürnberg
- »Zusammenfassend kann ich Folgendes sagen: Diese Reise war eine absolute Bereicherung für mich. Zumal ich in meinem alltäglichen Leben kaum Juden begegnet bin, war es für mich unheimlich lehrreich und sehr spannend, jüdische Menschen zu treffen und sie kennenzulernen. Die jungen Soldatinnen, die ich während des *Shabbat* an der Klagemauer angesprochen habe, schweben noch ganz lebendig vor meinen Augen. Sie waren so überrascht, dass ich mich für ihr Gebet interessiere. Die Gespräche, die wir dann

¹⁵ Dadelen, Hasan (2021): Israel-Reisen der Stiftung Stuttgarter Lehrhaus im jüdisch-muslimischen Dialog mit jungen Muslimen aus Deutschland, in: Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung im Kontext, 1/2 | 2021, S. 105–116.

Die Gruppe der ersten Israel-Reise
vor dem Felsendom, November 2019.



© Stiftung Stuttgarter Lehrhaus

geführt haben, haben sich so nach Frieden angefühlt. Die Yakar-Gemeinde, die uns so herzlich empfangen hat und interessiert daran war, uns wohlfühlen zu lassen, hat sich wie Frieden angefühlt. Die Freude und Verwunderung der jungen jüdischen Dame, die im muslimischen Viertel ihren Kaffee verkaufte, dass wir immer wieder unseren Kaffee bei ihr gekauft haben, obwohl wir Muslime sind, hat sich auch so gut angefühlt. Diese und unzählige weitere kleine alltägliche Begegnungen sind für mich Gold wert.«
Merve Ilhan, Frankfurt

- »Vor dem Antreten der Reise hatte ich viele Fragen und wusste nicht, was mich erwartet. Heute stehe ich mit noch viel mehr Fragezeichen da, doch jetzt bin ich umso motivierter, mich in die Recherche zu stürzen und Neues über das Judentum, das Land Israel und das Dilemma des Nahen Ostens

zu lernen. In nur einer Woche habe ich so viele verschiedene Blickwinkel und wichtige Persönlichkeiten kennengelernt, wodurch ich heute die Komplexität dieses Konfliktes aus einer ganz anderen Brille betrachte und zu verstehen glaube. Einer von vielen Höhepunkten war eindeutig der *Schabbat*, an dem wir teilhaben durften. Wir wurden so freundschaftlich empfangen und in den Gottesdienst miteingebunden, dass es mich sehr oft zu Tränen rührte. Ich fühlte mich als Muslima in der Synagoge wie zu Hause.«
Beyza Koc, Würzburg

Sowohl Muslime als auch Juden müssen sich um eine genauere Kenntnis voneinander bemühen. Das halte ich für den besten Weg, um friedliches Zusammenleben zu ermöglichen und Feindbilder auf beiden Seiten abzubauen.

In diesem Sinne wünsche ich uns allen eine friedliche Welt ohne Terror und Krieg, in der wir als Kinder Abrahams ohne Angst vor Bomben, ohne Rassismus und Antisemitismus leben können. Eine Welt, in der wir und unsere Kinder keine Krankheiten und keine Gewalt fürchten müssen und mit Freude in die Zukunft blicken.

Als Quintessenz und Fazit möchte ich festhalten: Durch die jüngsten kriegerischen Auseinandersetzungen in Israel und in Gaza ist der jüdisch-muslimische Dialog keinesfalls in Frage gestellt. Im Gegenteil: Er ist notwendiger denn je. Er ist der bestmögliche Weg, um über den Dialog und Frieden zwischen den Religionen zu einem Frieden zwischen den Nationen zu gelangen.

Vielen Dank für Ihre Aufmerksamkeit!



**Zeitschrift für
christlich-jüdische Begegnung
im Kontext (ZfBeg)**
Folgezeitschrift des
»Freiburger Rundbriefs (Neue Folge)«

Sonderheft 2022 | © 05/2022

ISSN 2513-1389

- **Herausgeber**
*Verein Freiburger Rundbrief.
Arbeitskreis für christlich-jüdische
Begegnung e. V. (VR 629; gemeinnützig)*
1. Vorsitzender:
 - Prof. Dr. Reinhold Boschki, Tübingen*2. Vorsitzender:*
 - Prof. Dr. Wilhelm Schwendemann,
Freiburg i. Br.
- **Ziele**
Die »Zeitschrift für christlich-jüdische
Begegnung im Kontext« will die Beziehung
und das Verständnis zwischen Christen und
Juden fördern, Antisemitismus und Rassis-
mus auf allen Ebenen bekämpfen, die Erin-
nerung an den *Holocaust* wach halten, die
Freundschaft zwischen Christen und Juden
vertiefen, Menschenrechte fördern und
den Dialog öffnen für andere Religionen
und Gruppen, insbesondere mit Muslimen.
Die Zeitschrift will in Kirchen, Theologie,
Religionsgemeinschaften und in die gesell-
schaftliche Öffentlichkeit wirken, ins-
besondere in den Bereich der Bildung.

- **Verantwortlich für die Inhalte
dieses Sonderheftes**
*Stiftung Stuttgarter Lehrhaus
für Interreligiösen Dialog*
 - Karl-Hermann Blickle
Vorsitzender
 - Hasan Dadelen, Stiftungsmitarbeiter
und muslimischer Referent

- **Verantwortliche Schriftleitung (ZfBeg)**
 - Prof. Dr. Reinhold Boschki,
Valesca Baert-Knoll ,
Dr. Julia Münch-Wirtz,
Universität Tübingen
 - Prof. Dr. Wilhelm Schwendemann,
Evangelische Hochschule Freiburg
in Kooperation mit:
 - Prof. Dr. Daniel Krochmalnik,
School of Jewish Theology,
Universität Potsdam

- **Verantwortlicher Redakteur**
 - Prof. Dr. Ulrich Ruh, Freiburg

- **Erweiterte Schriftleitung | Berater_innen**
(wird ständig ergänzt):
 - Karl-Hermann Blickle, Balingen
 - Prof. Dr. René Dausner,
Hildesheim/Hannover
 - Prof. Dr. Christoph Dohmen, Regensburg
 - Dr. Dr. Thomas Fornet-Ponse, Aachen/Köln
 - Prof. Dr. Albert Gerhards, Bonn
 - Prof. Dr. Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz,
Dresden

- Prof. Dr. Hans Hermann Henrix,
Aachen/Salzburg
- Prof. Dr. Gregor Maria Hoff, Salzburg
- Prof. Dr. Reiner Kampling, Berlin
- Rabbiner Dr. Joseph A. Kanofsky, Toronto
- Prof. Dr. Karl-Josef Kuschel, Tübingen
- Prof. Dr. Verena Lenzen, Luzern
- Prof. Dr. Klaus Müller, Karlsruhe
- Dr. Christoph Münz, Frankfurt
- Prof. Dr. Maria Neubrand MC, Paderborn †
- Dr. Gertrud Rapp, Freiburg
- Prof. Dr. Christian Rutishauser SJ, Zürich

- **Ehrenmitglied**

Fritz B. Voll, Toronto/Kanada

- **Unterstützende Institutionen**

- Universität Tübingen
- Evangelische Hochschule Freiburg
- Bibliotheken und Institutionen,
die die Zeitschrift abonnieren
- Gesellschaft für Christlich-Jüdische
Zusammenarbeit, Freiburg i. Br.

- **Spender**

Wir danken für großzügige Unterstützung:

- den katholischen Bistümern Freiburg,
München und Freising, Erfurt, Rottenburg-
Stuttgart, Köln
- der Evangelischen Landeskirche Baden
- der Gemeinschaft der
»Kleinen Brüder Jesu«, Nürnberg
- der Gesellschaft für Christlich-Jüdische
Zusammenarbeit, Freiburg i. Br.
- dem Stuttgarter Lehrhaus –
Stiftung für Interreligiösen Dialog
- zahlreichen Einzelpersonen
- privaten Abonentinnen und Abonenten

- **Geschäftsstelle ZfBeg**

Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung
im Kontext (Freiburger Rundbrief)

Wilma Jansen | Heike Jansen

Postfach 57 03 | 79025 Freiburg i. Br.

Universitätsstraße 10 | 79098 Freiburg i. Br.

Telefon +49 (0)7 61/21 77 16 43

info@zfbeg.de

- Bankverbindung ZfBeg | Freibg. Rundbrief:
LIGA Bank eG
IBAN: DE89 7509 0300 0002 2158 45
BIC: GENODEF1M05

- **Herstellung**

- *Layout/Herstell.organisation:*

Brigitte Ruoff, Stuttgart

brigitte.ruoff@t-online.de

- *Druck:* Offizin Scheufele Druck und Medien
GmbH & Co. KG, 70597 Stuttgart
in Kooperation mit dem Tübinger Uni-Verlag
(Universitätsbibliothek Tübingen)

Sehr geehrte Leserin,
sehr geehrter Leser,

vielen Dank für Ihr Interesse an unserer
**Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung
im Kontext (ZfBeg).**

- Wenn Sie die *ZfBeg* regelmäßig beziehen wollen, füllen Sie bitte das Formular auf Seite 160 aus und senden es *per Post* an die *ZfBeg*-Geschäftsstelle.
- Bitte kreuzen Sie auch an, ob die postalische Lieferung der Print-Ausgabe im Inland (innerhalb Deutschland) oder ins Ausland (außerhalb Deutschlands) erfolgt.
- Bei einer Abonnement-Bestellung *per E-Mail* nennen Sie uns bitte Ihre Angaben in der im Formular stehenden Reihenfolge.
- Bitte überweisen Sie den Jahresbeitrag bzw. veranlassen Sie den Bankeinzug bis zum 28. Februar des Jahres.
- Die Kündigungsfrist beträgt 3 Monate zum Jahresende.
- Bankverbindung
ZfBeg | Freiburger Rundbrief:
LIGA Bank eG
IBAN: DE89 7509 0300 0002 2158 45
BIC: GENODEF1M05

Abonnement | Preise zzgl. Versandkosten

- Das Jahresabonnement umfasst drei *ZfBeg*-Ausgaben (Standard), alternativ eine Doppelausgabe + eine Standardausgabe).
- Die Zeitschrift ist erhältlich als **Print-Ausgabe (Druck)** oder als **PDF-Datei (digital)**. Bitte nennen Sie bei der Bestellung die von Ihnen gewünschte Form.
- Ab dieser Ausgabe werden bei der **Print-Ausgabe** (= Postversand) zusätzlich die **Versandkosten** berechnet:
Versandkosten/Inland € 10,-
Versandkosten/Ausland € 15,-
- Zur Unterstützung der *ZfBeg* können Sie zwischen drei Förder-Abos wählen. Der Spendenbetrag fließt in die Hefterstellung ein.
- **Jahresabonnement**
.....
Digital-Version: € 30,-
.....
Print-Version:
Inlandsabo inkl. Versand € 40,-
Auslandsabo inkl. Versand € 45,-
.....
• **Förder-Abo 1** € 55,-
(€ 30,- | Spende € 15,- | Versand € 10,-)
.....
• **Förder-Abo 2** € 80,-
(€ 30,- | Spende € 40,- | Versand € 10,-)
.....
• **Förder-Abo 3** € 110,-
(€ 30,- | Spende € 70,- | Versand € 10,-)
.....
• Auf Wunsch erhalten Sie eine Spendenbescheinigung.

- Ja, ich möchte die
**Zeitschrift für christlich-jüdische
Begegnung im Kontext (ZfBeg)**
abonnieren und wähle

☐ **Jahresabonnement**

- ☐ PDF-Datei € 30,-
Print-Ausgabe inkl. Versandkosten:
☐ Inland € 40,-
☐ Ausland € 45,-

☐ **Förder-Abo 1**

- ☐ PDF-Datei € 45,-
☐ Print-Ausgabe
inkl. Versandkosten € 55,-

☐ **Förder-Abo 2**

- ☐ PDF-Datei € 70,-
☐ Print-Ausgabe
inkl. Versandkosten € 80,-

☐ **Förder-Abo 3**

- ☐ PDF-Datei € 100,-
☐ Print-Ausgabe
inkl. Versandkosten € 110,-

- **Zahlungsweise**

- ☐ **Meinen Jahresbeitrag zahle ich selbst ein**
auf das Konto *ZfBeg* | Freiburger Rundbrief
LIGA Bank eG
IBAN: DE89 7509 0300 0002 2158 45
BIC: GENODEF1M05

- ☐ **Ich wünsche die Zahlung mittels
Lastschrift (SEPA-Lastschriftmandat).**
In diesem Fall müssen wir mit Ihnen
ein Lastschriftmandat abschließen.
Ein entsprechendes Formular werden wir
Ihnen umgehend zusenden.

- **Meine Kontaktdaten:**

.....
Vorname/Name

.....
Straße/Nr.

.....
PLZ/Ort

.....
Land

.....
Telefon

.....
E-Mail

.....
Datum, Ort

.....
Unterschrift

- ☐ Spendenbescheinigung erwünscht

Bitte senden Sie dieses Formular
deutlich ausgefüllt in einem frankierten
Umschlag an die
Geschäftsstelle *ZfBeg* | Freiburger Rundbrief
Postfach 5703 | 79025 Freiburg i. Br.

» In einer Zeit der Spannungen zwischen den zwei monotheistischen Religionsgemeinschaften, die sich beide auf Abraham stützen, ist es für Juden und Muslime von unermesslicher Bedeutung, in ihrem Denken und in ihrem Handeln über ihr geteiltes Erbe nachzudenken ... Somit können die Religionen, die in diesem jahrzehntelangen politischen Nahostkonflikt immer als ein Teil des Problems gesehen werden, ein Teil der Lösung werden. «
Karl-Hermann Blickle

» Juden und Muslime bekennen sich zu dem einen Gott, wissen die Botschaft dieses Gottes durch immer neue Propheten vermittelt und verehren in Abraham den *Urvater* und in dessen Frauen Hagar und Sara die *Urmütter* ihres Glaubens. «
Prof. Dr. Karl-Josef Kuschel

» Die spirituellen Deutungstraditionen des Judentums, Christentums und des Islams interpretieren ihre jeweilige Glaubenspraxis als Instrument zur Pflege von Liebe, Demut, Gottesfurcht, Werte die als gemeinsames Abrahamitisches Erbe auch in der interreligiösen Begegnung gepflegt werden können. «
Gabriel Strenger

» Zu sehen, dass durch das Christentum, durch den Islam die Segnungen Abrahams, seine Werte und sein Glaube auf die Menschheit übertragen werden, ist die Erfüllung der großen Hoffnungen des Judentums. «
Yakov Nagen

» Judentum und Islam sind Schwester-Religionen, die ihren gemeinsamen Ursprung im Stammvater Abraham haben. Dessen Kinder, Ismael und Isaak, nahmen jeder das Erbe ihres Vaters und trugen es an einen anderen Ort, aber die Gemeinsamkeiten zwischen beiden Religionen sind groß und tief. «
Johanan Flusser

» Die interreligiösen Projekte und Best-Practice-Beispiele der *Stiftung Stuttgarter Lehrhaus* und ihrer interreligiösen Stiftungsgruppe sind ein hoffnungsvolles Zeichen und können der Versöhnung und Verständigung zwischen Isaak und Ismael dienen. «
Hasan Dadelen