ZfBeg
Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung
im Kontext

Themen-
heft **2025**

Friedensstimmen
Voices of Peace



Stuttgarter Lehrhaus
STIFTUNG FÜR INTERRELIGIÖSEN DIALOG

Themenheft
zur Friedensarbeit
im Heiligen Land

ZfBeg
Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung
im Kontext

Themenheft **2025**

Folgezeitschrift des
»Freiburger Rundbriefs«
(Neue Folge)

Stuttgarter Lehrhaus
STIFTUNG FÜR INTERRELIGIÖSEN DIALOG

Themenheft
zur Friedensarbeit
im Heiligen Land

Friedensstimmen
Voices of Peace

Inhaltsverzeichnis

5 … Grußwort

6 … Aufgaben und Ziele der *Stiftung Stuttgarter Lehrhaus für interreligiösen Dialog*

8 … Editorial | Lisbeth Blickle: Friedensstimmen

9 … Interreligiöse Stele der *Stiftung Stuttgarter Lehrhaus*

10 … Yakov Nagen: Jüdisch-muslimische Geschwisterlichkeit. Ein erneuertes Paradigma für eine gemeinsame Zukunft

51 … Hasan Dadelen: Friedensstimmen im Nahen Osten. Die *Genfer Initiative*, *Hinuch le Shalom* und die *Palestinian Peace Coalition* im Fokus

54 … Tehila Wenger: Frieden schaffen in einer Zeit der Zerstörung. Nach dem 7. Oktober 2023 und angesichts des anhaltenden Kriegs in Gaza leben Israelis und Palästinenser in einem neuen Nahen Osten

59 … Nidal Foqaha: Mobilisierung für den Frieden. Die Rolle der Unterstützung durch die Basis beim Erreichen der Zwei-Staaten-Lösung

62 … Karl-Josef Kuschel: Wer ist der wahre Verräter? Der »Judas«-Roman des israelischen Schriftstellers Amos Oz (1939–2018)

Impressum

146… *ZfBeg:* Herausgeber | Ziele Verantwortlichkeiten Kontakt zur *ZfBeg* | Herstellung

147… Abonnements | Heftbezug *ZfBeg*

Table of Contents

5 … Opening Remarks

80 … Tasks and Goals of the *Stuttgart Lehrhaus Foundation for Interfaith Dialogue*

82 … Editorial | Lisbeth Blickle: Voices of Peace

83 … Interfaith Stele of the *Stuttgart Lehrhaus Foundation*

84 … Yakov Nagen: Jewish-Muslim Religious Fraternity. A Renewed Paradigm for a Shared Future

120 … Hasan Dadelen: Peace Voices in the Middle East. Focus on the *Geneva Initiative*, *Hinuch le Shalom* and the *Palestinian Peace Coalition*

123 … Tehila Wenger: Building Peace in a Time of Destruction. After October 7th and in Light of the Ongoing War in Gaza, Israelis and Palestinians are Living in a New Middle East

127 … Nidal Foqah: Mobilizing for Peace. The Role of Grassroots Support in Achieving the Two-State Solution

129 … Karl-Josef Kuschel: Who is the Real Traitor? The »Judas«-Novel by the Israeli Writer Amos Oz (1939–2018)

Imprint

146 … *ZfBeg:* Editors | Aims Responsibilities | Kontact to *ZfBeg* Production

147 … Subscription *ZfBeg*

Stuttgarter Lehrhaus
STIFTUNG
FÜR INTERRELIGIÖSEN DIALOG

Grußwort

In derart schwierigen und bedrückenden weltpolitischen Situationen wie der gegenwärtigen, im Schatten des 7. Oktober 2023, des neu auflebenden Antisemitismus weltweit, aber auch der Feindlichkeit gegen Muslime und den Islam in vielen Teilen der sog. ›westlichen Welt‹, sind Stimmen der Hoffnung und des Friedens von höchster Dringlichkeit.

Das Schriftleitungsteam der *Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung im Kontext* (ZfBeg) begrüßt deshalb mit Nachdruck den gewählten Themenschwerpunkt für diese Ausgabe, die die *Stiftung Stuttgarter Lehrhaus für Interreligiösen Dialog* verantwortet. Denn die Ziele der ZfBeg, die einst als *Freiburger Rundbrief* allein dem christlich-jüdischen Dialog gewidmet war, haben sich seit der Neukonzeption insbesondere auch auf die Verständigung mit dem Islam ausgeweitet.

Aus diesem Grund sind wir äußerst dankbar, dass die *Stiftung Stuttgarter Lehrhaus* diesen Themenkreis der Verständigung zwischen den drei Religionen Judentum – Christentum – Islam in besonderer Weise in das thematische Spektrum der ZfBeg einbringt.

Die hier versammelten »Friedensstimmen« geben Mut und Hoffnung in dunklen Zeiten.

Im Namen des Redaktionsteams der ZfBeg

Reinhold Boschki
Universität Tübingen

Opening Remarks

In such a difficult and oppressive world political situation as the present one, in the shadow of October 7, 2023, the newly emerging anti-Semitism worldwide, but also the hostility against Muslims and Islam in many parts of the so-called ›Western world‹, voices of hope and peace are of the utmost urgency.

The editorial team of the *Journal for Christian-Jewish Encounter in Context* (ZfBeg) therefore warmly welcomes the chosen topic for this issue, for which the *Stuttgart Lehrhaus Foundation for Interreligious Dialogue* is responsible. The goals of the ZfBeg, which was once dedicated solely to Christian-Jewish dialogue under the name *Freiburger Rundbrief*, have been expanded since the new concept, in particular, to include understanding with Islam.

For this reason, we are extremely grateful to the *Stuttgart Lehrhaus Foundation* for bringing this topic of understanding between the three religions of Judaism, Christianity and Islam into the thematic spectrum of the ZfBeg in a special way.

The »Voices of Peace« gathered here give courage and hope in dark times.

In the name of the editorial team of the ZfBeg

Reinhold Boschki
University of Tübingen



Das Gemälde »Interreligiöser Dialog« wurde von der jüdischen Künstlerin Mina Gampel als Geschenk an die *Stiftung Stuttgarter Lehrhaus* überreicht.

Stuttgarter Lehrhaus
STIFTUNG FÜR INTERRELIGIÖSEN DIALOG

Die *Stiftung Stuttgarter Lehrhaus für interreligiösen Dialog* fördert den Trialog 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 bei der

Stiftung Stuttgarter Lehrhaus
für interreligiösen Dialog
Telefon +49 (0)711/620 32 692
Fax +49 (0)711/620 32 691
info@stuttgarter-lehrhaus.de
www.stuttgarter-lehrhaus.de

Spendenkonto:
Volksbank Stuttgart eG
Stiftung Stuttgarter Lehrhaus
IBAN: DE63 6009 0100 0386 3290 01
BIC: VOBADESSXXX

Editorial | Lisbeth Blickle[1]

Friedensstimmen

Liebe Leserinnen und Leser,

die schrecklichen Ereignisse des 7. Oktober 2023, der furchtbare Terroranschlag der Hamas, haben uns zutiefst erschüttert. Sie haben erneut vor Augen geführt, wie fragil die Situation im Nahen Osten ist und wie schnell Hass und Gewalt eskalieren können. Doch gerade in solch dunklen Momenten wird die Bedeutung von Friedensarbeit und interreligiösem Dialog umso klarer.

Dieses Themenheft widmen wir der Frage, wie Frieden möglich werden kann – durch interreligiösen Dialog, durch mutige Initiativen und durch Menschen, die trotz aller Widrigkeiten an Verständigung und Koexistenz glauben.

Mit dem Titel *Friedensstimmen – Voices of Peace* möchten wir zeigen, dass Religion, oft als Konfliktfaktor wahrgenommen, auch ein Teil der Lösung sein kann. Uns als *Stiftung Stuttgarter Lehrhaus* ist es ein Anliegen, nicht nur über die Bruchlinien zu sprechen, sondern auch Wege aufzuzeigen, wie Brücken gebaut werden können. In Zusammenarbeit mit der *Zeitschrift für Begegnung im Kontext* zeigen wir Ihnen inspirierende Stimmen und Initiativen, die den Dialog in Israel fördern und Hoffnung stiften.

In der Region, die drei der großen Weltreligionen beheimatet, liegen die Herausforderungen wie auch die Chancen des interreligiösen Dialogs besonders nah beieinander. Gerade hier wird deutlich, wie viel Verantwortung Religionen für den Frieden tragen. Wir möchten Ihnen mit diesem Heft die Vielfalt der Ansätze und die Menschen dahinter näherbringen. Dabei sprechen die Autorinnen und Autoren sowohl über Erfolge als auch über Herausforderungen – denn Friedensarbeit ist kein einfacher Weg.

Rabbiner Dr. Yakov Nagen etwa zeigt in seinem Beitrag, wie Judentum und Islam durch ihre gemeinsamen spirituellen Wurzeln verbunden sind. Mit dem Konzept einer religiösen Brüderlichkeit entwirft er eine Vision, in der Respekt und gegenseitiges Verständnis die Grundlage für eine friedliche Zukunft bilden. Sein Ansatz, der sich auf geteilte Werte und spirituelle Gemeinsamkeiten konzentriert, ist auch uns im *Stuttgarter Lehrhaus* ein zentrales Anliegen.

Ein anderer wichtiger Beitrag führt uns zur *Genfer Initiative* für eine Zwei-Staaten-Lösung, einer der bedeutendsten Friedensbemühungen der letzten Jahre. Hasan Dadelen gibt einen Überblick über deren Entwicklung und die Perspektiven einer Zwei-Staaten-Lösung. Dabei wird deutlich, dass Fortschritte möglich sind – auch wenn der Weg voller Hindernisse ist. Er zeigt, wie politische und soziale Dynamiken den Dialog beeinflussen und wo es Raum für Hoffnung gibt.

Auch die Bildung als Schlüssel zum Frieden kommt nicht zu kurz: Tehila Wenger stellt den israelischen Verein *Hinuch le Shalom* vor, der sich für eine Zwei-Staaten-Lösung engagiert und junge Menschen zu Friedensbotschaftern machen möchte. Ihr Beitrag zeigt eindrücklich, wie wichtig es ist, bei der nächsten Generation anzusetzen, um ein Fundament für Versöhnung zu schaffen.

Und schließlich bietet uns der palästinensische Friedensaktivist Nidal Foqaha Einblicke in die Arbeit der *Palestinian Peace Coalition*, die sich innerhalb der Genfer Initiative für einen konstruk-

1 **Lisbeth Blickle** ist die Vorsitzende der Stiftung Stuttgarter Lehrhaus.

tiven Dialog zwischen Israelis und Palästinensern einsetzt.

Liebe Leserinnen und Leser, lassen Sie mich auch die Literatur als Stimme des Friedens erwähnen. Prof. Dr. Karl-Josef Kuschel widmet sich dem Werk von Amos Oz, einem der großen israelischen Schriftsteller und Friedensaktivisten. Seine Analyse des Romans *Judas* zeigt, wie tief Literatur gesellschaftliche Mythen hinterfragen und neue Perspektiven eröffnen kann. Oz stellt unbequeme Fragen – nicht nur über Verrat und Loyalität, sondern auch über den Mut, gängige Narrative infrage zu stellen, um Raum für Neues zu schaffen.

Mit diesen vielfältigen Beiträgen möchten wir Sie einladen, sich auf die vorgezeigten Perspektiven einzulassen. Die zweisprachige Gestaltung des Heftes in Deutsch und Englisch ermöglicht es, ein breites Publikum zu erreichen – denn Frieden braucht viele Stimmen, viele Begegnungen, ein gemeinsames Verständnis, ein gemeinsames Handeln.

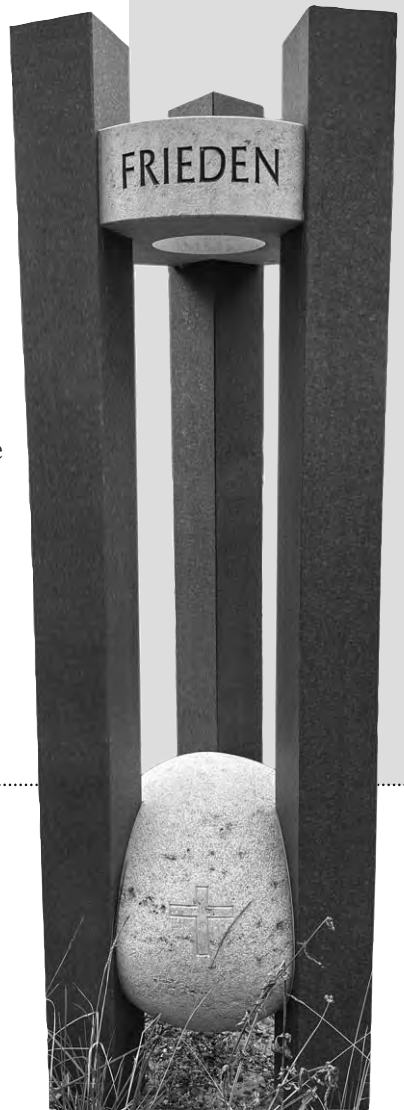
Lassen Sie uns gemeinsam daran arbeiten, dass diese Stimmen gehört werden. Es ist nicht leicht, aber der Weg des Dialogs ist der einzige, der langfristig zu einer friedlichen Koexistenz führen kann. Dieses Heft möchte ein kleiner Beitrag dazu sein – eine Plattform für Hoffnung, Verständigung und die Vision eines Miteinanders.

Herzlich!

Lisbeth Blickle
Stiftung Stuttgarter Lehrhaus

Interreligiöse Stele

Auftraggeberin: Stiftung Stuttgarter Lehrhaus
Entwurf/Ausführung: Andreas Blickle, Künstler
Standort: Innenhof des Paul-Gerhardt-Zentrums, Rosenbergstraße 192, Stuttgart
Einweihung: Juni 2024 im Rahmen eines interreligiösen Friedensgottesdienstes
Symbolik: Die Stele besteht aus drei Säulen aus dunklem Granit, die im oberen Bereich einen breiten Steinring halten. Auf diesem sind drei Worte für *Frieden* – Christentum: FRIEDEN, Judentum: SCHALOM und Islam: SALÄM – eingemeiselt, die für die drei abrahamitischen Religionen stehen. Die Säulen entsprechen einander, sie sind gleichwertig und dennoch eigenständig. Am Fuß der Säulen ist eine Erdkugel eingebunden – unser gemeinsamer ›Raum‹, für den wir uns alle Frieden wünschen. Nur durch die gegenseitige Anerkennung und den respektvollen Dialog zwischen den Religionen ist es möglich, Frieden auf der Erde zu erreichen. – Die Stele ist nicht nur ein Kunstwerk, sondern ein starkes Symbol für die Mission der *Stiftung Stuttgarter Lehrhaus:* den interreligiösen Dialog zu fördern und damit einen Beitrag zu einem friedlicheren Zusammenleben zu leisten.







Yakov Nagen[1]

Jüdisch-muslimische Geschwisterlichkeit

Ein erneuertes Paradigma für eine gemeinsame Zukunft

Einleitung

Die drei abrahamitischen Religionen wurden nicht geschaffen, um einander gegenüber tolerant zu sein, aus einem unvermeidlichen Schicksal heraus oder aus Höflichkeit zueinander.
Der Grund, warum sie existieren, ist, dass sie sich einander öffnen und einander kennenlernen, um einander Gutes zu tun.
König Muhammad VI. von Marokko[2]



© Stiftung Stuttgarter Lehrhaus

Diese Worte drücken die Vision aus, die mich und meine Arbeit antreiben. Ich bin ein Rabbiner, der glaubt, dass es Gottes Wille ist, dass die abrahamitischen Religionen unsere Beziehungen heilen und eine Quelle des Segens für alle werden.

Ich glaube, dass es eine große und edle Geschichte gibt, die wir teilen, in der jede Religion eine einzigartige Rolle spielt, die sie zum Wohle der Menschheit erfüllen muss.

Ein erneuertes Paradigma

Der Untertitel dieser Beitrags fordert nicht ein neues, sondern ein erneuertes Paradigma. Jahrelanges Studium meiner eigenen und anderer Traditionen hat mich gelehrt, dass dieser Ruf in unseren Gründungstexten widerhallt. Das *Ohr Torah Interfaith Center*[3] nähert sich dem Studium und dem Dialog mit einer doppelten Verpflichtung: Treue zu unseren heiligen Texten und dem Anspruch, dass unsere Bemühungen wirklich vom göttlichen Willen motiviert sind und ihn widerspiegeln. Im Koran beginnt jede Sure bis auf eine mit dem Wort *Bismillah*, *»im Namen Gottes«*. In der Bibel reist Abraham durch das Land und ruft im Namen Gottes[4], und die Bibel sieht eine zukünftige Einheit für die Menschheit vor, in der alle Gott dienen und gemeinsam in Seinem Namen rufen.[5]

Einzigartige Dynamik erfordert einen einzigartigen Ansatz

Die Einzigartigkeit jeder Religion erfordert, dass wir die spezifischen Herausforderungen und potenziellen Segnungen in jeder interreligiösen Beziehung erkennen. Aus diesem Grund bietet die Arbeit mit einem generischen interreligiösen Modell für alle Religionen nur ein begrenztes Potenzial, während die Anerkennung der unterschiedlichen Dynamik jeder einzelnen Beziehung eine tiefere, transformativere Auseinandersetzung ermöglicht. Vor diesem Hintergrund habe ich mich entschieden, diese Monografie ausschließlich dem Verhältnis von Islam und Judentum zu widmen.

1 Angaben zur Person siehe Seite 50.
Den Beitrag in englischer Sprache hat **Matthias Neumann**, *Stiftung Stuttgarter Lehrhaus*, ins Deutsche übersetzt.
2 *https://www.moroccoworldnews.com/2019/03/269240/king-mohammed-vi-pope-francis-morocco-2.*
3 Zum *Ohr Torah Interfaith Center* gehören das *Blickle Institut für interreligiösen Dialog* und das *Beit Midrasch für Judentum und Menschlichkeit.*
4 Genesis 12.3.
5 Zefanja 3.9.

Teil I dieses Essays stellt eine jüdische Sicht auf den Status und die Bedeutung des Islam dar. Teil II wendet sich der anderen Seite dieser bilateralen Beziehungen zu und diskutiert das islamische Verständnis des Status des Judentums und des jüdischen Volkes.

Bevor ich auf dieses Thema eingehe, möchte ich auf einen ermutigenden Präzedenzfall in der katholischen Kirche hinweisen. Im Jahr 1965 veröffentlichte das Zweite Vatikanische Konzil die Erklärung *Nostra Aetate* (der lateinische Name bedeutet *In unserer Zeit*), die einen Prozess in Gang setzte, der zu tiefgreifenden Veränderungen in den christlich-jüdischen Beziehungen führte.[6] Ein bilateraler Prozess zwischen Judentum und Islam ist ein notwendiger zusätzlicher Schritt, ein langfristiges Projekt für unsere Institution.[7]

Vom Identitätskonflikt zum geteilten Narrativ

Vielfältige Konflikte im Nahen Osten verdeutlichen auf düstere Weise, welch verheerende Gefahr vom Einsatz von Religion als Waffe ausgeht. Wir müssen uns aber auch vor Augen halten, dass die Religion eine Quelle des Segens sein kann. Dazu gehören auch die diplomatischen Entwicklungen der letzten Jahre, die Juden und Muslime einander angenähert haben und die zum Teil die einigende Kraft unseres gemeinsamen Patriarchen Abraham hervorheben.

Die Schlüsselfrage, mit der sich die jüdisch-muslimischen Beziehungen, insbesondere im Nahen Osten, konfrontiert sehen, lautet: Werden unsere wesentlichen Identitäten uns gegeneinander ausspielen oder uns zusammenbringen, um eine Zukunft aufzubauen, in der wir komplementäre Bestandteile einer großen, sich entfaltenden Geschichte sind? Kann sich die Religion von einem Teil des Problems zu einem Teil der Lösung wandeln? Für diejenigen, die glauben, dass der Andere von Gott abgelehnt wird und deshalb einer falschen Religion folgt, wird der Glaube ständig Spaltung schaffen. Aber wenn wir stattdessen in unserem Verstand und in unserem Herzen anerkennen, dass der Gott, an den wir glauben, den wir lieben, zu dem wir beten und der uns liebt, derselbe Gott ist, der den Anderen liebt und derjenige ist, dem der Andere dient und zu dem er betet, dann wird uns unser Glaube verbinden. Wie es im Buch der Psalmen heißt: »Ich bin ein Freund und Gefährte aller, die dich fürchten, derer, die sich verpflichtet haben, nach deinen Regeln zu leben.«[8] Diese Monografie versucht, die Möglichkeit einer solchen Verbindung und Zusammenarbeit zu bekräftigen.

6 In einem Artikel, den ich in der *Times of Israel* unter dem Titel »The emerging Juwish-Christian-Muslim trialogue« *(https://blogs.timesofisrael.com/the-evolving-jewish-christian-muslim-trialogue/)* veröffentlicht habe, habe ich Lehren vorgeschlagen, die aus diesem Prozess gezogen werden können. Ich habe auch das Buch *From Confrontation to Covenantal Partnership: Jews and Christians reflect on the Orthodox Rabbinic Statement* »To Do the Father of Our Father in Heaven« rezensiert, das einige der jüdischen Reaktionen auf die Erklärung *Nostra Aetate* widerspiegelt.
Ich möchte auch auf die Veröffentlichung *»Ein Dokument über die menschliche Brüderlichkeit für den Weltfrieden und das Zusammenleben«* hinweisen, die 2019 von Papst Franziskus und dem Großimam der Al-Azhar, Ahmad el-Tayeb *(https://www.vaticannews.va/en/pope/news/2019-02/pope-francis-uae-grand-imam-declaration-of-peace.html)*, unterzeichnet wurde. Dieses Dokument prangert Gewalt im Namen der Religion an, betont gemeinsame religiöse Werte und bekräftigt: »Der Glaube führt einen Gläubigen dazu, im anderen einen Bruder oder eine Schwester zu sehen, die unterstützt und geliebt werden muss.« Dieses Dokument berührt jedoch nicht die Legitimität und den Wert der besonderen religiösen Identität des anderen, deren Verleugnung oft die Quelle von Gewalt und Spannungen zwischen Anhängern verschiedener Glaubensrichtungen ist. Die Bekräftigung der Legitimität und des Wertes der religiösen Identität des anderen kann die gegenseitige Achtung und Partnerschaft vertiefen. Dieses Monogramm strebt danach, diesen zusätzlichen Schritt zu gehen.

7 Gestatten Sie mir zu betonen, dass die derzeitige Ausrichtung der jüdisch-muslimischen Brüderlichkeit nicht darauf abzielt, in irgendeiner Weise andere interreligiöse Beziehungen zu untergraben. Im Gegenteil, die Hoffnung ist, dass positive Entwicklungen in jeder Beziehung die Entwicklungen in anderen Beziehungen inspirieren und leiten können.

8 Psalm 119.63.

Auf den ersten Blick sollte das Potenzial des gemeinsamen Erbes, uns miteinander zu verbinden, offensichtlich sein. Schließlich respektiert die rabbinische Literatur den Glauben des Islam an Gott. Wie Maimonides[9] feststellte, glauben Muslime »… vereine Gott eine richtige Einheit, eine Einheit, die makellos ist.« Auch der Islam erkennt diese Gemeinsamkeit an. Zum Beispiel sagt der Quran unmissverständlich über die Juden: »Unser Gott und ihr Gott ist eins, und Ihm sind wir Untertan.«[10] Darüber hinaus gewährt der Koran den Juden einen besonderen Status als *Ahl al-Kitāb*, *»Volk des Buches«*, und stellt die *Torah* als eine Richtschnur dar, die Gott dem jüdischen Volk gewährt hat.

Es gibt jedoch eine Diskrepanz zwischen dem Potenzial für eine Zusammenarbeit auf der Grundlage des oben Gesagten und dem aktuellen Stand unserer Beziehungen. Diese Diskrepanz ist größtenteils das Ergebnis mittelalterlicher Polemiken und von Konflikten im Laufe einer langen Zeit, die zu Interpretationen islamischer Quellen geführt haben, die ihre vielen positiven Aussagen über das Judentum, das jüdische Volk und die Bibel untergraben, sowie durch die historisch abgeschottete Stellung der jüdischen Gemeinschaft, die ein Produkt jahrhundertelanger Verfolgung ist.

Es ist an der Zeit, dass beide Religionen erkennen, dass sie davon profitieren können, ihre Beziehung nicht als eine von konkurrierenden Narrativen zu betrachten, sondern als komplementären Bestandteile einer gemeinsamen Geschichte. Gemeinsam können sie der Herausforderung einer Welt besser begegnen, in der die Alternative für ihre Anhänger kein anderer Glaube ist, sondern gar kein Glaube. Während diese Dynamik für die Beziehungen zwischen allen Religionen relevant ist, ist sie besonders wichtig für die Beziehung zwischen Judentum und Islam.

Der Islam ist auf einer Abfolge verschiedener Abgesandter und Offenbarungen aufgebaut; die Untergrabung des Judentums greift daher die Bausteine des Islam an und untergräbt den islamischen Glauben.[11] Juden und Judentum liefern wesentliche Zeugnisse für bestimmte Säulen der islamischen Lehre, wie die Offenbarung am Sinai und die Kette der göttlichen Prophezeiung. Der Koran selbst ruft die Anhänger dazu auf, sich an die Juden zu wenden, um ihren Glauben zu bekräftigen.

Aus der Perspektive des Judentums muss, wenn wir uns danach sehnen, das biblische Versprechen einer gemeinsamen Zukunft für das jüdische Volk und die Menschheit zu erfüllen, auch eine Zeit kommen, in der wir Brücken bauen und unsere Mauern niederreißen müssen. Die Verwirklichung dieser Vision ist ein göttlicher Imperativ, wie sich in der letzten Aspiration widerspiegelt, die im *Aleinu*-Gebet erwähnt wird, das jede unserer drei täglichen Gebetssitzungen abschließt. *Aleinu* beschreibt, wie die gesamte Menschheit gemeinsam Gott anerkennt und seinen Namen anruft, indem sie den Vers »Gott wird eins und sein Name eins« erfüllt.[12]

Die Notwendigkeit, in den Quellen verwurzelt zu sein

In Wahrheit geht es bei diesem Prozess nicht darum, die grundlegenden Überzeugungen der Religion abzulehnen, sondern vielmehr darum, zu ihnen zurückzukehren und jene Quellen zu kon-

9 Rabbi Moses Maimonides lebte von 1135–1204 in Ägypten. Responsa 448.
10 Quran 29.46.
11 Professor Tamer Metwally bringt diesen Punkt in seinem kürzlich erschienenen Buch »Bias against Judaism in Contemporary Writings: Recognition and Apology«, Al Sadiqin Press, 2020, treffend auf den Punkt.
12 Sacharja 14.9.

textualisieren, die ihnen zu widersprechen scheinen. Unseren heiligen Texten treu bleibend, lesen wir sie mit neuen Augen. So benutzen wir auch neue Ohren, um die Stimme Gottes zu hören, die zu uns spricht, um Brücken zu bauen und gegenseitigen Respekt zu schaffen, von dem wir glauben, dass es der Wille Gottes ist – der Gott, von dem alle abrahamitischen Religionen darin übereinstimmen, dass er ein persönlicher Gott des Mitgefühls und der Barmherzigkeit ist, mit Sorge und Liebe für die ganze Menschheit.

Um Partnerschaften aufzubauen, ist es unerlässlich, zutiefst authentische, textbasierte theologische Paradigmen zu entwickeln, welche die religiöse Identität des anderen als komplementär im Dienst am Göttlichen anerkennen und wertschätzen. Solche Paradigmen schließen Kritik und Meinungsverschiedenheiten nicht aus; sie erfordern jedoch eine gemeinsame Überzeugung – intellektuell und von Herzen kommend –, dass wir alle einen einzigen Gott anbeten.

Die Verbreitung dieser Paradigmen durch Bildung, Begegnungen an der Basis und die Auseinandersetzung mit den gelebten Erfahrungen und der Religiosität des Anderen ist für einen dauerhaften Wandel von entscheidender Bedeutung. Gemeinsames Studium, Gebet und persönliche Beziehungen können Herzen verwandeln und den Geist für den Reichtum der gemeinsamen Identität öffnen.

Um diese Vision zu verwirklichen und unsere Traditionen zu überdenken, sollten wir Begriffe wie Reform vermeiden, da sie eine Ablehnung dessen implizieren können, was uns heilig ist. Darüber hinaus würde eine solche Sprache in den Augen von Extremisten als Beweis dafür dienen, dass ihre Interpretation einer unreformierten Religion tatsächlich richtig sei.

Zeit für eine erneuerte jüdische Theologie des Islam

Während der Koran die Juden explizit behandelt, sind die grundlegenden jüdischen Texte der Bibel und des *Talmuds* älter als der Koran und der Islam und beziehen sich daher nicht direkt auf sie. Nichtsdestotrotz ist es möglich, aus diesen und späteren jüdischen Texten eine wesentliche Theologie anderer Religionen zu entwickeln und diese Prinzipien anzuwenden, um eine jüdische Theologie des Islam zu entwerfen.

Aus den oben genannten Gründen geschah dies bisher in begrenztem Umfang und oft in spezifischen Kontexten, wie zum Beispiel als Reaktion auf antijudaistische Polemik und Verfolgungen. So lautet der vollständige Titel des klassischen Werks der mittelalterlichen jüdischen Theologie, des *Kuzari* von Rabbi Yehuda Halevi (1075–1141), *Buch der Widerlegung und des Beweises im Na-men der verachteten Religion* – ein Titel, der den mutlosen Zustand der Juden zu dieser Zeit offenbart.

Wir glauben jedoch, dass die Zeit für einen neuen Ansatz gekommen ist. In *God Shall Be One: Re-envisioning Judaism's Approach to Other Religions* [13], einem Buch, das von unserem Zentrum veröffentlicht wurde, präsentieren wir eine jüdische Theologie anderer Religionen, die auf Quellen basiert, die von Generationen jüdischer Gelehrter stammen. In diesem Beitrag werden einige seiner Schlussfolgerungen weiterentwickelt und speziell auf den Islam angewendet, um als Grundlage

13 Maggid Books, 2024.

für einen stark verwurzelten, echten jüdischen Respekt vor dem Islam zu dienen.

Zeit für eine erneuerte islamische Theologie des Judentums

Aus der Perspektive des Islam sind, wie oben erwähnt, seine Kerntexte reich an Quellen, die dem Judentum, dem jüdischen Volk und seinem heiligen Text, der *Torah*, Respekt und Legitimität verleihen. Dennoch sind dieser Respekt und diese Legitimität oft von anderen Quellen und Doktrinen überschattet worden. Natürlich wird das Herauspicken der sympathischen Quellen und das Ignorieren der problematischen Quellen sie nicht verschwinden lassen. Stattdessen ist es notwendig, eine authentische islamische Theologie des Judentums zu entwickeln, die sich überzeugend mit diesen Fragen auseinandersetzt.

Sicherlich ist dieser Prozess in erster Linie die Aufgabe muslimischer religiöser Führer. Lassen Sie mich dennoch erklären, warum ich, obwohl ich kein Muslim bin, mich im Laufe dieser Arbeit ausführlich mit diesen Themen befasst habe.

Zunächst einmal ist vieles von dem, was ich teile, das, was ich aus vielen Jahren des Studiums und des Dialogs zu diesen Themen mit muslimischen Führern aus der ganzen Welt gelernt habe. Darüber hinaus glaube ich, dass es einen inhärenten Wert hat, dass eine jüdische Perspektive auf bestimmte Aspekte der islamischen Theologie einen inhärenten Wert hat, insbesondere auf ihre Herangehensweise an das Judentum. Schließlich ist ein Großteil des Korans um Geschichten über das jüdische Volk und seine Propheten herum aufgebaut. Der Koran selbst sieht eine Rolle für das jüdische Volk als Zeugen Gottes und Seiner Offenbarungen. In der Sure *Yunus* heißt es: »Wenn du also Zweifel hast über das, was Wir zu dir herabgesandt haben, **frage diejenigen, die das Buch vor dir rezitieren**. Die Wahrheit ist gewiss von eurem Herrn zu euch gekommen. Gehöre also nicht zu den Zweiflern.«[14] [*Alle Hervorhebungen in Anführungszeichen sind meine eigenen – Y. N.*] Dies könnte als Aufruf zu einer jüdischen Stimme in Bezug auf den Islam interpretiert werden, sicherlich von Juden, die ihn zutiefst respektieren.

Man muss sich auch vor Augen halten, dass es für eine erneuerte jüdische Theologie des Islam unerlässlich ist, die Perspektive des Islam auf andere Religionen zu verstehen. Handelt es sich um eine exklusive Religion, die alle anderen ablehnt und verleugnet, oder um eine, die andere monotheistische Wege respektiert? Hat der Islam das Potenzial, ein Partner in einer kosmischen Vision der Menschheit zu sein, die im Glauben und im Dienst an Gott vereint ist? Diese Fragen sollten eine jüdische Auseinandersetzung mit dem Islam leiten.

Wenn man die Offenheit gegenüber anderen Religionen in den Kernschriften des Islam und insbesondere gegenüber den Religionen des *Volkes des Buches* anerkennt, kann man nicht leugnen, dass einige Muslime einen extremistisch-exklusivistischen Ansatz verfolgen. Darüber hinaus ist es unbestreitbar, dass bestimmte islamische Extremisten Gewalttaten im Namen Gottes und ihrer Religion verübt haben. Jede Religion ist die Frucht der Schnittstelle zwischen ihrer sakralen Literatur und den Interpretationen ihrer Anhänger. Und wir sollten uns daran erinnern, dass,

14 10.94. Die Übersetzungen aus dem Quran basieren auf dem Buch »Koranstudium: Eine neue Übersetzung und Kommentare«, Seyyed Hossein Nasr, Chefredakteur, HarperCollins, 2015.

obwohl Gott und die Schrift für die Gläubigen ewig sind, das Verständnis der Bevölkerung offen für Veränderungen ist. Aus diesem Grund ist es die Mission religiöser Führer in jeder Generation, ihre Gemeinschaften zu leiten und zu erziehen, um den Extremismus zu überwinden.

Eines der Ziele des interreligiösen Dialogs ist es, die Wahrnehmung der eigenen Religion zu beeinflussen und die Grundwerte, die in ihren Quellen verwurzelt sind, ans Licht zu bringen. Lord Jonathan Sacks, ehemaliger Oberrabbiner von England, verstand diesen Punkt. Er verurteilte die Verwendung des Begriffs »Fundamentalisten« zur Beschreibung gewalttätiger Extremisten, da dies impliziere, dass die Grundlagen der Religion gefährlich seien. Im Gegenteil, so argumentierte er, werden Religionen gefährlich, wenn wir ihre Grundlagen vergessen. Sogenannte »Fundamentalisten« sind die schwersten Verletzer der Grundüberzeugungen ihrer eigenen Religion.

Eine letzte Rechtfertigung für den Beitrag einer jüdischen Stimme zu einer anderen abrahamitischen Religion ist ein Präzedenzfall. Ich habe oben das historische Beispiel *Nostra Aetate* erwähnt. In diesem Fall war es Jules Isaac[15], ein Jude, der durch seine umfangreichen Forschungen über das Christentum und seine Begegnungen mit christlichen Führern eine entscheidende Rolle bei der Entstehung dieses Prozesses innerhalb der katholischen Kirche spielte.[16]

Ich möchte betonen, dass ich nicht glaube, dass es bei dieser Art von Wissenschaft um die Notwendigkeit von Kompromissen geht, da religiöse Wahrheiten nicht verhandelt werden können und sollten. Im Gegenteil, dieses Bestreben ist Ausdruck der Überzeugung, dass nur durch gegenseitiges Verständnis eine tiefe und authentische Beziehung zwischen den Anhängern verschiedener Glaubensrichtungen hergestellt werden kann. Ich glaube, dass es eine solide theologische Grundlage für die Neugestaltung der jüdisch-islamischen Beziehungen gibt. In meinen Augen gibt es einen göttlichen Imperativ, eine solche Neuvorstellung zu fördern und dadurch die Segnungen sowohl in unseren Gemeinsamkeiten als auch in unseren Unterschieden aufzudecken und eine tiefe religiöse Brüderlichkeit zu schaffen.

Teil I

Eine jüdische Theologie der Menschheit und ihrer Religionen

Da sowohl die *Torah* als auch der *Talmud* älter sind als der Koran und der Islam, wie oben erwähnt, müssen wir zuerst eine wesentliche Theologie anderer Religionen entwickeln und dann eine Theologie des Islam ausarbeiten, die auf diesen Prinzipien basiert. Dieser Abschnitt enthält einige der Schlussfolgerungen aus *God Shall Be One: Reenvisioning Judaism's Approach to Other Religions.* Im folgenden Kapitel werden diese Ideen in Bezug auf den Islam entwickelt.

In der Religion geht es nicht nur um Gott, sondern ebenso um die Menschen. Daraus folgt, dass die jüdische Theologie anderer Religionen eng mit dem jüdischen Verständnis der umfassenden Geschichte der Menschheit und der Rolle des jüdischen Volkes darin verflochten ist.

15 Siehe sein Buch »Jésus et Israël«, das 1948 veröffentlicht wurde.
16 Sehen Sie den bewegenden Dokumentarfilm »Der Historiker Jules Isaacs, von der Lehre der Verachtung zu den Lehren der Wertschätzung« über das Leben Isaacs unter: *https://www.youtube.com/watch?app=desktop&v=x5Ih8VMQ4dw&feature=youtu.be.*

Die Bibel beginnt nicht mit dem Judentum oder dem jüdischen Volk, sondern mit der doppelten Grundlage einer gemeinsamen Menschlichkeit und einer gemeinsamen Gottheit. Alle Menschen sind nach dem Ebenbild Gottes geschaffen, und alle stammen von einem gemeinsamen Vorfahren ab. Beide Prinzipien finden sich im *Talmud* wieder. Mischna Sanhedrin sagt: »Adam wurde allein erschaffen … um des Friedens willen, damit nicht einer zu einem anderen sagt: Mein Vater ist größer als dein Vater.«[17] *Mischna Avot* betont unsere gemeinsame Göttlichkeit, wenn es erklärt: »Geliebt ist die Menschheit, die nach dem Bilde (Gottes) geschaffen ist.«[18]

Der Weg Abrahams

Als Gott die biblischen Patriarchen erwählte, war es nicht Seine Absicht, sich von der übrigen Menschheit abzuwenden. Im Gegenteil, Gott hat sie auserwählt, um der ganzen Welt als Quelle des Segens zu dienen – wie die Bibel von Abraham sagt: »In dir werden alle Völker der Erde gesegnet werden.«[19] Ebenso forderte Gott Isaak und Jakob auf, allen Nationen als Portal des Segens zu dienen.[20]

Die *Torah* erklärt, warum Abraham für diese Mission auserwählt wurde: »Abraham wird gewiss eine große und mächtige Nation werden, und **alle Nationen der Erde werden in ihm gesegnet sein**. Denn ich habe ihn erkannt, damit er seinen Kindern und seinem Haus nach ihm gebiete, dass sie den Weg des Herrn halten, Gerechtigkeit und Gerechtigkeit zu tun.«[21] Diese Verse stellen eine Abfolge dar: Zuerst erfahren wir, dass Abraham der Menschheit Segen bringen wird; dann, dass er auserwählt wurde, weil er seinen Kindern und allen, die in seinem Einflussbereich standen, gebieten würde, »den Weg des Herrn zu halten, Gerechtigkeit und Gerechtigkeit zu tun«. Der Fokus scheint eher auf den Menschen als auf Gott zu liegen. Aber wenn wir unter die Oberfläche blicken, sehen wir die wesentliche Verbindung zwischen dem Menschlichen und dem Göttlichen: »Rechtschaffenheit und Gerechtigkeit zu tun« findet auf der menschlichen Ebene statt, stellt aber nichtsdestotrotz »den Weg des Herrn« dar. So wie die Schöpfungsgeschichte der Menschheit eine doppelte Betonung auf einen gemeinsamen Ursprung und eine gemeinsame Göttlichkeit legt, sehen wir auch hier sowohl eine vertikale Verbindung zu Gott als auch eine horizontale Verbindung zueinander.[22]

Wir sehen die Kontinuität dieses zweifachen Ansatzes in Gottes erster Ansprache an das Volk Israel, als es auf dem Berg Sinai ankommt, um die *Torah* zu empfangen, in der Er es auffordert, »ein Reich von Priestern und eine heilige Nation« zu sein.[23] Das Volk Israel wird mit Priestern verglichen, deren Aufgabe es ist, einem größeren Kreis

17 Mischna Sanhedrin 4.5.
18 Mischna Avot 3.14.
19 Genesis 12.3.
20 Siehe 1. Mose 26.4 und 1. Mose 28.14.
21 1. Mose 18.18-19.

22 Ich glaube, dass die Verbindung von Menschlichem und Göttlichem eine wesentliche Botschaft der abrahamitischen Tradition ist. In den ersten Zeilen seines Buches »Für die Verwirrten der Generation« erklärt Rabbi Abraham Isaac Kook: »Dass die Menschheit nach dem Ebenbild Gottes geschaffen wurde, ist die Grundlage der Tora.« In einem alten Werk der Kabbala, der *Bahir* (Passage 6), wurzelt dieses Konzept im Namen Abrahams selbst und stellt fest, dass der Zahlenwert des hebräischen Namens Abraham (248) mit dem des hebräischen Begriffs *in Gottes Bild [betzelem Elokim]* identisch ist. Dies wird durch die Lehren der zentralen Figur des *talmud*ischen Gesetzes, Rabbi Akiva, veranschaulicht. Er verkündete: »Geliebt ist die Menschheit, die nach dem Bilde (Gottes) geschaffen ist« (Mischna Avot 3,14), und er stellte fest, dass das Grundprinzip der *Tora* die Liebe zum anderen ist (*Talmud* in Jerusalem, Nedarim 9,4). Diese Botschaft zieht sich durch die gesamten abrahamitischen Religionen. Als Jesus zum Beispiel gefragt wurde, was das wichtigste Gebot sei (Markus 12,28-31), wählte er zwei biblische Verse: Gott von ganzem Herzen zu lieben (5. Mose 6,5) und den Nächsten zu lieben wie sich selbst (3. Mose 19,18). In ähnlicher Weise stellt der Koran Gebet und Nächstenliebe mehrfach nebeneinander. Siehe insbesondere Sure 107, *al–Ma'un*.
23 Exodus 19.6.
24 Maleachi 2.7: »Denn die Lippen eines Priesters bewahren Erkenntnis, und die Menschen suchen Weisungen aus seinem Munde, denn er ist ein Bote des Herrn der Heerscharen.« Dieser Vers verdeutlicht die Rolle des Priesters als Quelle der Erkenntnis für alle.

zu dienen.[24] Der große italienische Bibelkommentator Rabbi Ovadia Sforno (1475–1549) interpretiert den Auftrag, ein »Königreich der Priester« zu werden, als Förderung der prophetischen Vision aller Nationen, die gemeinsam Gott dienen.[25] Es stellt sich heraus, dass die Konsequenz der Auserwähltheit ein Verantwortungsgefühl für den Anderen ist.[26]

Wenn wir uns der Zeit des Ersten Tempels zuwenden, der für das jüdische Volk die Verbindung zwischen Himmel und Erde darstellt, dann sehen wir wieder das Thema der universalen Verantwortung. In seinem Gebet bei der Einweihung des Tempels ruft König Salomo Gott an, die Gebete aller Menschen zu erfüllen, die zum Gebet kommen:

> *Und dem Fremden, der nicht aus Deinem Volk Israel stammt und um Deines Namens willen aus einem fernen Land kommt … und kommt in dieses Haus zu beten – Du sollst hören von deiner himmlischen Wohnung aus und alles tun, was er von dir verlangen wird, damit alle Völker der Erde deinen Namen kennen und dich fürchten wie dein Volk Israel.*[27]

Wenn wir uns dem Propheten Jesaja zuwenden, sehen wir eine Verwirklichung von Abrahams Mission. Jesaja beschreibt eine Zukunft, in der »**alle Nationen**« nach Jerusalem kommen, um den »**Weg Gottes**« der Gerechtigkeit und des Friedens zu gehen.[28]

Es geht über Worte hinaus, dass es der Name Abrahams ist, der das gemeinsame Erbe der religiösen Glaubensrichtungen der Mehrheit der heutigen Menschheit kennzeichnet. Eine *talmudische* Legende aus dem frühen dritten Jahrhundert drückt die Erwartung einer weltweiten Anerkennung Abrahams phantasievoll aus: »Rav sagt: An jenem Tag, als unser Vorfahr Abraham die Welt verließ, standen die Führer der Nationen der Welt in einer Reihe und sprachen: ›Wehe der Welt, die ihren Führer verloren hat, und wehe dem Schiff, das seinen Kapitän verloren hat.‹«[29]

Den Namen Gottes anrufen mit einer Schulter

Für mich ist die leitende Vision dieser zukünftigen Partnerschaft der Menschheit die des Propheten Zefanja: »Denn dann werde ich mich an die Völker wenden in einer reinen Sprache, damit sie alle den Namen des Herrn anrufen, um ihm mit einer Schulter zu dienen.«[30]

Was damit begann, dass nur Abraham im Namen Gottes rief[31], wird hier zu einem gemeinsamen Ruf für die ganze Menschheit. Ich habe den ersten Teil des Verses immer als eine Berufung verstanden, interreligiöse Aktivitäten zu fördern. Aber die Bedeutung von »mit einer Schulter« war mir lange Zeit entgangen. Eines Tages jedoch, nach einem gemeinsamen Gebet von Rabbinern und Imamen, erhielt ich eine herzliche Umarmung von meinem lieben Freund Imam Dr. Talib Shareef. Als wir uns umarmten, von Angesicht zu Angesicht, von Herz zu Herz, wurde mir plötzlich klar, dass wir uns auch Schulter an Schulter trafen und eins wurden. Dann habe ich den Vers bei Zefanja

25 »›Ihr werdet Mir ein Reich von Priestern sein‹ … die ganze Menschheit zu verstehen und zu lehren, den Namen Gottes zu rufen und Ihm gemeinsam zu dienen, so wie es das jüdische Volk in Zukunft sein wird, wenn es heißt: ›Ihr werdet Priester Gottes genannt werden‹ (Jesaja 61,6), und wie es heißt: ›Die Tora wird von Zion ausgehen‹ (Jesaja 2,3).« (Sforno über Exodus 19,6).

26 Diese Idee wurde von dem Philosophen Emmanuel Levinas entwickelt: »Ich sehe mich dem Anderen gegenüber verpflichtet; folglich bin ich unendlich viel anspruchsvoller von mir selbst als von anderen … Es gibt kein moralisches Bewusstsein, das nicht das Bewusstsein dieser Ausnahmestellung ist, das Bewusstsein, auserwählt zu sein.« (Schwierige Freiheit: Essays über das Judentum, London 1990, S. 21–22).

27 1. Könige 8.41-43.

28 Jesaja 2,2-4.

29 Schlucken 91.

30 Zefanja 3:9.

31 Genesis 12:8.

Rabbi Yakov Nagen (2.v.l.) besucht mit den *Blickle*-Fellows Imam Gemal Al-Ubra (Mitte) in der *El-Noor-Moschee* in Rahat.



in seiner Gesamtheit verstanden: Der erste Teil »Alle rufen im Namen Gottes« erzählt von der vertikalen Achse, die den Menschen mit Gott verbindet. Die zweite Hälfte von »Ihm mit einer Schulter dienen« bezieht sich auf die horizontale Linie, die die Menschheit miteinander verbindet, und lehrt uns, dass Brüderlichkeit ein Weg ist, Gott zu dienen.

Im August 2022 hatte ich eine schwere Hirnblutung und schwankte mehrere Tage zwischen Leben und Tod. In dieser Zeit erhielt dieser Bibelvers eine persönliche Note. Meine Frau wandte sich eindringlich an unsere jüdischen Brüder und Schwestern zum Gebet und über die WhatsApp-Kontakte meines Telefons auch an alle Imame, Scheichs, Qadi, Bischöfe und Priester und flehte sie an, für mich zu beten. Die Resonanz war überwältigend, und mit der Barmherzigkeit Gottes – und dem Fachkönnen der Ärzte – bin ich immer noch hier. Für mich war es eine kleine, aber bedeutsame Erfüllung der Vision, gemeinsam den Namen Gottes anzurufen. Meine Dankbarkeit für die Gebete guter Menschen vieler Glaubensrichtungen in meinem Namen hat meine Mission und moralische Verpflichtung gestärkt, unsere zerbrochene Welt zu heilen und die Menschheit in Licht und Liebe zusammenzubringen.

Gott wird eins sein

»Gott wird eins sein und sein Name eins.«[32] Wie oben erwähnt, ist dies der Schlussvers jedes der drei täglichen jüdischen Gebete. Es drückt die Essenz des Mantras des jüdischen Glaubens aus,

32 Sacharja 14.9.
33 5. Mose 6.4.

das *Schma*: »Höre, Israel: Der HERR, unser Gott, der HERR ist einer.«[33]

Diese Botschaft ist natürlich für alle abrahamitischen Religionen von zentraler Bedeutung. Auf die Frage: »Welches von allen Geboten ist das wichtigste?«, antwortet Jesus mit den ersten beiden Versen des *Schma*: »Das wichtigste ist dieses: Höre, Israel: Der Herr, unser Gott, der Herr ist einer. Liebe den Herrn, deinen Gott, von ganzem Herzen, von ganzer Seele, von ganzem Verstand und von ganzer Kraft.«[34] Ebenso ist die erste der fünf Säulen des Islam die *Schahada*, die mit der Bejahung des einen Gottes beginnt: »Es gibt keinen Gott außer Gott …«

Der klassische Bibelkommentator Raschi (Rabbi Shlomo Yitzchaki, 1040–1105) lernt aus den obigen Versen von Sacharja und Zefanja, dass die Erfüllung des *Schma* von der gemeinsamen Teilnahme der ganzen Menschheit abhängt:

> *Der Herr, der jetzt unser Gott ist und nicht der Gott der anderen Völker der Welt, wird in der Zukunft der Eine (alleinige) Gott sein, wie gesagt wird: »Denn dann werde ich den Völkern eine reine Sprache zuwenden, damit sie alle den Namen des Herrn anrufen«* (Zefanja 3,9), *und wie weiter gesagt wird: »An jenem Tag wird der Herr einer sein und sein Name einer«* (Sacharja 14,9).[35]

Wir wenden uns nun einer jüdischen Perspektive zu, wie diese geistliche Gemeinschaft erreicht werden kann, welche Hindernisse sich ihr in den Weg stellen und wie sie überwunden werden können.

Eine jüdische Annäherung an monotheistische Religionen

> *Es gibt kein wesentliches Prinzip in unserem Glauben, das sich anderen Religionen widersetzt, und es ist möglich, dass sie von den Guten und Frommen unter ihnen beeinflusst werden durch eine Fülle von Wissen und Prophetie oder durch den Heiligen Geist oder eine andere göttliche Hilfe, je nach ihrem Zustand und Wert. Die Glaubensrichtungen, die die Einheit Gottes akzeptieren, haben es nicht nötig, ihre Religionen zu verlassen, und sie können immer mit weiten Gedanken, mit voller Frömmigkeit in ihnen bleiben.*[36]

Die Anzahl der Anhänger des Judentums ist im Vergleich zu den anderen abrahamitischen Religionen gering. Das liegt zum Teil daran, dass das Judentum keine missionierende Religion ist. Das liegt nicht an der Gleichgültigkeit gegenüber der Menschheit, sondern an unserem Glauben, dass Erlösung, der Dienst an Gott und eine Beziehung zum Göttlichen nicht notwendig sind, Jude zu sein. Der alte Tosefta[37] bekräftigt, dass »die Gerechten der Völker einen Anteil am Himmel haben.«[38] Der *Midrasch* Tanna Devei Eliyahu erklärt: »Ich bringe den Himmel und die Erde als Zeugen dafür, dass der heilige Geist auf ihnen ruht, ob Jude oder Heide, Mann oder Frau, Sklave oder Magd.«[39]

Zusammen mit der Bekräftigung der Rolle anderer monotheistischer Religionen glaubt das Judentum, dass das jüdische Volk in einzigartiger

34 Markus 12,29-30 mit einem Zitat aus 5. Mose 6,4-5.

35 Raschi über 5. Mose 6.4. Es sollte angemerkt werden, dass dies für Raschi eine Hoffnung für die Zukunft war, keine zeitgenössische Realität. Er lebte im Rheinland zu einer Zeit, als die jüdischen Gemeinden dort von den Kreuzfahrern im Namen des Christentums massenhaft Massaker und Zwangskonvertierungen erlitten. Dies ist ein wichtiger Kontext, um zu verstehen, warum Raschi im Allgemeinen eine negative Sicht auf das Christentum hatte.

36 Rabbi Abraham Isaac Kook (1865–1935) in »Für die Verwirrten der Generation«, Kapitel 52. Eine umfassende Analyse von Rabbi Kooks Theologie der Religionen findet sich in dem Kapitel, das ihm in *Re-envisioning* gewidmet ist.

37 Sanhedrin 13:2 (geschrieben im 2. und 3. Jahrhundert n. Chr.).

38 Siehe auch Sanhedrin 105a und Maimonides' Gesetze der Könige und Kriege in *Mischneh Tora*, 8.11.

39 Tanna Devei Eliyahu, Kapitel 9.

Weise an die Bedingungen des Sinai-Bundes gebunden ist. Das bedeutet nicht, dass für den Rest der Menschheit alle Verhaltensweisen und Überzeugungen legitim sind. Vielmehr identifiziert das Judentum spezifische universelle ethische und spirituelle Werte und Überzeugungen; die jüdische Praxis ist nicht der einzige Weg, um diese zu verwirklichen. Heute teilt ein Großteil der Menschheit und ihrer Glaubensrichtungen viele dieser Grundwerte und Überzeugungen.

Diese Konzeption bewahrt einerseits die einzigartige Identität der eigenen Gemeinschaft, erkennt aber gleichzeitig eine gemeinsame Vision mit der Menschheit an. Diese wesentliche Lehre ist die Grundlage für die Einheit und Brüderlichkeit in der Welt.[40]

Ich glaube, dass diese Botschaft die Mission des jüdischen Volkes ist. Ich verwende den Begriff »Mission« nicht im christlichen Sinne des Bemühens, andere zu bekehren, sondern im Sinne des Rufs der Propheten, eine großartige Zukunft für die Menschheit aufzubauen, die auf wesentlichen gemeinsamen Werten und Überzeugungen beruht. In einem Bild, das Rabbi Yehuda Leon Ashkenazi[41] verwendet, können die verschiedenen Identitäten der Menschheit mit der Schönheit einer Vielzahl von Blumen verglichen werden; die Rolle des jüdischen Volkes besteht darin, eine einigende Kraft zu sein, die die Blumen zu einem schönen Blumenstrauß zusammenbindet.[42]

Das jüdische Volk ist doppelt geeignet, diese Rolle auszufüllen. Erstens: Die Juden sind die alten Träger und Zeugen der Kerngeschichte des größten Teils der Menschheit. Die Hebräische Bibel wird von Christen als heilige Schrift akzeptiert, und die biblischen Propheten werden vom Islam anerkannt, wobei Moses der Prophet ist, der im Koran am häufigsten erwähnt wird – mehr als 130 Mal. Zweitens versucht das Judentum nicht, andere zu bekehren. Zusammen befähigen diese beiden Faktoren das jüdische Volk, nach einer Welt zu streben, die den doppelten Segen der Einheit in der Vielfalt hat.[43]

Die universellen Verpflichtungen der Menschheit

Während es göttliche universelle Rechte gibt, gibt es ebenso göttlich verordnete universelle Verpflichtungen. Auf dieser Grundlage lehrt das Judentum, dass es sieben Gesetze *(Mizwot)* der Kinder Noahs gibt, die für die gesamte Menschheit gelten. Um ihre Bedeutung zu verstehen, ist es wichtig, den Kontext, in dem sie entstanden sind, und ihre definierenden Merkmale zu identifizieren.[44]

Der *Talmud* extrapoliert aus der Bibel eine Liste von sieben Geboten, die jeden Nachkommen Noahs (d. h. die gesamte Menschheit) verpflichten. »Den Nachkommen Noahs wurden sieben *Mizwot* befohlen: Gerichte zu errichten, Gotteslästе-

40 Siehe das Kapitel über Rabbi Yehuda Ashkenazi (Manitou) in »God Shall Be One« von Nagen, Rosenblatt und Malach; Rabbi Jonathan Sacks: »The Dignity of Difference: How to Avoid the Clash of Civilizations«, insbesondere Kapitel 3, und Yakov Nagen: »Noaẖ: John Lennon and the Tower of Babel« in »Be Become Bless: Jewish Spirituality Between East and West«.

41 Rabbi Yehuda Ashkenazi (1922–1996), bekannt unter dem Spitznamen *Manitou*, wurde im muslimischen Milieu von Algier geboren und wuchs dort auf. Als Erwachsener lebte er in Frankreich, wo er eine führende rabbinische Figur unter den französischen Juden war.

42 *Sod Midrasch HaToledot*, Bd. 1, S. 46. Deutsche Übersetzung in »God Shall Be One«.

43 Wie ich weiter unten erörtere und wie das einleitende Zitat dieses Monogramms von König Muhammad VI. impliziert, gibt es auch innerhalb des Islam Quellen, die religiöse Vielfalt schätzen. Diese Quellen sind im zeitgenössischen Diskurs derzeit weniger prominent. Wir hoffen und glauben, dass wir den Prozess beschleunigen können, der es dieser Stimme innerhalb des Islam ermöglicht, gehört zu werden. Ich möchte auch auf das Motto Indonesiens, der größten muslimischen Nation der Welt, hinweisen: »Bhinekka Tunggal Ika«, was so viel wie »Einheit inmitten der Vielfalt« bedeutet. Bei meinen Besuchen in dieser Republik habe ich viele Indonesier gesehen, die dieses Motto leben. Besonders beeindruckt hat mich die indonesische Organisation *Nahdlatul Ulama* (Erwachen der Gelehrten), die größte muslimische Organisation der Welt, und ihr Führer Pak Yahya Staquf, mit dem ich das Glück hatte, eine langfristige Beziehung zu haben.

44 Siehe Yakov Nagen: »Noahide Laws: Civilization's Foundation or Religious Identity?«, online verfügbar unter: *https://traditiononline.org/noahide-laws-civilizations-foundation-or-religious-identity/*.

rung, Götzendienst, sexuelle Unsittlichkeit, Mord, Diebstahl und ein Glied von einem lebenden Tier zu essen.«[45]

Bis Noah war die biblische Geschichte der Menschheit eine Geschichte der allmählichen gesellschaftlichen Degeneration, die in der Sintflut kumulierte. Vor diesem Hintergrund kann man die sieben *Mizwot* so verstehen, dass sie dazu bestimmt sind, eine Wiederholung der Verhaltensmuster zu verhindern, die der Welt Zerstörung gebracht haben.

Es ist weithin anerkannt, dass diese *Mizwot* in jede der abrahamitischen Religionen aufgenommen wurden. In den Worten von Rabbi Zvi Hirsch Chajes (1805–1855)[46]: »Die sieben Mizwot stellen die Gesamtheit des rationalen Gesetzes dar, die sowohl den Christen als auch den Muslimen vorschreiben, wo immer sich ihre Zuständigkeit erstreckt. Sie überwachen auch die Einhaltung verbotener sexueller Beziehungen, Mord, Gerichtsverfahren, Blasphemie und Diebstahl, und sie sind äußerst streng bei der Bestrafung von Übertretern … Die Muslime sind auch keine Götzendiener, und sie halten sich an die sieben Mizwot.«[47]

Bei diesen sieben Gesetzen handelt es sich in erster Linie um Verbote. Sie befassen sich mit dem, was man unterlassen sollte, bieten aber keine Anleitung, wie man eine ideale Gesellschaft schaffen oder die Verbindung zu Gott vertiefen kann. Sie umfassen nicht die Substanz einer Religion, die sowohl den vertikalen Dienst an Gott als auch die horizontale Beziehung zum anderen umfassen muss.

Von Natur aus entwickelte Religionen, die den Glauben an einen transzendenten, fürsorglichen Gott beinhalten, der moralisches Verhalten fordert, enthalten von Natur aus im Allgemeinen die noachidischen Gesetze. Daraus folgt, dass sie sicherlich diesem schlanken Gesetzeswerk allein überlegen sind.[48] Diese Schlussfolgerung ist die Grundlage einer positiven jüdischen Theologie anderer Religionen.

Die Vorstellung, dass Gott die Religiosität und den Gottesdienst der ganzen Menschheit schätzt, kommt in der Bibel zum Ausdruck. Mit den Worten des Propheten Maleachi:

> *Denn vom Aufgang der Sonne bis zu ihrem Untergang ist Mein Name groß unter den Völkern, und überall werden in Meinem Namen Weihrauch und reines Getreideopfer dargebracht – denn Mein Name ist groß unter den Völkern, sprach der Herr der Heerscharen.*[49]

Die Größe des Namens Gottes wird auf der ganzen Welt anerkannt und ihm werden Opfergaben dargebracht. Darüber hinaus stellt der *Talmud* fest, dass diese göttliche Anerkennung über die geographischen Regionen hinausgeht, die das jüdische Volk kennen.[50]

Eine jüdische Theologie des Islam

Im Folgenden werden die Elemente vorgestellt, die zusammen eine jüdische Theologie des Islam bilden. Da jeder Punkt auf dem vorherigen aufbaut, werden wir Schritt für Schritt vorgehen, um die Grundlagen einer bedeutungsvollen brüderlichen Beziehung zu enthüllen, die sich aus unseren Kernidentitäten und Überzeugungen ergibt.

45 Sanhedrin 56a. Zwei dieser *Mizwot* (Götzenanbetung und Blasphemie) verhindern eine Schädigung der Beziehung zwischen Mensch und Gott; zwei (verbotene Beziehungen und Mord) verbieten die Begehung schweren Schadens innerhalb der menschlichen Gesellschaft; zwei (Diebstahl und die Einrichtung von Gerichten) schützen persönliches Eigentum und damit auch die zerbrechliche Zusammenarbeit, die der menschlichen Wirtschaft zugrunde liegt; und die letzte (das Essen von einem lebenden Tier) verbietet die Grausamkeit gegen unsere Mitgeschöpfe.

46 Er ist ein bedeutender rabbinischer Gelehrter in Galizien, dessen populärstes Werk die Einführung in die rabbinische Literatur ist, die als *Mevo HaTalmud* bekannt ist.

47 *Kuntres Tiferet Yisrael*, zitiert in *Kol Sifrei Maharatz Ḥayyot*, Bd. 1 (Jerusalem: Divrei Ḥakhamim, 1958), 489–490. Viele ähnliche Aussagen anderer rabbinischer Gelehrter werden in »God Shall be One« zitiert.

48 Dies wurde im Laufe der Jahrhunderte von vielen rabbinischen Weisen ausdrücklich festgestellt, am bekanntesten von dem

1 Ein gemeinsamer Glaube an Gott

Während sich Sure 29,46 »Unser Gott und ihr Gott ist Einer« auf die Juden bezieht, macht Maimonides eine ähnliche Aussage über die Muslime, die »… Gott zu einer richtigen Einheit einen, einer Einheit, die makellos ist.«[51] Die Wertschätzung unseres gemeinsamen Glaubens an denselben Gott ist ein wesentlicher Schritt, um die Liebe, das Gebet, die Demut, die Frömmigkeit und den aufrichtigen Dienst des Anderen an Gott wirklich wertzuschätzen.

Die Wertschätzung des muslimischen Glaubens an Gott hat Auswirkungen auf das jüdische Recht und die jüdische Praxis. Rabbi Avigdor Nebenzahl, der jahrzehntelang als Oberrabbiner der Altstadt von Jerusalem tätig war, ordnet an, dass das jüdische Gesetz die Schändung oder Verunstaltung einer Moschee verbietet. Als ich ihn darauf ansprach, wunderte er sich, dass ich es als eine offizielle rabbinische Verfügung bezeichnete, da es ihm so vorkam, als würde er nur auf das Offensichtliche hinweisen. Rabbi Nebenzahl erklärte mir, dass er diese Frage nicht als eine Frage der religiösen Toleranz gegenüber unterschiedlichen Glaubensrichtungen ansehe. Da Muslime zu demselben Gott beten, hat eine Moschee den Status eines Gebetshauses und muss respektiert werden.

Ein anderer großer Rabbiner unserer Zeit, Rabbi Ovadia Yosef (1920–2013), der von 1973 bis 1983 Oberrabbiner Israels war, betrachtete Moscheen ebenfalls als heilige Orte. Als er 1947 als Rabbiner in Kairo diente, zog er es vor, in einer Moschee anstatt im Freien zu beten zu beten, wenn er keine Synagoge fand.[52]

In ähnlicher Weise berichtet eine Überlieferung, dass Rabbi Shmuel Salant (1816–1909), der viele Jahrzehnte lang Oberrabbiner von Jerusalem war, darauf achtete, beim Gebet nicht vor einem Muslim zu gehen, da er den traditionellen jüdischen Glauben respektierte, dass die göttliche Gegenwart den Platz vor jemandem achtet, der mit dem Gebet zu Gott beschäftigt ist.

2 Der Weg Abrahams

Wie bereits erwähnt, sehen sowohl der Islam als auch das Judentum Abraham als Vaterfigur, die der Welt den Weg Gottes offenbarte. Beide verleihen ihm den einzigartigen Titel einer besonderen Freundschaft mit Gott: »Freund Gottes«.[53]

Der Koran beschreibt Abraham als einen universellen Lehrer: »Und [erinnere dich], als sein Herr Abraham mit Worten prüfte und er sie erfüllte. Er sagte: ›Ich mache dich zu einem Imam für die Menschheit…‹«[54] und »Und wer das Glaubensbekenntnis Abrahams meidet, wenn nicht eine törichte Seele.«[55] In ähnlicher Weise beschreibt Maimonides in seinem Brief an den Jemen Abraham als die »Säule der Welt« und als denjenigen, der »die erste Ursache des gesamten Universums entdeckte und die zentrale Bedeutung des Prinzips der Einheit Gottes für die ganze Menschheit demonstrierte«.

3 Erzählte Geschichten von den Propheten und anderen biblischen Persönlichkeiten

Darüber hinaus teilen wir vieles von der Gründungsgeschichte der Welt und von Gottes Interaktionen mit der Menschheit. Der Islam teilt mit

Meiri (Rabbi Menahem ben Shlomo Meiri, 1249–1315), der diese Idee auf die Religionen anwandte, deren er sich bewusst war, das Christentum und den Islam. Diese Perspektive ist das Hauptthema von »God Shall be One«, das sich auf viele Quellen bezieht und viele Argumente enthält, um diesen Ansatz zu bestätigen.

49 Maleachi 1.11. | **50** *Talmud* Menachot, 110a.

51 *Teshuvot Ha-Rambam*, Blau-Edition, 448.

52 Rabbi Yosefs Tochter Adina Bar Shalom ist die Quelle dieser Geschichte.

53 Quran, 4.125 und Jesaja, 41.8. | **54** 2.124.

55 2.130. | **56** Josephus Flavius: Altertümer 1.214.

57 Siehe auch: Quran 17.104: »Und Wir sagten nachher zu den Kindern Israels: ›Wohnt im Land. Und wenn die Verheißung des Jenseits in Erfüllung geht, werden Wir euch als eine gemischte Versammlung bringen.‹«

dem Judentum vieles von seiner Schöpfungsgeschichte, Noah, den Patriarchen, der ägyptischen Versklavung und der Erlösung der Kinder Israels, ihrem Bund am Sinai, der Reise ins verheißene Land, den Königen David und Salomo und vieles mehr.

4 Gegenseitige Anerkennung einer gemeinsamen ethnischen Zugehörigkeit

Sowohl Juden als auch Araber (die frühen Muslime waren arabischer Abstammung) erkennen ihre gemeinsame Volkszugehörigkeit als Nachkommen Abrahams an. Schon vor dem Aufkommen des Islam gibt es jüdische Quellen, die sich mit der arabischen Abstammung befassen. So bezeichnet der jüdische Historiker Josephus Flavius (37–100) die Araber als Nachkommen von Ismael, dem Sohn Abrahams, was seiner Meinung nach ihre Tradition der Beschneidung erklärt.[56]

In einer späteren Zeit schrieb Rabbi Chananel ben Chushiel (980–1055) in seinem biblischen Kommentar zu 1. Mose 17:20, dass die arabischen Eroberungen im Nahen Osten des siebten Jahrhunderts eine Erfüllung des biblischen Segens für Ismael, dem Sohn Abrahams, waren und ein Grund für das jüdische Volk, den Glauben an seine lang erwartete Erlösung nicht zu verlieren, die auch in der Bibel vorausgesagt worden war.[57]

5 Gemeinsame religiöse Grundsätze

In der obigen Erörterung der sieben noachidischen Gebote habe ich festgestellt, dass eine ganze Religion über diese Gesetze hinausgeht und die vertikale Verbindung zu Gott und die horizontale Verbindung zueinander aufbaut. Die fünf Säulen des Islam beinhalten diese beide wesentlichen Komponenten. Was die vertikale Verbindung betrifft, so gibt es die *Shahada*, die Gott und seine Einheit bekräftigt, die fünf täglichen Gebete, das einmonatige Fasten des *Ramadan* und die *Hadsch*-Pilgerfahrt. Die horizontale Verbindung umfasst unter anderem die Säule der Nächstenliebe.

Die Schnittstelle dieser Fünf Säulen zu ihren jüdischen Gegenstücken wäre an sich schon eine wichtige und faszinierende Studie;[58] ich werde hier nur einige grundlegende Punkte erörtern:

- Der erste Teil der *Schahada* entspricht dem jüdischen *Schma*, in dem Gott und seine Einheit bekräftigt wird, die nach den oben erwähnten Worten von Raschi nur in einem gemeinsamen Ruf mit der ganzen Menschheit vollständig erfüllt werden kann.
- In der muslimischen Tradition wurde die Säule des Gebets von Mohammed während seiner nächtlichen Reise empfangen. In dem Bericht im Hdeadith[59] trifft Muhammad auf dieser Reise die Propheten einschließlich Moses, mit dem er das Gebot des Gebets bespricht. Ihr Dialog ist von gegenseitiger Achtung geprägt, wobei Mose sich auf ihre jeweiligen Anhänger bezieht und die Kinder Israels die seinen nennt.
- Die Säule der Nächstenliebe erscheint in der Bibel als die Essenz des Weges Abrahams, »*Zedaka* und Gerechtigkeit«.[60] Im Hebräischen bedeutet das Wort *tzedakah* sowohl Nächstenliebe als auch Gerechtigkeit; dies ist sprachlich dem arabischen Wort *sadaqa* ähnlich.[61] Eines meiner Lieblings-*Surot* definiert Religion als Fürsorge für die Bedürfnisse des anderen:

58 Siehe die Podcast-Serie, die ich mit Scheich Ghassan Manasra über die fünf Säulen des Islam und ihre jüdischen Gegenstücke gemacht habe: *https://podcasts.apple.com/il/podcast/%D7%94%D7%A4%D7%95%D7%93%D7%A7%D7%90%D7%A1%D7%98-%D7%94%D7%91%D7%99%D7%9F-%D7%93%D7%AA%D7%99-the-interfaith-podcast/id1648048879.*

59 Buchari 3207.

60 Genesis 18:19.

61 Für eine Erörterung des sprachlichen Zusammenhangs zwischen diesen Wörtern: *https://en.wikipedia.org/wiki/Sadaqah.*

Hast du den gesehen, der die Religion verleugnet? Das ist es, was die Waise vertreibt und nicht dazu drängt, die Bedürftigen zu füttern. Wehe also den Betenden, die ihre Gebete nicht beachten, die danach streben, gesehen zu werden, und doch kleine Liebesdienste ablehnen. [62]

Dies ähnelt der Passage im *Talmud*, die die Liebe zum Anderen, wie man sich selbst liebt, als zentrales Prinzip der *Torah* bezeichnet. [63] Sowohl das Fasten im *Ramadan* als auch an *Jom Kippur* sind eine Zeit der Nächstenliebe, des Gebets und der Buße. [64]

- Die *Hadsch*-Pilgerfahrt nach Mekka weist viele Parallelen zur Pilgerfahrt nach Jerusalem auf. [65] In ähnlicher Weise sah der Prophet Jesaja Jerusalem als ein geistliches Zentrum für die ganze Menschheit [66], er sah auch zusätzliche geistliche Epizentren für andere Nationen vor sich: »An jenem Tag wird ein Altar des Herrn sein mitten im Land Ägypten und eine Säule des Herrn an seiner Grenze.« [67]

6 Eine jüdische Perspektive auf Muhammad PBUH

Ich habe eine jüdische Perspektive auf den Islam vorgestellt, die den islamischen Glauben an Gott und seine Einheit wertschätzt und ihn als einen Weg zur himmlischen Erlösung sieht. Durch Mohammed und seine Lehren wurde dieser Weg für mehr als eine Milliarde Menschen auf der ganzen Welt eröffnet, eine Tatsache, die als Grundlage für jüdischen Respekt und Wertschätzung für ihn dienen kann.

Aus jüdischer Sicht ist das Erkennen der Botschaft Mohammeds als Weg zu Gott wichtiger als die Frage, ob Mohammed ein Prophet war. Im Allgemeinen schätzt das Judentum religiöse Wahrheiten, die durch Nachsinnen entdeckt werden. Darüber hinaus gelten die von der Menschheit initiierten Formen des Gottesdienstes als gottgefällig. Zum Beispiel lobt das Judentum [68] so wie der Koran [69] Abraham für seine Betrachtung des Daseins, die ihn zum Glauben an Gott führte. [70]

Das bedeutet nicht, dass das Judentum die Möglichkeit göttlicher Inspiration und Prophezeiung im Islam und gegenüber Muhammad leugnet. Tatsächlich gab es im Laufe der Jahrhunderte eine Reihe von Meinungen über die Rolle des Göttlichen bei der Entfaltung des Islam. Es gibt zwei grundlegende Gründe, warum es diese Meinungsverschiedenheit innerhalb des Judentums und keine definitive Aussage in die eine oder andere Richtung gibt. Erstens, weil die Bibel und der *Talmud*, wie oben diskutiert, älter sind als der Islam und Mohammed, was es schwierig macht, eine definitive Haltung abzuleiten. Zweitens kennt das Judentum keine Kriterien für uneingeschränkte Aussagen über Gottes Beziehung zu anderen Völkern. Die Demut verlangt von uns, dass wir uns nicht

62 Sure 107.
63 Siehe oben, Anmerkung 20.
64 Im Standardsegen zum Ramadan, *Ramadan Karim*, bedeutet das arabische *karim* Großzügigkeit, und tatsächlich wird bereits im Quran (2.184) gesagt, dass jemand durch Almosen sühnen kann, wenn er nicht fasten kann.
65 Siehe Professor Abdulla Galadari: »Spirituelle Bedeutungen der *Hadsch*-Rituale«.
66 Jesaja 56.
67 Jesaja 19.19.
68 Midrasch Bereishit Rabba, 39; Maimonides, *Mischneh Tora*, Gesetze des Götzendienstes 1.1-3.
Siehe auch: *Mischneh Tora* Gesetze von Schmitta 13:13: »Jeder von den Bewohnern der Welt, dessen Geist ihn großmütig motiviert und der es mit seiner Weisheit versteht, sich selbst beiseite zu stellen und vor Gott zu stehen, um Ihm zu dienen und Ihm zu dienen und Gott zu erkennen, indem er gerecht vorgeht, wie Gott ihn geschaffen hat, und das Joch der vielen Abrechnungen, die die Menschen suchen, von seinem Hals nimmt, Er wird als das Allerheiligste geheiligt. Gott wird für immer sein Teil und Erbe sein und wird ihm das geben, was ihm in dieser Welt genügt.«
Für einen weiteren Ausdruck religiöser Autorität und Wertigkeit, der nicht von der Offenbarung abhängt, siehe die berühmte Aussage im *Talmud:* »Der Weise ist größer als der Prophet« (*Talmud* Baba Batra 12a).
Rabbi Abraham Isaac Kook (*Orot*, Seite 120) wies darauf hin, dass es Propheten gab, deren Aufrufe an das Volk zur Buße nicht beachtet wurden, während es Weise gab, die es schafften, durch ihre Lehre Veränderungen herbeizuführen.
69 Quran 6.75-78.
70 In »God Shall Be One«, im Kapitel »Religiosität als angeborene Suche nach Gott«, argumentiere ich, dass der Kernglaube des Judentums an eine Partnerschaft zwischen dem Menschlichen und dem Göttlichen dazu führt, den Ausdruck des angebore-

anmaßen, eine absolute Position in der Beziehung zwischen Gott und Menschen anderen Glaubens zu haben. Stattdessen können wir den Inhalt anderer Glaubensrichtungen bewerten und unsere gemeinsamen Wahrheiten, Werte und Handlungen anerkennen und wertschätzen.

Im nächsten Abschnitt stelle ich einige jüdische Verständnisse der Rolle des Islam in der weltweiten Erzählung vor, die von Gott festgelegt wurde.

Jüdische Wahrnehmungen der Rolle des Göttlichen im Islam

Ein Ansatz besteht darin, die Entstehung des Islam als von der göttlichen Vorsehung geleitet zu sehen, als Teil des Prozesses der Verbreitung der Wahrheit der *Torah* in der Welt. Maimonides, der, wie wir gesehen haben, den Islam pries,[71] wählte diesen Ansatz am Ende der *Mischneh Tora.*[72] Er verweist auf die Entwicklung des Christentums und des Islam als Teil eines von Gott geleiteten Prozesses, »den Gedanken des Schöpfers der Welt«, mit dem Ziel, die ganze Welt den messianischen Zeiten näher zu bringen, in denen die ganze Menschheit gemeinsam Gott anbeten wird.[73]

Rabbi Yaakov Emden (1698–1776) sah in der Nachfolge von Maimonides die Hand Gottes bei der Ausbreitung des Christentums und des Islam: »Die beiden Familien, die Gott erwählt hat, um viele Nationen zu unterjochen, um sie unter das Joch des Glaubens und der Positionen zu bringen, die notwendig sind, um die Welt zu besiedeln und das nationale Kollektiv zu verbessern …«[74] Rabbi Yaakov Emden liest die *Mischna* – »Jede Gemeinde, die um des Himmels willen ist, wird am Ende Bestand haben«[75] – im Sinne des Christentums und des Islam. In seinen Augen enthalten sowohl der Islam als auch das Christentum die Wahrheit und sind für die Nationen der Welt angemessen.

Ein weitreichenderer Ansatz ist der der Weisen, die den Islam und insbesondere den Koran nicht nur als ein Produkt der göttlichen Vorsehung, sondern auch als göttliche Offenbarung betrachteten. Rabbi Netanel Fayyumi (1090–1165) war der *Nagid* (Gemeindevorsteher) und Führer der Rabbiner des Jemen in der Generation vor Maimonides.[76] Im sechsten Kapitel seines Buches *Garten der Intellektuellen* stellt er eine systematische Herangehensweise an die Religionen der Nationen der Welt vor:

> *Wisse, mein Bruder, dass es für Gott nicht undenkbar ist, in die Welt zu senden, wen Er will, wann Er will… und Er, möge Er gesegnet sein, hat die Völker bereits vor der Übergabe der Tora Propheten gesandt… und es ist nicht undenkbar, dass Gott nach der Übergabe der Tora auch sendet, wen er will, damit die Welt nicht ohne Glauben bleibt.*

Diese Worte sind lehrreich. Erstens bekräftigen sie unmissverständlich die Bedeutung der Religionen unter den Nationen als Teil des göttlichen Ziels, »dass die Welt nicht ohne Glauben bleibt«. Darüber hinaus haben nicht nur andere Religionen einen Platz im Sinne des Judentums, sondern es ist möglich, dass die Quelle dieser Religionen eine Prophezeiung ist, die die Nationen von Gott empfangen haben. Laut Fayyumi ist jede Nation verpflichtet, die an sie gesandte Prophezeiung anzu-

nen menschlichen Drangs, das Göttliche zu suchen und zu berühren, als wertvoll zu sehen; religiöse Gesten entspringen von unten, anstatt von oben herab zu kommen.

71 *Teshuvot ha-Rambaum*, 448.

72 *Mischne Tora*, Gesetz der Könige 11.9.

73 Obwohl Maimonides selbst ihre von Gott geleitete positive historische Rolle sah, stand er diesen Religionen kritisch gegenüber. Später werde ich dies gegenüber dem Islam thematisieren und argumentieren, dass dies vor allem wegen der außerordentlich schmerzhaften Realitäten der Verfolgung von Juden und im Namen des Islam zu seiner Zeit geschah.

74 Emden, *Lehem Shamayim al Avot* 4.11.

75 Avot 4.11.

76 In Maimonides' Brief an den Jemen, der an den Sohn von Fayyumi gerichtet war, nennt Maimonides Fayyumi »unseren Lehrer und Rabbi«. Laut Rabbi Kapah beeinflusste Fayyumis Buch »Garten der Intellekte« Maimonides' »Leitfaden für die Verwirrten«.

nehmen. Das Annehmen dieser Prophezeiungen wird dazu führen, dass die ganze Menschheit Gott anbetet, jede Nation auf ihre eigene Weise.

Fayyumis Glaube, dass es ein göttliches Ziel gab, die Nationen dazu zu bringen, Gott anzubeten, kombiniert mit seinem Glauben an bestimmte Prophezeiungen der Nationen, führte ihn zu dem Schluss, dass es andere Religionen als das Judentum gab, die nicht nur legitim waren, sondern auch eine Verwirklichung prophetischer Offenbarung. Daher bezog sich Fayyumi sehr ernsthaft auf den Koran und glaubte, dass der Koran die Muslime verpflichtet. Er analysierte die Worte des Korans sorgfältig, so sehr, dass er im zweiten Kapitel seines Buches eine mystische Bedeutung in der *Schahada* (dem muslimischen Glaubensbekenntnis) fand.[77]

Ein wesentlicher Teil des sechsten Kapitels von Fayyumis Buch ist der Analyse und Interpretation des Korans gewidmet. Er folgert aus dieser Analyse, dass der Koran die *Torah* nicht außer Kraft gesetzt hat, sondern eher das Gegenteil – der Koran bestätigt die Verpflichtung des jüdischen Volkes, die *Torah* zu halten. Gleichzeitig behauptet Fayyumi, dass der Koran lehrt, dass es zusätzliche Offenbarungen für andere Nationen gibt, die sie dazu verpflichten, sich an ihre eigenen religiösen Systeme zu halten.[78]

Ähnliche Ideen wie Fayyumi finden wir in den Gedanken von Rabbi Abraham Isaac Kook. Er wirft auch die Möglichkeit auf, dass die Prophetie die Grundlage anderer Religionen ist. In seinem Buch Für die Verwirrten der Generation schreibt Rabbi Kook:

> *Im Allgemeinen enthält das Wesen des Glaubens keinen Gegensatz zu anderen Religionen. Wie wir bereits gesagt haben, ist es möglich, dass der Überfluss an Wissen und Prophezeiung oder der göttliche Geist oder andere göttliche Hilfe die Nationen entsprechend ihrer Lage und ihrem Wert beeinflussen wird, durch die Guten und Gerechten unter ihnen.*[79]

Rav Kook stellt eine Vielzahl von Möglichkeiten vor, von »Fülle an Wissen und Prophezeiung« bis hin zu »anderer göttlicher Hilfe«, welche die Grundlage der Religionen der Nationen der Welt bilden.

Brüderlichkeit ohne Einigung in jedem Punkt

Ich habe gezeigt, dass es eine mächtige Grundlage für eine authentische und bedeutungsvolle religiöse Brüderlichkeit zwischen Juden und Muslimen gibt. Das setzt nicht voraus, dass wir uns in allem einig sind. Die alte *Mischna* lehrt, dass »jedes Argument, das um des Namens des Himmels Willen geführt wird, dazu bestimmt ist, Bestand zu haben«.[80] Wenn die Meinungsverschiedenheiten um des Himmels Willen sind, dann werden die Ergebnisse positiv sein.

In ähnlicher Weise bekräftigt der Koran in der Sure *Al-Maida* die Legitimität der *Torah* für die Juden und geht dann dazu über, den Wert der Existenz anderer Religionen zu diskutieren:

> 44 *Wahrlich, Wir sandten die Thora herab, in der eine Rechtleitung und ein Licht ist,*

77 Er verweist auf die spirituelle Symbolik in der *Shahada*. Im Arabischen besteht »Es gibt keinen Gott außer Allah« aus 4 Wörtern, die in 7 Silben und 12 Buchstaben unterteilt sind, wobei 4, 7, 12 Zahlen in Fayyumis Philosophie kosmische Bedeutung haben (*Gan HaSekhalim*, Kapitel 2, S. 43–44.

78 Wie wir in unserer Diskussion über den Quran später in diesem Monogramm ausführlich sehen werden.

79 Rabbi Abraham Kook: »Für die Verwirrten der Generation«, Kapitel 52.

80 Mischna Avot 5:17.

durch das die Propheten, die sich [Gott] unterwarfen, die Juden richteten, wie es die Weisen und die Rabbiner taten, nach dem Buch Gottes, das zu bewahren ihnen geboten wurde und dessen Zeugen sie waren.

48 *… Für jeden von euch haben Wir ein Gesetz und einen Weg bestimmt. Und wenn Gott gewollt hätte, so hätte er euch zu einer Gemeinschaft gemacht, aber er wollte es anders, damit er euch prüfe in dem, was er euch gegeben hat. Wetteifert also miteinander in guten Taten. Zu Gott wird eure Rückkehr alle zusammen sein, und Er wird euch darüber informieren, worin ihr unterschiedlicher Meinung seid.*

Der Koran fordert uns auf, in guten Taten miteinander zu wetteifern, bis zu einer zukünftigen Zeit, in der Gott uns unsere Differenzen erklärt, von denen ich glaube, dass sie ein Hinweis auf unsere theologischen Debatten sind, wie im Kommentar des Studienkorans deutlich gemacht wird:

Der folgende Befehl, wetteifert miteinander in guten Taten … geht nicht von einem Prozess der Ablösung zwischen religiösen Formen aus, sondern von einer gleichzeitigen Existenz verschiedener Religionsgemeinschaften, die in der Tugend miteinander konkurrieren. Der Wettbewerb findet in guten Taten statt und damit eher auf praktischer als auf theologischer Ebene. Die Überwindung der hartnäckigen theologischen Differenzen zwischen den Religionen mag für die Religionsanhänger in dieser Welt keine Berufung sein; vielmehr können dies Angelegenheiten sein, die Gott erst im Jenseits lösen kann, wenn Er euch über das unterrichten wird, worin ihr unterschiedlicher Meinung seid.[81]

Ich bin fest davon überzeugt, dass unsere Meinungsverschiedenheiten und Debatten kein Hindernis für die Erfüllung des Willens Gottes sein müssen, für die Verwirklichung des Potenzials der Brüderlichkeit in unserer gemeinsamen Geschichte.

Probleme in der Beziehung bewältigen

In der Geschichte der jüdisch-muslimischen Beziehungen gab es Perioden des gegenseitigen Segens und der Kreativität, einschließlich dessen, was als das Goldene Zeitalter der jüdisch-muslimischen Beziehungen bezeichnet wird. Es gab jedoch auch Zeiten, in denen Juden im Namen des Islam und Mohammeds schwere religiöse Verfolgungen erlitten, darunter Massaker, Zwangskonvertierungen und institutionalisierte Demütigungen. In Andalusien zum Beispiel waren Maimonides und seine Familie in den 1140er-Jahren gezwungen, aus dem Almohaden-Kalifat zu fliehen, das viele alte jüdische Gemeinden auslöschte und die Juden zwang, zu konvertieren oder hingerichtet zu werden.[82] Als jüdischer Führer musste Maimonides in seinen Briefen Fragen über Leben und Tod von jüdischen Gemeinden von Andalusien im Westen bis hin zu Gemeinden zum Jemen im Osten beantworten und fragen, ob sie einen Märtyrertod erleiden oder sich einer Zwangsbekehrung unterziehen sollten.

Diese Verfolgungen, insbesondere die Zwangskonvertierung, stehen im Widerspruch zu vielen

81 »Studiere den Quran«, 301.

82 Siehe David Wasserstein: »The intellectual genealogy of Almohad policy towards Christians and Jews«; Alan Verskin: »Medieval Jewish perspectives on Almohad persecutions: Memory, repression and impact«, beide in »Forced Conversion in Christianity, Judaism and Islam«, hg. von Mercedes Garcia-Arenal und Yonatan Glazer-Eytan, Brill 2020.

islamischen Quellen, wie zum Beispiel Sure 2.256: »Es gibt keinen Zwang in der Religion«. Dennoch ist es verständlich, dass Maimonides einige seiner Trauerbekundungen über die Verfolgungen und Demütigungen, die Juden im Namen des Islam erlitten, als Kritik am Islam formulierte.[83]

Es ist bewegend, dass, wie oben gesehen, diese Verfolgung Maimonides nicht daran hinderte, den islamischen Glauben als einen makellosen Glauben an die Einheit Gottes anzuerkennen und zu preisen oder die Hand Gottes bei der Ausbreitung des Islam in der ganzen Welt zu sehen.

Unsere familiäre Verbindung: eine Quelle von Spannungen und Verbundenheit

Während jede unserer Religionen an eine gemeinsame Abstammung für die gesamte Menschheit glaubt, ist diese familiäre Verbindung für Juden und Muslime noch intimer, mit Abraham als unserem Patriarchen und den Brüdern Isaak und Ismael als unseren jeweiligen Vorfahren. Eine Familie schließt die Möglichkeit der Gleichgültigkeit aus, was ein gemischter Segen sein kann; es gibt Potenzial für Geschwisterrivalität, aber auch für Brüderlichkeit und Liebe. Es ist unsere Verantwortung gegenüber Gott, unserem Patriarchen und untereinander, dafür zu sorgen, dass wir Letzteres verbreiten.

Sowohl die jüdische als auch die islamische Tradition erzählen die Geschichte des großen Glaubens und der Hingabe Abrahams in seiner Bereitschaft, seinen Sohn zu opfern, um sich dem Willen Gottes zu unterwerfen. Juden gedenken dieses Ereignisses an *Rosch Haschana*, während Muslime dieses Ereignisses am *Eid al-Adha*, dem Opferfest, gedenken.

Die Unterschiede zwischen den beiden Traditionen sollten untersucht werden, da sie als Quelle der Verbindung dienen können. In der *Torah* ist der Sohn, der fast geopfert wird, Isaak, während nach den meisten islamischen Traditionen der Sohn Ismael ist. Ein enger Freund von mir, ein muslimischer Scheich aus Nazareth, wurde einmal gefragt, wer der Sohn in der Opfergeschichte sei. Er antwortete: »Wenn es Ismael ist, dann ist es mein Vater. Wenn es Isaak ist, dann ist es mein On- kel. So oder so, es ist meine Familie und meine Familie, die wir lieben und von der wir lernen müssen.«

Mein Schwiegervater, ein Bibelprofessor, Uriel Simon, weist darauf hin, dass man bei einer genauen Lektüre der *Torah* die Wahrheit in beiden Traditionen finden kann.[84] Im selben Abschnitt wie die Bindung Isaaks erzählt die *Torah* die Geschichte von Hagar, die mit Ismael in die Wüste ging. Auch in dieser Geschichte besteht Lebensgefahr, da Hagar glaubt, dass Ismael verdursten wird. In beiden Geschichten kommt im letzten Moment ein Engel von Gott, um zu sagen, dass der Sohn verschont bleibt und großen Segen empfangen wird.[85] Mit anderen Worten: Die *Torah* lehrt, dass beide Söhne, Isaak und Ismael, gesegnet sind.

Die Botschaft ist, dass Juden und Muslime alle Kinder Abrahams umarmen müssen. Tatsächlich bezieht sich jedes der fünf täglichen Gebete im Islam auf den Segen, der Abraham und seinen Nachkommen gegeben wurde (der *Salat al-Ibrahimiya*). Darüber hinaus endet die Geschichte des Opfers im Koran mit einem Segen für Isaak: »Und

83 Siehe zum Beispiel Maimonides: »Brief an den Jemen«.

84 »Seek Peace and Pursuit It« (hebräisch), Tel Aviv: Yediot Books, 2002, S. 56–59.

85 1. Mose 21.

wir segneten ihn mit der frohen Botschaft von Isaak, einem Propheten unter den Gerechten. Und wir segneten ihn und Isaak.« [86]

Prof. Simon weist darauf hin, dass die Bibel im Buch Genesis bei jedem der drei großen Kämpfe zwischen Brüdern Kinder Abrahams sind: Isaak und Ismael, Jakob und Esau sowie Josef und seine Brüder, die alle mit einem bewegenden Bild der Versöhnung enden. In jeder Geschichte schließen sich die Brüder friedlich zusammen, um ihren Vater in Hebron, in der Höhle der Patriarchen, zu begraben. Die Botschaft, die sich daraus ergibt, ist, dass Geschwisterrivalität natürlich ist und die familiäre Beziehung trotz der Konflikte auf dem Weg dorthin am Ende eine Quelle der Verbindung sein wird. [87]

In einem Brief aus dem Jahr 1908 erkannte Rabbi Kook die Probleme in den heutigen interreligiösen Beziehungen an, drückte aber das Streben nach einer Zukunft aus, in der »die brüderliche Liebe zwischen Esau und Jakob, zwischen Isaak und Ismael all diese Schwierigkeiten überwindet.« [88]

Die Zeit ist reif für eine erneuerte gegenseitige Achtung und Freundschaft

Nach vielen Jahren des Austauschs mit muslimischen Führern und meinem eigenen Studium des Islam bin ich zu der Überzeugung gelangt, dass die Zeiten der religiösen und ethnischen Verfolgung von Juden, die zu großem Leid führten, nicht die Kerntexte und Glaubensvorstellungen des Islam widerspiegeln. Sie waren in der Geschichte der vierzehn Jahrhunderte der Beziehungen zwischen uns die Ausnahme, nicht die Regel. Diese Wahrheit muss klar gemacht und veröffentlicht werden, wenn wir die Überreste des Antijudaismus, die es immer noch gibt, überwinden wollen. Ich glaube, dass dies zu einer Zukunft führen kann, die den Willen Gottes nach gegenseitiger Achtung und Legitimität erfüllt, mit einer Rolle für jede unserer Religionen.

Teil II

Islamische Ansichten über Juden und Judentum

Einleitung

Teil I umfasste eine jüdische Perspektive auf den Islam, die ihren Glauben an Gott bekräftigte, ihn als einen der Wege zur himmlischen Erlösung sah und ihre gemeinsame Geschichte und ihr gemeinsames Erbe mit dem jüdischen Volk und dem Judentum anerkannte. Ich wende mich nun Teil II zu, der sich mit der Herangehensweise des Islam an das Judentum befasst.

Ich glaube fest daran, dass Respekt und Anerkennung der Gültigkeit auf Gegenseitigkeit beruhen müssen, um das Potenzial und die Segnungen einer jüdisch-muslimischen Religionsgemeinschaft zu erfüllen. Aus diesem Grund brauchen wir sowohl Teil I, eine jüdische Theologie des Islam, als auch Teil II, eine islamische Theologie des Judentums.

Wie Rabbi Yehuda Ashkenazi schreibt:
Man kann endlos davon sprechen, moralisch zu sein, über Werte, aber am Ende des Tages ist die Forderung des Schöpfers an mich viel einfacher: Wie kann ich An-

86 Quran 37.112-113.
87 Simon zitiert in »Be Become Bless: Jewish Spirituality between East and West«, S. 81. Dass Geschwisterbeziehungen über innerjüdische Beziehungen hinausgehen, kommt auch in der Bibel vor. Siehe zum Beispiel: »Einen Edomiter sollst du nicht verabscheuen, denn so ist dein Bruder.« (5. Mose 23,8).
88 *Iggerot HaRe'him* 1:112.

dere in meiner Welt leben lassen, und wie können sie mich in ihrer Welt leben lassen? Ohne Gegenseitigkeit gibt es keine Lösung für dieses moralische Problem, für die Gleichsetzung der Brüderlichkeit.

Andere Menschen in unserer Welt leben zu lassen und dass andere Menschen uns in ihrer Welt leben lassen, muss der Religion einen Platz einräumen, da sie ein Teil unserer wesentlichen Identität ist.

Ein jüdischer Beitrag zu einer islamischen Theologie des Judentums

Sicherlich muss eine islamische Theologie des Judentums in erster Linie von muslimischen religiösen Autoritäten kommen. In der Tat stammt vieles von dem, was ich jetzt vorstelle, aus vielen Jahren des Studiums und der Begegnungen mit muslimischen religiösen Führern auf der ganzen Welt. Es ist meine aufrichtige Hoffnung, dass meine Arbeit dieses Thema in den Vordergrund rückt und viele weitere solcher Führer dazu bringt, Lehren zu diesem Thema zu formulieren und zu verbreiten.

In Teil I habe ich gezeigt, warum ein jüdischer Beitrag zur Diskussion über die islamische Konzeption des Judentums sowohl gültig als auch hilfreich ist. Der Koran selbst sieht das jüdische Volk als Zeugen Gottes und Seiner Offenbarungen, und ein Großteil des Korans ist um Geschichten des jüdischen Volkes und seiner Propheten herum aufgebaut.

Darüber hinaus ist es sinnvoll, dass Theologen einer Religion, wann immer sie versuchen, eine Theologie einer anderen Religion zu formulieren, die Stimme der Anhänger dieser anderen Religion in ihre Überlegungen einbeziehen. Ein Großteil des Antisemitismus und der Islamophobie wird durch falsche Annahmen über den anderen und seine Überzeugungen geschürt; Diese falschen Annahmen können zu einer fehlerhaften Theologie führen. In diesem Zusammenhang wäre es klug, sich an den berühmten Vers im Koran zu erinnern: „Wahrlich, Wir haben euch aus einem Mann und einer Frau erschaffen und Wir haben euch zu Völkern und Stämmen gemacht, damit ihr einander kennenlernt.« [89] Sicherlich hat mein eigenes Verständnis des Islam und meine Konzeption einer jüdischen Theologie des Islam von den Begegnungen und Diskussionen mit Muslimen profitiert.

Drei grundlegende Fragen

Es gibt drei grundlegende Fragen, mit denen man sich auseinandersetzen muss, um die Grundlage für eine bilaterale jüdisch-muslimische Religionsgemeinschaft zu schaffen:

Erstens: Der Status des Judentums

In vielen Versen bekräftigt der Koran den göttlichen Ursprung und die Legitimität der früheren abrahamitischen Religionen und dass sie ein Weg zur Erlösung sind. Es gibt jedoch Behauptungen von einigen Muslimen, dass diese Aussagen *Naskh* sind, was bedeutet, dass sie aufgehoben wurden und daher null und nichtig sind. Dies würde bedeuten, dass das Judentum kategorisch vom Islam abgelöst wurde und keine legitime Religion mehr ist. Ande-

89 Quran 49.13.

re Muslime lehnen diese Anwendung von *Naschk* ab, weil die Verse, die die abrahamitischen Religionen bekräftigen, zu den jüngsten im Koran gehören, was es schwierig macht zu behaupten, dass es spätere Verse gab, die ihre Lehren annullierten.

Darüber hinaus hat mir ein international bekannter muslimischer Religionsführer geschrieben: »Das Konzept des *Naskh* ist nicht anwendbar auf Verse, die … die Prinzipien des Glaubens darlegen, die das Wesen der Religion sind.« Diese Herangehensweise an *Naschk* ist wesentlich für den Respekt zwischen Islam und Judentum. Es kann keine Brüderlichkeit geben, in der eine Seite die andere ablehnt.

Zweitens: Die Gültigkeit der *Torah*

Der Koran bestätigt oft den göttlichen Ursprung der *Torah* (Bibel), und der *Hadith* spricht von dem Respekt, den Mohammed (Friede sei mit ihm) der *Torah*rolle entgegenbrachte. Einige Muslime haben jedoch durch eine bestimmte Interpretation eines Konzepts, das *tachrif* genannt wird, behauptet, dass die *Torah*, die heute von den Juden verehrt wird, eine Fälschung des Originals ist. Diese Interpretation wurde von vielen zeitgenössischen muslimischen Religionsführern und Gelehrten abgelehnt.

Drittens: Die Ansichten des Korans über das jüdische Volk

Neben vielen positiven Aussagen über das jüdische Volk gibt es auch Stellen im Koran und in den Hadithen, die Juden kritisieren. Es ist antisemitisch, letzteres als pauschale Aussagen über das Wesen der Juden im Allgemeinen zu verstehen. Vielmehr muss gezeigt werden, dass diese Kritik kontextabhängig ist, d. h. dass sie sich spezifisch auf eine bestimmte Situation bezieht; dies kann aus dem Koran selbst heraus geschehen.

Diese Fragen sind wesentlich, um den Vektor der Beziehung zwischen Islam und Judentum zu bestimmen – wird es eine Verbindung oder ein Konflikt sein? Die Gefahren der letzteren Möglichkeit werden in der zentralen Botschaft von Rabbi Jonathan Sacks' *Not in God's Name: Confronting Religious Violence* dargelegt. Sacks thematisiert das tragische Phänomen der Zufügung von Gewalt und anderer grausamer Behandlung anderer, die mit dem Anspruch gerechtfertigt sind, im Namen Gottes gehandelt zu haben. Rabbi Sacks erklärt die Denkweise dessen, was er »pathologischen Dualismus« nennt, der die Welt in absolute Kategorien von Gut und Böse, Licht und Finsternis, in von Gott Geliebte und von Gott Verworfene einteilt. Diese Dualität ebnet den Weg für brutale Gewalt gegen diejenigen, von denen angenommen wird, dass sie die Identität verkörpern, die das Böse und die Finsternis repräsentieren und die daher vom Göttlichen abgelehnt werden.

Die ablehnende Herangehensweise an die drei oben genannten Themen ist zu einem Nährboden für Hass, Gewalt und Terror im Namen Gottes geworden.

Ein ergreifendes Beispiel aus der Welt der christlich-jüdischen Beziehungen zeigt, wie die Anerkennung dieser schmerzhaften Realität zu Veränderungen führen kann. Jules Isaac war ein französisch-jüdischer Historiker, dessen Frau und Tochter im Holocaust ermordet wurden. In sei-

nem Buch *Jesus und Israel* zeigte er auf, wie bestimmte christliche Interpretationen des Neuen Testaments zu Lehren der Verachtung der Juden und des Judentums und zur Entwicklung von Lehren über ihre Ablehnung durch Gott führten. Er zeigte auf, wie dies den Weg für ein Jahrtausend christlichen Antisemitismus und schließlich für den Holocaust ebnete. Papst Johannes XXIII. war tief bewegt von Isaac und seinem Werk. Ihre Begegnung war entscheidend für den Prozess, der zu der bahnbrechenden Erklärung *Nostra Aetate* der Katholischen Kirche führte, die das Verhältnis des Christentums zu Juden und Judentum neu definierte, was eine Neulektüre der christlichen Heiligen Schrift und eine Neubetrachtung ihrer Lehre zu diesen Themen beinhaltete.

Die Gefahr der Religion als Quelle der Gewalt wurde bereits durch den *Talmud* angesprochen, der diejenigen kritisiert, die sie zu einem »Trank des Todes« statt zu einem »Trank des Lebens« machen.[90] Der englische Dichter William Blake begründet diese Gefahr in der Art und Weise, wie Quellen interpretiert werden: »Beide lesen die Bibel Tag und Nacht, aber du liest schwarz, wo ich weiß lese.« Wenn, wie Blake beschreibt, religiöse Meinungsverschiedenheiten Gegenstand unterschiedlicher Lesarten sind, bedeutet das, dass Alles subjektiv ist und die heilige Schrift der Religion keine klaren Botschaften oder Wahrheiten enthält? Nein! Religionen haben Grundlagen, Religionen haben zentrale Werte. In jeder Religion gibt es das, was die leitende Regel ist, und das, was die Ausnahme ist. Diese Ausnahmen müssen verstanden werden, oft unter Berücksichtigung ihres jeweiligen Kontexts.

In der *Torah* wird Gott *El Rachum v'Chanun* genannt. Im Koran beginnt jede Sure bis auf eine im Namen von *el-Rachman el-Raheem*. Diese kraftvollen Worte auf Hebräisch und Arabisch ähneln sich in Klang und Bedeutung: »Gott, der Anteilnehmende, der Barmherzige.« Bei der Interpretation sowohl jüdischer als auch muslimischer Texte sollte dieses Mitgefühl und diese Barmherzigkeit ein Leitprinzip sein, um den Willen des einen Gottes zu entdecken, den wir alle lieben und verehren.

Der Weg Abrahams

Wir haben gesehen, dass sowohl der Islam als auch das Judentum, anstatt alle anderen Religionen abzulehnen, ein Bekenntnis zu Kernüberzeugungen und -werten erfordern, die in der Gründungsgestalt Abrahams verkörpert sind. Es ist sein Weg, der die Grundlage für die monotheistische Religion ist, wie sie in der Sure *Al-Anam* ausgedrückt wird: »Sprich: ›Wahrlich, mein Herr hat mich auf einen geraden Weg geführt, auf eine aufrichtige Religion, auf das Glaubensbekenntnis Abrahams, eines Hanīf, und er gehörte nicht zu den Götzendienern.‹«[91]

Und nochmals in der Sure *Al-Baqarah:*

Und wer meidet das Glaubensbekenntnis Abrahams, wenn nicht eine törichte Seele? Wir haben ihn erwählt in der Welt, und im Jenseits wird er unter den Gerechten sein. Und als sein Herr zu ihm sprach: »Unterwerfe dich!«, sagte er: »Ich unterwerfe mich dem Herrn der Welten.« Und Abraham befahl seinen Kindern dasselbe, wie Jakob

90 Talmud Joma 72.

91 Koran 6.161. Siehe auch: Abraham war ein Vorbild, Gott demütig ergeben und Anhänger des reinen Glaubens, und er gehörte nicht zu den Polytheisten; dankbar (war er) für seine Wohltaten. Er hat ihn erwählt und zu einem geraden Weg geleitet. Und Wir haben ihm im Diesseits Gutes zukommen lassen. Und im Jenseits gehört er gewiß zu den Rechtschaffenen. Und Wir haben dir offenbart: »Folge der Glaubensrichtung Abrahams, als Anhänger des reinen Glaubens, und er gehörte nicht zu den Polytheisten.« (Koran 16.120-124).



© commons.wikimedia.org | PD-old-100

Hortus Deliciarum (»Garten der Köstlichkeiten«): Der Schoß Abrahams, um 1180. Autorin/Illustratorin: Herrad von Landsberg, Äbtissin und Schriftstellerin des Hochmittelalters.

es tat: »O meine Kinder, Gott hat für euch die Religion erwählt, die Religion, so stirbt nicht anders als in Unterwerfung.« Oder wart ihr Zeugen, als der Tod über Jakob kam, als er zu seinen Kindern sagte: »Was werdet ihr anbeten, wenn ich gegangen bin?« Sie sagten: »Wir werden deinen Gott anbeten und den Gott deiner Väter, Abraham, Ismael und Isaak, einen Gott, und ihm unterwerfen wir uns.« [92]

Der Koran warnt vor jeder Religion, die Exklusivität an Abraham und sein Erbe beansprucht:

O Volk des Buches! Warum streitet ihr über Abraham, wo doch weder die Tora noch das Evangelium vor ihm herabgesandt wurden? Verstehst du nicht? Abraham war weder Jude noch Christ, sondern er war ein ḥanīf, ein Unterwerfer, und er gehörte nicht zu den Götzendienern. Wahrlich, die Menschen, die Abraham am würdigsten sind, sind diejenigen, die ihm gefolgt sind, und dieser Prophet und diejenigen, die glauben… [93]

Der Koran betont, dass Abraham, da er den Offenbarungen der heiligen Bücher und ihrer spezifischen Gesetze vorausging, nicht ausschließlich mit einer dieser Religionen in Verbindung gebracht werden kann. Abraham war ein *ḥanīf*, ein reiner Gläubiger, der sich voll und ganz dem Einen Gott hingab. [94] Diese weit gefasste Definition der Hingabe an Gott umfasst alle abrahamitischen Religionen, die Wege der *Torah*, des Evangeliums und des Korans. Durch sie alle erfüllt Abraham sein Schicksal, das von Gott dazu bestimmt wurde, »ein Imam für die Menschheit« (Quran 2.124), eine »Säule der Welt« (Maimonides) [95] und »der Führer der Welt« *(Talmud)* [96] zu sein.

Leider wird diese Grundaussage oft durch ein sprachliches Missverständnis verdunkelt. Die Unterwerfung unter Gott ist allen Frömmigkeitswegen der abrahamitischen Religionen gemeinsam. Das arabische Wort für Unterwerfer ist *mus'liman*, und dies ist das Wort, das im Koran verwendet wird, um sowohl Abraham als auch Jakob und seine Söhne zu beschreiben, die Bereitschaft, sich

92 Quran 2.130-133.
93 Quran 3.65-68.
94 Siehe »Das Studium des Korans«, S. 1773.
95 Gesetze des fremden Gottesdienstes, Kapitel 1.
96 Talmud Baba Batra 91a-b.

Gott zu unterwerfen. Die Tatsache, dass die Anhänger der Religion Mohammeds, die in Übereinstimmung mit dem Gesetz des Korans leben, auch Muslime genannt werden, hat zu dem Irrglauben geführt, dass Abraham ein »Muslim« war, der dem Islam und nicht den beiden anderen abrahamitischen Religionen folgte. Wie Professor Tamer Muhammad Metwally eloquent erklärt: »Abraham war weder ein Jude noch ein Christ noch ein Mohammedaner; denn diese Ausdrücke sind nach Abraham erschienen, und er war der Vater von allen.«[97]

Wenn der Koran Abraham als Muslim beschreibt, bedeutet das, dass er sich Gott unterwarf, aber keiner einzigen monotheistischen Religion angehörte. Diese Klarstellung ist grundlegend für die Entwicklung einer positiven islamischen Theologie des Judentums, da sie einen großen Wert in der Hingabe an Gott sieht, die nicht spezifisch islamisch ist.

Der Status des Judentums im Islam

Unser Gott und euer Gott sind eins

Dass zwei Religionen an einen Gott glauben, reicht nicht aus, um zu interreligiöser Harmonie zu führen. Im Gegenteil, der Glaube an Gott war manchmal eine Quelle von Konflikten, wenn eine Religion die andere als Dienerin eines falschen Gottes ansieht und damit den »wahren Gott« ablehnt. In diesem Licht ist die folgende klare und unmissverständliche Aussage im Koran, dass der Gott des Islam und der Gott des Volks des Buches eins ist, von entscheidender Bedeutung:

> *Und streitet nicht mit den Leuten der Schrift, es sei denn auf die tugendhafteste Weise, es sei denn, es sind diejenigen unter ihnen, die Unrecht getan haben. Und sprich: Wir glauben an das, was zu uns herabgesandt wurde und zu euch herab gesandt wurde; unser Gott und euer Gott sind eins, und Ihm sind wir Untertanen.*[98]

Diese prägende Aussage im Koran geht über den gemeinsamen Glauben an Gott hinaus und verkündet, dass die heiligen Bücher des Anderen von Gott sind, und ruft als logische Folge dieser Anerkennung dazu auf, religiöse Auseinandersetzungen respektvoll auszutragen. Gegenseitiger Respekt schließt Streit nicht aus, bestimmt aber den Ton und die Herangehensweise daran.

Der Glaube an einen Gott ist das Herzstück sowohl der *Shahada*, des muslimischen Glaubensbekenntnisses, als auch des jüdischen *Schma*. Der Glaube an unseren gemeinsamen Gott kann und sollte transformativ sein.[99] Es genügt jedoch nicht, dass diese Wahrheit in unseren Köpfen ist, sie muss in unser Herz und unsere Seele gepflanzt werden. Dort müssen wir die Wahrheit leben, dass der Andere trotz unserer Meinungsverschiedenheiten unserem Gott dient und ihn liebt und dass er seinerseits von Gott in Seinem Mitgefühl und seiner Barmherzigkeit geliebt und angehört wird.

Der Bund zwischen Gott und den Kindern Israels

Der Koran erkennt den heiligen Bund zwischen Gott und den Kindern Israels umfassend an und

97 Von: »Auf dem Weg zu einem Lehrplan, der eine Kultur des Friedens und die Ziele für nachhaltige Entwicklung (SDGs) im Lichte der Abraham-Abkommen unterstützt«, Dubai 2023.

98 Quran 29.46.

99 Der gemeinsame Glaube an den Einen Gott liegt dem Aufruf im folgenden Koranvers zugrunde: *Āl ʿImrān:* »Sprich: ›O Volk des Buches! Kommt zu einem gemeinsamen Wort zwischen uns und euch, dass wir niemanden anbeten sollen als Gott, dass wir nichts mit Ihm verkehren und einander nicht als Herren ansehen werden, die von Gott getrennt sind.‹« (3:64) Aus einen offenen Brief aus dem Jahr 2007 von muslimischen an christliche Führer, der zu Gemeinsamkeiten und Verständigung zwischen beiden Religionen aufruft.

erkennt die *Torah* als von Gott an Moses am Sinai gegeben an.[100] Er beschreibt den besonderen Segen, den Gott den Juden gegeben hat, und kritisiert diejenigen, die diesen Bund nicht erfüllen.[101] Der Koran bestätigt auch, dass Gott schließlich Seinen Bund mit ihnen erfüllen wird.[102]

Insbesondere betont der Koran die Bedeutung der Einhaltung des *Schabbats* für Juden und stellt ihn dem Kloster auf dem Berg Sinai gegenüber.[103] In der Tat ist der *Schabbat* in der *Torah* ein Zeichen des ewigen Bundes zwischen Gott und den Kindern Israels:

> *Die Kinder Israels werden den Sabbat halten und den Sabbat durch alle Zeitalter hindurch als einen Bund für alle Zeiten halten; er wird ein Zeichen für alle Zeiten sein zwischen Mir und den Kindern Israels … Als er auf dem Berg Sinai mit ihm gesprochen hatte, gab er [Gott] Mose die beiden Tafeln des Pakts.*[104]

Ebenso betont Muhammad (Friede sei mit ihm) im *Hadith* die Einhaltung des *Schabbats* für die Juden:

> *Safwan bin Assal erzählte: »Sie gingen zum Gesandten Allahs (صلى الله عليه وسلم), um ihn über neun klare Zeichen zu befragen. Da sprach er zu ihnen: ›Verbindet nichts mit Allah … und besonders für euch, die Juden, den Sabbat nicht zu brechen.‹«*[105]

Die bleibende Gültigkeit der *Torah* und des Judentums

Der Koran bekräftigt oft die dauerhafte Gültigkeit der Juden, die nach der *Torah* leben.[106] Ein Schlüsselkontext, in dem dieser interreligiöse Respekt zum Ausdruck kommt, ist die Sure *Al-Maida*, die von vielen Traditionen als die letzte Sure im Koran identifiziert wird, was sie zu einer endgültigen Aussage macht. Ausführlich:

> *Wahrlich, Wir sandten die Tora herab, worin eine Rechtleitung und ein Licht ist, durch das die Propheten, die sich [Gott] unterwarfen, die Juden richteten, wie es die Weisen und die Rabbiner taten, nach dem Buch Gottes, das zu bewahren ihnen geboten wurde und dessen Zeugen sie waren.*[107]

Die Sure fährt fort mit einer Beschreibung der Übergabe des Evangeliums an das »Volk des Evangeliums«, damit sie danach beurteilt werden, und mit einer Beschreibung des »Buches«, das Mohammed gegeben wurde. Dann heißt es:

> *Darum urteile zwischen ihnen nach dem, was Gott herabgesandt hat, und folge ihren Launen nicht weg von der Wahrheit, die zu dir gekommen ist. Für jeden von euch haben Wir ein Gesetz und einen Weg bestimmt. Und wenn Gott gewollt hätte, so hätte er euch zu einer Gemeinschaft gemacht, aber er wollte es anders, damit er euch prüfe in dem, was er euch gegeben hat. Wetteifert also miteinander in guten Taten. Zu Gott wird eure Rückkehr alle zusammen sein, und Er wird euch darüber informieren, worin ihr unterschiedlicher Meinung seid. Und urteilt zwischen ihnen nach dem, was Gott herabgesandt hat …*[108]

Aus diesen Versen ergeben sich vier wesentliche Prinzipien:

100 Quran 2.53,63.
101 Quran 2.84-85.
102 Quran 2.40.
103 Quran 2.63-65.
104 2. Mose 31.16-18.
105 Jami' at-Tirmidhi 2733.
106 Siehe Joseph Lumbard: »The Quranic View of Sacred History and Other Religions«, in: »The Study Quran«, Harper 1, 2025, S. 1765–1784, das diesen Ansatz ausführlich dokumentiert und verwurzelt.
107 5.44.
108 5.48-49.

1 Die *Torah* wurde von Gott den Juden als ihr Gesetzeskodex und als Grundlage für ihre Lebensweise gegeben.
2 Es ist der Wille Gottes, dass es für verschiedene Religionsgemeinschaften unterschiedliche Gesetze gibt.
3 Der wesentliche Wettbewerb zwischen diesen verschiedenen Gemeinschaften besteht in guten Taten.
4 Was schließlich die Unterschiede zwischen den Gemeinschaften betrifft, so wird Gott uns zu einem späteren Zeitpunkt darüber informieren. Die Vorstellung, dass die verschiedenen Religionsgemeinschaften um gute Taten wetteifern und auf eine göttliche Klärung ihrer Differenzen bei einer zukünftigen Gelegenheit warten, erkennt eindeutig die Gültigkeit des Fortbestehens anderer Religionen an.

Jedes dieser Elemente wird im gesamten Koran häufig wiederholt. Zum Beispiel wiederholt die Sure *Al-Maida* später die Erwartung, dass Juden und Christen das befolgen sollten, was jedem von ihnen in der *Torah* bzw. im Evangelium gegeben wurde:

Hätten sie die *Thora* und das Evangelium befolgt und das, was von ihrem Herrn zu ihnen herabgesandt worden ist, hätten sie gewiss Nahrung von oben und von unter ihren Füßen erhalten. Sprich: »O Volk des Buches! Du stehst auf nichts, bis du die Tora und das Evangelium beachtest und das, was von deinem Herrn zu dir herabgesandt wurde.«[109]

Der *Hadith* berichtet von Juden, die zu Mohammed kamen, um ihn um sein Urteil zu bitten. Anstatt ein Urteil zu fällen, beruft er einen jüdischen Gelehrten, sie auf der Grundlage der *Torah* zu richten:

> *»Bring die Tora.‹ Dann wurde sie gebracht. Dann zog er (Muhammad) das Kissen unter sich hervor und legte die Tora darauf mit den Worten: ›Ich glaubte an dich und an Ihn, der dich offenbart hat.‹ Dann sprach er: ›Bring mir einen, der unter euch gelehrt ist.‹ Dann wurde ein junger Mann gebracht …«*[110]

Im gleichen Geist bekräftigt die Sure *Al Baqarah*, dass es zwischen den Religionen Unterschiede in der Praxis gibt, aber der wesentliche Wettbewerb besteht in den guten Taten: »Jeder hat eine Richtung, der er sich zuwendet. Wetteifert also miteinander in guten Taten. Wo immer ihr seid, Gott wird euch alle zusammenbringen. Wahrlich, Gott ist mächtig über alle Dinge.«[111]

Der Primat des Tuns spiegelt den *Midrasch* wider, der im ersten Teil dieser Monografie zitiert wird, in dem es heißt: »Ich bringe Himmel und Erde als Zeugen mit, dass der heilige Geist auf ihnen ruht, ob Jude oder Heide, Mann oder Frau, Sklave oder Magd.«[112]

Der Koran betont oft, dass die verschiedenen Gemeinschaften ihre eigenen Riten und Boten von Gott erhalten haben und es daher keinen Grund gibt, miteinander zu streiten.[113] In diesem Geist erklärt der Koran, dass Vielfalt der Wille Gottes ist: »O Menschheit! Wahrlich, Wir haben euch aus einem Mann und einer Frau erschaffen und Wir haben euch zu Völkern und Stämmen gemacht, damit ihr einander kennenlernt. Wahrlich, die

109 5.66-68.
110 Hadith: Sunan Abi Dawud 4449.
111 2.148.
112 Tanna Devei Eliyahu, Kapitel 9.
113 C. Qur'an 10.47, 22; 34 22.67.
114 49.13.
115 2.113,120.

Edelsten von euch vor Gott sind die Ehrfürchtigsten unter euch. Wahrlich, Gott ist wissend, bewusst.« [114]

Die logische Konsequenz dieses Ansatzes ist eine Absage an religiöse Exklusivität, jedenfalls unter den monotheistischen abrahamitischen Religionen. In diesem Licht kritisiert die Sure *al-Baqarah* das, was sie als gegenseitige Ablehnung zwischen Juden und Christen wahrnimmt, »obwohl sie das Buch rezitieren«:

> *Die Juden sagen: »Die Christen stehen auf nichts«, und die Christen sagen: »Die Juden stehen auf nichts«, obwohl sie das Buch rezitieren. Ebenso sprachen diejenigen, die wissen, keine Worte wie die ihren. Gott wird am Tag der Auferstehung zwischen ihnen richten über das, worin sie sich unterschieden … Niemals werden die Juden mit dir zufrieden sein, noch die Christen, bis du ihrem Glaubensbekenntnis folgst.«* [115]

Wenn ein Muslim aus den obigen Versen folgert, dass sowohl Juden als auch Christen auf nichts stehen, würde er die Botschaft dieser Lehre übersehen. Dass sich diese Verse auch auf den Tag der Auferstehung beziehen, an dem Gott zwischen Juden und Christen richtet und ihre Meinungsverschiedenheiten beilegt, bekräftigt die fortdauernde Legitimität dieser Religionen, bis dieser Tag kommt. Denn wenn das Aufkommen des Islam sie tatsächlich obsolet gemacht hätte, dann wäre es nicht nötig, am Tag der Auferstehung zwischen ihnen zu urteilen.[116]

Ein historisches Dokument, das die Offenheit des Islam gegenüber dem Judentum zeigt, ist die von Mohammed gegründete Verfassung des Stadtstaates Madina,[117] die besagt, dass Muslime und Juden zusammen eine Gemeinschaft bilden[118] und »für die Juden – ihre Religion und für die Muslime – ihre Religion« gelte.

Himmlische Rettung für Juden

Die Frage, ob die Anhänger einer anderen religiösen Identität des Heils würdig sind, ist nicht nur eine Frage der Metaphysik, sondern eine entscheidende Frage für den Verlauf der Beziehungen zwischen unseren beiden Religionsgemeinschaften. Wenn man der Meinung ist, dass die Identität des Anderen ihn zur Ablehnung durch Gott und zur Verdammnis verdammt, kann man in einer zuvor beschriebenen Pathologie Gewalt im Namen Gottes legitimieren.

Ein inklusives Kriterium für den Himmel taucht in vielen Zusammenhängen im Koran auf. Zum Beispiel lesen wir in der Fortsetzung der Sure *Al-Maida:* »Wahrlich, diejenigen, die glauben, und diejenigen, die Juden sind, und die Sabäer und die Christen, wer auch immer an Gott und den Jüngsten Tag glaubt und Gerechtigkeit wirkt, der wird keine Furcht überkommen, noch werden sie trauern.« [119]

116 Die Vorstellung, dass Gott am Tag der Auferstehung die Juden richten und zwischen Juden und Christen richten wird, taucht viele Male im Koran auf, was deutlich darauf hinweist, dass diese Religionen bis dahin immer noch relevant sind. Einige weitere Beispiele:
»Und der Sabbat ist nur denen verordnet worden, die darüber uneins waren, **und gewiss, dein Herr wird am Tag der Auferstehung unter ihnen richten über das, worin sie sich zu unterscheiden pflegten**« (6,124).
»Wahrlich, Wir haben die Kinder Israels in einer sicheren Siedlung angesiedelt und sie mit Gutem versorgt. Sie unterschieden sich nicht, bis die Erkenntnis zu ihnen kam. **Dein Herr wird gewiß am Tag der Auferstehung zwischen ihnen richten über das, worin sie sich unterschieden**« (10,93).
»Was die Gläubigen und die Juden betrifft, die Sabäer, die Christen, die Magier und die Götzendiener, **unter ihnen wird Gott richten am Tag der Auferstehung**« (22,17).
»Und wahrlich, Wir gaben den Kindern Israels das Buch, das Gericht und das Prophetentum, und Wir haben sie mit Gutem versorgt und sie über die Welten begünstigt. Und Wir gaben ihnen klare Beweise vom Befehl. Und sie unterschieden sich erst, nachdem die Erkenntnis zu ihnen gekommen war, aus Neid untereinander. **Dein Herr wird gewiß am Tag der Auferstehung unter ihnen richten über das, worin sie sich zu unterscheiden pflegten**« (15,16).

117 *https://en.wikipedia.org/wiki/Constitution_of_Medina.*

118 Der arabische Text sagt *»Innahum ummatun – wiihidatun«* – sie sind eine *Umma.*

119 5.69. Siehe 2.62 für eine andere Formulierung dieses Prinzips.

An anderer Stelle lehnt der Koran den Glauben ab, dass der Himmel ausschließlich einer bestimmten Religion vorbehalten ist:

> *Und sie sagten: Niemand wird in den Garten kommen, es sei denn, er ist ein Jude oder ein Christ. Das sind ihre Hoffnungen. Sprich: »Bring deinen Beweis, wenn du wahrhaftig bist.« Ja, wer sein Angesicht Gott unterwirft, während er tugendhaft ist, der wird seinen Lohn bei seinem Herrn haben. Keine Furcht wird über sie kommen; noch werden sie trauern.«* [120]

Diese Verse widerlegen die Vorstellung, dass nur die Anhänger einer bestimmten Religion im Jenseits belohnt werden.[121] In Wahrheit sind die Kriterien dafür, wer würdig ist, die Hingabe an Gott und die Tugend, auf die keine einzelne Religion ein Monopol hat. Der Koran nimmt die Gefahr des Irrtums von der Heilsexklusivität in der folgenden Passage vorweg:

> *Jene aber, die glauben und rechtschaffene Taten vollbringen, werden Wir veranlassen, in Gärten zu gehen, in denen Flüsse fließen, und darin für immer verweilen. Gottes Verheißung ist wahr, und wer ist wahrer in seinen Worten als Gott? Es wird nicht in Übereinstimmung mit euren Wünschen oder den Wünschen der Leute des Buches sein. Wer Böses tut, der wird dafür vergolten werden, und er wird außer Gott keinen Beschützer und Helfer für sich finden. Und wer gerechte Taten vollbringt, ob Mann oder Frau, und gläubig ist, der soll in den Garten eingehen, und ihm wird nicht so viel Unrecht getan werden wie dem Fleck auf einem Dattelstein.* [122]

Die Schlüsselaussage, dass der Eintritt in den Garten »nicht in Übereinstimmung mit deinen Wünschen oder den Wünschen der Leute des Buches sein wird«, macht deutlich, dass Würdigkeit nicht auf religiöser Identität beruht, sondern, wie es in der Fortsetzung heißt, auf »rechtschaffenen Taten«. Diese Passage warnt vor der Gefahr, dass die Muslime (und alle abrahamitischen Religionen) eine Theologie der Heilsexklusivität entwickeln.[123]

Ich schließe mit einer eindringlichen Aussage aus dem *Hadith*, die das Heil für Juden und Christen bekräftigt und vor der Annahme warnt, dass die islamische Identität selbst eine Garantie für das Heil ist:

> **Es wurde von *'Awf bin Malik* überliefert, dass der Gesandte Allahs sagte:**
> *»Die Juden spalten sich in einundsiebzig Sekten, von denen eine im Paradies und siebzig in der Hölle sein wird. Die Christen teilen sich in zweiundsiebzig Sekten auf, von denen einundsiebzig in der Hölle und eine im Paradies sein werden. Ich schwöre bei dem, dessen Hand die Seele Muhammads ist, meine Nation wird sich in dreiundsiebzig Sekten aufteilen, von denen eine im Paradies und zweiundsiebzig in der Hölle sein wird.«*
> *Es wurde gesagt: »O Gesandter Allahs, wer sind sie?" Er sagte: »Der Hauptkörper.«* [124]

120 2.111-112.

121 Wie oben erwähnt: Der etablierte, akzeptierte jüdische Glaube ist, dass der Garten Eden für alle Frommen der Menschheit offen ist.

122 4.122-124.

123 Ein Großteil der christlichen Theologie begründete die Erlösung auf dem Glauben der Kirche an die Göttlichkeit Jesu (siehe auch das lateinische Diktum *Ecclesiam nulla salus* (Kein Heil außerhalb der Kirche). Ein Teil dessen, was den inklusiven Ansatz des Korans zur himmlischen Erlösung ermöglicht, ist das Fehlen von Vergöttlichung Mohammeds und die Anforderung, dass religiöse Hingabe allein Gott gelten sollte. Siehe zum Beispiel: »Muhammad ist nichts anderes als ein Gesandter; Boten sind vor ihm vorübergegangen. Wenn er also stirbt oder getötet wird, werdet ihr dann auf dem Absatz umkehren?« (3.144). Der Hadith wendet dies an, um den Status Jesu im Christentum mit dem von Mohammed im Islam zu vergleichen: »**Überliefert 'Umar**: Ich hörte den Propheten sagen: ›Übertreibe nicht, indem du mich lobst, wie die Christen den Sohn Marias gepriesen haben, denn ich bin nur ein Sklave. Nennt mich also den Sklaven Allahs und Seinen Gesandten.‹« (Buchari 3445).

124 Sunan Ibn Majah, 3992.

Ist die Anerkennung des Judentums durch den Koran aufgehoben worden?

Wie kommt es, dass viele Muslime angesichts der oben genannten eindeutigen Quellen dennoch glauben, dass das Judentum eine veraltete Religion ist? Wie wir bereits hervorgehoben haben, handelt es sich nicht nur um eine metaphysische, sondern auch um eine existentielle Frage. Denn es ist ein schmerzhaft kurzer und gefährlicher Weg von der Ablehnung der religiösen Identität des anderen über seine Delegitimierung und Dämonisierung bis hin zur Gewalt gegen ihn.

Mit einem Wort, die Antwort auf diese Frage ist *Naskh*, ein rechtswissenschaftlicher Grundsatz, der sich auf die Ersetzung einer Rechtsentscheidung durch eine andere bezieht. Obwohl allgemein davon ausgegangen wird, dass sich dieses Konzept auf Gebote und Verbote, nicht aber auf Doktrin oder Metaphysik bezieht,[125] gab es diejenigen, die durch eine ausgedehnte Anwendung dieses Prinzips behaupteten, dass die umfassenden Aussagen aus dem Koran und den Hadithen in Bezug auf das Judentum aufgehoben wurden und nicht mehr gültig sind. Die tragische Ironie, die diesem Ansatz innewohnt, besteht darin, dass man, um zu erklären, dass das Judentum abgeschafft wurde, verkünden muss, dass viele Verse des Korans annulliert wurden. Die Ablehnung der *Torah* durch dieses Prinzip ist also nicht weniger als eine Ablehnung von Teilen des Koran selbst. In diesem Zusammenhang sollte man die Worte des Koran beherzigen: »Glaubst du also an einen Teil des Buches, und glaubst du teilweise nicht?«[126]

Die Folgen dieses theologischen Ansatzes waren tödlich. Ein wichtiger Befürworter der Anwendung von *Naskh* zur Behauptung, das Judentum sei abgeschafft worden, war zum Beispiel Ibn Hazm (994–1064),[127] ein Sohn von Konvertiten aus dem Christentum, der in Andalusien lebte. Er behauptete: »Hier und anderswo haben wir gesagt, dass es niemandem erlaubt sein darf, ein Nicht-Muslim zu bleiben« *(Fa-bi-hadha we-bi-ghayrihi qulna: alla yutraka ahad ala ghyary di al-islam)*.[128] Seine Theologie beeinflusste maßgeblich die Almohaden, die die Massaker, Vertreibungen und Zwangsbekehrungen der Juden in Andalusien anführten,[129] in einer der dunkelsten Zeiten für Juden unter muslimischer Herrschaft.

Warum *Naskh* auf das Judentum nicht anwendbar ist

Es gibt drei grundlegende Gründe, warum *Naskh* nicht auf den Status des Judentums angewendet werden sollte. Erstens, wie wir bereits erwähnt haben, ist *Naskh* nicht relevant für Fragen des Glaubens, der Doktrin oder der Metaphysik. Zweitens kann *Naskh* nur auf die Aufhebung eines früheren Urteils durch ein späteres Urteil angewendet werden. Einige der kraftvollsten Bekräftigungen der Legitimität der *Torah* und des Judentums als Weg zur Erlösung erscheinen jedoch in der Sure *Al Maida*, einem Text, den viele Traditionen als den jüngsten des Korans bezeichnen. Diese späte Datierung würde die Anwendung von *Naschk* ausschließen, wie es ausdrücklich in einer Überlieferung heißt, die von Ibn Kathir im Namen von Aisha, der Frau Mohammeds, zitiert wird:

125 Siehe »The Study Quran«, S. 49, und die Antwort von Fethullah Gülen, dem wichtigsten muslimischen religiösen Führer, auf meine Fragen zur Anwendung von *Naskh* auf das Judentum: »*Naskh* ist eine rechtswissenschaftliche Frage und bezieht sich auf die Verse des Qur'an, die ein Urteil ausdrücken. Das Konzept von *Naskh* ist nicht anwendbar auf Verse, die historische Ereignisse erzählen oder die Prinzipien des Glaubens darlegen, die das Wesen der Religion ausmachen.«

126 2.84. Ursprünglich gegen diejenigen erhoben, die bestimmte Teile der *Torah* behalten, aber nicht alle, gilt sie gleichermaßen für diejenigen, die Teile des Koran ablehnen.

127 Siehe Camilla Adang: »Muslimische Schriftsteller über das Judentum und die Hebräische Bibel«, Brill, 1996, S. 216–222.

128 Zitiert nach David Wasserstein: »The Intellectual Genealogy of Almohad Policy towards Christians and Jews«, in: »Forced Conversion in Christianity, Judaism and Islam«, hg. von Mercedes Garcia-Arenal und Yonatan Glazer-Eytan, Brill, 2020, S. 140.

129 Ebd., S. 133–151.

Es wird berichtet, dass er kurz nach der Hadsch Sayyidah Aisha aufsuchte. Sie fragte ihn: »Liest du die Sure al-Maida, o Jubayr?« Er fügte hinzu: »Ja, ich will.«Sayyidah Aisha sagte dann: »Dies ist die letzte Sure des Heiligen Qur'an. Die Gebote über Dinge, die darin erlaubt und unrechtmäßig sind, sind Muhkam [von feststehender Bedeutung]. Die Wahrscheinlichkeit einer Aufhebung (Naskh) besteht dort nicht. Seien Sie also besonders wählerisch bei ihnen.« [130]

Schließlich scheinen die Koranverse, die als Ungültigkeit des Judentums angeführt werden, dies nur nach einer bestimmten Interpretation dieser Verse zu tun, die im Widerspruch zu ihrer einfachen Bedeutung steht. Ein primärer Vers, der als Grundlage für die Aufhebung zitiert wird, ist 3:85: »Wer eine andere Religion als Unterwerfung sucht, sie wird von ihm nicht angenommen werden, und im Jenseits wird er unter den Verlierern sein.« Aber es muss daran erinnert werden, dass »Unterwerfung« das allgemeine Wort ist, das im Koran für diejenigen verwendet wird, die dem Weg Abrahams der Hingabe an Gott folgen – und nicht ausschließlich für diejenigen, die nach dem Koran leben.

Wie wir gesehen haben, enthält der Koran nicht nur Abraham, sondern auch Jakob und seine Söhne als Untertanen, die sowohl vor der *Torah* als auch vor dem Koran gelebt haben. Ein weiteres Beispiel für die breitere Bedeutung des Begriffs »Unterwerfer« ist der Schlüsselvers der Sure *al Maida* über den Status des Judentums, der das arabische *aslamū* (Unterwerfung) verwendet, um die Juden darzustellen, die gemäß der *Torah* leben:

Wahrlich, wir sandten die Tora herab, worin eine Rechtleitung und ein Licht ist, durch die die Propheten, die sich unterwarfen [auf Arabisch: aslamū, Y.N.] richteten die Juden, wie es die Weisen und die Rabbiner taten, nach dem Buch Gottes, das zu bewahren ihnen geboten wurde und dessen Zeugen sie waren. [131]

Jedes der drei oben genannten Argumente für die Ablehnung der Anwendung von *Naskh* auf das Judentum ist robust genug, um für sich allein zu stehen. Es ist meine aufrichtige Hoffnung, dass aus den Grundwerten des Islam, wie sie sich in seinen Texten widerspiegeln, ein breiter Konsens entsteht, der die Ablehnung zurückweist, die die Hoffnung auf eine Zukunft untergräbt, in der um Gottes willen eine muslimisch-jüdische Brüderlichkeit gedeihen kann.

Status der *Torah*

Der Koran verleiht dem jüdischen Volk den ehrwürdigen Titel *Ahl al-kitāb*, Volk des Buches.[132] Leider wird diese Grundlage für den Respekt vor dem Judentum durch die Behauptung einiger Muslime stark untergraben, dass die *Torah*, die die Juden heute haben, eine Fälschung ist und nicht die heilige *Torah*, die der Koran so oft erwähnt.

Woher kommt diese Behauptung, die nicht in den prägenden islamischen Quellen wurzelt und von ihnen sogar widerlegt wird? Es gibt ein Konzept, das als *Tachrif* (»Verzerrung«), basierend auf einem Wort, das im Koran mehrmals auftaucht und sich auf die *Torah* bezieht. Zum Beispiel: »Unter denen, die Juden sind, gibt es diejenigen, die ver-

130 Kommentar von Ibn Kathir zur Sure *al Maida*.

131 5.44. In Bezug auf die Behauptung der Abschaffung des Judentums siehe auch Rabbi Natanal Fayyumi (1090–1165), Führer des jemenitischen Judentums, in seinem Buch »Bustān al-Uqūl«, einem jüdisch-arabischen Werk der Theologie und Ethik, das den Koran mehrfach zitiert, um zu bekräftigen, dass er nicht gekommen ist, um die *Torah* aufzuheben. Für eine englische Übersetzung der entsprechenden Passagen siehe: »God Shall Be One«, S. 48–49.

132 Diese Bezeichnung schließt auch Christen ein, in Anerkennung des Evangeliums, das auch der Koran als göttlichen Ursprungs ansieht.

zerren *(yuḥarrifūna)* die Bedeutung des Wortes.«[133]

Sprachlich ist das Wort *Tachrif* mit dem arabischen Wort für »schräg« verwandt. Viele klassische Kommentatoren wie Al-Tabari und Al-Razi interpretieren den obigen Vers so, dass er sich auf eine Schrägstellung[134] bezieht oder die Bedeutung der *Torah* falsch interpretiert.[135] Dies ist die Bedeutung von *Tachrif*, wie sie von Abdullah Ibn Abbas, einem Cousin Mohammeds und einem der *Sahabi* (Gefährten), erklärt wird. Ein Status, der seinen Ansichten zusätzliche Bedeutung verleiht: »›*Yuharrufuna*‹ (4.46) ›Sie verderben das Wort‹ bedeutet ›Sie verändern oder verändern seine Bedeutung‹. *Doch niemand ist in der Lage, auch nur ein einziges Wort aus irgendeinem Buch Gottes zu ändern.* Die Bedeutung ist, dass sie das Wort falsch interpretieren.«[136]

Ibn Abbas' Definition von *Tachrif* stimmt mit Passagen im Koran überein, die eindeutig zeigen, dass die Juden zur Zeit Mohammeds noch die *Torah* von Gott erhalten hatten. Zum Beispiel: »Und wie kommt es, dass sie zu dir kommen, um zu Gericht zu kommen, wenn sie die Tora haben, worin Gottes Gericht ist?«[137] und »Hast du nun Zweifel an dem, was Wir zu dir herabgesandt haben, so frage die, die das Buch vor dir beten.«[138]

Der bereits zitierte prägende *Hadith* (und den wir weiter unten noch einmal zitieren) über den Respekt, den Mohammed der *Torah* entgegenbrachte, ist ein unwiderlegbarer Beweis dafür, dass der Prophet des Islam ihn nicht als Fälschung ansah:

> *»Bring die Tora!« Dann wurde es gebracht. Dann zog er (Muhammad) das Kissen unter sich hervor und legte die Tora darauf mit den Worten: »Ich glaubte an dich und an Ihn, der dich offenbart hat.« Dann sagte er: »Bringt mir einen, der unter euch gelehrt ist! Dann wurde ein junger Mann gebracht …«*[139]

Darüber hinaus deutet die Tatsache, dass der Koran nur einige Juden als *Tachrif*-Praktizierende beschreibt, darauf hin, dass es sich um eine Fehlinterpretation und nicht um eine Fälschung des Textes handelt. Denn die letztere Definition würde implizieren, dass Juden in verschiedenen Gemeinschaften aufgrund der biblischen Verzerrungen einiger Juden unterschiedliche Texte der *Torah* besaßen – eine Behauptung, die nie erhoben wurde.[140]

Wieder ist es Ibn Hazm, der – in seiner giftigen antijüdischen Polemik – eine extreme Position einnahm und predigte, *Tachrif* bedeute, dass der Text selbst eine Fälschung des Schriftgelehrten Esra sei, der mehr als tausend Jahre vor dem Islam lebte.[141] Viele muslimische Gelehrte haben jedoch eine Rückkehr zur ursprünglichen Bedeutung von *Tachrif* gefordert, nicht nur, weil es so vielen Passagen im Koran und in den Hadithen widerspricht, die die dauerhafte Gültigkeit der *Torah* klar anerkennen, sondern auch, weil die Behauptung selbst unerwünschte Auswirkungen auf den Islam haben könnte. Die Vorstellung, dass die authentische *Torah* verloren gegangen sei und das, was die Juden heute haben, eine Fälschung sei, widerspricht der muslimischen Lehre, dass die Worte Gottes nicht geändert werden können: »Rezitie-

133 4.46. Siehe auch andere Stellen, an denen *Tachrif* im Quran vorkommt: 2.75-79; 5.13; 5.41.
134 Zu den sprachlichen Aspekten von *Tachrif* als »Blickwinkel« siehe »Study Quran«, S. 36.
135 Camilla Adang: »Muslimische Schriftsteller über das Judentum und die Hebräische Bibel«, S. 223–248.
136 Sahih al-Bukhari: »Die Einheit Gottes«. Im Kapitel über die Sure *Al-Boroj*, Verse 85.21,22, heißt es: »Nein, dies ist ein herrlicher Qur'an, der auf einer Tafel aufbewahrt wurde.«
137 5.43.
138 10.94.
139 Hadith: »Sunan Abi Dawud«, 4449.
140 Neben Quran 4.46 siehe auch 2.75. Dieser Punkt wird von Professor Tamer Muhammad Metwally (»Bias against Judaism«, al Sadiqin 2020, S. 21) hervorgehoben, der auch darauf hinweist, dass diese Behauptung, so wie sie sich gegen einige und nicht alle Juden richtet, sich auf einige und nicht alle der *Torah* bezieht (Quran 5.13).
141 Siehe Camilla Adang: »Medieval Muslim Polemics against the Jewish Scriptures«, in: »Muslim Perceptions of other Religions«, 1999, S. 153.

re, was dir aus dem Buch deines Herrn offenbart worden ist. Niemand ändert seine Worte.«[142]

Wie Tamer Muhammad Metwally treffend argumentiert, kann der Islam mit der Spitze eines Gebäudes verglichen werden, das auf früheren Offenbarungen errichtet wurde. Die Geschichte der Juden ist ein wesentlicher Teil der Geschichte des Islam. Und als Träger der Tradition ruft der Koran die Juden als Zeugen auf. Zu behaupten, ihr Buch sei eine Fälschung, untergräbt diese Rolle. Wie Metwally es ausdrückt: »Der Abriss eines Teils dieses Gebäudes ist der Abriss des gesamten Gebäudes, und seine Verteidigung ist die Instandhaltung des gesamten Gebäudes … die Geschichte der Juden ist ein wichtiger und lebenswichtiger Teil unserer Geschichte.«[143]

Tachrif als absichtliche Verfälschung der *Torah* zu definieren, ist genau das, wovor der Koran warnt: die Worte der heiligen Bücher falsch zu interpretieren und zu verdrehen. In dieser Hinsicht ähnelt es der Methode derjenigen, die sich auf *Naskh* berufen, zu behaupten, die *Torah* sei außer Kraft gesetzt worden, indem sie die vielen Verse des Koran, die ausdrücklich etwas anderes besagen, für ungültig erklären.

Es ist wichtig, sowohl die Behauptung der Fälschung der heiligen *Torah* als auch die Abschaffung des Judentums entschieden zurückzuweisen, um dem Hass und der Gewalt, die durch diese Vorstellungen gegen das jüdische Volk geschürt werden, ein Ende zu setzen und den Boden für die jüdisch-muslimische Brüderlichkeit zu legen. Ich glaube, dass eine solche Brüderlichkeit eine Erfüllung des Willens Gottes sein wird und allen Segen bringen wird.

Die koranische Sicht auf das jüdische Volk

Ein Großteil des Korans ist eine Nacherzählung der Geschichte des jüdischen Volkes. Tatsächlich ist die Figur, die im Koran am häufigsten erwähnt wird, Moses, dessen Name mehr als 130 Mal erwähnt wird. Ein muslimischer Religionsführer teilte mir einmal eine tiefe Einsicht über die Bedeutung der jüdischen Geschichte mit: »Die Geschichte des jüdischen Volkes ist eine Schule für die Menschlichkeit.« In der Tat kann die Menschheit viel aus der Beschreibung der Erfolge und Misserfolge des jüdischen Volkes in der *Torah* lernen. Wesentlich für diesen Lernprozess ist es jedoch, sich daran zu erinnern, dass dieselben heiligen Bücher, die die Juden kritisieren, auch Gottes ewige Liebe zu ihnen zum Ausdruck bringen, trotz der Fehler, die sie haben, wie es alle Menschen tun.

Zurechtweisung und Kritik waren schon immer ein integraler Bestandteil des jüdischen Wegs für Wandel und Wachstum. Dieser Ansatz wurzelt in der biblischen Auffassung von Zurechtweisung als Ausdruck der Liebe Gottes: »Wen der Herr liebt, den tadelt er.«[144] Aus diesem Grund enthält die *Torah* neben den vielen positiven Aussagen über die Juden und Gottes Liebe zu ihnen auch Kritik an den Verfehlungen und Missetaten bestimmter Juden in bestimmten Situationen.

Wie wertvoll es ist, auf Fehler und Unrecht hinzuweisen, kommt im göttlichen Gebot »Du sollst deinen Nächsten zurechtweisen« im Buch Levitikus 19, Vers 17 zum Ausdruck. Wir können eine kraftvolle Botschaft daraus ableiten, dass die *Torah* dieses Gebot zwischen das Verbot stellt, !untätig am Blut deines Nächsten zu stehen«

142 18.27 Siehe auch »Niemand ändert das Wort Gottes«, 6.34.
143 *Voreingenommenheit gegen das Judentum*, S. VII-VIII.
144 Psalm 3,12.

(Vers 16) und das Gebot, »deinen Nächsten zu lieben wie dich selbst« (Vers 18). Auf der einen Seite ist das Unterlassen, andere zu ermahnen, vergleichbar mit dem Nichteingreifen, wenn ein Anderer in Lebensgefahr schwebt (untätig neben dem Blut des Nächsten zu stehen). Aber auf der anderen Seite, wenn Zurechtweisung angemessen ausgesprochen wird, ist sie ein Akt der Liebe und des Mitgefühls für die Menschen um uns herum.

Die Fähigkeit, aus der Vergangenheit zu lernen und sich zu bemühen, Fehler zu überwinden, ist einer der Gründe für die Widerstandsfähigkeit des jüdischen Volkes, das die *Torah* und seine Identität seit über dreitausend Jahren bewahrt hat – seit dem Bund am Sinai. Die *Torah* dient als Leitfaden im Prozess der Selbstverbesserung durch ihre ehrliche und offene Herangehensweise an die Anerkennung von Problemen.

Im Gegensatz dazu enthält der Koran nicht viel Kritik an seinen eigenen Anhängern. Das liegt zum großen Teil daran, dass er aus der Zeit stammt, als der Islam nur von einem kleinen Kreis von Anhängern Mohammeds praktiziert wurde. Sicherlich, wenn die Erzählungen des Koran ein Jahrtausend der Geschichte seiner Anhänger umfassen würden wie es die Hebräische Bibel tut, würde dies die Dimension der Zurechtweisung beinhalten. Auf diesen Punkt wird im *Hadith* [145] darauf hingewiesen, der vor dem Trugschluss warnt, dass die Identifizierung als Muslim an sich schon eine Garantie für Erlösung ist. Im Gegenteil, Juden, Christen und Muslime haben unter sich diejenigen, die das Paradies verdienen, und diejenigen, die es nicht verdienen.

Leider ist die Empfänglichkeit für Selbstkritik, die das jüdische Volk seit jeher kennzeichnet, missverstanden worden und in einigen Fällen zu einer Quelle des Antisemitismus geworden. Anstatt die Botschaft anzunehmen, dass alle Menschen Selbstbeobachtung üben und sich mit ihren persönlichen und gemeinschaftlichen Unzulänglichkeiten auseinandersetzen sollten,[146] stellen einige die Kritik in der Bibel an bestimmten Gruppen von Juden als kategorische Aussagen über das Wesen aller Juden dar. Der Koran lehnt jedoch nicht nur diesen falschen Ansatz ab, sondern bekräftigt auch ausdrücklich, dass die Kritik am Volk des Buches nicht als Grundlage für pauschale Verurteilungen des jüdischen Volkes dienen kann.

Gottes Segen für die Kinder Israels und Vergebung

Bevor wir die Korankritik an den Juden diskutieren, lohnt es sich, zunächst einige der Beschreibungen des Korans über die Juden als Empfänger von Gottes Segen und Vergebung in Erinnerung zu rufen, neben vielen solchen Beschreibungen:

> *»O Kinder Israels! Denkt an Meinen Segen, den Ich euch gewährt habe und den Ich euch vor allen Welten begünstigt habe.«* [147]

Die Kinder Israels empfingen diese Segnungen aufgrund ihres verdienstvollen Verhaltens:

> *Und Wir vermachten den Menschen, die unterdrückt wurden, den östlichen und westlichen Teil des Landes, das Wir gesegnet hatten. Und das schönste Wort deines Herrn hat sich für die Kinder Israels erfüllt, **weil sie geduldig waren**.* [148]

145 Siehe oben für eine Diskussion dieses *Hadiths*, Sunan Ibn Majah 3992.

146 »… Aussprüche, die dem Propheten zugeschrieben werden, deuten darauf hin, dass Kritik an früheren Religionsgemeinschaften nicht als Verurteilung dieser Gemeinschaften an und für sich verstanden werden muss … Sie können im weiteren Sinne als Kritik an der menschlichen Neigung gelesen werden, zu vergessen und damit den Bund mit Gott zu brechen. In diesem Sinne dienen sie nicht nur als Verurteilung derer, die in der Vergangenheit den Bund gebrochen haben, sondern auch als Warnung vor der allgemeinen Tendenz, den Bund zu brechen.« Joseph Lumbard: »Bund und Bündnisse im Koran«, Zeitschrift für Koranstudien, 2015, S. 15.

147 2.47. Siehe auch 2.122, 5.20. 45.16.

148 7.137.

Ein früherer Vers in dieser Sure beschreibt, wie Mose sein Volk lehrt, dass es durch Geduld würdig sein wird, das Land von Gott zu empfangen:

Mose sprach zu seinem Volk:
*»**Sucht Hilfe bei Gott und seid geduldig**.*
Wahrlich, das Land gehört Gott;
Er vermacht es jedem, den er unter seinen Dienern will. Und das Ende gehört den Ehrfürchtigen.« [149]

Die Beharrlichkeit und Hingabe des jüdischen Volkes an seinen Glauben wurde von Papst Franziskus anerkannt, der in Bezug auf *Nostra Aetate* sagte:

»Gott hat nie seine Treue zum Bund mit Israel vernachlässigt, und dass die Juden in den schrecklichen Prüfungen dieser letzten Jahrhunderte ihren Glauben an Gott bewahrt haben, und dafür können wir, die Kirche und die ganze Menschheitsfamilie, ihnen nie genug dankbar sein.« [150]

Geduld und Glaube an Gott prägen die jahrtausendelange Geschichte des jüdischen Volkes, das trotz anhaltender religiöser Verfolgung an seiner Identität und seinem Glauben festgehalten hat.

Gottes Vergebung

Wie die *Torah* beschreibt auch der Koran die Sünden der Kinder Israels während ihrer Wanderungen in der Wüste, nachdem sie Ägypten verlassen hatten. Es beschreibt aber auch Gottes Vergebung:

Und als Wir vierzig Nächte für Mose bestimmten, und ihr das Kalb aufnahmt, während er fort war, während ihr Übeltäter wart. Darauf haben Wir euch vergeben, damit ihr dankt. Und als Wir Mose das Buch und das Kriterium gaben, damit ihr geführt werdet, und als Mose zu seinem Volk sprach: »O mein Volk! Ihr habt euch selbst Unrecht getan, indem ihr das Kalb aufgenommen habt. Darum tut Buße vor eurem Schöpfer und tötet eure eigenen. Das ist besser für dich in den Augen deines Schöpfers.« Dann gab Er dir nach. Er ist in der Tat der Nachsichtige, der Barmherzige. [151]

Diese Zitate sind nur eine kleine Auswahl der vielen Verse aus dem Koran, die das jüdische Volk als von der Vergebung Gottes umfasst und gesegnet darstellen und als wichtiger Hintergrund für die Diskussion der Kritik dienen.

Kritik an Juden im Koran: »Sie sind nicht alle gleich«

Im Vorgriff auf die Gefahr der Stereotypisierung der Juden begleitet der Koran die Kritik an den Juden oft mit einer Warnung vor Verallgemeinerungen. Zum Beispiel, nachdem er das jüdische Volk ermahnt hat, erklärt die Sure *Al-Imran:*

Sie sind nicht alle gleich. Unter den Leuten der Schrift gibt es eine aufrechte Gemeinde, die in den Nachtwachen Gottes Zeichen rezitiert, während sie sich niederwerfen. Sie glauben an Gott und den Jüngsten Tag, gebieten das Recht und verbieten das

149 7.128. Siehe »Studie Quran«, S. 448.
150 Brief an Dr. Eugenio Scalfari.
151 2.51-54.

Unrecht und eilen zu guten Taten. Und sie gehören zu den Gerechten. Was immer sie Gutes tun, es wird ihnen nicht verwehrt werden. Und Gott kennt die Ehrfürchtigen.[152]

Die Perspektive, die in dem Satz »Sie sind nicht alle gleich« verkörpert wird, ist grundlegend für das Verständnis der Art der Kritik an Juden im Koran, die sich oft gegen das Verhalten bestimmter Gruppen von Juden richtete, weil sie ihre eigenen Gebote nicht befolgten.

In den folgenden Abschnitten zitiere ich zwei Beispiele für Ermahnungen, die bei genauerem Hinsehen die Achtung vor den Juden und dem Judentum bekräftigen.

Zurechtweisung von Juden, die den *Schabbat* verletzen

Eine entmenschlichende Rhetorik über Juden erklärt im Namen des Islam, dass sie Affen sind, eine Charakterisierung, die zeitweise gewalttätigen Antisemitismus geschürt hat. Dies ist eine weitere klare Fehldarstellung der Worte und der Botschaft des Koran.

Die Beschimpfung als »in Ungnade gefallene Affen« erscheint im Zusammenhang mit der Kritik an den Juden, die den *Schabbat* verletzen. Im Koran ist das Einhalten des *Schabbats* ein integraler Bestandteil des Bundes am Sinai, wie im folgenden Vers beschrieben:

»Und Wir erhoben den Berg über sie, bei ihrem Bund, und Wir sagten zu ihnen: ›Tritt ein durch das Tor und verneige dich demütig.‹ Und Wir sagten zu ihnen: ›Übertretet nicht den Sabbat.‹ Und Wir schlossen mit ihnen einen feierlichen Bund.« [153]

Der Koran bekräftigt diesen Bund, indem er die Juden, die den *Schabbat* nicht halten, anprangert und sie Affen nennt:

»Als sie hartnäckig waren in Bezug auf das, was ihnen verboten worden war, sagten Wir zu ihnen: ›Seid entehrte Affen!‹« [154]

Die Botschaft, die der Koran durch diese scharfe Verurteilung vermittelt, ist, dass jeder verpflichtet ist, sich seinem Bund mit Gott zu widmen, einer Lehre, die für die Mitglieder jeder Religionsgemeinschaft relevant ist. Darüber hinaus achtet der Koran hier und in ähnlichen Passagen darauf, zu betonen, dass er nur einige Juden geißelt und nicht alle.

Die folgende Sure schildert die Reaktion der jüdischen Gemeinschaft auf die Verletzung des *Schabbats*. Einige Juden warnten andere, mit ihrer Schändung aufzuhören, während andere, obwohl sie selbst den *Schabbat* hielten, zu diesem Thema schwiegen. Die letztgenannte Gruppe stellte die Wirksamkeit der Bemühungen der ersteren in Frage:

Und wenn eine Gemeinde unter ihnen sagte: »Warum ermahnt ihr ein Volk, das Gott vernichten oder mit einer schweren Strafe bestrafen will?« Sie sagten: »Seid untadelig vor eurem Herrn, damit sie Buße tun.« Und als sie die Ermahnung nicht beachteten, retteten Wir die, die vor dem Bösen warnten, und die Unrecht taten, erfaßten Wir mit einer schrecklichen Strafe für ihre Aufsässigkeit. … Als sie hartnäckig

152 3.113-115. Siehe auch 3.75, 4.160-162, 7.159.
Siehe Muhamad Ali: »Sie sind nicht alle gleich: Die Wahrnehmung des Judentums und der Juden durch indonesische muslimische Intellektuelle.«, in: »Indonesien und die malaiischen Welt« 38, 2010, S. 329–347.
Siehe auch Reuven Firestone: »Der Koran über Juden und das Judentum', in: CCAR Journal, 2018, S. 152–165.

153 4.154.

154 7.166.

> *waren in Bezug auf das, was ihnen verboten worden war, sagten Wir zu ihnen: »Seid entehrte Affen!« … Und Wir teilten sie in Gemeinden auf der Erde ein: Einige von ihnen waren gerecht, andere nicht.* [155]

Die Tatsache, dass der Koran die den *Schabbat* einhaltenden Juden als gerecht und die *Schabbat*übertreter als strafwürdig bezeichnet, zeigt deutlich, dass die Kritik an ihnen nicht als kategorische Aussage gegenüber dem gesamten jüdischen Volk gemeint ist, sondern als allgemeine Warnung, sich dem Bund zu verpflichten und Übeltäter zu tadeln.

Gottes Zorn verstehen

Im Mittelpunkt des muslimischen Gebets steht die erste Sure des Korans, *al-Fatihah*, die mindestens siebzehn Mal am Tag wiederholt wird. Sie schließt mit einem Gebet um Führung:

> *»Führe uns auf den geraden Weg, den Weg derer, die du gesegnet hast, nicht derer, die Zorn auf sich ziehen, noch derer, die in die Irre gegangen sind.«* [156]

Zu diesem Vers zitiert der *Tafsir al-Kabir* von Fakhr al-Din al-Razi den folgenden *Hadith:*

> *»Die Juden sind diejenigen, mit denen Allah zornig ist, und die Christen sind vom Weg abgekommen.«* [157]

Es kann gezeigt werden, dass der *Hadith* keine kategorische Aussage macht. Das arabische Wort im obigen Vers für *Zorn* ist *al-Maghdubi.* Sein nächster Auftritt im Koran ist in der Sure *Al-Baqarah*, in der Geschichte von der Generation der Wüste, die durch ihre Sünden den Zorn *(»bighadabin«)* Gottes auf sich zog:

> *Und wenn du sagst: »O Mose, wir werden keine einzige Speise ertragen, so rufe deinen Herrn für uns an, damit er uns etwas bringe von dem, was die Erde wachsen lässt.« … So wurden sie von Erniedrigung und Armut getroffen* ***und erhielten von Gott die Last des Zorns****. Das liegt daran, dass sie nicht an die Zeichen Gottes glaubten und die Propheten ohne Recht töteten. Das liegt daran, dass sie ungehorsam waren und Übertreter waren.«*

Hier dienen die Sünden der Kinder Israels in der Wüste als Beispiel für ein Verhalten, das den Zorn Gottes auf sich zieht. Der nächste Vers in dieser Sure bekräftigt jedoch sofort, dass Juden, die nicht übertreten, ihre Belohnung erhalten werden:

> *Wahrlich, die Gläubigen und die Juden und die Christen und die Sabäer – wer an Gott und den Jüngsten Tag glaubt und Gerechtigkeit tut, der wird seinen Lohn bei seinem Herrn finden. Keine Furcht wird über sie kommen, noch werden sie trauern.* [158]

Wenn diese Sure mit diesem Versprechen schließt, kann sie unmöglich als Grundlage für eine pauschale Verurteilung aller Juden dienen. Gottes Zorn gegen die Kinder Israels machte schließlich Raum für Vergebung, die an anderer Stelle im Koran beschrieben wird. [159] Diese Vergebung ermöglichte es den Juden, in das ihnen verheißene Land einzutreten.

155 7.163-165.
156 1.6-7.
157 Tirmidhi 2954.
158 2.62.
159 2:51-54.

Wenn der *Hadith* von den Juden als denen spricht, auf die Allah zornig ist, bezieht er sich auf ein Ereignis in der Wüste, das mit dem Begriff *al-Maghdubi* in Verbindung gebracht wird, und sicherlich nicht eine fortwährende Dynamik zwischen Gott und den Juden.



© Stiftung Stuttgarter Lehrhaus

Eine Geste der Geschwisterlichkeit: Imam Gemal Al-Ubra trocknet Rabbi Nagen die Stirn.

Rückkehr der Zeugen

Ein Teil der Kritik im Koran an bestimmten Juden basiert auf dem Glauben, dass sie die Muslime von Gott entfernen wollten. Aus muslimischer Sicht ist diese Anklage das genaue Gegenteil der von Gott bestimmten Rolle des Volkes des Buches:

> *»Wenn ihr also Zweifel habt über das, was Wir zu euch herabgesandt haben, fragt diejenigen, die das Buch vor euch beten. Die Wahrheit ist gewiss von eurem Herrn zu euch gekommen. Gehöre also nicht zu den Zweiflern.«* [160]

Der Koran identifiziert das jüdische Volk als dasjenige, das das Buch rezitiert und daher für die Wahrhaftigkeit von Gottes Worten bürgen kann. Dem Koran zufolge gab es jedoch Juden, die diese Rolle nicht erfüllten: *»Viele von den Leuten der Schrift wollen euch wieder zu Ungläubigen machen, nachdem ihr geglaubt habt.«* [161]

Das folgende Zitat stellt den Vorwurf, die Menschen in die Irre zu führen, dem Ideal gegenüber, dass das jüdische Volk als Zeugen Gottes dient:

> *»Eine Gruppe aus dem Volk der Schrift will euch in die Irre führen; doch lassen sie niemanden in die Irre gehen als sich selbst, obwohl sie es nicht wissen. O Volk des Buches! Warum glaubst du nicht an Gottes Zeichen, während du Zeuge bist?«* [162]

Der Koran ist nicht der einzige, der den Juden die Rolle von Zeugen zuweist. Im Gegenteil, es gibt prägende jüdische Quellen und Gebete, die ebenfalls eine Verpflichtung für Juden artikulieren, an einer Zukunft mitzuwirken, in der die Mensch-

160 10.94.
161 2.109.
162 3.69-70.

heit in Harmonie lebt und gemeinsam Gott dient. Teil I dieses Werkes legt die Prinzipien dieser Verpflichtung dar und stellt eine tief verwurzelte jüdische Erklärung zum Islam dar, die Wert und Legitimität darin sieht, dass Muslime gemäß ihrem Glauben beten. Diese gut belegte jüdische Perspektive auf den Islam ist das Gegenteil der koranischen Kritik an den Juden und etabliert sie in ihrer Rolle als Zeugen.

Juden, die den Islam im breiteren Kontext des Weges Abrahams schätzen, sollten Zeugnis ablegen und jene Muslime unterstützen, die die grundlegenden Botschaften und Werte des Korans in diesen Fragen vertreten. Die Rückkehr und Verinnerlichung dieser Grundlagen der Brüderlichkeit und des Respekts zwischen unseren beiden Religionen durch Juden und Muslime wird, *beezrat Hashem, Inshallah,* den größten Segen einer gemeinsamen Zukunft mit einem Platz für jeden von uns bringen.

Segen als Grundlage der Brüderlichkeit

Es ist bedauerlich, dass im Laufe der Jahrhunderte einige muslimische Führer manche Passagen im Koran als theologische Rechtfertigung für gewalttätige und sogar tödliche Angriffe auf das jüdische Volk interpretiert haben. Solche Interpretationen sind eigentlich Fehlinterpretationen des Texts. Es ist wichtig, dass muslimische Lehrer heute ihre Stimme gegen diese Fehlinterpretationen im Koran und ihre gefährlichen Folgen erheben.

Wenn wir zu einer Lektüre des oben erwähnten Verses aus der Sure *al-Fatihah* zurückkehren, können wir sehen, dass »der Weg derer, die Du gesegnet hast« auch so gesehen werden kann, dass er sich auf das jüdische Volk bezieht.

Mein Freund Professor Abdulla Galadari hat mir gegenüber bemerkt, dass das arabische Wort für *Selige – an'amta –* auch verwendet wird, um das jüdische Volk zu beschreiben:

> *»O Kinder Israels! Denkt an Meinen Segen, den Ich gewährt habe [**an-amta**] auf dich und erfülle Meinen Bund, und Ich werde deinen Bund erfüllen und in Ehrfurcht vor Mir sein.«* [163]

Die Tatsache, dass der Koran so viele Verse der Lehre der Geschichte des jüdischen Volkes widmet, spiegelt wider, wie viel es von ihrem Weg und ihrer Beziehung zu Gott zu lernen gibt, während wir einen Weg in eine gemeinsame Zukunft bahnen.

Nachwort

Nach einem Aufruf, dem Glaubensbekenntnis Abrahams zu folgen[164] und einer Anrufung der Rolle des Volkes der Schrift als Zeugen,[165] beschreibt der Koran die Verwandlung derer, die einst Feinde waren, in Brüder, deren Herzen verbunden sind:

> *Und haltet euch fest an den Strick Gottes, alle zusammen, und lasst euch nicht entzweien. Denkt an den Segen Gottes auf euch, **als ihr Feinde wart und Er eure Herzen vereinte, so dass ihr durch Seinen Segen Brüder** wurdet. Du warst am Rande einer Feuergrube und Er hat dich daraus befreit. So macht Gott euch Seine Zeichen klar, damit ihr recht geleitet werdet.* [166]

163 2.40 und 2.47.
164 3.95.
165 3.98.
166 3.103. Die hier angebotene Interpretation ist die der Brüderlichkeit unter allen, die dem Glaubensbekenntnis Abrahams folgen, und schließt das Volk der Schrift, d.h. Juden und Christen, mit ein.

Im gleichen Geist beschreibt der *Sohar*, der Kerntext der jüdischen Spiritualität, den Übergang vom tödlichen Konflikt zur liebevollen, von Gott gesegneten Brüderlichkeit:

> *Zuerst erscheinen sie als Männer, die Krieg führen und versuchen, sich gegenseitig zu töten. Danach treten sie in Liebe, in Brüderlichkeit auf … der Erhabene Wohlgefallen an euch und verkündet Frieden über euch – und um euretwillen wird Friede herrschen in der Welt, wie geschrieben steht: »Um meiner Brüder und Gefährten willen will ich jetzt sagen: Friede sei in euch«* (Psalm 122,8).[167]

Juden und Muslime sind Geschwister, Kinder unseres Vaters Abraham. Wir alle sind Nachkommen, ob biologisch oder spirituell, von den Brüdern Isaak und Ismael.

Ein Gleichnis im *Talmud* warnt davor, den kürzeren Weg zu wählen, der sich als länger herausstellt, anstelle des längeren Wegs, der sich als kürzer erweist. Mit anderen Worten, die Bereitschaft, in einen langfristigen Prozess zu investieren, führt zu besseren und nachhaltigeren Ergebnissen als eine vermeintlich schnelle Lösung, die zu einem viel längeren Prozess führt. Ein *one size fits all*-Ansatz für alle interreligiösen Beziehungen mag wie der kürzere Weg zum Aufbau von Freundschaft und Vertrauen zwischen unseren verschiedenen Religionen erscheinen. Aber um wirklich transformative Ergebnisse zu erzielen, müssen wir uns daran erinnern, dass es bei Brüderlichkeit um Beziehungen geht. Daher müssen wir die Einzigartigkeit jeder bilateralen interreligiösen Beziehung anerkennen, die einen eigenen Ansatz erfordert.

Der größte Teil der Menschheit folgt einer der abrahamitischen Religionen, die ihren Ursprung im Nahen Osten haben, der derzeit eine der konfliktreichsten Regionen der Welt ist. Wenn es der Religion gelingt, zu einer Quelle des Friedens und der Verbundenheit in dieser Region zu werden, dann werden Menschen auf der ganzen Welt dazu inspiriert, den Weg zu finden, der auf ihren eigenen Überzeugungen und Identitäten basiert, um sich einem globalen Prozess des Zusammenkommens anzuschließen.

Ich hoffe aufrichtig, dass die hier vorgestellte Methodik und der Ansatz dazu beitragen werden, unsere zerbrochene Welt zu heilen. Brüderlichkeit ist ein Segen und ein Wert an sich. Darüber hinaus dient sie als Weg, um die drängenden Probleme der Menschheit anzugehen. Entfremdung, Angst und Hass auf Andere verhärten nur die Missstände und verschärfen die Probleme. Der Schlüssel zum Durchbruch lässt sich in drei Worten zusammenfassen: »Verbindung vor Korrektur«. Indem wir uns diese brüderliche Vision zu eigen machen, können wir gemeinsam Wege finden, um Herausforderungen zu bewältigen, die einst unüberwindbar schienen.

Meine Schüler fragen mich manchmal: »Rabbi Jakow, glaubst du wirklich, dass nur, weil du und ein Imam sich treffen und eine Beziehung aufbauen, das Frieden bringen wird?«

Meine Antwort ist, dass es nicht so ist, dass eine solche Begegnung Frieden bringt, sondern dass es bereits Frieden ist! Wenn zwei Menschen eine bedeutungsvolle Beziehung haben, in der sie sich von ihren inneren Essenzen aus verbinden, ist das nicht nur ein Weg zum *Shalom* (Frieden), es ist *Shalom* an sich. Ziel ist es, dies um Millio-

167 Aḥarei Mot 59b, in: Zohar, Pritzker Edition, übersetzt von Daniel C. Matt.

nen zu skalieren. Dann rufe ich meine Schüler auf, Partner zu werden und neue Beziehungen mit dem Anderen aufzubauen. Wir brauchen eine massive Partnerschaft von Führern und Laien aus unseren beiden Religionen, umfangreiche Begegnungen an der Basis und Bildungsinitiativen, um *Shalom* und Brüderlichkeit zwischen unseren Gemeinschaften immer breiter und tiefer zu machen.

Diese Monografie teilte eine Vision für die jüdischen und muslimischen Beziehungen, aber unsere Hoffnung für die Zukunft ist noch weitreichender und strebt nach Brüderlichkeit für die Menschheit als Ganzes.

Ich schließe mit den Worten von Rabbi Abraham Isaac Kook über seine Vision für die Zukunft, in der die Menschheit zusammengeführt und die Gräben zwischen allen Religionen überbrückt werden:

> *Die Liebe zu allem Sein erfüllt das Herz …*
> *der Frommen unter den Menschen …*
> *Hoffnung auf das Glück aller, Wunsch*
> *nach dem Licht und der Freude aller …*
> *Wenn sie in die Behausungen der Menschheit kommen und Spaltungen von Nationen, Religionen, Sekten und gegensätzlichen Bestrebungen vorfinden,*
> *versuchen sie mit aller Kraft,*
> *alles einzubeziehen, sich zu vereinen*
> *und zusammenzuführen.*[168]



© Stiftung Stuttgarter Lehrhaus

Rabbiner Dr. Yakov Nagen, ein israelischer Rabbiner und Autor, ist ein führender Akteur im interreligiösen Dialog in Israel – insbesondere in Friedensinitiativen zwischen Judentum und Islam. Er leitet das *Blickle Institute for Interfaith Dialogue* sowie das *Beit Midrash for Judaism and Humanity*. Zudem unterrichtet er an der *Yeshivat Otniel* und hat umfassend über jüdische Philosophie und den *Talmud* geschrieben.

168 Rabbi Abraham Isaac Kook: Shemonah Kevatzim 1.101.

Hasan Dadelen[1]

Friedensstimmen im Nahen Osten

Die *Genfer Initiative*, *Hinuch le Shalom* und die *Palestinian Peace Coalition* im Fokus

Am 7. Oktober 2023 ereignete sich einer der verheerendsten Terrorangriffe in der Geschichte des Nahostkonflikts. Die Terrororganisation Hamas überfiel israelische Grenzgebiete und tötete Hunderte von israelischen Zivilisten. Familien wurden auseinandergerissen, Menschen entführt und ganze Gemeinden zerstört. Die darauffolgenden Militäraktionen in Gaza brachten auch dort enormes Leid und verschärften die ohnehin bestehende humanitäre Krise. Diese Tragödie hat die Dringlichkeit einer Lösung für den jahrzehntelangen Konflikt in den Mittelpunkt gerückt.

Nachhaltiger Frieden im Nahen Osten kann nur durch eine verhandelte Zwei-Staaten-Lösung erreicht werden. Eine Lösung, die sowohl die Souveränität, Sicherheit und Würde der Israelis als auch die Rechte und Souveränität der Palästinenser achtet. Inmitten von Schmerz und Zerstörung arbeiten Organisationen wie die *Genfer Initiative*, *Hinuch le Shalom* und die *Palestinian Peace Coalition (PPC)* daran, Hoffnung zu bewahren, Brücken zu bauen und den Weg für eine friedliche Koexistenz zu ebnen.



© Stiftung Stuttgarter Lehrhaus

Die *Stiftung Stuttgarter Lehrhaus*, unter der Leitung ihrer Gründer Karl-Hermann Blickle (sel. A.) und Lisbeth Blickle, engagiert sich seit Jahren in der Friedensarbeit in Israel. In Zusammenarbeit mit diesen Projekten, die sich auf Dialog, Bildung und interreligiöse Verständigung konzentrieren, unterstützen wir die Bemühungen vor Ort, eine gerechte und nachhaltige Zukunft für beide Völker zu schaffen.

Die *Genfer Initiative:* ein Plan für den Frieden

Die *Genfer Initiative* wurde 2003 ins Leben gerufen, um einen detaillierten Plan für eine Zwei-Staaten-Lösung zu entwickeln. Diese umfasst Vorschläge zu den zentralen Konfliktpunkten – einschließlich der Grenzen, Jerusalem, der Flüchtlingsfrage und Sicherheitsfragen – und bietet einen realistischen Rahmen für ein Friedensabkommen.

Unter der Leitung von Gadi Baltiansky, Direktor der israelischen Seite, und Nidal Foqaha, Direktor der palästinensischen Seite, arbeitet die *Genfer Initiative* daran, durch Dialog Verständnis zu fördern. Beide betonen die Bedeutung der Zusammenarbeit zwischen politischen und religiösen Akteuren. »Frieden kann nur entstehen, wenn wir lernen, die Perspektive der anderen Seite zu verstehen und gemeinsam Lösungen zu entwickeln«, sagt Nidal Foqaha.

Ein Highlight der Initiative war ein Seminar im August 2023, bei dem 19 junge Führungspersönlichkeiten aus Israel und Palästina zusammenkamen. Unter der Leitung von Israela Oron, einer ehemaligen Offizierin der israelischen Armee, und

1 **Hasan Dadelen** ist Stiftungsreferent der *Stiftung Stuttgarter Lehrhaus.*

Jamal Zakout, einem erfahrenen palästinensischen Berater, wurden Themen wie die Bedeutung von Al-Aqsa/Tempelberg und die Rolle religiöser Narrative intensiv diskutiert. Die Teilnehmenden berichteten von einem Perspektivenwechsel und neuen Erkenntnissen über die Möglichkeit einer Zusammenarbeit.

Hinuch le Shalom: Frieden durch Bildung

Hinuch le Shalom (Bildung für Frieden) wurde gegründet, um jungen Israelis eine Plattform zu bieten, auf der sie die Narrative der anderen Seite kennenlernen und hinterfragen können. Ziel ist es, durch Seminare Vorurteile abzubauen und das Fundament für einen respektvollen Dialog zwischen Israelis und Palästinensern zu schaffen. Die Programme der Organisation richten sich an Jugendliche, Studierende und junge Führungspersönlichkeiten aus verschiedenen religiösen und politischen Hintergründen.

Tehila Wenger, eine jüdische Aktivistin und Bildungsleiterin, ist eine zentrale Figur bei *Hinuch le Shalom*. Mit ihrer Erfahrung im interkulturellen Dialog und ihrer Leidenschaft für Frieden leitet Wenger viele der Programme. »Es ist unsere Aufgabe, junge Menschen nicht nur mit Wissen, sondern auch mit Empathie auszustatten. Nur so kön- nen wir eine Brücke zwischen den tiefen Gräben des Konflikts schlagen«, erklärt sie.

Ein Beispiel für die Arbeit von *Hinuch le Shalom* war ein Workshop im April 2024 in Jerusalem, bei dem 25 Teilnehmende aus verschiedenen politischen und religiösen Hintergründen zusammenka- men. Themen wie die Bedeutung des Tempelbergs/Al-Aqsa und die Rolle religiöser Narrative wurden kontrovers, aber respektvoll diskutiert. Wenger betonte: »Unser Ziel ist es, Räume zu schaffen, in de- nen schwierige Fragen gestellt und gemeinsame Lösungen gefunden werden können.«

Palestinian Peace Coalition: eine Stimme für Hoffnung und Dialog

Die *Palestinian Peace Coalition (PPC)* ist die palästinensische Partnerorganisation der *Genfer Initiative* und ein zentraler Akteur in der Förderung von Dialog und Friedensbildung innerhalb der palästinensischen Gesellschaft. Sie setzt sich für die

Ein Symbolbild des friedlichen Miteinanders: Rabbiner Yakov Nagen (rechts) Hand in Hand mit seinem muslimischen und christlichen Dialogpartner in Israel.



© Stiftung Stuttgarter Lehrhaus

Verbreitung und Akzeptanz der Zwei-Staaten-Lösung ein und stärkt die Zivilgesellschaft durch Bildungs- und Dialogprogramme.

An der Spitze der *PPC* steht Nidal Foqaha, ein erfahrener Friedensaktivist, der gemeinsam mit seiner Mitarbeiterin unermüdlich daran arbeitet, Brücken zwischen den palästinensischen Gemeinschaften und der israelischen Seite zu bauen. Foqaha sieht die Jugend als Schlüssel zur Friedensförderung und betont: »Nur wenn wir die nächste Generation einbeziehen, können wir die Grundlagen für einen nachhaltigen Frieden legen.«

Unter seiner Leitung veranstaltet die *PPC* regelmäßig Workshops, die Frauen und Jugendliche in den Mittelpunkt stellen. Ein Beispiel dafür war ein rein weiblicher Workshop in Nablus, bei dem Teilnehmerinnen die Möglichkeit hatten, über Führungsstärke und die Überwindung kultureller und religiöser Differenzen zu diskutieren. »Frauen spielen oft eine stille, aber entscheidende Rolle in Friedensprozessen. Wir müssen ihre Stimmen stärker einbinden«, erklärt Foqaha.

Ein weiteres Highlight war ein Workshop in Bethlehem im Mai 2024, der sich mit der Bedeutung Jerusalems und der Möglichkeit befasste, die Stadt als Symbol der Versöhnung zu nutzen. Unter Leitung von Ahmad Rweidy wurden religiöse und kulturelle Perspektiven analysiert, um den Dialog zwischen den Gemeinschaften zu fördern.

Gemeinsame Seminare und interreligiöse Dialoge

Die Zusammenarbeit von *Genfer Initiative*, *Hinuch le Shalom* und der *PPC* wird oft in gemeinsamen Seminaren sichtbar. Ein besonders inspirierendes Beispiel war das Seminar im Juni 2024, das führende religiöse Persönlichkeiten wie Sheikh Abbas Zakour und Rabbanit Hadassa Froman zusammenbrachte. Themen wie die Rolle der Religion in Friedensprozessen und der Umgang mit historischen Narrativen wurden intensiv diskutiert.

Roei Ravitzky, Experte für Religion und Konfliktlösung, betonte: »Religion kann Polarisierung fördern, aber auch als Brücke dienen. Es liegt an uns, wie wir ihre Kraft nutzen.« Diese Seminare bieten Raum für ehrlichen Austausch und die Entwicklung von Strategien, wie religiöse und kulturelle Werte für eine friedliche Zukunft genutzt werden können.

Der 7. Oktober 2023 hat die tiefen Wunden und die Verzweiflung im israelisch-palästinensischen Konflikt erneut offenbart. Doch wie die Beispiele der *Genfer Initiative*, *Hinuch le Shalom* und der *Palestinian Peace Coalition* zeigen, finden selbst in diesen schwierigen Zeiten Gespräche und Friedensbemühungen statt. Diese Organisationen beweisen, dass trotz der Tragödien der Wille und die Möglichkeit bestehen, eine bessere Zukunft zu schaffen.

Die Arbeit von Tehila Wenger, Nidal Foqaha und ihren Teams verdeutlicht, dass Dialog, Bildung und gegenseitiges Verständnis nicht nur Visionen, sondern konkrete Wege zum Frieden sind. Es ist eine Botschaft der Hoffnung, dass auch in Zeiten von Schmerz und Zerstörung der Samen für Versöhnung gesät wird.

Die *Stiftung Stuttgarter Lehrhaus* wird diese Projekte weiter unterstützen, weil wir überzeugt sind: *Frieden beginnt mit der Bereitschaft zuzuhören – und dem Mut, gemeinsam zu handeln.*

Tehila Wenger[1]

Frieden schaffen in einer Zeit der Zerstörung

Nach dem 7. Oktober 2023 und angesichts des anhaltenden Kriegs in Gaza leben Israelis und Palästinenser in einem neuen Nahen Osten

In mancher Hinsicht sind die Grundlagen des israelisch-palästinensischen Konflikts die gleichen geblieben. Die Kernfragen haben sich nicht geändert, und die Zone der möglichen Übereinstimmung über die Parameter eines zukünftigen ausgehandelten Friedens hat sich nicht wesentlich verschoben. Die schreckliche Art der Angriffe der Hamas auf Israelis am 7. Oktober und die überwältigende Zerstörung, die die palästinensische Zivilbevölkerung in Gaza durch Israels militärische Reaktion erlitten hat, haben die Haltung des Misstrauens und der Entmenschlichung zwischen den Völkern verhärtet, ja sogar radikalisiert. Jeder, der vor dem Krieg an der Konfliktlösung und Friedenskonsolidierung gearbeitet hat, weiß jedoch, dass diese Empfindungen und Haltungen der anderen Seite seit langem typisch für die israelisch-palästinensischen Beziehungen sind. Die Veränderung liegt eher im Maß als in der Natur der gegenseitigen Antipathie.

Nichtsdestotrotz lässt sich nicht leugnen, dass das Ausmaß der Gewalt im vergangenen Jahr die Tür für einen großen Paradigmenwechsel geöffnet hat. Der öffentliche Diskurs in Israel wird dominiert von der Diskussion über »zerbrochene Vorstellungen« – bisherige Herangehensweisen zum Konflikt, sei es die Politik im Westjordanland und im Gazastreifen, das Konfliktmanagement oder der Status quo –, die durch die am 7. Oktober aufgedeckten Verwundbarkeiten diskreditiert wurden. Meinungsumfragen zeigen, dass sich viele Bewohner des Gazastreifens zunehmend gegen die Hamas wenden, weil diese einen so verheerenden Krieg mit Israel angezettelt hat. Künftige Wahlen in Israel, bei denen in der Vergangenheit wirtschaftliche Fragen und interne Debatten um bestimmte polarisierende politische Führer im Vordergrund standen, werden sich ausschließlich auf Sicherheit, Krieg und (auch wenn das Wort selbst nicht viel in den Vordergrund stellt) Frieden konzentrieren.

Seit über 20 Jahren arbeiten wir von der *Genfer Initiative – Israel* mit unseren palästinensischen Partnern mit ausgewählten Zielgruppen israelischer Entscheidungsträgern, Meinungsbildnern und Interessenvertretern zusammen, um sie über den Konflikt und die Zweistaatenlösung aufzuklären, sie mit pragmatischen und friedensfördernden palästinensischen Partnern in Verbindung zu bringen und ihnen die Werkzeuge an die Hand zu geben, um selbst wirksame Fürsprecher des Friedens zu werden.

Eines unserer herausforderndsten und lohnendsten Projekte in dieser Hinsicht ist ein mehrjähriges Programm für religiöse Führer und Interessenvertreter in der Region in Zusammenarbeit mit der *K.H. Blickle Stiftung*. Wir fördern Versöhnungsprogramme für israelische und palästinensische religiöse Influencer, die auf gemeinsamen Werten basieren, erkennen gleichzeitig die wichtigsten Unterschiede an und engagieren uns intensiv. Bei diesem Programm, wie bei all unseren israelisch-palästinensischen Bildungsprogrammen, die vor dem aktuellen Krieg stattfanden, war das größte Hindernis, mit dem wir konfrontiert waren, die weit verbreitete Apathie. Die Mehrheit der jüdischen Israelis, religiös wie säkular, spürte die Auswirkungen des Konflikts nicht täglich. Vielen fehlte die Dringlichkeit des Engagements in der Friedens- und Dialogarbeit.

1 Angaben zur Person siehe Seite 58.

Nach dem 7. Oktober und inmitten dieses erschütternden Krieges gibt es keinen einzigen Israeli, der von der Gewalt und dem Trauma unberührt geblieben ist. Auf der palästinensischen Seite – wo es deutlich weniger Gleichgültigkeit gegenüber dem Konflikt gab, da er sich viel stärker auf das tägliche Leben aller gesellschaftlichen Gruppen und geografischen Orte auswirkte – hat sich der Krieg von Gaza auf das Westjordanland ausgeweitet, mit anhaltenden Folgen auch für die arabische Gemeinschaft in Israel.

Kurz gesagt, die öffentliche Apathie und Toleranz für »mehr vom Gleichen« oder Status-quo-Ansätze hat ein Ende. Alle sind sich einig, dass der Konflikt nicht auf der Linie und der Politik des von den Israelis als »6. Oktober« bezeichneten Ansatzes fortgesetzt werden kann. Die Israelis sind sich jedoch heftig uneinig darüber, welchen Weg sie in Zukunft einschlagen sollen.

Wir von der *Genfer Initiative* setzen uns für einen Weg ein, der beiden Völkern langfristige Sicherheit, Selbstbestimmung und letztlich Heilung bringt. Das ist in einer so angespannten Zeit nicht einfach. Auf der einen Seite gibt es in der gesamten israelischen und palästinensischen Gesellschaft ein neues und akutes Verlangen nach Antworten, Orientierung und einer bedeutenden Veränderung, die echte Hoffnung auf dauerhaften Frieden und Sicherheit gibt. Die Beteiligung an unserem Programm hat seit Beginn des Krieges zugenommen. Israelis, vor allem junge Israelis, haben sich in zunehmender Zahl an uns gewandt mit der Bitte, sich unseren Projekten anzuschließen, sich über die Zwei-Staaten-Lösung zu informieren und Palästinenser zu treffen.

Gleichzeitig macht es das unabsehbare Trauma, das wir im vergangenen Jahr durchgemacht haben, für beide Seiten unglaublich schwierig, sich die Möglichkeit einer friedlichen Lösung des Konflikts vorzustellen. Um tragfähig und nachhaltig zu sein, erfordert jede Lösung des Konflikts ein gewisses Maß an Glauben an das Potenzial der anderen Seite, eine Verpflichtung zu einem Friedensabkommen einzugehen und aufrechtzuerhalten.

Der einzige Weg, diesen Glauben wirklich zu entwickeln, insbesondere einen Glauben, der widerstandsfähig genug ist, um weitere Kriege, Eskalationen und Verluste zu überleben, sind direkte Treffen und ein konstruktiver Dialog mit Partnern auf der anderen Seite.

In den dunkelsten Momenten des letzten Jahres wurde unsere Arbeit, Brücken zu bauen, Vertrauen wiederherzustellen und die vielen Fragen zu beantworten, die Israelis und Palästinenser übereinander und über die Zukunft haben, fortgesetzt. Während einige aus Trauma oder Wut von der Friedenskonsolidierung und dem Dialog zurückgetreten sind, haben viele andere – einschließlich derjenigen, die am unmittelbarsten unter diesem Krieg gelitten haben – sich leidenschaftlicher und dringender denn je für die Beendigung des Konflikts eingesetzt.

Im November 2023 erzählte uns eine junge Israelin, die in der Gemeinde Ramleh arbeitet, dass ein junger palästinensischer Kollege, den sie durch unser Dialogprogramm in Ramallah kennengelernt hatte (der nach ihren Worten »sehr extreme Ansichten« über Israelis hatte), sich persönlich an sie wandte, um sie nach ihrer Sicht auf den Krieg und die Zukunft zu fragen. Zuvor unbeteiligte Mitglieder der Knesset haben um Treffen mit unseren

Experten gebeten, um die Möglichkeiten der Konfliktlösung besser zu verstehen, ein Thema, das in der Vergangenheit auf ihrer politischen Prioritätenliste ganz unten stand. Ein Dialogkanal zwischen Rabbinern und Imamen hat in den letzten Monaten seine Aktivitäten und sein Engagement verdoppelt.

Der Inhalt der Dialogdiskussion hat sich verändert. Fragen der Erzählung kreisten um die Jahre 1948, 1967, den israelischen Rückzug aus Gaza und andere bahnbrechende historische Wendepunkte des Konflikts. Heute haben die krassen Unterschiede in der Medienberichterstattung zu einem so unterschiedlichen Verständnis der aktuellen Realität für Israelis und Palästinenser geführt, dass die narrativen Differenzen in Bezug auf die gegenwärtige Situation noch schärfer sind als in der immer noch schmerzhaften Vergangenheit. Und doch, bei all den Herausforderungen und mit einem überwältigenden Gewicht der Angst, das die Einstellungen des Mainstreams auf beiden Seiten bestimmt, wenden sich immer mehr Teilnehmende an uns, nicht nur um Bildungsaktivitäten, Informationen und grenzüberschreitende Dialogmöglichkeiten zu erhalten, sondern mit der dringenden Frage: Was können wir tun, um etwas zu verändern?

Es gibt eine Frage, die bei jedem Treffen und Seminar auftaucht, unabhängig von der Zielgruppe oder dem offiziellen Thema der Aktivität: Was denken Palästinenser und Israelis *wirklich* über den Konflikt und die Zwei-Staaten-Lösung? Diese Frage läuft im Wesentlichen auf grundsätzliche Zweifel an der Existenz eines Friedenspartners auf der anderen Seite hinaus.



© Stiftung Stuttgarter Lehrhaus

Trotz der Widerstandsfähigkeit der Unterstützung einer Zwei-Staaten-Lösung unter Israelis und Palästinensern als bevorzugtem Ausgang des Konflikts glauben viele, dass sie in dieser Hinsicht eine Minderheit sind. Unsere heutige Arbeit konzentriert sich auf den Wiederaufbau der Gemeinschaft und den Glauben an die Fähigkeit und Bereitschaft unserer eigenen Gesellschaften zum Frieden. Es ist intuitiv zu glauben, dass alle Trends in beiden Gesellschaften auf Radikalisierung, Rigidität und Unterstützung von Gewalt hindeuten. In diesem Fall ist die Intuition ein unvollständiges und irreführendes Bild der Wahrheit. Die schwindende öffentliche Unterstützung für extremistische Politiker und Parteien, das wiederbelebte

internationale Engagement für die Förderung eines Friedensprozesses, Angebote einer umfassenden regionalen Normalisierung und andere Veränderungen in der breiteren geopolitischen Realität haben neue Möglichkeiten geschaffen. Damit ein starkes Friedenslager Gestalt annehmen kann, müssen israelische und palästinensische Gemäßigte aufhören, ihre eigenen Positionen als marginal zu betrachten, und die Tendenzen auf beiden Seiten erkennen, die die Hoffnung rechtfertigen und stärken.

Während sich der Inhalt unseres Programms geändert hat, um die Prioritäten, Bedürfnisse und Ängste von Israelis und Palästinensern zu dieser Zeit widerzuspiegeln, haben sich unsere Ziele und Werte nicht geändert. Der Krieg hat uns in unserer Grundüberzeugung bestärkt, dass weder Israelis noch Palästinenser dauerhafte Sicherheit und Selbstbestimmung erreichen können, wenn es kein Friedensabkommen, eine klare Grenze und Kompromisse in den Kernfragen gibt, die den Grundbedürfnissen beider Völker entsprechen. Um dies zu erreichen, müssen wir uns von der korrumpierenden Illusion befreien, dass eine Seite auf Kosten der anderen einen »totalen Sieg« erringen kann. Visionen, Sicherheit durch extreme Gewalt oder Zwangsvertreibungen zu erreichen, werden den Hass nur verfestigen und die Verluste auf beiden Seiten vergrößern. Ironischerweise ist Friedenskonsolidierung heute für Israelis und Palästinenser mit Konnotationen von Idealismus und Naivität verbunden, obwohl sie eigentlich der einzige pragmatische Weg nach vorne ist. Sie nutzen die Glaubwürdigkeitslücke aus (und arbeiten hart daran, sie zu vergrößern), indem sie die Agenda am äußersten Rand unserer Gesellschaften bestimmen und den Krieg auf der Grundlage maximalistischer Ideologien und blutiger Fantasien führen, den anderen gewaltsam zu »besiegen«.

Damit komme ich zur Rolle der internationalen Gemeinschaft – derjenigen, denen es zutiefst und aufrichtig am Herzen liegt, das Blutvergießen zu beenden und sich an der Schaffung eines neuen Nahen Ostens zu beteiligen, der so gar nicht wie das blutige und schmerzhafte Chaos der Gegenwart aussieht. Einige fühlen sich kulturell, historisch und/oder religiös mit einer bestimmten Seite des Konflikts verbunden. Andere verbinden die israelisch-palästinensische Frage mit innenpolitischen Debatten über Gleichberechtigung, Indigenität, Einwanderung, Rassenbeziehungen und mehr. Viele politische Bewegungen auf der ganzen Welt sehen in unserem Konflikt ein Spiegelbild ihrer brennendsten und spaltendsten lokalen Themen. Auf der einen Seite bringt dies ein hohes Maß an Leidenschaft und Engagement internationaler Akteure in die Lösung der israelisch-palästinensischen Frage mit sich. Auf der anderen Seite führt die Verschmelzung unseres Konflikts mit Kämpfen und Kontroversen auf der ganzen Welt oft zu einer übermäßigen Vereinfachung oder irreführenden Rahmungen, die den Konflikt noch weiter polarisieren.

Israelis und Palästinenser waren sich der internationalen Trends und Meinungen in Bezug auf den Konflikt schon immer sehr bewusst. Beide Völker neigen dazu, sich von internationalen Akteuren als marginalisiert, im Stich gelassen und

diskriminiert zu empfinden. Beide unternehmen enorme Anstrengungen für die Verbreitung und Verstärkung von Narrativen, die ihre eigene Legitimität stützen und die der anderen Seite untergraben. Die internationalen Verbündeten der einen oder anderen Seite haben diesen Nullsummenspiel-Ansatz weitgehend übernommen und verschärft.

Das ist ein Fehler. Das Letzte, was Israelis und Palästinenser in dieser Zeit brauchen, ist weiteres Öl für die Polarisierung. Jeder, der die Auslöschung, Zerstörung oder Deportation der einen oder anderen Seite befürwortet, mit Parolen, die behaupten, dass »es keine unschuldigen Menschen in Gaza gibt« oder jüdische Israelis auffordert, »nach Europa zurückzukehren«, befürwortet in Wirklichkeit eine Fortsetzung des Konflikts in einem Ausmaß der Gewalt, das den aktuellen Krieg im Vergleich dazu gering erscheinen lassen würde.

Es ist einfach und befriedigend, sich für die Seite dieses Konfliktes einzusetzen, die der eigenen ethnischen, kulturellen oder politischen Identität am ehesten entspricht. Es gibt ein Gefühl der Zugehörigkeit und des Nervenkitzels, wenn man auf der einen Seite jubelt, während man die andere dämonisiert. Das emotionale Feedback ist ähnlich wie bei der Unterstützung einer Sportmannschaft, aber mit der zusätzlichen Befriedigung, die mit der Selbstgerechtigkeit einhergeht.

Unser Konflikt ist kein Fußballspiel. Es gibt kein Szenario, in dem nur eine Seite »gewinnt«. Am Ende dieses Krieges gehen wir entweder den Weg, der Israelis und Palästinensern, die Seite an Seite in zwei souveränen Staaten leben, Selbstbestimmung und echte, dauerhafte Sicherheit bietet, oder wir vertiefen die Wunden und Ursachen des Hasses zwischen uns und ebnen den Weg für die nächs-te Runde des Blutvergießens.

Wahre Verbündete auf der ganzen Welt werden nicht auf der Seite der Israelis oder der Palästinenser stehen, sondern auf der Seite beider. Entscheiden Sie sich dafür, Stimmen zu verstärken, die die Bedürfnisse und Ängste beider Seiten anerkennen, und stehen Sie an der Seite der Friedensstifter vor Ort, die den Mut gefunden haben, auf eine bessere Zukunft zu hoffen und sich für sie einzusetzen.

Der Weg zu einem dauerhaften Frieden wird lang und schwierig sein. Die Alternative ist jedoch die derzeitige blutige und schreckliche Realität.



© Tehila Wenger

Tehila Wenger ist stellvertretende Direktorin der *Genfer Initiative – Israel*, einer nichtstaatlichen Organisation (NGO), die ein Friedensabkommen zwischen Israel und den Palästinensern durch diplomatische, pädagogische und gesellschaftliche Bemühungen fördert. Ihre Arbeit bei der *Genfer Initiative* umfasst die Organisation und Moderation gemeinsamer Dialogforen zwischen Israelis und Palästinensern, Lobbyarbeit und Öffentlichkeitsarbeit bei israelischen Entscheidungsträgern und internationalen Akteuren sowie die Koordination von Forschungsprojekten zu den Themen Versöhnung, Jerusalem und Zwei-Staaten-Lösung. Sie hat einen Bachelor of Arts (BA) in Politik von der *Princeton University* und einen Master of Arts (M.A.) in diplomatischen Studien von der *Tel Aviv University*.

Nidal Foqaha[1]

Mobilisierung für den Frieden

Die Rolle der Unterstützung durch die Basis beim Erreichen der Zwei-Staaten-Lösung

Die Bemühungen, den Krieg zu beenden, den Kreislauf der Gewalt zu durchbrechen und Blutvergießen zu verhindern, sind am wichtigsten, wenn der Konflikt tobt und die Zivilbevölkerung den höchsten Preis trägt. Der palästinensisch-israelische Konflikt hat seit 1967 zahlreiche Phasen durchlaufen, die teils von Ruhe, teils von friedlichem Widerstand der Bevölkerung geprägt waren. Seit dem 7. Oktober 2023 ist der Konflikt jedoch zu einem offenen Krieg eskaliert, der auf beiden Seiten Tausende von unschuldigen zivilen Opfern gefordert hat.

In der *Palästinensischen Friedenskoalition – Genfer Initiative* haben wir vor über zwei Jahrzehnten erkannt, dass die einzige Lösung dieses Konflikts in friedlichen Mitteln liegt, insbesondere durch Verhandlungen, die auf eine Zwei-Staaten-Lösung abzielen: einen palästinensischen Staat, der an der Seite Israels in Sicherheit und Frieden lebt, mit gutnachbarschaftlichen Beziehungen und Zusammenarbeit in verschiedenen Bereichen. Nur so kann der Kreislauf der Gewalt in der Region durchbrochen werden: *zwei Staaten für zwei Völker*.

Die Zwei-Staaten-Lösung bleibt im Vergleich zu allen anderen diskutierten Vorschlägen die einzig gangbare Formel für eine Lösung. Nach 56 Jahren israelischer Militärbesatzung können die Palästinenser kein Abkommen akzeptieren, das ihnen nicht Unabhängigkeit und nationale Souveränität über die besetzten Gebiete gewährt. Währenddessen strebt das jüdische Volk danach, in einem überwiegend jüdischen Staat zu leben. Wenn die Zwei-Staaten-Lösung verworfen wird, würden andere Vorschläge den nationalen Ansprüchen sowohl der Palästinenser als auch der Israelis nicht gerecht werden. Das vor 30 Jahren unterzeichnete *Oslo-Abkommen* hat beide Parteien nicht zum Ziel gebracht, und die wiederholten Misserfolge von Oslo im Laufe der Jahre bleiben ein Streitpunkt für die Konfliktparteien und die Akteure, die möglicherweise wieder als Vermittler auftreten. Dies erfordert die Mobilisierung einer starken Unterstützung der Bevölkerung für jeden neuen Friedensweg in unserer Region.

Was in den letzten dreißig Jahren schwer zu erreichen war, dürfte heute nicht leicht zu erreichen sein, allein schon aufgrund des Krieges, den Israel gegen Gaza führt. Dennoch sehe ich die Umstände, die sich seit dem 7. Oktober abzeichnen, als eine wachsende Motivation für alle Parteien, eine Lösung zu finden. Dieser Krieg sollte nicht auf unbestimmte Zeit weitergehen, und dieser Konflikt ist in seinem Kern nicht einzudämmen oder für immer haltbar. Es gibt eine Besatzung, und sie hat zahlreiche Realitäten vor Ort geschaffen, von denen einige korrigiert werden können und andere nicht. Daher sollte die Wiederaufnahme der Verhandlungen erstens aus dem Wunsch beider Seiten hervorgehen und zweitens erfordern, dass alle Störfaktoren von beiden Parteien für ein künftiges Abkommen isoliert werden. Wir alle müssen uns gegen extremistische und radikale Gruppen stellen, die uns weiter zu Gewalt und Blutvergießen treiben wollen. Wir müssen auch zusammenarbeiten, um sicherzustellen, dass diese Verhandlungen auf das Endziel ausgerichtet sind: auf die Beendigung der Besatzung und die Errichtung eines unabhängigen palästinensischen Staates an der Seite Israels.

1 Angaben zur Person siehe Seite 61.



© https://ots.org.il/program/blickle-institute-for-interfaith-dialogue/

Beispiel eines gelebten Miteinanders –
das Ohr Torah Stone's Blickle-Institute for Interfaith Dialogue
unter der Leitung von Rabbi Nagen.

Wir alle kennen die Grundzüge eines akzeptablen Abkommens, das zu einer endgültigen Lösung führen kann, und wir kennen auch die Fallstricke und Hindernisse, die uns in früheren Verhandlungsrunden behindert haben. Wir verstehen also den Umfang und die Art der realen Chance, eine Einigung zu erzielen, sowie die Herausforderungen, die vor uns liegen, und wir wissen, wo wir die Unterstützung unserer Freunde benötigen, um uns in die richtige Richtung zu bewegen, um eine Lösung zu finden, die die Feindseligkeit beendet. Während die US-Regierung diese Rolle formell übernimmt, ist die Unterstützung durch Freunde der *Genfer Initiative* in Palästina und Israel, wie die *K. H. Blickle Stiftung*, ein entscheidender Faktor bei der Förderung einer friedlichen Lösung dieses Konflikts in der palästinensischen Öffentlichkeit, insbesondere unter der Jugend, religiösen Führern und dem Wirtschaftssektor. Diese Unterstützung trägt zur Versöhnung zwischen den beiden Völkern bei und erleichtert die Aufgabe, eine endgültige Vereinbarung zu treffen, um den Konflikt in Zukunft zu beenden. Die Verantwortung und die weise Vision unserer Freunde, wie des verstorbenen Karl Blickle, bei der Erreichung dieses Ziels sind genauso wichtig und bedeutsam wie unsere eigene gegenüber den Palästinensern und Israelis. Nichts verleiht uns mehr Kraft, Entschlossenheit und Macht als der Wille und die Entschlossenheit unserer Freunde, uns zu unterstützen und uns auf dieses Ziel hinzuführen – den Frieden zu erreichen.

Aufbauend auf der Dynamik, die durch die Tragödie des 7. Oktober und den Krieg in Gaza ausgelöst wurde, arbeiten wir von der *Palästinensischen Friedenskoalition – Genfer Initiative* daran, das Bewusstsein der palästinensischen Öffentlichkeit in all ihren Segmenten für die Vorteile des Friedens zu schärfen. Diese Mission mag angesichts der Situation vor Ort unmöglich erscheinen, aber in Wirklichkeit ist sie einfacher, wenn wir auf den hohen Preis hinweisen, den wir in diesem Krieg zahlen, sowohl auf menschlicher als

auch auf physischer Ebene. Zu diesem Zweck organisieren wir kontinuierlich Diskussionen, Workshops und Schulungen, um die Palästinenser zu stärken und das Bewusstsein für die Belastungen des Krieges und die Vorteile des Friedens zu schärfen und zu zeigen, wie wir diesen Frieden erreichen können. Wir bereiten diese Community-Segmente darauf vor, rationaler und objektiver zu sein und auf Dialog statt Gewalt zu setzen. Dies geschieht durch das Überbrücken von Lücken und das Bauen von Brücken zur anderen Seite. Wir tun dies, indem wir Palästinenser und Israelis in gemeinsamen Treffen zusammenbringen, die wir vor kurzem sowohl virtuell als auch persönlich wieder aufgenommen haben und bei denen Palästinenser und Israelis zusammenkommen.

Diese Art der Friedenserziehung ist dringend erforderlich, um die öffentliche Wahrnehmung der anderen Seite zu verändern und den Konflikt zu beenden. Kürzlich gab die *PPC* eine öffentliche Meinungsumfrage in Auftrag, die eine signifikante Veränderung am Puls der palästinensischen Öffentlichkeit zeigte, wenn es um die endgültige Beilegung des Konflikts sowie um die künftigen palästinensisch-israelischen Beziehungen geht. Zum ersten Mal seit mehr als zehn Jahren haben wir festgestellt, dass jetzt mehr als 70 % der Palästinenser die Zwei-Staaten-Lösung unterstützen, einen Staat Palästina Seite an Seite mit dem Staat Israel auf der Grundlage der Grenzlinie von 1967, mit vereinbartem gegenseitigem Austausch. In Bezug auf die Unterstützung und Ablehnung der Beendigung des aktuellen Gaza-Krieges mit der Freilassung von Entführten und dem Gefangenenaustausch sowie der Rückkehr palästinensischer Arbeiter zur Arbeit in Israel mit gutnachbarschaftlichen Beziehungen zwischen dem palästinensischen und dem israelischen Volk stimmte eine große Mehrheit (70 %) der Palästinenser für ein solches Abkommen. Dies zeigt, dass ein Ende des Krieges und die Wiedereröffnung eines neuen Kapitels in den palästinensisch-israelischen Beziehungen immer noch möglich und erreichbar ist.



Nidal Foqaha ist Generaldirektor der *Palästinensischen Friedenskoalition – Genfer Initiative*, einer gemeinnützigen palästinensischen Organisation, die sich für die Förderung einer friedlichen Lösung des palästinensisch-israelischen Konflikts auf der Grundlage der Zwei-Staaten-Lösung einsetzt, wie sie in der *Genfer Initiative* vorgesehen ist.
Foqaha hat zu mehreren politischen Dialogen beigetragen, unter anderem zu den Themen Sicherheit, Grenze, Jerusalem, Wasser und Flüchtlinge sowie Fragen der Versöhnung.
Zuvor war er als Berater des PLO-Generalsekretärs und als Teammitglied des *Palästinensisch-Israelischen Wirtschaftskomitees* tätig, einem Ausschuss, der für die Behandlung wirtschaftlicher Fragen im Rahmen der Wirtschaftsabkommen zwischen den beiden Seiten zuständig ist.

Foqaha ist Co-Vorsitzender der *Two-State Solution Coalition »TSC«*, einer Koalition von 30 palästinensischen und israelischen zivilgesellschaftlichen Organisationen, die die Vision einer Zwei-Staaten-Lösung als Lösung für den palästinensisch-israelischen Konflikt fördern. Außerdem ist er Mitglied mehrerer palästinensischer zivilgesellschaftlicher Organisationen, die sich für Frieden, Demokratie und Bürgerrechte einsetzen.
Nidal Foqaha hat einen Master of Arts (M.A.) in Amerikanistik der *Al Quds University* und einen Bachelor of Arts (BA) der *Birziet University*, Palästina.

Karl-Josef Kuschel[1]

Wer ist der wahre Verräter?

Der »Judas«-Roman des israelischen Schriftstellers Amos Oz (1939–2018)

Wenn ein Autor israelisch-jüdischer Herkunft einen Roman veröffentlicht, der um eine Schlüsselfigur der christlichen Ur-Kunde kreist, liest man am besten die Urgeschichte dieser Figur noch einmal mit wachen, kritischen Augen neu. Denn, was er zu sagen hat, könnte verstörend sein und eine Geschichte neu aufrollen, die man zu Ende gedeutet glaubte. Man sollte neu zuhören, zumal dieser Schriftsteller Amos Oz heißt und behauptet, der Kuss des Judas sei nicht zufällig »der berühmteste Kuss in der Geschichte der Menschheit« gewesen. Warum? Weil »keine andere jemals von Menschen erzählte Geschichte ein solches Ausmass an Hass, Verfolgung und Mord« über ein bestimmtes Volk, das der Juden, entfesselt« habe »wie diese Geschichte über den Verrat« des Judas, der ausgerechnet mit einem Kuss seinen Ausdruck gefunden hat. (Jesus und Judas, 2018, S. 23).

Diesen fatalen geschichtlichen und wirkungsgeschichtlichen Zusammenhängen nachzugehen, die Urquellen des Neuen Testamentes neu zu prüfen und über alternative Erklärungsmuster im »Fall Judas« im Spiegel eines Textes der Gegenwartsliteratur zu berichten, darum geht es im Folgenden – zugleich eine Hommage an den großen israelischen Schriftsteller Amos Oz aus Anlass seines 80. Geburtstags am 4. Mai dieses Jahres, den er selbst nicht mehr hat feiern können.

I Judas-Bilder in der christlichen Ur-Kunde

Eine erste Beobachtung: Nicht alle urchristlichen Quellen verbinden die Überlieferung vom Kreuzestod Jesu mit einer Verratsgeschichte. Alle Evangelien berichten davon, gewiss, aber die paulinische und nachpaulinische Verkündigung kommen – notabene – ohne diesen angeblichen Verräter aus. Die paulinische Kreuzestheologie kennt keinen Judas, die synoptischen Evangelisten schon, Markus, Matthäus, Lukas, und der Evangelist Johannes auch. Eine zweite Beobachtung: Die Berichte der Evangelisten zum »Fall Judas« sind keineswegs einheitlich. Es gibt erhebliche Unterschiede zwischen ihnen, vor allem hinsichtlich der Motivation des Verräters.

Legt man also die vier Überlieferungen vom Verrat des Judas nebeneinander, werden wir Leser:innen zu Zeugen nicht einer fixierten Story, wohl aber eines Ringens um eine plausible Erklärung dessen, was sich aller Plausibilität entzieht, einer narrativen Fassung, welche die Fassungslosigkeit nur mühsam überdeckt.

Und eine dritte Beobachtung, die aus der ersten und zweiten folgt: Wer Judas historisch war, wissen wir nicht. Wir haben keine direkten Zeugnisse von ihm. Was wir geschichtlich haben, sind Judas-Bilder. Machen wir die Probe:

Markus als der älteste Evangelist beschränkt sich noch auf eine einzige lapidare Notiz über das Faktum des Verrats durch einen gewissen Judas:

> *»Judas Iskariot, einer der Zwölf, ging zu den Hohenpriestern. Er wollte Jesus an sie ausliefern. Als sie das hörten, freuten sie sich und versprachen ihm Geld dafür zu geben. Von da an suchte er nach einer günstigen Gelegenheit, ihn auszuliefern«* (Mk 14,10f.).

Und der Verrat geschieht, auch das berichtet Markus. Judas kommt nach einem »letzten Mahl« mit Jesus zusammen mit einer Schar bewaffneter Männer zum Ölberg, wo Jesus sich gerade auf dem

1 Angaben zur Person siehe Seite 79.

Grundstück Getsemani aufhält, und gibt mit einem Kuss den Häschern das verabredete Zeichen zur Verhaftung (Mk 14,44).

Was erfahren wir durch diese älteste Quelle und was nicht? Wir erfahren:

1 Der Verräter heißt Judas Iskariot und kommt aus dem engsten Kreis der Jünger Jesu, den »Zwölf«, den Aposteln also.
2 Dem Verräter ist Geld für seinen Verrat angeboten worden.
3 Der Verräter, der mit Jesus soeben noch beim letzten Mahl an einem Tisch gesessen hatte (Mk 14,17-19), nutzt seine geradezu intime Vertrautheit mit Jesus, um ihn mit einem Kuss zu verraten.

Nichts aber erfahren wir in der ältesten Überlieferung über das Motiv von Judas, warum er zum Verräter wurde. Nichts über seine innere Verfassung, während er mit Jesus Mahlgemeinschaft hält, nichts über sein weiteres Schicksal, auch nichts darüber, ob er das angebotene Geld angenommen hat. Nur ein Wort Jesu über den Verräter während des gemeinsamen Mahls lässt bei Markus aufhorchen: Jesus weiß um den Verrat aus dem Kreis der Zwölf. Der Evangelist muss daran interessiert sein, weil er Jesus nicht blind in sein Schicksal laufen lassen will. Als »Menschensohn« kennt er die Zukunft und nimmt seine Bestimmung an. Der Menschensohn müsse seinen Weg gehen, sagt Jesus bei Markus, und fügt hinzu, »doch wehe dem Menschen, durch den der Menschensohn verraten« werde. Für ihn sei es »besser, wenn er nicht geboren wäre« (Mk 14,21). Und wir horchen auch deshalb auf, weil genau dieser Satz nicht nur Jesus entlastet, sondern auch belastet: Wieso kann er im Wissen um den Verrat den Verräter, der mit ihm noch am Tisch sitzt, verfluchen, ohne ihn zu stellen, ihn beim Namen zu nennen mit dem Ziel, die ganze Katastrophe möglicherweise noch abzuwenden? Er ist doch »einer der Zwölf«, der mit ihm jahrelang auf dem Weg war. Das Mikronarrativ nimmt narrative Fahrt auf.

Wie sehr, macht der Bericht von *Matthäus* klar, der von Markus abhängig ist. Mit Matthäus beginnt die Psychologisierung des Verräters. Alles fängt damit an, dass jetzt das Geld zum Hauptmotiv des Verrats wird. Bei Matthäus ist *erstens* Judas nicht nur passiver Empfänger des Geldes der Hohenpriester, sondern Subjekt des Verlangens nach Geld, oder noch besser, Objekt seiner Geldgier: »Was wollt ihr mir geben, wenn ich euch Jesus ausliefere?«, lässt Matthäus Judas sagen. (Mt 26,15) Ja, sogar die exakte Summe des Verrätergeldes kann Matthäus beziffern, so wichtig ist ihm die Geldgeschichte: »Und sie zahlten ihm dreißig Silberstücke« (Mt 26,16).

Bei Matthäus wird *zweitens* beim letzten Mahl der Name des Judas als Verräter offen genannt: »Doch wehe dem Menschen, durch den der Menschensohn verraten wird«, heißt es auch bei Matthäus, dann aber: »Da fragte Judas, der ihn verriet: Bin ich es etwa, Rabbi? Jesus sagte zu ihm: Du sagst es« (Mt 26,25). Damit hat zwar Matthäus die Grundfrage ebenso offen gelassen wie Markus, warum Jesus im Wissen um den Verrat und den konkreten Verräter nicht in die Offensive ging, wohl aber hat er Judas durch diese Szene noch stärker psychologisiert: Judas ist nicht nur von Geldgier getrieben, sondern auch ein abgefeimter Heuchler: »Bin ich es etwa?«

Und bei Matthäus erfahren wir *drittens* etwas über das weitere Schicksal von Judas. Was Markus offen gelassen hatte, findet jetzt eine ausführliche Darstellung. Wie auch anders? In der matthäischen Gemeinde bestand offenbar die Notwendigkeit, dem Verräter das verdiente Maß an Schandtod zuzumessen und ihm ein elendes Ende zu attestieren. Das matthäische Mikronarrativ entfaltet denn auch gerade in dieser Szene seine unwiderstehliche Dynamik. Der narrative Zuwachs gegenüber dem Markus-Evangelium ist unverkennbar, ja Matthäus ist der einzige Evangelist, der das Bedürfnis verspürt, die Frage des Endes des abgefeimten Verräters zu klären:

> *»Als nun Judas, der ihn verraten hatte, sah, dass Jesus zum Tod verurteilt war, reute ihn seine Tat. Er brachte den Hohenpriestern und den Ältesten die dreißig Silberstücke zurück und sagte: Ich habe gesündigt, ich habe euch einen unschuldigen Menschen ausgeliefert. Sie antworteten: Was geht das uns an? Das ist deine Sache. Da warf er die Silberstücke in den Tempel; dann ging er weg und erhängte sich. Die Hohenpriester nahmen die Silberstücke und sagten: Man darf das Geld nicht in den Tempelschatz tun; denn es klebt Blut daran. Und sie beschlossen, von dem Geld den Töpferacker zu kaufen als Begräbnisplatz für die Fremden. Deshalb heißt dieser Acker bis heute Blutacker. So erfüllte sich, was durch den Propheten Jeremia gesagt worden ist:* Sie nahmen die dreißig Silberstücke – das ist der Preis, den er den Israeliten wert war – und kauften für das Geld den Töpferacker, wie mir der Herr befohlen hatte« (Mt 27,3-10).

Und Lukas? Der Bericht des *Lukas* hält sich weitgehend an den kargen Bericht des Markus, von dem er so abhängig ist wie Matthäus. Judas kommt mit den Hohenpriestern überein, dass er Geld für seinen Verrat bekommt. Das ist alles. Von direkter Geldgier keine Rede. Auch fällt beim letzten Mahl der Name des Verräters nicht, der mit am Tisch sitzt. Ein Kuss schließt zwar auch hier den Verrat ab, aber am weiteren Schicksal des Judas zeigt sich Lukas ebenso wenig interessiert wie Markus. Nur ein wichtiges Motiv führt dieser Evangelist erstmals in die Verratsgeschichte ein: *das Satansmotiv.* Lukas ist der erste, der den Verrat des Judas satanologisch deutet. Entsprechend beginnt seine Verratsgeschichte mit einen ebenso lapidaren wie folgenschweren Satz: »Der Satan aber ergriff Besitz von Judas, genannt Iskariot, der zu den Zwölfen gehörte« (Lk 22,3). Das ist alles. Kein Wort über das Wieso und Warum. Damit hat Lukas die Auseinandersetzung mit dem Verrat von der faktischen Ebene (wie bei Markus) und der psychologischen (wie bei Matthäus) auf die metaphysische Ebene gehoben. Nicht mehr Geldgier und Heuchelei allein sind bei diesem Judas im Spiel, auch nicht mögliche Konflikte um Jesu Sendung im Jüngerkreis. Solch interne, intrinsische Motivforschung schenkt sich Lukas, indem er den Satan ins Spiel bringt. Erstmals in der christlichen Überlieferungsgeschichte macht dieser Evangelist Judas zum Spielball des Teufels, des Widersachers Gottes: »Der Satan« – er »ergriff Besitz von Judas.«

Zwei Generationen Christentumsgeschichte später hat sich die Verratsgeschichte psychologisch und metaphysisch zu einem Ganzen verfestigt. In der Gemeinde des Johannes um 100 n. Chr. ist es

bereits zur unumstößlichen Gewissheit geworden: »Es fand ein Mahl statt und der Teufel hatte Judas, dem Sohn des Simon Iskariot, schon ins Herz gegeben, ihn zu verraten und auszuliefern« (Joh 13,2). Wie selbstverständlich ist das gesagt. Mehr noch: Bei Johannes sind matthäische und lukanische Motive gerade bei dieser Mahl-Szene verbunden. Dabei erzählt Johannes, anders als die Synoptiker, von einem »Letzten Abendmahl« Jesu gerade nicht, was in diesem vierten Evangelium eigene, nachvollziehbare Gründe hat. Aber auch Johannes schildert eine Tischgemeinschaft Jesu mit seinen Jüngern, und diese Szene lädt er jetzt psychologisch und metaphysisch in einer Weise auf, die in der urchristlichen Literatur ihresgleichen sucht. Auf die Verratsankündigung Jesu hin, fragt ihn der Lieblingsjünger, der mit am Tisch sitzt und sich sanft zu ihm neigt, wer der Verräter sei.

> *»Jesus antwortete: Der ist es, dem ich den Bissen Brot, den ich eintauche, geben werde. Dann tauchte er das Brot ein, nahm es und gab es Judas, dem Sohn des Simon Iskariot. Als Judas den Bissen Brot genommen hatte, fuhr der Satan in ihn. Jesus sagte zu ihm: Was du tun willst, das tu bald! Aber keiner der Anwesenden verstand, warum er ihm das sagte. Weil Judas die Kasse hatte, meinten einige, Jesus wolle ihm sagen: Kaufe, was wir zum Fest brauchen!, oder Jesus trage ihm auf, den Armen etwas zu geben. Als Judas den Bissen Brot genommen hatte, ging er sofort hinaus. Es war aber Nacht.«* (Joh 13,27-30)

Zwar kennt Johannes im weiteren Bericht weder etwas von einem Kuss des Verräters noch vom weiteren Schicksal des Judas. Aber seine Motivverbindung lässt auch so keinen Zweifel, welches Schicksal Judas als Teufelssohn erwartet. Insbesondere die Mahl-Szenerie hat der Erzähler Johannes im Vergleich zu Matthäus weiter ausgestaltet. In seiner verdichteten Dramaturgie ist das »große Literatur«. Welch eine Szene denn auch, wo ein Stück zum anderen passt und erzählerisch »glänzend« umgedreht wird: Das Stück Brot, das zuvor in eine Schale eingetaucht worden war, das Stück also, das brüderliche Gemeinschaft symbolisieren soll, wird für Judas zu einem Instrument des Teufels. Judas schluckt mit diesem »Bissen Brot« gleichsam satanische Energie. Er lässt den Teufel in sich hinein. Die Bilder rücken uns dicht auf den Leib. Was Johannes diesen Judas herunterschlucken lässt, was buchstäblich durch seinen Schlund fährt, ist nicht länger lebenserhaltende Nahrung, sondern tödliches, teuflisches Gift. Damit ist dieser Judas bei Johannes vollends zum teuflisch kontaminierten Verräter geworden. Wozu dann auch noch das matthäische Motiv der Geldgier nahtlos passt. Johannes schreibt auch dieses Motiv fort, indem er die rational klingende Erklärung liefert, Judas sei ohnehin der Kassenwart des Jüngerkreises gewesen. Will sagen: Kein Wunder, dass dieser vor allem an Geld interessiert gewesen ist, wobei Johannes schon vorher in einer Szene mitgeteilt hatte, dass Judas schon immer »ein Dieb« gewesen sei: »Er hatte nämlich die Kasse und veruntreute die Einkünfte« (Joh 12,6).

Was also? Folgen wir der christlichen Ur-Kunde, hat das Mikronarrativ »Verrat des Judas« viermal unterschiedliche literarische Entwürfe produziert. Beobachten lässt sich ein jeweils neues, ex-

perimentelles Herantasten an Gründe für etwas, was abgründig zu sein scheint und für das eine überzeugende Erklärung fehlt. Die Unterschiedlichkeit der Berichte spricht dafür, ihr Zuwachs von Markus über Matthäus zu Johannes auch.

In der Sache aber scheint für alle der »Fall« des Judas ein klarer Fall zu sein. Es hat einen Verräter im engsten Kreis gegeben, der für die Auslieferung an die religiösen Machthaber verantwortlich ist. Er heißt Judas. Sein Motiv: Geldgier. Sein Charakter: ein Heuchler. Warum macht er das? Was sind seine Motive?

Spätestens seit Lukas glaubt man in der Urkirche zu wissen, dass Judas unter dem Einfluss des Satans gestanden hat. Alle weiteren Erklärungen oder selbstkritischen Infragestellungen sind damit überflüssig. Wenn man die heterogenen Quellen harmonisiert, ergibt sich als Gesamtbild: Judas ist ein Verräter des Gottessohnes aus Geldgier unter Einwirkung des Satans. Besonders niederträchtig ist dieser Verrat, weil Judas zum engsten Jüngerkreis gehört und noch beim »letzten Mahl« mit Jesus zusammen gesessen hatte. Besonders verlogen, weil Jesus bei diesem Anlass sogar noch eine unmissverständliche Warnung ausgesprochen und den Verräter mit Namen genannt hatte: »Doch weh dem Menschen, durch den der Menschensohn verraten wird! Für ihn wäre es besser, wenn er nicht geboren wäre« (Mt 26,24). Und trotzdem … Der Kuss, das intimste Zeichen des Vertrauens zwischen zwei Menschen, missbraucht zum Zeichen der Täuschung, der Verstellung, des Freundesverrats. Dafür steht Judas ein für alle Mal. Und alle »Judasse« der Geschichte. Kein Wunder, dass das Ende eines solchen Menschen schrecklich sein muss. Matthäus jedenfalls ist daran interessiert, vom Tod des Judas genau das zu berichten.

Ein klarer Fall von Gut gegen Böse, Gott gegen Satan, was sonst? Und jahrhundertelang war der Fall des Judas aus Ischariot zu Ende gedeutet. In der Geschichte christlicher Theologie und Predigt wird er zur Projektionsfigur des Hasses auf alles Lügnerische, Täuschende, Verräterische und damit Widerchristliche, auf alles somit, was sich gegen das Christliche verschworen zu haben scheint, »die Juden« allen voran. Judas, Jehuda, wörtlich »der Jude«, er wird zu der Symbolfigur des Verrätervolks schlechthin, für alle Zeit verantwortlich für den Christusmord. Symbolfigur aller negativen Charaktereigenschaften, die man »dem« Juden attestierte: Geldgier, Heuchelei, Lüge, Verrat …

Erst Schriftsteller des 20. Jahrhunderts wagen, Rückfragen zu stellen und die Geschichte des Judas neu und anders zu lesen. Von Jorge Luis Borges, dem Argentinier, bis zu Nikos Kasantzakis, dem Griechen, und Walter Jens, dem Deutschen, reicht die Kette literarischer Re-lecture des Judas-Jesus-Dramas. Wie auch anders? Die von Anfang an gegebene Fraglichkeit der Geschichte stimuliert ihre literarische Produktivität. Glatte Geschichten sind steril, rätselhafte, gebrochene werden literarisch fruchtbar. Und das Jesus-Judas-Drama setzt Fragen auf Fragen aus sich heraus. Ist die urchristliche Judas-Geschichte wirklich so klar? Oder nicht voll von Ungereimtheiten in sich und von Widersprüchen zu anderen Texten desselben Neuen Testaments? Verrat und Galgentod in vollem Wissen Jesu – das sollte mit der Botschaft von der Bergpredigt, der Feindesliebe, vereinbar sein? Das Abschiedsmahl war doch ein letztes Liebesmahl

zu »seinem Gedächtnis«, lässt man da einen der engsten Weggefährten seine Schandtat begehen, wenn man um sie weiß? Und die Motive des Judas, sein Charakter? Ist das glaubwürdig, was uns da erzählt wird? Ist uns alles erzählt worden?

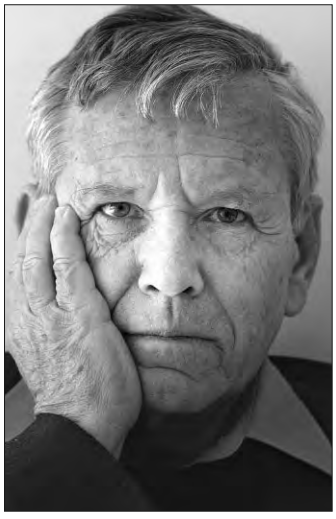
Vielleicht ist ja alles ganz anders gewesen. Vielleicht handelte Judas aus anderen als solch niederträchtigen Motiven? Und das Metaphysische? Wenn der Teufel im Spiel ist, ist doch die Theodizee-Frage aufgeworfen. Sie müsste doch brennen wie eine Wunde: Warum lässt Gott, der Vater, in seiner Gerechtigkeit das alles geschehen, Verrat, Lüge, Täuschung an seinem Sohn? Kann man Judas dann noch so kaltherzig zum Satanssohn machen und ihm zur Hölle verdammen, ohne Rückfrage an Gott, den Gerechten?

Konsequenz: Die neutestamentlichen Mikronarrative setzen jetzt nicht mehr innerchristlich, wohl aber außerchristlich eine neue literaturproduzierende Dynamik frei. Ich verweise auf ein Beispiel aus der Gegenwartsliteratur.

Szenenwechsel.

II Der Friedensstifter – ein Verräter? Der »Judas«-Roman (2015) von Amos Oz (1939–2018)

Lang ist es her, dass ein jüdischer Denker sagen konnte: »Ich glaube fest daran, dass die jüdische Gemeinschaft im Zuge ihrer Wiedergeburt Jesus rezipieren wird. Aber ich glaube ebenso fest daran, dass wir Jesus nie als gekommenen Messias anerkennen werden.« Ein kühnes Wort von einem der größten jüdischen Denker des 20. Jahrhunderts, von Martin Buber, geschrieben nach dem Massenmord am jüdischen Volk im Jahr 1946. Und ein



© commons.wikimedia.org | Michiel Hendryckx | CC-BY-3.0

Amos Oz, Foto von 2005.

prophetisches Wort dazu. Keine 70 Jahre später lässt ein jüdischer Schriftsteller, einer der maßgebenden Vertreter der israelischen Gegenwartsliteratur, Amoz Oz (geb. 1939 in Jerusalem), eine seiner jüdischen Hauptfiguren in seinem neuen Roman »Judas« sagen:

> *»Ich glaube keine Sekunde daran, dass Jesus Gott war oder Gottes Sohn. Aber ich liebe ihn. Ich liebe die Worte, die er sagte. Ich habe ihn geliebt, seit ich zum ersten Mal seine Botschaft im Neuen Testament las, als ich fünfzehn war.«* (S. 129)

2015 ist der Roman von Oz auf Deutsch erschienen. Wie aber kommt eine Figur in Oz' Roman dazu, sich derart mit Jesus beschäftigt? Die Antwort: Weil er von einer der rätselhaftesten und zugleich wirkungsgeschichtlich abgründigsten Figur der jüdischen Glaubensgeschichte nicht loskommt: von

Jesu Gefährten Judas Iskariot. Und was interessiert ihn an der Judas-Geschichte? Antwort: Sie ist nun einmal die Urgeschichte eines Verrats schlechthin, erzählt durch die Jahrtausende hindurch auf Kosten der Juden.

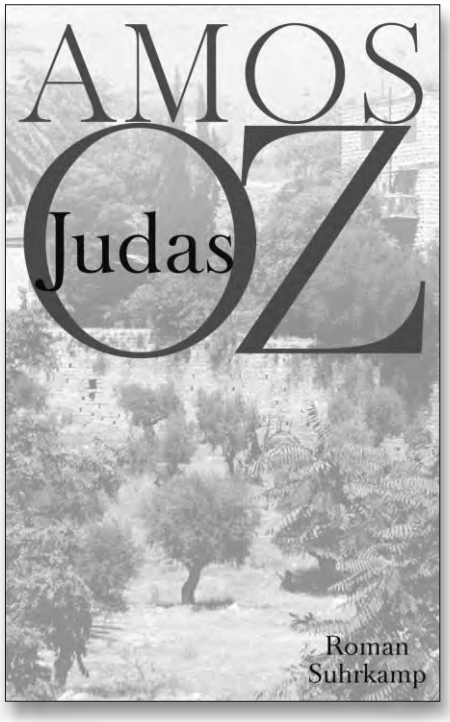
In seinem Berliner Vortrag von 2017 *»Judas und Jesus«* spricht Oz davon, dass »die Geschichte des Judas in den Evangelien« das »Tschernobyl des Antisemitismus der vergangenen 2000 Jahre« gewesen sei. Diese Geschichte habe »das Verhältnis zwischen Juden und Christen« seit Jahrtausenden »verseucht«. Von allen jüdischen Jesus-Jüngern, lässt Oz denn auch eine seiner Figuren im Roman sagen, habe man nur Judas als »herausragenden Juden« betrachtet. Mehr als andere sei er »verspottet und verabscheut« worden: »Als Verkörperung des Verrats und als Verkörperung des Judentums und als Verkörperung der Beziehung zwischen dem Judentum und dem Verrat.« »Yehuda«: Hebräisch gesprochen ist er ein jüdischer Allerweltsname, derselbe Name, »Judas« gesprochen, ist ein Synonym für tückischen Verrat. Das ist die Ausgangslage von Oz.

Statt nun aber wie andere Schriftsteller ausschließlich eine Geschichte zu erzählen, in der es vor allem um radikale Kritik an diesem christlich-kirchlichen Antijudaismus geht, setzt sich Oz auch mit Verratsmustern in der israelischen Zeitgeschichte auseinander.

Eine doppelte Herausforderung, die von diesem Roman ausgeht: Nach »außen« streitet er wieder den monströsen »christlichen« Antisemitismus und nach »innen« mit Positionen der israelischen Innenpolitik. Eine Brisanz, die zweifellos nur die ermessen können, die wie Oz im Staat Israel leben, sein Schicksal hautnah erleben und aus Liebe zu diesem schreiben. Ich selbst, Deutscher und Christ, der ich nicht in Israel lebe, lege mir Zurückhaltung auf und spreche hier als Berichterstatter »von außen«, der von Leben und Werk dieses Autors tief berührt ist und es, nachdem es abgeschlossen ist, in seiner Breite und Tiefe besser zu verstehen sucht.

Und dazu gehört gerade der letzte Roman von Oz. Er wurde zu seinem Vermächtnis im Blick auf die »Idee« des Staates Israel. Die Vision der Gründerväter und -mütter. Denn Oz erzählt eine Geschichte, die sich mit der Staatsgründung 1947/48 auseinandersetzt, dem dann folgenden Unabhängigkeitskrieg und damit mit den tragisch verpassten Chancen auf eine friedliche Koexistenz von Israelis und Palästinensern.

Nicht zum ersten Mal, selbstverständlich. Was Oz in »Judas« in Romanform, also in einem fiktiven Narrativ, vorlegt, hat er in zahlreichen Reden, Essays und Stellungnahmen im Verlauf von Jahrzehnten immer wieder reflektiert. Angefangen von »Bericht zur Lage des Staates Israel« (1992), über »Israel und Palästinenser – ein Zweifamilienhaus?« (2001) bis zu »Liebe Fanatiker. Drei Plädoyers« (2018), was im Übrigen auch für Oz Interventionen in Sachen »Deutschland und Israel« gilt, nachzulesen zum Beispiel in einem kleinen Bändchen, das noch im Jahre seines Todes erschien. All diese politischen Texte von Oz kann ich in diesem Vortrag ebenso wenig auswerten wie die Rezeption, die Oz letzter Roman in Israel selber erfahren haben mag. Für beide höchst spannende Fragen wären Spezialvorträge nötig. Ich konzentriere mich hier auf den Roman und einige Hintergründe zum besseren Verstehen.



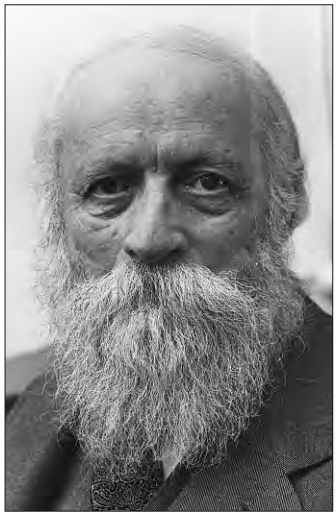
Wie kaum ein anderer israelischer Intellektueller ist Oz dazu berufen, der Gründungsgeschichte seines Landes nachzugehen, nachdem er schon im damaligen Palästina zur Welt gekommen war: als Amos Klausner am 4. Mai 1939 im Jerusalemer Vorort Kerem Avraham. Seine Großeltern väterlicherseits waren 1917 nach der russischen Revolution aus dem ukrainischen Odessa ins damals polnisch besetzte Vilnius geflohen und 1933 nach Palästina eingewandert. Sein Vater Jehuda Arie: ein bedeutender Literaturwissenschaftler, sein Großonkel Joseph Gedalja Klausner (1874–1958): ein bedeutender Historiker, von dem noch die Rede sein muss. Mit 15 war dieser Amos Klausner in den Kibbuz Hulda eingetreten, wo er 30 Jahre lebte, bevor er 1986 mit seiner Ehefrau Nilly und seinen drei Kindern in die Wüstenstadt Arad in der Nähe des Toten Meeres zieht. Im Kibbuz Hulda aber, 40 Kilometer südöstlich von Tel Aviv, befindet sich sein Grab. Hier hatte sich der junge Klausner den Namen Oz zugelegt, das hebräische Wort für »Kraft« und »Stärke«. Wer sich für die Geschichte seiner Familie im Kontext des Zeitgeschehens interessiert, lese seinen unvergleichlichen Roman »Eine Geschichte von Liebe und Finsternis«, der 2004 auf Deutsch erschien. Die gut 800 Seiten liefern eine dramatische Geschichte.

Was aber hat die Gründungsgeschichte Israels mit dem »Fall Judas« zu tun? Oz lässt seinen Roman 1959/60 in Jerusalem spielen. Zu diesem Zeitpunkt war historisch Weichenstellendes passiert. Am 14. Mai 1948 war von David Ben-Gurion, dann der erste Ministerpräsident des Landes, die Unabhängigkeit des Staates Israel ausgerufen worden; wenige Tage später hatte Israel mit seinen arabischen Nachbarn einen Krieg um seine Existenz führen müssen, der ganze 15 Monate dauern sollte. Schon 1956 war es zu einem zweiten Krieg gekommen, der als Suez-Krise und Sinai-Feldzug in die Geschichte eingegangen ist. Ende der fünfziger Jahre also ist Israel gefährdeter denn je. Denn die Ausrufung eines eigenen Staates hatte dem Land zwar die Unabhängigkeit gebracht, aber den Hass der arabischen Nachbarstaaten angestachelt. Zugleich hatte der Krieg ein Flüchtlingselend unter den Palästinensern produziert, das zur ständigen Quelle von Hass und Rache werden sollte. Unabhängigkeit ja. Aber Sicherheit? Friedliche Koexistenz? Die hatte Israel nicht bekommen.

II.1
Bubers große Enttäuschung: keine Verständigung mit den Arabern

Israelis aber, darunter Martin Buber als einer der prominentesten, hatten den Krieg und die daraus folgende prekäre Sicherheitslage des neuen Staates kommen sehen. Oz stellt sich mit seinem Roman in diese Tradition israelischer Friedenspolitik. Deshalb ist ein Seitenblick auf die von Martin Buber stellvertretend für andere vertretene Position hier am Platz.

Im Frühjahr 1938 war Martin Buber im Alter von 60 Jahren nach Jerusalem emigriert, gerade noch rechtzeitig, bevor am 9. November desselben Jahres auch sein Haus in Heppenheim an der Bergstraße verwüstet wird. Bis zum Endes seines Lebens sollte er – aller in der Zwischenzeit erfolgten Gewalt zum Trotz – an seiner Überzeugung festhalten, dass nur eine Verständigung und Kooperation mit den arabischen Nachbarn Israel den Frieden bringen werde (Einzelheiten bei: Yigal Wagner: Martin Bubers Kampf um Israel, 1999). Und da das 1948 nicht der Fall ist, kann Buber die Staatsgründung nicht mittragen. Natürlich hatte auch er die tieferen geschichtlichen Gründe gesehen, die zur Staatsgründung geführt hatten. Nachdem das anfangs organisch sich entwickelnde jüdische Siedlungswerk in Palästina, wie er schreibt, »von den Folgen des grauenhaftesten Ereignisses der modernen Geschichte, der Ausrottung von Millionen Juden durch Adolf Hitler, überrannt« worden war, hätten die »gepeinigten, gehetzten Massen« begreiflicherweise in ein »Land der Rettung und der Sicherheit« gedrängt (Martin Buber: Ein



Martin Buber.

Land und zwei Völker, hg. von Paul R. Mendes-Flohr, 1993, S. 369f.) Aber Buber sieht auch den Preis, den das jüdische Volk für seine Sicherheit seither hatte zahlen müssen, er sieht das Misslungene und Verfehlte in Sachen Vertrauen zum »arabischen Volk«. Und er weiß: Frieden und Sicherheit wird es für Israel nicht ohne und schon gar nicht gegen seine palästinensischen Nachbarn geben, sondern nur mit ihnen.

Noch 1958 wird Buber in einer in den USA gehaltenen Grundsatzrede seine Freunde noch einmal eindringlich beschwören:

> *„Ich habe die aus dem Krieg hervorgegangene Form des neuen jüdischen Gemeinwesens, den Staat Israel, als den meinen akzeptiert. Ich habe nichts mit jenen Juden gemein, die ihn, die faktische Gestalt der jüdischen Selbständigkeit, bestreiten zu dürfen meinen. Das Gebot, dem Geist zu*

dienen, ist jetzt von uns in diesem Staat, von ihm aus zu erfüllen. Wer aber dem Geist wahrhaft dienen will, muss all das einst Verfehlte wiedergutzumachen suchen; er muss daran arbeiten, die verschüttete Bahn für ein Einvernehmen mit dem arabischen Volke von neuem freizumachen. Heute scheint es vielen absurd, jetzt noch – zumal in der gegenwärtigen innerarabischen Situation – an eine jüdische Teilnahme an einer Föderation zu denken; morgen, mit einer Änderung gewisser weltpolitischer Momente, kann diese Möglichkeit in eine höchst positive Beleuchtung rücken. Es gilt, soweit es von uns abhängt, den Boden dafür vorzubereiten. Es kann heute keinen Frieden zwischen Juden und Arabern geben, der nur ein Aufhören des Krieges wäre; es kann nur noch einen Frieden der echten Zusammenarbeit geben. Unter so vielfach erschwerten Umständen ist es noch heute und mehr als je das Gebot des Geistes, die Zusammenarbeit der Völker anzubahnen.« (Martin Buber: Ein Land und zwei Völker, 1993, S. 371f.)

Frieden durch »Einvernehmen mit dem arabischen Volke«, durch »echte Zusammenarbeit« von Juden und Arabern, durch »Zusammenarbeit der Völker«!

In der Tat hatte Buber sich seit vielen Jahren für eine Verständigung und Kooperation zwischen Juden und Arabern in dem einen Land eingesetzt. Ihm und seinen Gesinnungsfreunden in der Bewegung *Brit Schalom* (»Friedensbund«, gegr. 1925), später in der 1939 gegründeten »Liga für jüdisch – arabische Vereinigung« (»Ichud«) oder in der 1942 ins Leben gerufenen Partei *Alija Chadascha* steht bis zum Teilungsbeschluss der UNO 1947 die Schaffung eines binationalen Gemeinschaftsstaates vor Augen, in dem beide Völker gleiche Rechte und Pflichten haben sollten, dann nach der Staatsgründung 1948 und der Selbstbehauptung Israels im israelisch-arabischen Krieg 1948/49 eine Art vorderasiatische Völkerföderation. Und dies alles nicht nur aus sicherheitspolitischen Gründen.

Denn wenn Buber von dem »Gebot, dem Geist zu dienen« spricht, spricht er damit aufs Neue eine lang gehegte Überzeugung aus: Ein Staat wie Israel ist kein Selbstzweck, sondern steht im Dienste eines »metaphysischen« Auftrags von »Zion«. Er ist ein *Mittel* zur Erreichung dieses Ziels. »Zion wird durch das Recht gerettet und wer dort umkehrt, durch die Gerechtigkeit«, dieses Jesaja-Wort (1,27) hatte Buber stets im Blick. Entsprechend ist für ihn die Gründung des Staates Israel nur der erste Schritt nach »Zion«. Und umgekehrt: Ein »zionistisches Unternehmen«, das nicht von dieser biblischen Grundlage und Vision getragen ist, wird nicht von Dauer sein. Er, Buber, glaubte in der Tat, »dass die Rückkehr nach *Zion* nicht nur eine existentielle Notwendigkeit, sondern auch die Botschaft des jüdischen Volkes sei – nämlich ein ›Licht für die Völker‹ zu sein, damit Gottes Heil bis an das Ende der Erde reiche (Jes 49,6). ›Nur wenn das jüdische Volk den Geist der Gerechtigkeit als seinen Wegweiser bewahrt‹, sagte Buber, ›kann es hoffen, etwas Größeres als nur einen weiteren Staat der Welt hervorzubringen‹.« (zitiert nach Kalman Yaron: Martin Buber, 2003, S. 182f.)

In der Tat ist das der Grund, warum Buber aus tiefer Sorge um den Frieden und damit um den Verlust seiner Real-Utopie von »Zion« eine Erklärung mitgetragen hatte, die noch kurz vor der Staatsgründung am 28. März 1948 veröffentlicht worden war, als der Terror von beiden Seiten noch einmal eskaliert war. Deren Kernpunkt hatte gelautet:

> *»Eine Verständigung zwischen beiden Völkern ist trotz der ständig wiederholten Behauptung, dass die jüdische und arabische Bestrebung unversöhnlich seien, möglich. Der gewöhnliche Jude und der gewöhnliche Araber sind nämlich keine Extremisten. Sie sehnen sich nach der Möglichkeit, durch Arbeit und Kooperation ihr gemeinsames Land aufzubauen, das Heilige Land.«* (in: Erich Fromm: Ethik und Politik, 1990, S. 231)

Auf diese Erklärung, die auch der damalige Präsident der Hebräischen Universität, Judah Leon Magnes (1877–1948) und der Reform-Rabbiner Dr. Kurt Wilhelm unterzeichnet hatten, war dann durch Albert Einstein (1879–1955) und Leo Baeck (1873–1956) noch einmal ausdrücklich in der amerikanischen Presse hingewiesen worden. Am 18. April 1948, vier Wochen vor der Staatsgründung also, veröffentlichen sie einen Brief, in dem es in leidenschaftlichem Ton u.a. heißt:

> *»Arabische und jüdische Extremisten treiben derzeit Palästina rücksichtlos in einen nutzlosen Krieg. Sie glauben zwar, legitime Interessen zu vertreten, doch diese Extremisten spielen nur der jeweils anderen Seite in die Hand. Dabei ignoriert diese Herrschaft des Terrors die Bedürfnisse und Wünsche der gewöhnlichen Menschen in Palästina.* [...]
> *Eine jüdisch-arabische Kooperation war schon seit vielen Jahren das Ziel weitsichtiger jüdischer Gruppen, die sich gegen jede Art Terrorismus wandten. Kürzlich wurde eine Erklärung einer solchen Gruppe in der amerikanischen Presse unter dem Datum ›Jerusalem, 28. März 1948‹, veröffentlicht, auf die wir aufmerksam machen möchten.* [...]
> *Die Unterzeichner dieser Erklärung repräsentieren derzeit nur eine Minderheit. Abgesehen davon, dass sie für einen weitaus größeren Kreis von Menschen sprechen, die sich nicht äußern, sprechen sie auch im Namen jener Prinzipien, die der bedeutendste Beitrag des jüdischen Volkes zur Menschlichkeit waren.«* (in: Erich Fromm: Ethik und Politik, 1990, S. 233f.)

Als dann mit dem 17. April 1948 der Krieg losbricht, sind alle Friedenshoffnung zerstoben. Gewalt tobt um Jerusalem, Bubers Stadt, auf die er als »Zion« so große Hoffnungen im Blick auf eine geistig-soziale Erneuerung nicht nur des Judentums gesetzt hatte. Buber ist jetzt 70 Jahre alt und erlebt das Scheitern seiner politischen und religiösen Erwartungen auf der ganzen Linie. In einem Geburtstagsschreiben vom Februar 1948 zieht der Weggefährte Judah Leon Magnes eine in ihrer diagnostischen Schärfe fast unheimlich zu nennende Bilanz von Bubers »Geistesqualen« angesichts der Tatsache, dass gegenwärtig innerhalb des eigenen Volkes nicht der »Geist« Wirkung ausübt, »sondern nur die Faust und die Gewalt«. Niemand hat so schonungslos in dieser Zeit die Diskrepanz beschrieben zwischen Bubers Vision von »Zion«

und der aktuellen Realität – aus Trauer und Anteilnahme, nicht aus Zynismus. Die entscheidenden Passagen des Magnes-Briefes lohnen die längere Dokumentation, zumal ihre immer noch gültige Aktualität außer Frage steht. Ein zweites Moment, das einem die Schrecken in die Glieder jagen könnte:

> *»Sie* [Buber] *haben gedacht und geglaubt, Zion nicht mit Blut und Feuer, sondern durch unermüdliche schöpferische Arbeit und durch gegenseitige Verständigung mit den Nachbarn aufbauen zu können. Sie wussten sehr wohl, dass man in der Geschichte der Menschheit die Staaten fast nur mit Blut und Unrecht errichtete. Aber Sie haben zu sehr mit dem großen Wunder gerechnet, denn mindestens seit den Tagen von Rabbi Jochanan ben Sakkai* [1. Jhd.] *bis auf unsere Tage, betrachtete die religiöse Tradition des Judentums, Blutvergießen als die nationale Erzsünde.*
>
> *Die furchtbaren Leiden, die unser Volk zu erdulden hatte, waren so unerträglich, dass sie uns der Fähigkeit zur Geduld beraubten. Wir waren nicht imstande, uns noch auf längere Zeit mit tagtäglicher schöpferischer Arbeit zu begnügen, und wir verfielen der Fata Morgana des Staates, als ob er ein Schild wäre, der uns gegen die Feindschaft der Völker verteidigen könnte.*
>
> *Jetzt sehen Sie das Scheitern fast aller Dinge, die Ihnen teuer waren. In* Erez Israel *ist aus dem Haus Israel ein Volk wie alle Völker geworden, und es hat keinen Glauben an die Erwählung oder an die religiöse und moralische Sendung des Volkes Israel. Sie sehen die junge Generation, und ihre Lehrer, Priester und Propheten gehen vor ihr her, wie sie ihre Götter aus ihrem eigenen Ebenbilde schaffen, und unter Tänzen und Reigen verkünden sie das gegossene Kalb, das sie selber gemacht haben. ›Das ist dein Gott, Israel!‹ Sie sehen, mit welcher Befriedung man sich daran macht, das Heilige Land zu zerstückeln, und wie man Kuhhandel um die Stücke treibt. Sie sehen, wie alle Ihre Bemühungen, dem Volke den Geist der gegenseitige Verständigung mit dem Nachbarn einzuflößen, zunichtewerden.«* (B III, S. 166f.)

Ein bitteres Fazit für Buber: Statt Wirkung zu erzielen – öffentliche Wirkungslosigkeit, statt politische Unterstützung im eigenen Land – Isolation in der israelischen Politik. Kein Wunder, dass Buber in einem Artikel vom Mai 1948 (»Zweierlei Zionismus«) von einem »Riss« spricht, der heute durch sein Herz gehe, wenn er bedenke, dass er einstmals vor 50 Jahren »um der Wiedergeburt Israels willen« sich der »zionistischen Bewegung« angeschlossen habe (Jesus und Judas, S. 344). Und der Israeli Amos Oz? Der 1939 in Jerusalem als Amos Klausner geborene Israeli?

II.2
Der Streit um den Gründungsmythos

Oz rollt mit seinem Roman die Gründungsgeschichte in fiktiven kontroversen Debatten noch einmal auf. Er lässt einen jungen Mann, Schmuel

Asch, der bedingt durch eine private Krise sein Studium abgebrochen hatte, eine Art Hausfreundstelle bei einem alten Mann namens Gerschom Wald antreten mit der Aufgabe, gegen Kost und Logis den behinderten Alten zu versorgen und ihm als Vorleser zu dienen. Zugleich trifft Asch in diesem Haus eine erotisch ihn stark anziehende 45-jährige Frau, Atalja Abrabanel. Sie ist die Schwiegertochter von Wald, hatte sie doch dessen Sohn Micha geheiratet, der aber Im Unabhängigkeitskrieg einen grauenhaften Tod erlitten hatte, als Leiche verstümmelt und geschändet. Dieses traumatische Erlebnis prägt nicht nur die kinderlos gebliebene Atalja, sondern hatte auch die beiden alten Männer, Gershom Wald und Ataljas Vater, Schealtiel Abrabanel paralysiert, die miteinander im selben Haus gewohnt hatten. Vor dem Tod von Sohn beziehungsweise Schwiegersohn hatten sie leidenschaftliche Debatten um die ursprünglichen Ideale des Zionismus, die Staatsgründung und die besondere Rolle Ben-Gurions geführt. Oz hat diese Debatten nicht erfunden. Sie spiegeln Konflikte innerhalb der zionistischen Bewegung vor und nach 1948.

Denn bei Oz war der mittlerweile verstorbene Schealtiel Abrabanel ein hoher Funktionär der zionistischen Weltorganisation und führend in der Leitung der *Jewish Agency* gewesen. Aber während sein Gershom Wald Ben-Gurion für »einen der größten Führer« hält, »den Juden je hatten«, »größer als König David«, betrachtet Abrabanel ihn als »Rattenfänger«. »Zur Schlachtbank« habe er mit der Staatsgründung das jüdischen Volk geführt, »zum Morden«, »zum Vertreiben«, »zum ewigen Hass zwischen zwei Gemeinschaften«. Denn Abrabanel hatte wie Martin Buber zu denjenigen Zionisten gehört, die Zionismus nicht mit jüdischem Nationalismus hatten verwechseln und im Zuge der Rückkehr nach »Zion« ein jüdisches Mustergemeinwesen hatten aufbauen wollen. Als »Licht der Völker« sollte es auf die ganze Menschheit ausstrahlen. Und den Ausgleich mit den arabischen Nachbarn hatte man für ein selbstverständliches Gebot der Gerechtigkeit gehalten.

Das ist der Grund, warum bei Oz Abrabanel den Krieg 1948/49 für einen »Wahnwitz von Ben-Gurion« gehalten hat, den »Wahnwitz eines ganzen Volkes«, besser: den »Wahnwitz zweier Völker«. Die Jugend beider Seiten hätte »die Waffen wegwerfen« und sich »weigern« sollen, »zu kämpfen«. Vor einem unabhängigen jüdischen Staat hatte er gewarnt, denn es werde zu einem blutigen Krieg mit der ganzen muslimischen Welt kommen. Mindestens zweimal in der Woche sei Abrabanel während des Blutvergießens zu seinen arabischen Freunden gefahren. »Herzensfreunde« habe er unter den muslimischen Arabern gehabt, habe von Kindheit an arabisch gesprochen, für einen anderen Weg des Miteinander plädiert ohne Staatlichkeit auf beiden Seiten. Denn Abrabanel gehört zu denjenigen, die »an keinen Staat glauben«, auch nicht an einen Zweivölkerstaat für Juden und Araber. Niemand solle in Palästina einen Staat errichten, hatte er Wald gegenüber erklärt:

> *»Die Vorstellung einer Welt, aufgeteilt in Hunderte von Ländern und Grenzen, Stacheldraht, Pässe, Fahnen, Armeen und verschiedenen Währungen, hielt er* [Abrabanel] *für einen primitiven, mörderischen Irrweg, für eine Idee, die sich überlebt hatte und so schnell wie möglich von der Welt*

verschwinden sollte. Er sagte immer wieder zu mir, wieso habt ihr es so eilig, mit Blut und Feuer hier einen weiteren Liliputstaat zu errichten, um den Preis des ewigen Krieges, wenn doch sowieso bald alle Staaten von der Welt verschwinden und stattdessen viele Gemeinschaften mit verschiedenen Sprachen nebeneinander und miteinander leben werden, ohne das zerstörerische Spielzeug der politischen und militärischen Souveränität, ohne befestigte Grenzen und mörderische Waffen. [...] *Niemand sollte hier einen Staat errichten, sagte er, weder einen jüdischen noch einen arabischen. Wir sollten nebeneinander miteinander leben, Juden und Araber, Christen und Muslime, Drusen und Tscherkessen, Griechen und Katholiken und Armenier, nachbarschaftliche Gemeinschaften, die durch keine Grenzen getrennt werden. Allmählich wird dann vielleicht die Angst der Araber vor dem verschwinden, was sie für den ehrgeizigen Plan der Zionisten halten, nämlich das ganze Land jüdisch zu machen. In unseren Schulen werden die Kinder Arabisch lernen und in ihren Hebräisch. Und noch besser, meinte er, wäre es, gemeinsame Schulen zu gründen.«* (S. 245–246)

Doch Leute auf der Linie Ben-Gurions hatten Arbabanel als »Träumer« abgetan und eine Verständigung mit den Palästinensern für »unrealistisch« gehalten. Abrabanel sieht sich denn auch nach der Staatsgründung als »Araberfreund« denunziert, der sich angeblich für Geld an die Araber verkauft habe. Das »uneheliche Kind eines Arabers« sei er gewesen, bietet man herum, ja die hebräische Presse hatte ihn als »Muezzin« verunglimpft, als »Scheich Abrabanel«, als »Schwert des Islam«. Kurz: Der glühende Zionist Schealtiel Abrabanel hatte sich auf einmal in seinem eigenen Volk als Verräter ausgegrenzt gesehen. Dabei hatte er stets darauf beharrt, sich einen Zionisten zu nennen, ja sogar behauptet, »zu der Handvoll echter Zionisten zu gehören, die nicht besessen seien von der nationalen Idee.« Von der zionistischen Weltorganisation hatte er sich denn auch verbittert nicht deshalb getrennt, weil er aufgehört hätte, Zionist zu sein, sondern weil er überzeugt war, dass die anderen allesamt vom Wege abgekommen seien.

Damit ist Oz bei seinem Thema, und jetzt schließt sich der Kreis zum Jesus-Judas-Drama: Wer ist der wirkliche Verräter? Die Bezüge werden im Roman direkt hergestellt. Denn Oz lässt den jungen Schmuel Asch kontinuierlich eine schon begonnene wissenschaftliche Arbeit vorantreiben. Thema: »Jesus, Judas Ischariot und die Juden«. Denn am Bild von Judas, über die Jahrhunderte von Christen eingefroren, erkennt der junge Forscher: Es ist keineswegs so sicher, wer der wirkliche Verräter großer Ideale ist. Vielleicht ist ja der, der zum Verräter gemacht wurde, ursprünglich der treueste Gefolgsmann gewesen, der intimste Freund, der aufopferungswilligste Gefährte. Der angebliche Verrat – ein letzter Liebesdienst, ein letzter Freundschaftserweis aus Treue zu den gemeinsamen Idealen.

Und genau so rekonstruiert Oz' junger Forscher Schmuel Asch mit präzisen Beobachtungen am Text des Neuen Testamentes die Rolle des Ju-

das. Der Einfall, einen Helden zu schildern, der an einer wissenschaftlichen Arbeit über Jesus und Judas sitzt, gibt Oz die Möglichkeit, alle vorhandenen christlichen und jüdischen Quellen noch einmal auf den Prüfstand zu stellen und sich als Jude mit Judas auseinanderzusetzen, nachdem Juden vielfach in der Vergangenheit den »Fall Judas« nicht zu thematisieren wagten. Autobiografische Erfahrungen spielten bei diesem Interesse eine wichtige Rolle, wie Oz in einem Interview mit *Die Welt* vom März 2016 bekennt, insbesondere seine Verwandtschaft mit seinem Großonkel Joseph Klausner (1874–1958). Welchen Eindruck dieser hochgelehrte, schon 1958 verstorbene Mann mit seiner großen Bibliothek auf den jungen Amos gemacht hat, ist in den Kapiteln 9–11 von »Eine Geschichte von Liebe und Finsternis« nachzulesen. Klausners 1930 erstmals auf Deutsch erschienenes Werk »Jesus von Nazareth: Seine Zeit, sein Leben und seine Lehre« hat ihn zu einem der großen jüdischen Jesus-Forscher des 20. Jahrhunderts gemacht. Ein Buch »Von Jesus zu Paulus« (1950) wird noch folgen. Amos Oz in dem genannten Interview wörtlich:

> *»Die Geschichte von Jesus hat mich schon fasziniert, bevor ich als Kind zum ersten Mal das Neue Testament las, und insbesondere Jesus' Beziehung zu Judas erschien mir immer als sehr rätselhaft. Mein Großonkel Joseph Klausner, ein seinerzeit sehr bekannter Religionswissenschaftler, vertrat die Ansicht, dass Jesus als Jude geboren und gestorben sei, und ich habe an all den Jahren meines inzwischen langen Lebens nie eine Erklärung dafür gefunden, weshalb Judas ihn verraten haben soll. Warum sollte ein mehr oder weniger wohlhabender Mann aus Judäa für 30 Silberstücke einen Verrat begehen? Ein Betrag, der heute vielleicht 800 Euro entsprechen würde. Warum musste Judas Jesus durch einen Kuss identifizieren, wenn ganz Jerusalem wusste, wie er aussah, nachdem er dort gepredigt hatte? Die Geschichte also kam mir immer irgendwie unglaubwürdig vor, aber sie hat mich nie losgelassen, weil Judas in gewisser Weise das Tschernobyl des Antisemitismus verkörpert? Seit 2000 Jahren sind wir Juden für die Judenhasser Judas, und in manchen Sprachen, im Deutschen zum Beispiel, sind Judas und Jude beinahe dasselbe Wort, und was es bedeutet, ist schlicht und einfach dies: Verräter.«*

Nach Überprüfung aller Quellen aber lässt Oz den junger Historiker Schmuel Ash zu dem Ergebnis kommen: Ursprünglich von der herrschenden Priesterklasse zur Ausspionierung der Jesus-Bewegung geschickt, war Yehuda ob der grenzensprengenden Liebesbotschaft einer der glühendsten Anhänger Jesu geworden. Ja, aufgrund der vielen Wundertaten Jesu vor allem an kranken Menschen glaubt dieser Judas sogar an die Göttlichkeit des Nazareners. Entsprechend entwickelt er einen tollkühnen Plan. Er »inszeniert« die öffentliche Hinrichtung Jesu am Kreuz bewusst, damit dann durch das von ihm erwartete Herabsteigen Jesu von Kreuz das größte aller Wunder passieren und die Welt vollends an Jesu Liebesbotschaft glauben kann.

Der Plan scheitert, wie man weiß. Judas muss das entsetzliche Leiden Jesu mit ansehen und

nimmt den Strick. Aber Verrat? Judas hat sich zwar in Jesus getäuscht, gehandelt aber hatte er aus Vertrauen auf Jesus göttliche Kraft, aus Loyalität und Liebe zu ihm. Mit Judas starb somit kein Teufelssohn, sondern »der erste, der letzte, der einzige Christ«, derjenige, der voll glühender Erwartungen an eine erneuerte Welt an die Göttlichkeit Jesu geglaubt hat. Und indem Oz seinen Helden diese Urgeschichte eines angeblichen Verrats neu lesen, ja gleichsam »aufbrechen« lässt, hat dies auch Konsequenzen für den Blick auf den »Fall Abrabanel, ja für den Blick auf alle, die man in der Geschichte als »Verräter« gebrandmarkt hat. Der Friedensfreund von damals 1948/49 – ein verblendeter »Verräter« oder ein hellsichtiger Friedenskämpfer? Der aufgebrochene »Fall Judas« wirft somit Fragen zurück auf den noch ruhenden »Fall Schealtiel Abrabanel«. So will das der Autor.

Amos Oz war von der ersten Stunde an Staatsbürger Israels. Sein Buch »Judas« ist ein politischer Ideenroman, geschrieben aus Liebe zu seinem Volk und zu seinem Land, aus Leiden vor allem an Israels prekärer Sicherheitslage und an verpassten Chancen auf beiden Seiten im Friedensprozess, angereichert durch eine intensive und zugleich flüchtige Liebesgeschichte zwischen dem jungen Schmuel Asch und der verwitweten Abrabanel-Tochter. Diese weiß das Vermächtnis ihres Vaters zu verteidigen, obwohl es realpolitisch in der israelischen Innenpolitik längst überspielt worden war.

Ein Dialog zwischen ihr und dem jungen Schmuel Ash macht das deutlich.

» *Schmuel:* »Glauben Sie nicht, dass wir 1948 gekämpft haben, weil wir keine Wahl hatten? Dass wir mit dem Rücken zur Wand standen?«

» *Atalja:* »Nein. Ihr standet nicht mit dem Rücken zur Wand. Ihr wart die Wand.«

» *Schmuel:* »Wollen Sie mir erzählen, Ihr Vater hätte wirklich geglaubt, dass wir auch nur die Spur einer Möglichkeit hatten, hier in Frieden zu überleben? Dass wir die Araber dazu hätten bringen können, einer Teilung des Landes zuzustimmen? Dass es möglich gewesen wäre, eine Heimat nur durch Reden zu gewinnen? Glauben Sie das etwa auch? Sogar die progressiven Nationen haben damals der Gründung des jüdischen Staates zugestimmt. Die kommunistische Welt hat uns sogar Waffen geliefert.«

» *Atalja:* »Abrabanel hat sich nicht für Staaten begeistert. Nie. Nirgendwo. Er wollte keine Welt, die in Hunderte von Nationen aufgeteilt ist. Wie endlose Reihen von Nationen im Tierpark … Staaten waren in seinen Augen kindische, veraltete Ideen.«

» *Schmuel:* »Vermutlich war er ein naiver Mensch? Ein Träumer?«

» *Atalja:* »Der Träumer war Ben-Gurion, nicht Abrabanel. Ben-Gurion und die ganze Herde, die ihm folgte wie dem Rattenfänger von Hameln. Zur Schlachtbank. Zum Morden. Zum Vertreiben. Zum ewigen Hass zwischen zwei Gemeinschaften.« (S. 203f.)

So geht es im Roman im Pro und Kontra hin und her. Oz lässt alle Argumente zur Sprache kommen und bezieht so schonungslos seine Leser:innen in die kontroversen Diskurse ein. Damit hält dieser Schriftsteller die unter der Asche verlorener

Hoffnungen noch glimmende Glut eines anderen Zionismus am Leben. Eines Zionismus, der bei aller Realpolitik mit »Israel« mehr will als einen Staat wie jeder andere, der sich vielmehr einem biblisch verankerten Ideal von Gerechtigkeit und neuer Gemeinschaft verschrieben hat. Kritiker auf beiden Seiten pflegen solche Debatten als naive Träumerei abzutun. Und die Spirale der Gewalt dreht sich weiter. Dagegen präsentiert Oz einen Gegenentwurf, bei dem auch ganz persönliche Motive eine Rolle spielen. Er sei, sagt er in demselben Interview, von seinen »israelischen Landsleuten selbst wiederholt als Verräter beschimpft« worden. Aber wie Schmuel Asch im Roman sei er der Meinung, dass ein Verräter oft nur ein Mensch sei, »der sich in den Augen derer, die sich nie verändern und jeden Wandel fürchten oder hassen, einer Veränderung« unterziehe. Als »Verräter« werde oft jemand bezeichnet, »der seiner Zeit voraus ist«.

Das hat auch der gegenwärtige Staatspräsident Israels, Reuven Rivlin, anerkannt. Anlässlich des Todes von Oz erklärt er einer Zeitung gegenüber, Amos sei sein »Freund von der Schulbank des Jerusalemer Gymnasiums an« gewesen. Er, Oz, habe ihn sogar einmal besucht, als er Grippe gehabt habe und ihm »drei Stunden lang den Unterschied zwischen politischen und mystischem Zionismus« erklärt. Für ihn und so viele andere Israelis habe Oz »die Straßenlichter« angemacht, »um uns die Realität unseres Lebens zu zeigen«. Seine besondere Qualität als Schriftsteller? Die Fähigkeit, sagt Rivlin, den Dingen auf den Grund zu gehen, besonders auch, weil er von außen auf die Ereignisse habe schauen können.

Und bei der Trauerfeier für Oz fügt Israels Staatspräsident, direkt an den Verstobenen gerichtet, hinzu: »Du hattest keine Angst, mit deiner Meinung in der Minderheit zu sein. Du hattest nicht einmal Angst, als Verräter beschimpft zu werden.« Ja, Oz habe das Wort »Verräter« sogar als »Ehrentitel« getragen. Wir wissen jetzt, warum. (aus: Der Rundbrief, Denkendorfer Kreis, März 2019, Ausgabe 115, S. 4f.)

In der Tat: Amos Oz, Mitbegründer der *peace-now*-Bewegung in Israel und Advokat einer Zwei-Staaten-Lösung, hat mit seinem Roman »Judas« der Literatur die Chance gegeben, die bestehende Wirklichkeit mit Alternativen zu konterkarieren, die alten Ideale neu zu diskutieren und so die Glut der Friedenssehnsucht unter der Asche verbrannter Hoffnungen nicht endgültig verlöschen zu lassen. Amos Oz' Roman ist ein wichtiges Signal aus Israel selbst. Eine jüdische Stimme zum Thema »Judas, der Verräter«. Es kommt nicht zu spät, um der »Realpolitik« auf allen Seiten nicht das letzte Wort zu lassen. Sein Roman zeigt ein Doppeltes: »Alternativlos« ist keine Politik. Und: Der »Fall Judas« kehrt in immer neuen Variationen wieder, ob im europäisch-christlichen, ob im nahöstlich-israelischen Kontext. Und die Schriftsteller? Sie sind die Hüter des Vermächtnisses auf Frieden und Gerechtigkeit, für die der Zionismus einst angetreten ist.

Wer die tiefsten politischen und ethischen Motive dieses großen israelischen Dichters besser verstehen will, greife zu dem Buch, das anlässlich seines Todes erschienen ist. Titel: »Liebe Fanatiker, Drei Plädoyers« (2018). Es endet mit einem Liebesbekenntnis an sein Land, um dann fortzufahren:

»Ich mache mir wegen der Zukunft große Sorgen. Ich habe Angst vor der Politik der Regierung, und ich schäme mich für sie. Und ich habe Angst vor dem Fanatismus und der Gewalt, die sich hier ausbreiten, und ich schäme mich für sie. Aber es ist gut, ein Israeli zu sein. Es ist gut, in einem Land zu leben, in dem es ungefähr achteinhalb Millionen Premierminister gibt, achteinhalb Millionen Propheten, achteinhalb Millionen Erretter. Jeder von uns hat sein persönliches Rezept für die Erlösung – oder zumindest für eine Lösung. Alle schreien, nur wenige hören zu. Es wird hier nicht langweilig. […] Was ich im Laufe meines Lebens gesehen habe, ist viel weniger und auch viel mehr als das, was meine Eltern und deren Eltern sich jemals für mich erträumt haben.« (S. 141).

Zugleich hat dieser große Schriftsteller uns gezeigt: Jesus-Judas-Drama – es ist noch nicht zu Ende erzählt, auch nicht in unserer Zeit.

Literatur

I *Neuere exegetische und theologische Literatur zu Judas*

- Dieckmann, Bernhard (1993): Judas als Sündenbock. Eine verhängnisvolle Geschichte von Angst und Vergeltung, München: Verlag Kösel.
- Klauck, Hans-Josef (1987): Judas – ein Jünger des Herrn, Freiburg/Br.: Herder.
- Krieg, Matthias & Zangger-Derron, Gabrielle [Hg.] (1996): Judas: Ein literarisch-theologisches Lesebuch, Zürich: TVZ Theologischer Verlag.
- Meiser, Martin (2004): Judas Iskariot. Einer von uns, Berlin: Ev. Verlagsanstalt.
- Wagner, Harald [Hg.] (1985): Judas Ischariot. Menschliches oder heilsgeschichtliches Drama?, Frankfurt/M.: Knecht Verlag.

II *Herangezogene Autoren und Texte*

- Oz, Amos (2015): Judas. Roman, aus dem Hebräischen von Mirjam Pressler, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Oz, Amos: »Ich bin Mitglied im Club der Verräter«, Interview mit Amos Oz, in: »Die Welt« vom 13.03.2016.
- Oz, Amos (2018): Jesus und Judas. Ein Zwischenruf, ins Deutsche übersetzt von Susanne Naumann, mit einem Nachwort von Rabbiner Walter Homolka, Ostfildern: Patmos Verlag.

III *Zu Martin Buber*

- Kuschel, Karl-Josef (2015): Martin Buber – seine Herausforderung an das Christentum, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.



© uni-tuebingen.de | Fanny Fazii

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



The painting, entitled »Interfaith Dialogue«, was a gift to the Stuttgart Lehrhaus Foundation from the Jewish artist Mina Gampel.

Stuttgarter Lehrhaus
STIFTUNG FÜR INTERRELIGIÖSEN DIALOG

The *Stuttgart Lehrhaus Foundation for Interfaith Dialogue* promotes trialogue between the believers of the three monotheistic religions – Jews, Christians and Muslims – based on tolerance, understanding, appreciation and equality. This gives them the opportunity to meet, discuss and learn about each other's religions ethics and culture. At eye level, commonalities are to be recognized and differences respected to contribute to a peaceful society. In the spirit of tolerance and mutual respect, the *Stuttgart Lehrhaus* sees itself as a bridge builder between people of different religions.

The *Stuttgart Lehrhaus Foundation* promotes interfaith exchange at various learning locations throughout the German-speaking world as well as in Jerusalem and other interfaith centers of learning in Israel. As an umbrella organization of various interfaith partner organizations, the *Stuttgart Lehrhaus* can build on existing interfaith structures and communication channels. The variety of this program is coordinated and strengthened by a joint public relations work in its content-related-religious impact internally and externally, for example, through the regular lecture and event program of the Foundation and its partner organizations in the *Stuttgart Lehrhaus* – both in presence, as well as in digital events.

For more information and the current program of events, please contact the

Stuttgarter Lehrhaus
Foundation for interfaith Dialogue
Telefon +49 (0)711/620 32 692
Fax +49 (0)711/620 32 691
info@stuttgarter-lehrhaus.de
www.stuttgarter-lehrhaus.de

Donation account:
Volksbank Stuttgart eG
Stiftung Stuttgarter Lehrhaus
IBAN: DE63 6009 0100 0386 3290 01
BIC: VOBADESSXXX

Editorial | Lisbeth Blickle[1]

Voices of Peace

Dear Readers,

the terrible events of October 7, 2023, the terrible terrorist attack by Hamas, have shaken us deeply. They have once again demonstrated how fragile the situation in the Middle East is and how quickly hatred and violence can escalate. But it is precisely in such dark moments that the importance of peace work and interreligious dialogue becomes all the clearer.

We dedicate this special issue to the question of how peace can be made possible – through interreligious dialogue, through courageous initiatives and through people who, despite all adversities, believe in understanding and coexistence.

With the title *Voices of Peace* we want to show that religion, often perceived as a factor of conflict, can also be part of the solution. It is important to us as the *Stuttgart Lehrhaus Foundation* not only to talk about the fault lines, but also to show ways in which bridges can be built. In cooperation with the *Magazine for Encounter in Context*, we show you inspiring voices and initiatives that promote dialogue in Israel and create hope.

In the region, which is home to three of the world's major religions, the challenges and opportunities of interreligious dialogue are particularly close to each other. It is precisely here that it becomes clear how much responsibility religions bear for peace. With this issue, we would like to give you an understanding of the diversity of approaches and the people behind them. The authors talk about both successes and challenges – because peace work is not an easy path.

Rabbi Dr. Yakov Nagen, for example, shows in his contribution how Judaism and Islam are connected by their common spiritual roots. With the concept of religious brotherhood, he creates a vision in which respect and mutual understanding form the basis for a peaceful future. His approach, which focuses on shared values and spiritual commonalities, is also a central concern for us at the *Stuttgart Lehrhaus*.

Another important contribution leads us to the *Geneva Initiative* for a Two-State Solution, one of the most significant peace efforts in recent years. Hasan Dadelen gives an overview of its development and the prospects of a two-state solution. It becomes clear that progress is possible – even if the path is full of obstacles. It shows how political and social dynamics influence dialogue and where there is room for hope.

Education as the key to peace will not be neglected either: Tehila Wenger will present the Israeli association *Hinuch le Shalom*, which is committed to a two-state solution and wants to turn young people into ambassadors of peace. Her contribution impressively shows how important it is to start with the next generation in order to create a foundation for reconciliation.

And finally, Palestinian peace activist Nidal Foqaha offers us insights into the work of the *Palestinian Peace Coalition*, which advocates for constructive dialogue between Israelis and Palestinians within the *Geneva Initiative*.

Dear readers, let me also mention literature as a voice of peace. Prof. Dr. Karl-Josef Kuschel dedicates himself to the work of Amos Oz, one of Israel's great writers and peace activists. His ana-

1 **Lisbeth Blickle** is the chairwoman of the Stuttgart Lehrhaus Foundation.

lysis of the novel *Judas* shows how deeply literature can question social myths and open up new perspectives. Oz asks uncomfortable questions – not only about betrayal and loyalty, but also about the courage to question common narratives in order to create space for something new.

With these diverse contributions, we would like to invite you to engage with the perspectives presented. The bilingual design of the magazine in German and English makes it possible to reach a broad audience – because peace needs many voices, many encounters, a common understanding and also joint action.

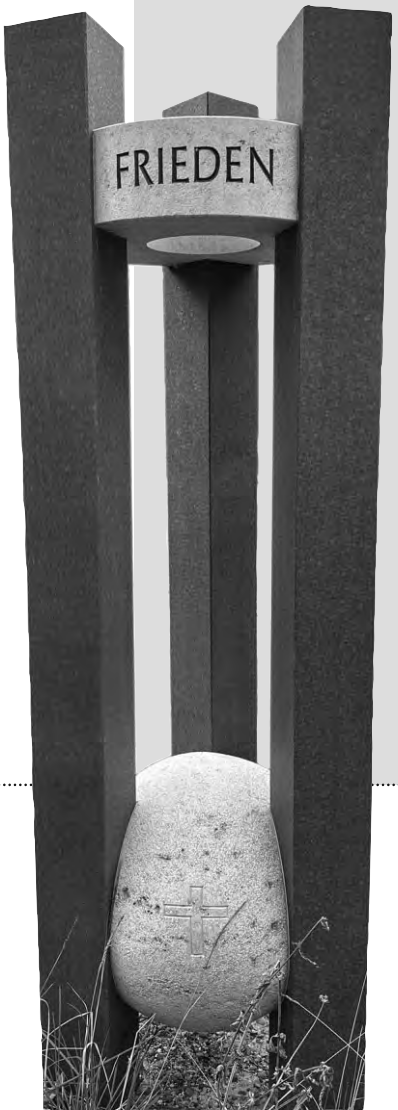
Let us work together to ensure that these voices are heard. It is not easy, but the path of dialogue is the only one that can lead to peaceful coexistence in the long term. This issue wants to be a small contribution to this – a platform for hope, understanding and the vision of togetherness.

Sincerely,

Lisbeth Blickle,
Stuttgart Lehrhaus Foundation

Interfaith Stele

Commissioned by: Stuttgart Lehrhaus Foundation
Design/Execution: Andreas Blickle, Artist
Location: Courtyard of the Paul-Gerhardt-Center, Rosenbergstraße 192, Stuttgart
Inauguration: June 2024, as part of an interreligious peace service
Symbolism: The stele consists of three columns made of dark granite, which support a broad stone ring at the top. Engraved on this ring are three words for peace – Christianity: FRIEDEN, Judaism: SCHALOM, and Islam: SALÂM – representing the three Abrahamic religions. The columns correspond to one another; they are of equal value yet remain independent. At the base of the columns, an embedded globe symbolizes our shared ›space‹ – the world for which we all wish peace. Only through mutual recognition and respectful dialogue between religions can peace on earth be achieved.
The stele is not merely a work of art but a powerful symbol of the mission of the *Stuttgart Lehrhaus Foundation:* to promote interreligious dialogue and thus contribute to a more peaceful coexistence.







Yakov Nagen[1]

Jewish-Muslim Religious Fraternity

A Renewed Paradigm for a Shared Future

Introduction

The three Abrahamic religions were not created to be tolerant of one another out of some unavoidable fate or out of courtesy to one another. The reason they exist is to open up to one another and to know one another, so as to do one another good.
King Muhammad VI of Morocco[2]

These words express the vision that has driven me and my work. I am a Rabbi who believes it to be God's will for the Abrahamic religions to heal our interrelationships and to become a source of blessing for all. I believe that there is a great and noble story that we share, in which each religion has a unique role it must fulfill for the sake of humanity.

A Renewed Paradigm

The subtitle of this work calls not for a new paradigm but for a renewed one. Years of study of my own and of other traditions have taught me that this call echoes within our foundational texts. The *Ohr Torah Interfaith Center*[3] approaches study and dialogue with a dual commitment: fidelity to our sacred texts, and the aspiration that our endeavors be truly motivated by and reflective of divine will. In the Quran, every Surah but one begins with the word *Bismillah*, »in the name of God«. In the Bible, Abraham journeys throughout the Land calling in the name of God[4], and the Bible envisions a future unity for humanity, with all serving God and calling together in His name.[5]



© Stuttgart Lehrhaus Foundation

Unique Dynamics Require a Unique Approach

The uniqueness of every religion requires us to recognize the specific challenges and potential blessings within each interfaith relationship. For this reason, working with a generic interfaith model for all religions offers limited potential, whereas acknowledging the distinct dynamics of each individual relationship allows for a deeper, more transformative engagement. With this in mind, I have chosen to dedicate this monograph solely to the relationship between Islam and Judaism.

Part I of this essay presents a Jewish view on the status and significance of Islam. Part II turns to the other side of this bilateral relationship to discuss the Islamic understanding of the status of Judaism and the Jewish people.

Before delving into this topic, I would like to point to an encouraging precedent in the Catholic

1 For personal details see page 119.
2 *https://www.moroccoworldnews.com/2019/03/269240/king-mohammed-vi-pope-francis-morocco-2.*
3 The *Ohr Torah Interfaith Center includes* the *Blickle Institute for Interfaith Dialogue* and the *Beit Midrash for Judaism and Humanity.*
4 Genesis 12:3.
5 Zefanja 3:9.

Church. In 1965, the Second Vatican Council issued the *Nostra Aetate* proclamation (the Latin name means *In Our Times*), which began a process that led to profound changes in Christian-Jewish relations.[6] A bilateral process between Judaism and Islam is a necessary additional step; this is a long-term project for our institution.[7]

From Identity Conflict to Shared Narrative

Manifold conflicts in the Middle East grimly illustrate the devastating danger of weaponizing religion. Yet we must also bear in mind the potential for religion to be a source of blessing. This includes the diplomatic developments in recent years that have brought Jews and Muslims closer together, some of which highlight the unifying power of our shared Patriarch Abraham.

The key question confronting Jewish-Muslim relations, particularly in the Middle East, is: Will our essential identities pit us against one another, or bring us together to build a future in which we are complementary components of a great unfolding story? Can religion shift from being part of the problem to part of the solution? For those who believe that the other is rejected by God, and therefore follows a false religion, faith will continuously create division. But if, instead, we acknowledge, in our minds and in our hearts, that the God in whom we believe, whom we love, and to whom we pray, and who loves us, is the same God who loves the other and is the One whom the other serves and prays to – then our faith will then connect us. As the book of Psalms states: »I am a friend and companion of all who fear You, of those committed to living by Your rules.«[8] This monograph seeks to affirm the possibility of such connection and cooperation.

At first glance, the potential of shared heritage to link us together should be self-evident. After all, Rabbinic literature respects Islam's belief in God. As Maimonides[9] stated, Muslims »… unify God a proper unification, a unity that is unblemished.« So too does Islam recognize this commonality. For example, the Quran states unequivocally regarding the Jews, »Our God and their God is one, and unto Him are we submitters.«[10] Furthermore, the Quran grants special status to Jews as *Ahl al-Kitāb*, »People of the Book«, and presents the *Torah* as a guide granted by God to the Jewish people.

However, there is a discrepancy between the potential for cooperation based on the above, and the current state of our relationship. This disparity is largely the result of medieval polemics and of conflicts throughout the ages that have led to interpretations of Islamic sources that undermine their

6 In an article I published at the Times of Israel, »The emerging Jewish-Christian-Muslim trialogue« *(https://blogs.timesofisrael.com/the-evolving-jewish-christian-muslim-trialogue/)*, I suggested lessons that can be learned from this process. I also reviewed the book *From Confrontation to Covenantal Partnership: Jews and Christians reflect on the Orthodox Rabbinic Statement »To Do the Will of Our Father in Heaven«* which reflects some of the Jewish responses to the *Nostra Aetate*. I will also note the publication *»A Document on Human Fraternity for World Peace and Living Together«* signed in 2019 by Pope Francis and the Grand Imam of Al-Azhar, Ahmad el-Tayeb *(https://www.vaticannews.va/en/pope/news/2019-02/pope-francis-uae-grand-imam-declaration-of-peace.html)*. This document decries violence in the name of religion, emphasizes shared religious values, and affirms: »Faith leads a believer to see in the other a brother or sister to be supported and loved.« This document, however, does not touch on the legitimacy and value of the particular religious identity of the other, the denial of which is often the source of violence and tension between adherents of different faiths. The affirmation of the legitimacy and value of other's religious identity can deepen mutual respect and partnership. This monogram aspires to take this additional step.

7 Allow me to stress that the current focus of Jewish-Muslim fraternity is not intended to undermine in any way any other interreligious relationships. On the contrary, the hope is that positive developments in any relationship can inspire and guide the developments in other relationships.

8 Psalm 119:63.

9 Rabbi Moses Maimonides lived from 1135–1204 in Egypt. Responsa 448.

10 Quran 29.46.

many positive statements about Judaism, the Jewish people and the Bible; and by the historically insular position of the Jewish community, a product of centuries of persecution.

The time has come for both religions to realize that they can benefit from viewing their relationship not as one of competing narratives but rather of complementary components of a shared story. Together they can better meet the challenge of a world where the alternative for their adherents is not another faith but no faith at all. While this dynamic is relevant to relationships between all religions, it is particularly significant for the relationship between Judaism and Islam. Islam is built upon a progression of different emissaries and revelations; undermining Judaism therefore strikes at the building blocks of Islam and undermines Islamic faith.[11] Jews and Judaism provide essential testimony for certain pillars of Islamic doctrine, such as the revelation at Sinai, and the chain of divine prophecy. The Quran itself calls upon adherents to turn to the Jews to corroborate their faith (10:94).

From Judaism's perspective, if we yearn to fulfill the biblical promise of a shared future for the Jewish people and humanity, there must also come a time to build bridges and to lower our walls. The realization of this vision is a divine imperative, as reflected in the final aspiration mentioned in the *Aleinu* prayer, which concludes each of our three daily prayer sessions. *Aleinu* describes all of humanity acknowledging God together and calling in His name, fulfilling the verse »God shall be One and his name One.«[12]

The Need to Be Rooted in the Sources

In truth, this process is not about rejecting religion's fundamental beliefs, but rather about returning to them, and contextualizing those sources that appear to contradict them. Loyal to our sacred texts, we reread them using new eyes. So too, we use new ears to hear the voice of God speaking to us, to build bridges and create mutual respect, all of which we believe to be the will of God – the God whom all Abrahamic religions agree is a personal God of compassion and mercy, with concern and love for all humanity.

To build partnership, it is essential to develop deeply authentic, text-based theological paradigms which recognize and value the other's religious identity as complementary in serving the Divine. Such paradigms do not preclude critiques and disagreements; however, they require a shared conviction – intellectual and heartfelt – that we all worship a single God.

Disseminating these paradigms through education, grassroots encounters, and engagement with the lived experiences and religiosity of the other are vital for lasting change. Joint study, prayer, and personal relationships can transform hearts and open minds to the richness of shared identity.

In the process of achieving this vison and rethinking our traditions, we should avoid terms such as reform, as they may imply rejection of what we hold sacred. Moreover, such language would serve as evidence in the eyes of the extremists that their interpretation of an unreformed religion was indeed correct.

11 Professor Tamer Metwally poignantly makes this point in a recent book *Bias against Judaism in Contemporary Writings: Recognition and Apology*, Al Sadiqin Press, 2020.

12 Zechariah 14:9.

Time for a Renewed Jewish Theology of Islam

While the Quran discusses the Jews explicitly, the foundational Jewish texts of the Bible and *Talmud* predate the Quran and Islam, and thus do not directly relate to them. Nevertheless, from these and later Jewish texts it is possible to develop an essential theology of other religions and apply those principles to compose a Jewish theology of Islam.

For reasons mentioned above, until now this has occurred on a limited basis and often in specific contexts, as in response to anti-Judaism polemics and persecutions. For example, the full title of the classic work of medieval Jewish theology, the *Kuzari*, by Rabbi Yehuda Halevi (1075–1141) is the *Book of Refutation and Proof on Behalf of the Despised Religion* – a title that reveals the dejected state of the Jews at that time.

However, we believe that the time has come for a new approach. In *God Shall Be One: Re-envisioning Judaism's Approach to Other Religions* [13], a book published by our center, we present a Jewish theology of other religions based on sources culled from generations of Jewish scholarship. This article further develops some of its conclusions and applies them specifically to Islam to serve as a basis for a strongly rooted, genuine Jewish respect for Islam.

Time for a Renewed Islamic Theology of Judaism

From the perspective of Islam, as noted above, its core texts are rich in sources granting respect and legitimacy to Judaism, the Jewish people and its sacred text, the *Torah*. Nevertheless, this respect and legitimacy have often been overshadowed by other sources and doctrines. Of course, cherry-picking the sympathetic sources while ignoring the problematic ones will not make them disappear. Instead, it is necessary to develop an authentic Islamic theology of Judaism that convincingly deals with these issues.

Certainly, this process is primarily the task of Muslim religious leaders. Nevertheless, allow me to explain why, despite not being Muslim, I have chosen to relate to these issues extensively in the course of this work.

First of all, much of what I share is what I have learned from many years of study and dialogue on these issues with Muslim leaders from around the world. Moreover, I believe that there is inherent value in a Jewish perspective on certain aspects of Islamic theology, certainly on its approach to Judaism. After all, much of the Quran is built around stories about the Jewish people and their prophets. The Quran itself sees a role for the Jewish people as witnesses to God and His revelations. Surah *Yunus* reads, »So if you are in doubt concerning that which We have sent down unto thee, ask those who recite the Book before you. The truth has certainly come to you from your Lord. So be you not among the doubters.« [14] [*All emphases within quotes are my own – Y. N.*] This could be interpreted as a call for a Jewish voice concerning Islam, certainly from Jews who have profound respect for it.

One must also bear in mind that to produce a renewed Jewish theology of Islam, it is essential

13 Maggid Books, 2024.

14 10.94. The translations from the Quran are based on *The Study Quran: A New Translation and Commentary.* Seyyed Hossein Nasr, editor-in-chief, HarperCollins, 2015.

for us to understand Islam's perspective on other religions. Is it an exclusivist religion that rejects and denies all others or one that respects other monotheistic paths? Does Islam have the potential to be a partner in a cosmic vision of humanity united in belief and service of God? These questions should guide a Jewish inquiry into Islam.

While recognizing the openness toward other religions in the core scripture of Islam, and in particular toward the religions of the *People of the Book*, one cannot deny that some Muslims adopt an extremist-exclusivist approach. Furthermore, it is indisputable that certain Islamic extremists have perpetrated acts of violence in the name of God and their religion. Every religion is the fruit of the interface between its sacred literature and the interpretations of its adherents. And we should remember that, while God and scripture are eternal for believers, popular understanding is open to change. For this reason, the mission of religious leaders in every generation is to guide and educate their communities to overcome extremism.

One of the goals of interreligious dialogue is to impact the way people perceive their own religion, and to bring to light the core values rooted in their sources. The Lord Jonathan Sacks, former Chief Rabbi of England, understood this point. He decried the use of the term »fundamentalists« to describe violent extremists, as it implied that the fundamentals of religion were dangerous. On the contrary, he argued, religions become dangerous when we forget their fundamentals. So-called »fundamentalists« are the most serious violators of the fundamental beliefs of their own religion.

A final justification for the contribution of a Jewish voice concerning a different Abrahamic religion is precedent. I mentioned the historical *Nostra Aetate* above. In that case, it was Jules Isaac,[15] a Jew, who played a pivotal role in awakening that process within the Catholic church, through his extensive research of Christianity and encounters with Christian leaders.[16]

I would like to emphasize that I do not believe that this type of scholarship is about the need for compromise, as religious truths cannot and should not be bargained with. On the contrary, this endeavor is an expression of the conviction that the only way to engender a deep and authentic relationship between adherents of different faiths is through reciprocal understanding. It is my belief that there is a firm theological basis for the re-imagining of Jewish-Islamic relations. In my eyes, there is a divine imperative to promote such a re-imagining, and thereby uncover the blessings both in our commonalities and our differences, creating profound religious fraternity.

Part I

A Jewish Theology of Humanity and its Religions

Because both the *Torah* and the *Talmud* predate the Quran and Islam, as mentioned above, we must first develop an essential theology of other religions, and then compose a theology of Islam based on those principles. This section contains some of the conclusions from *God Shall Be One: Re-envisioning Judaism's Approach to Other Religions*. The following chapter will develop these ideas in relation to Islam.

15 See his book »Jésus et Israël«, published in 1948.
16 See the moving documentary »The Historian Jules Isaacs, from teaching of contempt to teachings of esteem« about his life: *https://www.youtube.com/watch?app=desktop&v=x5Ih8VMQ4dw&feature=youtu.be.*

Religion is not only about God, but about people. It therefore follows that Jewish theology of other religions is intimately intertwined with Jewish understanding of the broad story of humanity, and of the role of the Jewish people therein.

The Bible does not begin with Judaism or the Jewish people, but with the dual foundation of a shared humanity and shared Divinity. All humans are created in the image of God, and all descend from a common ancestor. Both of these principles are echoed in the *Talmud*. Mishna Sanhedrin states, »Adam was created alone … for the sake of peace, so that one person will not say to another, ›My father is greater than your father.‹«[17] Mishna Avot emphasizes our shared Divinity when it declares, »Beloved is humanity who is created in the image (of God).«[18]

The Path of Abraham

When God singled out the biblical Patriarchs, His intention was not to abandon broader humanity. On the contrary, God chose them to serve as a source of blessing for the entire world – as the Bible says of Abraham, »In you, all the families of the earth shall be blessed.«[19] Likewise, God called upon Isaac and Jacob to serve as a channel for blessing for all nations.[20]

Explaining why Abraham was chosen for this mission, the *Torah* states: »Abraham shall surely become a great and mighty nation, ***and all the nations of the earth shall be blessed in him***. For I have known him, in order that he may command his children and his household after him, ***that they keep the way of the Lord, to do righteousness and justice***.«[21] These verses present a sequence: First we learn that Abraham will bring blessing to humanity; then that he was chosen because he would command his children, and all those under his sphere of influence, to »keep the way of the Lord, to do righteousness and justice.« The focus seems to be on people, rather than God. But if we look beneath the surface, we see the essential linkage between the human and the Divine: »To do righteousness and justice« takes place on the human plane, but nonetheless constitutes »the way of the Lord«. Just as the story of the creation of humanity places a dual emphasis on a shared origin and common divinity, here too we see both a vertical connection to God and a horizontal connection to one another.[22]

We see the continuity of this twofold approach in God's first address to the People of Israel when they arrive at Mount Sinai to receive the *Torah*, during which He enjoins them to be »a kingdom of priests and a holy nation.«[23] The People of Israel are compared to priests, whose role is to serve a wider circle.[24] The great Italian biblical commentator Rabbi Ovadia Sforno (1475–1549) reads the charge to become a »kingdom of priests« as promoting the prophetic vision of all the nations

17 Mischna Sanhedrin 4:5.
18 Mischna Avot 3:14.
19 Genesis 12:3.
20 See Genesis 26:4 and Genesis 28.
21 Genesis 18:18–19.
22 I believe that the connection of the human and divine is an essential message of the Abrahamic tradition. In the first lines of his book *For the Perplexed of the Generation*, Rabbi Abraham Isaac Kook declares: »That humanity was created in the image of God is the foundation of the Torah.« An ancient work of *Kabbalah*, the *Bahir* (passage 6) roots this concept in the very name of Abraham, noting that the numerical value of the Hebrew name Abraham (248) is identical to that of the Hebrew term *in God's image* [*betzelem Elokim*]. This is illustrated by the teachings of the central figure of the *Talmudic* law, Rabbi Akiva. He proclaimed, »Beloved is humanity who are created in the image (of God)« (Mishna Avot 3:14), and he established that the fundamental principle of the *Torah* is love of the other (Jerusalem Talmud, Nedarim 9:4) This message runs throughout the Abrahamic religions. For example Jesus, when asked what was the most important commandment (Mark 12:28-31), chose two biblical verses: to love God with all your heart (Deuteronomy 6:5) and to love your neighbor as yourself (Leviticus 19:18). Similarly, the Quran juxtaposes prayer and charity numerous times. See in particular Surah 107, *al–Ma'un*.
23 Exodus 19:6.
24 Malachi 2:7: »For the lips of a priest guard knowledge, and men seek rulings from his mouth, for he is a messenger of the Lord of Hosts.« This verse spells out the role of the priest as a source of knowledge for all.

serving God together.[25] It emerges that the consequence of chosenness is a sense of responsibility for the other.[26]

If we move to the period of the First Temple, which for the Jewish people represents the connection between heaven and earth, we again see the theme of universal responsibility. In his prayer at the dedication of the Temple, King Solomon calls to God to fulfill the prayers of all people coming to pray:

> *And to the foreigner who is not from Your people Israel and comes from a distant land for the sake of Your name… and comes pray at this house – You shall hearken from your heavenly abode, and do according to all that he shall ask of You, so that all the peoples of the earth may know Your name, to fear You as do Your people Israel.*[27]

Moving to the prophet Isaiah, we see a realization of Abraham's mission. Isaiah describes a future in which »***all the nations***« come to Jerusalem in order to learn the »***path of God***« of justice and peace.[28]

It is moving beyond words that it is Abraham's name that characterizes the shared heritage of the religious faiths of the majority of humanity today. A *Talmudic* legend from the early third century fancifully expresses the expectation of global acknowledgement of Abraham: »Rav says: On that day when our forefather Abraham left the world, the leaders of the nations of the world stood in a line, and said, ›Woe to the world that has lost its leader, and woe to the ship that has lost its captain.‹«[29]

Calling in the Name of God with One Shoulder

For me the guiding vision of this future partnership of humanity is that of the prophet Zephaniah: »For then I will turn to the peoples a pure language, that they may all call upon the name of the Lord, to serve Him with one shoulder.«[30] What began with only Abraham calling in the name of God[31] here becomes a shared call for all humanity. I have always understood the first part of the verse as a calling to promote interfaith activity. But the meaning of »with one shoulder« had long eluded me. However, one day, after a joint prayer of rabbis and imams, I received a warm hug from my dear friend, Imam Dr. Talib Shareef. As we embraced, face to face, heart to heart, it suddenly struck me that we were also meeting shoulder to shoulder, becoming one. I then understood the verse in Zephaniah in its entirety: the first part »all calling in the name of God« tells of the vertical axis connecting humanity to God. The second half of »serving Him with one shoulder« refers to the horizontal line connecting humanity to one another, teaching us that fraternity is a way to serve God.

In August 2022, I had a severe brain hemorrhage and hovered between life and death for several days. In that time, this biblical verse took on a personal note. My wife urgently turned to our Jewish brothers and sisters for prayer and, through my phone's *WhatsApp* contacts, also reached out to every imam, sheikh, qadi, bishop and priest, beseeching them to pray for me. The response was overwhelming, and with the mercy of God – and the skill of the doctors – I am still here. For me, it

25 »›You will be to Me a kingdom of priests' … ***understanding and teaching all of humanity to call in the name of God, and to serve Him together***, just as the Jewish people will be in the future, as it states: ›You will be called priests of God‹ (Isaiah 61:6), and as it says, »Torah will go forth from Zion‹ (Isaiah 2:3).« (Sforno on Exodus 19:6).

26 This idea has been developed by the philosopher Emmanuel Levinas, »I see myself obligated with respect to the Other; consequently I am infinitely more demanding of myself than of others … There is no moral awareness that is not an awareness of this exceptional position, an awareness of being chosen.« (Difficult Freedom: Essays on Judaism, London 1990, pp. 21–22).

27 I Kings 8:41–43.

28 Isaiah 2:2-4.

29 Bava Batra 91.

30 Zephaniah 3:9.

31 Genesis 12:8.

was a small yet significant fulfillment of the vision of jointly calling in the name of God. My gratitude for the prayers on my behalf from good people of many faiths strengthened my mission and moral obligation to help heal our broken world and bring humanity together in light and love.

God Shall Be One

»God shall Be One and his name One.«[32] As mentioned above, this is the concluding verse of each of the three daily Jewish prayers. It expresses the essence of the mantra of Jewish belief, the Shema, »Hear, O Israel: The Lord our God, the Lord is One.«[33]

This message, of course, is central to all Abrahamic religions. In the Book of Mark, when asked »Of all the commandments, which is the most important?« Jesus answers with the first two verses of the Shema: »The most important one«, answered Jesus, »is this, ›Hear, O Israel: The Lord our God, the Lord is One. Love the Lord your God with all your heart and with all your soul and with all your mind and with all your strength.‹[34] Likewise, the first of the five pillars of Islam is the *Shahada*, which begins with the affirmation of one God: ›There is no God but God …‹«

The classical biblical commentator Rashi (Rabbi Shlomo Yitzchaki, 1040–1105) learns from the above verses from Zechariah and Zephaniah that the fulfillment of the *Shema* is contingent on joint participation with all of humanity:

> *The Lord who is now our God and not the God of the other peoples of the world will in future time be the One (sole) God, as it is said: »For then I will turn to the peoples a pure language that they may all call upon the name of the Lord« (Zephaniah 3:9), and as it is further said: »In that day shall the Lord be One and His name One« (Zechariah 14:9).*[35]

We now turn to a Jewish perspective on how to achieve this spiritual fellowship, the obstacles in the way, and how to overcome them.

A Jewish Approach to Monotheistic Religions

> *There is no essential principle in our faith that opposes other religions, and it is possible for them to be influenced by an abundance of knowledge and prophecy or the Holy Spirit or any other divine help according to their condition and value, by the good and pious among them … the faiths that accept that unity of God have no need to leave their religions and they can always remain in them with broad thoughts, with complete piety.*[36]

The number of adherents to Judaism is small compared to the other Abrahamic religions. This is, in part, because Judaism is not a proselytizing religion. This is not due to indifference to broader humanity, but because of our belief that salvation, the service of God, and a relationship with the Divine do not necessitate being Jewish. The ancient Tosefta[37] affirms that »The righteous of the nations have a portion in heaven.«[38] The midrash Tanna Devei Eliyahu declares: »I bring as witnesses the

32 Zechariah 14:9.
33 Deuteronomy 6:4.
34 Mark 12:29-30, quoting Deuteronomy 6:4-5.
35 Rashi on Deuteronomy 6:4. It should be noted that for Rashi, this was a hope for the future, not a contemporary reality. He lived in the Rhineland during the period when Jewish communities there underwent widespread massacres and forced conversions perpetrated by the crusaders in the name of Christianity. This is an important context for understanding why, in general, Rashi had a negative view of Christianity.
36 Rabbi Abraham Isaac Kook (1865–1935) in *For the Perplexed of the Generation*, Chapter 52. A broad analysis of Rabbi Kook's theology of religions appears in the chapter devoted to him in *Re-envisioning*.
37 Sanhedrin 13:2 (written during the second and third centuries CE).
38 See also Sanhedrin 105a, and Maimonides' *Laws of Kings and Wars* in *Mishneh Torah*, 8:11.

Rabbi Yakov Nagen (2. on the left) visits with *Blickle*-Fellows Imam Gemal Al-Ubra (middle) in the *El-Noor-Moschee*, Rahat.



heaven and the earth that whether Jew or Gentile, man or woman, slave or maidservant, it is according to their actions that the holy spirit is upon them.«[39]

Together with the affirmation of the role of other monotheistic religions, Judaism believes that the Jewish people are uniquely bound to the terms of the Sinai covenant. This does not imply that for the rest of humanity all behavior and beliefs are legitimate. Rather, Judaism identifies specific universal ethical and spiritual values and beliefs; Jewish practice is not the exclusive way to realize these. Today, much of humanity and their faiths share many of these core values and beliefs.

This conception preserves the unique identity of one's own community on one hand, yet at the same time acknowledges a shared vision with humanity. This essential teaching is the basis for global unity and fraternity.[40] I believe that this message is the mission of the Jewish people. I do not use the term »mission« in the Christian sense of seeking to convert others, but rather in the sense of following the call of the prophets to build a grand future for humanity, based on essential shared values and beliefs. In an image used by Rabbi Yehuda Leon Ashkenazi,[41] the different identities of humanity can be compared to the beauty of a variety of flowers; the role of the Jewish people is to be a unifying force, binding the flowers together to form a beautiful bouquet.[42]

The Jewish people are doubly suited to fill this role. First, the Jews are the ancient bearers of and witnesses to the core story of most of humanity. The Hebrew Bible is accepted as holy scripture by

39 Tanna Devei Eliyahu, chapter 9.

40 See chapter on Rabbi Yehuda Ashkenazi (Manitou) in *God Shall Be One* by Nagen, Rosenblatt and Malach; Rabbi Jonathan Sacks, *The Dignity of Difference:* How to Avoid the Clash of Civilizations, in particular chapter 3; and Yakov Nagen, »Noah: John Lennon and the Tower of Babel« in *Be Become Bless: Jewish Spirituality Between East and West.*

41 Rabbi Yehuda Ashkenazi (1922–1996), known by the moniker Manitou, was born and raised in the Muslim milieu of Algiers. In adulthood, he lived in France, where he was a leading rabbinic figure among French Jewry.

42 *Sod Midrasch HaToledot*, vol. 1, p. 46. English translation *in God Shall Be One.*

Christians, and the biblical prophets are acknowledged by Islam, with Moses being the prophet mentioned the most in the Quran – more than 130 times. Second, Judaism does not seek to convert others. Together these two factors empower the Jewish people to strive for a world with the double blessing of unity within diversity.[43]

The Universal Obligations of Humanity

While there are divine universal rights, there are likewise divinely ordained universal obligations. On that basis, Judaism teaches that there are seven laws *(mitzvot)* of the children of Noah that apply to all of humanity. To understand their significance, it is essential to identify the context in which they originated, and their defining characteristics.[44]

The *Talmud* extrapolates from the Bible a list of seven commandments that obligate every descendant of Noah (that is, all of humanity). »The descendants of Noah were commanded seven *mitzvot:* establishing courts of judgment, blasphemy, idolatry, sexual immorality, murder, theft, and [eating] a limb from a live animal.«[45] Until Noah, the biblical story of humanity was one of gradual societal degeneration, cumulating in the Flood. With this context in mind, one can understand the seven mitzvot as designed to prevent a repeat of the patterns of behavior that brought destruction to the world.

It is widely acknowledged that these mitzvot have been incorporated into each of the Abrahamic religions. In the words of Rabbi Zvi Hirsch Chajes (1805–1855)[46]: »The seven *mitzvot* constitute the entirety of rational law, which both the Christians and Muslims mandate wherever their jurisdiction extends. They also police the observance of forbidden sexual relations, murder, courts of judgment, blasphemy, and theft, and they are extremely exacting in their punishment of transgressors … Neither are the Muslims idolaters, and they are exacting about the seven *mitzvot*.«[47]

These seven laws are primarily prohibitions. They address what to refrain from doing but offer no guidance on how to create an ideal society or deepen one's connection to God. They do not comprise the substance of a religion, which must include both the vertical service to God and the horizontal relationship to the other.

Fully developed religions that include faith in a transcendent, provident God who demands moral behavior, by nature generally include the Noahide laws. It follows that they are surely superior to that lean body of law alone.[48] This inference is the basis of a positive Jewish theology of other religions. The notion that God values the religiosity and divine service of all of humanity is expressed in the Bible. In the words of the prophet Malachi:

43 As I discuss below, and as implied by the opening quote of this monogram from King Muhammad VI, there are also sources within Islam that value religious diversity. These sources are currently less prominent in contemporary discourse. We hope and believe that we can accelerate the process that will enable this voice to be heard from within Islam. I would also point to the motto of Indonesia, the world's largest Muslim nation: »Bhinekka Tunggal Ika«, meaning »unity amid diversity«. On my visits to that republic, I have witnessed many Indonesians living out this motto. I have been particularly impressed by the Indonesian organization Nahdlatul Ulama (Awakening of the Scholars), which is the world's largest Muslim organization, and by its leader Pak Yahya Staquf, with whom I have been blessed to have a long-term relationship.

44 See Yakov Nagen: »Noahide Laws: Civilization's Foundation or Religious Identity?«, online:: *https://traditiononline.org/noahide-laws-civilizations-foundation-or-religious-identity/*.

45 Sanhedrin 56a. Two of these *mitzvot* (idol worship and blasphemy) prevent damage to the relationship between man and God; two (forbidden relations and murder) prohibit the perpetration of grievous harm within human society; two (theft and establishing courts of justice) protect personal property, and by extension the fragile cooperation underlying human economies; and the last one (eating from a live animal) outlaws cruelty against our fellow creatures.

46 An important rabbinic scholar in Galicia, whose most popular work is the introduction to rabbinic literature known as *Mevo HaTalmud*.

47 *Kuntres Tiferet Yisrael*, quoted in *Kol Sifrei Maharatz Ḥayyot*, vol. 1 (Jerusalem: Divrei Ḥakhamim, 1958), 489–490. Many similar statements by other Rabbinical scholars are cited in *God Shall be One*.

48 This has been explicitly stated throughout the ages by many rabbinical sages, most famously by the Meiri (Rabbi Menahem ben Shlomo Meiri, 1249–1315), who applied this idea to the religions of which he was aware, Christianity and Islam. This perspective is the major theme of God Shall be One, which refers to many sources and contains many arguments to validate this approach.

For from the rising of the sun to its setting,
My name is great among the nations,
and in every place incense and pure grain
offering are offered to My name – for
My name is great among the nations,
said the Lord of Hosts. [49]

The greatness of God's name is recognized around the world and offerings are made to Him. Moreover, the *Talmud* notes that this divine acknowledgement goes beyond the geographic regions that are aware of the Jewish people.[50]

A Jewish Theology of Islam

What follows is a presentation of the elements that together form a Jewish theology of Islam. As each point builds upon the previous one, we will proceed step by step, in order to reveal the foundations of a meaningful fraternal relationship that stems from our core identities and beliefs.

1 A shared belief in God

While Surah 29.46,«Our God and their God is One,« refers to the Jews, Maimonides makes a similar statement regarding Muslims, who »… unify God a proper unification, a unity that is unblemished.«[51] Appreciation of our shared belief in the same God is an essential step to truly valuing the love, prayer, humility, piety and sincere service of the other to God.

The acknowledgment of Muslim belief in God has implications for Jewish law and practice. Rabbi Avigdor Nebenzahl, who for decades served as Chief Rabbi of the Old City of Jerusalem, rules that Jewish law forbids the desecration or defacement of a mosque. When I asked him about this, he was surprised that I referred to it as an official rabbinic ruling, as it seemed to him that he was merely pointing out the obvious. Rabbi Nebenzahl explained to me that he did not see this issue as one of religious tolerance for differing beliefs. Rather, as Muslims pray to the same God, a mosque has the status of a house of prayer and must be respected.

Another great rabbi of our time, Rabbi Ovadia Yosef (1920–2013), who served as the Chief Rabbi of Israel from 1973 to 1983, likewise viewed mosques as a sacred space. When serving as a rabbi in Cairo in 1947, whenever he could not find a synagogue, he would prefer to pray in a mosque over praying outdoors.[52]

Similarly, a tradition recounts that Rabbi Shmuel Salant (1816–1909), the Chief Rabbi of Jerusalem for many decades, was careful not to walk in front of a Muslim at prayer, respecting the Jewish traditional belief that the Divine Presence graces the spot in front of one engaged in prayer to God.

2 The path of Abraham

As mentioned above, both Islam and Judaism see Abraham as a father figure who revealed the path of God to the world. Both grant him the unique title of special friendship with God: »friend of God.«[53] The Quran describes Abraham as a universal teacher: »And [remember] when his Lord tried Abraham with [certain] words, and he fulfilled them. He said, ›I am making you an imam for mankind…‹«[54] and »And who shuns the creed of Abraham, but a foolish soul.«[55] Similarly, in his

49 Maleachi 1:11.
50 *Talmud* Menachot, 110a.
51 *Teshuvot Ha-Rambam*, Blau-Edition, 448.
52 Rabbi Yosefs Tochter Adina Bar Shalom ist die Quelle dieser Geschichte.
53 Quran, 4.125 und Jesaja, 41.8.
54 2.124.
55 2.130.

Epistle to Yemen, Maimonides describes Abraham as the »pillar of the world« and the one who »discovered the First Cause of the entire universe, and demonstrated the central importance of the principle of the Unity of God for all mankind.«

3 Shared stories of the Prophets and other biblical figures

Moreover, we share much of the foundational story of the world and of God's interactions with humanity. Islam shares with Judaism much of its story of Creation, Noah, the Patriarchs, the Egyptian enslavement and the redemption of the Children of Israel, their covenant at Sinai, the journey to the promised land, Kings David and Solomon and much more.

4 Mutual acknowledgement of a shared ethnicity

Both Jews and Arabs (the early Muslims were of Arab ethnicity) recognize their shared ethnicity as descendants of Abraham. Even before the advent of Islam, there are Jewish sources that discuss Arab lineage. For example, the Jewish historian Josephus Flavius (37–100) refers to Arabs as descendants of Ishmael, son of Abraham, which according to him explains their tradition of circumcision.[56] In a later era, Rabbi Chananel ben Chushiel (980–1055) wrote, in his biblical commentary on Genesis 17:20, that the Arab conquests in the Middle East of the seventh century were a fulfillment of the biblical blessing to Ishmael son of Abraham and a reason for the Jewish people not to lose faith in their long-awaited redemption, which had also been foretold in the Bible.[57]

5 Shared religious tenets

In the above discussion of the seven Noahide Commandments, I noted that a full religion goes beyond these laws, building the vertical connection to God and the horizontal connection to one another. The Five Pillars of Islam include both of these essential components. Regarding the vertical connection, there is the *Shahada*, which affirms God and his unity, the five daily prayers, the month long fast of Ramadan and the Haj pilgrimage. The horizontal connection includes, among other elements, the pillar of charity.

The interface of these Five Pillars with their Jewish counterparts would be an important and fascinating study in itself,[58] but for now I will discuss only a few basic points:

- The first part of the *Shahada* parallels the Jewish *Shema*, affirming God and his unity, which, according to the words of Rashi mentioned above, can be fulfilled in a complete manner only in a shared call with all of humanity.
- In Muslim tradition, the Pillar of Prayer was received by Muhammad during his night journey. In the account in the Hadith,[59] Muhammad meets the prophets during this journey, including Moses, with whom he discusses the commandment of prayer. Their dialogue is one of mutual regard, with Moses referring to their respective followers, calling his own the Children of Israel.
- The Pillar of Charity appears in the Bible as the essence of the path of Abraham, »*tzedakah*

56 Josephus Flavius: *Altertümer* 1.214.

57 See also: Quran 17:104, »And We said thereafter unto the Children of Israel, ›Dwell in the land. And when the promise of the Hereafter comes to pass, We shall bring you as a mixed assembly.‹«

58 See podcast series I did with Sheik Ghassan Manasra about the Five Pillars of Islam and their Jewish counterparts: *https://podcasts.apple.com/il/podcast/%D7%94%D7%A4%D7%95%D7%93%D7%A7%D7%90%D7%A1%D7%98-%D7%94%D7%91%D7%99%D7%9F-%D7%93%D7%AA%D7%99-the-interfaith-podcast/id1648048879*.

59 Bukhari 3207.

and justice.«[60] In Hebrew, the world *tzedakah* means both charity and righteousness; this is linguistically similar to the Arabic word *sadaqa*.[61] One of my favorite Surot defines religion as caring for the needs of the other: *Hast thou seen the one who denies religion? That is the one who drives away the orphan, and does not urge feeding the indigent. So woe unto the praying who are heedless of their prayers, those who strive to be seen, yet refuse small kindnesses.*[62] This is similar to the passage in the *Talmud* that identifies loving the other as one loves oneself as the central principle of the *Torah*.[63] Both the fasts of Ramadan and *Yom Kippur* are a time for charity, prayer and repentance.[64]

- The Haj pilgrimage to Mecca has many parallels to the pilgrimage to Jerusalem.[65] Similarly, the prophet Isaiah saw Jerusalem as a spiritual center for all humanity[66] but also envisioned additional spiritual epicenters for other nations: »On that day there shall be an altar of the Lord in the midst of the land of Egypt, and a pillar to the Lord at its border.«[67]

6 A Jewish Perspective on Muhammad PBUH

I have presented a Jewish perspective on Islam that values the Islamic belief in God and His unity and sees it as a path to heavenly salvation. Through Muhammad and his teachings, this path has been opened to more than a billion people throughout the world, a fact that can serve as the basis for Jewish respect and appreciation for him.

From a Jewish perspective, recognizing the message of Muhammad as a path to God is more important than the question of whether Muhammad was a prophet. In general, Judaism values religious truths discovered by contemplation. Moreover, forms of divine service initiated by humanity are considered pleasing to God. For example, Judaism[68], like the Quran[69], praises Abraham for his contemplation of existence that led him to believe in God.[70]

This does not imply that Judaism denies the possibility of divine inspiration and prophecy in Islam and to Mohamad. In fact, throughout the ages there have been a range of opinions on the role of the Divine in the unfolding of Islam. There are two fundamental reasons why this range of opinions within Judaism exists and why there is no definite statement one way or the other. Firstly because, as discussed above, the Bible and *Talmud* predate Islam and Muhammad, making it difficult to infer a definite stance. Secondly, Judaism does not have criteria for making unqualified statements about God's relationship to other peoples. Humility requires us to refrain from presuming to have an absolute position on the relationship between God and people of other faiths. Instead, what we can do is evaluate the content of other faiths, and acknowledge and cherish our shared truths, values and actions.

60 Genesis 18:19. dt: 1. Mose 18.19.
61 For a discussion of the linguistic connection between these words: *https://en.wikipedia.org/wiki/Sadaqah.*
62 Surah 107.
63 See above note 20.
64 In the standard blessing on Ramadan, *»Ramadan Karim«*, the Arabic »karim« means generosity and indeed already in the Quran (2.184) it is stated that if one cannot fast they can expiate by giving charity.
65 See Professor Abdulla Galadari, *Spiritual Meanings of the Haj Rituals.*
66 Isaiah 56.
67 Isaiah 19:19.
68 Midrash Bereishit Rabba 39; Maimonides, *Mishneh Torah*, Laws of Idolatry 1:1-3.
See also: *Mishneh Torah* Laws of Shmitta 13:13: »Any one of the inhabitants of the world whose spirit generously motivates him and he understands with his wisdom to set himself aside and stand before God to serve Him and minister to Him and to know God, proceeding justly as God made him, removing from his neck the yoke of the many reckonings which people seek, he is sanctified as holy of holies. God will be His portion and heritage forever and will provide what is sufficient for him in this world.«
For another expression of religious authority and value not dependent on revelation, see the famous statement in the Talmud, »the sage is greater than the prophet« (*Talmud* Baba Batra 12a). Rabbi Abraham Isaac Kook (Orot, page 120) pointed out that there prophets whose calls to the people to repent were not heeded; whereas there were sages who managed to bring about changes through their teaching.
69 Quran 6:75-78.

In the next section, I present a few Jewish understandings of the role of Islam in the worldwide narrative charted by God.

Jewish Perceptions of the Role of the Divine in Islam

One approach is to see the emergence of Islam as guided by Divine Providence, as part of the process of spreading the truth of *Torah* in the world. Maimonides, who as we saw praised Islam,[71] took this approach at the end of the *Mishneh Torah*.[72] He points to the development of Christianity and Islam as part of a divinely guided process, »the thoughts of the creator of the world,« aiming to bring the entire world closer to Messianic times, when all of humanity will worship God together.[73]

Rabbi Yaakov Emden (1698–1776), following the position of Maimonides, saw the hand of God in the spread of Christianity and Islam: »The two families that God chose to subjugate many nations, to bring them under the yoke of the beliefs and positions that are necessary for settling the world and improving the national collective …«[74] Rabbi Yaakov Emden reads the *Mishna*, »Every assembly which is for the sake of heaven, will in the end endure«[75] as applying to Christianity and Islam. In his eyes Islam and Christianity both contain truth and are fitting for the nations of the world.

A more far-reaching approach is that of the sages who saw Islam, and particularly the Quran, not only as a product of divine providence, but also of divine revelation. Rabbi Netanel Fayyumi (1090–1165) was the *Nagid* (community leader) and leader of the rabbis of Yemen in the generation before Maimonides.[76] In the sixth chapter of his book *Garden of the Intellects*, he presents a systematic approach to the religions of the nations of the world:

> *Know, my brother, that it is not inconceivable for God to send to the world whom He wants, when He wants… and He, may He be blessed, already sent the nations prophets before the giving of the Torah … and it is not inconceivable for God to send whom He wants after giving the Torah as well, so that the world does not remain without faith.*

These words are instructive. First, they unequivocally assert the importance of religions among the nations as part of the divine goal »that the world does not remain without faith.« Furthermore, not only do other religions have a place according to Judaism, it is possible that the source of these religions is a prophecy received by the nations from God. According to Fayyumi, every nation is obligated to accept the prophecy sent to it. Accepting these prophecies will lead to all of humanity worshipping God, each nation in its own way.

Fayyumi's belief that there was a divine goal of bringing the nations to worship God, combined with his faith in certain prophecies of the nations, led him to conclude that there were religions

70 In *God Shall Be One*, in the chapter »Religiosity as an Innate Quest for God«, I argue that the core belief in Judaism of a partnership between the human and the divine leads to seeing value in the expression of the innate human drive to search out and touch the divine; religious gestures sprout from below instead of being delivered from above.

71 *Teshuvot ha-Rambaum*, 448.

72 *Mischne Tora*, Law of Kings 11:9.

73 Despite seeing their divinely guided positive historical role, Maimonides, himself was critical of these religions, later I will relate Islam to this vis a vis and argue that this was largely because of the extraordinarily painful realities of persecution of Jews an in the name of Islam in his time.

74 Emden, *Lehem Shamayim al Avot* 4.11.

75 Avot 4:11.

76 In Maimonides' *Letter to Yemen*, which was addressed to the son of Fayyumi, Maimonides calls Fayyumi »our teacher and rabbi.« According to Rabbi Kapah, Fayyumi's book *Garden of the Intellects* influenced Maimonides' *Guide for the Perplexed*.

other than Judaism that were not only legitimate but also a realization of prophetic revelation. Therefore, Fayyumi related to the Quran very seriously and believed that the Quran obligated the Muslims. He analyzed the words of the Quran carefully, to such an extent that in the second chapter of his book he found mystical meaning in the *Shahada* (the Muslim declaration of faith).[77]

A substantial part of the sixth chapter of Fayyumi's book is dedicated to analysis and interpretation of the Quran. He concludes from this analysis that the Quran did not abrogate the *Torah*, but rather the opposite – the Quran confirms the obligation of the Jewish people to keep the *Torah*. At the same time, Fayyumi asserts that the Quran teaches that there are additional revelations to other nations that obligate them to adhere to their own religious systems.[78]

We can find similar ideas to Fayyumi in the thought of Rabbi Abraham Isaac Kook. He also raises the possibility that prophecy is the foundation of other religions. In his book, *For the Perplexed of the Generation*, Rabbi Kook writes:

> *In general, the essence of faith does not contain any opposition to other religions. As we have said already, it is possible that the abundance of knowledge and prophecy or divine spirit or other divine assistance will influence nations according to their situation and value, through the good and righteous among them.*[79]

Rav Kook presents a wide variety of possibilities, from »abundance of knowledge and prophecy« to »other divine assistance« that are at the foundation of the religions of the nations of the world.

Fraternity Without Agreement on Everything

I have shown that there is a powerful basis for an authentic and meaningful religious fraternity between Jews and Muslims. This does not require us to agree on everything. The ancient *Mishna* teaches that »every argument that is for [the sake of] Heaven's name is destined to endure.«[80] If the disagreements are for the sake of Heaven's name, then the results will be positive.

Similarly, in Surah *Al-Maida*, the Quran affirms the legitimacy of the *Torah* for the Jews and then moves on to discuss the value of the existence of other religions:

> 44 *Truly We sent down the Torah, wherein is a guidance and a light, by which the prophets who submitted [unto God] judged those who are Jews, as did the sages and the rabbis, in accordance with such of God's Book as they were bidden to preserve and to which they were witnesses.*
> 48 *… For each among you We have appointed a law and a way. And had God willed, He would have made you one community, but [He willed otherwise], that He might try you in that which He has given you. So vie with one another in good deeds. Unto God shall be your return all together, and He will inform you of that wherein you differ.*

The Quran asks us to vie with one another in good deeds until a future time when God explains to us our differences, which I believe are a reference to our theological debates, as is made explicit in the commentary of the Study Quran:

77 He notes the spiritual symbolism in the *Shahada*. In Arabic »There is no God but Allah« is composed of 4 words broken into 7 syllables and 12 letters with 4,7,12 numbers having cosmic significance in Fayyumi's philosophy (*Gan HaSekhalim*, chapter 2, pp. 43–44).

78 As we will see extensively in our discussion of the Quran later in this monogram.

79 Rabbi Abraham Kook, »For the Perplexed of the Generation«, chapter 52.

80 Mishna Avot 5:17.

The subsequent command, vie with one another in good deeds… supposes not a process of supersession among religious forms, but rather a contemporaneous existence of different religious communities competing in virtue. The competition is in good deeds and thus on the practical rather than theological level. Resolving the intractable theological differences between the religions may not be a vocation for religious adherents in this world; rather, these may be matters only resolved by God in the Hereafter, when He will inform you of that wherein you differ. [81]

I firmly believe that our points of disagreement and debate need not be an impediment to the fulfillment of the will of God, to realizing the potential for fraternity in our shared story.

Facing Problems in the Relationship

Throughout the history of Jewish-Muslim relations, there have been periods of mutual blessing and creativity, including what is referred to as the Golden Age of Jewish Muslim-relations. However, there have also been times during which, in the name of Islam and Muhammad, Jews suffered harsh religious persecution, including massacres, forced conversions, and institutionalized humiliation. For example, in Andalusia in the 1140s, Maimonides and his family were forced to flee the Almohad Caliphate, which obliterated many ancient Jewish communities, forcing the Jews to convert or be executed. [82] As a Jewish leader, Maimonides had to respond in his epistles to life and death questions from Jewish communities from Andalusia in the West to communities as far as Yemen in the East, asking whether they should suffer a martyr's death or undergo forced conversion.

These persecutions, particularly forced conversion, are in contradiction to many Islamic sources, such as for example Surah 2.256, »There is no coercion in religion.« Yet, it is understandable that Maimonides formulated some of his expressions of pain at the persecutions and humiliations that Jews underwent in the name of Islam as a critique of Islam. [83]

It is moving that as seen above, this persecution did not prevent Maimonides from acknowledging and praising Islamic faith as an unblemished belief in the unity of God, or from seeing the hand of God in the spread of Islam throughout the world.

Our Family Connection: A Source of Both Tension and Connection

While each of our religions believes in a shared ancestry for all of humanity, for Jews and Muslims this family connection is even more intimate, with Abraham as our Patriarch, and the brothers Isaac and Ishmael as our respective ancestors. A family precludes the possibility of indifference, which can be a mixed blessing; there is potential for sibling rivalry but also for fraternity and love. It is our responsibility to God, to our Patriarch, and to one another to ensure that we propagate the latter.

Both Jewish and Islamic traditions tell the story of the great faith and devotion of Abraham in his

81 *Study Quran*, 301.

82 See David Wasserstein, »The intellectual genealogy of Almohad policy towards Christians and Jews« and Alan Verskin »Medieval Jewish perspectives on Almohad persecutions: Memory, repression and impact«, both in *Forced Conversion in Christianity, Judaism and Islam*, ed. Mercedes Garcia-Arenal and Yonatan Glazer-Eytan, Brill 2020.

83 See for example in Maimonides, *Epistle to Yemen.*

willingness to sacrifice his son in submission to the will of God. Jews commemorate this event on *Rosh Hashana*, while Muslims commemorate this event on *Eid al-Adha*, the Feast of the Sacrifice.

The differences between the two traditions should be studied, as they can serve as a source of connection. In the *Torah*, the son who is nearly sacrificed is Isaac, whereas according to most Islamic traditions the son is Ishmael. A close friend of mine, who is a Muslim Sheikh from Nazareth, was once asked who the son was in the story of the sacrifice. He replied: »If it is Ishmael, it is my father. If it is Isaac, it is my uncle. Either way it is my family and family we must love and learn from.«

My father-in-law, a professor of Bible, Uriel Simon, points out that in a close reading of the *Torah*, one can find truth in both traditions.[84] In the same section as the Binding of Isaac, the *Torah* tells the story of Hagar going into the desert with Ishmael. In that story too, there is mortal danger, as Hagar believes that Ishmael will die of thirst. In both stories, at the last moment an angel from God comes to say that the son is spared and will receive great blessing.[85] In other words, the *Torah* teaches that both sons, Isaac and Ishmael, are blessed.

The message is that Jews and Muslims must embrace all of Abraham's children. In fact, each of the five daily prayers in Islam refers to the blessing given to Abraham and his descendants (the *Salat al-Ibrahimiya*). Furthermore, in the Quran, the story of the sacrifice ends with a blessing to Isaac: »And we blessed him glad tidings of Isaac, a prophet from among the righteous. And we blessed him and Isaac.«[86]

Professor Simon points out that in the book of Genesis, during each of the three great struggles between brothers who are children of Abraham: Isaac and Ishmael, Jacob and Esau, and Joseph and his brothers, the Bible ends with a moving image of reconciliation. In each story, the brothers unite peacefully to bury their father in Hebron, in the Cave of the Patriarchs. The message that emerges is that sibling rivalry is natural, and that in the end, despite the conflicts along the way, the family relationship will be a source of connection.[87]

In a letter penned in 1908, Rabbi Kook acknowledged the problems in contemporary interreligious relations, but expressed the aspiration for a future in which »the fraternal love between Esau and Jacob, between Isaac and Ishmael, transcends all of those troubles.«[88]

The Time Has Come for Renewed Mutual Respect and Friendship

After many years of interaction with Muslim leaders and my own study of Islam, I have come to believe that the periods of religious and ethnic persecution of Jews that led to great suffering are not reflective of the core texts and beliefs of Islam. They have been the exception, not the rule, of the history of the fourteen centuries of relations between us. This truth must be made clear and publicized if we are to overcome the vestiges of anti-Judaism that still exist. I believe this can lead to a future that fulfills the will of God for mutual respect and legitimacy, with a role for each of our religions.

84 *Seek Peace and Pursue It* [Hebrew], Tel Aviv: Yediot Books, 2002, p. 56–59.
85 Genesis 21.
86 Quran 37.112-113.
87 Simon quoted in Be Become Bless: Jewish Spirituality between East and West, 81. That sibling relations transcend intra-Jewish relations also appears in the Bible. See for example: »You shall not abhor an Edomite, for such is your brother«, Deuteronomy 23:8.
88 *Iggerot HaRe'him* 1:112.



Part II

Islamic Views on Jews and Judaism

Introduction

Part I comprised a Jewish perspective on Islam that affirmed its belief in God, saw it as one of the paths to heavenly salvation and acknowledged its shared story and heritage with the Jewish people and Judaism. I turn now to Part II, which contemplates Islam's approach to Judaism.

I firmly believe that to fulfill the potential and blessings of a Jewish-Muslim religious fraternity, respect and acknowledgement of validity must be mutual. For this reason, we need both Part I, a Jewish theology of Islam, and Part II, an Islamic theology of Judaism.

As Rabbi Yehuda Ashkenazi writes:

One can speak endlessly about being moral, about values, but at the end of the day the Creator's demand of me i s much simpler: how I can let others live in my world, and how they can let me live in theirs? Without reciprocity there is no solution to this moral problem, to the equation of fraternity.

Letting other people live in our world and other people letting us live in theirs must include a place for religion, as it is part of our essential identity.

A Jewish Contribution to an Islamic Theology of Judaism

Certainly, an Islamic theology of Judaism must primarily come from Muslim religious authorities. Indeed, much of what I now present comes from many years of study and encounters with Muslim religious leaders throughout the world. It is my earnest hope that my work forefronts this issue and leads many more such leaders to formulate and disseminate teachings on this subject.

In Part I, I showed why a Jewish contribution to the discussion of Islam's conception of Judaism was both valid and helpful. The Quran itself sees the Jewish people as witnesses to God and His revelations, and much of the Quran is built around stories of the Jewish people and their prophets.

Moreover, it makes sense that whenever theologians from one religion seek to formulate a theology of another religion, they include within their deliberations the voice of adherents of that other religion. Much anti-Semitism and Islamophobia are fueled by false assumptions about the other and his/her beliefs; these false assumptions can lead to flawed theology. In this context it would be wise to recall the famous verse in the Quran: »Truly We created you from a male and a female, and We made you peoples and tribes ***that you may come to know one another***.«[89] Certainly, my own understanding of Islam and conception of a Jewish theology of Islam has benefited from encounters and discussions with Muslims.

89 Quran 49.13.

Three Fundamental Issues

There are three fundamental issues that must be grappled with to lay the basis for a bilateral Jewish-Muslim religious fraternity:

One: The Status of Judaism

In many verses, the Quran affirms the divine origin and legitimacy of the earlier Abrahamic religions and of their being a path to salvation. However, there have been claims by some Muslims that these statements are *Naskh*, meaning that they have been abrogated and are therefore null and void. This would imply that Judaism has been categorically superseded by Islam and is no longer a legitimate religion. Other Muslims reject this application of *naskh*, because the verses affirming the Abrahamic religions are among the latest in the Quran, making it difficult to claim that there were subsequent verses that annulled their teachings. Furthermore, as one global Muslim religious leader has written to me, »The concept of *naskh* is not applicable to verses that … state the principles of faith, which are the essence of the religion.« This approach to naskh is essential for there to be respect between Islam and Judaism. There cannot be fraternity where one side rejects the other.

Two: The Validity of the *Torah*

The Quran often affirms the divine origin of the *Torah* (Bible), and the Hadith speaks of the respect Muhammad (PBUH) granted the *Torah* scroll. However, some Muslims, by applying a certain interpretation of a concept called tachrif, have claimed that the *Torah* revered by Jews today is a forgery of the original. This interpretation has been rejected by many contemporary Muslim religious leaders and scholars.

Three: Quran's Views on the Jewish People

Together with many positive statements about the Jewish people, there are also places in the Quran and Hadith that criticize Jews. It is anti-Semitic to take the latter as sweeping statements about the essential nature of Jews in general. Rather it must be demonstrated that these critiques are contextual, meaning that they relate specifically to a particular situation; this can be done from within the Quran itself.

These issues are essential for determining the vector of the relationship of Islam and Judaism – will it be one of connection or conflict? The dangers of the latter possibility are spelled out in the central message of Rabbi Jonathan Sacks' *Not in God's Name: Confronting Religious Violence*. Sacks addresses the tragic phenomenon of the infliction of violence and other cruel treatment upon others justified by claims of acting in God's name. Rabbi Sacks explains the mindset of what he calls »pathological dualism«, which divides the world into absolute categories of good and evil, light and darkness, those beloved by God and those rejected by God. This duality paves the way for brutal violence against those deemed to embody the identity representing evil and darkness, who are therefore rejected by the Divine.

The rejectionist approach to the three issues above has become a breeding ground for hatred, violence, and terror in the name of God.

A poignant example from the world of Christian-Jewish relations shows how acknowledgement of this painful reality can lead to change. Jules Isaac was a French-Jewish historian whose wife and daughter were murdered in the Holocaust. In his book *Jesus and Israel* he demonstrated how certain Christian interpretations of the New Testament led to teachings of contempt for Jews and Judaism and the development of doctrines of their rejection by God. He showed how this paved the way for a millennium of Christian anti-Semitism and ultimately the Holocaust. Pope John XXIII was deeply moved by Isaac and his work. Their encounter was pivotal in the process that led to the Church's groundbreaking declaration *Nostra Aetate*, redefining the relationship of Christianity towards Jews and Judaism, which included a rereading of Christian Holy Scripture and a reconsideration of its doctrine on these issues.

The danger of religion as a source of violence has already been raised by the *Talmud*, which critiques those who make it »a potion of death« instead of »a potion of life«.[90] The English poet William Blake roots this danger in the manner in which sources are interpreted: »Both read the Bible day and night, but you read black where I read white.« If, as Blake describes, religious disagreements are all matter of different reading approaches, does that mean that all is subjective and religion's holy script has no clear messages or truths? No! Religions have fundamentals; religions have core values. In each religion there is that which is the guiding rule and that which is the exception. These exceptions need to be understood, often by noting their particular context.

In the *Torah*, God is called *El Rachum v'Chanun*. In the Quran, every Surah but one begins in the name of *el-Rachman el-Raheem*. These powerful words in Hebrew and in Arabic are similar in sound and meaning: »God, the Compassionate, the Merciful.« In interpreting both Jewish and Muslim texts, this compassion and mercy should be a guiding principle to uncover the will of the one God whom we all love and revere.

The Path of Abraham

We have seen that rather than rejecting all other religions, Islam, like Judaism, requires a commitment to core beliefs and values, which are embodied in the foundational figure of Abraham. It is his path that is the basis for monotheistic reli-

Hortus Deliciarum: Bosom of Abraham, about 1180, Herrad von Landsberg.



© commons.wikimedia.org | PD-old-100

90 Talmud Yoma 72.

gion, as expressed in Surah *Al-Anam:* »Say, ›Truly my Lord has guided me unto a straight path, an upright religion, the creed of Abraham, a Hanīf, and he was not of the idolaters.‹« [91]

And again in Surah *Al-Baqarah*:

And who shuns the creed of Abraham, but a foolish soul? We chose him in the world and in the Hereafter he shall be among the righteous. And when his Lord said unto him, »Submit!« he said, »I submit to the Lord of the worlds.« And Abraham enjoined the same upon his children, as did Jacob, »O my children, God has chosen for you the religion, religion, so die not except in submission.« Or were you witnesses when death came to Jacob, when he said to his children, »What will you worship after I am gone?« They said, »We shall worship thy God and the God of thy fathers, Abraham, Ishmael, and Isaac: one God, and unto Him we submit.« [92]

The Quran warns against any religion claiming exclusivity over Abraham and his heritage:

O People of the Book! Why do you dispute concerning Abraham, as neither the Torah nor the Gospel was sent down until after him? Do you not understand? Abraham was neither Jew nor Christian, but rather was a ḥanīf, a submitter, and he was not one of the idolaters. Truly the people worthiest of Abraham are those who followed him, and this prophet and those who believe… [93]

The Quran is making the obvious point that, as Abraham preceded the revelations of the sacred books and their specific laws, he cannot be exclusively aligned with one of those religions. Abraham was hanif, a pure believer who was fully devoted to the One God. [94] This broad definition of devotion to God encompasses all the Abrahamic religions, the paths of the *Torah*, Gospel and Quran. It is through all of them that Abraham fulfills his destiny appointed by God to be »an imam for mankind« (Quran 2.124), »pillar of the world« (Maimonides) [95] and »the leader of the world« *(Talmud).* [96]

Unfortunately, this fundamental message is often obscured by a linguistic misunderstanding. Submission to God is common to all the paths of devotion of the Abrahamic religions. The Arabic word for submitter is *mus'liman*, and this is the word used in the Quran to depict Abraham as well as Jacob and his sons' willingness to submit to God. The fact that the followers of the religion of Muhammad who live in accordance with the law of the Quran are also called Muslims has led to the misconception that Abraham was a »Muslim« who followed Islam and not the other two Abrahamic religions. As Professor Tamer Muhammad Metwally eloquently explains: »Abraham was not a Jew or a Christian or a Muhammadan; for these terms appeared after Abraham, and he was the father of all of them.« [97]

When the Quran describes Abraham as a Muslim, it means that he submitted to God but was not associated with any one monotheistic religion. This clarification is fundamental to the development of a positive Islamic theology of Judaism, as it sees great value in devotion to God that is not specifically Islamic.

91 Quran 6.161. See also: »Truly Abraham was a community, devoutly obedient to God, a ḥanif, and he was not among the idolaters. [And he was] thankful for His Blessings. He chose him and guided him unto a straight path. And We granted him good in this world, and surely in the Hereafter he shall be among the righteous. Then We revealed unto thee, ›Follow the creed of Abraham, a ḥanif, and he was not among the idolaters.‹« Quran 16.120-123.

92 Quran 2.130-133.

93 Quran 3.65-68.

94 See *The Study Quran*, page 1773.

95 Laws of Foreign Worship, chapter 1.

96 Talmud Baba Batra 91a-b.

97 From: »Towards a Curriculum Supporting a Culture of Peace and the Sustainable Development Goals (SDGs) In Light of the Abraham Accords«, Dubai 2023.

Judaism's Status in Islam

Our God and your God are one

That two religions both believe in a God is not enough to lead to interreligious harmony. On the contrary, belief in God has at times been a source of conflict when one religion sees the other as serving a false God and thereby rejecting the »true God.« In this light, there is critical importance to the following clear and unequivocable declaration in the Quran that the God of Islam and the God of the People of the Book is one:

> *And dispute not with the People of the Book, save in the most virtuous manner, unless it be those of them who have done wrong. And say, »We believe in that which was sent down unto us and was sent down unto you; our God and your God are one, and unto Him are we submitters.* [98]

This formative statement in the Quran goes beyond a shared belief in God and proclaims that the sacred books of the other are from God and, as a corollary of this acknowledgment, calls to carry out religious disputes respectfully. Mutual respect does not preclude dispute, but does define the tone and approach thereof.

The belief in one God is at the heart of both the *Shahada*, the Muslim declaration of faith, and of the Jewish *Shema*. The belief in our shared God can and should be transformative.[99] However, it is not enough for this truth to be in our heads, it must be planted in our heart and soul. It is there that we must live the truth that, despite our disagreements, the Other serves and loves our God and in turn is loved and listened to by God in His compassion and mercy.

The Covenant between God and the Children of Israel

The Quran extensively acknowledges the sacred covenant between God and the Children of Israel and recognizes the Torah as given by God to Moses at Sinai.[100] It describes the special blessing given to the Jews by God and critiques those who fail to fulfill this Covenant.[101] The Quran also affirms that God will eventually fulfill his covenant with them.[102]

In particular, the Quran stresses the importance for Jews to observe the Sabbath, juxtaposing it with the convent at Mount Sinai.[103] Indeed, in the *Torah*, the *Sabbath* is a sign of the eternal covenant between God and the children of Israel:

> *The Children of Israel shall keep the Sabbath, observing the Sabbath throughout the ages as a covenant for all time; it shall be a sign for all time between Me and the Children of Israel… Upon finishing speaking with him on Mount Sinai, [God] gave Moses the two tablets of the Pact.*[104]

Likewise, in the Hadith, Muhammad (PBUH) emphasizes the observance of the *Sabbath* for the Jews:

> *Narrated Safwan bin Assal: »They went to the Messenger of Allah (صلى الله عليه وسلم) to question him about nine clear signs. So he said to them: ›Do not associate anything with Allah… and for you Jews particularly, to not violate the Sabbath.‹«*[105]

98 Quran 29.46.

99 Shared belief in the One God underlies the call in the following Quranic verse, *Âl 'Imrân:* »Say, O People of the Book! Come to a word common between us and you, that we shall worship none but God, shall not associate aught with Him, and shall not take one another as lords apart from God.« (3:64) This verse is the name given to an open letter from 2007 from Muslim to Christian leaders calling for common ground and understanding between both religions.

100 Quran 2.53,63.

101 Quran 2.84-85.

102 Quran 2.40.

103 Quran 2.63-65.

104 Exodus 31:16-18.

105 Jami' at-Tirmidhi 2733.

The Enduring Validity of *Torah* and Judaism

The Quran often affirms the enduring validity of Jews living according to the *Torah*.[106] A key context in which this inter-religious respect is expressed is Surah *Al-Maida*, which many traditions identify as the latest Surah in the Quran, thus making it a definitive and final statement. We therefore offer an extensive reading:

> *Truly We sent down the Torah, wherein is a guidance and a light, by which the prophets who submitted [unto God] judged those who are Jews, as did the sages and the rabbis, in accordance with such of God's Book as they were bidden to preserve and to which they were witnesses.*[107]

The Surah continues with a description of the giving of the Gospel to the ›People of the Gospel‹ for them to be judged by it and with a description of the ›Book‹ given to Muhammad. It then states:

> *So judge between them in accordance with what God has sent down, and follow not their caprices away from the truth that has come unto thee. For each among you We have appointed a law and a way. And had God willed, He would have made you one community, but [He willed otherwise], that He might try you in that which He has given you. So vie with one another in good deeds. Unto God shall be your return all together, and He will inform you of that wherein you differ. And judge between them in accordance with what God has sent down…*[108]

Four essential principles emerge from these verses:

1. The *Torah* was given by God to the Jews as their law code and basis for their way of life.
2. It is the will of God for there to be different laws for different religious communities.
3. The essential competition between these various communities is in good deeds.
4. Finally, regarding the differences among the communities, God will eventually inform us at a later time. The notion of the various religious communities competing over good deeds and awaiting divine clarification of their differences at a future occasion clearly recognizes that the validity of the continued existence of other religions.

Each of these elements is widely repeated throughout the Quran. For example, Surah *Al-Maida* later reiterates the expectation that Jews and Christians should observe what has been given to each of them in the Torah and in the Gospel, respectively:

> *Had they observed the Torah and the Gospel and that which was sent down unto them from their Lord, they would surely have received nourishment from above them and from beneath their feet.*
> *Say, O People of the Book! You stand on naught till you observe the Torah and the Gospel, and that which has been sent down unto you from your Lord.*[109]

The Hadith tells of Jews coming to Muhammad to ask for his judgment. Instead of issuing a verdict, he calls a Jewish scholar to judge them on the basis of the *Torah:*

106 See »The Quranic View of Sacred History and Other Religions« by Joseph Lumbard in The Study Quran, Harper 1, 2025, pages 1765–1784, which extensively documents and roots this approach.

107 5.44.
108 5.48-49.
109 5.66-68.

> *»Bring the Torah« It was then brought. He (Muhammad) then withdrew the cushion from beneath him and placed the Torah on it saying, »I believed in thee and in Him Who revealed thee.« He then said, »Bring me one who is learned among you. Then a young man was brought…«* [110]

In the same spirit, Surah *Al Baqarah* affirms that between religions there are differences in practice, but the essential competition is in good deeds: »Everyone has a direction toward which he turns. So vie with one another in good deeds. Wheresoever you are, God will bring you all together. Truly God is Powerful over all things.« [111]

The primacy of doing echoes the *Midrash* quoted in Part I of this monograph that declared, »I bring as witnesses the heaven and the earth that whether Jew or Gentile, man or woman, slave or maidservant, it is all according to their actions that the holy spirit is upon them.« [112]

The Quran often emphasizes that the different communities were given their own rites and messengers from God and therefore there is no reason to dispute or argue with one another. [113] In this spirit, the Quran declares that diversity is the will of God: »O mankind! Truly We created you from a male and a female, and We made you peoples and tribes that you may come to know one another. Surely the most noble of you before God are the most reverent of you. Truly God is Knowing, Aware.« [114]

The logical consequence of this approach is a rejection of religious exclusivity, certainly among the monotheistic Abrahamic religions. In this light, Surah *al-Baqarah* critiques what it perceives as Jewish- Christian mutual repudiation, »though they recite the book«:

> *The Jews say, »The Christians stand on nothing«, and the Christians say, »The Jews stand on nothing«, though they recite the Book. Likewise did those who know not speak words like theirs. God will judge between them on the Day of Resurrection concerning that wherein they differed… Never will the Jews be content with thee, nor the Christians, until thou followest their creed.«* [115]

For a Muslim to conclude from the above verses that both Jews and Christians stand on nothing would be to miss the message of this teaching. That these verses also refer to the Day of Resurrection in which God judges between the Jews and the Christians, settling their disagreements affirms the continuing legitimacy of these religions until that day arrives. For if indeed the emergence of Islam had rendered them obsolete, there would be no need to judge between them on the Day of Resurrection. [116]

110 Hadith: Sunan Abi Dawud 4449.
111 2.148.
112 Tanna Devei Eliyahu, chapter 9.
113 See Quran 10:47, 22;34, 22:67.
114 49.13.
115 2.113,120.

116 The notion that on the day of resurrection God will judge the Jews and judge between Jews and Christians appears many times in the Quran, clearly indicating that until then these religions are still relevant. Some additional examples:
»And the Sabbath was only ordained for those who differed concerning it, **and surely thy Lord will judge between them on the Day of Resurrection, concerning that wherein they used to differ**« (6.124).
»Certainly, we settled the Children of Israel in a sure settlement, and We provided them with good things. They differed not till knowledge came unto them. **Thy Lord will surely judge between them on the Day of Resurrection concerning that wherein they differed**« (10:93).
»As for those who believe, and those who are Jews, the Sabeans, the Christians, the Magians, and the idolaters, **indeed God will judge between them on the Day of Resurrection**« (22:17).
»And indeed We gave the Children of Israel the Book, judgment, and prophethood, and We provided them with good things, and We favored them above the worlds. And We gave them clear proofs from the Command. And they differed not till after knowledge had come unto them, out of envy among themselves. **Thy Lord will surely judge between them on the Day of Resurrection regarding that wherein they used to differ**« (15:16).

A historical document that demonstrates the openness of Islam towards Judaism is the Constitution of the City-State of Madina[117], established by Muhammad, which states that that Muslims and Jews together constitute one community[118] and that »for the Jews – their religion, and for the Muslims – theirs.«

Heavenly Salvation for Jews

The question of whether adherents of another religious identity are worthy of salvation is not merely an issue of metaphysics but one critical for determining the course of relations between our two religious communities. If one deems that the very identity of the other dooms them to rejection by God and damnation, one may be legitimizing violence in the name of God in a pathology described earlier.

An inclusive criterion for heaven appears in many contexts in the Quran. For example, we read in the continuation of Surah *Al-Maida:* »Truly those who believe, and those who are Jews, and the Sabeans, and the Christians – whosoever believes in God and the Last Day and works righteousness, no fear shall come upon them, nor shall they grieve.«[119]

Elsewhere, the Quran rejects the belief that heaven is exclusively for one particular religion:

> *And they said, »None will enter the Garden unless he be a Jew or a Christian. Those are their hopes. Say, ›Bring your proof, if you are truthful.‹ Nay, whosoever submits his face to God, while being virtuous, shall have his reward with his Lord. No fear shall come upon them; nor shall they grieve.«*[120]

These verses rebut the notion that only adherents of a specific religion are rewarded in the afterlife.[121] In truth, the criteria for who is worthy are devotion to God and virtue, on which no single religion has a monopoly. The Quran anticipates the danger of the misconception of salvation-exclusivity in the following passage:

> *But for those who believe and perform righteous deeds, We shall cause them to enter Gardens with rivers running below, abiding therein forever. God's Promise is true, and who is truer in speech than God? It will not be in accordance with your desires nor the desires of the People of the Book. Whosoever does evil shall be requited for it, and he will find no protector or helper for himself apart from God. And whosoever performs righteous deeds, whether male or female, and is a believer, such shall enter the Garden, and they shall not be wronged so much as the speck on a date stone.*[122]

The key statement that entrance to the Garden »will not be in accordance with your desires nor the desires of the People of the Book« makes clear that worthiness is not based on religious identity but rather, as the continuation states, on »righteous deeds.« This passage warns against the dan-

117 *https://en.wikipedia.org/wiki/Constitution_of_Medina.*
118 The Arabic text states *»Innahum ummatun – wiihidatun«* – they are one *umma.*
119 5.69. See 2:62 for another formulation of this principle.
120 2.111-112.
121 As stated above: The mainstream, accepted Jewish belief is that the Garden of Eden is open for the all the pious of humanity.
122 4.122-124.
123 Much of Christian theology predicated salvation on the Church's belief in divinity of Jesus (see also the Latin dictum *»Ecclesiam nulla salus«* (No salvation outside the church). Part of what makes possible the Quran's inclusive approach towards heavenly salvation is the lack of deification of Muhammad and the requirement that religious devotion should be to God alone. See for example: »Muhammad is naught but a messenger; messengers have passed before him. So if he dies or is slain, will you turn back on your heels?« (3:144).
The Hadith applies this to contrast the status of Jesus in Christianity with that of Muhammad in Islam: ***Narrated 'Umar:*** I heard the Prophet saying, »Do not exaggerate in praising me as the Christians praised the son of Mary, for I am only a Slave. So, call me the Slave of Allah and His Apostle.« (Bukhari 3445)

ger of Muslims (and of all Abrahamic religions) developing a theology of salvation-exclusivity.[123]

I conclude with a powerful statement from the Hadith that affirms salvation for Jews and Christians and warns against the assumption that Islamic identity is itself a guarantee for salvation:

> ***It was narrated from 'Awf bin Malik that the Messenger of Allah said:***
> *»The Jews split into seventy-one sects, one of which will be in Paradise and seventy in Hell. The Christians split into seventy-two sects, seventy-one of which will be in Hell and one in Paradise. I swear by the One Whose Hand is the soul of Muhammad, my nation will split into seventy-three sects, one of which will be in Paradise and seventy-two in Hell.« It was said: »O Messenger of Allah, who are they?« He said: »The main body.«*[124]

Has the Quran's Recognition of Judaism been Rescinded?

In light of the clear sources seen above, how is it that, nevertheless, many Muslims believe that Judaism is an obsolete religion? As we have already pointed out, this is not merely a metaphysical question but an existential as well. For there is a painfully short and dangerous path from rejecting the religious identity of the other to their delegitimization and demonization, and ultimately to violence against them.

In a word, the answer to this question is *Naskh*, a jurisprudential principle that refers to the replacement of one legal ruling by another. Although, it is generally understood that this concept relates to commands and prohibitions but not to doctrine or metaphysics,[125] there have been those who, through an expansive use of this principle, claim that the inclusive statements from the Quran and Hadith relating to Judaism have been abrogated and are no longer valid. The tragic irony inherent in this approach is that in order to declare that Judaism has been abrogated, one must proclaim that many verses in the Quran have been annulled. Thus, the rejection of the *Torah* through this principle is no less than a rejection of parts of the Quran itself. Regarding this, one should heed the words of Quran, »Do you, then, believe in part of the Book and disbelieve in part?«[126]

The consequences of this theological approach have been deadly. For example, one major proponent of applying *Naskh* to claim that Judaism has been abrogated was Ibn Hazm (994–1064)[127], a son of converts from Christianity who lived in Andalusia. He asserted, »Here and elsewhere we have said that no one may be allowed to remain a non-Muslim« *(Fa-bi-hadha we-bi-ghayrihi qulna: alla yutraka ahad ala ghyary di al-islam)*.[128] His theology significantly influenced the Almohads, who led the massacres, expulsions and forced conversions of the Jews in Andalusia,[129] in what was one of the darkest times for Jews under Muslim rule.

Why *Naskh* Is Inapplicable to Judaism

There are three fundamental reasons why *Naskh* should not be applied to the status of Judaism. First, as we have already mentioned, *Naskh* is not relevant to issues of belief, doctrine or metaphysics. Second, *Naskh* can be applied only to a

124 Sunan Ibn Majah, 3992.

125 See *»The Study Quran«*, page 49, and the response of as the major Muslim religious leader Fethullah Gulen to my questions on the application of Naskh to Judaism: »*Naskh* is a jurisprudential issue and is related to the verses of the Quran that express judgment. The concept of Naskh is not applicable to verses that narrate historical events or state the principles of faith, which are the essence of the religion.«

126 2.84. Originally raised against those who keep certain parts of the *Torah* but not all, it is equally applicable to those who reject parts of the Quran.

127 See Camilla Adang, *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible*, Brill, 1996, pp. 216–222.

128 Quoted by David Wasserstein in »The Intellectual Genealogy of Almohad Policy towards Christians and Jews« in *Forced Conversion in Christianity, Judaism and Islam*, ed. Mercedes Garcia-Arenal and Yonatan Glazer-Eytan, Brill, 2020, p. 140.

129 Ibid., pp. 133–151.

later ruling's abrogation of an earlier ruling. However, some of the most powerful affirmations of the legitimacy of *Torah* and Judaism as a path to salvation appear in Surah *Al Maida*, a text that many traditions identify as the latest of the Quran. This late dating would preclude the application of *Naskh*, as explicitly stated in a tradition quoted by Ibn Kathir in the name of Aisha, the wife of Muhammad:

> *He has been reported to have called upon Sayyidah Aisha soon after Hajj. She asked him: »Do you read Surah al-Maida, O Jubayr?« He submitted: »I do.« Sayyidah Aisha then said: »This is the last Surah of Holy Qur'an. The injunctions about things lawful and unlawful in it are Muhkam [of established meaning]. The probability of any abrogation (Naskh) does not exist there. So, be especially particular about them.* [130]

Finally, the Quranic verses cited as invalidating Judaism only seem to do so according to a particular interpretation of these verses, which conflicts with their simple meaning. A primary verse quoted as a basis for abrogation is 3:85: »Whosoever seeks a religion other than submission, it shall not be accepted of him, and in the Hereafter he shall be among the losers.« But it must be remembered that »submission« is the general word used in the Quran for those following the path of Abraham of devotion to God – and not exclusively for those of who live according to the Quran. As we have seen, the Quran includes as submitters not only Abraham, but also Jacob and his sons, all who lived before both the *Torah* and the Quran. Another example of the broader meaning of the term »submitter« is the key verse of Surah *al Maida* about the status of Judaism, which uses the Arabic *aslamū* (submission) to depict the Jews living according to the *Torah:*

> *Truly we sent down the Torah, wherein is a guidance and a light, by which the prophets who* ***submitted*** [in Arabic: *aslamū,* Y. N.] *judged those who are Jews, as did the sages and the rabbis, in accordance with such of God's Book as they were bidden to preserve and to which they were witnesses.«* [131]

Each of the above three arguments for dismissing the application of *Naskh* to Judaism is sufficiently robust to stand on its own. It is my sincere hope that from the core values of Islam as reflected in its texts, a broad consensus emerges that rejects the rejection that undermines the hope of a future in which, for the sake of God, a Muslim-Jewish fraternity can flourish.

Status of the *Torah*

The Quran grants the Jewish people the venerable title of *Ahl al-kitāb*, People of the Book.[132] Unfortunately, this basis for respect for Judaism is severely undermined by a claim by some Muslims that the *Torah* the Jews have today is a forgery and not the sacred *Torah* that the Quran mentions numerous times.

What is the origin of this claim, which is not in rooted in the formative Islamic sources and is in fact contradicted by them? There is a concept referred to as the *Tachrif* (»distortion«), based on a word that appears several times in the Quran relating to the Torah. For example: »Among those

130 Commentary of Ibn Kathir on Surah *al Maida*.

131 5.44. In relation to the claim of the abrogation of Judaism, see also Rabbi Natanal Fayyumi (1090–1165), leader of Yemenite Jewry, in his book »Bustân al-Uqûl«, a Judeo-Arabic work of theology and ethics that quotes the Quran numerous times to affirm that it has not come to abrogate the *Torah*. For an English translation of relevant passages, see: *God Shall Be One*, pp. 48–49.

132 This designation includes Christians as well in acknowledgment of the Gospel which the Quran also sees of divine origin.

133 4.46. See also other places where *Tachrif* appears in the Quran: 2:75-79; 5:13; 5:41.

who are Jews are those who distort *(yuḥarrifūna)* the meaning of the word.«[133]

Linguistically, the word *Tachrif* is related to the Arabic word for »slant«. Many classic commentators such as Al-Tabari and Al-Razi interpret the verse above as referring to slanting[134] or misinterpreting[135] the meaning of the *Torah*. This is the meaning of *Tachrif* as explained by Abdullah Ibn Abbas, a cousin of Muhammad and one of the *Sahabi* (companions), a status granting additional importance to his views: »›*Yuharrufuna*‹ (4.46) ›They corrupt the word‹ means ›they alter or change its meaning.‹ *Yet no one is able to change even a single word from any Book of God.* The meaning is that they interpret the word wrongly.«[136]

Ibn Abbas's definition of *Tachrif* is consistent with passages in the Quran that clearly demonstrate that the Jews in the time of Muhammad still had the *Torah* given to them by God. For example, »And how is it that they come to thee for judgment, **when they have the *Torah***, wherein is God's Judgment?«[137] and »So if thou art in doubt concerning that which We have sent down unto thee, ask **those who recite the Book** before thee.«[138]

The formative Hadith quoted earlier (and which we quote again below) about the respect Muhammad granted the *Torah* is incontrovertible proof that the prophet of Islam did not see it as a forgery:

> *»Bring the Torah!« It was then brought. He (Muhammad) then withdrew the cushion from beneath him and placed the Torah on it saying: »I believed in thee and in Him Who revealed thee.« He then said: »Bring me one who is learned among you. Then a young man was brought…«* [139]

Moreover, as has been pointed out by many, the fact that the Quran describes only some Jews as engaging in *Tachrif* indicates that it refers to misinterpretation and not falsification of the text. For the latter definition would imply that Jews in different communities possessed different texts of the Torah because of the scriptural distortions of some Jews – a claim that has never been raised.[140]

Again, it is Ibn Hazm who – within his venomous anti-Jewish polemics – took an extreme position and preached that *Tachrif* means that the text itself is a forgery perpetrated by Ezra the Scribe, who lived more than a thousand years before Islam.[141] However, many Muslim Scholars have called for a return to the original meaning of *Tachrif*, not only because it contradicts so many passages in the Quran and Hadith that clearly recognize the enduring validity of the *Torah*, but also because the claim itself could have undesirable ramifications for Islam. The notion that the authentic Torah has been lost and what Jews have today is a forgery impinges on the Muslim doctrine that the words of God cannot be altered: »Recite that which has been revealed unto thee from the Book of thy Lord. None alters His Words.«[142]

As Tamer Muhammad Metwally poignantly argues, Islam can be compared to the top of a building built upon previous revelations. The history of the Jews is an essential part of the story of Islam. And as bearers of the tradition, the Quran calls upon the Jews as witnesses. To claim that their book is a forgery undercuts this role. As Metwally puts it, »The demolition of any part of this building is the demolition of the whole building, and its defense is the maintenance of the whole con-

134 For the linguistic aspects of *Tachrif* as slant see Study Quran, p. 36.
135 Camilla Adang: *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible*, pp. 223–248.
136 Sahih al-Bukhari, *The Oneness of God*, the chapter on Surah *Al-Boroo*j. Verses 85.21,22 saying, »Nay this is a Glorious Qur'an, (Inscribed) in a Tablet Preserved.«
137 5.43.
138 10.94.
139 Hadith: »Sunan Abi Dawud«, 4449.
140 In addition to Quran 4:46, see also 2:75. This point is made by Professor Tamer Muhammad Metwally (*»Bias against Judaism«*, al Sadiqin 2020, p. 21), who also points out that just as this claim is against some and not all of the Jews, it relates to some and not all of the Torah (Quran 5:13).
141 See Camilla Adang, »Medieval Muslim Polemics against the Jewish Scriptures«, in *Muslim Perceptions of other Religions*, 1999. p. 153.
142 18.27. See also »None alter the word of God«, 6.34.

struction … the history of the Jews is an important and vital part of our history.«[143]

Defining *Tachrif* as deliberately adulterating the *Torah* is exactly what the Quran warns against: misinterpreting and twisting the words of the sacred books. In this respect, it parallels the method of those who invoke *Naskh* to claim that the *Torah* has been abrogated by declaring void the many verses of the Quran that explicitly state otherwise.

It is essential to absolutely reject both the claim of the forgery of the sacred *Torah* and of the abrogation of Judaism, in order to bring an end to the hate and violence fueled by these notions against the Jewish people, and to lay the groundwork for Jewish-Muslim fraternity. I believe such fraternity will be a fulfillment of the will of God and will bring blessings to all.

The Quranic View on the Jewish People

Much of the Quran is a retelling of the story of the Jewish people. In fact, the figure mentioned most frequently in the Quran is Moses, whose name appears more than 130 times. A Muslim religious leader once shared with me a deep insight about the significance of Jewish history: »The story of the Jewish people is a school for humanity.« Indeed, humanity can learn much from the *Torah*'s description of the successes and failures of the Jewish people. However, essential to this learning process is remembering that the same sacred books that critique the Jews also express God's eternal love for them, despite the flaws they have, as do all people.

Reproof and criticism have always been an integral part of the Jewish path for change and growth. This approach is rooted in the Bible's conception of rebuke as an expression of God's love: »For whom the Lord loves He rebukes.«[144] For this reason, the *Torah* includes criticisms of the failings and misdeeds of certain Jews in certain situations alongside the many positive statements about the Jews and God's love for them.

The value of pointing out fault and wrongdoing is expressed in the divine commandment of »you shall surely rebuke your neighbor« in the book of Leviticus 19, verse 17. We can extrapolate a powerful message from the *Torah*'s placement of this precept between the prohibition against »standing idly by the blood of your neighbor« (verse 16) and the precept to »love your neighbor as yourself« (verse 18). On the one hand, refraining from admonishing others is to a degree comparable to failing to intervene when someone else is in mortal danger (standing idly by the blood of your neighbor). But on the other hand, when rebuke is appropriately administered, it is an act of love and compassion for those around us.

The ability to learn from the past and strive to overcome mistakes is one of the reasons for the resilience of the Jewish people, who have preserved the *Torah* and their identity for over three thousand years – since the covenant at Sinai. The *Torah* serves as a guide in the process of self-improvement through its honest and open approach to acknowledging problems.

In contrast, the Quran does not contain much criticism of its own adherents. This is in large part

143 *Bias against Judaism,* pp. VII–VIII.

144 Psalm 3,12.

because it dates from the time when Islam was practiced by only a small circle of followers of Muhammad. Certainly, if the narratives of the Quran encompassed a millennium of the history of its followers, as does the Hebrew Bible, it would include the dimension of rebuke. This point is alluded to in the Hadith[145] that warns against the fallacy that identifying as a Muslim is in itself a guarantee of redemption. On the contrary, Jews, Christians and Muslims each have among them those who are deserving of Paradise and those who are not.

Unfortunately, the receptivity to self-criticism that has characterized the Jewish people throughout the ages has been misunderstood and, in some cases, become a source of anti-Semitism. Instead of embracing the message that all people should practice introspection and address their personal as well as their communal shortcomings,[146] some portray the criticism in the Bible of certain groups of Jews as categorical statements about the essential nature of all Jews. However, as we will see, the Quran not only rejects this mistaken approach but also explicitly affirms that the criticism of the People of the Book is contextual, which means that it cannot serve as the basis for sweeping condemnations of the Jewish people.

God's Blessings to the Children of Israel and Forgiveness

Before discussing the Quranic critiques of Jews, it is worthwhile first to recall some of the Quran's descriptions of the Jews as recipients of God's blessings and forgiveness, among many such descriptions: »O Children of Israel! Remember My Blessing which I bestowed upon you, and that I favored you above the worlds.«[147]

The Children of Israel received these blessings because of their meritorious behavior:

> *And We bequeathed unto the people who were oppressed the eastern and western parts of the land that We blessed. And the most beautiful Word of thy Lord was fulfilled for the Children of Israel because* ***they were patient****.*[148]

An earlier verse in this Surah depicts Moses teaching his people that through patience they will be worthy of receiving the land from God:

> *Moses said to his people,* ***»Seek help from God and be patient****. Truly the land belongs to God; He bequeaths it to whomsoever He will among His servants. And the end belongs to the reverent.*[149]

The perseverance and dedication of the Jewish people to their faith has been recognized by Pope Francis, who said in reference to *Nostra Aetate:*

> *God has never neglected his faithfulness to the covenant with Israel, and that through the awful trials of these last centuries, the Jews have preserved their faith in God, and for this we, the Church and the whole human family, can never be sufficiently grateful to them.*[150]

Patience and faith in God characterize the millennia-long history of the Jewish people, who have held on to their identity and beliefs despite ongoing religious persecution.

145 See above for a discussion of this Hadith, Sunan Ibn Majah 3992.

146 »… Sayings attributed to the Prophet indicate that criticisms of previous religious communities need not be read as condemnations of those communities in and of themselves … they can be read more broadly as a criticism of the human tendency to forget and thus break the covenant with God. In this sense, they serve not only as condemnations of those who have broken the covenant in times past, but also as warnings of the general tendency to break the covenant.« Joseph Lumbard, »Covenant and Covenants in the Quran.« *Journal of Qur'anic Studies*, 2015, p. 15.

147 2.47. See also 2:122, 5:20, 45:16.

148 7.137.

149 7.128. See *Study Quran*, p. 448.

150 Letter to Dr. Eugenio Scalfari.

God's Forgiveness

Like the *Torah*, the Quran describes the sins of the Children of Israel during their wanderings in the desert after leaving Egypt. But it also describes God's forgiveness:

> *And when We appointed forty nights for Moses, and you took up the calf while he was away, while you were wrongdoers.* ***Then We pardoned you after that****, that you might give thanks. And when We gave Moses the Book and the Criterion, that you might be guided And when Moses said to his people, »O my people! You have wronged yourselves by taking up the calf. So repent unto your Maker and slay your own. That is better for you in the sight of your Maker.« Then He relented to you. Indeed, He is the Relenting, the Merciful.* [151]

These quotes are but a small selection of the many verses from the Quran that portray the Jewish people as forgiven and blessed by God and serve as an important backdrop to discussing the critiques.

Criticism of Jews in the Quran: »They are not all alike«

In anticipation of the danger of stereotyping the Jews, the Quran often accompanies criticism of the Jews with a warning against making generalizations.

For example, after admonishing the Jewish people, Surah *Al-Imran* declares:

> *They are not all alike. Among the People of the Book is an upright community who recite God's signs in the watches of the night, while they prostrate. They believe in God and the Last Day, enjoin right and forbid wrong, and hasten unto good deeds. And they are among the righteous. Whatsoever good they do, they will not be denied it. And God knows the reverent.«* [152]

The perspective embodied in the phrase »they are not all alike« is fundamental to understanding the nature of the critiques against Jews in the Quran, which were often directed at the behavior of specific groups of Jews because they were not observing their own commandments.

In the following sections, I quote two examples of admonishment that, upon a deeper look, affirm respect for Jews and Judaism.

Rebuke of Jews Who Violate the Sabbath

Some dehumanizing rhetoric regarding Jews declares in the name of Islam that they are apes, a characterization that has at times fueled violent anti-Semitism. This is another clear misrepresentation of the words and message of the Quran.

The excoriation to »be disgraced apes« appears within the context of criticism of the Jews who violate the *Sabbath*. In the Quran, observing the *Sabbath* is an integral part of the covenant at Sinai, as described in the following verse: »And We raised the Mount over them, at their covenant, and we said to them, ›Enter the gate, bowing humbly‹. And We said to them, ›Do not transgress the Sab-

151 2.51-54.

152 3:113-115. See also 3:75, 4:160-162, 7:159. See Muhamad Ali, »They are not all Alike: Indonesian Muslim intellectuals perception of Judaism and Jews«, in: *Indonesia and the Malay world* 38, 2010, pp. 329–347. See also Reuven Firestone, »The Quran on Jews and Judaism«, in: *CCAR Journal*, 2018, pp. 152–165.

bath‹. And We made with them a solemn covenant.«[153] The Quran affirms this covenant by denouncing the Jews who fail to keep the *Sabbath*, calling them apes: »When they were stubborn concerning that which they had been forbidden, We said unto them, ›Be disgraced apes!‹«[154]

The message the Quran conveys through this sharp condemnation is that everyone is duty-bound to be dedicated to one's covenant with God, a teaching relevant to members of any religious community. Furthermore, the Quran takes care here and in similar passages to emphasize that it is castigating only some Jews and not all of them.

The following Surah portrays the reaction in the Jewish community to the violation of the *Sabbath*. Some Jews warned others to stop their desecration while others, though observing the *Sabbath* themselves, remained silent on the issue. The latter group questioned the efficacy of the former's efforts:

> *And when a community among them said, »Why do you admonish a people [to observe the Sabbath] whom God is about to destroy or punish with a severe punishment?« They said, »To be blameless before your Lord, and so that they might repent.« And when they ignored the admonishment, We saved those who warned against evil, and We seized those who did wrong with a dreadful punishment for their rebelliousness. … When they were stubborn concerning that which they had been forbidden, We said unto them, »Be disgraced apes!« …* ***And We divided them into communities on the earth: some of them were righteous and some were otherwise.***[155]

The fact that the Quran identifies the *Sabbath*-observing Jews as righteous and the *Sabbath*-violators as deserving of punishment plainly shows that the criticisms against them are not intended as a categorical statement regarding the entire Jewish people, but as a general warning to be committed to one's covenant and to rebuke wrongdoers.

Understanding God's Wrath

At the heart of Muslim prayer is the first Surah, *al-Fatihah*, which is repeated at least seventeen times a day. It concludes with a prayer for guidance: »Guide us upon the straight path, the path of those whom You have blessed, not of those who incur wrath, nor of those who have gone astray.«[156]

Regarding this verse, the *Tafsir al Kabir* of *Fakhr al-Din al-Razi* quotes the following Hadith: »The Jews are those with whom Allah is wrathful, and the Christians have strayed.«[157] It can be demonstrated that the Hadith is not making a categorical statement. The Arabic word in the above verse for wrath is *al-maghdubi*. Its next appearance in the Quran is in Surah *Al-Baqarah*, in the story of the generation of the desert that incurred the wrath *(»bighadabin«)* of God through their sins:

> *And when you said, »O Moses, we shall not endure one food, so call upon your Lord for us, that He may bring forth for us some of what the earth grows.« … So they were struck with abasement and poverty, and earned a burden of wrath from God. That is because they disbelieved in the signs of God, and killed the prophets without right. That is because they disobeyed, and were transgressors.«*

153 4.154.
154 7.166.
155 7.163-165.
156 1.6-7.
157 Tirmidhi 2954.

Here, the sins of the Children of Israel in the desert serve as an example of behavior that incurs the anger of God. However, the very next verse in this Surah immediately affirms that Jews who do not transgress will have their reward:

> *Truly those who believe, and those who are Jews, and the Christians, and the Sabeans – whosoever believes in God and the Last Day and works righteousness shall have their reward with their Lord. No fear shall come upon them, nor shall they grieve.*[158]



© Stiftung Stuttgarter Lehrhaus

A token gesture of fraternity: Imam Gemal Al-Ubra dries the face of Rabbi Nagen.

By concluding with this promise, this Surah cannot possibly serve as the basis of a sweeping condemnation of all Jews. God's wrath against the Children of Israel ultimately made room for forgiveness, described elsewhere in the Quran.[159] This forgiveness made it possible for the Jews to enter the land promised to them.

When the Hadith speaks of the Jews as those with whom Allah is wrathful, it is referring to a specific incident in the desert with which the term *al-maghdubi* is associated and is certainly not describing a perpetual dynamic between God and the Jews.

Return of the Witnesses

Part of the critique regarding certain Jews in the Quran is based on the belief that they desired to distance Muslims from God. From a Muslim perspective, this accusation embodies the very opposite of the divinely appointed role of the People of the Book: »So, if you are in doubt concerning that which We have sent down to you, ask those who recite the Book before you. The truth has certainly come to you from your Lord. So be not among the doubters.«[160]

The Quran identifies the Jewish people as those who recite the Book and can therefore vouch for the veracity of God's words. However, according to the Quran, there were Jews who fai-

158 2.62.
159 2:51-54.
160 10.94.

led to fulfill this role: »Many of the People of the Book wish to turn you back into disbelievers after your having believed.«[161]

The following quote contrasts the accusation of turning people astray with the ideal of the Jewish people serving as God's witnesses: »A group among the People of the Book wishes to make you go astray; yet they make none go astray but themselves, though they are unaware. O People of the Book! Why do you disbelieve in God's signs, while you are witness?«[162]

The Quran is not alone in assigning the Jews the role of witnesses. On the contrary, there are formative Jewish sources and prayers that likewise articulate an obligation for Jews to help bring about a future in which humanity lives in harmony and together serves God. Part I of this work sets out the principles of this obligation and presents a deeply rooted Jewish statement on Islam that sees value and legitimacy in Muslims worshiping according to their faith. This well-sourced Jewish perspective on Islam is the inverse of the Quran's critique of Jews, and re-establishes them in their role as witnesses.

Jews who appreciate Islam in the broader context of the path of Abraham should bear witness and support those Muslims who espouse the fundamental messages and values of the Quran on these issues. The return to and internalization by Jews and Muslims of these foundations of fraternity and respect between our two religions will, *beezrat Hashem, Inshallah*, bring about the greatest blessing of a joint future with a place for each of us.

Blessing as the Basis of Fraternity

It is unfortunate that, over the centuries, some Muslim leaders have interpreted some passages in the Quran as theological justifications of violent and even deadly attacks against the Jewish people. Such interpretations are actually misreadings of the text. It is vital for Muslim teachers today to speak out against these misinterpretations of the Quran and their dangerous consequences.

If we return to a reading of above-mentioned verse from the Surah *al-Fatihah*, we can see that »the path of those whom You have blessed« can also be seen as referring to the Jewish people. My friend Professor Abdulla Galadari has noted to me that the Arabic word for blessed, *an'amta*, is also used to describe the Jewish people: »O Children of Israel! Remember My Blessing which I bestowed [›**an-amta**‹] upon you, and fulfill My covenant, and I shall fulfill your covenant, and be in awe of Me.«[163]

The fact that the Quran dedicates so many verses to teaching the story of the Jewish people is a reflection of how much there is to learn from their journey and their relationship to God as we forge a path toward a shared future.

Afterword

After a call to follow the creed of Abraham[164] and an invocation of the role of the People of the Book as witnesses,[165] the Quran describes the transformation of those who were once enemies into brothers whose hearts are joined:

161 2.109.

162 3.69-70.
163 2.40 and 2.47.
164 3.95.
165 3.98.

> *And hold fast to the rope of God, all together, and be not divided. Remember the Blessing of God upon you,* ***when you were enemies and He joined your hearts, such that you became brothers by His Blessing****. You were on the brink of a pit of fire and He delivered you from it. Thus does God make clear unto you His signs, that you may be rightly guided.* [166]

In the same spirit, the Zohar, the core text of Jewish spirituality, describes the shift from deadly conflict to loving brotherhood blessed by God:

> *At first they appear as men waging war, seeking to kill one another. Afterward, they appear in love, in brotherhood. … the blessed Holy One delights with you and proclaims peace upon you-and for your sake peace will prevail in the world, as it is written, »For my brethren and companions' sake, I will now say, ›Peace be within you‹ (Psalms 122:8).«* [167]

Jews and Muslims are siblings, children of our father Abraham. We are all descendants, whether biologically or spiritually, of the brothers Isaac and Ishmael.

A parable in the *Talmud* warns against choosing the shorter road that turns out to be longer, instead of the longer road that turns out to be shorter. In other words, willingness to invest in a long-term process will yield better and more enduring results than an allegedly quick fix, which will lead to a much longer process. A one size fits all approach to all interfaith relations might seem like the shorter road to building friendship and trust across our different religions. But to achieve genuinely transformative results, we must remember that fraternity is about relationships. For this reason, we need to acknowledge the uniqueness of each bilateral interfaith relationship, which requires its own approach.

Most of humanity follows one of the Abrahamic religions, which originated in the Middle East, currently one of the most conflicted areas in the world. If religion succeeds in becoming a source of peace and connection within this region, then people throughout the world will be inspired to find the path based on their own beliefs and identities to join a global process of coming together.

I sincerely hope that the methodology and approach presented here will contribute to healing our broken world. Fraternity is a blessing and value in itself. Moreover, it serves as a pathway to addressing the pressing problems of humanity. Alienation, fear, and hatred of others only harden grievances and exacerbate issues. The key to making breakthroughs can be summed up in three words: connection before correction. By embracing this fraternal vision, we can collectively discover ways to overcome challenges that once seemed insurmountable.

My students sometimes ask me: »Rabbi Yakov, do you really think that just because you and an Imam meet and develop a relationship, that this will bring peace?« My answer is that it is not that such a meeting brings peace, but rather that it is already peace! When two people have a meaningful relationship, in which they connect from their inner essences, it is not just a path to shalom

166 3.103. The interpretation offered here is of brotherhood among all those who follow the creed of Abraham and includes the People of the Book, i.e. Jews and Christians.

167 Aĥarei Mot 59b. In *Zohar*, Pritzker Edition, translated by Daniel C. Matt.

(peace), it is shalom in itself. The goal is to scale this up by millions. I then call upon my students to become partners and create new relationships with the Other. We need a massive partnership of leaders and lay people from both of our religions, and extensive grassroots encounters and educational initiatives to make Shalom and Fraternity ever broader and deeper between our communities.

This monograph shared a vision for Jewish and Muslim relations, but our hope for the future is even more expansive, aspiring to fraternity for humanity as a whole.

I conclude with the words of Rabbi Abraham Isaac Kook on his vision for the future in which humanity will be brought together and the divisions among all religions bridged:

> *Love of all existence fills the heart … of the devout among people … hope for the happiness of all, wish for the light and joy of all … when they come among the dwellings of humanity, and they find divisions of nations, religions, sects, and opposing ambitions, they try with all their might to include everything, to unite and bring together.*[168]



© Stiftung Stuttgarter Lehrhaus

Rabbiner Dr. Yakov Nagen, an Israeli rabbi and author, is a leading figure in interfaith dialog in Israel – particularly in initiatives for peace between Judaism and Islam. He directs the *Blickle Institute for Interfaith Dialogue* and the B*eit Midrash for Judaism and Humanity*. He also teaches at *Yeshivat Otniel* and has written extensively on Jewish philosophy and the *Talmud*.

168 Rabbi Abraham Isaac Kook, Shemonah Kevatzim 1.101.

Hasan Dadelen[1]

Peace Voices in the Middle East

Focus on the *Geneva Initiative*, *Hinuch le Shalom* and the *Palestinian Peace Coalition*

On October 7, 2023, one of the most devastating terrorist attacks in the history of the Middle East conflict occurred. The terrorist organization Hamas attacked Israeli border areas and killed hundreds of Israeli civilians. Families have been torn apart, people have been kidnapped and entire communities destroyed. The ensuing military actions in Gaza also brought enormous suffering there and exacerbated the already existing humanitarian crisis. This tragedy has brought to the fore the urgency of a solution to the decades-long conflict.

Sustainable peace in the Middle East can only be achieved through a negotiated two-state solution. A solution that respects both the sovereignty, security and dignity of Israelis and the rights and sovereignty of Palestinians. In the midst of pain and destruction, organizations such as the *Geneva Initiative*, *Hinuch le Shalom* and the *Palestinian Peace Coalition (PPC)* are working to preserve hope, build bridges, and pave the way for peaceful coexistence.



© Stuttgart Lehrhaus Foundation

1 **Hasan Dadelen** is the Foundation Officer of the *Stuttgart Lehrhaus Foundation*.

The *Stuttgart Lehrhaus Foundation*, under the leadership of its founders Karl-Hermann Blickle (blessed A.) and Lisbeth Blickle, had been involved in peace work in Israel for years. In collaboration with these projects, which focus on dialogue, education and interreligious understanding, we support local efforts to create a just and sustainable future for both peoples.

The *Geneva Initiative:* A Plan for Peace

The *Geneva Initiative* was launched in 2003 to develop a detailed plan for a two-state solution. This includes proposals on the key points of conflict – including borders, Jerusalem, the refugee issue and security issues – and provides a realistic framework for a peace agreement.

Under the leadership of Gadi Baltiansky, director of the Israeli side, and Nidal Foqaha, director of the Palestinian side, the *Geneva Initiative* works to promote understanding through dialogue. Both emphasise the importance of cooperation between political and religious actors. »Peace can only come about if we learn to understand the other side's perspective and develop solutions together«, says Nidal Foqaha.

A highlight of the initiative was a seminar in August 2023, which brought together 19 young leaders from Israel and Palestine. Led by Israela Oron, a former Israeli army officer, and Jamal Zakout, an experienced Palestinian advisor, topics such as the significance of Al-Aqsa/Temple Mount and the role of religious narratives were intensively discussed. The participants reported a change of perspective and new insights into the possibility of cooperation.

Hinuch le Shalom: Peace through Education

Hinuch le Shalom (Education for Peace) was founded to provide a platform for young Israelis to learn about and question the narratives of the other side. The aim is to break down prejudices through seminars and to create the foundation for a respectful dialogue between Israelis and Palestinians. The organization's programs are aimed at youth, students and young leaders from different religious and political backgrounds.

Tehila Wenger, a Jewish activist and education director, is a central figure in *Hinuch le Shalom*. With her experience in intercultural dialogue and her passion for peace, Wenger leads many of the programs. »It is our task to equip young people not only with knowledge, but also with empathy. This is the only way we can build a bridge between the deep trenches of the conflict«, she explains.

An example of *Hinuch le Shalom*'s work was a workshop in April 2024 in Jerusalem that brought together 25 participants from different political and religious backgrounds. Topics such as the significance of the Temple Mount/Al-Aqsa and the role of religious narratives were discussed controversially but respectfully. Wenger emphasised: »Our goal is to create spaces in which difficult questions can be asked and joint solutions can be found.«

A symbol of peaceful cooperation: Rabbi Yakov Nagen (to the right) hand in hand with his Muslim und Christian companions in Israel.



Palestinian Peace Coalition: A Voice for Hope and Dialogue

The *Palestinian Peace Coalition (PPC)* is the Palestinian partner organization of the *Geneva Initiative* and a central actor in the promotion of dialogue and peacebuilding within Palestinian society. It is committed to the dissemina-

© Stuttgart Lehrhaus Foundation

tion and acceptance of the two-state solution and strengthens civil society through education and dialogue programmes.

At the head of the PPC is Nidal Foqaha, a veteran peace activist who, together with his assistant, works tirelessly to build bridges between the Palestinian communities and the Israeli side. Foqaha sees youth as the key to peacebuilding and emphasizes: »Only if we involve the next generation can we lay the foundations for sustainable peace.«

Under his leadership, the *PPC* regularly organises workshops that focus on women and young people. An example of this is an all-female workshop in Nablus, where participants had the opportunity to discuss leadership and overcoming cultural and religious differences. »Women often play a silent but crucial role in peace processes. We need to involve their voices more«, Foqaha explains.

Another highlight was a workshop in Bethlehem in May 2024 that focused on the importance of Jerusalem and the possibility of using the city as a symbol of reconciliation. Under the direction of Ahmad Rweidy, religious and cultural perspectives were analysed in order to promote dialogue between the communities.

Joint seminars and interreligious dialogues

The cooperation between the *Geneva Initiative*, *Hinuch le Shalom* and the *PPC* is often visible in joint seminars. A particularly inspiring example was the seminar in June 2024, which brought together religious leaders such as Sheikh Abbas Zakour and Rabbanit Hadassa Froman. Topics such as the role of religion in peace processes and the handling of historical narratives were intensively discussed.

Roei Ravitzky, an expert on religion and conflict resolution, emphasized: »Religion can promote polarization, but it can also serve as a bridge. It's up to us how we use their power.« These seminars provide a space for honest exchange and the development of strategies on how religious and cultural values can be used for a peaceful future.

October 7, 2023 has once again revealed the deep wounds and despair in the Israeli-Palestinian conflict. But as the examples of the *Geneva Initiative*, *Hinuch le Shalom* and the *Palestinian Peace Coalition* show, even in these difficult times, talks and peace efforts are taking place. These organizations prove that despite the tragedies, there is the will and the possibility to create a better future.

The work of Tehila Wenger, Nidal Foqaha and their teams illustrates that dialogue, education and mutual understanding are not just visions, but concrete paths to peace. It is a message of hope that even in times of pain and destruction, the seeds of reconciliation are sown.

The *Stuttgart Lehrhaus Foundation* will continue to support these projects because we are convinced that peace begins with the willingness to listen – and the courage to act together.

Tehila Wenger[1]

Building Peace in a Time of Destruction

After October 7th and in light of the Ongoing War in Gaza, Israelis and Palestinians are Living in a New Middle East

In some ways, the fundamentals of the Israeli-Palestinian conflict remain the same. The core issues have not changed, and the zone of possible agreement for parameters of a future negotiated peace hasn't significantly shifted. The horrific nature of Hamas's attacks against Israelis on October 7th and the overwhelming destruction experienced by Palestinian civilians in Gaza through Israel's ongoing military response have hardened, even radicalized attitudes of distrust and dehumanization between the peoples; however, anyone who worked in conflict resolution and peace-building prior to the war knows that these feelings and framings of the other side have long been typical of Israeli-Palestinian relations. The change is in the degree, rather than the nature, of the mutual antipathy.

That said, there is no denying that the extent of this past year's violence has created an opening for a major paradigm shift. Israeli public discourse is dominated by discussion of »broken conceptions« – previous approaches to the conflict, be it policies in the West Bank and Gaza, conflict management, or the status quo – that have been discredited by the vulnerabilities exposed on October 7th. Public opinion studies show many Gazans increasingly turning against Hamas for instigating such a devastating war with Israel. Future elections in Israel, which in the past prioritized economic issues and internal debates around specific polarizing political leaders, will be entirely focused on security, war, and (although the word itself might not make much of an appearance) peace.

For over 20 years, we at the *Geneva Initiative – Israel* have been working alongside our Palestinian partners with select target groups of Israeli decision-makers, opinion-shapers, and stakeholders to educate them about the conflict and the two-state solution, connect them to pragmatic and peace-supporting Palestinian partners, and give them the tools to become effective advocates for peace in their own right.

One of our most challenging and rewarding projects in that respect is a multi-year program for religious leaders and stakeholders in the region, in partnership with the *K. H. Blickle Foundation*. We advance reconciliation programming for Israeli and Palestinian religious influencers based on shared values while acknowledging and engaging deeply over key differences. For this program, as with all of our Israeli-Palestinian educational programs that took place prior to the current war, the greatest obstacle we faced was widespread apathy. The majority of Jewish Israelis, religious and secular, did not feel the impact of the conflict on a daily basis. For many, engagement in peace and dialogue work lacked urgency.

After October 7th and in the midst of this harrowing war, there is not a single Israeli left untouched by the violence and trauma. On the Palestinian side – where there was significantly less indifference to the conflict, due to the much greater impact on daily lives across all societal groups and geographic locations – the war has spread from Gaza to the West Bank, with ongoing consequences for the Arab community in Israel, as well.

1 For personal details see page 126.

In short, public apathy and tolerance for »more of the same« or status quo approaches is at an end. Everyone agrees that the conflict cannot continue along the lines and policies of what has been dubbed by Israelis the »October 6th« approach. Israelis disagree fiercely, however, over what path to pursue going forward.

We at the *Geneva Initiative* are advocating for the path that provides long-term security, self-determination and eventual healing for both peoples. This is not easy, during such a fraught period. On the one hand, there is a new and acute desire throughout Israeli and Palestinian society for answers, direction, and a significant change that provides real hope for long-lasting peace and security. Participation in our programming has increased since the start of the war. Israelis, especially young Israelis, have turned to us in increasing numbers with requests to join our projects, learn about the two-state solution, and meet Palestinians.

At the same time, the incalculable trauma that we have undergone over this past year makes it incredibly difficult for either side to envisage the possibility of a peaceful solution to the conflict. To be viable and sustainable, any solution to the conflict necessitates some level of belief in the potential of the other side to make and maintain a commitment to a peace agreement.

The only way to truly develop this belief, particularly a belief resilient enough to survive further war, escalations, and loss, is through direct meetings and constructive dialogue with partners on the other side.

Throughout the darkest moments of the last year, our work to build bridges, restore trust, and answer the many questions that Israelis and Palestinians have about each other and the future has continued. While some have stepped back from peace building and dialogue out of trauma or anger, many others – including those who have suffered most directly from this war – have stepped up to work more passionately and urgently than ever towards ending the conflict.

In November 2023, a young Israeli woman who works in the Ramleh municipality told us that a young Palestinian peer she had met through our dialogue programming in Ramallah (who held, in her words, »very extreme views« about Israelis) reached out to her personally to ask for her perspective about the war and the future. Previously unengaged Members of Knesset have requested meetings with our experts in order to better understand the possibilities for conflict resolution, an issue that in the past rated low on their list of political priorities. A dialogue channel created between rabbis and imams has doubled its activity and engagement in recent months.

Dialogue discussion content has shifted. Questions of narrative used to circle around 1948, 1967, Israeli disengagement from Gaza, and other seminal historic junctures in the conflict. Today, the stark disparities in media coverage have created such different understandings of the current reality for Israelis and Palestinians that narrative differences regarding the present situation are even sharper than the still-painful past. And yet, with all of the challenges and with an overwhelming weight of fear driving the attitudes of the main-

stream on both sides, more and more participants are turning to us not only for educational activities, information, and cross-border dialogue opportunities, but with the urgent question: What can we do to make a difference?

There is one issue that arises in every meeting and seminar, no matter the target group or official subject matter of the activity: what do Palestinians and Israelis really think about the conflict and the two-state solution? This question essentially boils down to fundamental doubt about the existence of a partner for peace on the other side.

Despite the resilience of support for a two-state solution amongst Israelis and Palestinians as the preferred outcome to the conflict, many believe themselves to be a minority in this respect. Our work today focuses on rebuilding community, and belief in our own societies' capacity and readiness for peace. It is intuitive to believe that all trends in both societies point towards radicalization, rigidity and support for violence. In this case, intuition is a partial and misleading picture of the truth. Shrinking public support for extremist political figures and parties, revived international commitment to advancing a peace process, offers of comprehensive regional normalization and other changes in the broader geopolitical reality have created new opportunities. For a strong peace camp to take shape, Israeli and Palestinian moderates must stop seeing their own positions as marginal and recognize the trends on both sides that justify and bolster hope.

While the content of our programming has changed to reflect the priorities, needs, and fears of Israelis and Palestinians at this time, our goals and values have not. The war has reinforced our fundamental conviction that neither Israelis nor Palestinians can achieve lasting security and self-determination without a peace agreement, a clear border, and compromises on the core issues that meet the basic needs of both peoples. To achieve this, we must break free from the corrupting illusion that one side can achieve »total victory« at the expense of the other. Visions of achieving security through extreme violence or forced expulsions will only entrench hatred and increase the losses on both sides. Ironically, peace-building today carries connotations of idealism and naivety for Israelis and Palestinians, when it is actually the only pragmatic course forward. Taking advantage of (and working hard to widen) the credibility gap, those in the extreme margins of our societies set the agenda and run the war based on maximalist ideologies and bloody fantasies of violently »defeating« the other.

This brings me to the role of the international community – those who care, deeply and genuinely, about ending the bloodshed and taking part in the creation of a new Middle East that looks nothing like the bloody and painful chaos of the present. Some feel a cultural, historic and/or religious connection to one particular side of the conflict. Others associate the Israeli-Palestinian issue with domestic political debates about equality, indigeneity, immigration, race relations, and more. Many political movements around the world perceive a reflection of their most burning and divisive local issues in our conflict. On the one hand, this brings a high level of passion and investment from inter-

national stakeholders into addressing the Israeli-Palestinian issue. On the other hand, conflation of our conflict with struggles and controversies around the world often leads to oversimplification or misleading framings that polarize the conflict even further.

Israelis and Palestinians have always been hyper conscious of international trends and opinions regarding the conflict. Both peoples tend to perceive themselves as marginalized, abandoned, and discriminated against by international actors. Both invest tremendous efforts in disseminating and amplifying narratives that support their own legitimacy, and undermine the other side's. International allies of one side or the other have largely bought into and exacerbated this zero-sum game approach.

This is a mistake. The last thing Israelis and Palestinians need at this time is further fuel for polarization. Anyone advocating the erasure, destruction, or deportation of one side or the other, with slogans asserting that »there are no innocent people in Gaza« or calling for Jewish Israelis to »go back to Europe«, is actually advocating for a continuation of the conflict on a scale of violence that would make the current war look minor by comparison.

It is easy and satisfying to champion whichever side of this conflict most closely matches one's ethnic, cultural, or political identity. There is a sense of belonging and thrill in cheering on one side while demonizing the other. The emotional feedback is similar to that of supporting a sports team, but with the additional gratification that comes with self-righteousness.

Our conflict is not a football match. There is no scenario in which only one side »wins«. At the end of this war, either we take the path that provides self-determination and real, lasting security for Israelis and Palestinians living side by side in two sovereign states, or we deepen the wounds and causes for hatred between us, paving the way towards the next round of bloodshed.

True allies around the world will stand not with Israelis or Palestinians, but with both. Choose to amplify voices that acknowledge the needs and fears of both sides, and stand with the peace-builders on the ground who have found the courage to hope in and work for a better future.

The road to a lasting peace will be long and difficult. The alternative, however, is the current bloody and horrifying reality.



© Tehila Wenger

Tehila Wenger is Deputy Director at the *Geneva Initiative – Israel*, an NGO that promotes a peace agreement between Israel and Palestinians through diplomatic, educational, and public tools. Her work at the *Geneva Initiative* includes organizing and facilitating joint dialogue forums between Israelis and Palestinians, advocacy and outreach with Israeli decision-makers and international stakeholders, and coordinating research projects on the topics of reconciliation, Jerusalem, and the two-state solution. She has a BA in Politics from *Princeton University* and an MA in Diplomatic Studies from *Tel Aviv University.*

Nidal Foqaha[1]

Mobilizing for Peace

The Role of Grassroots Support in Achieving the Two-State Solution

Efforts to stop the war, end the cycle of violence, and prevent bloodshed are most crucial when the conflict is raging, and civilians bear the highest price. The Palestinian-Israeli conflict has gone through numerous phases since 1967, some marked by calm and others by peaceful popular resistance. However, as seen since October 7, 2023, the conflict has escalated into an open war, resulting in thousands of innocent civilian casualties on both sides.

In the *Palestinian Peace Coalition – Geneva Initiative*, we recognized over two decades ago that the only solution to this conflict lies in peaceful means, particularly through negotiations aimed at achieving a two-state solution: a Palestinian state that lives alongside Israel in security and peace, with good neighborly relations and cooperation across various fields. This is the only way to end the cycle of violence in the region: *two states for two peoples.*

The two-state solution remains the only viable formula for a resolution, compared to any other proposals discussed. After 56 years of Israeli military occupation, Palestinians cannot accept any arrangement that does not grant them independence and national sovereignty over the occupied territories. Meanwhile, the Jewish people seek to live in a predominantly Jewish state. If the two-state solution is dismissed, other proposals would fail to meet the national aspirations of both Palestinians and Israelis. The *Oslo Accords*, signed 30 years ago, did not bring both parties to the ultimate goal, and Oslo's repeated failures over the years remain a point of contention for the conflict parties and the stakeholders who may act as mediators again. This calls for mobilizing strong popular support for any new peace path in our region.

What has been difficult to achieve over the past 30 years may not be easily attainable today simply due to the war Israel is waging on Gaza. Yet, I see the circumstances emerging since October 7 as a growing motivation for all parties to find a solution. This war should not continue indefinitely, and this conflict, at its core, is uncontainable or unsustainable forever. There is an occupation, and it has created numerous realities on the ground, some of which can be rectified and some that cannot. Thus, resuming negotiations should first stem from a desire on both sides and second, require isolating all spoilers and disruptive elements from both parties to any future agreement. We must all stand against extremist and radical groups that seek to drive us further into violence and bloodshed. We must also work together to ensure that these negotiations aim to achieve the ultimate goal: ending the occupation and establishing an independent Palestinian state alongside Israel.

We all know the outline of an acceptable agreement that can lead to a final solution, and we also know the pitfalls and obstacles that hindered us in previous negotiation rounds. So, we understand the scope and nature of the real opportunity to reach an agreement, as well as the challenges ahead, and we know where we need support from our friends to help us moving in the right direction towards a solution that ends the hostility. While the U.S. administration formally oversees this role, the support from friends of the *Geneva Initiative* in Palestine and Israel, like the *K. H. Blickle Foundation*, is a distinguishing factor in promoting a peaceful resolution to this conflict among the Palestinian public, particularly youth, religious leaders, and the business sector. This support aids in

1 For personal details see page 128.

fostering reconciliation between the two peoples and facilitates the task of reaching a final agreement to end the conflict in the future. The responsibility and wise vision of our friends, like the late Karl Blickle, in achieving this goal is as vital and significant as our own toward the Palestinians and Israelis. Nothing empowers us with more strength, determination, and power than the will and determination of our friends to support and guide us toward that goal – achieving peace.

Building on the momentum created by the tragedy of October 7 and the war in Gaza, we at the *Palestinian Peace Coalition – Geneva Initiative* work to raise awareness among the Palestinian public in all its segments about the benefits of peace. This mission may seem impossible given the situation on the ground, but in reality, it is easier when we point to the heavy price we pay in this war on both human and physical levels. For this purpose, we continuously organize discussions, workshops, and training sessions to empower and raise the awareness of Palestinians on the cost of the war and the benefits of peace, and how we can achieve that peace. We are preparing these community segments to be more rational and objective, adopting dialogue instead of violence. This happens through bridging gaps and building bridges with the other side. We do it through bringing Palestinians and Israelis together in joint meetings, which we have resumed recently both virtually and in person, bringing together Palestinians and Israelis.

This type of peace education is extremely needed to shift the public perceptions when it comes to the other side, as well as ending the conflict. Recently, *PPC* commission published a public opinion poll which showed significant change on the Palestinian public pulse, when it comes to the end-game settlement of the conflict as well as the future Palestinian-Israeli relationships. For the first time since more than 10 years, we noticed that now more than 70 % of the Palestinians support the two-state solution, the State of Palestine side by side with the State of Israeli based on the 1967 border line, with agreed upon mutual swaps. With regards to the support and opposition to ending the current Gaza war with release of abductees and prisoner exchange and the return of Palestinian laborers to work in Israel with good-neighborly relations between the Palestinian and Israeli peoples, a vast majority (70 %) of Palestinians voted in favor of such a deal. This shows that an end to the war and reopening a new chapter in the Palestinian-Israeli relationship is still possible and attainable.



Nidal Foqaha Mr. Nidal Foqaha is the Director General of the *Palestinian Peace Coalition/Geneva Initiative*, a non-profit Palestinian organization that works on promoting a peaceful settlement for the Palestinian-Israeli conflict based on the two-state solution as envisioned in the Geneva Initiative.
Foqaha has contributed to several political dialogues, including on security, boarders, Jerusalem, water and refugees, as well as reconciliation related issues. Previously, he served as an advisor to the PLO Secretary General and a team member of the *Pales-tinian-Israeli Joint Economic Committee*, a committee in-charge of dealing with economic issues as part of the economic agreements between the two sides.

Foqaha co-chairs the Two-State Solution Coalition »TSC«, a coalition of 30 Palestinian and Israeli civil society organizations which promote the two-state solution vision as an end-game settlement for the Palestinian-Israeli conflict. Also, he is a member of several Palestinian civil society organi-zations that promote peace, democracy and civil rights. Nidal Foqaha holds MA in American Studies from *Al Quds University* and BA from *Birziet University*, Palestine.

Karl-Josef Kuschel[1]

Who is the Real Traitor?

The »Judas«-Novel by the Israeli Writer Amos Oz (1939–2018)

When an author of Israeli-Jewish origin publishes a novel that revolves around a key figure in the original Christian tradition, it is best to reread the prehistory of this character with alert, critical eyes. Because what he has to say could be disturbing and reopen a story that one thought had been interpreted to the end. One should listen anew, especially since this writer is called Amos Oz and claims that it was no coincidence that the kiss of Judas was »the most famous kiss in the history of mankind«. Why? Because »no other story ever told by men has unleashed such a degree of hatred, persecution and murder« over a certain people, that of the Jews, »as this story about the betrayal« of Judas, which found its expression with a kiss of all things (Jesus and Judas, 2018, p. 23).

To pursue these fatal historical and historical contexts, to re-examine the original sources of the New Testament and to report on alternative explanatory patterns in the »Judas case« in the mirror of a text of contemporary literature, this is what the following is about – at the same time a homage to the great Israeli writer Amos Oz on the occasion of his 80th birthday on May 4 of this year, which he himself was unable to celebrate.

I Images of Judas in the Original Christian Tradition

A first observation: Not all early Christian sources connect the tradition of Jesus' death on the cross with a story of betrayal. All the Gospels report this, certainly, but the Pauline and post-Pauline proclamations, however, do without this alleged traitor. The Pauline theology of the cross knows no Judas, but the synoptic evangelists do – Mark, Matthew, Luke, and the evangelist John too.

A second observation: The reports of the evangelists on the »case of Judas« are by no means uniform. There are considerable differences between them, especially in terms of the traitor's motivation. So if we put the four traditions of Judas' betrayal next to each other, we readers become witnesses not to a fixed story, but to a struggle for a plausible explanation of what eludes all plausibility, a narrative version that only laboriously covers up the bewilderment.

And a third observation, which follows from the first and second: We do not know who Judas was historically. We have no direct testimonies of him. What we have historically are Judas images. Let's do the test:

Mark, as the oldest evangelist, is still limited to a single succinct note about the fact of betrayal by a certain Judas:

> *»Judas Iscariot, one of the twelve, went to the chief priests. He wanted to hand Jesus over to them. When they heard this, they were happy and promised to give him money for it. From then on, he looked for a favorable opportunity to extradite him.«*
> (Mk 14:10f.)

And the betrayal happens, Mark reports that too. After a »last supper« with Jesus, Judas arrives with a crowd of armed men to the Mount of Olives, where Jesus is currently staying on the property of Gethsemane, and with a kiss gives the captors the agreed signal for arrest (Mk 14:44).

What do we learn from this oldest source and what not? We learn:

1 For personal details see page 145.

1 The traitor's name is Judas Iscariot and he comes from the closest circle of Jesus' disciples, the »Twelve«, i.e. the apostles.
2 The traitor has been offered money for his betrayal.
3 The traitor, who had just sat at a table with Jesus at the last meal (Mk 14:17-19), uses his almost intimate intimacy with Jesus to betray him with a kiss.

But we learn nothing in the oldest tradition about Judas' motive for becoming a traitor. Nothing about his inner condition while he is communion with Jesus, nothing about his further fate, nor about whether he accepted the money offered. Only one word of Jesus about the traitor during the meal together makes Mark sit up and take notice: Jesus knows about the betrayal from the circle of the twelve. The evangelist must be interested in this because he does not want to let Jesus run blindly into his fate. As the »Son of Man«, he knows the future and accepts his destiny. The Son of Man must go his way, Jesus says in Mark, and adds, »but woe to the man by whom the Son of Man is betrayed.« For him it would be »better if he had not been born« (Mk 14:21). And we also sit up and take notice because it is precisely this sentence that not only exonerates Jesus, but also burdens him: Why, knowing that he has betrayed, can he curse the traitor who is still sitting at the table with him without confronting him, calling him by name with the aim of possibly averting the whole catastrophe? He is »one of the twelve« who was on the road with him for years. The micronarrative picks up narrative momentum.

How much the account of *Matthew*, who is dependent on Mark, makes clear. With Matthew, the psychologization of the traitor begins. It all starts with the fact that money is now becoming the main motive of betrayal. In Matthew, *Judas* is not only the passive recipient of the money of the high priests, but the subject of the desire for money, or even better: the object of his greed for money: »What will you give me if I hand Jesus over to you?«, Matthew has Judas say (Mt 26:15). Yes, Matthew can even quantify the exact amount of the traitor's money, so important is the history of money to him: »And they paid him thirty pieces of silver« (Mt 26:16).

Secondly, in *Matthew*, at the last supper, the name of Judas is openly mentioned as a traitor: »But woe to the man by whom the Son of Man is betrayed,« it also says in Matthew, but then: »Then Judas, who betrayed him, asked, ›Is it I, Rabbi?‹ Jesus said to him, ›You say it‹« (Mt 26:25). In doing so, Matthew left the basic question just as open as Mark did as to why Jesus, knowing about the betrayal and the concrete traitor, did not go on the offensive, but he did psychologize Judas even more strongly through this scene: Judas is not only driven by greed for money, but also a cunning hypocrite: »Is it me?« And thirdly, Matthew tells us something about the further fate of Judas. What Markus had left open is now described in detail. How could it be otherwise? In the Matthew's community there was evidently the necessity to attribute to the traitor the deserved disgraceful death and to attest to him a miserable end. It is precisely in this scene that Matthew's micronarrative unfolds its irresistible dynamic.

The narrative increase compared to the Gospel of Mark is unmistakable, indeed Matthew is the only evangelist who feels the need to clarify the question of the end of the cunning traitor:

> *»When Judas, who had betrayed him, saw that Jesus was condemned to death, he repented of his deed. He brought back the thirty pieces of silver to the chief priests and the elders, saying, ›I have sinned, I have delivered you an innocent man.‹ They answered, ›What is this to us?‹ That's your business. So he threw the silver pieces into the temple; Then he went away and hanged himself. The chief priests took the silver pieces and said, ›You must not put the money in the treasury of the temple; because there is blood on it‹. And they decided to use the money to buy the pottery as a burial ground for the strangers. That is why this field is still called Blutacker today. So what was said by the prophet Jeremiah was fulfilled:* ***they took the thirty pieces of silver, which is the price it was worth to the Israelites, and bought the potter with the money, as the Lord had commanded me.«*** (Mt 27:3-10)

And *Luke?* Luke's account largely adheres to the sparse account of Mark, on which he is as dependent as Matthew. Judas agrees with the chief priests that he will receive money for his betrayal. That's it. There is no question of direct greed. Nor does the name of the traitor who sits at the table come up at the last meal. A kiss concludes the betrayal here as well, but Luke is just as uninterested in the further fate of Judas as Markus. This evangelist introduces only one important motif into the history of betrayal for the first time: *the Satanic motif.* Luke is the first to interpret Judas' betrayal in a satanological way. Accordingly, his story of betrayal begins with a sentence that is as succinct as it is momentous: »But Satan took possession of Judas, called Iscariot, who belonged to the twelve« (Lk 22:3). That's it. Not a word about the why and why. In this way, Luke has raised the confrontation with betrayal from the factual level (as in Mark) and the psychological level (as in Matthew) to the metaphysical level. It is no longer greed and hypocrisy alone that are at play with this Judas, nor are there any possible conflicts about Jesus' mission in the circle of disciples. Luke gives himself such internal, intrinsic motive research by bringing Satan into play. For the first time in the history of Christian tradition, this evangelist makes Judas the plaything of the devil, God's adversary: »Satan« – he »took possession of Judas«.

Two generations of Christian history later, the history of betrayal has psychologically and metaphysically solidified into a whole. In the congregation of John around 100 A.D. it has already become an irrefutable certainty: »There was a supper, and the devil had already put into the heart of Judas, the son of Simon Iscariot, to betray him and hand him over« (Jn 13:2). This is said as a matter of course. Moreover, in John's work, Matthew and Luke motifs are combined precisely in this banquet scene. Unlike the Synoptics, John does not tell of a »Last Supper« of Jesus, which has its own, understandable reasons in this 4th Gospel. But John also describes a table fellowship of Jesus with his disciples, and he now charges this

scene psychologically and metaphysically in a way that is unparalleled in early Christian literature. In response to Jesus' announcement of betrayal, the favorite disciple, who sits at the table and gently bends over to him, asks him who the traitor is.

> *»Jesus answered, ›He is the one to whom I will give the morsel of bread that I am dipping.‹ Then he dipped the bread, took it, and gave it to Judas, son of Simon Iscariot. When Judas had taken the morsel of bread, Satan entered into him. Jesus said to him, ›Whatever you want to do, do it quickly.‹ But none of those present understood why he was telling him that. Because Judas had the cash, some thought that Jesus wanted to tell him, ›Buy what we need for the feast,‹ or that Jesus told him to give something to the poor. When Judas had taken the morsel of bread, he went out at once. But it was night.«* (Jn 13:27-30)

In the rest of the report, John knows nothing about a kiss from the traitor or about the further fate of Judas. But even so, his combination of motifs leaves no doubt as to the fate that awaits Judas as the son of the devil. In particular, the narrator John has further developed the banquet scenery compared to Matthew. In its condensed dramaturgy, this is »great literature«. What a scene, then, where one piece fits the other and is turned around in a narrative »brilliant« way: the piece of bread that had previously been dipped into a bowl, the piece that is supposed to symbolize fraternal community, becomes an instrument of the devil for Judas. With this »morsel of bread«, Judas swallows satanic energy, as it were. He lets the devil inside him. The images get close to us. What John makes this Judas swallow, what literally passes through his maw, is no longer life-sustaining food, but deadly, diabolical poison. In this way, this Judas has completely become a *devilishly contaminated traitor* in John's work. To which the Matthean *motif of greed for money* fits seamlessly. John also continues this motif by providing the rational-sounding explanation that Judas was the treasurer of the circle of disciples anyway. In other words, it is no wonder that he was primarily interested in money, although John had already said in a scene that Judas had always been »a thief«: »For he had the treasury and embezzled the revenues« (Jn 12:6).

So what? If we follow the Christian document, the micronarrative »Betrayal of Judas« has produced different literary drafts four times. What can be observed is a new, experimental approach to reasons for something that seems abysmal and for which a convincing explanation is missing. The diversity of the accounts speaks for this, as does their increase from Mark to Matthew to John. In fact, however, the »fall« of Judas seems to be a clear case for everyone. There has been a traitor in the inner circle who is responsible for the extradition to the religious rulers. It's called Judas. His motive: greed for money. His character: a hypocrite. Why does he do this? What are his motives?

Since Luke at the latest, people in the early church believe they know that Judas was under the influence of Satan. All further explanations or self-critical questioning are thus superfluous. If one harmonizes the heterogeneous sources, the

overall picture emerges: Judas is a traitor to the Son of God out of greed for money under the influence of Satan. This betrayal was particularly vile because Judas belonged to the closest circle of disciples and had sat together with Jesus at the »last supper«. Particularly mendacious because Jesus had even issued an unmistakable warning on this occasion and named the traitor: »But woe to the man by whom the Son of Man is betrayed! It would be better for him if he had not been born« (Mt 26:24). And yet … The kiss, the most intimate sign of trust between two people, misused as a sign of deception, disguise, betrayal of friends. This is what Judas stands for once and for all. And all the »Judases« of history. No wonder that the end of such a person must be terrible. Matthew, in any case, is interested in reporting exactly that of Judas' death.

A clear case of good versus evil, God versus Satan, what else? And for centuries the fall of Judas of Iscariot had been interpreted to the end. In the history of Christian theology and preaching, he becomes a projection figure of hatred of everything lying, deceiving, treacherous and thus anti-Christian, of everything that seems to have conspired against Christianity, »the Jews« above all. Judas, Yehuda, literally »the Jew«, he becomes the symbolic figure of the traitor people par excellence, responsible for the murder of Christ for all time. Symbolic figure of all negative character traits that were attested to »the« Jew: greed for money, hypocrisy, lies, betrayal …

Only writers in the 20th century dare to ask questions and read the story of Judas in a new and different way. From Jorge Luis Borges, the Argentinean, to Nikos Kasantzakis, the Greek, and Walter Jens, the German, the chain of literary relecture dea Judas-Jesus dramas. How could it be otherwise? The questionable nature of the story from the beginning stimulates its literary productivity. Smooth stories are sterile, mysterious, broken ones become literary fruitful. And the Jesus-Judas drama puts question after question out of itself. Is the early Christian Judas story really so clear? Or is it not full of inconsistencies in itself and contradictions with other texts of the same New Testament? Betrayal and gallows death in the full knowledge of Jesus – should that be compatible with the message of the Sermon on the Mount, the love of one's enemies? The farewell meal was a last love feast in »his memory«, do you let one of the closest companions commit his shameful deed when you know about her? And the motives of Judas, his character? Is what we are told credible? Have we been told everything?

Maybe everything was completely different. Perhaps Judas acted out of motives other than such vile ones? And the metaphysical? If the devil is involved, the question of theodicy is raised. It should burn like a wound: Why does God, the Father, in His righteousness, allow all this to happen, betrayal, lies, deception of His Son? Is it then possible to make Judas the son of Satan and condemn him to hell without asking God, the righteous?

Consequence: The New Testament micronarratives no longer release a new literature-producing dynamic within Christianity, but outside of Christianity. I refer to an example from contemporary literature.

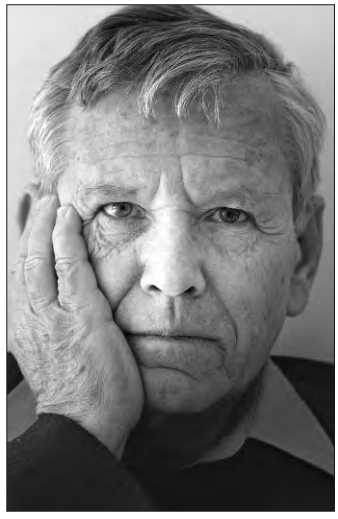
Change in scenery.

II The Peacemaker – a Traitor? The »Judas« Novel (2015) by Amos Oz (1939–2018)

It has been a long time since a Jewish thinker was able to say: »I firmly believe that the Jewish community will receive Jesus in the course of its rebirth. But I also firmly believe that we will never recognize Jesus as the Messiah who has come.« A bold word from one of the greatest Jewish thinkers of the 20th century, Martin Buber, written after the mass murder of the Jewish people in 1946. And a prophetic word to go with it. Less than 70 years later, a Jewish writer, one of the leading representatives of contemporary Israeli literature, Amoz Oz (born 1939 in Jerusalem), has one of his Jewish main characters say in his new novel »Judas«:

> *»I don't believe for a second that Jesus was God or God's Son. But I love him. I love the words he said. I have loved him since I first read his message in the New Testament when I was fifteen«* (p. 129).

In 2015, Oz's novel was published in German. But how does a character in Oz's novel come to deal with Jesus in such a way? The answer: Because he cannot get away from one of the most enigmatic and at the same time most abysmal figures in the history of the Jewish faith: Jesus' companion Judas Iscariot. And what interests him about the Judas story? Answer: It is the primeval story of a betrayal par excellence, told through the millennia at the expense of the Jews. In his 2017 Berlin lecture »Judas and Jesus«, Oz speaks of the fact that »the story of Judas in the Gospels« was the »Cher-

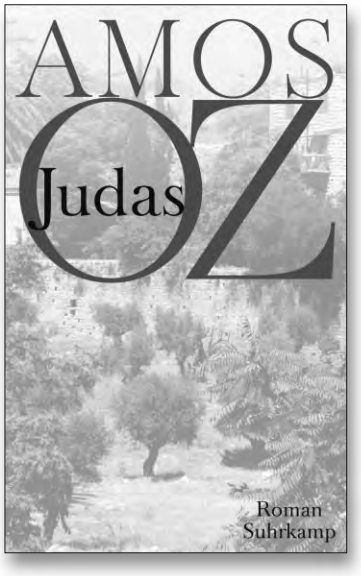


© commons.wikimedia.org | Michiel Hendryckx | CC-BY-3.0

Amos Oz, 2005.

nobyl of anti-Semitism of the past 2000 years«. This history has »contaminated the relationship between Jews and Christians« for thousands of years. Of all the Jewish disciples of Jesus, Oz has one of his characters in the novel say, only Judas was considered an »outstanding Jew«. More than others, he was »ridiculed and detested«: »As the embodiment of betrayal and as the embodiment of Judaism and as the embodiment of the relationship between Judaism and betrayal.« »Yehuda«: spoken in Hebrew, it is a Jewish commonplace, the same name, pronounced »Judas«, is a synonym for treacherous betrayal. This is the starting point of Oz.

But instead of telling a story exclusively, as other writers do, which is primarily about radical criticism of this Christian-church anti-Judaism, Oz also deals with patterns of betrayal in contemporary Israeli history. A double challenge that emanates from this novel: »externally« it again argues



with the monstrous »Christian« anti-Semitism and »internally« with positions of Israeli domestic politics. An explosiveness that can undoubtedly only be measured by those who, like Oz, live in the state of Israel, experience his fate up close and write out of love for it. I myself, a German and a Christian, who does not live in Israel, exercise restraint and speak here as a reporter »from the outside«, who is deeply touched by the life and work of this author and, after it has been completed, seeks to understand it better in its breadth and depth. And that includes Oz's last novel. It became his legacy with regard to the »idea« of the State of Israel. The vision of the founding fathers and mothers. Because Oz tells a story that deals with the founding of the state in 1947/48, the subsequent war of independence and thus with the tragically missed opportunities for a peaceful coexistence of Israelis and Palestinians.

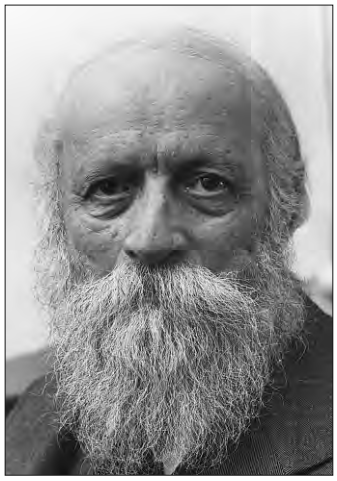
Not for the first time, of course. What Oz presents in »Judas« in novel form, i.e. in a fictitious narrative, he has reflected on again and again in numerous speeches, essays and statements over the course of decades. Starting with »Report on the State of the State of Israel« (1992), to »Israel and Palestinians – a two-family house?« (2001) to »Dear Fanatics. Three Pleas« (2018), which incidentally also applies to Oz's interventions in the matter of »Germany and Israel«, can be read, for example, in a small volume that was published in the year of his death. In this lecture, I cannot evaluate all of Oz's political texts any more than I can evaluate the reception that Oz's last novel may have experienced in Israel itself. For both highly exciting questions, special lectures would be necessary. I am concentrating here on the novel and some background information for a better understanding.

Like hardly any other Israeli intellectual, Oz is called upon to trace the founding story of his country, having already been born in what was then Palestine: as Amos Klausner on May 4, 1939 in the Jerusalem suburb of Kerem Avraham. His paternal grandparents fled from the Ukrainian city of Odessa to Vilnius, then occupied by Poland, in 1917 after the Russian Revolution and immigrated to Palestine in 1933. His father Yehuda Arie: an important literary scholar, his great-uncle Joseph Gedalja Klausner (1874–1958) an important historian, of whom we have yet to speak. At the age of 15, this Amos Klausner had entered Kibbutz Hulda, where he lived for 30 years before moving to the desert city of Arad near the Dead Sea with his wife Nilly and their three children in

1986. But his grave is located in Kibbutz Hulda, 40 kilometers southeast of Tel Aviv. Here the young hermit had acquired the name Oz, the Hebrew word for »power« and »strength«. Anyone interested in the history of his family in the context of current events should read his incomparable novel »A Story of Love and Darkness«, which was published in German in 2004. The 800 pages provide a dramatic story.

But what does the founding story of Israel have to do with the »Fall of Judah«? Oz sets his novel in Jerusalem in 1959/60. At this time, historically decisive events had happened. On May 14, 1948, David Ben-Gurion, then the country's first prime minister, proclaimed the independence of the State of Israel, and a few days later Israel had to wage a war with its Arab neighbors for its existence, which was to last a whole 15 months. As early as 1956, there had been a second war, which has gone down in history as the Suez Crisis and the Sinai Campaign. At the end of the 1950s, Israel is more endangered than ever. The proclamation of its own state had brought independence to the country, but had incited the hatred of its Arab neighbors. At the same time, the war had produced a refugee misery among the Palestinians, which was to become a constant source of hatred and revenge. Independence, yes. But security? Peaceful coexistence? Israel had not received it.

Martin Buber.



II 1
Buber's great disappointment: No understanding with the Arabs

But Israelis, including Martin Buber as one of the most prominent, had seen the war and the resulting precarious security situation of the new state coming. With his novel, Oz places himself in this tradition of Israeli peace policy. Therefore, a sideways glance at the position represented by Martin Buber on behalf of others is in place here.

In the spring of 1938, Buber emigrated to Jerusalem at the age of 60, just in time before his house in Heppenheim an der Bergstraße was also devastated on November 9 of the same year. Until the end of his life, he was to hold on to his conviction that only understanding and cooperation with the Arab neighbors would bring peace to Israel – despite all the violence that had taken place in the meantime (for details, see: Yigal Wagner: Martin Buber's Struggle for Israel, 1999). And since this was not the case in 1948, Buber could not support the founding of the state. Of course, he had also seen the deeper historical reasons that

had led to the founding of the state. After the Jewish settlement in Palestine, which had initially developed organically, had been, as he writes, »overrun by the consequences of the most horrific event in modern history, the extermination of millions of Jews by Adolf Hitler«, the »tormented, hounded masses« had understandably pushed into a »land of salvation and security« (Martin Buber: Ein Land und zwei Völker, hg. Paul R. Mendes-Flohr, 1993, p. 369f.). But Buber also sees the price that the Jewish people have had to pay for their security since then, he sees the failure and failure in terms of trust in the »Arab people«. And he knows that peace and security for Israel will not exist without and certainly not against its Palestinian neighbors, but only with them.

As late as 1958, Buber would once again insistently implore his friends in a keynote speech held in the USA:

> *»I have accepted the form of the new Jewish community that emerged from the war, the State of Israel, as my own. I have nothing in common with those Jews who think they can deny it, the factual form of Jewish independence. The commandment to serve the Spirit is now to be fulfilled by us in this state, by him. But he who truly wants to serve the spirit must seek to make amends for all that was once wrong; he must work to clear the buried path anew for an agreement with the Arab people. Today it seems absurd to many to think of Jewish participation in a federation – especially in the current intra-Arab situation; tomorrow, with a change in certain global political moments, this possibility can be put in a highly positive light. It is necessary, as far as it depends on us, to prepare the ground for it. There can be no peace between Jews and Arabs today that would only be an end to war; there can only be a peace of genuine cooperation. Under so many difficult circumstances, it is still today and more than ever the commandment of the spirit to initiate the cooperation of the peoples.«*
> (Ein Land und zwei Völker, 1993, p. 371f.)

Peace through »agreement with the Arab people«, through »genuine cooperation« of Jews and Arabs, through »cooperation of the peoples«!

In fact, Buber had been campaigning for understanding and cooperation between Jews and Arabs in one country for many years. He and his like-minded friends in the movement *Brit Shalom* (»Peace League«, founded in 1925), later in the »League for Jewish-Arab Association« *(Ichud)* founded in 1939 or in the *Aliya Khadasha party*, founded in 1942, envisioned the creation of a binational community state in which both peoples were to have equal rights and duties until the UN partition decision in 1947. Then, after the founding of the state in 1948 and Israel's self-assertion in the Israeli-Arab war of 1948/49, a kind of Near Eastern federation of peoples. And all this is not only for security reasons.

For when Buber speaks of the »commandment to serve the Spirit«, he is once again expressing a long-cherished conviction: a state like Israel is not an end in itself, but is in the service of a »meta-

physical« mission of »Zion«. It is a *means* of achieving this goal. »Zion will be saved by justice and he who repents there by righteousness«, Buber always had this Isaiah word (1:27) in mind. Accordingly, for him, the founding of the state of Israel is only the first step after »Zion«. And vice versa: A »Zionist enterprise« that is not supported by this biblical foundation and vision will not last. He, Buber, indeed believed »that the return to Zion was not only an existential necessity, but also the message of the Jewish people – namely, to be a ›light to the nations‹, so that God's salvation might reach to the ends of the earth« (Isa 49:6). »Only if the Jewish people retain the spirit of justice as their guide«, said Buber, »can they hope to produce something greater than just another state in the world.« (quoted from Kalman Yaron: Martin Buber, 2003, p. 182f.)

In fact, this is the reason why, out of deep concern for peace and thus for the loss of his real utopia of »Zion«, Buber had supported a statement that had been published shortly before the founding of the state, on March 28, 1948, when the terror from both sides had escalated once again. Its core point had been:

> *»An understanding between the two peoples is possible despite the constantly repeated assertion that Jewish and Arab aspirations are irreconcilable. The ordinary Jew and the ordinary Arab are not extremists. They long for the opportunity to build their common country, the Holy Land, through work and cooperation.«*
> (in: Erich Fromm: Ethik und Politik, 1990, p. 231).

This declaration, which had also been signed by the then President of the Hebrew University, Judah Leon Magnes (1877–1948) and the Reformation Rabbi Dr. Kurt Wilhelm, was then once again expressly referred to in the American press by Albert Einstein (1879–1955) and Leo Baeck (1873–1956). On April 18, 1948, four weeks before the founding of the state, they published a letter in which they said in a passionate tone, among other things:

> *»Arabian and Jewish extremists are currently ruthlessly driving Palestine into a useless war. They believe they represent legitimate interests, but these extremists only play into the hands of the other side. In doing so, this reign of terror ignores the needs and desires of ordinary people in Palestine.* […]
> *Jewish-Arab cooperation had been the goal of far-sighted Jewish groups for many years, opposing any kind of terrorism. Recently, a statement by such a group was published in the American press under the date ›Jerusalem, March 28, 1948‹, to which we would like to draw attention.* […]
> *The signatories of this declaration currently represent only a minority. In addition to speaking to a far wider circle of people who do not speak out, they also speak in the name of those principles that have been the Jewish people's most significant contribution to humanity.«* (in: Erich »romm: Ethik und Politik, 1990, p. 233f.)

When the war broke out on April 17, 1948, all hopes for peace were dashed. Violence rages around

Jerusalem, Buber's city, on which he had placed such great hopes as »Zion« with a view to a spiritual and social renewal not only of Judaism. Buber is now 70 years old and is experiencing the failure of his political and religious expectations all along the line. In a birthday letter from February 1948, his companion Judah Leon Magnes draws an almost uncanny balance sheet of Buber's »mental torment« in view of the fact that at present it is not the »spirit« that exerts an effect within his own people, »but only the fist and the violence«. No one has so relentlessly described the discrepancy between Buber's vision of »Zion« and the current reality during this time – out of grief and sympathy, not out of cynicism. The decisive passages of the Magnes letter are worth the longer documentation, especially since their still valid topicality is beyond question. A second moment that could send the horrors into your limbs:

»They [Buber] thought and believed that they could build Zion not with blood and fire, but through tireless creative work and mutual understanding with their neighbors. They knew very well that in the history of mankind states were built almost exclusively with blood and injustice. But you have reckoned too much with the great miracle, because at least from the days of Rabbi Yochanan ben Sakkai [1st century] to our day, the religious tradition of Judaism has considered bloodshed as the national arch-sin.

The terrible sufferings that our people had to endure were so unbearable that they robbed us of the capacity for patience. We were not able to content ourselves with daily creative work for any longer than ever, and we fell prey to the mirage of the state, as if it were a shield that could defend us against the enmity of the peoples.

Now you see the failure of almost all the things that were dear to you. In Eretz Yisrael, the house of Israel has become a people like all nations, and it has no faith in the election or in the religious and moral mission of the people of Israel. They see the young generation, and their teachers, priests, and prophets go before them as they create their gods in their own image, and with dances and dances they proclaim the cast calf that they themselves have made. ›This is your God, O Israel!‹ They see with what pacification they set out to dismember the Holy Land, and how horse-trading is done for the pieces. You see how all your efforts to instill in the people the spirit of mutual understanding with your neighbor are being destroyed.«
(B III, p. 166f.)

A bitter conclusion for Buber: instead of achieving effect, public ineffectiveness, instead of political support in his own country, isolation in Israeli politics. No wonder that Buber speaks in an article from May 1948 (»Two Kinds of Zionism«) of a »rift« that runs through his heart today, when he considers that he once joined the »Zionist movement« 50 years ago »for the sake of the rebirth of Israel« (JuJ, p. 344).

And the Israeli Amos Oz? The Israeli, born Amos Klausner in Jerusalem in 1939?

II 2
The dispute over the founding myth

With his novel, Oz revisits the founding story in fictitious controversial debates. He has a young man, Shmuel Asch, who had broken off his studies due to a private crisis, take up a kind of house friend position with an old man named Gershom Wald with the task of caring for the disabled old man in exchange for board and lodging and serving him as a reader. At the same time, Asch meets an erotically attractive 45-year-old woman, Atalja Abrabanel, in this house. She is Wald's daughter-in-law, as she had married his son Micha, who had suffered a gruesome death in the War of Independence, mutilated and desecrated as a corpse. This traumatic experience not only left its mark on the childless Atalia, but had also paralyzed the two old men, Gershom Wald and Ataliah's father, Shealtiel Abrabanel, who had lived together in the same house. Before the death of their son and son-in-law, respectively, they had engaged in passionate debates about the original ideals of Zionism, the founding of the state, and the special role of Ben-Gurion. Oz did not invent these debates. They reflect conflicts within the Zionist movement before and after 1948.

For in Oz's case, the late Shealtiel Abrabanel had been a high-ranking functionary of the Zionist world organization and a leader in the management of the Jewish Agency. But while his Gershom Wald considers Ben-Gurion to be »one of the greatest leaders Jews have ever had«, »greater than King David«, Abrabanel considers him a »Pied Piper.« With the founding of the state, he had led the Jewish people »to the slaughterhouse«, »to murder«, »to expulsion«, »to eternal hatred between two communities«. Like Martin Buber, Abrabanel had been one of those Zionists who had not confused Zionism with Jewish nationalism and had wanted to build up a model Jewish community in the course of the return to »Zion«. As the »light of the nations«, it was to radiate to all mankind. And the reconciliation with the Arab neighbors had been considered a self-evident imperative of justice.

This is the reason why Oz Abrabanel considered the war of 1948/49 to be a »madness of Ben-Gurion«, the »madness of an entire people«, or better: the »madness of two peoples«. The youth of both sides should have »thrown away their weapons« and »refused« to »fight«. He had warned against an independent Jewish state, because it would lead to a bloody war with the entire Muslim world. At least twice a week, Abrabanel went to his Arab friends during the bloodshed. He had »heartfelt friends« among the Muslim Arabs, had spoken Arabic from childhood on, and pleaded for a different way of living together without statehood on both sides. For Abrabanel is one of those who »do not believe in any state«, not even in a two-nation state for Jews and Arabs. No one should establish a state in Palestine, he had declared to Wald:

> *»The idea of a world divided into hundreds of countries and borders, barbed wire, passports, flags, armies and various currencies, he [Abrabanel] considered a primitive, murderous aberration, an idea that had outlived itself and should disappear from the world*

as quickly as possible. It kept saying to me, why are you in such a hurry to build another Lilliput state here with blood and fire, at the price of eternal war, when all states will soon disappear from the world anyway and instead many communities with different languages will live side by side and with each other, without the destructive toy of political and military sovereignty, without fortified borders and murderous weapons. [...] No one should establish a state here, he said, neither Jewish nor Arab. We should live side by side, Jews and Arabs, Christians and Muslims, Druze and Circassians, Greeks and Catholics and Armenians, neighborly communities that are not separated by borders. Gradually, perhaps, the Arabs' fear of what they believe to be the ambitious plan of the Zionists, namely to make the whole country Jewish, will disappear. In our schools, children will learn Arabic and Hebrew. And even better, he said, would be to found joint schools.« (p. 245–246)

But people on Ben-Gurion's line had dismissed Arbabanel as a »dreamer« and considered an understanding with the Palestinians to be »unrealistic«. After the founding of the state, Abrabanel sees himself denounced as a »friend of the Arabs« who allegedly sold himself to the Arabs for money. He was the »illegitimate child of an Arab«, they say, and the Hebrew press had denigrated him as a »muezzin«, a »Sheikh Abrabanel«, a »sword of Islam«. In short, the ardent Zionist Shealtiel Abrabanel had suddenly found himself excluded as a traitor among his own people. He had always insisted on calling himself a Zionist, even claiming to be »one of the handful of genuine Zionists who were not obsessed with the national idea«. He had bitterly separated from the Zionist world organization not because he had ceased to be a Zionist, but because he was convinced that the others had all lost their way.

This brings Oz to his topic and now the circle closes to the Jesus-Judas drama: Who is the real traitor? The covers are made directly for him. Because Oz has the young Shmuel Asch continuously push ahead with a scientific work that has already begun. Topic: »Jesus, Judas Iscariot and the Jews«. For from the image of Judas, frozen over the centuries by Christians, the young researcher realizes: It is by no means so certain who the real traitor of great ideals is. Perhaps the one who was made a traitor was originally the most loyal follower, the most intimate friend, the most self-sacrificing companion. The alleged betrayal – a last act of love, a last act of friendship out of loyalty to the common ideals.

And this is exactly how Oz's young researcher Shmuel Asch reconstructs the role of Judas with precise observations of the text of the New Testament. The idea of describing a hero who is working on a scientific paper on Jesus and Judas gives Oz the opportunity to put all existing Christian and Jewish sources to the test once again and to deal with Judas as a Jew, after Jews often did not dare to address the »case of Judas« in the past. Autobiographical experiences played an important role in this interest, as Oz confesses in an interview with »Die Welt« in March 2016, especially his re-

lationship with his great-uncle Joseph Klausner (1874–1958). The impression this highly learned man, who died in 1958, made on the young Amos with his large library can be read in chapters 9 to 11 of »A Story of Love and Darkness«. Klausner's work »Jesus of Nazareth: His Time, His Life and His Teaching«, first published in German in 1930, has made him one of the great Jewish Jesus researchers of the 20th century. A book »From Jesus to Paul« (1950) will follow. Amos Oz in the aforementioned interview verbatim:

> *»The story of Jesus fascinated me even before I first read the New Testament as a child, and Jesus' relationship with Judas in particular always seemed very mysterious to me. My great-uncle Joseph Klausner, a very well-known religious scholar at the time, was of the opinion that Jesus was born and died a Jew, and in all the years of my now long life I have never found an explanation for why Judas should have betrayed him. Why would a more or less wealthy man from Judea commit treason for 30 pieces of silver? An amount that would perhaps correspond to 800 euros today. Why did Judas have to identify Jesus by a kiss when all Jerusalem knew what he looked like after he preached there? So the story always seemed somehow implausible to me, but it never let me go, because Judas embodies the Chernobyl of anti-Semitism in a way? For 2000 years, we Jews have been Jews to the Jew-haters of Judas, and in some languages, in German, for example, Judas and Jew are almost the same word, and what it means is simply this: traitor.«*

After reviewing all sources, however, Oz lets the young historian Shmuel Ash come to the conclusion: Originally sent by the ruling priestly class to spy on the Jesus movement, Yehuda had become one of the most ardent followers of Jesus because of the boundary-breaking message of love. Yes, because of Jesus' many miracles, especially on sick people, this Judas even believes in the divinity of the Nazarene. Accordingly, he develops a daring plan. He deliberately »stages« the public execution of Jesus on the cross, so that the greatest of all miracles can happen through the descent of Jesus from the cross, which he expects, and the world can fully believe in Jesus' message of love.

The plan fails, as we know. Judas has to witness the terrible suffering of Jesus and takes the rope. But betrayal? Judas was mistaken about Jesus, but he acted out of trust in Jesus, out of loyalty and love for Him. With Judas, therefore, it was not a son of the devil who died, but "the first, the last, the only Christian", the one who, full of ardent expectations of a renewed world, believed in the divinity of Jesus. And by having his hero re-read this primeval story of an alleged betrayal, even »breaking it open«, as it were, this also has consequences for the view of the »Abrabanel case«, indeed for the view of all those who have been branded as »traitors« in history. The peace friend of 1948/49 – a deluded »traitor« or a clairvoyant peace fighter? The »Judas case« that has broken open thus throws questions back to the still dormant »Shealtiel Abrabanel case«. That's what the author wants.

Amos Oz was a citizen of Israel from the very beginning. His book »Judas« is a political novel of

ideas, written out of love for his people and his country, out of suffering above all from Israel's precarious security situation and missed opportunities on both sides in the peace process, enriched by an intense and at the same time fleeting love story between the young Shmuel Asch and the widowed daughter of Abrabanel. She knows how to defend her father's legacy, although it had long since been overplayed in Israeli domestic politics in terms of realpolitik.

A dialogue between her and the young Shmuel Ash makes this clear.

» *Shmuel:* »Don't you think we fought in 1948 because we had no choice? That we had our backs to the wall?«

» *Ataliah:* »No. You didn't have your back to the wall. You were the wall.«

» *Shmuel:* »Do you want to tell me that your father really believed that we had even the slightest chance of surviving here in peace? That we could have persuaded the Arabs to agree to a partition of the country? That it would have been possible to win a homeland only by talking? Do you believe that too? Even the progressive nations agreed to the establishment of the Jewish state at that time. The communist world even supplied us with weapons.«

» *Ataliah:* »Abrabanel was not enthusiastic about states. Never. Nowhere. He didn't want a world divided into hundreds of nations. Like endless rows of nations in the zoo … In his eyes, states were childish, outdated ideas.«

» *Shmuel:* »I guess he was a naïve person? A dreamer?«

» *Ataliah:* »The dreamer was Ben-Gurion, not Abrabanel. Ben-Gurion and all the flock that followed him like the Pied Piper of Hamelin. To the slaughterhouse. To murder. To drive away. To eternal hatred between two communities.« (p. 203f.)

So it goes back and forth in the pros and cons of the novel. Oz lets all arguments come up and thus relentlessly involves his readers in the controversial discourses. In doing so, this writer keeps alive the embers of another Zionism, which are still smouldering under the ashes of lost hopes. A Zionism that, for all its realpolitik, wants more with »Israel« than a state like any other, which is rather committed to a biblically anchored ideal of justice and a new community. Critics on both sides tend to dismiss such debates as naïve dreaming. And the spiral of violence continues. Oz, on the other hand, presents an alternative design in which very personal motifs also play a role. He says, he says in the same interview, was repeatedly insulted as a traitor by his »Israeli compatriots themselves«. But like Shmuel Asch in the novel, he is of the opinion that a traitor is often only a person »who undergoes a change in the eyes of those who never change and fear or hate any change«. A »traitor« is often described as someone »who is ahead of his time«.

The current President of Israel, Reuven Rivlin, has also acknowledged this. On the occasion of Oz's death, he told a newspaper that Amos had been his »friend from the school desk of the Jerusalem high school«. He, Oz, even visited him once when he had the flu and explained to him »for

three hours the difference between political and mystical Zionism«. For him and so many other Israelis, Oz turned on »the street lights« »to show us the reality of our lives«. His special quality as a writer? The ability, Rivlin says, to get to the bottom of things, especially because he was able to look at events from the outside. And at the funeral service for Oz, Israel's president, addressing the deceased directly, adds: »You were not afraid to be in the minority with your opinion. You weren't even afraid of being called a traitor.«

Yes, Oz even bore the word »traitor« as an »honorary title«. We now know why. (from: Newsletter, Denkendorfer Kreis, March 2019, 115th edition, p. 4f.)

In fact, Amos Oz, co-founder of the peace now movement in Israel and advocate of a two-state solution, has given literature the chance with his novel »Judas« to counteract the existing reality with alternatives, to discuss the old ideals anew and thus not to let the embers of the longing for peace under the ashes of burnt hopes be extinguished for good. Amos Oz's novel is an important signal from Israel itself. A Jewish voice on the subject of »Judas, the traitor«. It is not too late to not let »realpolitik« have the last word on all sides. His novel shows a double point: »No alternative« is not politics. And: The »Case of Judas« recurs in ever new variations, whether in the European-Christian or in the Middle Eastern-Israeli context. And the writers? They are the guardians of the legacy of peace and justice for which Zionism once stood up.

Anyone who wants to better understand the deepest political and ethical motives of this great Israeli poet should reach for the book that was published on the occasion of his death. Title: »Dear Fanatics, Three Pleas« (2018). It ends with a confession of love for his country, before continuing: »I am very worried about the future. I am afraid of the government's policies and I am ashamed of them. And I am afraid of the fanaticism and violence that is spreading here, and I am ashamed of them. But it's good to be an Israeli. It is good to live in a country where there are about eight and a half million prime ministers, eight and a half million prophets, and eight and a half million Saviors. Each of us has our own personal recipe for salvation – or at least for a solution. Everyone is screaming, only a few are listening. It doesn't get boring here. … What I have seen in the course of my life is much less and also much more than what my parents and their parents ever dreamed of for me.« (p. 141).

At the same time, this great writer has shown us: Jesus-Judas drama – it has not yet been told to the end, not even in our time.

Literature

I *Recent exegetical and theological literature on Judas:*

- Dieckmann, Bernhard (1993): Judas als Sündenbock. Eine verhängnisvolle Geschichte von Angst und Vergeltung, Munich: Verlag Kösel.
- Klauck, Hans-Josef (1987): Judas – ein Jünger des Herrn, Freiburg/Br.: Herder.
- Krieg, Matthias & Zangger-Derron, Gabrielle [Hg.] (1996): Judas: Ein literarisch-theologisches Lesebuch, Zürich: TVZ Theologischer Verlag.
- Meiser, Martin (2004): Judas Iskariot. Einer von uns, Berlin: Ev. Verlagsanstalt.
- Wagner, Harald [ed.] (1985): Judas Ischariot. Menschliches oder heilsgeschichtliches Drama?, Frankfurt/M.: Knecht Verlag.

II *Authors and texts consulted*

- Oz, Judas. Novel, translated from the Hebrew by Mirjam Pressler, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Oz, Amos: »I am a member of the club of traitors«, Interview with Amos Oz, in: »Die Welt« vom 13.03.2016.
- Oz, Amos (2018): Jesus and Judas. An interjection, translated from the Hebrew by Susanne Naumann, with an afterword by Rabbi Rabbiner Walter Homolka, Ostfildern: Patmos Verlag.

III *About Martin Buber*

- Kuschel, Karl-Josef (2015): Martin Buber – seine Herausforderung an das Christentum, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.



© uni-tuebingen.de | Fanny Fazli

Prof. Dr. Karl-Josef Kuschel was Professor for Theology of Culture and Interreligious Dialogue at the Faculty of Catholic Theology at the University of Tübingen from 1995 to 2013 and also Co-Director of the Institute for Ecumenical and Interreligious Research.

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

Themenheft 2025 || © 03/2025

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 Rassismus auf allen Ebenen bekämpfen, die Erinnerung 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 gesellschaftliche Öffentlichkeit wirken, insbesondere in den Bereich der Bildung.

- **Verantwortlich für die Inhalte dieses Themenheftes**
  Stiftung Stuttgarter Lehrhaus
  für Interreligiösen Dialog
  – Lisbeth Blickle, Vorsitzende
  – Hasan Dadelen, Stiftungsmitarbeiter und muslimischer Referent

- **Verantwortlicher Redakteur | Lektorat**
  – Prof. Dr. Ulrich Ruh, Freiburg

- **Neuer Kontakt zur *ZfBeg***
  Zeitschrift für christlich-jüdische Begegnung
  im Kontext | Freiburger Rundbrief
  – Bitte richten Sie **alle Korrespondenzen an folgende Post- und Email-Adresse:**
  ZfBeg | Abt. Religionspädagogik
  Liebermeisterstraße 16 | 72076 Tübingen
  zfbeg@gmx.de | https://zfbeg.org

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

- **Bildnachweis**
  – *Titelmotiv:* Eric Grunwald

- **Herstellung**
  – *Layout/Herstell.organisation:*
  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)

Abonnement-Preise zzgl. Versandkosten

- Das Jahresabonnement umfasst drei *ZfBeg*-Ausgaben (Standard), alternativ eine Doppel- + 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.
- Bei der **Print-Ausgabe** (= Postversand) werden die **Versandkosten** gesondert ausgewiesen:
  Versandkosten/Inland € 10,–
  Versandkosten/Ausland € 15,–
- Zur Unterstützung der *ZfBeg* können Sie zwischen **drei Förder-Abos** wählen. Der Spendenbetrag dient der Hefterstellung.
- **Jahresabonnement**

  Digital-Version: € 35,–

  Print-Version:
  Inlandsabo inkl. Versand € 45,–
  Auslandsabo inkl. Versand € 50,–
- **Förder-Abo 1** € 65,–
  (€ 35,– | Spende € 20,– | Versand € 10,–)
- **Förder-Abo 2** € 90,–
  (€ 35,– | Spende € 45,– | Versand € 10,–)
- **Förder-Abo 3** € 120,–
  (€ 35,– | Spende € 75,– | Versand € 10,–)

Jedes einzelne Abo ist ein wichtiger Beitrag für die christlich-jüdische Verständigung, gegen den Antisemitismus und für den Austausch unter den Religionen.
Herzlichen Dank für Ihre Treue!

- **Heftbezug | Abonnement**

– Wenn Sie die *ZfBeg* regelmäßig beziehen wollen, setzen Sie sich bitte mit uns in Verbindung unter *zfbeg@gmx.de*.
– Teilen Sie uns bitte auch mit, ob die Lieferung der Print-Ausgabe ins Inland (innerhalb Deutschlands) oder ins Ausland (außerhalb Deutschlands) erfolgt.
– Auf Wunsch erhalten Sie eine Spendenbescheinigung.
– Überweisen Sie den Jahresbeitrag bzw. veranlassen Sie den Bankeinzug bis zum 28. Februar des Jahres.
– Kündigungsfrist: 3 Monate zum Jahresende.

Stuttgarter Lehrhaus
STIFTUNG
FÜR INTERRELIGIÖSEN DIALOG

Themenheft **2025**

ZfBeg
Freiburger Rundbrief

begegnung

» Frieden braucht viele Stimmen, viele Begegnungen, ein gemeinsames Verständnis und auch ein gemeinsames Handeln. «
Lisbeth Blickle

» Aber wenn wir stattdessen in unserem Verstand und in unseren Herzen anerkennen, dass der Gott, an den wir glauben, den wir lieben, zu dem wir beten und der uns liebt, derselbe Gott ist, der den anderen liebt und derjenige ist, dem der andere dient und zu dem er betet, dann wird uns unser Glaube verbinden. «
Dr. Yakov Nagen

» Die Arbeit von Tehila Wenger, Nidal Foqaha und ihren Teams verdeutlicht, dass Dialog, Bildung und gegenseitiges Verständnis nicht nur Visionen, sondern konkrete Wege zum Frieden sind. «
Hasan Dadelen

» Unser Konflikt ist kein Fußballspiel. Es gibt kein Szenario, in dem nur eine Seite ›gewinnt‹. Am Ende dieses Krieges gehen wir entweder den Weg, der Israelis und Palästinensern, die Seite an Seite in zwei souveränen Staaten leben, Selbstbestimmung und echte, dauerhafte Sicherheit bietet, oder wir vertiefen die Wunden und Ursachen des Hasses zwischen uns und ebnen den Weg für die nächste Runde des Blutvergießens. «
Tehila Wenger

» Zum ersten Mal seit mehr als zehn Jahren haben wir festgestellt, dass jetzt mehr als 70 % der Palästinenser die Zwei-Staaten-Lösung unterstützen […] Dies zeigt, dass ein Ende des Krieges und die Wiedereröffnung eines neuen Kapitels in den palästinensisch-israelischen Beziehungen immer noch möglich und erreichbar ist. «
Nidal Foqaha

» In seinem Berliner Vortrag von 2017 ›Judas und Jesus‹ spricht Oz davon, dass ›die Geschichte des Judas in den Evangelien‹ das ›Tschernobyl des Antisemitismus der vergangenen 2.000 Jahre‹ gewesen sei. Diese Geschichte habe ›das Verhältnis zwischen Juden und Christen‹ seit Jahrtausenden ›verseucht‹. «
Prof. Dr. Karl-Josef Kuschel

ISSN **2513-1389**