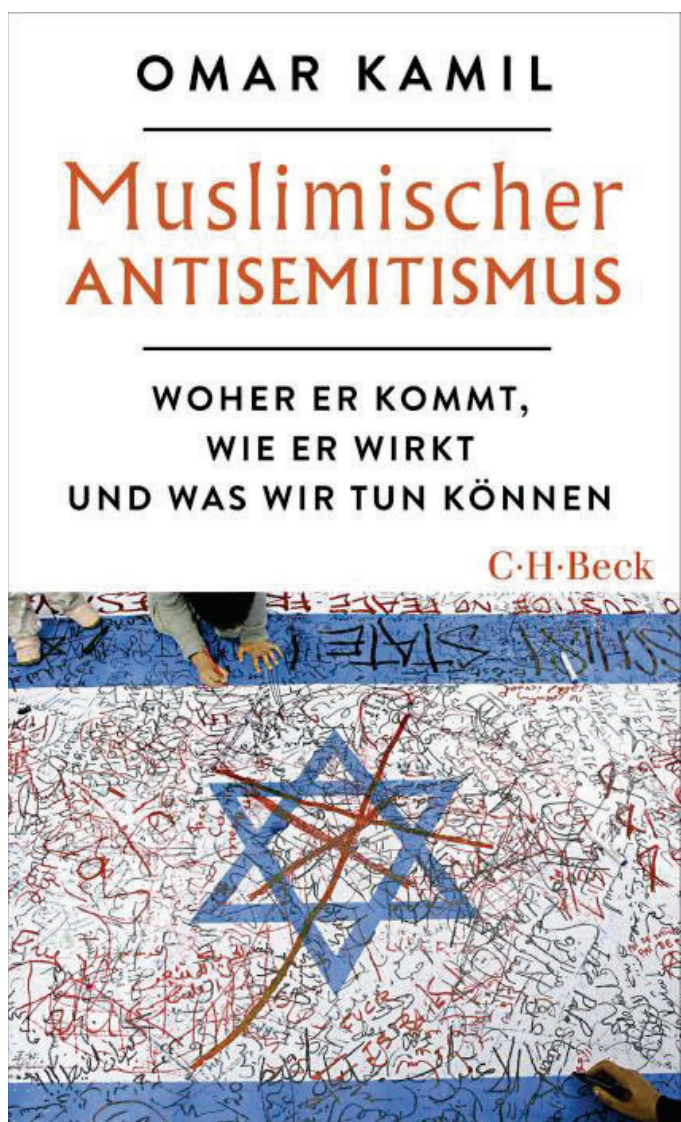


Unverkäufliche Leseprobe



Omar Kamil
Muslimischer Antisemitismus

Woher er kommt, wie er wirkt und was wir tun können

2026. 235 S.

ISBN 978-3-406-82259-9

Weitere Informationen finden Sie hier:

<https://www.chbeck.de/36974651>

C·H·Beck

PAPERBACK

Omar Kamil

Muslimischer Antisemitismus

Woher er kommt,
wie er wirkt und
was wir tun können

C.H.BECK

Lektorat: Petra Rehder

Originalausgabe

© Verlag C.H.Beck GmbH & Co. KG, München 2026

Wilhelmstraße 9, 80801 München, info@beck.de

Alle urheberrechtlichen Nutzungsrechte bleiben vorbehalten.

Der Verlag behält sich auch das Recht vor, Vervielfältigungen dieses Werks zum Zwecke des Text and Data Mining vorzunehmen.

www.chbeck.de

Umschlaggestaltung: Kunst oder Reklame, München

Umschlagabbildung: Protest gegen Israel beim World Social

Forum in Tunis, 27. März 2013.

© picture alliance/Godong/Philippe Lissac

Satz: C.H.Beck.Media.Solutions, Nördlingen

Druck und Bindung: Druckerei C.H.Beck, Nördlingen

Printed in Germany

ISBN 978 3 406 82259 9

www.chbeck.de/nachhaltig

produktsicherheit.beck.de

Für Sarah, Laila und Amira

Inhalt

Vorwort 11

1. Juden und Muslime: Von Muhammad bis zum Ende des Osmanischen Reichs 17

Spuren des Judentums im Islam 17

Islamische Ideen in jüdischen Texten 27

Muhammad und die Juden von Medina 37

Jüdische Existenz unter islamischer Herrschaft 43

2. Europäischer Antisemitismus in arabischer Sprache (19. Jahrhundert) 55

Christen, Juden und sozialer Wandel im Osmanischen Reich 55

Christlicher Import: Die Ritualmordlegende von Damaskus 1840 60

Die Damaskusaffäre und Europas antijüdische Erzählungen 68

Von Paris nach Kairo: Europäischer Antisemitismus in arabischer Sprache 74

Jüdisch-arabische Intellektuelle gegen Mythen und Verdrehungen 81

Antisemitismus und Antikolonialismus 84

Ein importierter Begriff: Was heißt Antisemitismus auf Arabisch? 87

3. Arabisch-islamischer Antisemitismus (nach 1945) 91

Großmufti und Nazifreund: Der Fall al-Husaini 91

Enttäuschte Hoffnungen: Der Nahe Osten als Spielball
europäischer Mächte 95

Haifa 1946: Ohnmacht und Empathie 101

Arabische Deutungen der Nakba 1948 103

Der Weg der «Protokolle der Weisen von Zion» ins
arabische Bewusstsein 107

Nasser und der panarabische Nationalismus 117

Der ewige Feind: Die sakrale Aufladung des Antisemitismus
in islamischer Rhetorik 122

1967: Die Stunde der Islamisten 132

«Oh ihr Juden, die Armee Muhammads wird zurückkehren!»: 132

Der Salafismus 135

Die Politisierung des Judenbildes 138

Das Ende einer jüdisch-islamischen Welt: Die Spur des
Kairoer Augenarztes Elie Lichaa 142

4. Geteilte Geschichte, gemeinsame Verantwortung 149

Zwischen Symbolpolitik, dem Streit um Worte und der Aura
des Antisemitismus 149

Bisherige Präventionsstrategien in der Sackgasse? 154

Der Schatten der Schoah: Deutsche Erinnerungskultur und
muslimische Erfahrungen 158

Jüdisch-muslimische Verflechtung: Eine Waage in ständiger
Bewegung 162

Resonanzgeschichte als Ressource zur Prävention 165

Tantura, die Kowalskis und Zochrot: Israel auf dem Weg zu
einer kollektiven Erinnerung 167

Der 7. Oktober 2023: Unversöhnliche Wahrheiten 172

Wie Prävention gelingen kann 178

Resümee 183

Dank 187

Anmerkungen 189

Literatur 213

Personenregister 233

Vorwort

Ägypten im Ramadan. Der Duft von frisch gebackenem Brot liegt in der Luft, Männer und Frauen eilen zum Iftar, Kinder tragen Laternen durch die Gassen. Wenn das Fasten gebrochen ist und die Familien wieder zur Ruhe kommen, beginnt das zweite Ritual des Abends: das gemeinsame Fernsehen. Ramadan – das ist die Zeit des Fastens, der Barmherzigkeit und der Gemeinschaft; zugleich ist es eine Zeit, in der Geschichten erzählt und geteilt werden. Die Straßen leeren sich, die Stadt atmet aus, und in den Wohnungen rücken die Menschen zusammen, um gemeinsam die Serien zu schauen, die eigens für diesen Monat produziert worden sind. Seit Jahrzehnten sind diese Serien mehr als bloße Unterhaltung: Sie strukturieren die Abende, sie prägen Gespräche im Alltag, sie bringen Millionen Zuschauerinnen und Zuschauer in denselben Rhythmus.¹

Serien, *musalsalat* genannt, laufen in endlosen Folgen, prägen Debatten und setzen Themen. Sie sind Spiegel und Bühne zugleich, erzählen von Sehnsucht und Liebe, von Familie, Gemeinschaft und Macht. Sie sind Projektionsflächen für Ängste und Hoffnungen, für politische Botschaften und gesellschaftliche Widersprüche. Wenn ein ganzes Land dieselben Bilder sieht, dieselben Geschichten hört, dann gewinnen Serien eine Kraft, die über das Private hinausgeht. Sie werden zu einem Archiv kollektiver Erinnerungen.

Zwei dieser Serien stehen exemplarisch für die Ambivalenz, die das Verhältnis von Juden und Muslimen bis heute durchzieht.

Die erste, *Reiter ohne Pferd* aus dem Jahr 2002, verlegt ihre Handlung in die Jahre des ersten arabisch-israelischen Krieges 1948. Sie deutet das historische Drama durch das Prisma einer antisemitischen Verschwörung. Grundlage des Drehbuchs sind die *Protokolle der Weisen von Zion* – jenes Pamphlet, das einst im zaristischen Russland erfunden wurde, um Juden weltweit der Verschwörung zu bezichtigen. In dramatischen Szenen enthüllt nun die TV-Serie, wie jüdische Eliten Ägyptens angeblich im Verborgenen agieren, Intrigen schmieden, um das Land in den Abgrund zu reißen. Im flackernden Licht einer Menora verschwören sich Rabbiner, Bankiers und Geschäftsleute gleichermaßen – ein düsteres Bild, das uralte antisemitische Klischees neu inszeniert. Die Botschaft, die auf dem Bildschirm in die Wohnzimmer dringt, ist unmissverständlich: Hinter allen politischen Wirren stehen finstere jüdische Mächte, die auf die Zerstörung der arabischen Welt hinarbeiten.

Ganz anders die Serie *Das jüdische Viertel* (*Haret al-Yahud*) von 2015. Die Handlung führt ins Kairo der 1940er Jahre, in ein Viertel, in dem Muslime und Juden Tür an Tür leben. Im Mittelpunkt steht eine Liebe, die in ihrer Unmöglichkeit alles erzählt: Ali, ein muslimischer Offizier der ägyptischen Armee, und Laila, eine junge Jüdin, begegnen sich inmitten politischer Unruhen. Während draußen Krieg und Hass toben, hält drinnen das Versprechen einer gemeinsamen Zukunft stand. Doch die Idylle ist bedroht: nicht von den Juden, die als loyale Ägypter gezeigt werden, sondern von Islamisten, die Hass säen und das friedliche Zusammenleben zerstören wollen. Hier erscheinen Juden nicht als Fremde oder Verschwörer, sondern als Menschen, als Nachbarn, als Teil derselben Gesellschaft – und die Liebe zwischen Ali und Laila wird zum Symbol einer Erinnerung, die zugleich Hoffnung und Verlust in sich trägt.

Beide Serien sind in der arabischen Filmkultur tief verankert.

Sie werden regelmäßig wiederholt und sind auf zahlreichen Internetportalen abrufbar. Zwei Serien, zwei Botschaften: hier Dämonisierung, dort Empathie; hier Antisemitismus, dort Anerkennung. Und beides im selben kulturellen Raum. Mit Ägypten, dem «Hollywood am Nil», schaut die gesamte arabisch-islamische Welt zu, die seit Jahrzehnten die großen Serienproduktionen von hier bezieht.

Die Serie *Reiter ohne Pferd* erregte auch international Aufmerksamkeit.² In Israel reagierte man mit Empörung: Zeitungen und Fernsehsender warnten vor der massenhaften Verbreitung antisemitischer Bilder, die längst als Fälschungen entlarvt waren. Auch in den USA kritisierten Diplomaten und Journalisten die Serie scharf; sie sprachen von einem Rückfall in die dunkelsten Verschwörungsmythen Europas und warnten vor den politischen Folgen einer solchen Darstellung. Ganz anders die Rezeption von *Das jüdische Viertel*. In Israel wie in den USA wurde sie von vielen als Hoffnungszeichen wahrgenommen. Kommentatoren sprachen von einem Lichtblick, von einer Erzählung, die Juden nicht als Feinde, sondern als Nachbarn darstellt. Zeitungen hoben hervor, dass die Serie ein Fenster in eine Vergangenheit öffne, in der Juden selbstverständlich Teil der ägyptischen Gesellschaft waren – und dass sie gerade dadurch ein Gegengewicht zu den gängigen Bildern des Hasses biete.³

So markierten die beiden Produktionen, obwohl sie zeitlich nur wenige Jahre auseinanderlagen, zwei diametral entgegengesetzte Lesarten desselben Verhältnisses: hier das Bild vom ewigen Feind, dort das Bild vom vertrauten Nachbarn. War das Leben der Juden in islamischen Gesellschaften geprägt von Ausgrenzung und Verfolgung, wie es *Reiter ohne Pferd* nahelegt – oder von Nähe und Schutz, wie es *Das jüdische Viertel* erinnert?

Im vorliegenden Buch nimmt das erste Kapitel «Juden und Muslime» diesen Gegensatz von Mythos und Gegenmythos auf

und fragt, wie Juden tatsächlich in islamischen Gesellschaften lebten.⁴ Es erzählt keine Geschichte von Juden «unter» dem Islam, sondern eine Geschichte von Juden mit dem Islam: von zwei religiösen Traditionen, die einander herausforderten und inspirierten, von Verflechtungen, die Nähe und Distanz zugleich schufen. Dieses Kapitel beschönigt nicht, sondern macht Spannungen, Asymmetrien und Brüche sichtbar. Zugleich zeigt es die Räume des Austauschs und der Inspiration, die immer wieder entstanden. In dieser Ambivalenz, die sich in den Basaren, in Gerichtssälen und in den Schriften von Gelehrten niederschlug, liegt die Kraft der jüdisch-islamischen Geschichte: Sie war nie nur Nähe und nie nur Feindschaft, sondern immer beides zugleich – und genau dieses Spannungsverhältnis hat die gemeinsame Geschichte geprägt.

Das zweite Kapitel, «Europäischer Antisemitismus in arabischer Sprache», verlegt die Perspektive in das 19. Jahrhundert – eine Epoche kolonialer Eingriffe, kultureller Transfers und wirkmächtiger Übersetzungen. Antisemitische Schriften aus Europa fanden über arabische Christen ihren Weg in die intellektuellen Milieus der Region und wurden dort in neuen Formen wirksam. Die Damaskus-Affäre von 1840 wurde zum Schlüsselmoment: Eine Ritualmordlegende aus dem europäischen Mittelalter, durch Missionare in die Region getragen, erreichte die arabischen Gesellschaften.

Im dritten Kapitel «Arabisch-islamischer Antisemitismus» liegt der Fokus auf der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg. Die Nakba 1948/49 und die Niederlage im Krieg von 1967 machten politische Traumata zu ideologischen Sprengsätzen. Die *Protokolle der Weisen von Zion* fanden arabische Übersetzer; Nationalisten wie Gamal Abdel Nasser, der ägyptische Präsident und Symbolfigur des arabischen Nationalismus, erhoben sie zu Beweisstücken. Islamistische Denker verliehen dem alten Ressentiment

religiöse Schärfe, während salafistische Prediger es mit Bildern aus der Frühzeit verbanden – allen voran der «Schlacht von Khai-bar», jenem Sieg des Propheten Muhammad über eine jüdische Oase im Jahr 628, deren Schlachtruf nun zur Drohformel wurde. Antisemitismus wurde nicht länger nur übersetzt, sondern arabisiert und islamisiert. Dennoch bleibt die Epoche vielstimmig. Taha Husain, einer der großen Denker der modernen arabischen Kulturgeschichte, beschrieb 1946 mit Empathie sowohl die Ankunft jüdischer Überlebender aus Europa als auch das Leid der Palästinenser; Constantin Zureiq, syrischer Historiker und bedeutender Intellektueller des arabischen 20. Jahrhunderts, verstand den von ihm geprägten Begriff der *Nakba* nicht als Waffe gegen Juden, sondern als selbstkritischen Spiegel. Und schließlich erinnert das Kapitel an Elie Lichaa, einen jüdischen Augenarzt in Kairo, dessen Biografie für den Untergang einer jahrhundertealten jüdisch-islamischen Welt steht, die mit der Flucht und Vertreibung der Juden aus arabischen Gesellschaften zerbrach.

Das vierte Kapitel «Geteilte Geschichte, gemeinsame Verantwortung» öffnet den Blick auf die Gegenwart und fragt, wie wir mit der Vergangenheit umgehen können, wenn wir Antisemitismus heute wirksam begegnen wollen. Das Kapitel entwickelt die Idee einer Resonanzgeschichte: jüdisch-muslimische Beziehungen nicht als lineare Abfolge von Feindschaft oder Freundschaft zu deuten, sondern als Geflecht von Nähe und Distanz, das gerade durch seine Ambivalenz produktiv werden konnte. Im Zentrum steht die Prävention: nicht mehr verstanden als nationale Aufgabe, die sich auf einzelne Gesellschaften beschränkt, auf historische Erzählungen oder prägende Formen der Sozialisation, sondern als transkulturelles Projekt, das ein neues Denken erfordert, hin zu transnationalen Strategien und Zugängen, die die Verflechtungen sichtbar machen und gemeinsame Verantwortung stiften.

Dieses Buch erzählt nicht nur eine Geschichte, es stellt auch die drängende Frage, was wir in der Gegenwart mit ihr anfangen. Denn Antisemitismus im muslimischen Kontext ist kein Fremdkörper der Vergangenheit und keine ferne Angelegenheit der Anderen, sondern Teil unserer Gegenwart. Religiöse Traditionen der Judenfeindschaft, die Zumutungen von Kolonialismus, Besetzung und Fremdbestimmung sowie Migration und die offenen Wunden des Nahostkonflikts wirken bis heute nach. Dieses Buch versteht sich als Einladung, in einer geteilten jüdisch-muslimischen Geschichte den Schlüssel für eine nachhaltige Prävention von Antisemitismus zu sehen, Vielstimmigkeit nicht zu überhören, sondern auszuhalten. Nur so lassen sich vertraute Grenzen überschreiten, neu denken und eine gemeinsame Zukunft gestalten.

1. Juden und Muslime: Von Muhammad bis zum Ende des Osmanischen Reichs

Spuren des Judentums im Islam

Die religiösen Quellen des Islam lassen vielfältige strukturelle und inhaltliche Parallelen zum jüdischen Glauben erkennen. Es lohnt ein genauerer Blick auf ein spirituelles Kernstück islamischer Frömmigkeit, das seit Jahrhunderten Gläubige wie Gelehrte gleichermaßen fasziniert: die nächtliche Reise des Propheten von der «heiligen Gebetsstätte» (*al-masjid al-haram*) in Mekka zur «fernsten Gebetsstätte» (*al-masjid al-aqsa*) in Jerusalem. Die prophetische Überlieferung (Sunna) füllt diese Verse mit erzählerischem Leben.

In jener Nacht, so heißt es, wurde Muhammad vom Engel Gabriel geweckt. Er bestieg den Buraq, ein wundersames Reittier von überirdischer Gestalt, halb Tier, halb Licht. Die erste Etappe der Reise führte ihn nach Jerusalem, wo er das Gebet verrichtete – an jenem Ort, an dem sich später die Al-Aksa-Moschee befinden sollte. Doch damit war die Reise nicht zu Ende. Im Gegenteil, sie nahm nun erst ihre eigentliche Richtung auf: nicht horizontal, sondern vertikal.

Es begann die *miraj*, die Himmelfahrt. Stufe um Stufe stieg der Prophet durch die sieben Himmel empor. Auf jeder Ebene begegnete er einem der großen Gesandten Gottes: Adam, Johannes

dem Täufer, Jesus, Josef, Henoch, Aaron, Mose – und schließlich Abraham, dem Stammvater der monotheistischen Religionen. Jeder von ihnen begrüßte ihn mit dem Friedensgruß – ein Akt geistiger Verwandtschaft und prophetischer Solidarität, der die Einheit göttlicher Botschaft über Zeiten und Gemeinschaften hinweg unterstreicht.

Doch im sechsten Himmel, bei der Begegnung mit Mose, verschiebt sich der Ton. Die Dramaturgie kippt ins Theologische. Mose fragt: «Wie viele Gebete wurden dir auferlegt?» – «Fünfzig», antwortet Muhammad. Zu viel, warnt Mose. «Dein Volk ist schwach. Bitte deinen Herrn um Erleichterung.» Was folgt, ist ein rhythmischer Dialog zwischen Muhammad und Gott, ein spiritueller Pendelweg, ein himmlischer Verhandlungsgang. Immer wieder steigt der Prophet empor, bittet um Milderung, kehrt zurück – und wird von Mose erneut zur Fürsprache ermutigt.

Erst als die Zahl auf fünf reduziert ist, zögert Muhammad. Aus Ehrfurcht, so heißt es in manchen Überlieferungen, scheut er sich, ein weiteres Mal um Erleichterung zu bitten. «Ich schäme mich vor meinem Herrn», soll er gesagt haben, und so endet der Zyklus. Die Gebetszahl bleibt bei den fünf täglichen Gebeten, doch sie tragen weiterhin den Lohn von fünfzig: ein Zeichen göttlicher Barmherzigkeit und zugleich eine stille Erinnerung an die Fürsprache Moses. Die Pflicht wird erleichtert – der Lohn bleibt gleich.

Diese Szene gehört zu den eindrucksvollsten und zugleich rätselhaftesten Momenten der islamischen Überlieferung. Die Begegnung mit Mose markiert nicht nur einen dramaturgischen Höhepunkt, sondern auch einen theologischen Knotenpunkt: Ausgerechnet Mose, der Gesetzgeber des Judentums, wird hier zum Fürsprecher der islamischen Gemeinde. Er kennt, so scheint es, die Belastbarkeit religiöser Gemeinschaften, das menschliche Maß, das sich nicht immer mit der göttlichen Majestät deckt.

Seine Intervention ist kein Widerspruch, sondern ein Akt praktischer Weisheit – und sie wird vom Himmel erhört.

Muhammad, der im Islam als «Siegel der Propheten» gilt, begegnet hier nicht nur seinen Vorgängern, sondern tritt mit ihnen in Dialog. Die Überlieferung lässt keinen Zweifel daran, dass dieser Austausch respektvoll, fast brüderlich verläuft. Doch es ist Mose, der eingreift, der korrigiert und dabei maßgeblich die Ausgestaltung einer der fünf Säulen des Islam beeinflusst. Dass ein Prophet der früheren Offenbarung so tief in den innersten Raum islamischer Spiritualität hineinwirkt, ist bemerkenswert und wirft Fragen auf, die weit über das Ritual hinausreichen.

Denn es ist nicht allein der Inhalt – die Reduktion der Gebete –, der hier theologisch brisant erscheint, sondern die Rollenverteilung selbst: der jüdische Prophet als weiser Ratgeber, der muslimische Prophet als hörender, vermittelnder Bittsteller und Gott als jener, der sich auf das Wort beider einlässt. Diese Konstellation rührt an das Selbstverständnis des Islam als letzte und vollendete Offenbarung, zugleich aber auch an die tiefen Bande zu den früheren Buchreligionen. Was ist hier Tradition, was Offenbarung? Was Wiederholung, was Neuschöpfung?

Muhammads Nachtreise und Himmelfahrt (*al-isra wa-l-miraj*) gilt islamischen Rechtsgelehrten jedoch nicht als metaphorisches Narrativ, sondern ist fester Bestandteil des islamischen Glaubens. Und so wird auch die Rolle Moses nicht als Ausdruck einer Hierarchie gedeutet, sondern als Sinnbild prophetischer Geschwisterlichkeit. Mose erscheint nicht als überlegener Lehrer, der den Nachfolgenden korrigiert, sondern als mitfühlender Gefährte auf dem gleichen Weg – ein älterer Bruder im Glauben, der den Jüngeren mit Erfahrung und Einsicht begleitet, nicht belehrt.

Die Szene im sechsten Himmel wird so zur Allegorie für eine transhistorische Verbundenheit, nicht zur theologisch heiklen Machtfrage. Sie spricht von einer spirituellen Gemeinschaft der

Gesandten, die Raum, Zeit und Religionsgrenzen überschreitet. Nicht Trennung, sondern Verbindung wird hier ins Bild gesetzt: ein Himmel, in dem Mose und Muhammad nicht gegeneinanderstehen, sondern gemeinsam handeln und in dem selbst Unterschiede Teil des göttlich Gewollten sind.

Wer den Koran als unverfälschte Offenbarung Gottes liest und Muhammad als das «Siegel der Propheten» verehrt, bewegt sich innerhalb eines geschlossenen theologischen Gefüges, in dem die Offenbarung als vollständig, endgültig und in sich ausreichend erscheint. Aus dieser Perspektive begegnen muslimische Gelehrte den prophetischen Erzählungen mit einer Haltung der Annahme, nicht der Analyse. Fragen nach möglichen außerislamischen Einflüssen – etwa aus dem Judentum – erscheinen in einem solchen Bezugsrahmen vielfach als Irritationen, die nicht zum inneren Rhythmus der Glaubenswahrheit passen.

Und doch: Wer sich vom Bannkreis dogmatischer Geschlossenheit ein Stück weit entfernt und einen historischen Blick wagt – nicht um zu entlarven, sondern um zu verstehen –, entdeckt faszinierende Linien der Nähe und der Überlagerung. In zentralen Motiven des Islam spiegeln sich auffallende Parallelen zu älteren religiösen Traditionen, allen voran zum Judentum.

Auch jüdische Traditionen kennen Visionen und Berichte vom Eintritt in den Himmel – nicht als Gleichnis, sondern als reale Bewegung im Raum der Offenbarung. Die hebräische Bibel erzählt von Henoch, der «mit Gott wandelte» und eines Tages nicht mehr gesehen wurde, weil Gott ihn zu sich genommen hatte. Kein Tod, kein Grab – nur ein Verschwinden in die Sphäre des Heiligen.

Noch eindrücklicher ist die Schilderung des Propheten Elija, wie sie in der hebräischen Bibel überliefert ist: In einem feurigen Wagen, begleitet von Sturm und Brausen, fährt er zum Himmel empor. Eine Szene voller Dramatik und Licht, voller Gewalt und

Gnade – ein himmlisches Schauspiel, das den Moment der Ent-rückung unauslöschlich macht.¹

Diese Motive wurden in der islamischen Frühzeit durchaus wahrgenommen, denn der entstehende Islam befand sich in einer geistigen Suchbewegung, einer Phase, in der der Prophet Muhammad immer wieder den Blick auf das Judentum richtete. Diese Annäherung war zunächst weder ideologisch aufgeladen noch strategisch kalkuliert, sondern vor allem religiös motiviert: ein Ringen um Anschluss, um geistige Verwandtschaft, um Anerkennung in der Linie früherer Offenbarungen.

Die Nähe zum Judentum zeigt sich auch in den frühen litur-gischen Gesten der muslimischen Gemeinschaft. Nach der Hid-schra – der Auswanderung des Propheten nach Medina – rich-te-ten sich die Muslime in ihrem Gebet zunächst gen Jerusalem. Etwa sechzehn bis siebzehn Monate blieb diese Gebetsrichtung in Kraft, ehe sie auf die Kaaba in Mekka verlegt wurde.²

Die jüdisch-islamischen Verbindungen und Bezüge im reli-giösen Bereich sind vielfältig. Sie reichen von theologischen As-pekten über die Struktur als «Gesetzesreligion» bis hin zur reli-giösen Praxis, die sich in Gebet, Reinheit, Speisevorschriften, Fasten und Beschneidung manifestiert. In all diesen Bereichen spiegeln sich historische und kulturelle Überschneidungen wider, die tief in der gemeinsamen prophetischen Tradition verwurzelt sind und die beiden Religionen auf fundamentale Weise mitein-ander verbinden. Die Himmelsreise ist ein faszinierendes Beispiel dafür, wie der Islam diese Verbindungen ausgestaltet und in die eigene religiöse Identität integriert.

Eine der tiefsten und grundlegendsten Verbindungen zwischen Judentum und Islam liegt im Zentrum ihres Glaubens: einem strengen, unveränderlichen Monotheismus. Beide Religionen be-kennen sich in klarer, unmissverständlicher Weise zur Einheit Gottes – einem transzendenten Schöpfer, unvergleichlich und

ohne jeden Partner. Im Judentum findet dieser Glaube Ausdruck in der zentralen Formel des Schma Jisrael: «Höre, Israel, der Herr ist unser Gott (*Eloheinu*), der Herr ist einzig» (hebr. *schma jisrael adonai eloheinu adonai echad*; Dtn 6,4). Der Islam bekennt diese Einheit mit der Schahada: «Es gibt keinen Gott außer Gott (Allah), und Muhammad ist der Gesandte Gottes» (Koran Sure 47:19; 3:18).³ In beiden Fällen bildet der Glaube an die Einzigkeit Gottes nicht nur ein theologisches Fundament, sondern auch die spirituelle und ethische Mitte der jeweiligen Religion. Er prägt ihre Gebete, ihre Gesetze und ihren Blick auf die Welt. Und er verbindet sie in einer gemeinsamen Tradition, die sie trotz aller Unterschiede als Geschwister im Glauben verstehen lässt. Sowohl im Judentum als auch im Islam wird die Beziehung der Gläubigen zu Gott und zur Welt durch ein umfassendes System religiöser Gesetze gestaltet. Darum werden beide oft als «Gesetzesreligionen» bezeichnet. Im Judentum trägt dieses System den Namen Halacha, «der Weg», im Islam heißt es Scharia, was wörtlich ebenfalls «Weg» bedeutet, genauer: der Weg zur Quelle, zur göttlichen Ordnung. Beide Begriffe bezeichnen also nicht bloß ein Regelwerk, sondern einen gottgewollten Lebenspfad, der das gesamte Dasein durchdringt – spirituell, ethisch und alltagspraktisch.

Die Vorstellung der Einzigkeit Gottes prägt tiefgreifend das jeweilige Gottesbild und die konsequente Ablehnung jeder Form von Vielgötterei oder göttlicher Verkörperung. Sowohl im Koran als auch in den Zehn Geboten der Tora ist die Verehrung anderer Götter strengstens untersagt – ebenso wie die bildliche Darstellung des Göttlichen. Das islamische Gottesverständnis steht dabei in enger Kontinuität zur jüdischen Theologie: Gott ist absolut eins, unsichtbar, transzendent und keinem Geschöpf vergleichbar.

Diese theologische Grundhaltung – die Einheit, Einzigartigkeit und Unteilbarkeit Gottes – bildet nicht nur ein ideelles Band

zwischen beiden Religionen, sondern auch den historischen Ausgangspunkt für viele weitere Gemeinsamkeiten. Eng verknüpft mit dem gemeinsamen Gottesbild ist die Überzeugung, dass dieser eine Gott seinen Willen den Menschen durch Offenbarungen mitteilt. Sowohl das Judentum als auch der Islam verstehen sich als Offenbarungsreligionen: Im Judentum offenbarte Gott Mose die Tora am Berg Sinai; im Islam offenbarte Gott dem Propheten Muhammad den Koran durch den Engel Gabriel – als abschließende und bestätigende göttliche Botschaft.

Der Koran sieht sich selbst ausdrücklich als Fortführung früherer Offenbarungen. Juden und Christen werden als «Leute der Schrift» (arab. *ahl al-kitab*) bezeichnet, und der Text nimmt an vielen Stellen Bezug auf die «Schrift des Volkes Israel». Zahlreiche Passagen setzen biblische Vorstellungen, Begriffe und Figuren voraus, sodass viele Koranstellen ohne Kenntnis der jüdischen Überlieferung kaum verständlich sind. Der Koran nimmt gewissermaßen jüdischen Erzählstoff auf und spricht in Kategorien, die ursprünglich jüdischer Herkunft sind, auch wenn er diese neu deutet oder erweitert. Die theologischen und narrativen Bezüge zum Judentum bilden damit einen wesentlichen Bestandteil des Koran, wodurch der Text sowohl eine Kontinuität zur jüdischen Tradition wahrt als auch eine eigenständige, neue religiöse Perspektive entwickelt.

Vor diesem Hintergrund überrascht es nicht, dass Propheten im Islam eine ähnlich zentrale Rolle einnehmen wie im Judentum. Viele Gestalten der hebräischen Bibel gelten auch im Islam als von Gott gesandte Propheten: Adam, Noah (arab. Nuh), Abraham (Ibrahim), Isaak (Ishaq), Jakob (Yaqub), Josef (Yusuf), Mose (Musa), Aaron (Harun), David (Dawud), Salomo (Sulayman) und viele andere werden im Koran namentlich genannt. Insbesondere Mose (Musa) nimmt im islamischen Schriftverständnis eine herausragende Stellung ein; keine andere biblische Figur

wird im Koran so häufig erwähnt wie er. Seine Geschichte wird in zahlreichen Suren in Episoden erzählt, die starke Parallelen zu jüdischen Überlieferungen aufweisen.⁴

Die Parallelen zwischen Judentum und Islam beschränken sich nicht auf theologische Grundannahmen, sie treten ebenso deutlich im religiösen Ritualleben zutage. Beide Religionen kennen feste Gebetszeiten im Tagesverlauf: Während Muslime fünf tägliche Pflichtgebete verrichten, betet man im traditionellen Judentum zu drei festgelegten Zeiten. In beiden Traditionen sind die Gebete fest an bestimmte Tageszeiten gebunden – als rituelle Verankerung des Göttlichen im Ablauf der Zeit.

Auch die Struktur der Gebete zeigt auffällige Gemeinsamkeiten: Sie bestehen aus wiederkehrenden liturgischen Formeln, Lobpreisungen, Bitten und der Rezitation heiliger Texte. Im Judentum steht dabei das Schmone Esre im Zentrum, das sind die «Achtzehn» Segenssprüche, die das Herzstück des täglichen Gebets bilden. Im Islam erfüllt diese Funktion die Sure al-Fatiha («die Eröffnung»), die jede rituelle Gebetseinheit einleitet. Beide Texte fassen den Glauben in dichter Sprache zusammen, sind zugleich individuell gesprochen und gemeinschaftlich getragen und begleiten den Gläubigen durch den Tag.⁵

Ein weiteres bedeutendes Ritual, das eine tiefe Verbindung zwischen Judentum und Islam offenbart, ist das Fasten – ein Akt der spirituellen Reinigung, Selbstdisziplin und Hinwendung zu Gott. Im Judentum steht Jom Kippur, der Versöhnungstag, im Mittelpunkt dieses religiösen Ausdrucks. Es ist der höchste und heiligste Fastentag des jüdischen Jahres, an dem die Gläubigen für fünfundzwanzig Stunden vollständig auf Essen, Trinken und andere körperliche Annehmlichkeiten verzichten. Dieser Tag gilt als Moment der inneren Einkehr, der Umkehr und der Bitte um göttliche Vergebung – ein feierlicher Höhepunkt im liturgischen Kalender.

Als der Prophet Muhammad nach Medina übersiedelte, begegnete er dort einer jüdischen Gemeinde, die Jom Kippur praktizierte. Beeindruckt von der spirituellen Tiefe dieses Tages, ordnete er zunächst an, dass auch die Muslime an diesem Datum fasten sollten. Diese Praxis erhielt im Islam den Namen «Aschura». Später jedoch offenbarte der Koran den Ramadan als eigenen, von Gott bestimmten Fastenmonat, und die Pflicht des Fastens wurde auf diese neue Zeitspanne verlegt. Die Bedeutung von Aschura aber blieb bestehen – als freiwilliger Fastentag zum Gedenken an Mose und den Auszug der Kinder Israels aus Ägypten. Diese Kontinuität macht deutlich, wie stark der Geist von Jom Kippur im frühen Islam nachwirkte.

Nicht nur das Motiv der Läuterung durch Enthaltensamkeit, sondern auch der Bezug zur Geschichte des Volkes Israel zeigt die tiefe Verwurzelung des islamischen Fastens in älteren religiösen Traditionen. Besonders aufschlussreich ist dabei die Formulierung im Koran: «Euch ist das Fasten vorgeschrieben, wie es denen vor euch vorgeschrieben war.» Dieser Vers wird von vielen als direkter Hinweis auf die jüdische Fastentradition gelesen – ein stilles, aber deutliches Zeichen für den theologischen Dialog zwischen den beiden Religionen, eingebettet in das Offenbarungsgeschehen des Islam.⁶

Auch im religiösen Jahreskreis gibt es Ähnlichkeiten. Das islamische Opferfest (*id al-adha*) erinnert an Abrahams/Ibrahims Bereitschaft, seinen Sohn zu opfern. Diese Geschichte ist auch im jüdischen Ritualgedächtnis präsent: An Rosch ha-Schana (dem jüdischen Neujahrsfest) und an Jom Kippur werden die entsprechenden Abschnitte aus der Tora gelesen. Zwar unterscheiden sich die liturgischen Ausgestaltungen, doch beiden Religionen ist die Erinnerung an die Urväter und ihre Glaubensprüfungen ein zentrales Anliegen.⁷

Ein weiterer wichtiger Bereich, in dem sich die Nähe zwischen

Judentum und Islam besonders deutlich zeigt, ist die religiöse Regelung des Alltagslebens, vor allem im Hinblick auf das Essen. Die islamischen Speisevorschriften (*halal*) weisen dabei auffallende Parallelen zu den jüdischen Kaschrut-Regeln auf. Das bekannteste und wohl markanteste Beispiel ist das Verbot von Schweinefleisch – eine Übereinstimmung, die sich in dieser Klarheit ausschließlich im Judentum und im Islam findet.

Darüber hinaus ist in beiden Religionen nur der Verzehr von Tieren gestattet, die als rituell rein gelten und nach bestimmten Vorschriften geschlachtet wurden. Die islamische Dhabihah und die jüdische Schechita ähneln sich nicht nur im Ablauf, sondern auch in ihrer Intention: In beiden Fällen wird das Tier mit einem scharfen Messer durch einen Schnitt an Kehle und Luftröhre geschächtet, sodass es rasch ausblutet. Dieser Vorgang wird jeweils von einem Segensspruch bzw. der Anrufung des göttlichen Namens begleitet. Entscheidend ist zudem das Verbot, Blut zu verzehren, das in beiden Religionen als Träger des Lebens gilt und daher heilig ist.⁸

Schließlich teilen beide Religionen eine Tradition von Reinheitsgeboten und rituellen Waschungen. Im Judentum gibt es die Mikwa, das Tauchbad, sowie zahlreiche Gebote zur rituellen Reinheit: etwa das Waschen der Hände vor dem Gebet oder vor dem Essen von Brot, das Eintauchen von Gefäßen, die Reinigung nach einem rituellen Unrein-Zustand (wie Kontakt mit einem Toten oder Menstruation). Der Islam entwickelt hieraus ein eigenes System der Reinigung (arab. *tahara*): Vor jedem der fünf Pflichtgebete führen Muslime die Wudu genannte Waschung durch (Hände, Gesicht, Arme und Füße werden mit Wasser gereinigt). Beide Religionen kennen das Prinzip, dass man im Zustand kultischer Reinheit sein muss, um vor Gott zu treten – sei es zum Gebet oder zum Betreten der Moschee bzw. des Tempels.

Nicht zuletzt ist die Beschneidung (hebr. *brit mila*, arab. *khi-*

tan) ein Brauch, der Judentum und Islam verbindet: Beide beschneiden männliche Nachkommen als Zeichen des Bundes mit Gott – die Juden traditionell am achten Lebenstag, Muslime meist im Kindesalter vor der Pubertät. Dieser Ritus wird im Koran nicht ausdrücklich erwähnt, gilt aber in der Sunna als verpflichtend und geht letztlich auf Abraham zurück, der den göttlichen Befehl zur Beschneidung erhielt. Somit hat sich ein ursprünglich jüdisches Identitätsritual auch im Islam fest etabliert.⁹

Bis zu diesem Punkt könnte man den Eindruck gewinnen, dass der Islam in seiner Frühgeschichte Elemente aus dem Judentum übernommen und integriert hat – von den Prophetengestalten über religiöse Konzepte bis hin zu praktischen Ritualen –, ohne selbst Spuren im Judentum zu hinterlassen.¹⁰ Doch ein Blick in die nachfolgende Geschichte zeigt ein anderes Bild. In der Entwicklung der Denktraditionen und der religiösen Praxis des Judentums sind umgekehrt auch deutliche Einflüsse der neuen Religion des Islam sichtbar.

Mehr Informationen zu diesem und vielen weiteren Büchern aus dem Verlag C.H.Beck finden Sie unter: www.chbeck.de