

ISLAM UND CHRISTLICHER GLAUBE

ISLAM AND CHRISTIANITY

Zeitschrift des
Instituts für Islamfragen (IfI)

Journal of the
Institute of Islamic Studies

ISSN 1616-8917

Nr. 1/2009 (9. Jg.)



**Die islamische Gemeinschaft (umma)
und die Gerechtigkeit /
*The Islamic community (ummah) and justice***

Inhalt/Contents

Liebe Leser / <i>Editorial</i>	3
Gerechtigkeit und Frieden im Islam? / <i>Justice and Peace in Islam? (Byeong Hei Jun)</i>	5
Die islamische „umma“ und die christliche Kirche / <i>The Islamic “umma” and the Christian Church (Reinhold Strähler)</i>	18
Meldungen aus dem Internet – Fatawa / <i>News from the Internet – Fatawa (Daniel Hecker)</i>	28
Buchbesprechungen (Rezensionen) / <i>Book reviews</i>	40

 VTR

Islam und Christlicher Glaube
Islam and Christianity

Zeitschrift des Instituts für Islamfragen der
Deutschen Evangelischen Allianz e.V. (IfI)
Journal of the Islam Institute of the German
Evangelical Alliance

Herausgeber / Publisher

Institut für Islamfragen der Deutschen Evan-
gelischen Allianz e.V. (IfI), Postfach 7427,
D – 53074 Bonn

Fax: +49 / (0)228 / 965038-9

ifi@islaminstitut.de

http://www.islaminstitut.de

Vorstand / Board

Dr. Dietrich Kuhl (1. Vors.), Nahestr. 6,
D – 45219 Essen

KR i.R. Albrecht Hauser (2. Vors.), Fried-
richstr. 34, D – 70825 Korntal-Münchingen

Schriftleitung / Editor

Dr. Christine Schirmacher, Bonn

Redaktion / Editorial Board

KR i.R. A. Hauser, D. Hecker, Dr. D. Kuhl,
Pfr. E. Troeger, P. Uphoff, Dr. F. Herzberg,
J. Strehle und G. Strehle

Übersetzungen / Translations

Michael Ponsford, Dr. Dennis L. Slabaugh

Verlag / Publisher

**(Bestellung und Kündigung von Abon-
nements / For ordering or cancelling your
subscription):** Verlag für Theologie und

Religionswissenschaft (VTR), Gogolstr. 33,
90475 Nürnberg, Germany

Tel.: +49 / (0)911 / 831169

Fax 01805 / 060 344 840 27 (14 Cent/Min.)

info@vtr-online.de

http://www.vtr-online.de

Konto / Accounts

(nur für Abonnements / *subscription rates
only*) VTR, HypoVereinsbank (BLZ 760
200 70), Kto.-Nr. 48 50 157

**Bezugsbedingungen und Erscheinungs-
weise / Availability and subscription rate**

Die Zeitschrift des IfI erscheint zweimal
jährlich / *The Journal of IfI will appear twi-
ce annually*

**Jahresabonnement in Europa und au-
ßerhalb Europas (Landweg) / Annual
subscription within and outside Europe
(surface mail):** 9,20 € / 18,-- CHF / (Luft-
post auf Anfrage / *special prices for airmail*)
Einzelheft / *Single Copy*: 5,- € / 10,-- CHF

Das Jahresabonnement wird jeweils mit
dem Erscheinen der ersten Ausgabe für das
ganze Jahr erhoben. Eine Kündigung ist je-
derzeit möglich. Mahngebühren gehen zu
Lasten des Abonnenten. / *A yearly subscrip-
tion fee will be charged with the first issue.
Cancellation is possible at any time. Any
fine will be billed to the subscriber.*

**Bitte senden Sie Ihre Beiträge für die Zeit-
schrift an / Please send your contributions
to IfI, Postfach 7427, D – 53074 Bonn**

**Nachdruck von Artikeln und Buchrezen-
sionen mit Erlaubnis des Herausgebers
bei Übersendung von zwei Belegexempla-
ren / Reprint of articles and book reviews
with permission of the editor, please send
two copies**

Auffassungen einzelner Autoren in nament-
lich gekennzeichneten Beiträgen decken sich
nicht notwendigerweise mit denen der Her-
ausgeber, des Verlages oder der Schriftlei-
tung. Mitglieder und Vorstand des IfI beja-
hen grundsätzlich die Glaubensbasis der
Evangelischen Allianz. / *The Editorial
Board, the publisher and Chairmen, while
recommending the content of the journal to
our readers, take no responsibility for par-
ticular opinions expressed in any part of the
journal. Members and chairmen of IfI agree
to the Evangelical Alliance's Basis of Faith.*

ISBN 978-3-941750-91-3

**Druck: druckhaus köthen, 06351 Köthen
Printed in Germany**

© Institut für Islamfragen e.V.

Liebe Leser,

Führt eine vollständige Umsetzung des Islam Gerechtigkeit und Frieden für alle Menschen herbei? Für überzeugte Muslime stellt sich diese Frage überhaupt nicht: Der Islam gilt geradezu als Religion des Friedens und der Gerechtigkeit, der – wenn er nur vollständig praktiziert würde – allen Menschen auf der ganzen Erde zu Wohlergehen, Sicherheit und Würde verhelfen würde, darunter auch Frauen und Minderheiten. Als Folge davon entstünde auf Erden Gerechtigkeit, denn alle Menschen lebten dann unter der göttlichen Ordnung der Scharia, dem einzigen Gesetz der Gerechtigkeit.

Der ideologische Charakter dieser Argumentation wird u. a. daran erkennbar, dass von einem idealen Endzustand als Ziel einer Entwicklung gesprochen wird, der jetzt zwar noch nicht erreicht sei, aber bei vollem Einsatz aller Beteiligten nach einer gewissen Übergangszeit, die durchaus Opfer kosten könne, wahre Gerechtigkeit hervorbrechen lassen werde.

Zwar haben in den vergangenen Jahrzehnten bereits einige islamisch geprägte Länder proklamiert, die Scharia vollständig anwenden zu wollen.

Dazu gehören Saudi-Arabien, der Jemen, der nördliche Sudan, 12 nördliche Bundesstaaten Nigerias, Libyen und nun seit Februar 2009 auch das Swat-Tal im Nordwesten Pakistans. Somalia hat ebenfalls angekündigt, die Scharia vollständig anwenden zu wollen. Sind in einer dieser Gesellschaften bisher Verhältnisse entstanden, die allen Menschen Frieden und Gerechtigkeit gebracht haben? Wohl kaum. Wie ist es dort mit den Frauen- und Menschenrechten bestellt? Nach westlichen Maßstäben schlecht.

Ist es daher nicht an der Zeit, die Scharia einer kritisch-reflektierenden Bewertung zu unterziehen? In den islamisch geprägten Kernländern ist – abseits des gesellschaftlichen Randbereiches von Dissidenten, liberalen Kritikern, Aufklärern und Menschenrechtlern – eine solche Entwicklung aus der Mitte der Gesellschaft bisher nicht in Sicht. Kann die Scharia von ihrem Charakter her überhaupt eine gerechte Gesellschaft hervorbringen? Eine kritische Evaluierung der Geschichte der Scharia wäre ein erster Schritt auf dem Weg in die Freiheit.

Ihre Redaktion

Editorial

A convinced Muslim is in no doubt that universal peace and justice would be the result of a strict application of Islam. Islam is after all the religion of peace and justice which, if fully practised, would ensure prosperity, security and dignity for all humanity, including women and minorities. Justice on earth would be the result of all human beings living under the divine order of the Sharia, the only truly just law.

One could characterise this way of thinking as ideology, since it purports as the ultimate goal of development an ideal state which, while it has not yet been attained, would, if all pulled together, after an initial transition period involving possible sacrifice, guarantee genuine justice.

In recent decades a number of Muslim countries such as Saudi-Arabia, Yemen, Libya, Northern Sudan and the twelve northerly prov-

inces of Nigeria, and as from February 2009 the Swat valley in North-West Pakistan, have proclaimed their intention of fully applying Sharia law, while Somalia has announced it will be joining them. Yet it can hardly be said that all the inhabitants of these countries are enjoying peace and justice. By Western standards human rights and women's rights there are in a bad way.

The time is ripe for a critical evaluation of the Sharia, yet apart from a few dissidents, liberal critics, enlighteners and human rights activists on the edge of society there is no sign of such a development in the Islamic heartlands. Can the Sharia in its present form bring about a just society? A critical evaluation of its history would mark a first step on the path to freedom.

The Editors

Gerechtigkeit und Frieden im Islam?

Byeong Hei Jun¹

Dieser Aufsatz geht der Frage nach den Gründen für die vielen Konflikte nach, die es zwischen Islam und Christentum gegeben hat. Viele Muslime sehen sich als Leidtragende und ausweglos in der Defensive. Sie betrachten sich als Opfer von Gewalt, von einer im Wesentlichen säkularen Staatsführung attackiert.

Der Artikel stellt die spezifischen Schwierigkeiten von Christen beim Verständnis des Islam heraus und gibt einen Überblick über das Bedeutungsspektrum von Gerechtigkeit und Frieden sowohl im gemäßigten als auch im gewaltbereiten zeitgenössischen Islam. Der Autor ruft Christen dazu auf, die daraus folgenden Motive von Muslimen nachzuvollziehen und den Islam so zu verstehen, wie er selbst verstanden werden will.

Die schweigende Mehrheit

In der gegenwärtigen Krise des Islam treten nicht nur Konflikte zwischen Muslimen und Nicht-Muslimen auf, sondern auch Spannungen unter Muslimen.² Durch das Schweigen einer

(mutmaßlich gemäßigteren) Mehrheit der Muslime ist eine extremistische Ausdrucksform des Islam gefördert worden. Extremisten haben im Namen des Islam gesprochen und durch ihre Gewaltakte die Stimme der muslimischen Mehrheit verstummen lassen.³

Protestiert etwa die Mehrheit der Muslime oder ihre Regierungen gegen die Ungerechtigkeit, Unterdrückung und Brutalität, die gewalttätige Muslime zeigen? Warum schweigen sie im Allgemeinen angesichts des Blutvergießens und der Zerstörung in Tadschikistan, Algerien, Afghanistan, im Kosovo und in Chinesisch-Turkestan? Diese Fragen wurden auf einem Symposium über „Islam und Frieden im 21. Jahrhundert“ im Februar 1998 an der Amerikanischen Universität in Washington, D.C. behandelt. Muslime sind überzeugt, dass der Islam – als praktizierter Glaube, in seinen Werten und Lehren – weiterhin Antworten für heutige Probleme bereithält. Und doch ist die Form ihres Friedensdiskurses oft nur ein Klagelied auf eine idealisierte große Vergangenheit. Selten versammeln sich Muslime, um sich der Thematik der friedlichen Veränderung ihrer Gesellschaften anzunehmen.

Der angesehene sudanesischer Gelehrte Dr. Abdullahi Ahmed an-Na'im forderte die Teilnehmer des Symposi-

¹ Byeong Hei Jun wurde 2008 mit einer Arbeit mit dem Titel „The Sufi Concept of Love of God (*Mahabbah/Ishq*) in the Thought of Abu Hamid al-Ghazali“ im Fach Islamkunde an der Universität des Westkaps in Kapstadt, Südafrika, promoviert.

² Carolyn M. Warner. The War for Muslim Minds: Islam and the West, in: *Ethics & International Affairs*, 19, Nr. 1 (2005), S. 131.

³ Liyakatali Takim. From Conversion to Conversation: Interfaith Dialogue in Post 9-11 America, in: *Muslim World*, 94, Nr. 3 (Jul 2004), S. 343.

ums daher heraus: „Hören Sie auf, zu klagen! Hören Sie auf, einen idealisierten Islam zu preisen! Erforschen Sie lieber, wie Frieden funktioniert und herbeigeführt werden kann!“⁴ Er rief die Muslime dazu auf, mit einer Stimme zu sprechen, wenn es um das zukünftige Wohl islamischer Gesellschaften geht. Nach Meinung eines anderen Symposium-Teilnehmers, Dr. Sohail Hashmi, haben „Muslime ihre Verantwortung vernachlässigt, für die gemeinsamen Interessen der islamischen Gemeinschaft, der Umma, zu handeln.“⁵ In der Tat verherrlicht zumindest ein Teil des zeitgenössischen muslimischen Diskurses einen idealisierten Islam, der das Opfer feindlicher Verschwörungen ist; somit konzentrieren sich Radikale auf Schuldzuweisungen und Rache. Diese Radikalen weichen der sozialen und politischen Verantwortung aus, die für bürgerliche Freiheiten sowie soziale und wirtschaftliche Gerechtigkeit nötig wären. Dadurch vermeiden sie auch die Schaffung einer bewussten Kollektiv-Ordnung unter dem Gesetz – ironischerweise stände gerade dies im Einklang mit wesentlichen islamischen Grundwerten.⁶

Vielfalt innerhalb des Islam

In vielen Teilen der Welt sind sich Muslime ihres islamischen Glaubens und ihrer islamischen Identität bewusster geworden. Dieses Wiedererwachen

⁴ Karim Douglas Crow. A Moral Mission, in: Sojourners, 27, Nr. 3 (May/Jun 1998), S. 11.

⁵ Ebd. Die Umma wird hier als eine globale Gemeinschaft definiert, die einen moralischen Auftrag auf der Basis der koranischen Offenbarung des Beispiels des Propheten wahrnimmt.

⁶ Ebd. S. 12.

hat verschiedene Ausdrucksformen gefunden, sowohl im persönlich-privaten wie im öffentlichen Bereich. Viele Muslime schenken religiösen Vorschriften mehr Beachtung, und die Überzeugung, dass der Islam ein ganzer Lebensweg ist, hat viele dazu geführt, sich eine Gesellschaft und einen Staat zu wünschen, der sich stärker am Islam orientiert.

Allerdings gibt es eine beträchtliche Meinungsvielfalt unter den Muslimen weltweit. Während manche Führer und Bewegungen sich der Gewalt zugewandt haben, um ihre Ziele zu erreichen, will die Mehrheit islamischer Aktivisten einfach friedlich in einer Gesellschaft leben, die stärker auf ihrem Glauben gegründet und sozial gerecht ist. Hierbei legen sie einen Schwerpunkt auf Bildung, insbesondere Bildung auf der Basis islamischer Werte. Islamische Schulen, Banken, studentische Gruppen, Medien und soziale Hilfsorganisationen sind entstanden. Der Islam ist heute eine lebendige Religion, in welcher Muslime versuchen, auf vielfältige und manchmal widersprüchliche Weise ihr Leben und die religiöse Überlieferung an die Moderne anzupassen.⁷

Der Islam hat in vielen geschichtlichen Epochen und als Teil unterschiedlicher ideologischer Bewegungen existiert. Die verschiedenen gesellschaftlichen Klassen in den islamischen Ländern haben die Religion auf unterschiedliche Weisen definiert.⁸ Edward Said stellt dazu wichtige Fragen:

⁷ Jacob Neusner. World Religions in America: an Introduction. Louisville: Westminster 1994, S. 252f.

⁸ Nubar Hovsepian. Competing Identities in the Arab World, in: Journal of International Affairs, 49, Nr. 1 (Summer 1995), S. 3.

„Gibt es ein islamisches Verhalten? Was verbindet den Islam im Alltagsleben mit dem doktrinären Islam in den verschiedenen islamischen Gesellschaften? Wie zielführend ist das Konzept ‚Islam‘, um Marokko, Saudi-Arabien, Syrien und Indonesien zu verstehen? Falls wir erkennen, dass die islamische Lehre sowohl zur Rechtfertigung von Kapitalismus wie Sozialismus, Militanz wie Fatalismus, Ökumene wie Exklusivität eingesetzt werden kann, spüren wir die enorme Kluft zwischen akademischen Beschreibungen des Islam und den besonderen Realitäten in der islamischen Welt.“⁹

Die unterschiedlichen Strömungen des Islam und die Auslegung seiner Quellen wird auch in den unterschiedlichen Definitionen zentraler Begriffe wie des Jihads deutlich. Menschen in der westlichen Hemisphäre assoziieren den Islam oft mit *jihad*, „heiligem Krieg“. Der arabische Ausdruck *jihad* bedeutet wörtlich „Bemühen auf dem Weg Allahs“. Darin eingeschlossen ist natürlich das politisch-militärische Bemühen, den Islam und seine Grenzen zu schützen, doch besitzt der Begriff eine breitere Bedeutung für Muslime.¹⁰ Nasr hält fest: „*Jede religiöse Handlung erfordert jihad; tatsächlich kann man sagen, dass unser gesamtes Leben ein steter jihad zwischen unserem fleischlichen, von Leidenschaften durchzogenen Streben und den Forderungen der unsterblichen Seele in uns ist.*“¹¹

⁹ Edward W. Said. *Covering Islam*. New York: Pantheon Books 1981, S. xv, zitiert nach N. Hovsepian, a. a. O., S. 3.

¹⁰ Seyyed Hossein Nasr. *The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity*. New York: HarperSanFrancisco 2002, S. 272.

¹¹ S.H. Nasr. *Islam: Religion, History, and Civilization*. New York: HarperSanFran-

cisco 2003, S. 96f. Nasr beschreibt detailliert den *jihad* in verschiedenen Lebensbereichen. Siehe auch S.H. Nasr. *The Heart of Islam*, S. 256-71.

Laut dem Koran handelt es sich bei *jihad* um einen vielfältigen Begriff, der sich auf jede Fähigkeit, Energie und Stärke eines Muslims beim Widerstand gegen seine Feinde bezieht. Das Wort „Feind“ schließt den inneren Feind aller Menschen, das niedere Ich, mit ein. Der *jihad* dient also auch dazu, das niedere Ich zu überwinden, das eigene Wissen auszubauen, und die offenbarte Wahrheit (des Korans) hochzuhalten, während der eigene Wohlstand und das eigene Leben geopfert werden.¹²

Bernard Lewis erläutert, dass das arabische Wort für Krieg *harb* ist, wohingegen sich der Ausdruck *jihad* im Koran und anderen islamischen religiösen Schriften (*hadith* und *fiqh*) auf gewalttätige Konflikte zwischen Muslimen und Andersgläubigen bezieht. Lewis stellt fest, dass die primäre Bedeutung von *jihad* nicht das Streben nach innerer Besserung, sondern vielmehr das Streiten für den islamischen Glauben und seine Verbreitung darstellt.¹³

Gemäßigte Muslime und *ijtihad*

Gemäßigte Muslime haben für sich Frieden mit der Moderne geschlossen. Sie treten für *ijtihad* ein, eine rationale, rein vernunftgeleitete Auslegung religiöser Texte, wo die traditionellen islamischen Quellen schweigen.¹⁴ Diesen

¹² Mohammad Farid bin Mohammad Sharif. *Jihad in Ibn Taymiyyah's Thought*, in: *The Islamic Quarterly*, 49, Nr. 3 (1954), S. 183.

¹³ Bernard Lewis. *The Political Language of Islam*. Chicago: University of Chicago Press 1991, S. 70-72.

¹⁴ *Ijtihad* („Anstrengung“) ist von größter Wichtigkeit bei intellektueller Erneuerung

Muslimen ist der Unterschied zwischen dem historischen Islam und seinen ursprünglichen Prinzipien bewusst, und sie treten für *ijtihad* ein, um die Lücke zwischen den islamischen Ursprungstexten und der Gegenwart zu schließen. Die Grenzen zwischen Radikalität und Mäßigung sind jedoch fließend. Es gibt auch radikale Befürworter des *ijthihad*.

Gemäßigte Muslime treten auch für Demokratie, religiöse Toleranz, Dialog zwischen den Religionen, friedliche Koexistenz und bessere Bildung ein. Sie pflegen eine idealistische Sicht der islamischen Pflicht zum *jihad* als Bemühen zur Selbstreinigung und für die Schaffung sozialer Gerechtigkeit. Dies ist die höchste Form des *jihad*, im Unterschied zum militärischen *jihad*, der die niedrigste Form darstellt. Der erstere hat im Wesentlichen einen defensiven Charakter und wird durch eine strikte Ethik eingeschränkt. Gemäßigte Muslime stellen heraus, dass ungerichtetes Töten von islamischen Gelehrten streng verboten wurde. So behaupten sie, dass der Islam eine Botschaft des Mitgefühls und des Friedens ist, die von Allah zum Nutzen der Menschheit herabgesandt wurde.

Im Unterschied dazu rückte der Gelehrte Ibn Taymiyya (1263-1328) die Bedeutung des *jihad* in einen militanten Kontext. Muslime, die sich an den Terroranschlägen in den USA, Algerien, Ägypten, dem Westjordanland und dem Gazastreifen, Pakistan, Indien sowie auf den Philippinen und Indonesien beteiligt haben, verfochten diese militante Sicht des Islam.

und gesellschaftlicher Reform im Islam. Siehe auch Al-Haj Moinuddin Ahmed. *The Urgency of Ijtihad*. New Delhi: Kitab Bha-van 1992.

Im Allgemeinen empfinden Muslime heute ein tiefes Gefühl der Ungerechtigkeit und des Unterdrücktseins, das sich in einer Explosion entladen kann. Zur Vermeidung einer simplen Gleichsetzung des Islam mit Terrorismus muss die Frage nach den Gründen für die Gewaltanwendung islamischer Bewegungen beantwortet werden. Hierzu soll der muslimische Gerechtigkeitsbegriff näher betrachtet werden.

Friedens- und Gerechtigkeitsbegriffe im Islam

Der Islam betont, dass innerer Frieden, der für äußeren Frieden unentbehrlich ist, ohne Hingabe an Allah nicht möglich ist.¹⁵ Da Frieden für Muslime einer der Namen Allahs ist (Arab. *as-salam*), ist für sie Frieden auf Erden ohne Allah nicht denkbar.¹⁶ Diese Auffassung findet sich in Sure 48,4: „*Er ist es, der al-sakinah (den göttlichen Frieden) in die Herzen der Gläubigen sendet.*“ Des Weiteren verweist der Koran auf „*die Wege des Friedens*“ (Sure 5,16) und beschreibt Versöhnung zwischen Mann und Frau als ein gutes Verhalten (Sure 4,128).

Dennoch wird Gerechtigkeit als eine unabdingbare Voraussetzung für Frieden angesehen. Wenn die Bedürfnisse nach Frieden und Gerechtigkeit kollidieren, hat nach dem islamischen Gesetz die Gerechtigkeit auch auf Kosten des Friedens Vorrang; erst nachdem der Gerechtigkeit Genüge getan wurde, kann Frieden herrschen.¹⁷

¹⁵ Diese Hingabe heißt *taslim* und besitzt denselben Stamm wie *salam*, d.h. Frieden.

¹⁶ S.H. Nasr. *The Heart of Islam*, S. 220f.

¹⁷ Dies ist das Hauptmotiv für den *jihad* der Islamisten. Siehe Abdelwahab El-Affendi. *Knowledge, Justice and Conflict Resolu-*

Laut Maulana Wahiduddin Khan¹⁸ soll die Menschheit den Friedenspfad aus dem freien Willen heraus betreten, wie es im Koran (Sure 3,83) angezeigt sei, und nach Schaffung von Weltfrieden streben:

„Frieden ist kein externer Faktor, der den Menschen künstlich auferlegt werden kann, denn er wohnt der Natur inne. Das von Allah eingerichtete System der Natur ruht auf der Grundlage des Friedens. Zum Schutz des durch die Natur eingerichteten Friedens stellt der Islam zwei wichtige Vorschriften auf: Die eine fordert auf der persönlichen Ebene, sich in Geduld zu üben, und die andere verbietet auf der gesellschaftlichen Ebene eine Angriffshaltung.“¹⁹

Khan stellt heraus, dass Frieden noch keine Gerechtigkeit für Muslime garantiert, die aus diesem Grund in einen „*Zustand der physischen und mentalen Unruhe*“²⁰ geraten sind. Dies hat manche zeitgenössischen Muslime in ihrem Gerechtigkeitsstreben zur Gewalt geführt, auch wenn sie den wahren oder idealen Islam mit seiner geforderten Unterordnung unter das Gesetz Allahs als friedliche Religion verstehen wollen. Für Muslime ist allein die auf der Offenbarung basierende Scharia die echte Gerechtigkeit; diese wird als die einzige vollkommene Gerechtigkeit angesehen, denn nur Allah wisse, was für

die Menschheit absolut gerecht und ungerecht ist.

Das muslimische Gerechtigkeitsverständnis basiert also auf der Religion: „*Gerechtigkeit ist ein göttlicher Name.*“²¹ Der Koran misst der Rolle Allahs als oberster Richter (Suren 3,18; 6,115; 39,46; 12,80; 95,8; 13,41; 6,57) eine zentrale Bedeutung bei. Zum anderen hebt er hervor, dass Menschen gerechter werden durch Annäherung an Allah, die Quelle der Gerechtigkeit.²² Muhammad definiert Gerechtigkeit als „*jedermann das ihm Zustehende geben*“, mit anderen Worten die natürlichen Rechte des Menschen. Ferner tritt der Koran dafür ein, dass gerechte Urteile zwischen Menschen gefällt werden sollen (Sure 4,58; 53,39-41).

Da der Koran Streitkräfte zum Schutz des sozialen, wirtschaftlichen und politischen Lebens erlaubt, beinhaltet die islamische Gerechtigkeit (Arab. *zulm*) auch militärische Mittel, zumal der Kampf für Gerechtigkeit selbst als gerecht und Muhammads Vorbild als bindend erachtet werden.²³

Wissen gilt im Islam als Wegbereiter der Gerechtigkeit. Der zeitgenössische islamische Gelehrte Al-Attas²⁴ betont, dass der Wissenserwerb durch Bildung den Verstand und die Seele eines Menschen auf Gerechtigkeit zu richten vermag.²⁵

tion: the Relevance of Islamic Perspectives and Traditions, in: Nordic Journal of African Studies, 2, Nr. 2 (1993), S. 45.

¹⁸ Maulana Khan bekam 2002 den Internationalen Demiurgus Friedenspreis durch die Nuclear Disarmament Forum AG verliehen.

¹⁹ Maulana Wahiduddin Khan. Islam and Peace. New Delhi: Goodword Books 1999, S. 86f.

²⁰ Ebd. S. 195.

²¹ S.H. Nasr. The Heart of Islam, S. 241.

²² Ebd. S. 249.

²³ Siehe S.H. Nasr. The Heart of Islam, S. 254.

²⁴ Er ist Gründungsdirektor des „International Institute of Islamic Thought and Civilization“ (ISTAC) und Inhaber des al-Ghazali-Lehrstuhls für Islamische Geistesgeschichte in Kuala Lumpur.

²⁵ S.M.N. Al-Attas. Islam and Secularism, S. 149f.

Somit ist Gerechtigkeit im Islam eine Synthese aus Gesetz und Moral. Dadurch soll die Freiheit des Einzelnen nicht aufgehoben, sondern zu Gunsten der Gesellschaft kontrolliert werden – was wiederum die Interessen des Einzelnen als Teil dieser Gesellschaft schützt. Der Mensch entwickelt seine individuelle Persönlichkeit unter der Bedingung, dass er nicht in Konflikt mit den Interessen der Gesellschaft gerät.²⁶ Schwerpunkt ist die Besserung und Bildung des Menschen.²⁷ Wenn Individuen einer Gesellschaft gebildet, zivilisiert, gottesfürchtig, mitfühlend und gütig sind, werden in der Gesellschaft Frömmigkeit, Güte und Mitgefühl gedeihen – mit der Folge, dass auch internationale Beziehungen auf Rechtschaffenheit und Mitgefühl basieren werden.

Aus islamischer Sicht haben westliche Systeme wie Sozialismus, Kommunismus und Faschismus der Gesellschaft und dem Kollektiv ein größeres Gewicht beigemessen als dem Einzelnen, so dass der Einzelne übersehen wurde. Quraishi legt dar, dass *“wie sehr man sich auch bemühen mag, keine fromme Gesellschaft aus Individuen gebildet werden kann, die nicht dementsprechend erzogen, gebildet, zivilisiert sind sowie einen schlechten Charakter und eine schlechte Moral besitzen,*

*ferner selbstsüchtig, neidisch und voll von schlechten Absichten sind.”*²⁸

Eine gerechte Gesellschaft

Wahrheit und Unwahrheit sowie Islam und *jahiliyyah* (Unwissenheit) befinden sich im Konflikt und können nicht koexistieren. Die Notwendigkeit, *jahiliyyah* zu beseitigen und die Herrschaft Allahs aufzurichten, macht den *jihad* zu einem Imperativ für viele Muslime. Durch den islamischen Kampf soll das Böse besiegt werden und das Gute, das mit *fitrah* (natürlichen Instinkten) harmoniert, dominieren. Der Islam versucht eine Gesellschaft aufzurichten, die das Gute gebietet und das Böse verbietet.²⁹ Der *jihad* schließt die Verteidigung des Lebens, des Eigentums, des Vermögens, des Landes, der Unabhängigkeit und des eigenen Glaubens ein, wobei die wertvollste Form des *jihad* nicht die Selbstverteidigung ist, sondern die Verteidigung der Menschheit und der Menschenrechte.³⁰

Ibn Taymiyya³¹ lehrte, dass die Beziehung des Menschen zu Allah auf natürlichen Instinkten basiert.³² Ferner definierte er *jihad* als Kampf zur Aufhebung von *fitnah* (was als Polytheismus

²⁶ M. Musleh-uddin. Judicial System of Islam, S. 13. Soziale Gerechtigkeit beinhaltet Gleichheit, das Recht zur Entwicklung des Einzelnen und die Verpflichtung, einen gesellschaftlichen Beitrag zu leisten. Dies erklärt die Wichtigkeit, die der Bildung beigemessen wird.

²⁷ M. Musleh-uddin. Islam and its Political System. Delhi: International Islamic Publishers 1999, S. 76f.

²⁸ M. Tariq Quraishi. A Manual of Da'wah. Durban: Muslim Youth Movement of South Africa 1980, S. 13.

²⁹ Murtada Mutahhari. Jihad in the Qur'an, in: Jihad and Shahadat: Struggle and Martyrdom in Islam. Hgg. v. Mehdi Abedi & Gary Legenhausen. Houston, Tex: Institute for Research and Islamic Studies 1986, S. 89+104f.

³⁰ H.M. Zawati. Is Jihad a Just War? Lampeter: Edwin Mellen Press 2001, S. 11.

³¹ Ibn Taymiyya war die führende konservative Stimme der hanbalitischen Rechtsschule in der islamischen Geistesgeschichte des Mittelalters.

³² Zitiert nach M.F. Sharif, a.a.O, S. 188.

oder Unglaube übersetzt werden kann)³³, bis alle Religion einzig auf Allah gegründet ist.³⁴ Er unterzog sich selbst den Anstrengungen des *jihad* in Damaskus und hoffte, durch eine gerechte Gesellschaft den Islam überall aufrichten zu können. Spätere Gelehrte wie Abdul Ibn al-Wahhab (1703-1792), Rashid Rida (1865-1935), Abu l-Ala Mawdudi (1903-1979) und Sayyid Qutb (1906-1966), die sich auf Ibn Taymiyya bezogen, befürworteten einen *jihad*, der sich gegen alles Nichtislamische richtet. Daher ist Taymiyya, sowohl als Theologe als auch als Jurist, eine wichtige Figur für den fundamentalistischen Flügel des Islam. Ibn Taymiyya behauptete, dass die Pflicht der ganzen Umma darin besteht, die Religion zu schützen,³⁵ auch wenn dies *ijtihād* oder gar *jihad* erfordert.³⁶

Sowohl Ayatollah Khomeini als auch die Hamas sowie Bin Laden bringen das, was sie als eine Unterjochung ihrer Länder ansehen, mit einer mutmaßlichen Unterjochung der gesamten islamischen Welt in Verbindung. Bei ihnen gehen antiimperialistische Rhetorik und althergebrachte Feindschaft gegenüber den „Ungläubigen“ ineinander über.

Auf einem Workshop des „United States Institute of Peace“ und des „Center for the Study of Islam and Democracy“ im März 2004 zum Thema *ijtihād*, der die Frage erörterte, wie die heiligen Schriften des Korans und der

Überlieferung (arab. sunna) neu interpretiert werden können, um mehr Frieden, Gerechtigkeit und Fortschritt zu fördern, erklärte der Präsident des „Center for the Study of Islam and Democracy“:

„Viele Muslime glauben, dass sie zwischen dem Islam und der Moderne oder zwischen dem Islam und der Demokratie wählen müssen – jedoch sind das falsche Alternativen. Die meisten Muslime werden den Islam wählen, wenn sie mit einer derartigen Entscheidung konfrontiert werden, und alles ablehnen, was sie als ihren Glaubensprinzipien fremd oder entgegengesetzt erachten. Dies ist der Grund für die gegenwärtige Krise in der muslimischen Welt. Es gibt keinen anderen Ausweg aus dieser Zwickmühle als den Begriff *ijtihād* zu erneuern und diesen Prozess zur Entwicklung moderner Interpretationen islamischer Prinzipien zu nutzen, welche sowohl mit dem Wort Gottes als auch mit den Situationen, Ideen und Werten der vergangenen Jahrhunderte kompatibel sind.“³⁷

³³ Abgeleitet vom arabischen Wortstamm *fatana*, was wörtlich Bürgerkrieg, Konflikt, Züchtigung, Strafe und Schelte bedeutet.

³⁴ Zitiert nach M.F. Sharif, a.a.O., S. 185.

³⁵ Zitiert nach M.F. Sharif, a.a.O., S. 187f.

³⁶ Anis Ahmad. Sayyid Abul A'la Maududi, in: Al-Islam, 25, Nr. 1 (March 2001), S. 35f.

³⁷ *Ijtihad: Reinterpreting Islamic Principles for the Twenty-First Century. Special Report*, Nr. 125. Washington: United States Institute of Peace Aug 2004, S. 3.

Justice and Peace in Islam?

Byeong Hei Jun¹

This paper addresses the question of why there has been so much conflict between Islam and Christianity. Many Muslims today see themselves as the afflicted, and are desperately on the defensive. They consider themselves the objects of violence, victims under attack from essentially secular leadership.

This paper highlights the challenges facing Christians in understanding Islam. The author provides an enlightening overview on the concepts of justice and peace in contemporary moderate as well as militant Islamism. The particular focus on this paper is that Christians need to understand this motivation and to understand Islam in ways in which this faith wants to be understood.

The Silent Majority

In the current crisis of Islam, the conflicts are not just between Muslims and non-Muslims but also between Muslims themselves.² A “silent majority” syndrome has tacitly encouraged an extremist expression of Islam. As a result, the extremists have spoken on behalf of Islam simply because their

acts of violence have silenced the voices of the Muslim majority.³

Do the majority of Muslims or their governments protest against the injustice, oppression and brutality displayed by violent Muslims? Why are their voices generally silent over the bloodshed or destruction in Tajikistan, Algeria, Afghanistan, Kosovo and Chinese Turkistan? These questions were addressed during a symposium on “Islam and Peace in the 21st Century” held at the American University in Washington, DC in February 1998. Muslims are convinced that Islam – as a faith and practice, and in terms of its values and teachings – remains relevant for their problems today. And yet their discourse on peace often takes the form of a lament for an idealized past greatness. It is rare for Muslims to gather together to address problems regarding peaceful change in their societies today.

The noted Sudanese scholar Dr. Abdullahi Ahmed an-Na’im challenged those present at the symposium: “*Stop lamenting! Stop exalting an idealized Islam! Look for the concrete logistics and mechanics for peace.*”⁴ He called for Muslims to speak with a unified voice on issues directly affecting the future well-being of Islamic societies.

¹ Byeong Hei Jun graduated 2008 with a Ph.D. in Islamic Studies from the University of the Western Cape in Cape Town with the thesis “The Sufi Concept of Love of God (*Mahabbah/ Ishq*) in the Thought of Abu Hamid al-Ghazali.”

² Carolyn M. Warner, “The War for Muslim Minds: Islam and the West,” *Ethics & International Affairs*. New York: 2005. Vol. 19, Iss. 1; 131.

³ Liyakatali Takim, “From Conversion to Conversation: Interfaith Dialogue in Post 9-11 America,” *Muslim World*. Hartford: Jul 2004. Vol. 94, Iss. 3; 343.

⁴ Karim Douglas Crow, “A Moral Mission,” *Sojourners*. Washington: May/Jun 1998. Vol. 27, Iss. 3; 11.

In the words of another participant, Dr. Sohail Hashmi, "*Muslims have abrogated their responsibility to act for the common interests of the Islamic community or ummah.*"⁵

Some contemporary Muslim discourse does indeed exalt an idealized Islam which is being victimized by enemy conspiracies; thus, blame and revenge become the main concerns of radicalized individuals. These radicals evade the social and political responsibilities necessary to maintain civil liberties and social and economic justice. Thus they also avoid creating a conscious collective human order under the guidance of law. Ironically, the things which they avoid are actually in harmony with essential Islamic values.⁶

Diversity within Islam

In many parts of the world Muslims have become more conscious of their Islamic faith and identity, and this re-awakening has expressed itself in various ways, both personal and public. Many Muslims have become more religiously observant, and the belief that Islam is a total way of life has led some to wish for a more Islamic oriented society and state.

However, there is great diversity of opinion among the world's Muslims. While some leaders and movements have turned to violence to achieve their goals, the majority of Islamic activists wish to live peacefully within those societies that are more firmly grounded in their faith, and that are socially just.

⁵ Ibid. The *ummah* is defined here as a global community engaged in a moral mission based on the qur'anic revelation and prophetic example.

⁶ Ibid., 12.

They emphasize education, particularly that which embraces Islamic rather than secular values. There has been a growth in Islamic schools, banks, student groups, media and social welfare agencies. Islam today is a vibrant faith in which Muslims seek in diverse and sometimes conflicting ways to adapt their lives and religious tradition to modern life.⁷

Islam has existed across different historical periods and ideological movements. The religion itself has been appropriated in different ways by different social classes and sectors, and at different historical times.⁸ Edward Said poses some important questions:

"Is there such a thing as Islamic behavior? What connects Islam at the level of everyday life to Islam of doctrine in the various Islamic societies? How really useful is 'Islam' as a concept for understanding Morocco, Saudi Arabia, Syria and Indonesia? If we come to realize that Islamic doctrine can be seen to justify capitalism as well as socialism, militancy as well as fatalism, ecumenism as well as exclusivism, we begin to sense the tremendous lag between academic descriptions of Islam and the particular realities within the Islamic world."⁹

Islam is often associated in the minds of Westerners with *jihad* or "holy war". The Arabic term *jihad* means "exertion in the path of Allah."

⁷ Jacob Neusner, *World Religions in America: an Introduction* (Louisville: Westminster/John Knox Press, 1994), 252-53.

⁸ Nubar Hovsepian, "Competing Identities in the Arab World," *Journal of International Affairs*. New York: Summer 1995. Vol. 49, Iss. 1; 3.

⁹ Edward W. Said, *Covering Islam* (New York: Pantheon Books, 1981), xv; cited in Hovsepian, op. cit., Vol. 49, Iss. 1; 3.

One meaning of *jihad* is to struggle to protect Islam and its borders, but the term has a wider meaning for Muslims.¹⁰ Nasr states: “Every religious act requires *jihad*; in fact, the whole of life may be said to be a constant *jihad* between our carnal and passionate soul and the demands of the immortal spirit within us.”¹¹ According to the Qur’an, *jihad* is a broad concept that encompasses all aspects of a Muslim’s abilities, energy and strength while facing his enemies. The term “enemy” includes the internal enemy of all humans, that is, one’s lower self. *Jihad* is thus a means to overcome one’s lower self, to improve one’s knowledge, and to uphold the truth (the Qur’an) along with willingly sacrificing one’s wealth and life.¹²

However, Bernard Lewis argues that the Arabic word for war is *harb*, while the term *jihad* is used in the Qur’an and related religious literature (*hadith* and *fiqh*) to refer to violent conflict between Muslims and non-Muslims. Lewis thus asserts that the primary meaning of *jihad* is not the struggle to improve oneself, but concerns fighting on behalf of – and spreading – the Islamic faith.¹³

¹⁰ Seyyed Hossein Nasr, *The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity* (New York: HarperSanFrancisco, 2002), 272.

¹¹ Nasr, *Islam: Religion, History, and Civilization* (New York: HarperSanFrancisco, 2003), 96-97. Nasr describes in detail on *jihad* in various areas. See Nasr, *The Heart of Islam*, 256-71.

¹² Mohammad Farid bin Mohammad Sharif, “Jihad in Ibn Taymiyyah’s Thought,” *The Islamic Quarterly*. London: 1954. Vol. 49, Iss. 3; 183.

¹³ Bernard Lewis, *The Political Language of Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1991), 70-72.

Moderate Muslims and *Ijtihad*

Today moderate Muslims have achieved a negotiated peace with modernity. They advocate *ijtihad*, a juristic tool that enables the rational reinterpretation of religious texts on a specific issue, using independent reasoning, when traditional Islamic sources are silent on it.¹⁴ They understand the distinction between historical Islam and Islamic principles and advocate *ijtihad* to bridge the gap between Islamic texts and their contemporary context.

Moderate Muslims also advocate democracy, religious tolerance, inter-faith relations, peaceful co-existence and education. They have an idealistic view of the Islamic duty of *jihad* as essentially a struggle to purify the self and to establish social justice. This is for them the highest form of *jihad*, while the lowest form is military *jihad*. The latter is essentially defensive and is constrained by strict ethics. Moderate Muslims point out that terrorism is strictly forbidden by Islamic scholars. Moderate Muslims thus claim that Islam is a message of compassion and peace sent by Allah in order to benefit humanity.

In contrast, Ibn Taymiyya (1263-1328) recontextualized the meaning of *jihad* in a more military sense. Those Muslims who have engaged in acts of terrorism in the United States, Algeria, Egypt, the West Bank and the Gaza Strip, Pakistan, India, the Philippines and Indonesia are predominantly adherents of this militant form of Islam.

¹⁴ *Ijtihad* (“exertion”) is the most important tool for intellectual revival and social reform within Islam. See Al-Haj Moinuddin Ahmed, *The Urgency of Ijtihad* (New Delhi: Kitab Bhavan, 1992).

Muslims today generally experience deep feelings of injustice, often with an accompanying sense of pressure which can lead to explosion. But before simply associating terrorism with Islam, we need to ask why Islamic movements have resorted to violent tactics in the first place. To answer this question, we must examine the Muslim definition of justice.

The Concept of Peace and Justice in Islam

Islam insists that without surrender to Allah¹⁵ Muslims cannot attain peace. And without inner peace there can be no external peace either. For Muslims, Peace (in Arabic: *al-salam*) is a Name of Allah, and there can be no peace on earth without Allah.¹⁶ This idea is stated in the Qur'an (48:4): "*He it is Who sent down al-Sakinah (the Divine Peace) into the hearts of the believers*". The Qur'an also refers to the "*ways of peace*" (5:16), and describes reconciliation between man and woman as good policy (4:128).

However, justice is considered an indispensable prerequisite of peace. When the needs of peace and justice are in conflict, the Islamic rule is that justice must prevail, even at the expense of peace; once justice is restored, so immediately should peace be.¹⁷ Justice and peace are thus inseparable, and

peace can only be established by first establishing justice.

Maulana Wahiduddin Khan¹⁸ argues that humankind must adopt the path of peace through free will, as indicated in the Qur'an (3:83), and must strive to establish peace in the world. Khan says:

"Peace is no external factor to be artificially imposed upon man because it is inherent in nature itself. The system of nature set up by Allah already rests on the basis of peace. In order to preserve the peace, established by nature, from disruption, two important injunctions have been laid down by Islam: One, at the individual level, stresses the exercise of patience; and the other, at the social level, forbids taking the offensive."¹⁹

Khan points out that peace does not guarantee Muslims justice, which has resulted in a "*state of physical and mental unrest*" for them.²⁰ This has led some modern Muslims to become violent in the quest for justice. But Islam is a religion of peace which lies in submission to the law of Allah. For Muslims, real justice comprises *Shari'ah* alone – which is based on revelation; this is seen as the only perfect justice, for only Allah knows what is absolutely just and unjust for humanity.

The Islamic understanding of justice is religiously based: "*Justice is a Divine Name.*"²¹ The Qur'an confirms the central importance of the role of Al-

¹⁵ This surrender is called *taslim*, which has the same root as *salam*, the word for "peace."

¹⁶ Nasr, *The Heart of Islam*, 220-21.

¹⁷ This is a key motive for Islamists' *jihad*. See Abdelwahab El-Affendi, "Knowledge, Justice and Conflict Resolution: the Relevance of Islamic Perspectives and Traditions," *Nordic Journal of African Studies*. 1993. Vol. 2, Iss. 2; 45.

¹⁸ Maulana Khan was awarded the 'Demiurgus Peace International Award' by the Nuclear Disarmament Forum AG in 2002.

¹⁹ Maulana Wahiduddin Khan, *Islam and Peace* (New Delhi: Goodword Books, 1999), 86-87.

²⁰ Ibid., 195.

²¹ Nasr, *The Heart of Islam*, 241.

lah as the supreme judge (3:18; 6:115; 39:46; 12:80; 95:8; 13:41; 6:57), and humans become more just by drawing closer to Allah, the Source of all justice.²² Muhammad defines justice as “*giving everybody his due*” (i.e. natural rights). The Qur’an further advocates judging between men with justice (4:58; 53:39-41).

The Qur’an does allow for a militant force for the protection of social, economic and political life. Thus Islamic justice (in Arabic: *zulm*) includes such means, and fighting injustice is itself seen as just.²³

In Islam knowledge is perceived to be a precursor of justice. Contemporary Islamic scholar Al-Attas²⁴ stresses gaining knowledge through education so as to direct the mind and soul towards justice.²⁵

Thus justice, in Islam, is a synthesis of law and morality. It seeks not to crush the liberty of the individual, but to control it in favor of the society which includes the individual himself, thus protecting his interests also. The individual develops his personality on condition that he does not come into conflict with the interests of society,²⁶ and great stress is laid upon human im-

provement and training.²⁷ If individuals are educated, civilized, God-fearing, sympathetic and kind, then it inevitably follows that piety, goodness and sympathy will flourish in society, and that international relations will also be based on righteousness and sympathy.

From the Islamic perspective, Western systems such as socialism, communism, and fascism have all emphasized society and the collective rather than the individual; the individual is overlooked. Quraishi states that “*When an individual is not properly trained, is not educated, is not civilized, is of bad character and bad morals, is selfish, is envious, and is full of bad intentions, then however much one may try a pious society cannot be formed out of such individuals.*”²⁸

A Just Society

There is a conflict between truth and falsehood, and between Islam and *jahiliyyah* (ignorance); they cannot co-exist. For many Muslims, the need to remove *jahiliyyah* and establish Allah’s rule makes *jihad* imperative. Through Islamic struggle, evil will be conquered, and good – which is harmonious with *fitrah* (natural instinct) – will prevail. Islam tries to establish a society that commands good and forbids evil.²⁹ *Jihad* encompasses the defense

²² Ibid., 249.

²³ See Nasr, *The Heart of Islam*, 254.

²⁴ Founder-Director of the “International Institute of Islamic Thought and Civilization” (ISTAC) and “Distinguished al-Ghazali Chair of Islamic Thought” in Kuala Lumpur.

²⁵ Al-Attas, *Islam and Secularism*, 149-50.

²⁶ Musleh-uddin, *Judicial System of Islam*, 13. Social justice includes equality and the right to develop as an individual, as well as the obligation to contribute to society – which explains the emphasis placed on education.

²⁷ Musleh-uddin, *Islam and its Political System* (Delhi: International Islamic Publishers, 1999), 76-77.

²⁸ M. Tariq Quraishi, *A Manual of Da’wah* (Durban: Muslim Youth Movement of South Africa, 1980), 13.

²⁹ Murtada Mutahhari, “Jihad in the Qur’an,” *Jihad and Shahadat: Struggle and Martyrdom in Islam*, eds. Mehdi Abedi & Gary Legenhausen (Houston, Tex: Institute for Research and Islamic Studies, 1986), 89, 104-05.

of life, property, wealth, land, independence, and principles. The most valuable form of *jihad* is not defense of oneself, but rather defense of humanity and human rights.³⁰

Ibn Taymiyya³¹ taught that man's relationship with Allah is based on natural instinct.³² He also defined *jihad* as the struggle to remove *fitnah*, which can be translated as polytheism or disbelief,³³ until all religion is established for Allah.³⁴ He applied himself to *jihad* in Damascus through military fighting, and hoped to establish a just society through a global Islamic system. Later scholars such as Abdul Ibn al-Wahhab (1703-1792), Rashid Rida (1865-1935), Abu l-Ala Mawdudi (1903-1979) and Sayyid Qutb (1906-1966), who referred to Ibn Taymiyya's work, favored *jihad* against everything not Islamic.

Thus Ibn Taymiyya, as both theologian and jurist, is an important figure in the fundamentalist strand of Islam. He maintained that it is a duty for the whole *ummah* to protect religion,³⁵ and that sometimes this requires *ijtihad* – or even *jihad*.³⁶

Ayatollah Khomeini, Hamas and Bin Laden all link what they see as the subjugation of their countries to the subjugation of the Islamic world as a

whole. For them, anti-imperialist rhetoric is meshed with old-fashioned hostility toward the infidel.

During a workshop of the „United States Institute of Peace” and the “Center for the Study of Islam and Democracy” in March 2004 discussing the topic of *ijtihad* the question arose how the sacred texts of the Qur'an and the Islamic tradition (sunna) could be reinterpreted to promote greater peace, justice, and progress. In this workshop, Radwan Masmoudi, president of the “Center for the Study of Islam and Democracy”, stated:

“Many Muslims believe that they must choose between Islam and modernity, or Islam and democracy, but these are false choices. When faced with this decision, most Muslims would choose Islam and reject anything that they regarded as alien or contrary to the principles of their faith. For this reason there is a crisis in the Muslim world today. There is no way out of this predicament without renewing the concept of *ijtihad* and using the process to develop modern interpretations of Islamic principles compatible with both the word of God and the situations, ideas, and values that have emerged over the past several centuries.”³⁷

³⁰ H.M. Zawati, *Is Jihad a Just War?* (Lampeter: Edwin Mellen Press, 2001), 11.

³¹ Ibn Taymiyya was the leading conservative or traditionalist voice of the Hanbali School of Islamic thought in the Middle Ages.

³² Sharif, op. cit., 188.

³³ Derived from the Arabic root *fatana*, literally meaning civil war, conflict, chastigation, punishment and chastisement.

³⁴ Sharif, op. cit., 185.

³⁵ Sharif, op. cit., 187-88.

³⁶ Anis Ahmad, “Sayyid Abul A'la Mawdudi,” *Al-Islam*. Nairobi: March 2001. Vol. 25, No. 1; 35-36.

³⁷ “*Ijtihad: Reinterpreting Islamic Principles for the Twenty-First Century*,” *Special Report 125*. Washington: United States Institute of Peace, Aug 2004, 3.

Die islamische „umma“ und die christliche Kirche – Ein Vergleich

Reinhold Strähler¹

Muslime betrachten sich als Angehörige der „umma“, der weltweiten Gemeinschaft aller Muslime. Da der Islam keine Mitgliedschaft kennt, ist die Zugehörigkeit zur umma unabhängig vom regelmäßigen Besuch einer Moschee. Das arabische Wort umma bedeutet zunächst einfach Volk, Nation oder Sekte.² Christen betrachten sich als Angehörige der weltweiten Christenheit und meist auch einer Kirche oder Gemeinde vor Ort. Zwischen umma und Kirche ergeben sich bezüglich ihres Selbstverständnisses und ihrer Zielsetzung jedoch etliche Unterschiede.

1. Die islamische umma

Der Islam ist stark von dem Gedanken der Einheit (arab. tawhid) geprägt. Dies bezieht sich nicht nur auf das Gottes- und Menschenbild, sondern auch auf die Auffassung von der muslimischen Gesellschaft. Eberhard Troeger listet die Konsequenzen auf, die sich für die muslimische umma daraus ergeben:³ Das Verständnis der umma

hängt direkt mit dem geschichtlichen Beginn des Islam zusammen. In seiner Heimatstadt Mekka hatte Muhammad als religiöser Prediger ab 610 n. Chr. nur eine kleine Schar von Anhängern. Nach seiner Hijra nach Medina 622 jedoch gelang es ihm, ein religiös-politisches Gemeinwesen zu schaffen. Dieses Gemeinwesen entwickelte sich zum Urbild der religiös-politischen Gemeinschaft aller Muslime. Religion und Politik, Moschee und staatliche Ordnung sind in diesem Gemeinwesen eins. Die religiösen und ethischen Qualitäten dieser Gemeinschaft werden im Koran hoch gepriesen. So lobt Sure 3,110 die umma: *„Ihr seid die beste Gemeinschaft, die unter den Menschen entstanden ist,“* und in Sure 2,143 und 3,104 wird die umma als Modell für eine wahre und geeinte Gemeinschaft beschrieben, die im Gegensatz zu den vielen anderen Nationen und Gemeinschaften steht. Sure 23, 53 erwähnt kritisch diese Zersplitterungen: *„Aber sie fielen in verschiedene Gruppen auseinander, mit verschiedenen Büchern, wobei jede Gruppe sich nunmehr in kurzsichtiger Weise über das freut, was sie als eigene Lehrmeinung bei sich hat.“*

Das Bild der umma wandelte sich im Laufe der Zeit. Zunächst verstand Muhammad seine Landsleute in Mekka wie auch die Araber insgesamt als eine geschlossene umma. So wie die früheren Gesandten zu bestimmten Völkern

¹ Reinhold Strähler (Jg. 1959) ist evangelischer Theologe und hat 16 Jahre im Mittleren Osten gelebt und Theologie unterrichtet.

² Thomas Patrick Hughes. „ummah.“ Dictionary of Islam. New Delhi: Cosmo Publ., 1978, S. 654

³ Eberhard Troeger. Kreuz und Halbmond. Was Christen vom Islam wissen sollten. Wuppertal: R. Brockhaus, 1996, S. 40ff.

(= ummas) gesandt wurden, so hatte er jetzt den Auftrag bekommen, die Botschaft des einen Gottes der arabischen umma zu vermitteln, die bis jetzt bei den göttlichen Offenbarungen vernachlässigt worden war. In Medina schloss Muhammad zunächst alle Gruppierungen in der Stadt in die neue umma ein, auch Juden und Christen. Diese erste umma war vor allem eine politische Einheit.

Sobald Muhammad in Medina Macht erlangt hatte und erfolgreich die heidnischen Mekkaner attackierte, war er in einer Position, in der er die Einwohner Medinas, die seine Religion nicht angenommen hatten, aus der umma ausschließen konnte. Dies betraf besonders die Juden. Im Laufe der Zeit setzte sich die umma mehr und mehr nur aus den Anhängern der islamischen Religion, den Muslimen, zusammen. Die umma der Muslime entwickelte sich so in Abgrenzung zu den „Leuten des Buches“ (arab. ahl al-kitab). So entwickelte sich die Idee der umma von einer Gemeinschaft aller *Araber* infolge des Ausschlusses der arabischen Juden und Christen und der Integration der nichtarabischen Gläubigen später zu einer ausschließlichen Gemeinschaft aller *Muslime*. Nach dem Tod Muhammads breitete sich diese umma weit über die Grenzen Arabiens aus und brachte im Laufe der Zeit viele verschiedene Volksgruppen zusammen, um eine höhere Einheit zu bilden.

Die Leitung der umma

Da die islamische umma einen hohen Stellenwert bei Muslimen besitzt, strebt der sunnitische Islam – theoretisch zumindest – eine weltweite politische Einheit unter der Leitung eines

einzelnen Kalifen an. Die heutigen Nationalstaaten werden überwiegend kritisch gesehen, sind sie doch die Folge der Politik westlicher Kolonialmächte, die man nach Auffassung vieler Islamisten möglichst schnell überwinden sollte.⁴ Doch nach Ansicht von Oliver Roy, einem bekannten französischen Politikwissenschaftler und Kenner des Islamismus, sind islamische Gruppen, die ein politisches Kalifat errichten möchten, weit von der konkreten Politik entfernt. Zu unterschiedlich sind die Interessen der einzelnen Gruppierungen und Regierungen. Deshalb konzentrieren sich islamistische Gruppen heute auf die Mahnungen zur Islamisierung des persönlichen Lebenswandels, gerade auch weil nicht auf einen islamischen Staat unter Führung eines Kalifen zu hoffen ist.⁵

Wie hoch die Hürden auf dem Weg zu einer politischen Einheit aller Muslime sind, zeigt das Beispiel der Arabischen Welt. Die Schwierigkeiten beginnen schon bei der Definition dessen, was eigentlich als „Arabische Welt“ zu verstehen ist.⁶ Ist es hauptsächlich die arabische Sprache, die ethnische Zugehörigkeit oder die Religion des Islam, die diesen geographischen Raum zusammenhält? Jeder dieser gemeinsamen Nenner hat seine Probleme. Vor-

⁴ Mervyn Hiskett. *The course of Islam in Africa*. Edinburgh: Edinburgh Univ. Press, 1994, S. 42; 166

⁵ Oliver Roy. *Globalized Islam – the search for a new ummah*. London: Hurst & Comp., 2004, S. 177; 237f.

⁶ Herbert Popp. „Die Arabische Welt – was ist das eigentlich?“ In Günter Meyer (Hrsg). *Die Arabische Welt im Spiegel der Kulturgeographie*. Mainz: Zentrum für Forschung zur Arabischen Welt (ZEFAW) und Geographisches Institut der Universität Mainz, 2004, S. 8-29

bereitet durch die Bewegung der *nahda* (Wiedergeburt) im 19. Jahrhundert, des Panarabismus und des arabischen Nationalismus war die Gründung der Arabischen Liga 1945 der bedeutendste Versuch auf politischer Ebene, die Interessen der arabischen Länder zu vereinen. Doch die Arabische Liga anerkennt die nationale Souveränität der einzelnen Staaten und macht keine Versuche, etwa das Kalifat wieder aufzurichten. Popp bezeichnet die Ergebnisse der Liga auf dem Weg zu einer arabischen Einheit daher als bisher gescheitert.⁷

Interessant sind in diesem Zusammenhang die Möglichkeiten, die sich durch das Internet für die Bewusstseinsschaffung der weltweiten muslimischen Gemeinschaft auftun. So lautet der Titel der Homepage von „islamicity.com“, einer einflussreichen Gruppe islamischer Aktivisten in Kalifornien, „Islam and the global Muslim eCommunity.“⁸ Ein neueres Phänomen sind die Websites von einzelnen Muslimen, die sich mit Diskussionsbeiträgen über islamische Themen in die „virtuelle umma“ einklinken. Diese Tendenz zur Individualisierung ist besonders in islamistischen Gruppen sehr stark.⁹ Man betont einerseits die weltweite „virtuelle umma“, um andererseits ohne Rücksicht auf Lehrautoritäten seine eigene Meinung als allgemeingültig zu verbreiten.

Johann Christoph Bürgel benennt ein Grundgesetz, das im Islam immer wieder zutage tritt:¹⁰ Es ist die Teilhabe

an der Allmacht durch Unterwerfung. Dies ist eine knappe Auslegung des Wortes „Islam“, das ja „Unterwerfung“, aber auch „Heilserlangung“ bedeutet. Heil heisst im Islam immer Teilhabe an der von Gottes Gemeinde (umma) verwalteten Macht. So geht es bei dem Konzept der umma neben der religiösen Seite immer auch um die Ausübung politischer und gesellschaftlicher Macht.

Die islamische umma als Hoffnung für die Welt?

Die islamische umma wird von Muslimen häufig als Hoffnung für die Welt dargestellt. Es wird betont, dass die primäre Identifikation eines Muslim zuallererst die mit der umma ist, die durch einen gemeinsamen Glauben und eine Ethik verbunden ist.¹¹ Diese Identifikation mit der umma sei wichtiger als alle familiären, kulturellen oder ethnischen Zugehörigkeiten. So könnten die Schranken von Sprache, Kultur, sozialen und ethnischen Unterschieden überwunden werden. Abdul Wahid Hamid betont, dass Rassismus keinen Platz in der islamischen Gemeinschaft habe. Mit Beispielen aus der Frühzeit des Islam belegt er, wie Muhammad auch schon Nicht-Araber in seine Gemeinschaft aufgenommen habe, z. B. Salmaan aus Persien, Suhayb, der als Grieche galt, und Bilaal, der Afrikaner war.¹²

München: C.H. Beck, 1991, S. 6

¹¹ Abdul Wahid Hamid. *Islam the natural way*. Maraisburg: Asmara Distrib., 1993, S. 108. Hamid ist muslimischer Aktivist, gebürtig aus Trinidad. Neben seiner Lehrtätigkeit hat er u.a. die Gründung des Muslim Council of Britain (MCB) angeregt.

¹² Ebd. S. 125

⁷ Ebd. S. 13.

⁸ www.islamicity.com (27.9.2007)

⁹ Roy, a.a.O., S. 183f.

¹⁰ Johann Christoph Bürgel. *Allmacht und Mächtigkeit – Religion und Welt im Islam*.

Es gibt viele Berichte von Muslimen aus der ganzen Welt, die tief beeindruckt von der Pilgerfahrt nach Mekka zurückkommen und von der ethnischen Vielfalt der dort versammelten Muslime schwärmen.¹³ Im Internet berichten Muslime begeistert von ihren Erfahrungen in Mekka.¹⁴ Das sichtbare Gemeinschaftserlebnis gehört auch zum gemeinsamen Gebet und vor allem zum gemeinsamen Fasten im Monat Ramadan. Der Orientalist Montgomery Watt ist davon überzeugt, dass eine der größten Stärken des islamischen Glaubens in der Betonung der Bruderschaft zwischen den Rassen liegt,¹⁵ die im Islam zwar nie perfekt gewesen sei, mit Sicherheit aber hätte es keine der rassistischen Feindseligkeiten gegeben, wie sie in westlichen Ländern im 20. Jahrhundert üblich gewesen seien.

Liegt es also nicht auf der Hand, dass mit Hilfe des Islam viele der Spannungen dieser Welt überwunden werden könnten? Das wäre schön, doch leider steht dem Ideal eine andere Realität gegenüber. Ein Problem ist, dass auch unter Muslimen gewaltige Spannungen u. a. ethnischer Art existieren. Der Konflikt in Darfur (Sudan), bei dem afrikanische Muslime von arabischen Muslimen unterdrückt werden, ist ein aktuelles Beispiel dafür. Gastarbeiter aus dem Sudan, Ägypten und anderen Ländern beschwerten sich darüber, wie rüde sie von ihren Glaubensgenossen in Saudi-Arabien und anderen

Golfstaaten behandelt werden. In manchen Ländern wollen Muslime nicht gerne unter einem Imam in der Moschee beten, der aus einer von ihnen verachteten Volksgruppe kommt.¹⁶ Zu diesen ethnischen Spannungen kommen noch die tiefen religiösen Spaltungen zwischen Schiiten und Sunniten wie auch zwischen Modernisten und Fundamentalisten, die nicht nur verbal, sondern oft auch unter Anwendung von Gewalt ausgetragen werden.

Ein anderes Problem liegt in der Tendenz zu einer strengen politischen und sozialen Uniformität, die besonders in fundamentalistisch geprägten Staaten wie dem Iran auch eine Folge der starken Betonung der umma sind. Aus dem Ideal der Einheit (arab. tawhid) mit dem Schöpfer leitet man die Einheit der Gesellschaft ab. So betonte z. B. Scheich Ragheb Harb, einer der Gründer der Hizbollah („Partei Allahs“) im Libanon, dass der Einzelne in der Gemeinschaft aufgehe und somit seine Identität verlöre.¹⁷ Im schiitischen Fundamentalismus wird das so weit ausgeführt, dass der Einzelne ermutigt wird, *„sich selbst abzutöten, das ‚Du‘ in sich – welches nichts anderes als der Satan ist – zu töten und sich so zu retten. Es gilt, alles zu tun was die Regel ist, ohne Fragen zu stellen.“*¹⁸

¹³ Ebd. S. 127-129.

¹⁴ Z.B. Sister Aisha. Aisha's journey continues. <http://www.sisteraishah.com/myreturnfromhajj.html> (27.9.2007)

¹⁵ W. Montgomery Watt. What is Islam? New York: Longman, 1968, S. 233.

¹⁶ Z.B. akzeptieren arabische Muslime im Nordsudan Muslime aus den afrikanischen Volksgruppen des Südsudan häufig nicht als gleichberechtigt.

¹⁷ Ragheb Harb. Din al-Islam aqwa. Beirut, 1983, S. 22; zitiert in Amir Taheri. Morden für Allah – Terrorismus im Auftrag der Mullahs. München, 1993, S. 196. Sheikh Ragheb Harb initiierte 1982 als junger schiitischer Kleriker den Widerstand gegen die israelische Invasion im Libanon.

¹⁸ Harb, a.a.O., S. 97; zitiert in Taheri, a.a.O., S. 196.

Die enge Verwobenheit der islamischen Gemeinschaft mit dem Islam – in Familie, Politik und sozialen Beziehungen – macht einen Übertritt zu einer anderen Religion für die meisten Muslime undenkbar. Es gibt in keinem islamisch geprägten Land echte Religionsfreiheit. Auch der syrischstämmige Politikwissenschaftler Bassam Tibi beschreibt die Spannung, die zwischen dem Recht auf freie Religionswahl und der Scharia-Gesetzgebung besteht, die keine freie Wahl des Glaubens zulässt.¹⁹

Es wird deutlich, dass zwischen dem Anspruch der islamischen umma und der Wirklichkeit Lücken klaffen, die auch vielen Muslimen schmerzlich bewusst sind. Gerade die islamistische Bewegung bezieht sich auf eine imaginäre umma jenseits von ethnischer Zugehörigkeit, Rasse, Sprache, Kultur und geographischen Grenzen. Die Realität sieht allerdings so aus, dass es kein Land gibt, in dem Staat und Gesellschaft *nur* von den wahren Grundlagen des Islam geregelt werden.²⁰ Der Wunsch, die umma als Hoffnung für die Welt anzubieten, entpuppt sich in der Konfrontation mit den realen Problemen und Spannungen in den unterschiedlichen Regionen als Utopie, die nicht wirklich Probleme lösen kann.

2. Die christliche Kirche

Der Ausgangspunkt für die Entstehung der christlichen Kirche ist der Tod und die Auferstehung Jesu Christi. Auch die Kirche ist stark vom Gedanken der Einheit geprägt. Die Bibel

beschreibt die Kirche als die Gemeinschaft derer, die an Jesus Christus als Mensch gewordenen Sohn Gottes und als ihren persönlichen Retter und Herrn glauben. Die Bibel beschreibt die Kirche als einen Organismus, den „Leib Christi“ (1 Kor 12,27), der mit Christus, dem „Haupt“ verbunden ist. Das Reich Gottes wird von Jesus selbst als „Königreich Gottes“ oder „Himmelreich“ beschrieben (Markus 4,26). Das griechische Wort für die Kirche *ekklesia* (Aufgebot, Versammlung, Gemeinde) macht den Gemeinschaftscharakter deutlich. Im Gegensatz zum Volk Israel im Alten Testament besteht diese Gemeinschaft nicht nur aus Juden, sondern aus Menschen unterschiedlicher Herkunft, worauf auch das Pfingstereignis anspielt, bei dem Menschen aus verschiedenen Ländern und Sprachen zum Glauben an Jesus Christus kamen (Apostelgeschichte 2).

Die Kirche und die Politik

Im Gegensatz zum Islam versteht sich die Kirche nicht als sozial-politische Einheit. Schon das Neue Testament macht deutlich, dass es beim Reich Gottes nicht um politische Herrschaft geht, obwohl dieser Grundsatz in der 2000jährigen Geschichte des Christentums oft missachtet wurde. Das Reich Gottes ist nicht durch rassische oder kulturelle Grenzen beschränkt, sondern umfasst alle, die an Jesus Christus glauben. Konsequenzen für das praktische Leben des Einzelnen und der Kirche leiten sich aus der Gottesbeziehung ab anstatt mit politischen Mitteln und per Gesetz durchgesetzt zu werden. In welcher Form die Kirche in gesellschaftlichen Fragen aktiv werden soll und wieweit dies politische Anteilnah-

¹⁹ Bassam Tibi. Im Schatten Allahs: Der Islam und die Menschenrechte. Düsseldorf: Ullstein, 1994, S. 134ff.

²⁰ Roy, a.a.O., S. 272, 288.

me beinhaltet, darüber gibt es innerhalb der weltweiten Christenheit eine lebhaft Diskussion. Bei unterschiedlicher Betonung des politischen Einsatzes von Christen besteht jedoch heute Einigkeit darüber, dass eine Verknüpfung von kirchlicher und politischer Macht wie

sie in langen Perioden der Kirchengeschichte geschah, nicht dem Auftrag und Wesen der Kirche entspricht und deshalb nicht gerechtfertigt war bzw. ist. Solche Fehlentwicklungen werfen bis heute einen Schatten auf die Kirchengeschichte.

The “Ummah” and the Christian Church of Christ in comparison

Reinhold Strähler¹

Muslims regard themselves as belonging to the „Ummah“, the worldwide community of all Muslims. This is the case even if they do not (regularly) attend a local mosque, since there is no such thing as mosque membership in Islam. The Arabic word *Ummah* simply means “people” or “community”.²

Christians regard themselves as members of the worldwide community of Christians and in most cases they are also members of a local church. There are, however, several differences between Ummah und church.

1. The Islamic Ummah

The idea of unity (Arabic: *tauhid*) strongly influences Islam and refers not only to the relationship between God and human beings but also affects the

understanding of Islamic society, the community of all Muslims. Eberhard Troeger gives an impressive description of this relationship and shows the consequences for the Islamic understanding of the Ummah,³ which is closely linked to the Islam’s historical origin. As a religious preacher in his native city of Mecca, Muhammad had only a small group of followers, but subsequent to his *Hijrah* to Medina he succeeded, however, in building up a community in both the religious and political sense, a community which became the basic model for the Islamic Ummah, the religious and political community of all Muslims. Religion and politics, mosque regulations and government legislation are all one in this community. Its religious and ethical qualities are highly praised in the Qur’an. Surah 3:110 for example commends it in the following terms: “*You are the best of peoples ever raised up*

¹ Reinhold Strähler (born 1959) is a protestant Theologian has been living and teaching theology for 16 years in the Middle East.

² Thomas Patrick Hughes. “ummah.” Dictionary of Islam. New Delhi: Cosmo Publications, 1978, p. 654.

³ Eberhard Troeger. Kreuz und Halbmond. Was Christen vom Islam wissen sollten. Wuppertal: R. Brockhaus Verlag, 1996, p. 40ff.

for mankind,” and in Surah 2:143 and 3:104 describe its exemplary character. It is a model of a true and united community, in contrast to the many nations and communities critically referred to in Surah 23:53: “*But they have broken their religion among them into sects, each group rejoicing in what is with it (as its beliefs).*”

Several variations and changes in the development of the Islamic Ummah can be traced even in the time of Muhammad. Originally Muhammad regarded the Arabs in general and his Meccan countrymen in particular as a closed Ummah. Just as previous messengers had been sent to the Ummas of the past, so now he had been given the task of transmitting the message of the one God to the Arab Ummah which had so far been neglected as far as divine revelations were concerned. During the early phase in Medina Muhammad succeeded in incorporating all groups of the city into his Ummah, including Jews and Christians. This first Ummah was a predominantly political entity.

As soon as Muhammad was firmly established and had successfully attacked the pagan Meccans, he was able to exclude from his politico-religious community those citizens of Medina who had been disloyal to him and not adopted his religion. It was mainly the Jews who were affected by this policy. As time progressed, the Ummah was comprised more and more exclusively of adherents of the Islamic religion, of Muslims. Therefore, the Ummah of the Muslims developed in contrast to the People of the Book (*ahl al-kitab*). The community of all *Arabs* which Muhammad had originally in mind could

later only be realised within a community of all *Muslims*. After the death of Muhammad this Ummah expanded geographically far beyond the borders of Arabia and united many different people groups in the course of history to constitute a higher unity.

Leadership of the Ummah

The high esteem in which the Islamic Ummah is held in among Muslims means that Islam strives, at least in theory, for worldwide political unity under the leadership of a single Caliph. Being the products of Western colonialism, modern nation states are seen critically and should be overthrown as soon as possible.⁴ But according to Oliver Roy, a well-known French Professor of Political Science and an authority on Islamism, Islamic groups desirous of setting up the rule of the caliphate are remote from actual politics. The agendas of the various groups and governments differ too widely to permit agreement on centralized rule, contemporary Islamist groups therefore place their emphasis on the behaviour of individual Muslims precisely because there is no hope for a single Islamic state under the leadership of a Caliph.⁵

The barriers to a political unity of all Muslims is exemplified by the Arab World. The first difficulty is to define what is meant by ‘Arab World,’ as

⁴ Mervyn Hiskett. *The course of Islam in Africa*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1994, p. 42f, 166.

⁵ Oliver Roy. *Globalised Islam – the search for a new ummah*. London: Hurst and Company, 2004, p. 177, 237f.

Herbert Popp has shown.⁶ Is it primarily the Arabic language, the Arab ethnicity or Islam which binds this geographical region together? None of these common denominators is without its problems. The *nahda* (rebirth) movement of pan-Arabism and Arab nationalism in the 19th century prepared the way for the birth of the Arab League in 1945, the most prominent attempt thus far to unite the interests of the Arab countries on a political level. Yet Arab League still recognizes the national sovereignty of the member states and makes no attempt to introduce Caliphate rule. As regards progress towards Arab unity Popp describes the results of the League as a failure.⁷

In this connection it is worth noting the potential the internet opens up for raising the consciousness of the worldwide Muslim community. The homepage of *islamicity.com*, an influential group of Islamic activists in California, appears for example under the title “Islam and the global Muslim eCommunity.”⁸ A novel phenomenon are the many websites of individual Muslims who link into the “virtual Ummah” with their blogs on various Islamic subjects. This tendency towards individualisation is particularly marked among Islamist groups.⁹ People emphasize the worldwide “virtual Ummah” in order to

spread their own convictions as universally valid in complete disregard of official teaching authorities that properly belong to the worldwide Ummah.

In his study of the tension between divine power and its earthly representatives on the one hand and the cultural and social forces on the other, Johann Christoph Bürgel enunciates a basic principle that continually resurfaces in Islam¹⁰ namely participation in the power of God by means of submission. It is encapsulated in the very term “Islam” which can mean “submission” as well as “obtaining salvation.” Salvation in Islam moreover always includes participation in the power administered by God’s community, the Ummah. Besides the religious aspect, the Ummah is always concerned with the exercise of political and social power.

The Islamic Ummah – Hope for the World?

Muslims often present the Islamic Ummah as the source of hope for the world. They emphasize that Muslims identify themselves first and foremost with the Ummah, a community of common faith and ethics. Abdul Wahid Hamid, an influential British Muslim from Trinidad¹¹ reasons along this line in his popular introduction to Islam, claiming this identification takes precedence over family, cultural or ethnic re-

⁶ Herbert Popp. Die Arabische Welt – was ist das eigentlich? In Günter Meyer (edt). Die Arabische Welt im Spiegel der Kulturgeographie. Mainz: Zentrum für Forschung zur Arabischen Welt (ZEFAW) und Geographisches Institut der Universität Mainz, 2004, p. 8-29.

⁷ Ibid. p. 13.

⁸ Online: www.islamicity.com (27.9.2007).

⁹ Roy, *ibid.*, p. 183f.

¹⁰ Johann Christoph Bürgel. Allmacht und Mächtigkeit – Religion und Welt im Islam. München: C.H. Beck, 1991, p. 6.

¹¹ Abdul Wahid Hamid. Islam the natural way. Maraisburg (South Africa): Asmara Distributors, 1993, p. 108. Hamid was born in Trinidad and is a writer, editor, educationalist, teacher and community activist. He was influential in the founding of the Muslim Council of Britain (MCB).

lationships. In this way linguistic, cultural, social and ethnic barriers can be overcome. Hamid insists that racism has no place in the Islamic Ummah. He demonstrates examples from early Islam how even then Muhammad already accepted non-Arabs into his community, e.g. Salmaan from Persia, Suhayb, considered to be a Greek, and Bilal an African.¹²

There are many testimonies of Muslims from around the world who have returned from the pilgrimage to Mecca deeply impressed by the ethnic variety of the Muslims gathered there.¹³ On the Internet Muslims enthusiastically share their experiences in Mecca.¹⁴ This visible experience of community is felt not only on the pilgrimage but also during communal prayers and especially in the common fast during Ramadan. The British Oriental scholar Montgomery Watt is convinced that one of the biggest strengths of the Islamic faith lies in the emphasis on racial harmony.¹⁵

It seems therefore obvious that Islam could help overcome many of the tensions of our world. It is an attractive thought, but unfortunately the reality does not fit the ideal. One problem is that even among Muslims there are severe tensions, some related to ethnic issues. The conflict in Darfur (Sudan), where African Muslims are suffering oppression by Arab Muslims, is but one example. Migrant workers from the Sudan, Egypt and other countries complain about the harsh treatment they re-

ceive at the hands of their brothers in faith in Saudi Arabia and other Gulf states. There are countries where Muslims are unwilling to take part in prayer in a mosque under an Imam who comes from an ethnic group they despise.¹⁶ Beyond these ethnic tensions there is the deep religious divide between Shiites and Sunnis as well as between modernists and fundamentalists, leading not only to verbal tension but often erupting into violence.

A further problem is the tendency towards a strict political and social uniformity which, especially in fundamentalist countries like Iran, is a result of the strong emphasis on the Ummah. Here the homogeneity of society is deduced from the ideal of unity (*tawhid*) with the Creator. Sheikh Ragheb Harb, one of the founders of the Hizbollah (Party of Allah) in Lebanon, has for example stated that the individual is assimilated into the community and thereby loses their individual identity.¹⁷ In Shia fundamentalism this line of reasoning is taken to the extreme of encouraging the individual to put themselves to death, *“to kill the ‘You’ in oneself – which is nothing else than Satan – and by doing so to save oneself. It is imperative to do everything accord-*

¹² Ibid. p. 125.

¹³ Ibid. p. 127-129.

¹⁴ E.g. Sister Aisha. Aisha's journey continues: www.sisteraishah.com/myreturnformhajj.html (27.09.2007).

¹⁵ W. Montgomery Watt. What is Islam? New York: Longman Group, 1968, p. 233.

¹⁶ E.g. Arab Muslims in Northern Sudan who do not accept Muslims from the African ethnic groups in Southern Sudan as equals.

¹⁷ Ragheb Harb. Din al-Islam aqwa. Beirut, 1983, p. 22; quoted in Amir Taheri. Morden für Allah – Terrorismus im Auftrag der Mullahs. München, 1993, p. 196. Sheikh Ragheb Harb initiated the resistance against the Israeli invasion in Lebanon as a young Shia cleric in 1982.

ing to the rules without asking questions."¹⁸

The close interweaving of the Islamic community with Islam itself in family, politics, and social relationships, makes the idea of converting to another religion unthinkable for most Muslims. This means that there is actually no real freedom of religion. Bassam Tibi, a German Muslim Professor of Political Science of Syrian background, describes the tension that exists between the right to freely choose one's religion and Sharia law which does not allow a free and unhindered choice of one's faith. Non-Muslim minorities living in Muslim countries often exist in a state of permanent tension and have to act with great caution.¹⁹

It is therefore clear that there is considerable disparity between the claims of the Islamic Ummah and reality, a disparity of which many Muslims are painfully aware. The Islamist movement in particular relates to an imaginary Ummah beyond ethnic identity, race, language, culture and geographical boundaries, but in real life things look very different. There is no country in which state and society are *solely* regulated by genuine Islamic principles.²⁰ The desire to present the Ummah as the hope for the world thus turns out to be a Utopia incapable of solving real problems.

¹⁸ Harb, *ibid.*, p. 97; quoted in Taheri, *ibid.*, p. 196.

¹⁹ Bassam Tibi. *Im Schatten Allahs: Der Islam und die Menschenrechte*. Düsseldorf: Ullstein, 1994, p. 134ff.

²⁰ Roy, *ibid.*, p. 272, 288.

2. The Church

The foundation for any Christian community is the death and resurrection of Jesus Christ. A church is a community of people who believe in Jesus as the son of God. The Bible describes the Church as an organism, the "body of Christ" (1 Cor 12:27) which is connected with Christ, the "Head" of the body. Jesus himself spoke about the "Kingdom of God" or the "Kingdom of Heaven" (Mk 4:26). The Greek word for the Church of Christ, *ekklesia* (congregation, assembly), makes it clear that the focus is on a group of people who live in community. In contrast to the people of God in the Old Testament, this community consists not only of Jews, but of people from different ethnic backgrounds. This became immediately apparent on the Day of Pentecost when people from different countries and languages came to faith in Jesus Christ (Acts 2).

The Church and Politics

In contrast to Islam, the self-understanding of the Church of Christ is not as a socio-political entity. According to the teaching of the New Testament, the Kingdom of God is not from this world. It should not strive for political rule, even if this principle has often not been adhered to in 2000 years of church history. This kingdom transcends every cultural and ethnic boundary, but encompasses all people who believe in Jesus Christ. How the Church should engage in social and community issues and to what extent this includes political involvement is a subject of lively debate within the worldwide Christian community. However, despite different

convictions regarding the involvement of Christians in politics, there is agreement that the kind of intimate connection between ecclesial and political power such as existed over long periods of church history is foreign to the na-

ture of the Church of Christ and therefore was never justified nor is it justifiable today. These developments still continue to cast a shadow over the Church of Christ.

Meldungen und Fatawa aus dem Internet (Arabische Seiten)

Zusammengestellt und übersetzt von Daniel Hecker

Zur Apostasie

*Fatwa zur Rechtmäßigkeit der
Tötung eines Abgefallenen*

Frage: „In einer Rundfunksendung habe ich gehört, dass es weder im Koran noch in der Überlieferung eine Vorschrift gäbe, die die Tötung eines Abgefallenen (vom Islam) anordnet. In wie weit ist das richtig?“

Antwort von Abdul Aziz Ibn Baz (gest. 1999), dem ehemals einflussreichsten Rechtsgutachter Saudi-Arabiens und hochangesehenen Theologen:

„Sowohl der Koran als auch die Überlieferung enthalten die Vorschrift zur Tötung eines Abgefallenen. Der Koran sagt: ‚Wenn sie aber bereuen und das Gebet verrichten und die Zakat (Almosensteuer) entrichten, dann gebt ihnen den Weg frei‘ (Sure 9,5). Dieser Koranvers teilt uns in aller Klarheit mit, dass der, der sich nicht (erneut) (zum Islam) bekehrt, nicht freigelassen werden darf. In der glaubwürdigen (arab. „gesunden“) Überlieferung von al-Bukhari (arab. hadith sahih) [der obersten sunniti-

schen Überliefererautorität] übermittelt Abu l-Abbas [Muhammads Verwandter und eine der berühmtesten Koranautoritäten des Frühislam] Muhammads Aussage: ‚Wer seine Religion [den Islam] wechselt, den tötet‘.

In den zwei glaubwürdigsten Überlieferungssammlungen (arab. as-sahihain) sagt Mu’ath bezüglich eines Abgefallenen, den er bei Abu Musa al-Ash’ari gesehen hat: ‚Ich werde nicht [von meinem Reittier] absteigen, bis dieser (der Abgefallene) getötet ist nach dem Gesetz Allahs und seines Propheten.

Es gibt sehr viele ähnlich lautende Beweise [für die Notwendigkeit der Tötung eines Abgefallenen]. [Die Überlieferungen werden in rechtlichen Belangen als ebenso verbindlich betrachtet wie der Koran selbst.] Diese Aussprüche wurden gesammelt und erklärt von allen Rechtsgelehrten der vier Rechtsschulen [des Islams]. Wer möchte, kann sie dort nachlesen.

Wer die [Richtigkeit der] Bestrafung des Abgefallenen bestreitet, ist entweder unwissend oder irregelei-

tet. Solchen Menschen soll man nicht zuhören, sondern sie beraten und [sie im Islam] unterrichten. Vielleicht werden sie dadurch [über den Islam] aufgeklärt.“

(Quelle: <http://www.ibnbaz.org.sa/index.php?pg=mat&type=fatawa&id=3179>, 21.09.2007)

Zur Gebetspflicht von Kindern

*Fatwa zur unbedingten
Notwendigkeit, Kinder zum
Pflichtgebet zu veranlassen*

Frage: „Ich bin eine Mutter zweier Kinder. Ich verlange von ihnen oft, dass sie das Pflichtgebet verrichten, aber vergeblich. Sie besuchen die Schule [d. h., sie sind nicht mehr in einem Alter, in dem sie zum Gebet nicht verpflichtet wären] und wissen, wozu sie verpflichtet sind. Jedoch hören sie nicht auf mich und beten nicht.“

Antwort von Abdul Aziz Ibn Baz (gest. 1999), dem ehemals einflussreichsten Rechtsgutachter Saudi-Arabiens und hochangesehenen Theologen:

„Sie müssen weiter versuchen, Ihre Kinder zum Beten zu bewegen. Weisen Sie sie zurecht. [Wenn das nicht hilft,] schlagen Sie sie und verstoßen Sie sie aus Ihrer Wohnung. Lassen Sie Ihren Ehemann es auch versuchen. Auch er kann versuchen, die Kinder selbst zu züchtigen. Wenn Ihre Versuche nichts bewirken, benachrichtigen Sie die islamische [Sitten]Polizei oder das Gericht. Diese können die Kinder zum Beten bewegen. Falls alle diese Mittel die Kinder nicht zum Beten bewegen können, wird ihnen eine Frist zur

Besinnung (arab. *istitaba*) gegeben. Wenn sie auf ihrer Ablehnung des Betens beharren, werden sie hingerichtet. Allahs Prophet, Muhammad, sagte: ‚Allah hat mir verboten (muslimische) Betende zu töten‘. D. h. Nicht-Betende dürfen getötet werden. Der Koran sagt: ‚Wenn sie aber bereuen und das Gebet verrichten und die Zakat [Almosensteuer] entrichten, dann gebt ihnen den Weg frei.‘ Also diejenigen, die nicht beten, dürfen nicht frei gelassen werden.“

(Quelle: <http://www.ibnbaz.org.sa/mat/3179>, 21.09.2007)

Konvertit zum Christentum beantragt offiziell Anerkennung seiner neuen Religionszu- gehörigkeit und muss in den Untergrund gehen

*Ein beispielloser Fall sorgt für
Unruhe in Ägypten*

In zahlreichen Fernsehsendungen und Pressepublikationen in mehreren islamisch geprägten Ländern, ganz besonders aber in Ägypten, wurde der „Fall Muhammad al-Higazi“ thematisiert, der vom Islam zum Christentum übergetreten war und eine offizielle Anerkennung seiner neuen Religionszugehörigkeit gefordert hatte. Es wurden zahlreiche Vorwürfe gegen al-Higazi erhoben, die ihn unlauterer Motive bezichtigten, wie z. B.: „Er ist nicht vom Christentum überzeugt, sondern hat diesen Schritt nur aufgrund der Zahlung einer großen Summe an Bestechungsgeld getan“, „er ist geistig unzurechnungsfähig und daher nicht

für sein Handeln verantwortlich“, oder: „er ist ein Mitglied der internationalen Mafia und möchte den Islam in Verruf bringen.“

In einer Fernsehsendung des libanesischen Senders LBC wurde der prominente ägyptisch-muslimische Geistliche Muhammad Ahmad Badri zu diesem Fall interviewt. Badri betonte, dass die Strafe für einen Muslim, der vom Islam abfällt, die Hinrichtung sei. Muhammad al-Higazi müsse gemäß dem islamischen Gesetz getötet werden. Solange er noch lebe, sei er vogelfrei, sein Blut sei für jedermann frei [d. h., jeder darf ihm ungestraft nach dem Leben trachten].

Badri verteidigte seine Einstellung mit Hinweisen auf das Vorgehen des Propheten des Islams, Muhammad, seiner Weggefährten und Nachfolger. Er verwies darauf, dass Muhammad selbst einen Abgefallenen getötet habe. Auch einer der Weggefährten Muhammads Mu'ad Ibn Jabal habe einen Abgefallenen getötet. Der erste Kalif (Nachfolger) Muhammads, Abu Bakr, habe elf Armeen in alle Regionen Saudi-Arabiens gesandt, um die seit dem Tod Muhammads vom Islam Abgefallenen zu töten. Es gäbe außerdem zahlreiche klare Verlautbarungen Muhammads zur Notwendigkeit der Hinrichtung eines Abgefallenen.

Der libanesischer Sender LBC führte zudem eine Umfrage zu diesem Thema durch. Das Ergebnis lautete, dass 51% der befragten Muslime sich für die Tötung von Muhammad al-Higazi aussprachen, 49% dagegen.

Muhammad al-Higazi wurde am 20.09.2007 in der christlich-arabischen Sendung „Daring Questions“ telefonisch interviewt. Er beschrieb seine Situation folgendermaßen: Er stamme aus einer bekennenden muslimischen Familie und habe im Zentrum zur Ausbildung von muslimischen Propagandisten Umar Ibn al-Khattab in Bor Sa'ed in Ägypten Islamwissenschaften studiert. Er habe sich jedoch durch folgendes Ereignis vom Islam stark distanziert:

Durch Zufall las er einen Text über den Apostel Paulus. Der Text weckte seine Neugier, so dass er mehr über das Christentum erfahren wollte. Nachdem er sich durch umfangreiche Lektüre und Diskussionen eingehender informiert hatte, beschloss er, Christ zu werden. Kurz danach sei er jedoch von der ägyptischen Staatssicherheit in Bor Sa'id verhaftet und in polizeilichen Gewahrsam genommen worden.

Während der Zeit seiner Gefangenschaft im Gefängnis sei er von einem Staatssicherheitsoffizier, dem Brigadier Ashraf Ibrahim persönlich gefoltert worden. Drei Tage lang habe Ibrahim ihn misshandelt, u. a. dadurch, dass Ibrahim ihn häufig ins Gesicht trat. Ibrahim habe ab und zu Pausen eingelegt, um die Pflichtgebete des Islam zu verrichten. Nach dem Gebet gingen die Misshandlungen weiter.

Während seiner Zeit im Gewahrsam der ägyptischen Staatssicherheit habe al-Higazi auch andere konvertierte muslimische Ägypter kennen gelernt, wie z. B. Hisham Samir Abdul-Latif Ibrahim, dem es gelungen

sei, aus Ägypten zu fliehen, oder Hashem Muhammad Hashem, der später in die Psychiatrie überwiesen wurde. M. al-Higazi ist mit einer vom Islam zum Christentum konvertierten Ägypterin, Zainab Ali Kamil, verheiratet.

Das Ehepaar schilderte in der o. g. arabisch-christlichen Sendung „Daring Question“ seine Situation. Muhammad al-Higazi hatte bei Gericht einen Antrag auf Religionswechsel eingereicht. Danach begann die Verfolgung und muslimische Geistliche erklärten ihn für vogelfrei. Seine Familie hat verlauten lassen, ihn eigenhändig töten zu wollen.

Das Ehepaar al-Higazi lebt seit den genannten Vorfällen im Untergrund in Ägypten. Die Ehefrau Zainab wandte sich mit einer Botschaft an die Muslime: „Was hat mein Kind verbrochen, dass es getötet werden soll?“

Muhammad al-Higazi drückte sein Bedauern so aus: „Wir sind zwei von mehreren Tausend Konvertiten in Ägypten. Jeder Konvertit in Ägypten muss zwei Persönlichkeiten haben. In der Öffentlichkeit ist er ein Muslim. Zuhause ist er ein Christ. Wie sollen wir unser Kind erziehen? Wir können es nicht so unterweisen: Verhalte dich in der Schule als Muslim. Zuhause bist du aber ein Christ, weil Christen in dieser Gesellschaft verfolgt werden.“

Muhamma al-Higazi sagte auch, dass das ägyptische Gesetz Religionsfreiheit garantiert. Ägypten habe die Internationale Menschenrechts-erklärung unterzeichnet. Allerdings existierten in der Praxis für Konvertiten keine Rechte. Durch seine not-

volle Lage habe er sogar festgestellt, dass es keine Liberalen und Menschenrechtler in Ägypten gäbe, die für ihn einstehen könnten. Ein muslimischer Geistlicher habe im Fernsehen sich so geäußert, dass kein geistig normaler Muslim zum Christentum konvertiere.

Er fuhr fort, dass die öffentlich zugänglichen Massenmedien durch ihre provozierenden Sendungen und Publikationen einerseits versuchten, die Aufmerksamkeit von diesem Thema, das die Menschenrechte berührt, auf die Thematik des Religionswechsels abzulenken. Andererseits wollten sie ihn dazu bewegen, in der Öffentlichkeit aufzutreten, damit er und seine Frau getötet werden könnten.

(Quelle: <http://info.islameexplained.com/Default.aspx?tabid=684>, 23.09.2007)

Zur Scharia I

Fatwa zur Bedeutung der Scharia

Frage: „Dürfen Muslime das islamische Gesetz (die Scharia) durch ein weltliches Gesetz ersetzen?“

Antwort von Dr. Yusuf al-Qaradawi, dem gegenwärtig wohl prominentesten Rechtsgutachter des sunnitischen Islam (28.01.2007)

Eine der Grundlagen einer muslimischen Gesellschaft ist das islamische Gesetz [die Scharia]. Die Scharia umfaßt das von Allah vorgeschriebene Gesetz im Koran und der sunna [den Aussprüchen und dem Vorbild Muhammads]. Eine Gesellschaft kann erst dann islamisch sein, wenn sie die Scharia in allen Angelegenheiten befolgt, sei es bei der

Anbetung [Gottes] oder dem zwischenmenschlichen Umgang. Deshalb darf ein Muslim z. B. in Allahs Offenbarung nicht nur den Vers beachten: „Das Fasten ist euch vorgeschrieben“ (Sure 2,183) und dabei gleichzeitig den Koranvers „Es ist euch die Wiedervergeltung vorgeschrieben für die Getöteten: der Freie für den Freien, der Sklave für den Sklaven, das Weibliche für das Weibliche“ (Sure 2,178).

Jede Gesellschaft braucht ein Gesetz, das die Gerechtigkeit bewahrt. Deshalb hat Allah seine Propheten und Bücher gesandt. Der Koran sagt: „Wahrlich, wir schickten unsere Gesandten mit klaren Beweisen und sandten mit ihnen die Schrift und die Waage herab, damit die Menschen Gerechtigkeit üben mögen.“ (Sure 57,25)

Allah hat sein Buch (den Koran) nicht herab gesandt, um es Leichen vorlesen zu lassen oder um damit die Wände zu verschönern, sondern um damit unter den Menschen zu richten: „Wahrlich, zu dir haben wir das Buch mit der Wahrheit herab gesandt, damit du zwischen den Menschen richten mögest, wie Allah es dir gezeigt hat.“ (Sure 4,105; 5,48) ...

Es ist offensichtlich, dass diese Koranverse auf andere Koranverse folgten, die vom Volk der Schrift [Juden und Christen] redeten: „Und wer nicht nach dem richtet, was Allah herab gesandt hat – das sind die Ungläubigen.“ (Sure 5,44). Also bezeichnet Allah Juden und Christen, die nicht nach Allahs Gesetz handeln, als Ungläubige. Infolgedessen

kann Allah Muslime von diesem Gesetz nicht ausschließen.

Was man aus solchen Koranversen ebenfalls erkennt, ist, dass sie nicht erlauben, den geringsten Bestandteil dieser Verse zu vernachlässigen: „Und du sollst zwischen ihnen nach dem richten, was von Allah herab gesandt wurde; und folge nicht ihren Neigungen, und sei vor ihnen auf der Hut, damit sie dich nicht bedrängen und von einem Teil dessen, was Allah zu dir herab gesandt hat, wegtreiben.“ (Sure 5,49)

Ein weiterer dieser Koranverse besagt, dass es nur zwei Gesetze für die Menschen gibt: Entweder das Gesetz Allahs [die Scharia] oder das Gesetz der Unwissenden ...: „Wünschen sie etwa die Richtlinien der Dschahiliya [der vorislamischen Zeit der Unwissenheit]? Und wer ist ein besserer Richter als Allah für ein Volk, das fest im Glauben ist?“ (Sure 5,50). Deshalb: wenn jemand sich nicht nach Allahs Gesetz richtet, richtet er sich automatisch nach dem anderen Gesetz [des Unglaubens].

Die Menschen sind unzulänglich. Sie brauchen ein vollkommenes Gesetz, dass sie selbst nicht schaffen können. Deshalb brauchen sie ein göttliches Gesetz. Das einzige Gesetz auf Erden, das dies erfüllt, ist das islamische Gesetz. Es gibt auf der ganzen Erde kein göttliches Gesetz außer dem islamischen Gesetz; denn alle anderen himmlischen Gesetze sind gefälscht und geändert worden. Die früheren und die heutigen Forschungen haben bewiesen, dass das Alte und Neue Testament nicht mit ihren ursprünglichen Fassungen übereinstimmen. Das einzige

Buch, das keine Änderung erfahren hat, ist der Koran.

Das islamische Gesetz ist eine untrennbare Einheit. Selbst der kleinste Teil der Scharia darf nicht unberücksichtigt bleiben, seien es 0%, 0,5%, 1% oder nur ein Tausendstel.“

al-Qaradawi fährt in seinen Ausführungen fort, dass das islamische Gesetz nicht auf Strafgesetze beschränkt ist, sondern auch das zwischenmenschliche Handeln umfasst. So ordnet es z. B. den Umgang zwischen Mensch und Gott, Mensch und Familie, Mensch und Gesellschaft, Untertanen und Machthaber, Reichen und Armen, Mieter und Vermieter, islamischen und nichtislamischen Staaten in Zeiten des Friedens und des Krieges.

Das islamische Gesetz ist ein Zivilrecht, Verwaltungsrecht, Administrationsrecht, internationales Recht u.a., und natürlich auch ein religiöses Gesetz. Es erläutert die Unverzichtbarkeit des islamischen Staates [arab. al-Khilafa] und der muslimischen Führerschaft. Die islamischen Strafgesetze bei Kapitalstrafen (arab. al-hudud) bilden den Zaun der (muslimischen) Gemeinschaft.

Dass westliche Gesellschaften die Auspeitschung eines Ehebrechers oder einer Ehebrecherin mit 100 Peitschenhieben für widerwärtig halten, trifft bei al-Qaradawi auf kein Verständnis. Er beantwortet diesen Einwand mit zwei Zitaten von Abul Ala al-Maududi aus dessen Werk „Das Kopftuch“: 1. Das moralische Empfinden der Menschen im Westen ist noch nicht entwickelt genug ... tatsächlich wollten die Menschen im

Westen letztendlich den Ehebruch rechtfertigen. 2. Die Vertreter der westlichen Unwissenheit [vergleichbar mit der arabischen vorislamischen Gesellschaft] sind auf den Materialismus hin orientiert, nicht auf die Fakten der Vernunft. Sie haben mit dem oder der Ausgepeitschten Mitleid, weil sie diese vor Augen haben. Jedoch erkennen sie nicht die gravierenden Schäden des Ehebruchs.

(Quelle: http://www.qaradawi.net/site/topics/article.asp?cu_no=2&item_no=4752&version=1&template_id=130&parent_id=17 19.06.2008)

Zur Scharia II

Fatwa zur Ausschließlichkeit der Scharia

Frage: „Dürfen Muslime ein anderes Gesetz als das islamische (die Scharia) einhalten?“

Antwort von Abdul Aziz Ibn Baz (gest. 1999), dem ehemals einflussreichsten Rechtsgutachter Saudi-Arabiens und hoch angesehenen Theologen:

„Hier muss man unterscheiden: Es gibt denjenigen, der ein Gesetz einhält, das sich von dem herab gesandten Gesetz [des Islam] unterscheidet, obwohl er weiß, dass er nach dem Gesetz Allahs handeln müsste. Er behauptet allerdings, dass er ein anderes Gesetz einhalten darf als das Gesetz Allahs. Er gilt allen [muslimischen] Schriftgelehrten als jemand, der die größte Gottlosigkeit begangen hat.“

Scheich Bin Baz führt dafür ein Beispiel an:

„Dies ist z. B. ein Mensch, der eines der weltlichen Gesetze einhält,

die von Juden, Christen oder anderen niedergeschrieben wurden. Oder jemand, der behauptet, dass solche Gesetze genauso gut sind wie Allahs Gesetze oder sogar besser als sie. Oder jemand, der behauptet, dass man [ein Muslim] die freie Auswahl hat, entweder nach den weltlichen Gesetzen oder nach Allahs Gesetzen zu handeln. Wer so etwas glaubt, gilt für alle Schriftgelehrten als gottlos.

Derjenige, der andere Gesetze als Allahs Gesetz einhält und dabei weiß, dass er damit eine große Sünde gegen Allah und seinen Propheten begeht ... der begeht damit eine kleine Gottlosigkeit.“

(Quelle: <http://www.binbaz.org.sa/mat/1825> 11.08.2008)

Sollen Journalisten ausgepeitscht werden?

Höchste muslimische Autorität Ägyptens spricht sich für die Einsetzung der Auspeitschungsstrafe für Journalisten aus

Die Verbreitung von Gerüchten sei Anlass genug

An einem der höchsten muslimischen Feiertage am 08.10.2007, der sog. „lailatu l-qadr“ [der „Nacht der Macht“, in der an die Herabsendung des Korans auf Muhammad gedacht wird] hat die höchste muslimische Autorität Ägyptens, Scheich Dr. Sayyid at-Tantawi, sich dafür ausgesprochen, die Strafe der Auspeitschung in Ägypten einzuführen. Sie sei für diejenigen Personen gedacht, die Gerüchte über andere Menschen verbreiten. Aus Anlass der Feierlichkeiten waren hochrangige Persönlichkeiten Ägyptens zugegen, u. a.

auch der ägyptische Präsident Husni Mubarak.

Schon eine Woche vor dem Fest äußerte sich Dr. at-Tantawi während seiner Freitagspredigt in der Moschee an-Nur in Kairo deutlicher zu diesem Thema. Er meinte, dass die Ägypter Zeitungen boykottieren sollten, die unwahre Nachrichten verbreiteten. Gegen die Journalisten, die daran beteiligt seien, sollten Maßnahmen ergriffen werden.

Anlässlich der Feierlichkeit zur „Nacht der Macht“ begründete at-Tantawi seine Verlautbarung u. a. mit folgendem Koranvers: „Diejenigen, die den ehrbaren, unbedachten gläubigen Frauen (Unkeuschheit) vorwerfen, sind im Diesseits und im Jenseits verflucht. Ihnen wird eine schwere Strafe zuteil“ (24,23). Tantawi führte aus, dass die Strafe auch diejenigen betrifft, die [allgemein] Unwahrheiten über andere verbreiten. Es mache keinen Unterschied, ob das Opfer ein Mann oder eine Frau sei.

At-Tantawi erwähnte drei Strafen, die diejenigen erleiden sollten, die falsche Gerüchte verbreiteten:

- * eine Körperstrafe mit 80 Peitschenhieben

- * eine moralische Strafe, indem das Zeugnis eines Täters bei Gericht nicht mehr angenommen würde (Die (muslimische) Gemeinschaft müsse solche Menschen als Außenseiter [oder: Ausgestoßene] behandeln.)

- * eine göttliche Strafe, wie der o. g. Koranvers sie erwähnt.

(Quelle: <http://www.alarabiya.net/articles/2007/10/11/40253.html>, 12.10.2007)

News and Fatawa from the Internet (Arabic Webpages)

Collected and Translated by Daniel Hecker

Apostasy – Departure from the Faith

Fatwah regarding the legitimacy of putting apostates to death

Question: “I heard on the radio that neither the Qur’an nor the tradition contains dispositions ordering the killing of apostates (from Islam). Is this true?”

Answer by Abdul Aziz Ibn Baz (died 1999), in his time the most influential legal expert [mufti] and a highly respected theologian:

“Both the Qur’an and the tradition contain prescriptions about the killing of apostates. The Qur’an states: ‘If they repent and perform the prayers and give alms, let them go free’ (surah 9:5). This Qur’an verse clearly implies that someone who does not (again) re-convert (to Islam) should not be let free. According to the sound tradition (Arabic: *hadith sahih*) of al-Bukhari, the supreme Sunni authority on tradition, Abu al-Abbas, Muhammad’s relative and one of the most celebrated early authorities on the Qur’an, handed down Muhammad’s statement: ‘Whoever changes his religion (Islam) is to be killed.’

In the two most trustworthy collections of traditions [in Arabic: *as-sahihain*] Mu’ath said of an apostate he saw with Abu Musa al-Ash’ari: ‘I will not dismount [from my mount] until this person has been killed in accor-

dance with the law of Allah and his Prophet.’

There are many similar proofs [for the need to kill apostates]. [In legal matters the traditions are regarded as equally binding as the Qur’an]. These sayings have been collected and commented on by the legal experts of the four schools of [Islamic] jurisprudence. Anyone who wishes can refer to them there.

Anyone who disputes [the legitimacy of] punishment of apostates is either ignorant or confused and should not be listened to but rather counselled and instructed [in Islam] in the hope that they will come to a better understanding [of Islam].”

(Source: <http://www.ibnbaz.org.sa/mat/3179>, 21.09.2007)

Compulsory prayers for children

Fatwah on the need to enforce children’s prayer obligations

Question: “I am the mother of two children of school age [and are thus obliged to perform the prayer rites] who are aware of their obligation, but pay no attention to me when I insist they take part in compulsory prayers.”

Answer by Abdul Aziz Ibn Baz (died 1999), in his time the most influential legal expert and respected theologian:

“You must continue to try and get your children to pray. Admonish them [and if this does not help] beat them and throw them out of the house. Let your husband try, too. He can also try to chastise them. If your attempts are unsuccessful, get in touch with the Islamic religious police or court. They can get the children to pray. If none of these methods succeed, they can be given time to come to their senses [in Arabic: *istitaba*]. Should they continue to refuse to pray, they are to be put to death. Muhammad, Allah’s Prophet, said: ‘Allah forbade me to kill praying Muslims’, implying those who don’t pray may be put to death. The Qur’an states: ‘If they repent and perform the prayers and give alms, let them go free,’ implying that those who do not pray are not to be set free.”

(Source: <http://www.ibnbaz.org.sa/index.php?pg=mat&type=audio&id=3020>, 21.09.2007)

Question: A convert to Christianity applies for official recognition of change of religion and is presently in hiding

Unprecedented case causes stir in Egypt

The case of Muhammad al-Higazi has featured in numerous television programmes and newspaper articles in Islamic countries, but especially in Egypt. Following his conversion from Islam to Christianity, al-Higazi insisted on applying for official recognition of his new religious affiliation. A number of accusations impugning his motives have been raised. One such claimed he had been suborned by offers of large bribes, another that he is not of a sound

mind and thus not to be held responsible for his actions, another that he is a member of the international Mafia wishing to discredit Islam.

In an interview with the Lebanese television station LBC, the prominent Egyptian Muslim cleric Muhammad Ahmad Badri emphasized that the appropriate punishment for a Muslim who apostatizes is the death penalty, and that according to Islamic law al-Higazi ought to be executed. As long as he is still alive he is an outlaw and anyone can take his life with impunity.

Badri defended his view by appealing to the practice of Muhammad, the Prophet of Islam, his associates and successors and pointed out that Muhammad himself took the life of an apostate, as did his associate Muhammad Ibn Jabal. Abu Bakr, the first Caliph, Muhammad’s successor, sent eleven armies throughout Saudi-Arabia to kill those who had abandoned the faith after Muhammad’s death. Furthermore, several clear pronouncements of Muhammad’s called for the death penalty for apostates.

According to a survey conducted by LBC, 51% were in favour of al-Higazi being executed, 49% were opposed.

On 20th September 2007 Muhammad al-Higazi gave a telephone interview on the Christian Arabic programme “Daring Questions” in which he described his situation. He said he had been brought up in a practising Muslim family and had been studying Islam at the Egyptian Umar Ibn al-Khattab Centre for training Muslim propagandists in Bor Sa’ed when something caused his disaffection with Islam.

A chance reading of a text about the Apostle Paul stirred his curiosity and awakened a desire to find out more about Christianity. After intensive study and much discussion he decided to become a Christian, but he was soon arrested by the Egyptian secret police in Bor Sa'ed and taken into police custody.

During his stay in prison he was personally tortured for three days by a secret police officer, Ashraf Ibrahim, by being kicked in the face. The abuse was only interrupted when Ibrahim took a break for prayers.

During his time in secret police custody al-Higazi also met other Muslim converts to Christianity such as Hisham Samir Abdul-Latif Ibrahim, who managed to flee Egypt, and Hashem Muhammad Hashem, who was later committed to a psychiatric clinic. M. al-Higazi is married to Zainab Ali Kamil, an Egyptian Muslim convert to Christianity.

Speaking in the afore mentioned programme, the couple spoke about their situation and how Muhammad al-Higazi had made application to the courts for his change of religion to be recognised. Subsequently persecution set in, Muslim clerics declared him to be an outlaw, and Mr & Mrs al-Higazi are now in hiding in Egypt. Members of al-Higazi's family have announced their desire to kill him with their own hands.

Mrs Zainab al-Higazi appealed to Muslims: "What has my child done to be worthy of death?" Muhammad al-Higazi expressed his concern: "There are several thousand of us converts in Egypt, we all have to be split personalities, a Muslim in public and a Christian

in private. How can we bring up our children like this? Are we to tell them: 'In school you must behave like a Muslim, at home you are a Christian' because Christians are persecuted in our society?"

Muhammad al-Higazi also said that although Egyptian law guarantees freedom of religion and Egypt is a signatory to the International Human Rights' Convention, in practice converts have no rights. His precarious situation has made him aware that there are not even liberals or human rights activists who could vouch for him. A Muslim cleric said on television that no Muslim in his right mind could convert to Christianity.

He added that the media were trying to distract attention from human rights abuses and the issue of conversion through provocative programmes and articles and at the same time attempting to get him to appear in public so that he and his wife could be killed.

(Source: <http://info.islamexplained.com/Default.aspx?tabid=684>, 23.09.2007)

Sharia Law, Part 1

A Fatwah on the significance of the Sharia

Question: Is it legitimate for Muslims to replace the Islamic Sharia law by secular law?

Answered by Dr. Yusuf al-Qaradawi, one of the currently most prominent legal experts in Sunni Islam (28.01.2007)

The Islamic Sharia law is one of the foundations of Muslim society and includes the law prescribed by Allah in the Qu'ran and the Sunnah (Muhammad's pronouncements and example).

A society can only be called Islamic if it follows the Sharia in all matters, be it with respect to divine worship or interpersonal relations. A Muslim may therefore not observe the verse in Allah's revelation "You shall keep the fast" (Sure 2:183) and at the same time ignore for example the verse in the Qu'ran which states "Retribution is prescribed for those killed: a freeman for a freeman, a slave for a slave, a female for a female" (Sure 2:178).

Every society requires laws to maintain justice, which is why Allah sent his prophets and books. The Qu'ran states "Truly, we sent our ambassadors with clear proofs and sent down with them the Scripture and the scales in order that men may practise justice" (Sure 57:25).

Allah did not send down his book (the Qu'ran) to be read to corpses or to decorate the walls, but to judge men. "Truly we sent you down the book with the truth to enable you to judge between men as Allah showed you" (Sure 4:105; 5:48).

It is clear that these Qu'ran verses follow others which refer to the People of the Book (Jews and Christians): "Those who do not judge according to what Allah sent down are unbelievers" (Sure 5:44). In other words Allah denotes those who do not act according to Allah's law as unbelievers. Consequently Allah cannot exclude Muslims from this law.

From such Qu'ran verses one may also learn that they do not permit neglect of even the most insignificant detail. "You shall judge between them according to what Allah has sent down, and not follow their inclinations but take heed that they do not compel you

and drive you away from part of what Allah has sent down to you" (Sure 5:49).

A further such Qu'ran verse states that there are only two kinds of law for human beings, either Allah's Sharia law or the law of the ignorant. "Do they wish for the rules of the Jahiliya (the time of pre-Islamic ignorance)? And who is a better judge than Allah for a people which is grounded in the faith?" (Sure 5:50). This means that anyone who does not follow Allah's law automatically follows the other law (of unbelief).

Human beings are fallible and need a perfect law which they are themselves not capable of making. Thus they need a divine law. The only law on earth that fulfils this condition is the Islamic law. There is no other divine law in the whole world beside the Islamic law, for all other heavenly laws have been changed and falsified. Both previous and contemporary research proves that the Old and New Testaments do not agree with their original versions. The only book which has not been altered is the Qu'ran.

Islamic law is an unbroken unity. Not one jot of the Sharia may be left out of account, not 0%, 0.5%, 1% or even one thousandth.

al-Qaradawi goes on to say that Islamic law is not restricted to the criminal code but includes interpersonal relationships and regulates dealings between human beings and God, the family, society, between rulers and the ruled, rich and poor, tenants and landlords, and between Muslim and non-Muslim countries in times of peace and war.

Islamic law embraces civil, administrative, international and of course religious law. It explains why an Islamic state (Arabic *al-Khilafa*) and Muslim hegemony are indispensable. Capital punishment (Arabic *al-hudud*) in the Islamic criminal code forms a protective bulwark around (Muslim) society.

al-Qaradawi cannot comprehend why the West considers flogging persons guilty of adultery with a hundred strokes to be objectionable. He answers the objection with two quotes from Abul Ala al-Maududi's book "The Veil". Firstly, the West's moral sensitivity is underdeveloped... ultimately, people simply seek to justify adultery. Secondly, representatives of Western ignorance (comparable to pre-Islamic Arab society) are oriented toward materialism and not the facts of reason. They pity those flogged who are in view, yet fail to recognize the terrible damage adultery causes.

Source: http://www.qaradawi.net/site/topics/article.asp?cu_no=2&item_no=4752&version=1&template_id=130&parent_id=17 (19.06.2008)

Sharia Law, Part 2

A Fatwah on the exclusive nature of the Sharia

Question: Is it legitimate for Muslims to keep another law than the Islamic Sharia law?

Answered by Abdul Aziz Ibn Baz (†1999), formerly Saudi-Arabia's most influential legal expert and respected theologian.

"Here one must differentiate. There are people who keep a law which differs from the (Islamic) law sent down although they are fully aware that they ought to keep Allah's law. They claim they are permitted to keep another law

besides Allah's. Muslim scribes regard them as people who have committed great impiety."

Sheik Bin Baz provides an example:

"Here is a person who keeps a secular law written down by Jews, Christians or others, or someone who claims such laws are just as good if not better than Allah's laws. Or there are people who claim a (Muslim) person has a free choice to act according to secular laws or Allah's law. All scribes consider such a person to be impious.

A person who keeps other laws than Allah's and is aware that he or she is committing a great sin against Allah and his prophet ... is committing a lesser impiety."

(Source: <http://www.binbaz.org.sa/mat/1825>, 11.08.2008)

Should Journalists be flogged?

Egypt's supreme Islamic authority pronounces in favour of flogging as a punishment for journalists

Spreading rumours is sufficient ground

On 8th October 2007, one of Islam's main feast days, the *lailatu l-qadr* [Night of Power, commemorating the descent of the Qur'an to Muhammad], Sheik Dr. Sayyid at-Tantawi, Egypt's supreme Islamic authority, spoke out in favour of introducing the penalty of flogging in Egypt for people who spread rumours about others. A number of dignitaries were present on the occasion, including Egypt's president Hosni Mubarak.

The previous week in his sermon during Friday prayers at the an-Noor Mosque in Cairo, Dr. at-Tantawi is said to have spoken out even more clearly

on the subject. He said Egyptians ought to boycott newspapers which spread untrue news; and measures needed to be taken against the journalists responsible:

at-Tantawi is said to have supported his pronouncement on the feast day with a verse from the Qur'an: "*Those who accuse honest and upright women (of unchastity) are accursed now and hereafter and will be severely punished*" (24,23). Tantawi went on to say this punishment awaits anyone who spreads untruth about others, irrespective of whether they are male or female.

at-Tantawi referred to three sanctions for those who spread false rumours:

- * Corporal punishment by flogging with 80 stripes.

- * The moral sanction of excluding the testimony of such a person from court. The (Muslim) community should treat them as outsiders or renegades.

- * Divine retribution as referred to in the Qur'an verse cited above.

(Source:

<http://www.alarabiya.net/articles/2007/10/11/40253.html>, 12.10.2007)

Rezensionen / Book Reviews

Manfred S. Kropp (Hg.). Results of Contemporary Research on the Qur'ān. The Question of a Historio-Critical Text of the Qur'ān. Beirut Texte und Studien 100. Würzburg: Ergon, 2007, 198 S., 38.00 €

Dieser Sammelband geht auf den „First World Congress of Middle Eastern Studies“ (WOCMES) vom 8.-13.9.2002 in Mainz zurück. Ausgangspunkt ist laut Vorwort des Herausgebers (S. 1-8) die Tatsache, dass es bisher keine historisch-kritische Koran-text-Edition mit textkritischem Apparat und Kommentar gibt. Ziel und Aufgabe ist es daher, Ursprung und Entstehung des Textes zu verdeutlichen, Vorformen wiederherzustellen sowie deren Funktion zu erläutern und diese Ergebnisse zu veröffentlichen (S. 1). Der Herausgeber ist überzeugt, dass sich die Erforschung des Korans als Zeugnis für

frühes literarisches Arabisch als ein eigenständiges Forschungsgebiet im Bereich der vergleichenden Literaturwissenschaften etablieren muss (S. 2-3).

Die vorliegenden Beiträge wollen bisherige Forschungen und Ideen aufnehmen und auf notwendige Forschungsrichtungen bzw. -ziele hinweisen, was sich in der Vielfalt der Beiträge widerspiegelt. Diese beschäftigen sich z. B. mit dem Arabischen als Sprache der Offenbarung (François Déroche, S. 17-31), dem Verhältnis von schriftlicher und mündlicher Überlieferung (Jack Goody, S. 139-146) oder der Bedeutung des Korans im Rahmen einer Sprachgeschichte des Arabischen (Françoise Quinsat, S. 175-191).

Claude Gilliot legt mit seinem Aufsatz „*Une reconstruction critique du Coran ou comment en finir avec les merveilles de la lampe d'Aladin*“ (S. 33-137) den ausführlichsten Beitrag

vor, der mit einer Fülle von wertvollen Beobachtungen, interessanten Thesen und anregenden Schlussfolgerungen aufwartet. Allein seine Literaturliste (S. 105-137) bereichert diesen Sammelband. In seinem Anliegen einer (text)kritischen Rekonstruktion des Korans sieht er muslimische Quellen und findet Hinweise auf ein „lectionnaire“, das sich beständig weiterentwickelte, vielleicht bis zur Zeit der Umayyaden. Er findet diese Hinweise z.B. bei den Gewährsleuten Muhammads und deren Mitarbeitern. Gilliot behandelt Aspekte der Abrogation (der Verse, die im Koran als aufgehoben gelten), der fehlenden (oder in Vergessenheit geratenen) Verse oder Suren, mehr oder weniger komplette Sammlungen, Interpolationen und verschiedene sprachliche Emendationen (Verbesserungen). Ob alle diese Hinweise überzeugen können, müssen Einzeluntersuchungen überprüfen, die sich mit gleicher Kompetenz wie Gilliot den Quellen zuwenden. Der Schlussbemerkung Gilliots, dass ein Prophet nicht an einem Tag erschaffen wird und ein heiliges Buch noch viel weniger (S. 104), kann man getrost zustimmen; mir scheint auch die muslimische Tradition dem nicht grundsätzlich zu widersprechen. Die Frage ist nur, welchen Zeitraum man für eine solche Entwicklung veranschlagen kann bzw. muss.

Lawrence Conrads „*Qur'anic Studies: A Historian's Perspective*“ (S. 9-15) bemühen sich, den Koran in das späte sechste und frühe siebte Jh. einzuordnen (S. 9), was die Untersuchung des vorislamischen Arabisch sowie der Bedeutung von Lehnwörtern einschließt. Hinsichtlich liturgischer Formeln, z. B. des islamischen Glaubens-

bekenntnisses, stellt Conrad beachtenswerte Fragen. Wäre die endgültige Fassung des Korans tatsächlich erst im neunten Jahrhundert zum Abschluß gekommen, sollte man dann nicht das heutige islamische Glaubensbekenntnis oder zumindest eine sehr ähnliche Form im Koran erwarten? Dasselbe gilt für andere Säulen des Islams. Diese werden sicherlich im Koran erwähnt, bleiben aber unspezifisch: Sollte das auf einen Entstehungskontext hinweisen, in dem noch auf den Propheten oder Prophetengefährten zur Klärung zurückgegriffen werden konnte (S. 11)?

Ich stimme Conrads Ausblicken uneingeschränkt zu: a) Weitere Forschungen zu Fragen des fremdsprachlichen Vokabulars des Korans, wie sie durch A. Jeffery vor 70 Jahren begonnen wurden, müssen vorangetrieben werden, b) die Zusammenarbeit von Forschern verschiedenster Spezialgebiete muss verbessert werden. Conrad weist zurecht auf die sensible Frage hin, wie diese (westliche) Forschung mit den Empfindungen von Muslimen und der Zukunft des Islam zu vereinbaren ist und schlussfolgert: „*Die Zukunft des Islam mag von verschiedenen Dingen abhängen; die Forschungsinteressen eines kleinen Kreises von westlichen Wissenschaftlern sind jedoch nicht darunter.*“ (15) Ob das Muslime und ihre Gelehrten ebenso sehen? (Heiko Wenzel)

Asef Bayat. Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-Islamist Turn. Stanford: Stanford University Press, 2007, 291 S., ca. 16.00 €

Asef Bayat ist Soziologe und Direktor des „International Institute for the Study of Islam in the Modern World“ (ISIM) und Professor an der Universität Leiden. Sein Buch beleuchtet das Ringen um das kontrovers diskutierte Thema Islam und Demokratie in der islamischen Welt, indem es die Beziehung zwischen Islam und gesellschaftlichen Bewegungen in den letzten 30 Jahren im Iran und in Ägypten untersucht. Bayat möchte zeigen, dass *„die Verwirklichung des demokratischen Ideals in muslimischen Gesellschaften weniger mit der ‚Natur‘ des Islam zu tun hat, als vielmehr mit den intellektuellen Überzeugungen und dem politischen Freiraum der Muslime“* (S. xvii), dass also der Islam per se nicht der Demokratie entgegensteht.

Bayat lehnt einen methodologischen Ansatz für die Untersuchung der Beziehung zwischen Islam und Demokratie ab, der auf einer ausschließlichen Beachtung von Texten beruht und seine Argumente aus einer wörtlichen Interpretation heiliger Schriften (Koran und Hadith) bezieht, dabei aber zu wenig beachtet, was diese Texte für die sehr unterschiedlichen muslimischen Bürger in ihrem alltäglichen Leben wirklich bedeuten (S. 4).

Ein zentrale Aussage Bayats ist, dass die Anordnungen aus den heiligen Schriften ein Ringen um Interpretation und Anwendung zur Folge haben. Gesellschaftliche Trends und Bewegungen spielen eine entscheidende Rolle im Verändern, Formulieren der Bedeutung

sowie „der Wahrheit“ heiliger Schriften. Es geht für den Autor daher nicht so sehr um die Texte *per se* als vielmehr um das Kräfteverhältnis zwischen denen, die eine demokratische Religion wollen, und denen, die ihre autoritäre Variante anstreben (S. 6). Deswegen, sagt Bayat, ist die Frage nicht, ob der Islam mit der Demokratie vereinbar ist oder nicht, sondern unter welchen Bedingungen Muslime beides vereinbar machen können. Nach der Überzeugung Bayats ist nichts im Islam wesensmäßig demokratisch oder undemokratisch (S. 4).

A. Bayat analysiert im 1. Kapitel die schwierige Beziehung von Islamismus und Post-Islamismus zur Demokratie im Allgemeinen. Im 2. Kapitel beschreibt er islamistische Aktivitäten im Iran und in Ägypten nach dem 2. Weltkrieg bis zur Iranischen Revolution 1979. Er nennt die Entwicklung im Iran eine *„Revolution ohne gesellschaftliche Bewegung“* und die in Ägypten eine *„gesellschaftliche Bewegung ohne Revolution.“*

Die Kapitel 3 und 4 enthalten eine brillante, detaillierte Beschreibung und Analyse der letzten drei Jahrzehnte im Iran – die Entwicklung von einer islamistisch ausgerichteten Revolution hin zu einer post-islamistischen Reformbewegung (1995-2002). Bayat weist darauf hin, dass die Islamische Revolution im Iran nicht aus einer starken islamistischen Bewegung in der Bevölkerung entstand, sondern gerade aufgrund des Fehlens einer solchen Bewegung vor 1979. Ab Mitte der 90-iger Jahre führte die Revolution, die den Prozess der Islamisierung von oben stark intensivierte, zu einer erstaunlichen Reformbewegung (S. 49). Bayat zeigt die

Logik hinter den Veränderungen im gesellschaftlichen und politischen Bereich im Iran seit der Revolution 1979 auf, die zum Entstehen des Post-Islamismus geführt hat: die allgemeine Ernüchterung über die Revolution; die erzwungene Islamisierung von oben; eine weit verbreitete Abneigung gegen religiöse Vorschriften, die die persönlichen Freiheiten einschränken; ein Trend hin zu mehr Gleichheit der Geschlechter; ein zunehmendes Verlangen nach „religiöser Demokratie“ und einer echten Teilnahme am öffentlichen Leben. Der Islamismus wurde mehr und mehr abgelehnt als „*exklusivistisch, gleichmacherisch und intolerant gegenüber dem Pluralismus, als Form einer absolutistischen und totalitären Ideologie*“ (S. 54).

Kapitel 5 beschreibt die traurigen Entwicklungen in Ägypten (1992-2005): Islamisierung ohne einen islamischen Staat; die Anstrengungen der militanten Anhänger der *al-gama'a al-Islamiyya* und der Muslimbrüder und die Politik der ägyptischen Regierung, die sich der Islamisierung von unten anschloss und sich ihrer bemächtigte, um an der Macht zu bleiben.

Im 6. Kapitel nimmt Bayat sein zentrales Thema wieder auf und fragt, wie in den autokratischen, repressiven Staaten mit muslimischer Mehrheit eine post-islamistische Demokratie erreicht werden kann. Er ist sich dessen bewusst, dass die Regime im Nahen Osten für echte Veränderungen bisher resistent und die Demokratiebewegungen zu schwach waren. Er ist überzeugt, dass eine Einmischung von außen nicht hilfreich sein wird, um solche Veränderungen herbeizuführen. Bayat setzt seine Hoffnung auf eine „Politik

der Präsenz“, d.h. Menschen, die sich lautstark äußern, anstatt schweigend aus dem Blickfeld der Regierenden zu verschwinden; auf eine Politik, in der aktive Bürger Veränderungen in ihrem direkten Umfeld erreichen und in der sie das Recht, gehört zu werden, durch Kompetenz und vortreffliche Leistungen gewinnen. Die Frage ist natürlich, ob dies in einer Kollektivgesellschaft erreicht werden kann, die so stark vom Konzept von Ehre und Scham bestimmt ist. Vielleicht – vielleicht auch nicht. Solange es keine echte Alternative gibt, sollte jedoch dieser Ansatz respektiert und unterstützt werden, auch wenn Bayats andere Beispiele und Illustrationen für die Demokratisierung in der islamischen Welt (S. 189) nicht besonders überzeugend und vielversprechend sind. Bayat scheint auch das Standvermögen des Islams als einer umfassenden und ganzheitlichen Ideologie, als einer Gesellschaft und Politik bestimmenden Macht zu unterschätzen, die fest auf dem Fundament heiliger Schriften ruht. (*Dietrich Kuhl*)

Martina Wegener. „Licht über Licht“ – Die Vernunfttradition des Islam. Kulturelle und religiöse Aspekte eines Dialogversuchs. Religion in der Öffentlichkeit 10. Frankfurt: Peter Lang, 2008. 184 S., € 29,80

Martina Wegener gelingt es, sowohl eine Vernunfttradition im Islam nachzuweisen wie auch ein differenziertes Bild des Islam zu präsentieren. Als Vernunfttradition identifiziert sie hierbei die Reflexion der aristotelischen und platonischen Philosophie seit dem 8. Jahrhundert sowie die im islamischen

Raum seit der Kolonialzeit rezipierte wissenschaftlich-technische Rationalität der Moderne. In die Darstellung fließen ihre persönlichen Erfahrungen in Tunesien ein. Diese bereichern das Buch und sind leicht zu identifizieren, weil sie kursiv gesetzt sind. Gemäß ihrer Einführung will Wegener einen Islam aufspüren, „der mit dem Abendland durchaus gemeinsame Werte teilen kann“ (S. 11). Sie verfolgt dieses Ziel, indem sie zunächst die Quellenlage des Islam in den Blick nimmt (S. 17-26). Danach stellt sie islamische Grundlagen für die allgemeinen Menschenrechte (S. 27-86) und die islamische Tradition der Vernunft (S. 87-141) vor. Sie schließt mit einigen Ausführungen zur Demokratie in islamischen Staaten (S. 143-157) sowie Konzepten des Islam in Europa (S. 159-176).

Das Anliegen Wegeners, eine Vernunfttradition aufzuweisen und ein differenziertes Bild des Islams zu präsentieren, findet sich in der Darstellung an vielen Stellen wieder, ohne dass sie vereinfachend bei gleichen Begriffen gleiche Konzepte annimmt. Beispielsweise verdeutlicht die Autorin auf gute Weise, dass Menschenrechte in islamischer Sicht mit denen in westlicher Sicht nicht einfach zur Deckung zu bringen sind (S. 27ff). Allerdings werden einige Fragen nicht oder nicht befriedigend geklärt. Was versteht Wegener unter „dem Islam“? Sie strebt einen kulturellen Dialog an, wobei sie aber die religiösen Grundlagen berücksichtigt wissen will (S. 15). Diese Aussagen wie auch die übrigen Ausführungen gehen scheinbar von dem einen Islam als kultureller Macht aus. Eine klare Definition bzw. Abgrenzung von einem Islam als Religion, Gesellschafts-

ordnung oder Staatsordnung hätte ihre Ausführungen verständlicher und ihren Beitrag deutlicher machen können. Auch kann man sich fragen, ob ihre Umschreibung von Rationalismus nicht zu breit bzw. disparat ist, um eine entsprechende Tradition im islamischen Raum aufzuweisen. Ist Wegeners breite Fassung dann überhaupt spezifisch genug, um von Gemeinsamkeiten sprechen zu können? Wenn Rationalismus mit Gewaltenteilung im politischen Raum oder Rede- und Meinungsfreiheit im gesellschaftlichen Raum verbunden wird, dann muss das Urteil negativer ausfallen, als das bei Wegener der Fall ist.

Es ist bedauerlich, dass einige unpräzise bzw. unbegründete Aussagen die Ausführungen schwächen. Beispielsweise wird nicht ohne weiteres klar, was die Autorin unter „textkritischer Bibelauslegung“ (S. 18) versteht. Es geht ihr wohl um historisch-kritische Methoden oder um Sachkritik, aber das kann man höchstens erahnen. Zudem geht sie davon aus, dass das „paulinische Christentum“ (S. 41) bzw. das Christentum als Ganzes (S. 46) griechischen Einflüssen ausgesetzt war. Dass man allerdings von einem paulinischen Christentum als „Produkt der Hellenisierung des Judentums“ sprechen könne, sollte nicht einfach in den Raum gestellt und mit der Entwicklung im Islam parallelisiert werden (S. 46).

Die Behandlung des Gedankens der Gottesebenbildlichkeit ist irreführend. Einerseits will Wegener von den schriftlichen Quellen des Islams als Maßstab ausgehen (S. 17). Hier kommt der Gedanke nicht vor, wie sie selbst vermerkt (S. 36, 44). Ein Hinweis auf mündliche Aussagen von Mohammed

Talbi erweckt andererseits den Eindruck, als ob dieser Gedanke durchaus im Islam auch von Bedeutung ist bzw. sein kann (S. 36, Anm. 1).

Zuletzt sei die Frage gestellt, ob Wegener nicht den Einfluss von westlichen Staaten im islamischen Kontext überschätzt, z. B.: „Die Orthodoxie hätte aber nicht verhindern können, dass die *Salafiyya* eine Öffnung der Religion Mohammeds bewirkt hätte, wäre sie unterstützt worden“ (S. 139). Ich bin mir auch nicht sicher, ob eine Unterstützung von Reformbewegungen (welche Form der Unterstützung ist hier gemeint?) auch in unserer Zeit weichenstellend dafür ist, ob sie sich in islamischen Ländern durchsetzen kann oder nicht (vgl. S. 140). Führt nicht gerade eine mögliche Verbindung zu westlichen Ländern für so manche Reformbewegung zu deren Ende?

Trotz dieser (An-)Fragen ist Wegener für diese hilfreiche Einführung und das anregend geschriebene Buch zu danken. (*Heiko Wenzel*)

Manfred S. Kropp (Hg.). Results of Contemporary Research on the Qur'ān. The Question of a Historio-Critical Text of the Qur'ān. Beirut Texte und Studien 100. Würzburg: Ergon, 2007, 198 S., 38.00 €

The essays in this volume originated as papers presented to the First World Congress of Middle Eastern Studies (WOCMES) held in Mainz from 8th to 19th September 2002. As the editor points out in his preface there exists to date no critical edition of the Qur'an with text-critical apparatus and commentary.

The aim and the task of “historico-critical Qur'an studies is to clarify the origin and genesis of the text, retrieve and describe its earliest forms and functions, and finally collect and publish the results.” (p. 1). The editor is convinced that Qur'anic Studies need to be established as an “autonomous area in the field of comparative literature“ in order to investigate “a testimony of early literary Arabic” (pp. 2-3). The contributors present the results of existing studies while pointing to areas needing further research. They cover a variety of fields: François Déroche looks at Arabic as a language of revelation (pp. 17-31), Jack Goody examines the relationship between oral and written transmission (pp. 139-146) while Françoise Quinsat discusses linguistic aspects of the Qur'an (pp. 175-191).

The longest article, Claude Gilliot's “Une reconstruction critique du Coran ou comment en finir avec les merveilles de la lampe d'Aladin” (pp. 33-137: A critical reconstruction of the Qur'an or how to overcome the wonders of Aladdin's lamp), contains a wealth of valuable observations and interesting hypotheses as well as reaching some exciting conclusions. His bibliography alone is worth its weight in gold. In his concern to reconstruct the Qur'an he sifts Islamic sources and finds evidence among Muhammad's confidants and collaborators of a lectionary which continually evolved perhaps right up to the time of the Umayyads. Gilliot examines aspects of abrogation, missing (or forgotten) verses or surahs, more or less complete collections, interpolations, and various linguistic emendations. Detailed research of a similar proficiency to Gilliot's will be needed

to evaluate whether the sources support his hypotheses.

Gilliot's final comment that "*a prophet does not emerge in a single day, even less a holy book*" (p. 104) will doubtlessly command a consensus and in this reviewer's opinion does not fundamentally contradict Islamic tradition. The real question is what time period is required for such a development to take place.

Lawrence Conrad's "*Qur'anic Studies: A Historian's Perspective*" (pp. 9-15) seeks to put the Qur'an in the context of the late sixth and early seventh century (p. 9) and includes semantics of loanwords and research into pre-Islamic Arabic. Conrad asks important questions about liturgical formulae, e.g. Islam's Confession of Faith, thereby shedding light on its period of development from a fresh angle. If the text of the Qur'an really did not really reach its final form before the ninth century, should one not expect it to contain "*the shahadah in its final or at least in a mature form?*" (p. 11). Similar reasoning applies to the other pillars of Islam, which are indeed referred to in the Qur'an but "*crucial details are left unspecified.*" Could this indicate an original context when "*ambiguities could be resolved by direct recourse to the Prophet*" or his contemporaries? Conrad's outlook for the future of research met with this reviewer's unreserved assent. Further studies on the „foreign vocabulary of the Quran“, started 70 years ago by A. Jeffrey, should be pursued and with closer collaboration among scholars of different specializations. Conrad also puts his finger on a sensitive point, namely how (Western) research relates to Muslim

sensibilities and Islam's future development. "*The future of Islam may depend on a number of factors, but the research interests of a small circle of professional academics in the West is not one of them*" (p. 5). Do Muslims and their scholars agree too? (Heiko Wenzel)

Asef Bayat. Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-Islamist Turn. Stanford: Stanford University Press, 2007. 291 S. ca. 16.00 € (über Abebooks www.abebooks.de für 14.86 €)

Asef Bayat is a social scientist and Academic Director of the "International Institute for the Study of Islam in the Modern World" (ISIM) and ISIM Professor at Leiden University. This volume sheds much-needed light on the controversial topic of Islam and democracy. It examines the contemporary struggles within Islam by exploring the relationship between religion and societal movements of the last 30 years in Iran and Egypt. Bayat wants to demonstrate in his historical sociological work that "*the realization of democratic ideals in Muslim societies has less to do with the 'essence' of Islam than with the intellectual conviction and political capacity of Muslims*" (xvii).

Bayat rejects a methodological approach to the investigation of the relationship between Islam and democracy which is based on an exclusive commitment to texts, drawing arguments from the literal reading of sacred scriptures (Qur'an and *ahadith*), and paying too little attention to what these texts mean to the fragmented Muslim citizenry in their day-to-day lives (p. 4). A

central argument of Bayat is that sacred injunctions are matters of struggle. Societal trends and social movements play a decisive role in changing and shaping the meaning and “the truth” of sacred scriptures. It is not as much a matter of texts as it is a balance of power between those who want a democratic religion and those who pursue an authoritarian version (p. 6). Therefore, according to Bayat, the question is not whether Islam is or is not compatible with democracy but rather under which conditions Muslims can *make* them compatible. According to Bayat, nothing intrinsic to Islam makes it *inherently* democratic or undemocratic (p. 4).

In chapter 1, A. Bayat analyses the uneasy relations between Islamism and Post-Islamism with democracy in general. In chapter 2, he describes Islamist activities in Iran and Egypt after WW II and up to the Iranian revolution in 1979. He defines the development in Iran as “*revolution without movement*” and that in Egypt as “*movement without revolution*.”

Chapters 3 and 4 consist of a brilliant and detailed description and analysis of the last three decades in Iran – the development from an Islamist revolution to a post-Islamist reform movement (1995-2002). According to him, the Iranian Islamist revolution emerged not out of a strong Islamist movement but because of the absence of one under the Shah prior to 1979. By the mid-1990s, the revolution that had so intensified the process of Islamization from above led to one of the most remarkable reform movements in the Muslim world (p. 49). Bayat shows the logic behind the contours of socio-

political changes in Iran since the revolution which lead to the emergence of Post-Islamism: popular disenchantment with the revolution; the enforced Islamization from above; widely held dissent against religious policies which denied individual choice; a move towards more gender equality; an increasing desire for “religious democracy” and a meaningful participation in public life. Islamism was rejected as “*exclusionary, mono-vocal and intolerant to pluralism, representing an absolutist and totalitarian ideology*” (p. 54).

Chapter 5 describes the depressive development in Egypt (1992-2005): Islamization without an Islamic state; the efforts of *al-gama’a al-Islamiyya* militants and of the gradualist Muslim Brotherhood to gain influence; the Egyptian state appropriating the Islamization drive from below in order to stay in power.

In chapter 6, A. Bayat takes up his central argument and asks how post-Islamist democracy might be achieved in autocratic and repressive Islam-majority states. He is aware that regimes in the Middle East have been too resistant to political change, and democracy movements too feeble to force necessary changes. He is convinced that foreign intervention won’t be helpful at all in bringing about such changes. His hope is what he calls “politics of presence”, i.e. people expressing their preferences and contention loudly, refusing to remain out of sight and silent; generating change through active citizens in their immediate domains and ways of life; earning a hearing of the state by excellence etc. Can this work in a collective culture of honour and shame? Maybe, maybe not!

In the absence of alternatives it should be respected and encouraged as much as possible – though Bayat's other illustrations and examples of democratization in the Muslim world (p. 189) are rather unconvincing. Bayat might underestimate the staying power of Islam as a comprehensive and wholistic ideology (religion and politics) based on sacred Scriptures (Qur'an and *ahadith*) (Dietrich Kuhl).

Martina Wegener. "Light on Light." Islam's Rational Tradition. Cultural and Religious Aspects of an Attempt at Dialogue. [in German only: „Licht über Licht“ – Die Vernunfttradition des Islam. Kulturelle und religiöse Aspekte eines Dialogversuchs.] Frankfurt: Peter Lang, 2008. 184pp., € 29,80

Martina Wegener successfully presents a differentiated image of Islam and furnishes evidence of its rational tradition, which she identifies as the 8th century reflection on Aristotelian and Platonic philosophy and the Muslim world's adoption, from the colonial period onwards, of modern science and technology. The book is enhanced by references, set in italics, to the author's own experience in Tunisia. According to the introduction (pp. 11-16) Wegener aims to trace an Islam which "is capable of sharing Western values" (p. 11). She does this first by looking at Islamic sources (pp. 17-26), then Muslim foundations for universal human rights (pp. 27-86) and Islam's rational tradition (pp. 87-141). The book ends with some comments on democracy in Muslim countries (pp. 143-157) and concepts of Islam in Europe (pp. 159-176).

Wegener's concern to furnish evidence for a rational tradition within and to present a differentiated image of Islam recurs throughout her work without committing the fallacy of oversimplification or supposing identity of vocabulary implies conceptual identity. The author makes clear, for instance, that Muslim and Western views of human rights are simply not co-extensive (pp. 27ff). Nevertheless some issues remain unclear or insufficiently clarified, for instance what Wegener understands by Islam. Her goal is a cultural dialogue which *yet* does not exclude religious foundations (p. 15). Her remarks seem generally based on the assumption of Islam as a cultural force. An unambiguous definition of or demarcation from religious, social or political Islam would have enhanced her thesis and given it greater force. One might also question whether her concept of rationalism is not too diffuse to prove the existence of such a tradition in Islam and too imprecise to enable one to speak of common ground. If rationalism is held to imply separation of powers and freedom of speech or opinion, then Wegener's assessment must be judged too optimistic.

Several unsupported or imprecise assertions also tend to weaken the author's argument. It is by no means clear, for instance, what is meant by "text-critical biblical exegesis" (p. 18), which may refer to textual criticism or the historical-critical method, but the reader is left to guess. She assumes further that "Pauline Christianity" (p. 41), and Christianity in general (p. 46), was subject to Hellenistic influences. One cannot simply postulate that Pauline Christianity was "the product of a Hel-

lenised Judaism” and then proceed to draw parallels to the development of Islam (p. 46).

The discussion of the concept of the image of God is misleading in the sense that Wegener purports to base her arguments on Islam’s written sources (p. 17), in which the concept is not found, as she herself freely admits (pp. 36, 44), while citing Mohammed Talbi’s oral statements leaves the impression the concept is or could be significant in Islam (p. 36, note 1).

Finally, it is permissible to inquire whether Wegener does not overestimate the influence Western countries may exercise in a Muslim context, as in

the affirmation “Orthodoxy could not have prevented the *Salafiyya* from opening up Muhammad’s religion if it had been supported” (p. 139). Whatever one understands by “support”, I am not sure whether support for contemporary reform movements is a determining factor in their success (cf. p. 140). Has not potential contact with the West proved the death-knell for some reform movements? Despite such reservations, with this book Wegener has put us in her debt. (*Heiko Wenzel*)

Evangelium und Islam
Beiträge zur Geschichte des christlichen Zeugnisses
und der islamischen Ausbreitung

Herausgegeben
von Christof Sauer
in Zusammenarbeit mit
Andreas Baumann und Eberhard Troeger

ISSN 1861-2210

Die Serie ‚Evangelium und Islam‘ widmet sich mit Hilfe historischer Forschung und theologischer Reflexion der Begegnung zwischen biblischer Verkündigung und islamischem Glauben. Sowohl christliche Mission als auch islamische Da’wa werden untersucht. Dies geschieht durch wissenschaftliche Monographien, Reprints, Texteditionen, Festschriften, u.a. Hinzu kommen Sammelbände mit Portraits von Missionsgesellschaften, einzelnen Personen, Volksgruppen, Ländern oder geographischen Regionen.

- Band 1: Andreas Baumann, Christof Sauer, Eberhard Troeger (Hg.), Christliches Zeugnis und islamische Da’wa – Beiträge zum Forschungsbedarf, 2005. 118 S. ISBN 978-3-937965-37-6. 12,95 €
- Band 2: Christof Sauer, Reaching the Unreached Sudan-Belt – Guinness, Kumm and the Sudan-Pionier-Mission, 2005. 454 S. ISBN 978-3-937965-38-3. 34,95 €
- Band 3: Sabine Thüne, Ernst Jakob Christoffel – Ein Leben im Dienst Jesu, 2007. 452 S. ISBN 978-3-937965-39-0. 34,95 €
- Band 4: Julius Richter, Mission und Evangelisation im Orient. (Reprint), 2006. 288 S. ISBN 978-3-937965-45-1. 23,95 €
- Band 5: Eberhard Troeger, Die Herausforderung des Islam. Ausgewählte Aufsätze, 2007. 177 S. ISBN 978-3-937965-79-6. 17,95 €
- Band 6: Christof Sauer (Hg.), Der Ruf zum Islam in Minderheitskontexten, 2007. 133 S. ISBN 978-3-937965-85-7. 15,95 €
- Band 7: Andreas Baumann (Hg.), Johannes Lepsius – Die Wiedergeburt des Orients: Texte zur Mission, 2008. 330 S. ISBN 978-3-937965-94-9. 25,95 €

VTR • Gogolstr. 33 • 90475 Nürnberg • Germany
info@vtr-online.eu • <http://www.vtr-online.eu>

Das **Institut für Islamfragen** will der Herausforderung durch die ständige Zunahme der Zahl der Muslime in Europa begegnen und Christen helfen, sich dieser Herausforderung zu stellen.

Dieses Institut der Deutschen Evangelischen Allianz bietet sachliche Informationen aus christlicher Perspektive vor dem Hintergrund der besonderen Ereignisse unserer Zeit.

Unsere Ziele

- Eine sachlich-wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Islam.
- Eine kritische Auseinandersetzung mit dem Anspruch des Islam als Religion, politischem System und Gesellschaftsordnung.
- Regelmäßige Veröffentlichungen, Seminare, Vorträge u. Tagungen.
- Ein zeitgemäßes Vertreten christlicher Werte und Auffassungen.
- Zurüstung von Christen zu einer angemessenen Begegnung mit Muslimen.

© Institut für Islamfragen der Deutschen Evangelischen Allianz e.V.
Alle Rechte vorbehalten.

Sie finden uns im Internet unter: <http://www.islaminstitut.de>.

ISLAM AND CHRISTIANITY

Journal of the Institute of Islamic Studies of the German Evangelical Alliance

- German/English. All articles in both languages.
- Topics of current issues: Women in Islam,
- Human Rights in Islam, Sharia law, Shii Islam.
- Editor: Prof. Dr. Christine Schirrmacher
- ISSN 1616-8917
- 48 pp. twice annually
- 9,20 € per year including postage (airmail on request)
- **Sample copies and subscription:** Ifl, Pf 7427, D-53074 Bonn, Germany, info@islaminstitut.de or from the publisher VTR, info@vtr-online.eu, <http://www.vtr-online.eu>
- **Download** under <http://www.islaminstitut.de/zeitschrift.20.0.html>