

# ISLAM UND CHRISTLICHER GLAUBE

## ISLAM AND CHRISTIANITY

---

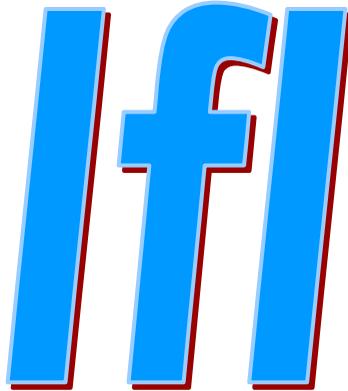
Zeitschrift des  
Instituts für Islamfragen (IfI)

Journal of the  
Institute of Islamic Studies

ISSN 1616-8917

Nr. 2/2015 (15. Jg.)

---



Die Einladung zum Islam (Da'wa) und der Dialog im 21. Jh.  
*The Invitation to Islam (Da'wa) and Dialogue in the 21st Century*

---

### Inhalt / Contents

|  |    |
|--|----|
| Liebe Leser / <i>Editorial</i> .....   | 3  |
| Dialog als Einbahnstraße? Das „Feindbild Christentum“ im Kontext<br>moderner islamischer Da'wa-Initiativen /<br><i>Is Dialogue a One-Way Street? The Hostile Image of Christianity<br/>in the Context of Modern Muslim Da'wa Initiatives</i> (Johannes Kandel) ..... | 5  |
| Die Verwendung von Sure 3,64 in interreligiösen Appellen: Dialog oder<br>Da'wa? / <i>The Use of Sūra 3:64 in Interfaith Appeals: Dialogue or Da'wa?</i><br>(Gordon Nickel).....  | 23 |
| Buchbesprechung (Rezension) / <i>Book Review</i> .....   | 46 |

VTR

---

## **Islam und Christlicher Glaube**

### ***Islam and Christianity***

Zeitschrift des Instituts für Islamfragen der Evangelischen Allianz in Deutschland, Österreich und der Schweiz / *Journal of the Institute of Islamic Studies of the Evangelical Alliance in Germany, Austria, and Switzerland in cooperation with the International Institute of Islamic Studies of the World Evangelical Alliance (IIIS)*

**ISSN 1616-8917**

#### **Herausgeber / Editor**

Prof. Dr. Christine Schirrmacher, Bonn

#### **Schriftleitung / Executive Editor**

Dd. Carsten Polanz (M.A.), Bonn

#### **Redaktion / Editorial Board**

Kirchenrat A. Hauser, D. Hecker, Dr. D. Kuhl, Dr. P. Uphoff, Prof. Dr. F. Herzberg, J. Strehle, G. Strehle, Pfr. E. Troeger

#### **Übersetzungen / Translations**

Michael Ponsford, Dr. Dennis L. Slabaugh

**Bitte senden Sie Ihre Beiträge an / Please send your contributions to:** IfI, Postfach 7427, D – 53074 Bonn, ifi@islaminstitut.de

#### **Trägerverein / Board**

Institut für Islamfragen der Deutschen Evangelischen Allianz e.V., Postfach 7427, D – 53074 Bonn, Fax: +49(0)228 965038-9, ifi@islaminstitut.de  
<http://www.islaminstitut.de>

*1. Vorsitzender:* Dr. Dietrich Kuhl

Nahestr. 6, D – 45219 Essen  
SEA, Josefstr. 32, CH – 8005 Zürich  
ÖEA, Vogelsangstr. 15c, A – 5111 Bürmoos

**Druck:** Verlagsservice Beese,  
Friedensallee 76, 22765 Hamburg  
Printed in Germany

#### **Verlag / Publisher**

Verlag für Theologie und Religionswissenschaft (VTR), Gogolstr. 33, 90475 Nürnberg, Germany, Tel.: +49(0)911 831169, info@vtr-online.com, <http://www.vtr-online.com>

(Bestellung und Kündigung von Abonnements / *For ordering or cancelling your subscription*)

**Jahresabonnement in Europa und außerhalb Europas (Landweg) / Annual subscription within and outside Europe (surface mail):** 9,20 € / 11,-- CHF / (Luftpost auf Anfrage / *special prices for airmail*)  
Einzelheft / *Single Copy:* 5,-- € / 6,-- CHF  
Erscheint zweimal jährlich / *The Journal will appear twice annually*

**Nachdruck von Beiträgen mit Erlaubnis des Herausgebers und zwei Belegexemplaren / Reprint of articles with permission of the editor, please send two copies**

Auffassungen einzelner Autoren in namentlich gekennzeichneten Beiträgen decken sich nicht notwendigerweise mit denen von Herausgeber, Schriftleiter oder Verlag. / *Editors and publisher take no responsibility for particular opinions expressed in named articles.*

#### **© Institut für Islamfragen e.V.**

Das Institut für Islamfragen vertritt uneingeschränkt die demokratischen Prinzipien der Toleranz und Meinungsvielfalt und lehnt jede Form von Extremismus, Fremdenfeindlichkeit, Rassismus sowie Diffamierung und Gewalt gegen ethnische, soziale oder religiöse Minderheiten ab. Mitarbeiter und Vorstand sind dem christlichen Menschenbild verpflichtet, das alle Menschen in Würde achtet und treten deshalb für gegenseitigen Respekt, Menschenrechte, umfassende Religions- und Meinungsfreiheit sowie kulturelle Vielfalt ein.

*The Institute of Islamic Studies thoroughly defends the democratic principles of tolerance and diversity of opinion and rejects every form of extremism, xenophobia, racism as well as defamation and violence against ethnic, social, or religious minorities. Employees and board are committed to the Christian view of mankind, which respects every individual's dignity and for that reason advocates mutual respect, human rights, freedom of religion and of thought as well as cultural diversity.*

## Liebe Leser,

gerade in stürmischen Zeiten anhaltender Flüchtlingsströme einerseits und islamistischen Terrors andererseits erscheint es dringend geboten, zu einem offeneren und ehrlicheren Dialog mit Muslimen zu finden, der den gesellschaftspolitischen, aber auch den theologischen Schlüsselfragen nicht um einer falschverstandenen Toleranz und Harmonie willen ausweicht. Die vorliegende Ausgabe unserer Zeitschrift widmet sich diesem Thema und untersucht sowohl moderne islamische Da'wa- und Dialog-Initiativen als auch die unterschiedlichen christlichen Reaktionen darauf kritisch im Hinblick auf ihre Denkvoraussetzungen und Konsequenzen.

In einem ersten Artikel skizziert der Politikwissenschaftler Johannes Kandel das traditionelle Feindbild Christentum, nach dem Christen – wie Juden – zwar eine Offenbarung von Allah empfangen, diese aber im Laufe der Zeit entstellt und verfälscht haben, so dass sie mit ihrer heutigen Botschaft vom Islam abweichen und Muhammad nicht als göttlichen Gesandten erkennen können. Kandel macht dabei auch auf den Doppelmaßstab in Fragen der Mission aufmerksam, nach dem muslimische Theologen und Funktionäre Dialogplattformen selbstverständlich zur Werbung für ihren Glauben und zur Durchsetzung islamischer Werte und Rechtsbestimmungen (siehe Konzept der Da'wa) zu nutzen suchen, während sie gleichzeitig das hör- und sichtbare Zeugnis christlichen Glaubens als „kulturellen Imperialismus“ verurteilen und – vor allem in muslimischen Mehrheitsgesellschaften – strafrechtlich zu unterbinden versuchen.

Dass auch die von vielen christlichen Dialogvertretern geradezu euphorisch begrüßte „Common-Word“-Initiative von 138 muslimischen Gelehrten aus dem Jahr 2007 den christlichen Glauben islamisch zu vereinnahmen versucht, zeigt der Islamwissenschaftler Gordon Nickel in einem zweiten Artikel. Dreh- und Angelpunkt des Aufrufs ist Sure 3,64, die von den maßgeblichen Auslegern der formativen und der klassischen Perioden des Islam übereinstimmend als polemische Abgrenzung von christlichen Grundüberzeugungen (insbesondere im Blick auf das trinitarische Gottesbild und die Gottessohnschaft Jesu) verstanden wurde. Diesen Kontext, aber auch die großen Unterschiede zwischen dem christlichen und dem islamischen Konzept der Gottes- und der Nächstenliebe kritisch zur Sprache zu bringen, ist demnach kein Hindernis für einen ehrlichen, friedlichen und konstruktiven Dialog mit Muslimen, sondern vielmehr dessen unverzichtbare Voraussetzung.

Gerade junge Muslime sind oft tief verunsichert, wenn sie bei ihren nicht-muslimischen Gesprächspartner auf geistliche Sprachlosigkeit und Gleichgültigkeit treffen. Wir müssen uns daher neu bewusst machen, dass auch die heute viel beschworene Willkommenskultur für die – mehrheitlich muslimischen – Flüchtlinge keineswegs bedeuten muss, eigene Überzeugungen im Blick auf die christliche Botschaft und ihre einzigartigen Werte zu verleugnen oder zu relativieren – ganz im Gegenteil.

*Ihre Redaktion*

## Editorial

We are living in troubled times and the crises of the unending flow of refugees on the one hand and Islamist terror attacks on the other make dialogue with Muslims imperative. We need dialogue which is both honest and transparent and does not dodge key social and theological issues for the sake of falsely so-called tolerance and harmony. We have devoted the current issue of our journal to this topic, taking a critical look both at contemporary Muslim initiatives for Da'wa and dialogue and at differing Christian responses from the point of view of their basic presuppositions and possible consequences.

In the first major article the political scientist Johannes Kandel examines Islam's traditionally hostile image of Christianity, which assumes Christians and Jews have over time perverted and falsified the revelation received from Allah, with the result that their present-day message diverges from the teachings of Islam and they fail to recognize Muhammad as God's messenger. Kandel notes a double standard in missionary issues: Muslim theologians and officials naturally exploit dialogue platforms to canvass for their faith and gain acceptance for Islamic values and legal provisions (see the concept of Da'wa). At the same time they condemn public propagation of the Christian faith as "cultural imperialism" and seek, especially in countries with Muslim majority populations, to suppress it with legal sanctions.

In a second article Islam expert Gordon Nickel shows how the "Common Word" initiative, launched by 138 Muslim scholars in 2007 and greeted

with euphoria by many Christian participants in dialogue, seeks to expropriate Christian beliefs in an Islamic sense. The nub of the appeal is Sura 3.64, which according to the unanimous opinion of authoritative exponents of the early and classical period of Islam is a polemic demarcation from fundamental Christian convictions, in particular the trinitarian view of Deity and the divinity of Jesus Christ. It is no hindrance to honest, eirenic and constructive dialogue with Muslims to speak openly about this context and about the marked differences between Islamic and Christian concepts of the love of God and for one's neighbour. On the contrary it is the indispensable precondition for such dialogue.

Young Muslims especially are deeply disquieted by the spiritual reserve and apathy of their non-Muslim counterparts. We need to realise afresh that the much touted formula of a "Welcome Culture" for refugees, most of whom are Muslims, in no way implies renouncing or relativizing one's own convictions as to the Christian message and its unique values – just the contrary.

*The Editors*

# Dialog als Einbahnstraße? Das „Feindbild Christentum“ im Kontext moderner islamischer Da‘wa-Initiativen<sup>1</sup>

Johannes Kandel<sup>2</sup>

Das islamische Verständnis des Dialogs wird bis heute entscheidend von dem negativen Bild des Christentums bestimmt, das, trotz unterschiedlicher Bewertungen der Christen im Koran, in seiner traditionellen Lesart bis heute wirkungsmächtig geblieben ist. Wie der vorliegende Artikel deutlich macht, schlägt sich dieses (Feind-) Bild auch in modernen islamischen Initiativen nieder, die den Aufruf zum Dialog mit dem „christlichen“ Westen engstens mit der Einladung zum Islam (Da‘wa) bzw. zur Islamisierung fundamental christlicher Glaubensüberzeugungen verbinden.

## Das vorherrschende Bild des Christentums

Das traditionelle islamische *Bild des Christentums* lässt sich wie folgt knapp

zusammenfassen: Obwohl die Christen auch an den einen Gott, den Schöpfer und Richter, glauben (z.B. Sure 2,62), haben sie den ihnen von Gott verliehenen Verstand nicht genutzt, die „wahre Religion“ bei Gott, den Islam (Sure 3,19), zu erkennen.<sup>3</sup> Mehr noch, sie haben – wie die Juden – die Offenbarung Allahs, der zu ihnen durch Propheten seit alters her gesprochen hat, niedergelegt in der „Torah“ und dem „Evangelium“ (inǧīl), verfälscht („tahrīf“-Dogma). In Sure 2,75 heißt es unmissverständlich, hier wohl in erster Linie gegen die Juden gerichtet: „*Erhofft ihr etwa, daß sie mit euch glauben, wo doch ein Teil von ihnen das Wort Gottes hörte, es aber dann wissentlich entstellte, nachdem er es verstanden hatte?*“<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> Siehe auch die ausführliche Analyse des Autors in seinem vor kurzem erschienenen Buch *Streitkultur statt Harmonisierung. Eine kritische Bestandsaufnahme des christlich-muslimischen Dialogs*, Bonn: Verlag für Kultur und Wissenschaft, 2015. Dieser Artikel ist eine gekürzte und leicht bearbeitete Fassung des Kapitels 3.9.

<sup>2</sup> Dr. Johannes Kandel, Studium der Geschichte und Politikwissenschaft, langjähriger Mitarbeiter der Friedrich-Ebert-Stiftung, zuletzt Leiter des Bereichs „Interkultureller Dialog“ in Berlin. Zahlreiche Publikationen zum Islam.

---

<sup>3</sup> Siehe dazu überzeugend Tilman Nagel, *Das Christentum im Urteil des Islam*. Göttingen: Göttinger Tageblatt, 2007 (= Bursfelder Universitätsreden, Nr. 24).

<sup>4</sup> Beachte ferner Suren 4,46; 5,13; 5,41. Zum gesamten Komplex siehe Martin Accad, „Corruption and/or Misinterpretation of the Bible. The Story of the Islamic Usage of Tahrīf“, in: Peter F. Penner (Hrsg.), *Christian Presence and Witness Among Muslims*, Schwarzenfeld: Neufeld Verlag, 2005, S. 36 ff., sowie Timo Güzelmansur u.a. (Hrsg.), *Das koranische Motiv der Schriftfälschung (tahrīf) durch Juden und Christen*, Regensburg: Verlag Friedrich

Die Christen haben sich ferner der Todsünde der „Beigesellung“ (schirk) schuldig gemacht, denn sie glauben hartnäckig an den „dreieinigen“ Gott aus Gott-Vater, Gottes Sohn und Heiliger Geist.<sup>5</sup> Sie glauben an die Gottessohnschaft Jesu Christi, obgleich dieser doch zwar ein von Gott gesandter Prophet, gleichwohl „nur“ ein sterblicher Mensch war, wie der Koran bezeuge (Suren 4,171; 5,72; 19,34f.): „*So ist Jesus im Koran zwar ein Vorbild an Frömmigkeit und Gottergebenheit (19,45-46), aber doch nur – wie auch alle anderen Propheten – ein Verkünder des Islam, der das islamische Gesetz hält (19,31.32) und ein Glied in der Kette der Gesandten ist – mehr nicht.*“<sup>6</sup> Der neutestamentliche Bericht vom Leiden und Sterben Christi am Kreuz ist für Muslime ein Gräuel. Wie kann der Allmächtige Gott seinen „Sohn“ am

Kreuz sterben lassen? Der Koran zeige doch klar, dass Jesus nicht gekreuzigt wurde (Sure 4,157f.). Gott habe einen „Ersatzmann“ am Kreuz sterben lassen und Jesus entrückt.<sup>7</sup>

Die Christen sähen nicht, dass der Islam die wahre, siegreiche Religion sei, was durch die rasche Ausbreitung des Islam – von den Eroberungen des 7. Jahrhunderts angefangen – und sein stetiges Wachstum bis in die Gegenwart bewiesen sei. Am Ende der Tage werden die Christen dem Gericht Gottes verfallen und im Höllenfeuer schmoren. Das Sündenregister des Christentums wird umso länger, je mehr die „Skandalgeschichte“ des Christentums ausbreitet und mit der Politik „des Westens“ verknüpft wird: Kreuzzüge, Kolonialismus und christliche Mission, Imperialismus, ökonomische Ausbeutung und politische Repression, Installation des „Judenstaates“ Israel, Vertreibung der Palästinenser, Unterstützung arabischer Diktatoren und kulturelle Hegemonie, das sind die destruktiven Elemente westlich-„christlicher“ Kultur und Zivilisation.

Das über Jahrhunderte konservierte „Feindbild Christentum“ ist von muslimischer Seite nur selten kritisiert oder gar gänzlich infrage gestellt worden. Noch heute sind Koranverse und weitere überlieferte Aussagen Muhammads zu den Christen unbestritten. In den vom Islam eroberten Territorien durften Christen (und Juden) ihre Religion un-

---

Pustet, 2014, und Gordon Nickel, *The Gentle Answer to the Muslim Accusation of Biblical Falsification*, Calgary: Bruton Gate, 2015.

<sup>5</sup> Beachte diesbezüglich auch Boris Paschke, „Das Gottesbild in Christentum und Islam“; in: *Islam und Christlicher Glaube/Islam and Christianity* 1/2014, S. 5-15, hier S. 10, der darauf hinweist, dass die christliche Trinität im Koran „nicht im Sinne der Bibel als Einheit von Gott, dem Vater, dem Sohn (Jesus Christus) und dem Heiligen Geist (vgl. z.B. Mt 28,19) aufgefasst, sondern vielmehr als Einheit von Gott dem Vater, seiner Frau Maria (!) und ihrem gemeinsamen Sohn Jesus bzw. ‚Isā verstanden wird.“ Zugleich konstatiert Paschke, dass entsprechende Schlüsseltexte des Korans „jegliche Trinitätsvorstellung ablehnen“.

<sup>6</sup> Christine Schirmacher, „Das Prophetentum nach Koran und Theologie“, in: Christine Schirmacher, Thomas Schirmacher (Hrsg.), *Der Islam als historische, politische und theologische Herausforderung*, Bonn: Verlag für Kultur und Wissenschaft, 2013, S. 52.

---

<sup>7</sup> Zum islamischen Diskurs in der Auslegung der Verse 4,175-158 vgl. v.a. Martin Bauschke, *Jesus im Koran*, Köln/Weimar/Wien, 2001, S. 86ff. Siehe auch Joachim Gnilka, *Die Nazarener und der Koran: Eine Spurensuche*, Freiburg: Herder, 2007, S. 114ff.

ter strengen Auflagen und nach Zahlung einer „Kopfsteuer“ (jizya) als „Schutzbefohlene“ (dhimmi) praktizieren. Die Praxis der „dhimma“ wurde erst spät – beginnend im 19. Jahrhundert – schrittweise aufgehoben. Etliche islamistische Gruppen streben danach, sie wiederherzustellen bzw. haben dies, etwa in den islamistisch dominierten Gebieten im syrischen und irakischen Bürgerkrieg, schon umgesetzt.

Das traditionelle Feindbild wird bis heute von orthodox-konservativen Rechtsgelehrten an den bekannten großen Lehranstalten des Islam (z.B. Al-Azhar, Deoband) und in zahllosen Moscheen und Medressen verbreitet. Der Ausgrenzungsdiskurs gegenüber den Christen, der von Spott, Anfeindungen, Verleumdungen und Bedrohungen hierzulande bis zu massiven Verfolgungen in der islamischen Welt reicht, wird mit besonderer Aggressivität von islamistischen Gruppierungen vorangetrieben.<sup>8</sup> Die ständig wachsende salafistische Szene in Deutschland verschärft die antichristlichen Ressentiments in dramatischer Weise.

## Apologetische Relativierungen

Im gegenwärtigen Islamdiskurs wird die Kritik am islamischen „Feindbild Christentum“ von muslimischer Seite (die Islamisten seien hier ausgeklammert) gelegentlich mit dem Argu-

---

<sup>8</sup> Beachte als Überblick Bekim Agai, „Islamistische Abgrenzungen vom Christentum und von alternativen Islaminterpretationen“, in: Hansjörg Schmid u.a. (Hrsg.), *Identität durch Differenz. Wechselseitige Abgrenzungen in Christentum und Islam (Theologisches Forum Christentum – Islam)*, Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 2007, S. 187ff.

ment zurückgewiesen, die vermeintlich jüden- und christenfeindliche Verse im Koran müsse man im historischen Kontext sehen. Sie bezögen sich nicht generell auf den Glauben von Juden und Christen, d.h. nicht auf ihre Existenz als religiöse Menschen, sondern auf ihre Haltung und ihr Verhalten in konkreten historischen Situationen, etwa in politischen Konflikten. Beispielhaft für zahlreiche dieser Rechtfertigungen sei hier der türkisch-nationalistische Prediger Fetullah Gülen zitiert:

*„Entscheidend ist, dass sich diese Verse nicht verallgemeinernd gegen die Personen und Gruppen richten, sondern gegen ihre Haltung und ihr Verhalten. Die islamische Religion hat ihre Beziehung zu den Christen, Juden und Polytheisten nicht auf den Glaubensunterschieden aufgebaut, sondern auf deren Haltung und Verhalten.“<sup>9</sup>*

Die hier vorgenommene Trennung von Haltung und Verhalten und religiösen Überzeugungen entspricht jedoch gerade nicht islamischen Prinzipien. Die Argumentation ist deshalb nicht aufrichtig und glaubwürdig. Die Christen haben Muhammads Anspruch, der Gesandte Gottes zu sein, aufgrund ihrer *Glaubensüberzeugungen* zurückgewiesen. Muhammad aber war zugleich unangefochtenes politisches Oberhaupt und militärischer Führer der muslimischen Gemeinschaft. Der religiös motivierte christliche Einspruch wurde somit von Muhammad und seinen Ge-

---

<sup>9</sup> Interview in der FAZ vom 6. Dezember 2012, abrufbar unter <http://www.faz.net/aktuell/politik/arabische-welt/prediger-fethullah-guelen-im-f-a-z-gespraech-islam-und-moderne-stehen-nicht-im-widerspruch-11983556.html> (letzter Zugriff am 16.10.15).

fährten zugleich als politischer Verrat und Kampfansage gewertet. Zu behaupten, die Christen damals hätten Muhammad politisch bekämpft, mag sogar stimmen, gleichwohl ist nicht zu bestreiten, dass die Ablehnung vor allem religiös motiviert war. Das ist bis heute so geblieben, und insofern gilt für viele Muslime Muhammads Verdammung der Christen als Ungläubige als Grundprinzip weiter und ist nicht als nur historische Episode abzutun. Viele islamische Theologen und Rechtsgelehrte bleiben dabei, dass Christen als „Irrende“ und „Verfälscher“ ihrer Heiligen Schrift keinen Zugang zum Heil erlangen.<sup>10</sup> Nur wenige muslimische Theologen und Intellektuelle versuchen, hier Differenzierungen vorzunehmen.<sup>11</sup>

## Islamische Da‘wa und christliche Mission

Christentum und Islam sind zweifellos substantiell missionarische Religionen. Sie erheben einen universalen Wahrheitsanspruch auf Weltdeutung und verbinden diese mit einem allen Menschen geltenden Heilsversprechen. Beide streben danach, allen Menschen ihre jeweilige Heilsbotschaft bekannt zu machen und sie zum Glauben an diese Botschaft einzuladen. Im Islam wird diese „Einladung“, dieser „Ruf“

---

<sup>10</sup> Siehe zum Ganzen in knapper Zusammenfassung Johanna Pink, „Der Zugang von Nichtmuslimen zum jenseitigen Heil in der zeitgenössischen islamischen Theologie“, in: Udo Tworuschka/Michael Klöcker (Hrsg.): *Handbuch der Religionen*, München: Olzog, IV – 1.8.

<sup>11</sup> Siehe dazu Rachid Benzine, *Islam und Moderne. Die neuen Denker*, Berlin: Verlag der Weltreligionen im Insel Verlag, 2012.

zum Glauben an die „wahre Religion“ Da‘wa genannt. Da‘wa zeigt im Koran und in seiner geschichtlichen Entwicklung eine breite Bedeutungsvielfalt, gleichwohl ist der Begriff in der islamischen Geschichte „mehr und mehr zum terminus technicus für die Ausbreitung des Islam“<sup>12</sup> geworden.

Zwischen der christlichen Missionsgeschichte und der Ausbreitungsgeschichte des Islam via Da‘wa lassen sich durchaus Analogien finden, obgleich es sowohl im Blick auf die realhistorischen Entwicklungen und Ausprägungen als auch auf die Inhalte und Formen weder „die“ christliche Mission noch „den“ Ruf zum Islam gibt. Die christliche Mission hat von ihren Ursprüngen in der antiken Umgebung des Römischen Reiches an bis in die Gegenwart grundlegende theologisch-konzeptionelle und strukturell-organisatorische Wandlungen vollzogen und in Auseinandersetzung mit ihren jeweiligen gesellschaftlichen Kontexten ihre institutionellen Formen, Zielgruppen, Themen, Inhalte sowie Methoden und Arbeitsweisen verändert.<sup>13</sup> Ähnliches gilt für die islamische Da‘wa.

---

<sup>12</sup> Henning Wrogemann, *Missionarischer Islam und gesellschaftlicher Dialog. Eine Studie zur Begründung und Praxis des Aufrufs zum Islam*, Frankfurt/Main: Otto Lembeck, 2006, S. 30.

Zur Wort- u. Begriffsgeschichte grundlegend: Manus Canard, „Da‘wa“, in: *Encyclopedia of Islam*, II, 168a ff.

<sup>13</sup> Siehe dazu v.a. als knapper Überblick Henning Wrogemann, „Ehrlichkeit und Selbstkritik. Zum Dialog von Muslimen und Christen über ihr Glaubenszeugnis in Geschichte und Gegenwart“, in: Hansjörg Schmid u.a. (Hrsg.), *Zeugnis, Einladung, Bekehrung. Mission in Christentum und Islam*, S. 23ff. Siehe auch in demselben Reader: Andreas Feldtkeller, *Mission versus da‘wa?*, S. 122ff.

Henning Wrogemann arbeitet in einem historischen Längsschnitt Gemeinsamkeiten und Unterschiede von christlicher Mission und islamischer Da'wa heraus. Dabei konstatiert er im Blick auf die Entstehung und Verbreitung beider Religionen („Anfangskonstellation“) einen gravierenden Unterschied, der für die weitere Entwicklungsgeschichte prägend geworden ist:

„Die Ausbreitung des islamischen Herrschaftsgebietes brachte mit sich einerseits den Aufruf zum Islam, oft im Zusammenhang eines politisch-militärischen Geschehens, und andererseits die Frage nach der Legitimität islamischer Herrscher. Christliche Mission demgegenüber fand über die ersten Jahrhunderte statt als Bekehrung einzelner, die sich in Gemeinden und schließlich Kirchenverbänden zusammenschlossen. Damit steht islamische da'wa von vornherein im Zusammenhang politisch-militärischer Machtkonstellationen, während christliche Mission zwar von solchen mittelbar beeinflusst war, sich jedoch stark auf den Aufbau einer gegenüber dem Staat und der Gesellschaft eigenständigen Organisation – der Kirche – bezog.“<sup>14</sup>

Der Prophet Muhammad ruft zum Islam, wie es auch andere Propheten getan haben, doch sind nach dem Tode Muhammads, dem „Siegel der Propheten“ (Sure 33,40), alle Gläubigen aufgefordert, zum Islam einzuladen. Da'wa schließt also sowohl die individuelle als auch kollektive Pflicht zur Einladung, zum Ruf zum Islam ein (v.a. Sure 3,104 ff.; 2,143; 16,125). Wrogemann hat überzeugend die histori-

<sup>14</sup> Wrogemann, *Missionarischer Islam*, S. 388f.

sche Bandbreite dieser Einladung dargestellt: theologisch-konzeptionell und mit ihren wechselnden institutionellen Formen und Akteuren. Ende des 19. Jahrhunderts zeigen sich in der islamischen Welt erstmalig organisierte Formen einer Da'wa, nicht zuletzt als Reaktion auf die expandierende christliche Mission.<sup>15</sup>

## Institutionelle und professionelle Da'wa heute

Für das 20. Jahrhundert konstatiert Wrogemann eine fortschreitende „Institutionalisierung“ und „Professionalisierung“ der Da'wa, die sowohl von islamischen Staaten zur Herrschaftsstabilisierung und inneren Befriedigung genutzt als auch von sich bildenden entweder staatsnahen oder staatsunabhängigen Da'wa-Organisationen betrieben wird (z.B. Muslimbruderschaft in Ägypten, Tablighī Jama'at in Indien, Muhammadiyah in Indonesien, um nur

<sup>15</sup> Klaus Hock, „Christliche Mission und islamische da'wa: ‚Sendung‘ und ‚Ruf‘ im geschichtlichen Wandel“, in: Johannes Lähnemann (Hrsg.), *Weltfrieden und Friedenserziehung – Wege zur Toleranz*, Hamburg: EB-Verlag, 1989, S. 146ff. Andreas Feldtkeller, „Protestantische Mission“ (06.05.2013), in: *Europäische Geschichte Online* (EGO), Leibniz-Institut für Europäische Geschichte (IEG), abrufbar unter <http://www.ieg-ego.eu/de/threads/europa-und-die-welt/mission/protestantische-mission/andreas-feldtkeller-protestantische-mission> (letzter Zugriff am 16.10.2015).

Siehe auch Stichwort „Mission“, in: *Theologische Realenzyklopädie* (TRE), Band XXIII, S. 18ff. Michael Sievernich, „Die christliche Mission. Geschichte und Gegenwart“, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2009. Immer noch unverzichtbar: Stephen Neill, *Geschichte der christlichen Mission*. Erlangen: Ev.-Luth. Mission, 1974.

die historisch Wichtigsten zu nennen). Von besonderer Bedeutung war die Herausbildung internationaler Organisationen zur Da'wa, wie z.B. die *Islamische Weltliga* („*Rābitat al-‘ālam al-Islāmi‘*“), gegründet 1962 in Riad, Saudi-Arabien. Der Einfluss der Weltliga und ihrer zahlreichen Unterorganisationen sowie Zweigorganisationen auf die Da'wa-Arbeit kann gar nicht hoch genug eingeschätzt werden.<sup>16</sup> Millionen von Petrodollars werden in die transnationale Propagandarbeit gepumpt, die ein breites Spektrum an Aktivitäten umfasst. Dass auf diese Weise vor allem die Verbreitung eines konservativ-orthodoxen und fundamentalistischen Islam gefördert wird, ist inzwischen hinreichend belegt worden.<sup>17</sup>

Mit der zunehmenden muslimischen Einwanderung nach Europa und der Etablierung starker muslimischer Diasporagemeinden formierten sich auch hierzulande Da'wa-Organisatio-

nen, denen es zunächst in erster Linie um die Bewahrung der religiösen Identität der muslimischen Gemeinschaften ging. Die islamistischen Bewegungen haben sodann die Ausweitung der Da'wa-Arbeit auf die nicht-muslimischen Gesellschaften betrieben und Da'wa im Sinne ihrer Islamisierungskonzepte politisiert.<sup>18</sup> In den freiheitlich-demokratischen Gesellschaften Europas finden sie besonders günstige Bedingungen für ihre Da'wa-Arbeit vor, die von friedlicher Propaganda-Arbeit bis zu Konzepten reicht, die Da'wa eng an eine militante Interpretation des Dschihad anbinden. Die „Einladung“ zum Islam wird gleichwohl – nicht nur von ihnen – als eine ganzheitliche Unternehmung betrachtet, die nicht nur die Bewahrung muslimischer Identität erstrebt, sondern sowohl auf individuelle Konversion als auch schrittweise Transformation der nicht-muslimischen Gesellschaften in ein „Haus des Islam“ (*dār al-Islām*) zielt.

Da'wa kann, so sei zusammengefasst, als „jede Veränderung, die den Islam stärkt und voranbringt“, verstanden werden, die eine Fülle von Einfluss-Strategien und Aktivitäten einschließt, z.B.: „Spenden; Zuschüsse zum Bau von Moscheen [...] Predigten; die Errichtung von islamischen Kindergärten, Internaten und Privatschulen; Stiftung von Stipendien für das Tragen islamischer Kleidung; medienwirksame Aktionen; Prozessführung gegen Kritiker islamistischer Organisationen; teils kostenlose Informationen

---

<sup>16</sup> Reinhard Schulze, *Islamischer Internationalismus im 20. Jahrhundert*, Leiden/New York: Brill, 1990, v.a. S. 279ff. Johannes Reissner charakterisierte die Islamische Weltliga treffend als „eine Art religiös-politische(r) Missionsorganisation des saudischen Staats.“ Johannes Reissner, „Internationale islamische Organisationen“, in: Werner Ende und Udo Steinbach (Hrsg.), *Der Islam in der Gegenwart*, München: C.H. Beck, 2005<sup>5</sup>, S. 745.

<sup>17</sup> Beachte z.B. Zainab al-Suwaij, *Saudi Arabia's Curriculum of Intolerance*, abrufbar unter <http://www.freedomhouse.org/report/special-reports/saudi-arabias-curriculum-intolerance> (letzter Zugriff am 16.10.15). Siehe auch ihren Beitrag beim „Berlin Forum for Progressive Muslims“ der Friedrich-Ebert-Stiftung, in: *Geschichte und Erinnerung im gegenwärtigen Islam zwischen Aufklärung und Apologetik*. Berlin: Friedrich Ebert Stiftung, 2010, S. 47ff. <http://library.fes.de/pdf-files/akademie/berlin/07545.pdf>.

---

<sup>18</sup> Siehe dazu v.a. Nina Wiedl, *Da'wa – Der Ruf zum Islam in Europa*. Berlin, 2008, S. 61ff.

*über den Islam in Gestalt von Büchern, Zeitschriften, Videos, Koranausgaben [...] politischer Einsatz zum Beispiel als Abgeordnete; Ausbildung in jedem Beruf und Einwirken auf die jeweilige Gesellschaftsstruktur auf allen Ebenen und in sämtlichen Bereichen.*<sup>19</sup>

### **Doppelter Maßstab beim christlich-islamischen Dialog**

In der Entwicklung der Da'wa-Arbeit wurde dem interreligiösen Dialog eine immer wichtigere Funktion zugemessen. Der Dialog wird als unverzichtbarer Teil der Da'wa betrachtet, und deshalb ist es für christliche Dialogpartner besonders wichtig, ihre muslimischen Dialogpartner darüber zu befragen, welche Konzepte von Da'wa sie vertreten. Dabei sollte man sich nicht von muslimischen Behauptungen irritieren oder verunsichern lassen, dass Dialog und Da'wa durchaus kompatibel seien, während dies für das Verhältnis von Dialog und christlicher Mission nicht gelte. Diese Argumentation zielt darauf, Da'wa gewissermaßen als eine natürliche Lebensweise und öffentliche Äußerungsform des Islam darzustellen, die selbstverständlich durch die Garantie der menschenrechtlich begründeten Religionsfreiheit legitimiert sei, während die christliche Mission ein (häufig mit Zwang assoziiertes) intentionales Bekehrungsinstrument darstelle. Diese Position wurde z.B. bei der Kritik muslimischer Verbände an der EKD-

---

<sup>19</sup> Ursula Spuler-Stegemann, *Die 101 wichtigsten Fragen – Islam*. München: C.H. Beck, 2007, S. 121f.

Handreichung „Klarheit und gute Nachbarschaft“ sichtbar.<sup>20</sup>

In besonders aggressiver Weise markieren Islamisten den Unterschied von christlicher Mission und Da'wa, weil es ihnen darum geht, die christliche Mission letztlich als eine illegitime Strategie der Anhänger einer überholten Religion darzustellen, die darauf ziele, die „wahren“ Gläubigen von ihrem Glauben abzubringen. Sie selbst haben, wie es die Da'wa-Offensiven der salafistischen Gruppierungen deutlich zeigen, keinerlei Skrupel, mit allen ihnen zur Verfügung stehenden medialen Einflussinstrumenten und unter Berufung auf die Religionsfreiheit, den Nicht-Muslimen ihre Version von Islam zu vermitteln.<sup>21</sup> Sie fühlen sich im Recht, ja betrachten jede Kritik an diesen Da'wa-Offensiven als feindseligen Angriff auf den Islam, der sodann, vermeintlich islamisch völlig korrekt, mit einer Kampfansage und gegebenenfalls mit militantem Dschihad beantwortet werden dürfe.<sup>22</sup> Gemäß dieser is-

---

<sup>20</sup> Beachte diesbezüglich vor allem „Profiling auf Kosten der Muslime? Stellungnahme des Koordinierungsrates der Muslime (KRM) zur Handreichung ‚Klarheit und gute Nachbarschaft‘“, Köln, 2007, abrufbar unter [http://www.igmg.org/fileadmin/pdf/integration\\_dialog/Profiling\\_auf\\_Kosten\\_der\\_Muslime-KRM\\_Stellungnahme\\_zur\\_EKD\\_Handreichung.pdf](http://www.igmg.org/fileadmin/pdf/integration_dialog/Profiling_auf_Kosten_der_Muslime-KRM_Stellungnahme_zur_EKD_Handreichung.pdf) (letzter Zugriff am 23.11.2015).

<sup>21</sup> Siehe dazu z.B. [http://www.way-to-allah.com/themen/80\\_Wege\\_Dawa\\_zu\\_ma\\_chen.html](http://www.way-to-allah.com/themen/80_Wege_Dawa_zu_ma_chen.html) (letzter Zugriff am 16.10.15); Siehe auch die Beiträge zur Da'wa auf der salafistischen Webseite [www.salaf.de](http://www.salaf.de), z.B. Abu Muhammad, „Dialog – Chance oder Gefahr?“, abrufbar unter [salaf.de/swf/man0020.swf](http://www.salaf.de/swf/man0020.swf) (letzter Zugriff am 16.10.15).

<sup>22</sup> Beachte dazu Claudia Dantschke u.a. (Hrsg.), *„Ich lebe nur für Allah“*. Argumente und Anziehungskraft des Salafismus.

lamistischen Interpretation sind Muslime in westlichen demokratischen Gesellschaften permanenter „islamfeindlicher Aggression“ ausgesetzt, was sie, islamrechtlich völlig „legitim“, zu Widerstand – in welcher Form auch immer – ermächtigt.

### Die „Common Word Initiative“ von 2007

Die in den letzten Jahren wohl aufsehenerregendste internationale Dialoginitiative stellte der von 138 muslimischen Rechtsgelehrten und wichtigen Religionsfunktionären am 13. Oktober 2007 an Papst Benedikt XVI. und 26 hohe Repräsentanten der Weltchristenheit gerichtete Offene Brief („An Open Letter and Call from Muslim Religious Leaders“) dar, in dem die Christen aufgerufen wurden, mit den Muslimen zu einem „gemeinsamen Wort“ (Sure 3,64) zusammenzukommen. Bis heute haben sich mehrere Hundert weitere muslimische Gelehrte und Würdenträger dem Appell angeschlossen. Die Vorgeschichte des Briefes ist eng verbunden mit den Dialogaktivitäten des jordanischen „Royal Aal al-Bayt Institute“, einer 1980 gegründeten Forschungseinrichtung unter Schirmherrschaft des jordanischen Königshauses. Offensichtlich stammt der Text des Briefes auch von diesem Institut.<sup>23</sup>

---

*Eine Handreichung für Pädagogik, Jugend- und Sozialarbeit, Familien und Politik.* Berlin: Zentrum Demokratische Kultur, 2011, sowie Rauf Ceylan und Michael Kiefer, *Salafismus: Fundamentalistische Strömungen und Radikalisierungsprävention*, Heidelberg: Springer VS, 2013.

<sup>23</sup> Siehe zu Geschichte, Text und Diskurs des Offenen Briefes die Dokumentation der Evangelischen Zentralstelle für Weltan-

Die Unterzeichner des Briefes, die nach Einschätzung von Experten durchaus repräsentativ für den Weltislam sind<sup>24</sup>, rufen die Christen zum Dialog auf, aus Sorge um den „Weltfrieden“. Christen und Muslime stellten „weit über die Hälfte der Weltbevölkerung“. Und: „Wenn zwischen Muslimen und Christen kein Frieden herrscht, kann es in der Welt keinen Frieden geben.“<sup>25</sup> Gleichwohl wird diese harmonisierende Botschaft dadurch eingeschränkt, dass mit Verweis auf Sure 60,8 den Christen indirekt unterstellt wird, sie hätten Krieg gegen die Muslime geführt, sie unterdrückt und vertrieben: „Als Muslime sagen wir zu den Christen, daß wir nicht gegen sie sind und daß der Islam nicht gegen sie ist – solange sie nicht Krieg gegen die Muslime wegen ihrer Religion führen, sie unterdrücken oder sie aus ihren Wohnstätten vertreiben ...“<sup>26</sup>

Welche Einstellungen, Haltungen und Handlungsweisen „Krieg“ gegen die Muslime einschließt, das scheinen die Muslime selbst bestimmen zu wollen. Bereits die Nichtanerkennung Muhammads als Propheten, das Festhalten an dem Glauben an den dreieini-

---

schauungsfragen: Friedmann Eißler (Hrsg.), *Muslimische Einladung zum Dialog. Dokumentation zum Brief der 138 Gelehrten („A Common World“)*, Berlin: Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen, 2009 (= EZW Texte, Nr. 202).

<sup>24</sup> Allerdings ohne den einflussreichen islamischen Rechtsgelehrten und Fernsehprediger Yusuf al-Qaradawi aus Katar und Muhammad Sayyid Tantawi von der al-Azhar Universität in Kairo. Auch sind wichtige schiitische Gelehrte aus Qom und Teheran nicht dabei.

<sup>25</sup> Ebd., S. 35.

<sup>26</sup> Ebd., S. 33.

gen Gott und das Beharren auf christlicher Mission auch gegenüber Muslimen sowie die kritische Auseinandersetzung mit dem Islam in Wort, Schrift und Bild können, wie wir gesehen haben, als feindselige Aktionen, ja letztlich als „Krieg“ gegen den Islam, bewertet werden. Als Krieg gegen den Islam könnten jedoch auch die westlichen Interventionen in Afghanistan, Irak und der Kampf der Kolonialmächte in Palästina gelten.

Der Friedensaufruf wird theologisch begründet; darin liegt auch die Bedeutung des „Offenen Briefes“, denn immerhin fanden sich 138 Gelehrte unterschiedlicher islamischer Strömungen im Konsens (*ijmā'*) zu diesem Aufruf zusammen. Muslime und Christen, so wird argumentiert, seien einig im Blick auf grundlegende Glaubensprinzipien: die Liebe zu dem einen Gott und die Nächstenliebe. Immer wieder wird im Offenen Brief auf diese vermeintliche Gemeinsamkeit zwischen Christen und Muslimen Bezug genommen. Zahlreiche Koranzitate und Verweise auf überlieferte Aussprüche Muhammads (Hadithe) sollen die Zentralität des Ein-Gott-Glaubens (*tauḥīd*) unterstreichen.

Ungewöhnlich und bemerkenswert sind die Bezugnahmen auf biblische Aussagen zur Gottes- und Nächstenliebe. Die Zitate aus dem Alten und Neuen Testament, also aus Schriften, die stets als von Juden und Christen „verfälscht“ dargestellt wurden, weisen jedoch eine vereinnahmende Tendenz auf. Friedmann Eißler stellt treffend fest: „Der Bezug auf die Bibel und christliche Grundaussagen vollzieht sich uneingeschränkt und explizit im Rahmen des islamischen Offenbarungsverständnisses, das Christen einen Platz gleichsam im Islam zuweist.

*Christen werden eingeladen, sich der ‚ursprünglichen‘ – und gemeint ist wohl: recht verstandenen – Worte Jesu und damit gleichsam des Islamischen im Christentum zu erinnern.“<sup>27</sup>*

Der „Offene Brief“ betont die Gemeinsamkeiten zwischen Islam und Christentum, will aber auch „einige ihrer formalen Unterschiede in keiner Weise verniedlichen.“ Entgegen dieser realistischen Sicht, gerinnen diese, keineswegs nur „formalen“ Unterschiede, im weiteren Verlauf des Aufrufes zu eher störenden Nebensachen, die zudem den Christen angelastet werden. Die Sure 3,64, die als Einladung und zur theologischen Legitimation des Aufrufes an die Christen zitiert wird, enthält eine deutliche Kritik am Christentum und hat zu Recht auf christlicher Seite erhebliche Irritationen ausgelöst. Gordon Nickels Analyse der islamischen Kommentar-Tradition dieser bedeutenden Sure im zweiten Artikel dieser Ausgabe zeigt klar: Sie ist von muslimischen Exegeten stets im Sinne der Zurückweisung christlichen Glaubens (insbesondere an die Trinität und die Gottessohnschaft Jesu) ausgelegt und polemisch zugespitzt worden. Die Belege dafür sind erdrückend.

## Eine Zwischenbilanz

Die „Common Word Initiative“ hat trotz des muslimisch-triumphalistischen Grundtons immerhin die Bereitschaft der muslimischen Seite zur Koexistenz mit den Christen, die allerdings pauschal zur „westlichen Welt“ gerechnet werden, unterstrichen. Das sollte angemessen gewürdigt werden. Doch den

---

<sup>27</sup> Ebd., S. 10.

hehren Erklärungen sind politisch kaum Taten gefolgt. Abgesehen von vermehrter Tagungsaktivität auf verschiedenen Ebenen der weltkirchlichen und islamischen Dialoginstitutionen, hat die Initiative weder die sich ständig verschlechternde Lage der Christen in der arabisch-islamischen Welt zu verbessern vermocht, noch den Dialog in Europa nachhaltig motiviert.

Aufschlussreich war dagegen die innerchristliche Debatte zur muslimischen Dialoginitiative, die erneut zeigte, wie tief gespalten die Christenheit zwischen freudiger (und teilweise höchst naiver) Akzeptanz des muslimischen Dialog-Angebots und grundlegender Skepsis war. Zwischen den harmonisierenden Tönen der Antwort des Erzbischofs von Canterbury, Rowan Williams, und den dezidiert skeptischen Einlassungen z.B. des Barnabas Funds gab es wenig Raum zu Gemeinsamkeiten. Diese Divergenzen mag man positiv als binnenchristlichen „Pluralismus“ feiern, sie sind im Blick auf die islamische Herausforderung im Dialog schlicht fatal.

In Teilen der arabisch-islamischen Welt steht die Zukunft des Christentums auf dem Spiel. Der so genannte „Arabische Frühling“ hat die Lage für die Christen eher noch destabilisiert. Angesichts der explosiven Lage im Nahen Osten scheint das Christentum dort dem Untergang geweiht zu sein. Die sicherlich redlichen Bemühungen des jordanischen Königshauses, den Schutz der Christen zu gewährleisten, sind zu begrüßen (z.B. bei der Amman-Konferenz im September 2013), können aber nur nachhaltig greifen, wenn sich auch die Nachbarstaaten diesen Initiativen anschließen. Doch damit ist beim gegenwärtigen Stand der politischen Konfrontationen in Syrien, Ägypten, Tunesien, Libyen, Syrien und dem Irak nicht zu rechnen. Der interreligiöse Dialog kann nur auf die bedrängte Lage der Christen aufmerksam machen, mehr wird derzeit nicht zu erreichen sein. Entscheidend ist auch, ob das Thema „Christen in der islamischen Welt“ nachdrücklicher als bisher auf der Agenda des interreligiösen Dialogs in Europa bleibt.

# Is Dialogue a One-Way Street? The Hostile Image of Christianity in the Context of Modern Muslim Da‘wa Initiatives

Johannes Kandel<sup>1</sup>

Despite the Koran’s varying evaluation of Christians, an overall negative image of Christianity remains decisive for Muslim understanding of dialogue, and this traditional view continues to exercise an influence. As the following article makes clear, this (hostile) image finds expression in modern Muslim initiatives linking appeals for dialogue with the Invitation to Islam (da‘wa) or to islamize fundamental Christian convictions.

## The Prevalent Image of Christianity in Islam

The traditional Muslim Image of Christianity can be summarized as follows: although Christians also believe in one God as Creator and Judge (e.g. Sura 2:62) they have failed to use their God-given reason to recognize the “genuine divine religion” of Islam (Sura 3:19).<sup>2</sup> Moreover, like the Jews, they have perverted Allah’s ancient revelation spoken by the prophets and inscripturated in the ‘Torah’ and the

‘Gospel’ (Injīl) – the so-called ‘tahrif’ dogma. Sura 2:75 affirms quite unambiguously, even though Jews are here primarily in view, “do you expect them to share your faith when some of them heard God’s word yet deliberately distorted it even though they understood it?”<sup>3</sup>

Christians are moreover guilty of the mortal sin of “association” (shirk) through their obstinate belief in the “Triune” God of Father, Son and Holy Spirit.<sup>4</sup> They believe in the divinity of

---

<sup>3</sup> See further Suras 4:46; 5:13; 5:41. On this whole issue see Martin Accad “Corruption and/or Misinterpretation of the Bible. The Story of the Islamic Usage of Tahrif” in Peter F. Penner (ed.), *Christian Presence and Witness Among Muslims*, Schwarzenfeld: Neufeld Verlag, 2005, pp. 36ff., and Timo Güzelmansur et al. (eds.), *Das koranische Motiv der Schriftfälschung (tahrif) durch Juden und Christen*, Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 2014, and Gordon Nickel, *The Gentle Answer to the Muslim Accusation of Biblical Falsification*, Calgary: Bruton Gate, 2015.

<sup>4</sup> On this see also Boris Paschke, “The Image of God in Christianity and Islam”; in: *Islam und Christlicher Glaube/Islam and Christianity* 1/2014, pp. 16-25, here p. 21, who emphasizes that the Christian trinity in the Koran “is not understood in the sense of the Bible as a unity of God the Father, the Son (Jesus Christ), and the Holy Spirit (cf. Matthew 28,19, for example), but rather much more as a unity of God the Father, his wife Mary (!) and their common son Jesus, or ‘Īsā.” However Paschke also observed that corresponding key passages in the Koran “reject any idea of a Trinity”.

---

<sup>1</sup> Dr. Johannes Kandel, degrees in history and political science, long standing staff member of the Friedrich Ebert Foundation, latterly head of department for Intercultural Dialogue in Berlin, numerous publications on Islam.

<sup>2</sup> Cf. Tilman Nagel’s convincing article *Das Christentum im Urteil des Islam*. Göttingen: Göttinger Tageblatt, 2007 (= Bursfelder Universitätsreden, N° 24).

Jesus Christ, who, while a Prophet sent by God, was a mortal human being, as the Koran testifies (Suras 4:171; 5:72; 19:34): “He is an example of piety and devotion to God (19:45-46) but simply – along with all other prophets – a preacher of Islam, who kept the Islamic law (19:31-32) and one link in the sequence of messengers, but no more.”<sup>5</sup> The New Testament account of Christ’s passion and death on the cross is an abomination to Muslims. How could the Almighty allow his “Son” to die on the cross? The Koran clearly asserts Jesus was not crucified (Sura 4.157f). God let a “replacement” die on the cross while Jesus was raptured.<sup>6</sup>

According to this view Christians fail to realise Islam is the genuine triumphant religion, as proved by its rapid spread from the 7<sup>th</sup> century conquests onwards and its continual growth up to the present day. At the Last Day Christians will face God’s judgment and roast in hell-fire. The catalogue of Christianity’s sins grows ever longer the more its “scandalous history” spreads and is linked with “Western” politics: the Crusades, colonialism and Christian missions, imperialism, economic exploitation and political repression, creation of the “Zionist state” of Israel and the dispossession of the Pal-

estinians, support of Arabic dictators and cultural hegemony, the destructive elements of Western, “Christian” culture and civilisation.

This “hostile image of Christianity” has been preserved intact over centuries and very seldom subject to criticism or called in question. Verses in the Koran or other sayings about Christians attributed to Muhammad remain uncontested to this day. In Muslim-ruled areas Christians (and Jews) were as protégés (*dhimmī*) subject to a poll-tax (*jizya*) and severe restrictions in the practice of their religion. These provisions have only recently, from the 19<sup>th</sup> century onwards, been gradually relaxed, and some Islamist groups aim to reinstate them or have already done so, for instance in the Islamist-dominated areas in the Syrian and Iraqi civil war.

This traditional hostile image continues to be propagated by conservative orthodox scholars in prestigious seats of learning in Islam (e.g. Al-Azhar, Deoband) and in innumerable mosques and medressas. The spectrum of discrimination against Christians goes from ridicule, ill-will, calumny and threats in this country to widespread persecution in the Muslim world and is aggressively fostered by Islamist groups.<sup>7</sup> In Germany antichristian resentment is dramatically aggravated by the steadily growing Salafist scene.

<sup>5</sup> Christine Schirmacher, “The Islamic Prophets – What do Quran and Islamic Theology teach?”, in *Islam und Christlicher Glaube/Islam and Christianity* 1/2012, pp. 13-19, here p. 19.

<sup>6</sup> On Muslim discussion as to the interpretation of verses 4:175-158 cf. *inter alia* Martin Bauschke, *Jesus im Koran*, Köln/Weimar/Wien, 2001, pp. 86ff. See also Joachim Gnllka, *Die Nazarener und der Koran: Eine Spurensuche*, Freiburg: Herder, 2007, pp. 114ff.

<sup>7</sup> Note Bekim Agai’s survey „Islamistische Abgrenzungen vom Christentum und von alternativen Islaminterpretationen“, in Hansjörg Schmid et al. (eds.), *Identität durch Differenz. Wechselseitige Abgrenzungen in Christentum und Islam (Theologisches Forum Christentum – Islam)*, Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 2007, pp. 187ff.

## Apologetic Relativisation

In the contemporary debate criticism of Islam's "hostile image of Christianity" has often been dismissed by Muslims (Islamists excepted) with the contention that Koran verses allegedly hostile to Christians and Jews need to be understood in their historical context. They refer in general not to the beliefs of Jews and Christians or to their status as religious people but to their attitude and behaviour in particular historical situations such a political conflicts. Typical of this kind of justification is the nationalist Turkish preacher Fetullah Gülen: *"The decisive point is that these verses are not directed against people or groups in general but against their attitude and behaviour. The religion of Islam bases its relationship to Christians, Jews and polytheists not on differences of belief but on their attitude and behaviour."*<sup>8</sup>

This contention is however neither credible nor sincere, since the purported distinction between attitudes and behaviour and religious convictions is inconsistent with Islamic principles. It was their religious convictions which led Christians to reject Muhammad's claim to be God's envoy, but as he was also the undisputed political and military head of the Muslim community he and his followers interpreted the religiously motivated Christian objection as political defection and challenge. It may be factually correct to assert Chris-

---

<sup>8</sup> Interview in the FAZ of 6th December 2012, available under <http://www.faz.net/aktuell/politik/arabische-welt/prediger-fethullah-guelen-im-f-a-z-gespraech-islam-und-moderne-stehen-nicht-im-widerspruch-11983556.html> (last read 16.10.15).

tians opposed Muhammad politically but equally it is undeniable that their rejection of him was religiously motivated. Nothing has changed since then, so for many Muslims Muhammad's condemnation of Christians as infidels remains a fundamental principle and is not to be dismissed as merely a historical episode. Many Muslim theologians and scholars still maintain Christians have "gone astray" and as "falsifiers" of their own Holy Scriptures have no access to salvation.<sup>9</sup> Very few Muslim theologians and intellectuals attempt to differentiate.<sup>10</sup>

## Islamic Da'wa and Christian Mission

Christianity and Islam are indubitably missionary religions each with a universal truth claim and world view linked with a promise of salvation for all. Both seek to publish their message of salvation to the whole of humanity and invite people to faith. This "invitation", this "call" to faith in the "true religion" is known in Islam as Da'wa. This term has a wide semantic range both in the Koran and in its historical development, but has become *"more and more a technical term for the spread of Islam."*<sup>11</sup>

---

<sup>9</sup> On all this see Johanna Pink's brief summary "Der Zugang von Nichtmuslimen zum jenseitigen Heil in der zeitgenössischen islamischen Theologie" in Udo Tworuschka and Michael Klöcker (eds.) *Handbuch der Religionen*, München: Olog, IV – 1.8.

<sup>10</sup> Siehe dazu Rachid Benzine, *Islam und Moderne. Die neuen Denker*, Berlin: Verlag der Weltreligionen im Insel Verlag, 2012.

<sup>11</sup> Henning Wrogemann, *Missionarischer Islam und gesellschaftlicher Dialog. Eine*

There are indeed parallels between Christian missions and Da'wa in Islam, even though there is no uniformity of content and form in their historical development and expression. From its origins in the environment of the ancient Roman empire to the present-day the Christian missionary enterprise has undergone fundamental changes in theological concepts and organisational structure. The encounter with prevailing social contexts affected institutional forms, target groups, topics and content as well as methods and working practice.<sup>12</sup> The same could be said for Da'wa in Islam.

In his diachronic historical analysis of common features and differences between Christian missions and Islamic Da'wa, Henning Wrogemann notes a fundamental divergence in the inception and early spread of the two religions (the "opening constellation") which coloured their later evolution.

*"The expansion of Muslim rule brought with it the call to Islam, often in a political and military context, but also the question of the legitimacy of Muslim rulers. Christian mission, on the other hand, was in the first centuries a matter of the conversion of indi-*

*viduals who banded together in congregations and later churches. Islamic Da'wa is to be seen from the first in the context of political and military power structures, whereas Christian mission, although influenced by such, was closely linked to building the church, an institution independent of society and the State."<sup>13</sup>*

The Prophet Muḥammad, the "seal of the prophets" (Sura 33.40), like all other prophets before him, invited people to Islam, but since his death all believers are called to participate in the invitation to Islam. Da'wa is thus both an individual and collective responsibility (cf. esp. Suras 3.104ff; 2.143; 16.125). Wrogemann paints a convincing picture of the broad spectrum of this invitation both as regards its theological concepts and its varying institutional forms and actors. Only toward the end of the 19<sup>th</sup> century do organised forms of Da'wa appear, not least in reaction to the expansion of Christian missions.<sup>14</sup>

---

*Studie zur Begründung und Praxis des Aufrufs zum Islam*, Frankfurt/Main: Otto Lembeck, 2006, p. 30. For a full treatment of the term's history cf. Manus Canard "Da'wa", in: *Encyclopedia of Islam*, II, 168a ff. (my translation).

<sup>12</sup> Cf. the brief survey by Henning Wrogemann, "Ehrlichkeit und Selbstkritik. Zum Dialog von Muslimen und Christen über ihr Glaubenszeugnis in Geschichte und Gegenwart", in: Hansjörg Schmid et al. (eds.), *Zeugnis, Einladung, Bekehrung. Mission in Christentum und Islam*, p. 23ff, and in the same Reader: Andreas Feldtkeller, *Mission versus da'wa?*, pp. 122 ff.

---

<sup>13</sup> Wrogemann, *Missionarischer Islam*, pp. 388 f. (my translation).

<sup>14</sup> Klaus Hock, "Christliche Mission und islamische da'wa: ‚Sendung‘ und ‚Ruf‘ im geschichtlichen Wandel", in Johannes Lähnemann (ed.), *Weltfrieden und Friedenserziehung – Wege zur Toleranz*, Hamburg: EB-Verlag, 1989, pp. 146ff. Andreas Feldtkeller, "Protestantische Mission" (06.05.2013), in: *Europäische Geschichte Online* (EGO), Leibniz-Institut für Europäische Geschichte (IEG), under <http://www.ieg-ego.eu/de/threads/europa-und-die-welt/mission/protestantische-mission/andreas-feldtkeller-protestantische-mission> (last read on 16.10.2015). See also the entry for "Mission" in *Theologische Realenzyklopädie* (TRE), Vol. XXIII, p. 18 ff. Michael Sievernich "Die christliche Mission. Geschichte und Gegenwart", Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2009. Still essential reading: Ste-

## Institutional and Professional Da'wa Today

Wrogean notes an increasing “*institutionalisation*” and “*professionalisation*” of Da'wa in the 20<sup>th</sup> century. Da'wa is employed by Muslim governments to maintain peace and stabilize their own rule, as well as by emerging Da'wa organisations, whether state-sponsored or independent, the most important of which include the Muslim Brotherhood in Egypt, Tablighi Jama'at in India and Muhammadiyah in Indonesia. Especially significant has been the appearance of international Da'wa institutions such as the Muslim World League (“*Rābitat al-‘ālam al-Islāmī*”) founded in Riyadh, Saudi-Arabia, in 1962, whose influence, with that of its branches and daughter organisations, on the work of Da'wa can hardly be exaggerated.<sup>15</sup> Millions of dollars of oil revenues are pumped into international propaganda covering a wide spectrum of activities. There is no lack of evidence for the fact that it is a conservative, orthodox and fundamentalist form of Islam that is thus propagated.<sup>16</sup>

---

phen Neill, *A History of Christian Missions*. Harmondsworth, 1964.

<sup>15</sup> Reinhard Schulze, *Islamischer Internationalismus im 20. Jahrhundert*, Leiden/New York: Brill, 1990, esp. p. 279ff. Johannes Reissner aptly described the Muslim World League as “a religio-political mass organisation of the Saudi state.” Johannes Reissner, “Internationale islamische Organisationen” in Werner Ende and Udo Steinbach (eds.), *Der Islam in der Gegenwart*, München: C.H. Beck, 20055, p. 745.

<sup>16</sup> Note e.g. Zainab al-Suwaij, “Saudi Arabia's Curriculum of Intolerance” under <http://www.freedomhouse.org/report/special-reports/saudi-arabias-curriculum-intolerance> (last read on 16.10.15). See also her contribution at the Berlin Forum for

The growing Muslim immigration into Europe and the ensuing establishment of large diaspora Muslim communities has resulted in the formation of local Da'wa organisations with the aim of consolidating such communities' religious identity. Islamist movements have extended their Da'wa activity to non-Muslim members of society and politicized it in accordance with their concept of Islamicization.<sup>17</sup> Europe's liberal democratic societies have proved to be fruitful soil for such Da'wa activity, which ranges from peaceful propaganda to concepts linking Da'wa with a militant interpretation of jihad. The “invitation” to Islam is seen, not only by them, as a full-orbed enterprise aiming not only to preserve Muslim identity but also the conversion of individuals and the gradual transformation of non-Muslim societies into a “house of Islam” (*dār al-Islām*).

In short, Da'wa can be “*any change which strengthens and furthers Islam*” which covers anything from “*donations; subsidizing mosque building; preaching; founding Muslim private, boarding and infants' schools; instituting scholarships to encourage wearing Islamic dress; media campaigns; instituting court cases against critics of Islamist organisations; information about Islam in the form of books, magazines, videos and editions of the Koran, often*

---

Progressive Muslims of the Friedrich-Ebert-Stiftung, published in *Geschichte und Erinnerung im gegenwärtigen Islam zwischen Aufklärung und Apologetik*. Berlin: Friedrich Ebert Stiftung, 2010, p. 47ff. <http://library.fes.de/pdf-files/akademie/berlin/07545.pdf>.

<sup>17</sup> On this see esp. Nina Wiedl *Da'wa – Der Ruf zum Islam in Europa*. Berlin, 2008, p. 61ff.

*distributed free of charge; political involvement, e.g. as Member of Parliament; learning any kind of profession and exercising influence on the existing structure of society at all levels and in every area.*<sup>18</sup>

## **Double Standards in Dialogue between Christians and Muslims**

Interfaith dialogue has always been accorded an important role in the development of Da'wa activity. As dialogue is considered to be an indispensable part of Da'wa, it is especially important for Christians engaged in dialogue to ascertain what Da'wa concepts their Muslim counterparts represent and not allow themselves to be irritated or intimidated by claims that whereas Da'wa is compatible with dialogue, Christian missions are not. The gist of the argument is that Da'wa belongs to the Muslim lifestyle and represents a natural expression of Islam obviously legitimized by the freedom of religion guaranteed by human rights. Christian missionary activity, on the other hand, is a deliberate attempt to convert people, often, it is assumed, by coercion. This assumption lay behind Muslim associations' criticism of the German Protestant Church's official position paper "Klarheit und gute Nachbarschaft" ("Clarity among Good Neighbours").<sup>19</sup>

---

<sup>18</sup> Ursula Spuler-Stegemann, *Die 101 wichtigsten Fragen – Islam*. München: C.H. Beck, 2007, p. 121f. (my translation).

<sup>19</sup> On this see esp. "Profilierung auf Kosten der Muslime? Stellungnahme des Koordinierungsrates der Muslime (KRM) zur Handreichung 'Klarheit und gute Nachbarschaft'", Köln, 2007, under [Islamists tend to be particularly aggressive in distinguishing between Da'wa and Christian missionary activity because they wish to represent the latter as the ultimately illegitimate strategy of the followers of an outdated religion aiming to turn "true" believers from the faith. They themselves, as evidenced by the Da'wa offensives of salafist groups, have absolutely no scruples in exploiting every available media opportunity to communicate their version of Islam to non-Muslims while appealing to their right to religious freedom.<sup>20</sup> They consider themselves to be in the right and see any criticism of these Da'wa offensives as hostile attacks on Islam, which Muslims feel justified in responding to in kind or even with militant jihad.<sup>21</sup> According to this Islamist view, Muslims in Western democratic societies are subject to permanent "Islamophobic aggression" which authorizes, quite legitimately in Islamic law, opposition in any and every form.](http://www.igmg.org/fileadmin/pdf/integrat</a></p></div><div data-bbox=)

---

[ion\\_dialog/Profilierung\\_auf\\_Kosten\\_der\\_Muslime-KRM\\_Stellungnahme\\_zur\\_EKD\\_Handreichung.pdf](http://www.igmg.org/fileadmin/pdf/integrat_ion_dialog/Profilierung_auf_Kosten_der_Muslime-KRM_Stellungnahme_zur_EKD_Handreichung.pdf) (letzter Zugriff am 23.11.2015).

<sup>20</sup> On this cf. e.g. [http://www.way-to-allah.com/themen/80\\_Wege\\_Dawa\\_zu\\_machen.html](http://www.way-to-allah.com/themen/80_Wege_Dawa_zu_machen.html) (last read on 16.10.15) and also the articles on Da'wa on the salafist Website [www.salaf.de](http://www.salaf.de), e.g. Abu Muhammad, "Dialog – Chance oder Gefahr?", abrufbar unter [salaf.de/swf/man0020.swf](http://www.salaf.de/swf/man0020.swf) (last read on 16.10.15).

<sup>21</sup> On this cf. Claudia Dantschke et. al. (eds.), "Ich lebe nur für Allah". Argumente und Anziehungskraft des Salafismus. Eine Handreichung für Pädagogik, Jugend- und Sozialarbeit, Familien und Politik. Berlin: Zentrum Demokratische Kultur, 2011, and Rauf Ceylan and Michael Kiefer, *Salafismus: Fundamentalistische Strömungen und Radikalisierungsprävention*, Heidelberg: Springer VS, 2013.

## The 2007 “Common Word Initiative”

The most sensational international dialogue initiative of recent years was “An Open Letter and Call from Muslim Religious Leaders” addressed by 138 Muslim scholars and religious officials on 13<sup>th</sup> October 2007 to Pope Benedict XVI and 26 world Christian leaders appealing to them to join Muslims in a “Common Word” (Sura 3.64). Hundreds more Muslim scholars and dignitaries have since added their names to the appeal. The letter’s antecedents are closely connected with the dialogue activities of the “*Royal Aal al-Bayt Institute*”, a research institute founded in 1980 under the patronage of the Jordanian monarchy. The text of the letter evidently originated with this institute.<sup>22</sup>

The signatories of the letter, whom experts regard as fairly representative of world Islam,<sup>23</sup> invite Christians to dialogue out of concern for “world peace”. Since Christians and Muslims make up well over half of the world population “*if there is no peace between Muslims and Christians there can be no peace in the world.*”<sup>24</sup> This

---

<sup>22</sup> On the history, text and discussion about the Open Letter see the Documentation of the Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen: Friedmann Eißler (ed.) *Muslimische Einladung zum Dialog. Dokumentation zum Brief der 138 Gelehrten* (“A Common Word”), Berlin, 2009 (EZW Texts N° 202).

<sup>23</sup> Except for the influential Muslim scholar and television preacher Yūsuf al-Qaradāwī of Qatar and Muhammad Sayyid Tantāwī of the Al-Azhar University in Cairo. Important Shiite scholars from Qom and Teheran are also not included.

<sup>24</sup> Documentation (Footnote 18), p. 35.

message of peace is however relativized by the reference to Sura 60.8 which indirectly implies Christians have made war on Muslims, oppressed them and evicted them. “*As Muslims we say to the Christians we are not against them and that Islam is not against them – as long as they do not make war on Muslims on account of their religion, nor oppress them nor drive them out of their homelands...*”<sup>25</sup>

Muslims apparently want themselves to define which attitudes and actions constitute “war” against Muslims. Failure to acknowledge Muhammad as a prophet, retention of trinitarian belief and insistence on Christian mission to Muslims as well as spoken, written or pictorial critique of Islam can, as we have seen, be interpreted as hostile activity and ultimately as “war” on Islam. However Western interventions in Afghanistan, Iraq and the struggle of the colonial powers in Palestine could also be considered as war against Islam.

The significance of the “Open Letter” lies in its theological basis – after all, in it 138 scholars of differing Islamic currents came together in consensus (*ijmā’*). Muslims and Christians, so runs the argument, are united in fundamental principles of faith, namely *love for the one God and one’s neighbour*. The Open Letter continually appeals to alleged common ground between Christians and Muslims. Numerous citations of the Koran and from sayings traditionally attributed to Muhammad (Hadiths) emphasize the central role of the belief in a single God (*tauḥīd*).

What are unusual and noteworthy are the references to biblical affirma-

---

<sup>25</sup> *ibid.*, p. 33 (my translation).

tions of love to God and one's neighbour. The Old and New Testament quotations, from Scriptures which Jews and Christians are supposed to have "distorted", have however a polemic tendency, as Friedmann Eißler well documents: *"References to the Bibel and fundamental Christian affirmations are made unreservedly and explicitly within the framework of the Islamic view of revelation, which assigns Christians a place in Islam. Christians are invited to remember the 'original' – meaning correctly understood – words of Jesus and thus recall what is Islamic in Christianity."*<sup>26</sup>

The "Open Letter" underlines common features of Islam and Christianity without however *"in any way playing down their formal differences."* Despite such realism, in the course of the appeal the far from merely formal differences harden into annoying incidents, for which furthermore the Christians are responsible. Sura 3:64, cited as an invitation and the appeal's theological legitimation, is plainly critical of Christianity and rightly led to serious irritations on the Christian side. As Gordon Nickel's analysis of the tradition of Muslim commentary on this important Sura in the second article in this issue clearly indicates, Muslim exegetes have always interpreted it polemically as a rejection of the Christian faith (especially the Trinity and the divinity of Christ). The evidence is overwhelming.

---

<sup>26</sup> *ibid.*, p. 10 (my translation).

## Provisional Summing-up

Despite its triumphalistic tenor the "Common Word Initiative" does at least indicate Muslims are open to co-existence with Christians, even if these are lumped together with the "West". While this should be appreciated, it needs to be pointed out that the lofty declarations have resulted in little political action. There has been an increase in the number of conferences of World Council of Churches and Muslim institutions for dialogue at all levels, but the initiative has not improved the steadily deteriorating lot of Christians in the Muslim Arab world nor given fresh impulses to dialogue in Europe.

Of particular interest has been the inner-Christian debate about the Muslim dialogue initiative, again showing how deeply divided Christendom is between elated (and often naive) acceptance and profound scepticism. There can be little in common between the harmonizing response of Rowan Williams, the then archbishop of Canterbury, and the decidedly sceptical submissions of, for example, the Barnabas Fund. While some might greet such divergences as a sign of Christian "pluralism", in the face of the Muslim dialogue challenge they can only prove fatal.

In parts of the Muslim Arab world the future of Christianity hangs in the balance. The so-called "Arab Spring" has if anything destabilized Christians' position, and in the explosive Middle East situation Christianity looks doomed to extinction. The valiant efforts of the Jordanian monarchy to secure Christians' protection are to be greeted (e.g. the Amman Conference in September 2013) but can only be effec-

tive in the long run if the neighbouring countries join in, which seems most unlikely in the light of the current political confrontation in Syria, Egypt, Tunisia, Libya and Iraq. The most interfaith dialogue can achieve is to point out the

distress to which Christians are subject. It will depend on whether the topic of "Christians in the Muslim world" moves further up the agenda of interfaith dialogue in Europe.

## Die Verwendung von Sure 3,64 in interreligiösen Appellen: Dialog oder Da'wa?<sup>1</sup>

Gordon Nickel<sup>2</sup>

In der ersten Dekade des 21. Jahrhunderts war eines der am stärksten verbreiteten Ereignisse in der christlich-muslimischen Begegnung die Veröffentlichung der muslimischen Erklärung „A Common Word between Us and You“ (Ein gemeinsames Wort zwischen uns und euch).<sup>3</sup> Die Erklärung wurde vom Jordanian Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought am

13. Oktober 2007 im Internet veröffentlicht und wurde schnell zum Herzstück einer lebhaften Debatte unter führenden Christen in der westlichen Welt.<sup>4</sup>

„A Common Word“ appelliert an die Christen auf der Basis von behaupteten Gemeinsamkeiten des christlichen und muslimischen Glaubens. Um nachzuweisen, dass der gemeinsame Glaube die Liebe zu Gott und dem Nächsten ist, bezieht sich die muslimische Erklärung sowohl auf die christlichen als auch die muslimischen Heiligen Schriften. Einer der verwendeten Schlüsseltexte ist Sure 3, Vers 64 aus dem Koran.<sup>5</sup> Der Vers wird vollständig in der

---

<sup>1</sup> Beachte eine frühere und ausführlichere Version dieses Artikels unter dem Titel: „Responding to Da'wa: Potential Ambiguities of an Interfaith Appeal“; in: *Islam and Christianity on the Edge: Talking points in Christian-Muslim relations into the 21st century*, Peter G. Riddell, ed., Brunswick East: Acorn Press, 2013, pp. 235-251.

<sup>2</sup> Gordon Nickel ist außerordentlicher Professor für Islamwissenschaft an der Universität Calgary (Alberta) in Kanada sowie Direktor des Centre for Islamic Studies am South Asia Institute of Advanced Christian Studies in Bangalore. Seine Forschung konzentriert sich vor allem auf den Koran in seinem Verhältnis zur Bibel sowie auf die islamische Auslegungstradition.

<sup>3</sup> „A Common Word between Us and You“, The Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought, Jordanien, 2007, abrufbar unter <http://www.acommonword.com/the-acw-document/> (letzter Zugriff am 27.11.2015).

---

<sup>4</sup> Eine der bekanntesten christlichen Antworten ist die des Yale Centers for Faith and Dialogue, „Loving God and Neighbor Together: A Christian Response to ‚A Common Word between Us and You‘“, 12. Oktober 2007, abrufbar unter <http://www.acommonword.com/loving-god-and-neighbor-together-a-christian-response-to-a-common-word-between-us-and-you/> (letzter Zugriff am 27.11.2015).

<sup>5</sup> Michael Nazir-Ali bezeichnete Sure 3,64 als das „centre-piece“ der Argumentation der Erklärung. „Lingering questions about the Muslim letter“, *The Church of England*

Einleitung des Dokuments „Summary and Abridgement“ zitiert und nochmal am Beginn des eigentlichen Appells. Beiden Passagen sind freie Auslegungen der Autoren hinzugefügt. Zum dritten Mal erscheint der Vers in dem Schlusseruf an die Christen, „mit uns auf dem Boden der gemeinsamen Hauptaussagen unserer beider Religionen zusammen zu kommen“:

*Sag: Ihr Leute der Schrift! Kommt her zu einem Wort des Ausgleichs (?) zwischen uns und euch (Einigen wir uns darauf) daß wir Allah allein dienen und ihm nichts (als Teilhaber an seiner Göttlichkeit) beigesellen, und daß wir (Menschen) uns nicht untereinander an Allahs Statt zu Herren nehmen. Wenn sie sich aber abwenden, dann sagt: Bezeugt, daß wir (Gott) ergeben sind!*<sup>6</sup>

### Sure 3, Vers 64 im Kontext

Verschiedene prominente Antworten auf „A Common Word“ scheinen nur geringes Interesse an der Frage gehabt zu haben, wie die in der Stellungnahme verwendeten koranischen Abschnitte von den Muslimen verstanden wurden. Jedoch dürfte dies eine we-

sentliche Komponente sein, um mit Bedeutungen und Absichten im Dialog mit Muslimen vertraut zu werden. Für die meisten Muslime geht der Koran mit einer Tradition seines richtigen Verständnisses einher. Dies ist besonders wichtig für die „Common Word“-Erklärung, da das Aal al-Bayt Institute den islamischen Traditionalismus und nicht modernistische oder islamistische Ansichten repräsentiert.<sup>7</sup> Das Dokument signalisiert selbst diesen orthodoxen Reflex, indem es sich auf den klassischen Exegeten at-Tabarī (gest. 923/310)<sup>8</sup> bezieht, um die Bedeutung von Sure 3,64 zu erläutern.<sup>9</sup> Das Prinzip, dass die Korantexte mit einer bestimmten Auslegungstradition einhergehen, wird in einer anderen Publikation des Aal al-Bayt Institutes von 2007 näher ausgeführt: Missverständnisse bezüglich des Korans können häufig einfach durch Bezug auf die klassischen und anerkannten koranischen Kommentare aufgeklärt werden, wie die von at-Tabarī (*Jami' al-bayan 'an ta'wil ayat al-Qur'an*), Fakhr al-Din ar-Razi (*Mafatih al-Ghayb*, or *at-Tafsir al-Kabir*), Ibn Kathir (*Tafsir Ibn Ka-*

---

*Newspaper*, 25. Oktober 2007, abrufbar unter <http://www.anglican-mainstream.net/2007/10/25/lingering-questions-about-the-muslim-letter-bishop-nazir-ali/> (letzter Zugriff am 27.11.2015).

<sup>6</sup> Die in dieser Studie verwendeten Koranübersetzungen sind aus: Rudi Paret, *Der Koran*, Stuttgart: W. Kohlhammer, 2001 (8. Aufl.). In dieser Studie habe ich „Allah“ anstatt Paret's „Gott“ verwendet, da weder der Kontext von Sure 3,64 noch die islamische Auslegungstradition zu dem Vers ein Verständnis von „Gott“ als Gattungsbegriff andeuten. Vielmehr dürfte dies einer der Hauptpunkte von Sure 3,64, ebenso wie von vielen anderen Versen des Korans, sein.

---

<sup>7</sup> Jon Hoover, „A Common Word: More positive and open, yet mainstream and orthodox“, *Theological Review*, Bd. 30, 2009, S. 50-77, hier S. 55. Hoover erklärt, dass einer der Gründe für die organisierte Anstrengung hinter der „Common Word“-Erklärung der Wunsch gewesen sei, den Islamisten und den islamischen Modernisten die Kontrolle über den Islam-Diskurs zu entreißen. Hoover, S. 53-57.

<sup>8</sup> Bezeichnet das Todesjahr von at-Tabarī sowohl n. Chr. als auch nach A.H. (Anno Hegirae – Mondjahre seit der *Hijra* im Jahr 622 n. Chr.).

<sup>9</sup> „A Common Word between Us and You“, direkt auf den Seiten 2-3, und ausführlicher auf S. 14.

thir), al-Qurtubi (*al-Jami' li-ahkam al-Qur'an*), al-Baydawi (*Tafsir al-Baydawi*), az-Zamakhshari (*al-Kashshaf 'an Haqa'iq at-Tanzil*), und viele andere, die in der gelehrten Tradition gut bekannt sind und auch unser Ausgangspunkt sind.<sup>10</sup>

Der vorliegende Artikel befragt die klassischen muslimischen Kommentare, die vom Aal al-Bayt Institute als Quelle für ein klares Verständnis des Korans empfohlen werden, nach der Bedeutung von Sure 3,64. Von den vielen interessanten Details dieser Erklärung soll die Aufmerksamkeit darauf gelenkt werden, wie die traditionelle muslimische Auslegung (*tafsir*) die Bedingungen für eine interreligiöse Begegnung charakterisiert, auf die sich nach Ansicht der Kommentatoren der Vers bezieht.<sup>11</sup> Die anschließende Diskussion wird die Reichweite möglicher christlicher Reaktionen auf „A Common Word“ ausloten, die sich aus einer tiefen Vertrautheit mit der islamischen Auslegungstradition zu Sure 3,64 ergeben können.

## Das traditionelle Narrativ von der erstmaligen Rezitation von Sure 3,64

Der „Common Word“-Vers und sein koranischer Kontext sind im muslimischem Denken eng mit einer starken Überlieferung zu seinem sogenannten „Offenbarungsanlass“ verbunden.

Muslimische Kommentatoren sind sich grundsätzlich einig, dass die ersten rund 80 Verse der Sure 3 (Āl 'Imrān) als Antwort an eine Delegation von Christen rezitiert wurde, die von Najrān nach Madīna kamen.<sup>12</sup> Dies wird von der frühesten muslimischen Biographie über Muhammad, der *Sīrat al-nabī* von Ibn Ishāq (gest. 767/150), behauptet.<sup>13</sup> Das bekannteste muslimische Werk über die „Offenbarungsanlässe“ von Koranversen, die *Asbāb al-nuzūl* von al-Wāhidī (gest. 1076/468), unterstützt diese Datierung des Abschnitts.<sup>14</sup> Darüber hinaus wird diese Überlieferung von vielen Korankommentaren, einschließlich des frühesten, noch vorhandenen Kommentars, des *Tafsirs* von Muqātil ibn Sulaymān, angeführt.<sup>15</sup>

<sup>12</sup> Mahmoud M. Ayoub, *The Qur'an and Its Interpreters*, Bd. II, *The House of 'Imran*, Albany: State University of New York Press, 1992, S. 1.

<sup>13</sup> Ibn Ishāq, *Sīrat al-nabī*, Muhammad Muhiyā al-Dīn 'Abd al-Hamīd, Hrsg., Kairo: Maktaba Muhammad 'Alī Sabīh wa Awlād, 1963, Bd. II, S. 415.

<sup>14</sup> Abū al-Hasan al-Nīsābūrī al-Wāhidī, *Asbāb al-nuzūl*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 2006, S. 50.

<sup>15</sup> Abd Allāh Maḥmūd Shihāta (Hrsg.), *Tafsīr Muqātil ibn Sulaymān*, Beirut: Mu'assasat at-Ta'rikh al-'Arabiyya, Beirut, 2002, Bd. I, S. 261. Siehe auch Abū Ja'far Muhammad ibn Jarīr at-Tabarī, *Tafsīr at-Tabarī*; in: Maḥmūd Muhammad Shākir and Ahmad Muhammad Shākir (Hrsg.), *Jāmi' al-bayān 'an ta'wīl āy al-Qur'ān*, Kairo, 1955-69, Bd. IV (2. Aufl.), S. 150, 153; al-Fakhr al-Dīn ar-Rāzī, *Mafāṭīh al-ghayb, at-Tafsīr al-kabīr*, Beirut: Dār Ihyā' at-Turāth al-'Arabī, 1973, Bd. VII, S. 155; Abū 'Abd Allāh Muhammad ibn Ahmad al-Ansārī al-Qurtubī, *al-Jāmi' li-ahkām al-Qur'ān*, Beirut: Dār Ihyā' at-Turāth al-'Arabī, 1967, Bd. IV, S. 4; and Abū Sa'īd

<sup>10</sup> *Jihad and the Islamic Law of War*, Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought, Jordanien, 2007, S. 77, Fn. 5.

<sup>11</sup> Ausführlichere Details zu der islamischen Auslegungstradition zu Sure 3,64 sowie zu dem Kontext des Verses finden sich bei Gordon Nickel, „A Common Word“ in Context: Toward the roots of polemics between Christians and Muslims in Early Islam“, *Collectanea Christiana Orientalia*, Bd. 6, 2009, S. 167-200.

Ibn Ishāq hat den gesamten Text von Sure Āl ‘Imrān 1-64 in eine Erzählung über die Begegnung von Muhammad mit den Christen von Najrān eingefügt. Die Christen, so schreibt es Ibn Ishāq, versuchen, Muhammad Argumente für die Gottheit Jesu vorzutragen. Sie bekennen „er ist Allah“, „er ist der Sohn Allahs“ und „er ist der Dritte von dreien“. Muhammad befiehlt den Christen, sich „zu unterwerfen“. Nach Ibn Ishāq sendet Allah an dieser Stelle die ersten 80 Verse von Sure Āl ‘Imrān.<sup>16</sup> Viele muslimische Korankommentatoren haben die Geschichte der christlichen Delegation von Najrān näher an ihre Erklärungen zu Sure 3,64 gesetzt. Muqātil hat seine Erzählung über den Besuch von Najrān in Vers 59 begonnen und bis zu seiner Interpretation von Vers 64 fortgesetzt. Von seiner Auslegung dieser sechs Verse lässt sich sagen, dass sie vollständig innerhalb der Erzählung liegt. Für Muqātil waren die Christen die Gegenspieler bis Vers 65, wo er abrupt umschwenkt, um die führenden Juden von Medina einzubeziehen.

Die überlieferte Geschichte von dem Besuch der Christen von Najrān handelt davon, dass eine Delegation aus dem Jemen nach Medina kommt, um sich mit Muhammad zu einigen, als seine Eroberung der arabischen Halbinsel unvermeidlich scheint.<sup>17</sup> Die Chris-

ten erklären Muhammad ihren Glauben an die Gottheit Jesu und Muhammad weist ihren Anspruch zurück. Nach Ibn Ishāq befiehlt Allah Muhammad zum Schluss seiner Rezitation von Sure 3,64, die Christen zu einer wechselseitigen Verfluchung (*mulā‘ana*) herauszufordern.<sup>18</sup> Die Christen diskutieren die Angelegenheit untereinander und entscheiden sich, an der Verfluchungszeremonie nicht teilzunehmen. Stattdessen lassen sie Muhammad seine Religion und kehren nach Najrān zurück, um ihre eigene Religion zu praktizieren.<sup>19</sup>

### Auslegungen in den ersten islamischen Jahrhunderten

Die großen muslimischen Kommentatoren der islamischen Auslegungstradition hatten viel über die Sūrat Āl ‘Imrān im Allgemeinen und über Vers 64 im Besonderen zu sagen. Wie oben angemerkt, hat Muqātil Sure 3,64 in der Mitte seiner Erzählung über eine Delegation von Christen aus Najrān interpretiert. In dem unmittelbar vorausgehenden Vers hat Muqātil die Christen als „Unheilstifter“ (*mufsidūn*) aufgefasst und den Koransatz vervollstän-

‘Abd Allāh ibn ‘Umar ibn Muhammad ibn ‘Alī al-Khayr Nasīr al-Dīn al-Baydāwī, *Anwār at-tanzīl wa-asrār at-ta’wīl*, Dār at-Tibā‘ah al-‘Āmirā, 1887, Bd. I, S. 193.

<sup>16</sup> Ibn Ishāq, Bd. II, S. 414-415.

<sup>17</sup> Ibn Ishāq, Bd. II, S. 412-422. Englische Übersetzung Alfred Guillaume, *The Life of Muhammad*, Karachi: Oxford University Press, 1955, S. 270-277.

<sup>18</sup> Ibn Ishāq, Bd. II, S. 422. In muslimischer Tradition weithin bekannt als die *mubāhala*. R. Strothmann, „Die Mubāhala in Tradition und Liturgie“, *Der Islam*, Bd. 33, 1957, S. 5-29.

<sup>19</sup> Ibn Ishāq, Bd. II, S. 422. Die frühesten muslimischen Quellen bieten vielfältige Details über die Diskussion, die unter den Christen von Najrān als Reaktion auf Muhammad’s *mubāhala*-Herausforderung stattfand. Siehe Gordon Nickel, „We Will Make Peace With You’: The Christians of Najrān in Muqātil’s *Tafsīr*“, *Collectanea Christiana Orientalia*, Bd. 3, 2006, S. 171-188.

dig, indem er „... auf der Erde durch Rebellion“ (*al-ma'āsī*) hinzufügt hat.<sup>20</sup> Diese stark negative Beschreibung bezog sich nach Ansicht von Muqātil auf die Weigerung der Christen in der Erzählung, ihren Glauben in die Gottheit Jesu aufzugeben und *tawhīd* zu akzeptieren. In Sure 3,64 hat der Exeget „ein gleiches Wort“ (*kalimatin sawā'in*) im Sinne von „ein Wort der Gerechtigkeit“ (*'adl*) verstanden.<sup>21</sup> Den Satz „und daß wir (Menschen) uns nicht untereinander an Allahs Statt zu Herren nehmen“, hat Muqātil damit erklärt dass „sich [die Christen] 'Isā zum Herrn nahmen“.<sup>22</sup> „Wenn sie sich aber abwenden“ meint demnach „wenn sie *tawhīd* zurückweisen (*abā*)“.

At-Tabarī, der erste der großen muslimischen Ausleger der klassischen Periode machte seinen Ansatz bezüglich Sure 3,64 schon gleich am Anfang seiner Kommentare zu der dritten Sure deutlich. Er schrieb, dass die Botschaft des Verses die Christen von Najrān betrifft, wie auch viele andere Menschen, „die ihre Ablehnung des Glaubens (*kufīr*) an Allah teilen, indem sie ein anderes Wesen neben Ihm als Herrn und Gott und Gottheit (*ma'būd*) annehmen“.<sup>23</sup>

<sup>20</sup> Plural von *ma'siya*. Das Verb *'asā* trägt die Bedeutung von Ungehorsam, Rebellion, Opposition und Widerstand. Edward William Lane, *An Arabic-English Lexicon: Derived from the best and most copious Eastern sources*, London: Williams and Norgate, 1874, Buch I, Teil 5, S. 2069.

<sup>21</sup> Muqātil, Bd. I, S. 281. Das Substantiv *'adl* kann mehrere weitere Bedeutungen haben, einschließlich Billigkeit, Rechtfertigung, Gleichwertigkeit und Ausgleich. Lane, Buch I, Teil 5, S. 1974.

<sup>22</sup> Muqātil, Bd. I, S. 281.

<sup>23</sup> at-Tabarī, Bd. VI, S. 151.

Am Ende des dritten islamischen Jahrhunderts kannte at-Tabarī Überlieferungen, die Sure 3,64 mit den Juden von Medina verknüpften, ebenso wie Überlieferungen, die den Vers auf die Christen von Najrān bezogen.<sup>24</sup> At-Tabarī hat daraus geschlossen, dass die Verse die „Leute zweier Bücher“ betreffen, da dieser Aufruf für beide, die Leute der Torah und die Leute des Evangeliums, gedacht war.<sup>25</sup> Den Ausdruck „gleiches Wort (*sawā'*)“ verstand al-Tabarī als „ein gerechtes (*'adl*) Wort“.<sup>26</sup>

At-Tabarī's Diskussion theologischer Fragen beginnt am Anfang seiner Kommentare zu dem Vers und setzt sich durchgehend fort. Das „gerechte Wort“, auf das sich der Vers bezieht, bedeutet, dass „wir verkünden, dass Allah einer ist, und niemanden außer ihm anbeten und frei bleiben von jeder Gottheit außer ihm und ihm nichts beigesellen.“ In seiner vorhergehenden Paraphrase von „wir nehmen nicht einander zu Herren“, schrieb er, „wir schulden einander keinen Gehorsam, durch den wir uns Allah widersetzen (*ma'āsī*) würden, und erheben [keinen anderen], indem wir ihn in der gleichen Weise anbeten wie der Herr angebetet wird.“<sup>27</sup>

Um sein Argument zu unterstützen, fügte at-Tabarī einen Querverweis aus Sure 9:31 ein:

*„Sie haben sich ihre Gelehrten und Mönche sowie Christus, den Sohn der Maria, an Gottes Statt zu Herren genommen. Dabei ist ihnen (doch) nichts anderes befohlen worden, als einem einzigen Gott zu dienen, außer dem es*

<sup>24</sup> at-Tabarī, Bd. VI, S. 483-5.

<sup>25</sup> at-Tabarī, Bd. VI, S. 485.

<sup>26</sup> at-Tabarī, Bd. VI, S. 483, 486, 487.

<sup>27</sup> at-Tabarī, Bd. VI, S. 483.

keinen Gott gibt. Gepriesen sei er! (Er ist erhaben) über das, was sie (ihm an anderen Göttern) beigesellen.“

Dadurch, dass er diesen Vers im Zusammenhang mit Sure 3,64 zitiert, hat at-Tabarī deutlich gemacht, dass er nicht nur an die religiösen Führer, sondern auch an Jesus dachte. Er hat eine Überlieferung übermittelt, nach der Juden und Christen durch eine solche Anbetung einen Akt des Ungehorsams (*ma'siya*) gegen Allah begehen.<sup>28</sup> Ihm und den von ihm angeführten Autoritäten geht es darum, dass man keinem anderen Wesen außer Allah gehorchen, sich vor keinem anderen niederwerfen, es anbeten oder zu ihm beten darf.<sup>29</sup> Das, von dem sich die Gegner „abwenden“, ist die „Einheit“ bzw. das „Einssein“ (*tawhīd*) Allahs, und die ihm gebührende Anbetung.

Az-Zamakhsharī (gest. 538 A.H./1144 n. Chr.) war ein weiterer bedeutender muslimischer Ausleger, der Sure 3,64 als einen Vers auffasste, der sich an „die Leute der zwei Bücher“ wendet – die Delegation der Christen von Najrān und die Juden von Medina.<sup>30</sup> Der Ausdruck „Wort des Ausgleichs (?) zwischen uns und euch“ bzw. „gleich zwischen uns und euch“ bedeutete für ihn „auf gleicher Ebene (*mustawiya*)

zwischen uns und euch“, bezogen auf das, was zwischen Koran, Torah und Evangelium unstrittig ist. Dieses „Wort“ wird nach az-Zamakhsharī dann durch den Rest des Verses erklärt. Er hat umgehend beschrieben, dass der Aufruf in diesen Worten meint, dass „wir nicht sagen, dass Esra der Sohn Allahs ist oder dass der Messias der Sohn Allahs ist“. Hier verwendet der Ausleger die Formulierung von Sure 9,30, ein Vers, der Juden und Christen scharf wegen dieses Bekenntnisses kritisiert. Weder Esra noch der Messias darf als Sohn Allahs bezeichnet werden, „da jeder von ihnen ein Mensch (*bashar*) wie wir ist“.<sup>31</sup> az-Zamakhsharī's Befürchtung waren falsche Autorität und falscher Gehorsam: er schrieb, dass der Vers ein Aufruf ist, den Rabbinern nicht in ihren „neu eingeführten Verboten und Geboten, die sich nicht auf das stützen, was Allah vorgegeben hat“ zu gehorchen.<sup>32</sup>

Zur Unterstützung dieses Arguments hat az-Zamakhsharī dann Sure 9,31 mit seiner Präzisierung im Blick auf das Annehmen von Rabbinern, Mönchen oder des Messias als Herren zitiert. Er stimmt offensichtlich mit der Behauptung von Muqātil and at-Tabarī überein, dass das christliche Bekenntnis von dem Messias als Herrn mit der Anbetung eines einzigen Gottes kollidiert.

## Der Brief an den byzantinischen Kaiser

Geboren am anderen Ende des muslimischen Reichs schien der spanische Ausleger al-Qurtubī (gest. 1272/671)

<sup>28</sup> at-Tabarī, Bd. VI, S. 488, trad. 7200. Der Ausdruck *ma'siya* beinhaltet auch den Sinn von „Unbotmäßigkeit, Renitenz, Aufruhr, Revolte, Volkverhetzung“. Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*. 4. Auflage, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1979, S. 723.

<sup>29</sup> at-Tabarī, Bd. VI, S. 488 (gehorschen, anbeten, beten) & 489 (niederwerfen).

<sup>30</sup> Abū al-Qāsim Jār Allāh Mahmūd ibn 'Umar az-Zamakhsharī, *al-Kashshāf 'an haqā'iq at-tanzīl wa 'uyūn al-aqāwīl fī wujūh at-ta'wīl*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 2006, Bd. I, S. 363.

<sup>31</sup> az-Zamakhsharī, Bd. I, S. 364.

<sup>32</sup> az-Zamakhsharī, Bd. I, S. 364.

hauptsächlich an den rechtlichen Implikationen von Sure 3,64 interessiert zu sein.<sup>33</sup> Er hat erwähnt, dass der Vers mit einem Dokument (*kitāb*) in Verbindung steht, von dem berichtet wird, dass es Muhammad an den byzantinischen Kaiser Heraclius gesandt habe.<sup>34</sup> Wenn diese Geschichte auch nicht in den Kommentaren, die bis hierher untersucht wurden, zitiert wird, so wird sie doch in der Sammlung von al-Bukhārī als Hadīth im *kitāb at-tafsīr* angeführt.<sup>35</sup> Der Brief enthält nach al-Qurtubī den Auftrag an „den Mächtigen von Rom“, sich zu unterwerfen und den Islam anzunehmen. „*Dann wird dir Allah doppelten Lohn zahlen. Aber wenn du ablehnst, wirst du die Sünde (ithm) der Arīsiyyīn [Untertanen?] zu tragen haben.*“<sup>36</sup> Im Anschluss an diesen Auftrag wurde der Text von Sure 3,64 in den Brief aufgenommen.<sup>37</sup>

In seiner Erklärung des Ausdrucks „und daß wir (Menschen) uns nicht untereinander an Allahs Statt zu Herren nehmen“, scheint sich al-Qurtubī Sorgen um die Grundlage der Gesetzgebungsautorität zu machen: „*[Dieser Ausdruck] meint, dass wir uns nicht hinsichtlich der Entscheidung, ob wir etwas als gesetzeskonform oder ungesetzlich erklären, an ihnen orientieren, sondern an dem, was Allah für rechtmäßig erklärt hat.*“<sup>38</sup> Der Ausleger hat hier Sure 9:31 als Querverweis einge-

fügt: „*Sie haben sich ihre Schriftgelehrten und Mönche zu Herren genommen neben Allah ...*“ Die Juden und Christen haben ihren Schriftgelehrten und Mönchen den gleichen Status als ihre Herren gegeben, indem sie deren Verbote und Billigungen akzeptierten, obwohl Allah solches weder geboten noch verboten hatte.<sup>39</sup> Außer Allah, schrieb al-Qurtubī, dürfen Menschen sich niemand anderen zum Herrn nehmen, „weder Jesus noch Esra noch die Engel“ (was teilweise an Sure 9,30 anschließt). Diese sind nicht in der Position, Gesetze zu bestimmen, „denn sie sind Menschen (*bashar*) wie wir“.<sup>40</sup>

## Tiefgehende Fragen nach Bedeutung und Reaktion

Eine Untersuchung weiterer tradierter Auslegungen von Sure 3,64 offenbart eine auffallende Übereinstimmung zwischen den muslimischen Exegeten während der formativen und klassischen Perioden des Islams darin, dass der Vers und sein koranischer Kontext als Teil einer polemischen Herausforderung an Nicht-Muslime zu verstehen sind. Nach Ansicht aller Kommentare, von den frühesten, noch existierenden, bis zu den heutigen,<sup>41</sup> wendet sich Sure 3,64 an Leute, die eine falsche Auffassung von Gottheit haben. Die Kommentare nehmen die Herausforderung des Verses als einen Aufruf wahr, das

<sup>33</sup> al-Qurtubī, Bd. IV, S. 105-107.

<sup>34</sup> al-Qurtubī, Bd. IV, S. 105.

<sup>35</sup> Muhammad ibn Ibrāhīm ibn al-Mughīra al-Bukhārī, *Sahīh al-Bukhārī*, Mustafā al-Bābī al-Halabī wa Awlād, Kairo, 1926, *kitāb at-tafsīr*.

<sup>36</sup> al-Qurtubī, Bd. IV, S. 105-106.

<sup>37</sup> al-Qurtubī, Bd. IV, S. 106.

<sup>38</sup> al-Qurtubī, Bd. IV, S. 106.

<sup>39</sup> al-Qurtubī, Bd. IV, S. 106.

<sup>40</sup> al-Qurtubī, Bd. IV, S. 107.

<sup>41</sup> Die Auslegungsrichtung von 3,64 in beliebten modernen muslimischen Kommentaren wird angedeutet in Gordon Nickel, „A Common Word“ in Qur’ānic Context and Commentary“, The Centre for Islamic Studies & Muslim-Christian Relations, *Occasional Paper* Nr. 9, August 2009, S. 13.

muslimische Konzept der Gottheit anzunehmen, zusammengefasst in dem Begriff *tawhīd*.

Keiner der muslimischen Kommentatoren, die in dieser Studie untersucht wurden – und von dem Aal al-Bayt Institute empfohlen werden – verstanden den Ausdruck *sawā'* in Sure 3,64 dahingehend, dass er sich auf ein theologisches Konzept bezieht, das von Muslimen, Christen und Juden „gemeinsam“ geteilt wird. Einige der Ausleger betrachteten den Vers als Teil einer beispielhaften Argumentation für das muslimische Bild von Jesus. Allerdings schoben zwei Kommentatoren den Vers in eine politische Richtung. Indem sie die Geschichte eines Briefes einführen, der von Muhammad an den byzantinischen Kaiser Heraclius gesandt wurde, scheinen al-Qurtubī und auch Ibn Kathīr Sure 3,64 mit den militärischen Verhandlungen in Verbindung zu bringen, die im Zuge der Expansion des muslimischen Reiches geführt wurden.<sup>42</sup>

Diese Ergebnisse werfen zwei Fragen auf, die mit der Bedeutung von „A Common Word“ und einer angemessenen Reaktion darauf verbunden sind: Was meint das „Common Word“-Papier, wenn es sich so stark auf Sure 3,64 bezieht? Und wie können Christen in Kenntnis der islamischen Auslegungstradition dieses Verses authentisch auf das Dokument antworten?

Das Aal al-Bayt Institute hat erklärt, dass die islamische Auslegungstradition, die von den in dieser Studie überprüften Kommentaren repräsentiert wird, der

„Ausgangspunkt“ für ein klares Verständnis des Korans ist.<sup>43</sup> Wie müssen dann Nicht-Muslime die Verwendung von Sure 3,64 in dem „Common Word“-Appell verstehen? Anzunehmen, dass die Aal al-Bayt Gelehrten nicht mit der Auslegungstradition von Sure 3,64 vertraut gewesen wären, erscheint problematisch und möglicherweise beleidigend. Dass sie die Überlieferung tatsächlich kannten, wird durch ihren Hinweis auf at-Tabarī's Auslegung von Sure 3,64 nahegelegt.<sup>44</sup> Das Aal al-Bayt Institute ist nach seinem eigenen Selbstverständnis traditionalistisch, und das größere Projekt, von dem „A Common Word“ ein Teil ist, zielt darauf, den Vorrang der traditionalistischen

---

<sup>43</sup> *Jihad and the Islamic Law of War*, S. 77, Fn. 5.

<sup>44</sup> „A Common Word between Us and You“, S. 14. Die Interpretation von at-Tabarī in dem Dokument ist jedoch unerwartet. Nach einem Zitat aus at-Tabarī's Exegese des Ausdrucks „daß wir (Menschen) uns nicht untereinander an Allahs Statt zu Herren nehmen“, führt „A Common Word“ aus, dass dies bedeute, dass „Muslime, Christen und Juden jeweils frei sein sollten, dem zu folgen, was Gott ihnen aufgetragen hat.“ Wie wir in dieser Studie gesehen haben, hat at-Tabarī ausdrücklich Sure 9,31 in seiner Erklärung des Ausdrucks eingeführt – Christen haben den Messias zu ihrem Herrn gemacht. Er hat sich bestimmt nicht für die christliche Freiheit eingesetzt, Jesus als Herrn zu bekennen. At-Tabarī in dem Dokument zu zitieren, ohne offen die Polemik gegen den christlichen Glauben zu beschreiben, wie ihn at-Tabarī aus Sure 3,64 abgeleitet hat, erscheint unerklärlich. Es ist auch nicht klar, warum die meisten christlichen Reaktionen diese Verwendung von at-Tabarī nicht aufgegriffen haben. (Aber cf. G. M. Spielman, „The Background of „A Common Word“,“ *Exchange* 39, 2010, S. 114: „Obwohl al-Tabarī [wie in dem muslimischen Brief dargestellt] eine Anspielung auf christliche Praktiken auslässt, fragt man sich, ob er wohl einer solchen Aktualisierung seiner Schriften zugestimmt hätte.“)

---

<sup>42</sup> Bzgl. Muhammads Brief und seiner Bedeutung, siehe Gordon Nickel, „Conquest and Controversy: Intertwined themes in the Islamic interpretive tradition“, *Numen*, Bd. 58, 2011, S. 232-258.

Gelehrsamkeit neu zur Geltung zu bringen.<sup>45</sup> Auf der anderen Seite erscheint es wenig hilfreich, wenn Nicht-Muslime annehmen, dass die Autoren der Erklärung einfach „protestantische“ oder postmoderne Freiheit nutzen, um den Vers auf eine neue Art zu interpretieren – diese Freiheit ist genau das, was traditionalistische Muslime ablehnen.

Christen, die mit der islamischen Auslegungstradition, die in dieser Abhandlung beschrieben wird, vertraut sind, werden sich über die herausragende Stellung von Sure 3,64 in dem muslimischen Appell wundern. Auf den Inhalt von „A Common Word“ energisch zu reagieren, scheint zu dem Geist der klassischen Kommentare zu Sure 3,64 zu passen, ebenso zu der Geschichte, die muslimische Ausleger als „Offenbarungsanlass“ angeben. Es ist zu erwähnen, dass mittelalterliche Kommentatoren das Vorbringen eines starken theologischen Arguments nicht als Geringschätzung des Dialogpartners betrachteten. Tatsächlich scheint ar-Rāzī den Inhalt von Sure 3,64 und die Vehemenz von Muhammads theologischem Argument als Beleg für seinen Respekt gegenüber den Christen verstanden zu haben.<sup>46</sup>

### Mögliche christliche Antworten

Eine mögliche Reaktion auf „A Common Word“ – auf der Basis seiner Verwendung von Sure 3,64 – könnte darin bestehen, das gesamte Dokument

mit Misstrauen zu behandeln. Der Barnabas Fund hat die Aufmerksamkeit auf die besondere Bedeutung von Sure 3,64 gelenkt, traditionelle Verständnislinien des Verses beschrieben und den Brief als klassischen Ausdruck islamischer Mission (*da'wa*) charakterisiert.<sup>47</sup>

Eine weitere Möglichkeit könnte sein, auf ein unterschwelliges – weder verstecktes noch ausdrücklich erklärtes – Diktat der Bedingungen des Dialogs in „A Common Word“ zu antworten. Zum Beispiel fand Michael Nazir-Ali, dass das Dokument zu einem Dialog auf der Basis des muslimischen Konzepts der Einheit Gottes aufruft. Das Dokument impliziert laut Nazir-Ali, dass Christen ihren Monotheismus aufs Spiel gesetzt haben, wenn es auf Verse Bezug nimmt, die traditionell dahingehend verstanden wurden, dass sie christliche Glaubensüberzeugungen im Blick auf Jesus ablehnen. Nazir-Ali hebt zu Recht hervor, dass Sure 3,64 in der islamischen Auslegungstradition mit Sure 9,30-31 verbunden wurde – Verse, die Christen explizit dafür kritisieren, dass sie Jesus als den Sohn Gottes und Herrn bekennen. Nazir-Ali hat daher zu einem „mutual witness and learning“ aufgerufen, anstatt der „one-way street“, wie er sie in dem muslimischen Appell wahrgenommen hat.<sup>48</sup>

In einer ähnlichen Antwort schrieb Jon Hoover, dass „A Common Word“,

<sup>45</sup> Hoover, S. 55-57.

<sup>46</sup> ar-Rāzī, Bd. VIII, S. 85-86. Man fragt sich, ob nicht wenigstens einige der traditionalistischen Autoren von „A Common Word“ eine heftigere Antwort von den Christen erwartet haben.

<sup>47</sup> Barnabas Fund, „Response to open letter and call from Muslim religious leaders to Christian leaders“, 13. Oktober 2007, abrufbar unter [http://www.quranandinjil.org/downloads/files/Response\\_to\\_open\\_letter\\_and\\_call\\_from\\_Muslim\\_religious\\_leaders\\_to\\_Christian\\_leaders\\_13\\_October\\_2007.pdf](http://www.quranandinjil.org/downloads/files/Response_to_open_letter_and_call_from_Muslim_religious_leaders_to_Christian_leaders_13_October_2007.pdf). (letzter Zugriff am 27.11.2015).

<sup>48</sup> Nazir-Ali, „Lingering questions about the Muslim letter“.

sogar abgesehen von der Verwendung von Sure 3,64, insgesamt einen Ton der von ihm so bezeichneten „inclusive supremacy of Islam“ anschlägt.<sup>49</sup> Tatsächlich fordert das muslimische Papier Christen auf, die Art, wie sie ihren Glauben begreifen, zu ändern, allerdings nicht in der traditionellen Weise, indem der christliche Glaube einfach als falsch bezeichnet wird. „A Common Word“ macht dies eher „versteckt“, indem es zentrale Aspekte des christlichen Glaubens eher als „formal“ statt als „wesentlich“ klassifiziert.<sup>50</sup> Aber das Dokument spricht wesentliche Unterschiede zwischen dem christlichen und dem islamischen Glauben nicht an, und ganz bestimmt toleriert es sie nicht. Hoover schlägt vor, dass die Teilnehmer der „Common Word“-Debatte zumindest die Problematik dieses „Überlegenheits“-Ansatzes anerkennen, so dass das Gespräch sinnvoll fortgeführt werden kann.

Mit Blick auf die Auslegungstradition von Sure 3,64 haben einige Christen auch versucht, auch auf die wahrgenommene polemische Herausforderung in „A Common Word“ zu reagieren, indem sie die Wahrheit des Evangeliums bekräftigt haben. Nachdem die Weltweite Evangelische Allianz zunächst ihre Dankbarkeit für die muslimische Initiative zum Ausdruck gebracht und die Aufforderung des Papiers an Christen, „Muslime zu werden“, zur Kenntnis genommen hatte, antwortete sie auf gleiche Weise. „*Dürfen wir ... Sie einladen, Ihr Vertrauen auf Gott zu setzen, der uns unsere Auf-*

*lehnung Ihm gegenüber und Sünde aufgrund dessen, was Sein Sohn Jesus Christus für uns am Kreuz tat, vergibt?*“<sup>51</sup>

In diesem Sinne sollte eine christliche Antwort die Verwendung der Heiligen Schrift in anderen Teilen des Dokuments anzweifeln und infrage stellen. Dies führt natürlich dazu, auch die Behauptung gemeinsamer Glaubensüberzeugungen in dem Dokument zu hinterfragen, die erkennbar auf den Umgang mit diesen Schriften gegründet ist. Es erscheint bemerkenswert, dass verschiedene bedeutende Antworten auf „A Common Word“ offensichtlich darauf verzichtet haben, die Behauptung der Erklärung, dass die Liebe zu Gott und zu dem Nächsten ein zentrales Thema des Islam ist, zu überprüfen – insbesondere wenn man bedenkt, dass es im Koran kein Gebot gibt, Gott oder Menschen zu lieben, und dass die Verse, die sich beiläufig auf die Liebe von Menschen zu Gott beziehen, auf maximal fünf beschränkt sind.<sup>52</sup>

<sup>51</sup> ‚We Too Want to Live in Love, Peace, Freedom and Justice‘, abrufbar unter [http://www.acommonword.com/lib/downloads/We\\_Too\\_Want\\_to\\_Live\\_in\\_Love\\_Peace\\_Freedom\\_and\\_Justice.pdf](http://www.acommonword.com/lib/downloads/We_Too_Want_to_Live_in_Love_Peace_Freedom_and_Justice.pdf) (letzter Zugriff am 27.11.2015), S. 2.

<sup>52</sup> Eine sorgfältige Übersicht über das koranische Vokabular zur Liebe liefert Gordon Nickel, „The Language of Love in Qur‘ān and Gospel“; in: *Sacred Text: Explorations in Lexicography*, Juan Pedro Monferrer-Sala and Angel Urban, Hrg., Frankfurt am Main: Peter Lang, 2009, S. 229-235. Die Behauptungen in dem Brief bezüglich der Liebe wurden jedoch sofort nach der Veröffentlichung von ‚A Common Word‘ von Samir Khalil Samir hinterfragt, ‚The Letter of 138 Muslim scholars to the Pope and Christian Leaders‘, October 17, 2007, abrufbar unter: <http://www.acommonword.com/the-letter-of-138-muslim-scholars-to-the-pope-and-christian-leaders/> (letzter Zu-

<sup>49</sup> Hoover, S. 76.

<sup>50</sup> Hoover, S. 73, Bezug nehmend auf ‚A Common Word‘, S. 13.

Eine mildere Reaktion innerhalb des Spektrums möglicher Antworten könnte sein, die Darstellung der Liebe in der muslimischen Erklärung als zentrales Thema im Christentum zu bestätigen – mit der gleichzeitigen Bitte an Muslime, sich um ein tieferes Verständnis christlicher Begriffe zu bemühen. Der Professor für Neues Testament in Beirut, Johnny Awad, schrieb, dass, wenn „A Common Word“ behauptet, dass Muslime und Christen einen Glauben an die Liebe zu Gott und die Liebe zu dem Nächsten teilen, Christen deutlich machen müssen, was sie im Blick auf die Frage, wer Gott ist, glauben und was göttliche Liebe für sie bedeutet. Awad hat in seiner Antwort Hebräer 1, 1-4 zitiert und daraus den Schluss gezogen, dass aus einer christlichen Perspektive, „ich Gott so kennen gelernt habe, wie Er sich selbst in Jesus Christus offenbart hat, nicht durch das Gebot oder durch

---

griff am 27.11. 2015); ebenso Christian Troll, „Toward common ground between Christians and Muslims?“, 22. October 2007, abrufbar unter <http://www.acommonword.com/index.php?page=responses&item=21>. (letzter Zugriff am 27.11.2015); und seitdem Barnabas Fund, S. 6-11; Mark Durie, „Notes for Christians on Understanding *A Common Word Between Us and You*“, 4. Februar 2008, abrufbar unter <http://acommonword.blogspot.com/2008/02/notes-for-christians-on-understanding.html> (letzter Zugriff am 27.11.2015); Hoover, S. 60, 63; und George Sabra, „The „Common Word“ Letter in the Context of Christian-Muslim Dialogue“, *Theological Review*, Bd. 30, 2009, S. 94-96. Dagegen beschränkte sich die Antwort des Yale Center for Faith and Culture auf „A Common Word“ darauf, dem „großen Mut und der Einsicht“ bei der Behauptung des Dokuments, dass die Liebe zu Gott und dem Nächsten sowohl im Islam als auch im Christentum „absolut zentral“ sei, einfach Beifall zu zollen. „Loving God and Neighbor Together“, S. 3-5 (my translation).

einen Text.“<sup>53</sup> Im Zentrum von Gottes Selbstoffenbarung in Jesus ist laut Awad der erlösende Tod Jesu und die seine Auferstehung. „Das Kreuz und die Auferstehung offenbaren die Liebe Gottes zu uns und daraus resultierend die Erkenntnis, dass Gott Liebe ist.“<sup>54</sup> Des Weiteren hat Awad dargelegt, dass Menschen ihren Nächsten lieben sollen, was sich in der Lehre Jesu auf den Feind erstreckt, „weil wir von Gott geliebt wurden, als wir noch Gottes Feinde waren.“<sup>55</sup> Awad stützt sich bei dieser Feststellung auf Römer 5, 6+8+10:

*Denn Christus ist ja zu der Zeit, da wir noch schwach waren, für uns Gottlose gestorben. (...) Gott aber erweist seine Liebe gegen uns darin, dass Christus für uns gestorben ist, als wir noch Sünder waren. (...) Denn wenn wir mit Gott versöhnt sind durch den Tod seines Sohnes, als wir noch Feinde waren, um wieviel mehr werden wir selig werden durch sein Leben, nachdem wir nun versöhnt sind!*

In völliger Anerkennung der muslimischen Initiative hat Awad die Verfasser von „A Common Word“ dazu aufgerufen, muslimische Vorurteile beiseite zu legen und anzufangen, das Christentum so zu betrachten, wie Christen es verstehen.

---

<sup>53</sup> Johnny B. Awad, „Who is My God and Who is My neighbor? A Response to „A Common Word Between Us and You“, *Theological Review*, Bd. 30, 2009, 81.

<sup>54</sup> Awad, S. 82.

<sup>55</sup> Awad, S. 86.

## Schritte zu größerer Ehrlichkeit und Effektivität im Dialog

Christliche Antworten, die in „A Common Word“ Doppeldeutigkeit wahrgenommen und Fragen nach dem Sinn und den Absichten gestellt haben, sollten nicht automatisch als hinderlich für einen authentischen Dialog betrachtet werden. Wie Michael Nazir-Ali nahelegt, meinen es „die Briefschreiber theologisch ernst und Christen schulden es ihnen, in gleicher Ernsthaftigkeit zu antworten.“<sup>56</sup> Im Blick auf das Phänomen des interreligiösen Dialogs im Allgemeinen haben sowohl Christen als auch Muslime einige offizielle Erklärungen und Zusammenkünfte dahingehend kritisiert, dass diese nicht wirklich die orthodoxen Gläubigen im Christentum oder im Islam repräsentieren und daher die wichtigen Unterschiede zwischen den beiden Glaubensrichtungen nicht thematisieren.<sup>57</sup> Lamin Sanneh

---

<sup>56</sup> Nazir-Ali (my translation).

<sup>57</sup> Nach Lamin Sanneh wirft man dem Dialog unter anderem vor, „attempting to create a speculative syncretism in order to undermine faith in the interests of interfaith harmony“. *Piety & Power: Muslims and Christians in West Africa*, Maryknoll, NY: Orbis Books, 1996, pp. 6-12, here p. 6. Tariq Ramadan hat beobachtet, dass „[t]hose who meet do not represent the various denominations, schools of thought, or tendencies of the adherents of their religion. Those who hold the most closed opinions, which in daily life are the cause of the real problem, never meet.“ *Western Muslims and the Future of Islam*, New York: Oxford University Press, 2004, S. 200. George Sabra hat die Vermutung geäußert, dass ‚A Common Word‘ in Wirklichkeit nicht besonders gut unter den Muslimen des Mittleren Ostens bekannt ist und dass dort, wo es bekannt ist, man nicht immer davon ausgeht, dass es für den wahren Islam spricht. Sabra, 97-98.

hat zudem darauf hingewiesen, dass dadurch, dass führende Leuten in der westlichen Welt den Dialog vom Glaubenszeugnis getrennt haben, wesentliche Dimensionen verloren gegangen sind, die eine Missionstradition beisteuern kann. „Witness would demand making an effort to understand and be understood by others, with persuasion the rule in intercultural relations.“<sup>58</sup> Aus dieser Perspektive könnten einige der kritischsten Anfragen an „A Common Word“ den interreligiösen Austausch sogar erleichtern.

Christen versuchen der Ermahnung nachzukommen: „*Ist es möglich, soviel an euch ist, so habt mit allen Menschen Frieden*“ (Römer 12,18). Wann immer und wo immer Christen darin versagen, diesem Gebot in der Beziehung mit Muslimen zu gehorchen, sollten sie sich dafür entschuldigen und darüber Buße tun. Aber selbst über einer friedlichen Koexistenz steht der Friede des Evangeliums, wie er durch den Tod und die Auferstehung Jesu möglich geworden ist. „*Er ist unser Friede*“ (Epheser 2, 14). Der Friede, der Menschen mit Gott und miteinander versöhnt, kommt „durch das Blut seines Kreuzes“ (Kolosser 1,20).

Wenn Christen das Zeugnis des Evangeliums zur Seite schieben, und sei es für das Ziel freundschaftlicher Beziehungen und des interreligiösen Dialogs, riskieren sie, die einzige Botschaft zu verlieren, die zu wahren Frieden mit Gott und dem Nächsten führen kann. Ein Einsatz für den Frieden des Evangeliums kann nicht bedeuten, die Wahrheiten des Evangeliums zu verlassen, auf der der Frieden ge-

---

<sup>58</sup> Sanneh, S. 9.

gründet ist. Deshalb könnte eine vernünftige und angemessene christliche Antwort auf „A Common Word“, die mit der islamischen Auslegungstradition vertraut ist, mehrere Aspekte miteinander kombinieren: ein Ausdruck von Dankbarkeit gegenüber dem Aal al-Bayt Institute dafür, dass es die Initiative ergriffen hat; Respekt für den Dia-

logpartner; eine Rückfrage bezüglich Bedeutung und Intention; eine lebendige Treue zu Jesus Christus als Herrn und Retter; und eine Freiheit, die Besonderheiten des Evangeliums zu bekräftigen, die wesentlich für den biblischen Glauben sind.

## The Use of Sūra 3:64 in Interfaith Appeals: Dialogue or Da‘wa?<sup>1</sup>

Gordon Nickel<sup>2</sup>

During the first decade of the 21<sup>st</sup> century, one of the most highly publicized events in Christian-Muslim encounter was the release of the Muslim statement, ‘A Common Word between Us and You’. The statement was posted to the internet by the Jordanian Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought on October 13, 2007<sup>3</sup>, and

quickly became the centrepiece of a flourishing discussion among Christian leaders in the West.<sup>4</sup>

‘A Common Word’ appeals to Christians on the basis of a claim of what Christian and Muslim faith have in common. In seeking to establish that the common belief is love for God and the neighbour, the Muslim statement appeals to both Christian and Muslim scripture. One of the key texts brought into use from the Qurʾān is Sūra 3, verse 64.<sup>5</sup> The verse is quoted in full in

---

<sup>1</sup> An earlier and more detailed version of this article appeared under the title: ‘Responding to Da‘wa: Potential Ambiguities of an Interfaith Appeal’; in: *Islam and Christianity on the Edge: Talking points in Christian-Muslim relations into the 21st century*, Peter G. Riddell, ed., Brunswick East: Acorn Press, 2013, pp. 235-251.

<sup>2</sup> Gordon Nickel is adjunct professor of Islamic Studies at the University of Calgary, Alberta, Canada. He currently serves as director of the Centre for Islamic studies at South Asia Institute of Advanced Christian Studies in Bangalore. Gordon’s research is focused on the Qurʾān and its relationship to the Bible, and on the Islamic interpretive tradition.

<sup>3</sup> ‘A Common Word between Us and You’, The Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought, Jordan, 2007, viewed 27 November 2015, <http://www.acommonword.com/the-acw-document/>.

---

<sup>4</sup> One of the best known of these is the response of the Yale Center for Faith and Culture, ‘Loving God and Neighbor Together: A Christian Response to “A Common Word between Us and You”’, October 12, 2007, viewed 28 November 2015, <http://www.acommonword.com/loving-god-and-neighbor-together-a-christian-response-to-a-common-word-between-us-and-you/>.

<sup>5</sup> Michael Nazir-Ali called Sura 3:64 the ‘centre-piece’ of the statement’s argument. ‘Lingering questions about the Muslim letter’, *The Church of England Newspaper*, October 25, 2007, viewed 27 November 2015, <http://anglicanmainstream.org/>

the document's opening 'Summary and Abridgement,' and again at the start of its appeal section. Both passages add free exegesis from the authors. The verse appears a third time in the document's final call to Christians to 'come together with us on the common essentials of our two religions':

*Say: 'People of the Book! Come now to a word common between us and you, that we serve none but Allah, and that we associate not aught with Him, and do not some of us take others as Lords, apart from Allah.' And if they turn their backs, say: 'Bear witness that we are Muslims.'*<sup>6</sup>

### Sūra 3, verse 64 in context

Several prominent responses to 'A Common Word' seem to have shown little interest in the question of how Qur'anic passages used in the statement have been understood by Muslims. Yet this would seem to be an essential component of becoming familiar with meanings and intentions in dialogue with Muslims. For most Muslims, the Qur'an comes along with a tradition about how it is to be understood. This is especially important for the 'Common Word' statement, because the Aal al-

---

lingering-questions-about-the-muslim-letter-bishop-nazir-ali/

<sup>6</sup> Translations from the Qur'an, unless otherwise indicated, are those of Arthur Arberry, *The Koran Interpreted*, Oxford University Press, Oxford, 1960. Here and throughout this study I have put 'Allah' in place of Arberry's 'God', because neither the context of Sūra 3:64 nor the Islamic interpretive tradition on the verse indicate a generic understanding of 'God'. In fact, this would seem to be one of the main points of Sūra 3:64 as well as of many other verses in the Qur'an.

Bayt Institute represents Islamic Traditionalism, not Modernism or Islamism.<sup>7</sup> The document itself signals this orthodox reflex when it brings in the classical exegete al-Tabarī (d. 923/310)<sup>8</sup> to help explain the meaning of Sura 3:64.<sup>9</sup> The principle that Qur'anic texts come together with a tradition of interpretation is further articulated in another 2007 publication of the Aal al-Bayt Institute: Often misunderstandings about the Qur'an can be easily cleared up by referring to the classical and recognized Qur'anic commentaries, such as those of al-Tabarī (*Jami' al-bayan 'an ta'wil ayat al-Qur'an*), Fakhr al-Din al-Razi (*Mafatih al-Ghayb*, or *al-Tafsir al-Kabir*), Ibn Kathir (*Tafsir Ibn Kathir*), al-Qurtubi (*al-Jami' li-ahkam al-Qur'an*), al-Baydawi (*Tafsir al-Baydawi*), al-Zamakhshari (*al-Kashshaf 'an Haqa'iq al-Tanzil*), and many others who are well known to the scholarly tradition, and which are our starting point.<sup>10</sup>

This short essay takes the question of the meaning of Sūra 3:64 into the classical Muslim commentaries rec-

---

<sup>7</sup> Jon Hoover, "A Common Word: 'More positive and open, yet mainstream and orthodox'", *Theological Review*, vol. 30, 2009, pp. 50-77, here p. 55. Jon Hoover explains that one of the reasons for the organized effort behind the 'Common Word' statement was a desire to wrest control of discourse about Islam away from Islamists and Islamic modernists. Hoover, pp. 53-57.

<sup>8</sup> This indicates the year of al-Tabarī's death in both A.D. and A.H. ('Anno Hegirae' – lunar years dated from the hijra in 622 A.D.).

<sup>9</sup> 'A Common Word between Us and You', immediately on pp. 2-3, and more fully on p. 14.

<sup>10</sup> *Jihad and the Islamic Law of War*, Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought, Jordan, 2007, p. 77, nt. 5.

commended by the Aal al-Bayt Institute as supplying clear understandings of the Qurʾān. Among the many interesting details in these explanations, attention will be focused on how traditional Muslim *tafsīr* has characterized the terms of the interfaith encounter to which commentators understand the verse to refer.<sup>11</sup> The subsequent discussion will explore the range of possible Christian responses to ‘A Common Word’ coming out of a thorough familiarity with the Islamic interpretive tradition on Sūra 3:64.

### Traditional narrative of the first recitation of Q 3:64

The ‘common word’ verse and its Qurʾānic context come together in Muslim thought with a very strong tradition about its so-called ‘occasion of revelation.’ Muslim commentators are generally agreed that the first eighty or so verses of Sūrat Āl ‘Imrān were recited in response to a delegation of Christians who came to Madīna from Najrān.<sup>12</sup> This is the claim of the earliest Muslim biography of Muhammad, the *Sīrat al-nabī* of Ibn Ishāq (d. 767/150).<sup>13</sup> The best-known Muslim

work of the ‘occasions of revelation’ of Qurʾānic verses, the *Asbāb al-nuzūl* of al-Wāhidī (d. 1076/468), supports this dating of the passage.<sup>14</sup> This tradition is also offered by many Muslim commentators on the Qurʾān, including the earliest complete extant commentary, the *Tafsīr* of Muqātil ibn Sulaymān (d. 767/150).<sup>15</sup>

Ibn Ishāq enclosed the entire text of Āl ‘Imrān 1-64 in a narrative about the encounter of Muhammad with the Najrān Christians. The Christians, writes Ibn Ishāq, attempt to make a case for the deity of Jesus to Muhammad. They confess, ‘he is Allah’, ‘he is the son of Allah’, and ‘he is the third of three’. Muhammad commands the Christians to ‘submit’. At this point, according to Ibn Ishāq, Allah sends down the first 80 verses of Āl ‘Imrān.<sup>16</sup> Many Muslim commentators on the Qurʾān offered the story of the delega-

---

Maktaba Muḥammad ‘Alī Sabīḥ wa Awlād, 1963, vol. II, p. 415.

<sup>14</sup> Abū al-Hasan al-Nīsābūrī al-Wāhidī, *Asbāb al-nuzūl*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2006, p. 50.

<sup>15</sup> Tafsīr Muqātil ibn Sulaymān, Abd Allāh Mahmūd Shihāta, ed., Beirut: Mu’assasat al-Ta’rīkh al-‘Arabiyya, 2002, vol. I, p. 261. See also Abū Ja’far Muhammad ibn Jarīr al-Tabarī, *Tafsīr al-Tabarī*, Jāmi’ al-bayān ‘an ta’wīl āy al-Qurʾān, Mahmūd Muhammad Shākir and Ahmad Muhammad Shākir, eds., Second edition, Cairo, 1955-69, vol. IV, pp. 150, 153; al-Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Mafāṭīh al-ghayb*, al-Tafsīr al-kabīr, Beirut: Dār lhyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1973, vol. VIII, p. 155; Abū ‘Abd Allāh Muhammad ibn Ahmad al-Ansarī al-Qurtubī, al-Jāmi’ li-ahkām al-Qurʾān, Beirut: Dār lhyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1967, vol. IV, p. 4; and Abū Sa’īd ‘Abd Allāh ibn ‘Umar ibn Muhammad ibn ‘Alī al-Khayr Naṣīr al-Dīn al-Baydāwī, *Anwār al-tanzīl wa-asrār al-ta’wīl*, Dār al-Tibā’ah al-‘Āmira, 1887, vol. I, p. 193.

<sup>16</sup> Ibn Ishāq, vol. II, pp. 414-415.

---

<sup>11</sup> Greater detail on the Islamic interpretive tradition on Sūra 3:64, as well as on the context of the verse, is provided in Gordon Nickel, “‘A Common Word’ in Context: Toward the roots of polemics between Christians and Muslims in Early Islam”, *Collectanea Christiana Orientalia*, vol. 6, 2009, pp. 167-200.

<sup>12</sup> Mahmūd M. Ayoub, *The Qurʾan and Its Interpreters*, Vol. II, The House of ‘Imrān, Albany: State University of New York Press, 1992, p. 1.

<sup>13</sup> Ibn Ishāq, *Sīrat al-nabī*, Muḥammad Muḥiyā al-Dīn ‘Abd al-Hamīd, ed., Cairo:

tion of Christians from Najrān closer to their explanations of Sūra 3:64. Muqātil began his narrative of the Najrān visit at verse 59 and continued it through his interpretation of verse 64. His interpretation of these six verses could be said to be completely within the narrative. For Muqātil, the antagonists were the Christians until verse 65, where he turned abruptly to include the leading Jews of Madīna.

The traditional narrative of the visit of the Christians from Najrān is that a delegation comes to Madīna from the Yemen to make terms with Muhammad when his conquest of the Arabian Peninsula seems unavoidable.<sup>17</sup> The Christians explain to Muhammad their belief in the deity of Jesus, and Muhammad denies their claims. At the end of Muḥammad's recitation of Sūra 3:1-64, according to Ibn Ishāq, Allah commands Muḥammad to challenge the Christians to mutual invocation of a curse (*mulā'ana*).<sup>18</sup> The Christians discuss the matter among themselves and decide not to participate in the cursing ceremony. Instead they leave Muḥammad in his religion and return to Najrān to practice their own religion.<sup>19</sup>

<sup>17</sup> Ibn Ishāq, vol. II, pp. 412-422. English translation Alfred Guillaume, *The Life of Muhammad*, Karachi: Oxford University Press, 1955, p. 270-277.

<sup>18</sup> Ibn Ishāq, vol. II, p. 422. Widely known in Muslim tradition as the *mubāhala*. R. Strothmann, 'Die Mubāhala in Tradition und Liturgie', *Der Islam*, vol. 33, 1957, pp. 5-29.

<sup>19</sup> Ibn Ishāq, vol. II, p. 422. The earliest Muslim sources offer a diversity of details of the discussion which occurs among the Najrān Christians in response to Muhammad's *mubāhala* challenge. See Gordon Nickel, 'We Will Make Peace With You': The Christians of Najrān in Muqātil's

## Interpretations during the early Muslim centuries

The great Muslim commentators of the Islamic interpretive tradition had much to say about Sūrat Āl 'Imrān in general, as well as about Sūra 3:64 in particular. As noted above, Muqātil interpreted Sūra 3:64 in the midst of his narrative about the delegation of Christians from Najrān. In the verse immediately preceding, Muqātil understood the Christians to be 'the workers of corruption' (*mufsidūn*); he completed the scriptural phrase by adding '...in the earth through rebellion' (*al-ma'āsī*).<sup>20</sup> These strongly negative descriptions connected in the mind of Muqātil to the Christian refusal in the story to give up their belief in the deity of Jesus and accept *tawhīd*. When he came to Sūra 3:64, the exegete understood 'a word common' (*kalimatīn sawā'in*) to mean 'a word of justice ('*adl*').<sup>21</sup> On the phrase, 'and do not some of us take others as Lords, apart from Allah', Muqātil explained, 'Because [the Christians] took 'Īsā as a lord'.<sup>22</sup> 'If they turn' means 'if they reject (*abā*) *tawhīd*'.

Al-Tabarī, the first of the great Muslim exegetes of the classical peri-

*Tafsīr*'. *Collectanea Christiana Orientalia*, vol. 3, 2006, pp. 171-188.

<sup>20</sup> Plural of *ma'siya*. The verb 'asā carries the sense of disobedience, rebellion, opposition and resistance. Edward William Lane, *An Arabic-English Lexicon: Derived from the best and most copious Eastern sources*, London: Williams and Norgate, 1874, book I, part 5, p. 2069.

<sup>21</sup> Muqātil, vol. I, p. 281. The noun 'adl can have a number of other senses, including equity, rectitude, equivalence, and balance. Lane, *Book I, Part 5*, p. 1974.

<sup>22</sup> Muqātil, vol. I, p. 281.

od, signalled his approach to Sūra 3:64 already at the beginning of his comments on the third *sūra*. He wrote that the message of the verse applies to the Christians of Najrān as well as to any other people ‘who share in their rejection of faith (*kufīr*) in Allah by taking another being beside Him as a lord and a god and a deity (*ma‘būd*)’.<sup>23</sup>

At the end of the third Islamic century, al-Ṭabarī knew traditions which connected Sūra 3:64 with the Jews of Madīna, as well as traditions which identified the Christians from Najrān.<sup>24</sup> al-Ṭabarī concluded that the verse concerns the ‘people of two books’, because both the people of the Torah and the people of the Gospel were intended by this call.<sup>25</sup> From the expression ‘a word common (*sawā‘*)’, al-Ṭabarī understood a ‘just (*adl*)’ word.<sup>26</sup>

al-Ṭabarī’s discussion of theological issues begins at the start of his comments on the verse and continues throughout. The ‘just word’ that the verse is referring to is that ‘we declare Allah to be one, and not worship other than him, and remain free from every deity except him, and not associate anything with him.’ In his preliminary paraphrase of ‘we do not take one another as lords,’ he wrote, ‘we do not owe obedience to one another, by which we would defy (*ma‘āsī*) Allah, and magnify [another] by worshipping him in the way the Lord is worshipped.’<sup>27</sup>

To support his point, al-Ṭabarī brought in a cross reference from Sūra

9:31: ‘They have taken their rabbis and their monks as lords apart from Allah, and the Messiah, Mary’s son – and they were commanded to serve but One God; there is no god but He; glory be to Him, above that they associate.’ By quoting this verse in connection with Sūra 3:64, al-Ṭabarī made explicit that he had in mind not only religious leaders, but also Jesus. He transmitted a tradition that through such worship, Jews and Christians commit acts of disobedience (*ma‘siya*) against Allah.<sup>28</sup> His concerns, and those of his authorities, are that no other being except Allah be obeyed, bowed down to, worshipped, or prayed to.<sup>29</sup> What the opponents are ‘turning away from’ is the oneness (*tawhīd*) of Allah, and loyal worship of him.

al-Zamakhsharī (d. 538 A.H./1144 A.D.) was another major Muslim exegete who understood Sūra 3:64 to be addressed to ‘the people of the two books’ – the delegation of Christians from Najrān and the Jews of Madīna.<sup>30</sup> The expression ‘common between us and you’ he took to mean ‘on the same level (*mustawīya*) between us and you’, concerning which the Qur’ān, Torah and Gospel do not disagree. This ‘word’, wrote al-Zamakhsharī, is then

<sup>28</sup> al-Ṭabarī, vol. VI, p. 488, trad. 7200. The term *ma‘siya* also carries the sense of ‘in-subordination, refractoriness; insurrection, revolt, sedition’. Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*. 4th edition, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1979, p. 723.

<sup>29</sup> al-Ṭabarī, Vol. VI, pp. 488 (obey, worship, pray) & 489 (bow down).

<sup>30</sup> Abū al-Qāsim Jār Allāh Mahmūd ibn ‘Umar al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf ‘an haqā’iq al-tanzīl wa ‘uyūn al-aqāwīl fī wujūh al-ta’wīl*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2006, vol. I, p. 363.

<sup>23</sup> al-Ṭabarī, vol. VI, p. 151.

<sup>24</sup> al-Ṭabarī, vol. VI, p. 483-5.

<sup>25</sup> al-Ṭabarī, vol. VI, p. 485.

<sup>26</sup> al-Ṭabarī, vol. VI, p. 483, 486, 487.

<sup>27</sup> al-Ṭabarī, vol. VI, p. 483.

explained by the rest of the verse. He immediately wrote that the call in these words means that ‘we not say that Ezra is the son of Allah or that the Messiah is the son of Allah’. Here the exegete is using the wording of Sūra 9:30, a verse which strongly assails Jews and Christians for making these confessions. Neither Ezra nor the Messiah may be called the son of Allah, ‘because each of them is a human being (*bashar*) like us’.<sup>31</sup> al-Zamakhsharī’s concern was wrong authority and obedience: he wrote that the verse is a call to not obey the rabbis in their ‘innovations of prohibition and permission without recourse to what Allah has prescribed’.<sup>32</sup>

In support of his argument al-Zamakhsharī then quoted Sura 9:31, with its specification of taking rabbis, monks or the Messiah as lords. He apparently agreed with the claim of Muqātil and al-Tabarī that the Christian confession of Messiah as Lord clashes with the worship of one God.

### Letter to the Byzantine Emperor

Born at the opposite end of the Muslim Empire, the Spanish exegete al-Qurtubī (d. 1272/671) seemed interested mainly in the legal implications of Sūra 3:64.<sup>33</sup> He mentioned that the verse had been connected with a document (*kitāb*) which Muhammad is reported to have sent to the Byzantine emperor Heraclius.<sup>34</sup> Though this story is not cited in the commentaries surveyed to this point, it is offered as a

*hadīth* in the *kitāb al-tafsīr* in the collection of al-Bukhārī.<sup>35</sup> The letter, according to al-Qurtubī, contains a charge to ‘the mighty one of Rome’ to submit and embrace Islam. ‘Then Allah would grant you a double reward. But if you turn away, you will have to bear the sin (*ithm*) of the *Arīsiyyīn*.’<sup>36</sup> Following this charge, the text of Sūra 3:64 is included in the letter.<sup>37</sup>

In his explanation of the phrase, ‘and do not some of us take others as Lords, apart from Allah’, al-Qurtubī seemed concerned about the foundation of authority for law. ‘[This phrase] means that we not follow them in making lawful or unlawful except what Allah has made lawful.’<sup>38</sup> The exegete brought in Sūra 9:31 for cross reference: ‘They have taken their rabbis and their monks as lords apart from God...’ The Jews and Christians gave their rabbis and monks the same status as their Lord in accepting their prohibitions and sanctions when Allah had neither forbidden nor permitted these.<sup>39</sup> Apart from Allah, wrote al-Qurtubī, people must not take anyone as lord, ‘not Jesus and not Ezra and not the angels’ (which connects partly to Sūra 9:30). These have no status to determine law, ‘because they are human (*bashar*) like us’.<sup>40</sup>

<sup>35</sup> Muhammad ibn Ibrāhīm ibn al-Mughīra al-Bukhārī, *Sahīh al-Bukhārī*, Mustafā al-Bābī al-Halabī wa Awlād, Cairo, 1926, *kitāb al-tafsīr*.

<sup>36</sup> al-Qurtubī, vol. IV, p. 105-106.

<sup>37</sup> al-Qurtubī, vol. IV, p. 106.

<sup>38</sup> al-Qurtubī, vol. IV, p. 106.

<sup>39</sup> al-Qurtubī, vol. IV, p. 106.

<sup>40</sup> al-Qurtubī, vol. IV, p. 107.

<sup>31</sup> al-Zamakhsharī, vol. I, p. 364.

<sup>32</sup> al-Zamakhsharī, vol. I, p. 364.

<sup>33</sup> al-Qurtubī, vol. IV, p. 105-107.

<sup>34</sup> al-Qurtubī, vol. IV, p. 105.

## Deep questions of meaning and response

A survey of other traditional interpretations of Sūra 3:64 reveals a remarkable consensus among Muslim exegetes during the formative and classical periods of Islam that the verse and its Qur'ānic context were to be understood as part of a polemical challenge to non-Muslims. All of the commentators, from the earliest in existence through to the present day,<sup>41</sup> understand Q 3:64 to be addressed to people who have a false concept of deity. They perceive the challenge of Sūra 3:64 to be a call to the Muslim concept of deity, summarized by the term *tawhīd*.

None of the Muslim commentators surveyed in this study – and recommended by the Aal al-Bayt Institute – understood the expression *sawā'* in Q 3:64 to refer to a theological concept held 'in common' by Muslims, Christians and Jews. Some of the exegetes saw the verse to be part of an exemplary argument for the Muslim view of Jesus. However, two of the commentators took the verse in a political direction. By bringing in the story of a letter sent by Muhammad to the Byzantine emperor Heraclius, al-Qurtubi and also Ibn Kathīr appear to have associated Sūra 3:64 with military negotiations related to the expansion of the Muslim Empire.<sup>42</sup>

<sup>41</sup> The direction of interpretation of 3:64 in popular modern Muslim commentaries is indicated in Gordon Nickel, "'A Common Word' in Qur'ānic Context and Commentary", The Centre for Islamic Studies & Muslim-Christian Relations, Occasional Paper no. 9, August 2009, p. 13.

<sup>42</sup> On the story of Muḥammad's letter and its meaning, see Gordon Nickel, "Conquest

These findings raise two questions related to the meaning of 'A Common Word' and an appropriate response to it: What does the 'Common Word' document mean when it makes prominent use of Sūra 3:64? How are Christians to respond authentically to the document knowing the Islamic interpretive tradition on this verse?

The Aal al-Bayt Institute has stated that the Islamic interpretive tradition represented by the commentaries examined in this study is the 'starting point' for a clear understanding of the Qur'ān.<sup>43</sup> How then are non-Muslims to understand the use of Sūra 3:64 in the 'Common Word' appeal? To assume that the Aal al-Bayt scholars were not familiar with the interpretive tradition on Sūra 3:64 seems problematic and possibly insulting. That they did indeed know the tradition is suggested by their reference to al-Ṭabarī's interpretation of Sūra 3:64 within the document.<sup>44</sup>

---

and Controversy: Intertwined themes in the Islamic interpretive tradition", Numen, vol. 58, 2011, pp. 232-258.

<sup>43</sup> Jihad and the Islamic Law of War, p. 77, nt. 5.

<sup>44</sup> 'A Common Word between Us and You', pp. 14. The document's interpretation of al-Ṭabarī, however, is unexpected. After quoting from al-Ṭabarī's exegesis of the phrase, 'do not some of us take others as Lord, apart from God', 'A Common Word' says this means that 'Muslims, Christians and Jews should be free to each follow what God commanded them.' As we have seen in this study, al-Ṭabarī explicitly brought Sūra 9:31 into his explanation of the phrase – Christians have taken the Messiah as Lord. He certainly was not advocating for Christian freedom to confess Jesus as Lord. To cite al-Ṭabarī in the document without describing candidly the polemic against Christian faith which al-Ṭabarī understood from Sūra 3:64 seems inexplicable. It is also not clear why most Christian responses

The Aal al-Bayt Institute is Traditionalist by its own self-identification, and the larger project of which ‘A Common Word’ is a part seeks to reassert the priority of traditionalist scholarly authority.<sup>45</sup> On the other hand, for non-Muslims to assume that the statement’s authors are simply taking a ‘Protestant’ or post-modern freedom to interpret the verse in a new way seems unhelpful – this freedom is exactly what traditionalist Muslims repudiate.

Christians who are familiar with the Islamic interpretive tradition described in this essay will wonder about the prominence of Sūra 3:64 in the Muslim appeal. This could lead to a wide range of responses. To interact vigorously with the content of ‘A Common Word’ seems to suit the spirit of the classical commentaries on Sūra 3:64, as well as the story which Muslim exegetes have indicated as its ‘occasion of revelation’. It must be noted that medieval commentators did not understand making a strong theological case to be an act of disrespect toward the partner in the dialogue. In fact, al-Rāzī seems to have seen the content of Sūra 3:64 and the strength of Muḥammad’s theological argument to be proofs of respect for Christians.<sup>46</sup>

---

have not picked up on this use of al-Tabarī. (But cf. G. M. Speelman, ‘The Background of “A Common Word”’, Exchange 39, 2010, p. 114: ‘Although al-Tabarī [as portrayed in the Muslim letter] omits an allusion to Christian practices, one wonders whether he would have agreed to such an actualization of his writings.’)

<sup>45</sup> Hoover, p. 55-57.

<sup>46</sup> al-Rāzī, vol. VIII, pp. 85-86. One wonders whether at least some of the traditionalist authors of ‘A Common Word’ were not anticipating a more vigorous response from Christians.

## Possible Christian Responses

One possible response to ‘A Common Word’ – on the basis of its use of Sūra 3:64 – would be to treat the entire document with suspicion. The Barnabas Fund drew attention to the prominence of Sūra 3:64, described traditional Muslim understandings of the verse, and characterized the letter as a classic expression of Islamic mission (*da‘wa*).<sup>47</sup>

Another possibility would be to respond to an undercurrent in ‘A Common Word’ – neither hidden nor explicitly declared – of a dictation of the terms of the dialogue. Michael Nazir-Ali, for example, found the document to be calling for dialogue on the basis of the Muslim concept of the unity of God. The document implies that Christians have compromised their monotheism, said Nazir-Ali, by referring to verses which have traditionally been understood to deny Christian beliefs about Jesus. Nazir-Ali rightly pointed out that Sūra 3:64 has been associated with Sūra 9:30-31 in the Islamic interpretive tradition – verses which explicitly criticize Christians for confessing Jesus as Son of God and Lord. He called for ‘mutual witness and learning’ in place of the ‘one-way street’ he perceived in the Muslim appeal.<sup>48</sup>

In a similar response to Nazir-Ali’s, Jon Hoover wrote that even apart from

---

<sup>47</sup> Barnabas Fund, ‘Response to open letter and call from Muslim religious leaders to Christian leaders’, 13 October 2007, viewed 27 November 2015, [http://www.quranandinjil.org/downloads\\_files/Response\\_to\\_open\\_letter\\_and\\_call\\_from\\_Muslim\\_religious\\_leaders\\_to\\_Christian\\_leaders\\_13\\_October\\_2007.pdf](http://www.quranandinjil.org/downloads_files/Response_to_open_letter_and_call_from_Muslim_religious_leaders_to_Christian_leaders_13_October_2007.pdf).

<sup>48</sup> Nazir-Ali, “Lingering questions about the Muslim letter”.

its use of Sūra 3:64, 'A Common Word' strikes an overall tone of what he calls 'the inclusive supremacy of Islam'.<sup>49</sup> The Muslim document in fact appeals to Christians to change the way they conceive their faith, but not in the traditional way of simply calling Christian faith false. Rather, 'A Common Word' does this 'obliquely' by classifying central aspects of Christian faith as 'formal' rather than essential.<sup>50</sup> But the document does not address, and certainly does not countenance, essential differences between the two faiths. Hoover suggested that participants in the 'Common Word' discussions at least acknowledge the difficulty of this 'supremacy' approach so that the conversation can move ahead meaningfully.

With the interpretive tradition of Sūra 3:64 in mind, some Christians have also sought to respond to the perceived polemical challenge in 'A Common Word' by affirming the truth of the gospel. The response of the World Evangelical Alliance, after expressing gratitude for the Muslim initiative, acknowledged the call to Christians in the document 'to become Muslims', then responded in kind. 'May we...invite you to put your faith in God, who forgives our opposition to him and sin through what his son Jesus Christ did for us at the cross?'<sup>51</sup>

---

<sup>49</sup> Hoover, p. 76.

<sup>50</sup> Hoover, pp. 73, referring to 'A Common Word', p. 13.

<sup>51</sup> 'We Too Want to Live in Love, Peace, Freedom and Justice', p. 2, viewed 27 November 2015, [http://www.acommonword.com/lib/downloads/We\\_Too\\_Want\\_to\\_Live\\_in\\_Love\\_Peace\\_Freedom\\_and\\_Justice.pdf](http://www.acommonword.com/lib/downloads/We_Too_Want_to_Live_in_Love_Peace_Freedom_and_Justice.pdf).

Along with this, a Christian response may want to question and perhaps challenge the use of scripture in other parts of the document. This naturally leads to a questioning of the document's claim to common beliefs, built as it is upon its treatment of those scriptures. It seems remarkable that several prominent responses to 'A Common Word' apparently declined to probe the statement's claim that love of God and neighbour is a central theme in Islam – especially considering that there is no command in the Qur'ān to love either God or people, and that the verses incidentally referring to human love for God are limited to a maximum of five.<sup>52</sup>

---

<sup>52</sup> A careful survey of the Qur'ānic vocabulary of love is Gordon Nickel, 'The Language of Love in Qur'ān and Gospel', in *Sacred Text: Explorations in Lexicography*, Juan Pedro Monferrer-Sala and Angel Urban, eds., Frankfurt am Main: Peter Lang, 2009, pp. 229-235. The Muslim letter's claims about love, however, were queried immediately after the publication of 'A Common Word' by Samir Khalil Samir, 'The Letter of 138 Muslim scholars to the Pope and Christian Leaders', October 17, 2007, viewed 27 November 2015, <http://www.acommonword.com/the-letter-of-138-muslim-scholars-to-the-pope-and-christian-leaders/>; also Christian Troll, 'Toward common ground between Christians and Muslims?', October 22, 2007, viewed 27 November 2015, <http://www.acommonword.com/response-from-prof-dr-christian-troll-s-j/>; and since then Barnabas Fund, pp. 6-11; Mark Durie, 'Notes for Christians on Understanding A Common Word Between Us and You', February 4, 2008, viewed 27 November 2015, <http://acommonword.blogspot.com/2008/02/notes-for-christians-on-understanding.html>; Hoover, pp. 60, 63; and George Sabra, 'The "Common Word" Letter in the Context of Christian-Muslim Dialogue', *Theological Review*, vol. 30, 2009, pp. 94-96. By contrast, the Yale Center for Faith and Culture's response to 'A Common

Approaching the mild end of the spectrum of possible responses might be an affirmation of the Muslim statement's indication of love as a central theme in Christianity and a request to Muslims to seek to understand Christian meanings. Beirut New Testament professor Johnny Awad wrote that when 'A Common Word' claims that Muslims and Christians share a belief in love for God and love for neighbour, Christians must be clear about who they believe God to be, and what they mean by divine love. Awad quoted Hebrews 1:1-4 and concluded that from a Christian perspective, *'I come to know God as He revealed Himself in Jesus Christ, not through the commandment or through a text.'*<sup>53</sup> At the heart of God's self-revelation in Jesus, wrote Awad, is the redemptive death and resurrection of Jesus. *'The cross and resurrection reveal the Love of God for us, and consequently the knowledge that God is Love.'*<sup>54</sup> Further, Awad explained that people are to love their neighbor, which in the teaching of Jesus extends to the enemy, *'because we were loved by God when we were still enemies of God.'*<sup>55</sup> Awad based his statement on Romans 5:6, 8 & 10:

---

Word' chose to simply 'applaud' the 'deep courage and insight' of the document's claim that love of God and love of neighbour are 'absolutely central' to both Islam and Christianity. Yale Center for Faith and Culture, 'Loving God and Neighbor Together', pp. 3-5.

<sup>53</sup> Johnny B. Awad, 'Who is My God and Who is My neighbor? A Response to "A Common Word Between Us and You"', Theological Review, vol. 30, 2009, 81. (Italics Awad's.)

<sup>54</sup> Awad, p. 82. (Italics Awad's.)

<sup>55</sup> Awad, p. 86. (Italics Awad's.)

*...When we were still powerless, Christ died for the ungodly....But God demonstrates his love for us in this: While we were still sinners, Christ died for us....For if, when were God's enemies, we were reconciled to him through the death of his Son, how much more, having been reconciled, shall we be saved through his life!*

Fully appreciative of the Muslim initiative, Awad invited the writers of 'A Common Word' to put aside Muslim preconceptions and to begin to look at Christianity the way Christians understand it.

### **Toward greater honesty and effectiveness in dialogue**

Christian responses which have found ambiguity in 'A Common Word' and have raised questions about meanings and intentions should not automatically be seen as contrary to the goal of authentic dialogue. As Michael Nazir-Ali suggested, 'The letter writers are theologically serious and Christians owe it to them to respond with equal seriousness.'<sup>56</sup> On the wider phenomenon of interfaith dialogue, both Christians and Muslims have criticized some official statements and gatherings as not actually representing orthodox believers in either Christianity or Islam, and thus not addressing the important differences between the two faiths.<sup>57</sup>

---

<sup>56</sup> Nazir-Ali.

<sup>57</sup> One charge against dialogue, as Lamin Sanneh has described it, is 'attempting to create a speculative syncretism in order to undermine faith in the interests of interfaith harmony'. Piety & Power: Muslims and Christians in West Africa, Maryknoll, NY: Orbis Books, 1996, pp. 6-12, here p. 6. Tariq Ramadan observed that 'Those who

Lamin Sanneh has further suggested that the separation of dialogue from witness by some leaders in the West has cut off important dimensions which a missionary tradition can contribute. 'Witness would demand making an effort to understand and be understood by others, with persuasion the rule in intercultural relations.'<sup>58</sup> Seen in this way, some of the strongest interrogative responses to 'A Common Word' may actually facilitate interfaith mutuality more effectively.

Christians seek to abide by the exhortation: '*If it is possible, as far as it depends on you, live at peace with everyone*' (Romans 12:18). Whenever and wherever Christians fail to obey this command in relationship with Muslims, there should be apology and repentance. But beyond even peaceful coexistence is the peace of the gospel, which comes through the death and resurrection of Jesus. '*He himself is our peace*' (Ephesians 2:14). The peace which reconciles people to God and to each other comes '*through his blood, shed on the cross*' (Colossians 2:20).

When Christians put gospel witness to the side, even for the goals of friendly relations and interfaith dialogue, they risk losing the only message which can

lead to true peace with God and neighbour. A commitment to gospel peace cannot mean abandoning the truths of the gospel upon which peace is built. Therefore, coming out of a familiarity with the Islamic interpretive tradition, a reasonable and appropriate Christian response to 'A Common Word' could include a combination of components: an expression of gratitude to the Aal al-Bayt Institute for taking the initiative; a respect for the partner in the dialogue; a return query concerning meanings and intentions; a lively loyalty to Jesus Christ as Lord and Saviour; and a freedom to affirm the gospel distinctives which are essential to biblical faith.

---

meet do not represent the various denominations, schools of thought, or tendencies of the adherents of their religion. Those who hold the most closed opinions, which in daily life are the cause of the real problem, never meet.' Western Muslims and the Future of Islam, New York: Oxford University Press, 2004, p. 200. George Sabra suggested that 'A Common Word' is not in fact well known among Muslims in the Middle East and, where known, is not always thought to speak for true Islam. Sabra, 97-98.

<sup>58</sup> Sanneh, p. 9.

## Rezension / Book Review

**Georgy Gounev, *The Dark Side of the Crescent Moon: The Islamization of Europe and Its Impact on American / Russian Relations*, New Brunswick, NJ und London, UK: Transaction Publishers, 2014 (2. Aufl.), 230 Seiten, US \$ 39,95, Kindle eBook US \$ 22,28, Vertrieb in Europa: Turpin Distribution Services, eurospan@turpin-distribution.com**

Gounev ist gebürtiger Bulgare. Nach Studien der Geschichte in Sofia (Bulgarien) wurde er am renommierten State Institute of International Relations in Moskau ([english.mgimo.ru/about-mgimo](http://english.mgimo.ru/about-mgimo)) promoviert (PhD). Er war Associate Professor für Geschichte und Politikwissenschaft an der St. Kliment Universität in Sofia. Er hat vier Bücher in Bulgarien veröffentlicht. Seit 1988 lebt er in Kalifornien und lehrt heute Neuere Geschichte und Politik des Nahen Ostens an drei Colleges im südlichen Kalifornien.

Als Politologe und Historiker beschreibt Gounev die Entwicklungen der Vereinigten Staaten, der Sowjetunion bzw. Russlands und Europas in Verbindung mit dem sie bedrohenden und stärker werdenden Islamismus – während des Zweiten Weltkrieges, während des Kalten Krieges, zur Zeit der Anfänge von Al-Qaeda, zu Beginn einer zunehmenden Islamisierung Europas, angesichts der islamo-faschistischen Herausforderung Russlands, angesichts des Auftauchens des iranischen theokratischen Totalitarismus, angesichts des Eindringens des Dschihadismus in den

USA selbst und nach dem Zusammenbrechen der Sowjetunion.

Er stellt dabei die Frage, wie die USA und Russland auf die zunehmende globale Ausbreitung des radikalen Islams und eine zunehmende Islamisierung Europas reagieren werden oder müssten. Werden die beiden sich misstrauisch gegenüber stehenden Rivalen aufgrund der Gefahr durch einen gemeinsamen Feind gezwungenermaßen kooperieren, um den globalen Zielen eines radikalen Islams begegnen zu können? Oder wird es Russlands Dilemma sein, dass es keinen Weg aus seinem starken Anti-Amerikanismus heraus findet? Dr. Gounev sieht die Hauptgefahr in Europa, Russland und USA in ihrem Unvermögen, die Gefahren eines globalen radikalen Islams mit seinen faschistischen Zügen zu erkennen und die notwendigen Entscheidungen im Blick auf die Abwendung der Gefahr zu treffen. Für Gounev trägt der globale, radikale politische Islam totalitäre Züge und hat viele Ähnlichkeiten mit dem Faschismus.

In seiner Einführung ins Thema beschreibt der Autor zwei Entwicklungen. Auf der einen Seite ist die Entwicklung des globalen radikalen Islam: Wahhabismus, Sayyid Abul Ala Maududi, Hassan al-Banna und die Muslimbrüder, Sayyid Qutb, Shukri Mustafa, Abdullah Yusuf Azzam, Taquuddin an-Nabhani und Hizb ut-Tahrir, Ayatollah Ruhollah Khomeini, Osama bin Laden und Ayman al-Zawahiri und ihre Sympathisanten in vielen Ländern. Auf der anderen Seite ist dies in den letzten 100

Jahren aber auch die Zeit der Auseinandersetzung von Kommunismus und Faschismus, von Kommunismus und freier westlicher Welt – die Zeit des Kalten Krieges. Dr. Gounev geht der Frage nach, wie sich die USA und die Sowjetunion während des 2. Weltkrieges und im Kalten Krieg der muslimischen Welt gegenüber verhalten haben, und welche Ziele die muslimische Welt in dieser Zeit verfolgt hat. Da Gounev die russischen Quellen gut kennt und einzuschätzen weiß, eröffnet er immer wieder interessante Fragestellungen und Perspektiven.

In zwei Kapiteln zeichnet der Autor die zunehmende Islamisierung Europas seit dem 2. Weltkrieg nach: Zunehmende Zahlen der Muslime und zunehmender Einfluss des Islam in europäischen Ländern, Zeichen von Nachgiebigkeit und Selbstzensur, zunehmender Einfluss von islamistischen Organisationen wie Tablighi Jamaat und Hizb ut-Tahrir, Einfluss von Personen wie Mustafa Kemal Mustafa (Abu Hamza al-Masri), Omar Bakri Muhammad, Mullah Krekar (born Nadschmad-Din Faradsch Ahmad), Yusuf al-Qaradawi und der Fethullah Gülen Bewegung. Er sieht in dem allen eine zunehmende Radikalisierung der Muslime in der westlichen Welt.

Danach folgen vier Kapitel über die Entwicklungen des radikalen Islam in Russland und in Amerika. Er analysiert dabei die Rolle, die die Entwicklungen im Iran, Afghanistan, Irak und in Saudi-Arabien, sowie der Konflikt im Nahen Osten in Russland und Amerika gespielt haben. Gounev belegt seine Angaben mit Aussagen von Vertretern des radikalen Islam. Er zeigt dann auch Beispiele von Verneinung und Leugnung der Gefahren eines globalen radi-

kalen Islam auf Seiten Amerikas und Russlands, aber auch Beispiele bewusster Irreführung durch Vertreter des radikalen Islam im Blick auf ihre langfristigen Ziele.

Das letzte Kapitel zeichnet zunächst die russisch-amerikanischen Beziehungen seit dem Zusammenbruch der Sowjetunion nach: Ursprünglich gab es eine recht gute Kooperation; dann verpasste Gelegenheiten, zunehmende Enttäuschung und Misstrauen, starker Anti-Amerikanismus in Russland. Er schließt mit dem für ihn wahrscheinlichen Szenario, dass sich beide Großmächte ganz neu arrangieren müssen, wenn ihnen die Auswirkungen des globalen radikalen Islam in Europa immer deutlicher werden.

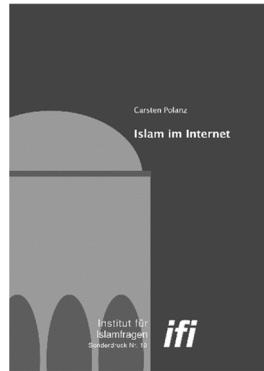
Der abschließende neue Epilog sieht das größte Hindernis für die Schaffung eines effektiven, globalen Sicherheitssystems, um die Welt vor dem zunehmenden Angriff eines radikalen politischen Islams zu schützen, in dem mangelnden Erkennen des Wesens und der Größe der islamo-totalitären Bedrohung. Offensichtlich könnten oder wollten sich westliche Politiker den Zusammenhang zwischen dem Islam als Religion und der Möglichkeit eines radikalen, politischen Islam nicht vorstellen. Die Verneinung der islamo-totalitären Bedrohung durch die amerikanische Administration unter Präsident Obama ginge soweit, dass die Benutzung des Ausdrucks „radikaler Islam“ auf allen Ebenen der Regierung und der militärischen Bürokratie strikt verboten wurde. Diese Verneinung aber gäben der Ideologie, der Ausbildung von Strukturen und der Strategie der Dschihadisten Raum zur weiteren Entwicklung.

Nach Gounevs Einschätzung ist die Situation für Russland langfristig bedrohlicher als die der Vereinigten Staaten. Russland böten sich zwei strategische Möglichkeiten – entweder eine Allianz mit dem Iran und der muslimischen Welt gegen die USA und Europa (Islam-Russian alliance), oder mit der USA und Europa gegen die Gefahr des Islamo-Faschismus (American-Russian alliance). Russland sei bereits vor über 20 Jahren von Ayatollah Khomeini zu einer Allianz mit dem Iran eingeladen worden. 2003 sei eine ähnliche Einladung, sich auf die Seite der islamischen Länder zu stellen, von Premierminister Mahathir Mohamad bei der Konferenz Islamischer Staaten in Kuala Lumpur ausgesprochen worden. In Russland gäbe es Politiker, die mit dieser Möglichkeit sympathisierten.

Das 230-seitige Buch gibt einen guten Überblick über ein komplexes Geschehen in der westlichen Welt und in Russland. Nicht jeder Leser wird allen Aspekten der alarmierenden Analyse zustimmen, aber die Sicht dieses Osteuropäers, der die Jahrhunderte lange Dominanz des Osmanischen Reiches in der Geschichte seines Heimatlandes kennt, sollte sorgfältig bedacht werden. Ob die Entwicklung der unterschiedlichen Szenarien so unausweichlich sind, wie sie Gounev scheinen, wird die Geschichte zeigen.

*(Dietrich Kuhl)*

## Islam im Internet



Muslimische Heiratsagenturen mit differenziertem Kriterienkatalog, islamische Einkaufsführer für scharia-konforme Lebensmittel und modische Kopftücher für die muslimische Frau, Online-Anfrage an einen einflussreichen Mufti zur islamischen Legitimität einer Chat-Bekanntschaft zwischen einem Jungen und einem Mädchen, missionarische Aufrufe, per Telefon zum Islam zu konvertieren, emotionalisierende Bilder und Videos muslimischer Kriegssopfer im Nahen Osten mit anschließendem Spendenaufwurf, Videos jihadistischer Hetzprediger, die dem ungläubigen Westen und seinen vom Glauben abgefallenen Verbündeten in der arabischen Welt Terror bis zur Aufrichtung der islamischen Weltherrschaft androhen... Die Welt islamischer Internetangebote ist vielfältig und schier unübersichtlich. Doch aufgrund der stetig wachsenden Bedeutung des Internets im Kommunikations- und Informationszeitalter und der gerade auch in städtischen Regionen islamischer Länder durch internetfähige Handys und Internetcafés steigenden Zugangsraten erscheint es geboten, sich intensiver mit den verschiedenen Ausdrucksformen islamischen Glaubens im Internet auseinanderzusetzen.

**Der Sonderdruck kann gratis heruntergeladen werden:**

<http://www.islaminstitut.de/Sonderdrucke.2.0.html>

**Georgy Gounev, *The Dark Side of the Crescent Moon: The Islamization of Europe and Its Impact on American / Russian Relations*, New Brunswick, NJ and London, UK: Transaction Publishers, 2014 (2<sup>nd</sup> edition), 230 pp., US \$ 39.95; Kindle eBook US \$ 22.28, Distribution in Europe: Turpin Distribution Services, eurosipan@turpin-distribution.com**

Georgy Gounev was born in Bulgaria and educated at Sofia University (history). He obtained his PhD from the prestigious Moscow Institute of International Relations ([english.mgimo.ru/about-mgimo](http://english.mgimo.ru/about-mgimo)). For thirteen years Georgy Gounev taught history and political science at his Alma Mater, the University of St. Kliment in Sofia, Bulgaria. Since 1988 he lives in the United States and is teaching Comparative Russian and American History and Politics of the Middle East at three colleges in southern California.

As political scientist and historian Gounev describes the developments of the United States, the Soviet Union (Russia) and Europe with regard to the growing threat of Islamism – during World War II, during the Cold War, on the road to Al-Qaeda, during the beginning of the Islamization of Europe, in connection with the Jihadist assault on Europe, in view of the Islamo-totalitarian challenge to Russia, in connection with the emergence of the Shia branch of theocratic totalitarianism, in view of the Jihadist penetration of America and after the breakup of the Soviet Union.

In view of these developments, Gounev asks the question how the United States and Russia will or should react to the global spread of radical Is-

lam and to the growing Islamization of Europe. Will the two rivals which watch each other with great suspicion be forced to co-operate because of the threat of a common enemy in order to fight the global goals of radical political Islam? Or will it be Russia's dilemma that it won't find a way out of its rabid anti-Americanism. Gounev considers as the main danger to Europe, Russia and the United States their inability or unwillingness to recognize the real dangers of global radical political Islam and their unwillingness to make the necessary decisions. For Gounev global radical political Islam possesses totalitarian aspects which show similarities to fascism.

In order to explain the present situation Gounev describes the development of global radical Islam in its various forms and concepts – Wahhabism, Sayyid Abul Ala Maududi, Hassan al-Banna and the Muslim Brotherhood, Sayyid Qutb, Shukri Mustafa, Abdullah Yusuf Azzam, Taqiuddin an-Nabhani and Hizb ut-Tahrir, Ayatollah Ruhollah Khomeini, Osama bin Laden and Ayman al-Zawahiri and their many sympathizers in many countries.

In addition he describes the struggles between Communism and Fascism during WW II and between Communism and the free and democratic western world during the Cold War. He then investigates the issues how the United States and the Soviet Union related to the Muslim World during WW II and the Cold War and how the Muslim World pursued its own goals during this time. Gounev opens new and interesting perspectives because of his excellent knowledge of Russian sources.

In two chapters Gounev describes the growing Islamization of Europe

since WW II: the growing number of Muslims and a growing influence of Islam in European countries, increasing tendencies of giving in to Muslim demands and even signs of self-censorship in the media, the influence of Islamist organizations such as Tablighi Jamaat and Hizb ut-Tahrir, the influence of certain Islamist figures such as Mustafa Kemal Mustafa (Abu Hamza al-Masri), Omar Bakri Muhammad, Mullah Krekar (born Najmuddin Faraj Ahmad), Yusuf al-Qaradawi and the Fethullah Gülen Movement. The different strands, developments and movements led to an increasing radicalization of Muslims in the western world.

Four chapters follow describing the development of radical Islam in Russia and the United States and also describing the influence which events and developments in Iran, Afghanistan, Iraq, Saudi-Arabia and the Israeli-Palestinian conflict had on both countries. Gounev underpins his theses with quotations from leaders of political Islam. He gives examples of denial of political leaders in the United States and Russia with regard to the dangers of radical political Islam. And he gives also examples of deliberate deception by representatives of radical Islam with regard to their long-term strategies, goals and objectives.

The last chapter describes first the Russian-American relationship since the collapse of the Soviet Union – cooperation at the beginning, missed opportunities, growing dissatisfaction, disappointment and mistrust, and an increasingly rabid Anti-Americanism in Russia. He finishes the chapter with the scenario which seems to him most likely, i.e. that both super-powers will have to come to terms with each other in or-

der to face together the challenge of radical Islam in Europe.

The concluding up-dated Epilogue considers the lacking insights into the nature and the magnitude of the Islamo-totalitarian threat as the biggest hindrance for developing an effective, global security system in order to protect the world against the growing threat of radical political Islam. To Gounev it seems obvious that western politicians are either unable or unwilling to assess accurately the connection between Islam as a religion and Islam as a radical political ideology. The denial of the Islamo-totalitarian threat by the American Administration under President Obama went, according to Gounev, as far as banning the use of a term such as “radical Islam” on all levels of the American government and the military bureaucracy. This attitude of denial gives the Islamists and Jihadists space to develop their strategies and structures unhindered.

According to Gounev is the long-term situation in Russia more dangerous than the one in the United States. In his view does Russia have two options: Russia will either establish a close alliance with Iran and the Muslim World against the USA and Europe, or it will establish an alliance with the United States and Europe against the dangers of Islamo-Fascism. Russia has already been invited 20 years ago by Ayatollah Khomeini to join the Muslim bloc. In 2003 a similar invitation was given by the then Prime Minister of Malaysia, Mahathir Mohamad, at the Conference of the Islamic States in Kuala Lumpur. There is quite a circle of Russian politicians who favour such an option.

Gounev’s book of 230 pages provides a good overview of the complex

relationship between the western world and Russia, especially with regard to the question how to deal with the global threat of political Islam. Not all readers will agree with all aspects of Gounev's alarming analysis. Nevertheless, it is wise to listen carefully to the insight of this East European who knows well the centuries of domination of his home country by the Ottoman Empire. History will tell whether the development of the various scenarios will be as inevitable as described by Gounev.

*(Dietrich Kuhl)*

## **Institut für Islamfragen**

Das evangelische Institut für Islamfragen ist ein Netzwerk von Islamwissenschaftlern und wird von den Evangelischen Allianzen in Deutschland, in Österreich und in der Schweiz getragen.

Durch Forschung und deren Präsentation in Veröffentlichung, Seminaren der Erwachsenenbildung und im politischen demokratischen Diskurs sollen Gesellschaft, Kirchen und Politik mit grundlegenden Informationen rund um das Thema „Islam“ versorgt werden.

Das Institut für Islamfragen vertritt uneingeschränkt die demokratischen Prinzipien der Toleranz und Meinungsvielfalt und lehnt jede Form von Extremismus, Fremdenfeindlichkeit, Rassismus sowie Diffamierung und Gewalt gegen ethnische, soziale oder religiöse Minderheiten ab. Die Mitarbeiter und Vorstandsmitglieder des Instituts sind dem christlichen Menschenbild verpflichtet, um alle Menschen in Würde zu achten und treten deshalb für gegenseitigen Respekt, Fairness, Menschenrechte, uneingeschränkte Religions- und Meinungsfreiheit sowie kulturelle Vielfalt ein.

Das Institut für Islamfragen arbeitet auf der Grundlage der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte (1948) und der Resolution für Religionsfreiheit der Weltweiten Evangelischen Allianz. Mehr Informationen über das Institut für Islamfragen, Artikel zum Thema Islam, Originalstimmen muslimischer Gelehrter und Buchrezensionen finden Sie unter [www.islaminstitut.de](http://www.islaminstitut.de).