

# ISLAM UND CHRISTLICHER GLAUBE

## ISLAM AND CHRISTIANITY

---

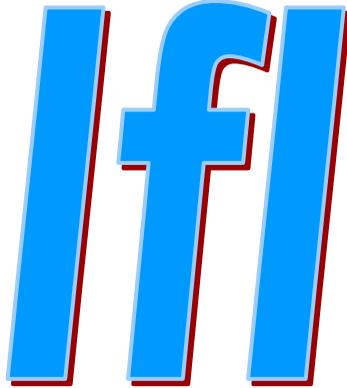
Zeitschrift des  
Instituts für Islamfragen (IfI)

Journal of the  
Institute of Islamic Studies

ISSN 1616-8917

**Nr. 2/2009 (9. Jg.)**

---



### **Jesus und Muhammad als Religionsstifter** *Jesus and Muhammad as Founders of Religion*

---

#### **Inhalt/Contents**

Liebe Leser / <i>Editorial</i> .....	3
Streit um Jesus und Muhammad / <i>The Jesus-Muhammad debate</i> (Eberhard Troeger) .....	5
Jesus und Muhammad als Vorbilder / <i>Jesus as Role Models</i> (Carsten Polanz).....	25
Meldungen aus dem Internet – Fatawa / <i>News from the Internet – Fatawa</i> (Daniel Hecker) .....	41
Buchbesprechungen (Rezensionen) / <i>Book reviews</i> .....	43



## **Islam und Christlicher Glaube**

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

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

### **Herausgeber / Publisher**

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

### **Vorstand / Board**

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

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

### **Schriftleitung / Editor**

Carsten Polanz (M.A.), Bonn

### **Redaktion / Editorial Board**

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

### **Übersetzungen / Translations**

Michael Ponsford, Dr. Dennis L. Slabaugh

### **Verlag / Publisher**

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

Verlag für Theologie und Religionswissenschaft (VTR), Gogolstr. 33, 90475 Nürnberg, Germany  
Tel.: +49 / (0)911 / 831169  
Fax 01805 / 060 344 840 27 (14 Cent/Min.)  
info@vtr-online.eu  
http://www.vtr-online.eu

### **Konto / Accounts**

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

### **Bezugsbedingungen und Erscheinungsweise / Availability and subscription rate**

Die Zeitschrift des IfI erscheint zweimal jährlich / *The Journal of IfI will appear twice annually*

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

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

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

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

Auffassungen einzelner Autoren in namentlich gekennzeichneten Beiträgen decken sich nicht notwendigerweise mit denen der Herausgeber, des Verlages oder der Schriftleitung. Mitglieder und Vorstand des IfI bejahen grundsätzlich die Glaubensbasis der Evangelischen Allianz. / *The Editorial Board, the publisher and Chairmen, while recommending the content of the journal to our readers, take no responsibility for particular opinions expressed in any part of the journal. Members and chairmen of IfI agree to the Evangelical Alliance's Basis of Faith.*

**ISBN 978-3-941750-92-0**

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

**© Institut für Islamfragen e.V.**

## Liebe Leser,

Diese Ausgabe 2/2009 unserer Zeitschrift „Islam und christlicher Glaube“ widmet sich zunächst den christlich-muslimischen Kontroversen um Jesus und Muhammad und vergleicht anschließend ihr Selbstverständnis und die verschiedenen Aspekte ihres Vorbilds für die Menschen, die sich ihrem Glauben im Laufe der Geschichte angeschlossen haben. Die Nachahmung der so genannten Stifter erscheint besonders relevant vor dem Hintergrund aktueller Diskussionen um fundamentalistische Strömungen im Islam einerseits und im Christentum andererseits. Wenn mit Fundamentalismus die Rückkehr zu oder das Festhalten an den Wurzeln und fundamentalen Wahrheitsansprüchen und Wertmaßstäben einer Religion gemeint ist, kommt es entscheidend darauf an, welche Ansprüche die beiden zentralen Figuren jeweils erhoben haben und welche Mittel sie zur Durchsetzung ihrer Botschaft gewählt haben.

Eberhard Troeger skizziert in einem ersten Artikel zunächst die Wahrnehmung der jeweils anderen Gründungspersönlichkeit. Während Muhammad in seiner frühen Zeit in Mekka als von der polytheistischen Mehrheit seiner Zeitgenossen verfolgter Führer einer neuen religiösen Gemeinschaft um die Anerkennung seiner Botschaft bei Juden und Christen warb, wandte er sich später als mächtiger politischer und militärischer Führer seiner wachsenden Anhängerschaft in Medina entschieden gegen den christlichen Glauben an die Gottessohnschaft und den Sühnetod Jesu am Kreuz.

Dabei kommt die Frage auf, inwieweit solche Versuche der Harmonisierung der Religionen den jeweiligen Ansprüchen der Stifter gerecht wird und die offensichtlichen Unterschiede im Gottes- und Menschenbild sowie im Heilsverständnis bei Jesus und Muhammad ernst nimmt. In einem zweiten Artikel beschäftigt sich Carsten Polanz daher mit dem unterschiedlichen Selbstverständnis, Auftrag und Anspruch auf Nachahmung der beiden Gründungspersönlichkeiten. An vielen Stellen der Evangelien ruft Jesus Menschen in seine Nachfolge oder spricht wie anlässlich der Fußwaschung seiner Jünger davon, dass er ihnen ein Beispiel hinterlassen habe, wie sie selber miteinander umgehen sollten. Während die christliche Kirche über viele Jahrhunderte eine enge Verknüpfung von Staat und Religion erlebt hat, lehnte Jesus eine politische Herrschaft von Anfang an ab. Dagegen erscheint Muhammad nicht nur als religiöser Führer und Prediger, sondern auch als Gesetzgeber, Richter und Feldherr der von ihm gestifteten Gemeinschaft. Mit Blick auf die gesellschaftspolitische Bedeutung der mehrfachen Aufforderung im Koran „Gehorcht Gott und dem Gesandten“ ergeben sich wichtige Fragen nach der politischen Identität der muslimischen Gemeinschaft, der zeitlosen Gültigkeit der von Muhammad im siebten Jahrhundert erlassenen Gesetze und der Bewertung seiner zahlreichen Feldzüge im Namen des Glaubens.

*Ihre Redaktion*

## Editorial

This issue (2/2009) of our journal *Islam and Christianity* is devoted first of all to Christian-Muslim controversies about Jesus and Muhammad, and then compares their respective self-understandings and the various aspects of their role models in their significance for the people who have adopted their faith in the course of history. The emulation of the so-called founders appears especially relevant against the background of current discussions about fundamentalist streams in Islam, on the one hand, and Christianity, on the other. If, by fundamentalism, we mean the return to, or holding fast to, the roots and fundamental truth claims and value standards of a religion, then the important question is which claims each of the two central figures raised and what means they chose for the assertion of their message.

In the first article, Eberhard Troeger outlines the perception in each religion of the other founding personality. While Muhammad, in his early period in Mecca as the leader of a new religious community persecuted by the polytheistic majority of his contemporaries, campaigned on behalf of the recognition of his message among Jews and Christians, he later, as a powerful political and military leader of a growing group of followers in Medina, turned resolutely against the Christian belief in Jesus' divine sonship and his atoning death on the Cross.

In the process, there arises the question of the extent to which the effort of a harmonization of the religions does

justice to the claims of each of the founders, and of how seriously it takes the obvious differences in the images of God and the human being, as well as in the understanding of salvation, held by Jesus and Muhammad. For this reason, Carsten Polanz, in a second article, deals with the different self-understandings, missions, and demands for emulation of the two founding personalities. In many passages in the gospels, Jesus calls people to be His disciples or, as on the occasion of washing the feet of His disciples, speaks of the fact that he has given them an example of how they themselves should treat each other. While the Christian church for many centuries has experienced a close linkage between the state and religion, Jesus rejected political supremacy from the very beginning. On the other hand, Muhammad appears not only as a religious leader and preacher, but also as a lawgiver, judge, and military commander of the community founded by him. In view of the social-political significance of the repeated exhortation in the Koran to "Obey God and His Messenger!", important questions arise about the political identity of the Muslim community, the timeless validity of the laws issued by Muhammad in the seventh century, and the assessment of his numerous military campaigns in the name of the faith.

*The Editors*

# Streit um Jesus und Muhammad – christlich-muslimische Kontroversen in Geschichte und Gegenwart

Eberhard Troeger<sup>1</sup>

Historisch betrachtet sind Jesus von Nazareth (etwa 6 v.Chr.-ca. 30 n.Chr.) und Muhammad Abdallah (ca. 570-632 n.Chr.) weltgeschichtlich wirksame Persönlichkeiten, die durch ihre Verkündigung jeweils starke religiöse bzw. religiös-politische Bewegungen in Gang setzten.

Dabei ist die Quellenlage für Jesus und Muhammad sehr unterschiedlich. Ihre Biographien und ihr „Ort“ in der Zeitgeschichte weisen erhebliche Unterschiede auf, von ihrem Selbstverständnis ganz zu schweigen.

In diesem Beitrag gehe ich der Frage nach, wie die jeweiligen Anhänger der einen Gründungspersönlichkeit die jeweils andere wahrgenommen haben. Es geht also nicht um die Wandlungen im Jesus-Bild der Christen und im Muhammad-Bild der Muslime.

## 1. Abriss der Biographien und Anmerkungen zur Quellenlage

Der Kern der Verkündigung Jesu wurde zunächst von seinen Anhängern in ihrer eigenen Verkündigung nach

Pfingsten tradiert, relativ früh schriftlich festgehalten und mit Berichten über das Leben und die Taten Jesu verbunden. Diese „Evangelien“ sind nach heutiger Erkenntnis zwischen 60 und 100 n.Chr. geschrieben worden, haben also einen relativ geringen zeitlichen Abstand zu Jesus selbst.

Im Blick auf Muhammad<sup>2</sup> ist dies anders. In der Wissenschaft wird allgemein davon ausgegangen, dass Muhammad die wichtigsten Inhalte seiner Verkündigung als prophetische Offenbarungssprüche in Reimprosa rezitierend vortrug und diese von seinen Anhängern auswendig gelernt wurden. Das Niederschreiben dieser Rezitationen (*qur'an*) und ihre redaktionelle Bearbeitung war vermutlich ein längerer Prozess, aber man geht bis heute allgemein davon aus, dass der wesentliche Inhalt des Koran auf Muhammad selbst zurückgeht. Anders steht es mit seiner Biographie. Sie ist erst etwa 150 Jahre nach Muhammads Tod literarisch greifbar. Die umfangreiche Literatur zum Lebenslauf (*sira*)<sup>3</sup> und zu den

---

<sup>1</sup> Eberhard Troeger (Jg. 1938) ist evangelischer Theologe, betreibt seit 1963 Studien zum Islam und zur Arabischen Welt, war u.a. in Ägypten tätig, unterrichtet an theologischen Seminaren und ist wohnhaft in Wiehl bei Gummersbach.

---

<sup>2</sup> Vgl. die neue, große Muhammad-Biographie von Tilman Nagel, Mohammed. Leben und Legende, München 2008 (1052 Seiten!).

<sup>3</sup> Z.B. Ibn Ishâq, Mohammed. Das Leben des Propheten. Aus dem Arabischen übertragen und bearbeitet von Gernot Rotter, 2.Aufl., Tübingen 1979; München 1982.

wegweisenden Aussprüchen und Handlungen Muhammads (*sunna*) weist viele legendarische Züge auf und ist in ihrem historischen Wert umstritten.

Immerhin bietet die muslimische Tradition ein ungefähres Gerüst für eine Biographie Muhammads. Dazu müssen die zahlreichen, „versteckten“ Anspielungen des Koran an Ereignisse im Leben Muhammads in Beziehung gesetzt werden. Wenn der Korantext im Wesentlichen auf Muhammad zurückgeht, dann können diese Anspielungen als historisch wertvoll angesehen werden. Tor Andrae nannte den Koran deshalb zu Recht „*unsere einzige authentische Quelle*“.<sup>4</sup> Es ist deshalb sinnvoll, nach den jeweiligen „Anlässen der Herabsendung“ (*asbab al-nuzul*) der einzelnen Rezitationseinheiten (*aya, sura*) zu fragen. Dabei kommen freilich muslimische Wissenschaftlicher auf Grund traditioneller Festlegungen zu erheblich anderen Ergebnissen als historisch-kritisch arbeitende nicht-muslimische Gelehrte. So vage die Biographie Muhammads auch sein mag, einige wesentliche Unterschiede zum Leben von Jesus lassen sich festhalten.

Jesus war Jude und lebte tief in der religiösen Tradition seines Volkes. Er konnte die Schriften Israels auf Hebräisch lesen und hatte darin umfassende Kenntnisse, auch wenn er keine rabbinische Schulung durchlaufen hatte. Jesus kannte die prophetischen Weissagungen Israels und verstand sich nach dem Zeugnis der Evangelien als der verheißene Messias (Matth.26,63f. par.). Das

irdische Leben von Jesus endete in einer Katastrophe. Von Verwandten und Anhängern verlassen starb er einsam den Tod eines Verbrechers an einem römischen Kreuz, nachdem die jüdische Führung seine Hinrichtung betrieben hatte. Nach dem Zeugnis der Apostel verwandelte Gott diese Katastrophe in den Triumph der wunderbaren Auferweckung Jesu und seiner Erhebung in die himmlische Welt (1.Tim.3,16; Phil.2,5-11).

Wie Jesus kam Muhammad aus bescheidenen gesellschaftlichen Verhältnissen. Wie Jesus arbeitete Muhammad in einem weltlichen Beruf (Zimmermann/Kaufmann). Damit aber erschöpfen sich die Gemeinsamkeiten. Muhammad wuchs mit dem arabischen Polytheismus auf. Ob er lesen und schreiben konnte, ist umstritten. Vermutlich war er von der Rezitation religiöser Texte in jüdischen, christlichen und vielleicht auch manichäischen Gottesdiensten beeindruckt. Er konnte solche Texte aber nicht lesen, sofern es sie überhaupt in arabischer Sprache und in seinem Umfeld gab. Muhammad war vermutlich mit dem arabischen Vielgötterglauben und seiner Verquickung mit dem Materialismus unzufrieden und suchte nach religiösen Alternativen für sich und sein Volk. Im Rahmen dieser Suche hatte er, gemäß Koran und Tradition, Offenbarungserlebnisse, wusste sich zum „arabischen Propheten“ berufen und begann mit der Sammlung einer Gemeinde von Anhängern.

In der historischen Wissenschaft ist man sich darin einig, dass Muhammads Verkündigung von dem einen Gott Allah, von seinem Gericht und seinen Weisungen in großem Maße von Juden-

---

<sup>4</sup> Mohammed: Sein Leben und sein Glaube, Göttingen 1932, Nachdruck Hildesheim 1977, S. 31.

tum, Christentum und evtl. Manichäismus seiner Umgebung beeinflusst wurde<sup>5</sup>, während Muslime die Verkündigung Muhammads direkt von dem ihm vorzitierten „himmlischen Koran“ ableiten. Relative Einigkeit besteht darin, dass Muhammad in der ersten Phase seines Wirkens in Mekka (ca. 610-622 n.Chr.) Feindschaft und offenen Widerstand erlebte, während ihm in Madina (622-632 n.Chr.) der Durchbruch zu religiösem und politischem Erfolg gelang. Er starb als religiöser und politischer Herrscher über ein ansehnliches arabisches Reich.

## **2. Die Wahrnehmung des jeweils anderen „Religionsstifters“**

Da Muhammad ca. 500 Jahre nach Entstehen des Kanons der neutestamentlichen Schriften lebte, können Christen nur aufgrund biblisch-theologischer und dogmatischer Kriterien ein Urteil über Muhammad gewinnen. Muslime sind dagegen im Blick auf Jesus in einer anderen Situation. Das muslimische Bild von Jesus wurde im Koran als Offenbarung Allahs gewissermaßen festgeschrieben und lässt im Grunde keine Diskussion zu. Diese sehr unterschiedlichen Voraussetzungen bestimmten und bestimmen bis heute die jeweiligen Sichtweisen „des Anderen“ und alle christlich-muslimischen Gespräche über Jesus und Muhammad.

---

<sup>5</sup> Vgl. Z.B. W. St. Clair Tisdall, *The sources of Islam; a Persian treatise*, Translated and abridged by William Muir, Edinburgh 1901 (Nachdruck o. J. by The Message for Muslims Trust); Ibn Warraq (Ed.), *The Origins of the Koran. Classic Essay's on Islam's Holy Book*, New York 1998.

Es ist verständlich, dass die christliche Wahrnehmung Muhammads im Laufe der Jahrhunderte großen Schwankungen unterworfen war. Es wird deshalb in diesem Aufsatz in erster Linie um die christliche Sicht Muhammads gehen, da das muslimische Jesus-Bild sich aufgrund der Festlegung seiner Hauptlinien im Koran im Laufe der Jahrhunderte bis heute nicht wesentlich verändern konnte.

Es ist verständlich, dass es zwischen Christen und Muslimen zu einer tiefen Kontroverse um die jeweils andere Gründungspersonlichkeit kommen musste. Der Grund liegt eben darin, dass im Koran eine Wahrnehmung von Jesus festgelegt worden ist, die gravierend vom Zeugnis der neutestamentlichen Evangelien abweicht. Das koranische Jesus-Bild<sup>6</sup> musste in den Großkirchen einen Sturm der Entrüstung auslösen. Dabei musste die Verteidigung des neutestamentlichen und kirchlichen Zeugnisses von Jesus logischerweise zu einer Zurückweisung der prophetischen Ansprüche Muhammads führen. Die muslimische Kritik an dem biblischen Jesus und die christliche Kritik an Muhammad bedingen sich gegenseitig.

## **3. Die Wahrnehmung Jesu im Islam**

Ein wesentliches Problem liegt darin, dass das koranische Jesus-Bild keineswegs einheitlich ist. Am Koran

---

<sup>6</sup> Vgl. dazu z.B. H. Räisänen, *Das koranische Jesusbild. Ein Beitrag zur Theologie des Korans*, Helsinki 1971; Mehdi Bazargan, *Und Jesus ist sein Prophet. Der Koran und die Christen*, München 2006.

können gravierende Wandlungen im Jesus-Verständnis Muhammads abgelesen werden. Der Koran spiegelt eine ca. 22-jährige Verkündigungszeit Muhammads wider (ca. 610-632 n.Chr.), die in eine mekkanische Periode (bis 622 n.Chr.) und eine medinensische Periode (ab 622 n.Chr.) eingeteilt werden muss. Während der Koran in den auf die Verkündigung in Mekka zurückgehenden Texten durchweg positiv von dem Propheten Isa (gemeint ist offensichtlich der Jesus der Evangelien) als „Sohn der Maria“ und Wundertäter spricht, sind die Aussagen des Korans von Medina vor allem polemisch gegen den christlichen Glauben an die Göttlichkeit Jesu und an seinen Sühnetod am Kreuz gerichtet.

Offensichtlich ist hinter diesen Wandlungen eine Veränderung im Informanten-Kreis Muhammads zu suchen. Anscheinend waren es anfangs schlichte, wenig gebildete Christen, die Muhammad über die Jungfrauengeburt und Wundertätigkeit Jesu informierten. Später wurde Muhammad stärker von der jüdischen, antichristlichen Polemik beeinflusst. Diese kritisierte vor allem die Jesus – vermeintlich von seinen Anhängern – zugeschriebene Gottessohnschaft. Diese jüdische Polemik hat sich in zahlreichen späteren Korantexten niedergeschlagen (z.B. 4,171f.; 9,30f.).

Vermutlich hat die Diskrepanz zwischen christlichen und jüdischen Informationen Muhammad in Bedrängnis gebracht, da er die frühen Aussagen über Jesus nicht ohne Not „abrogieren“ konnte. Ein Beispiel für diese Schwierigkeit ist die Leugnung der Kreuzigung Jesu nach Sure 4,157. Wahr-

scheinlich behaupteten Juden, dass Jesus kein Prophet sein könne, da er hingerichtet worden sei. Muhammad musste diese Behauptung zurückweisen, da er das Prophetentum Jesu als Offenbarung Allahs verkündigt hatte. Muhammad half sich vermutlich mit dem bekannten (gnostischen) Argument vom Scheintot Jesu („Vielmehr erschien ihnen (ein anderer) ähnlich (so daß sie ihn mit Jesus verwechselten und töteten ...“, Paret, 8.Aufl. 2001). Auch die koranische Rede von Isa als dem „Sohn der Maria“ hat in den späteren Texten einen anderen Klang als in den früheren. Sollte sie zunächst das göttliche Wunder der Jungfrauengeburt bezeugen (z.B. 5,110; 23,50), so erhielt sie später einen polemischen Ton gegen die Gottessohnschaft (z.B. 5,171).

Während in der christlichen Theologie im Laufe der Jahrhunderte teilweise recht wohlwollende Interpretationen der Person Muhammads vertreten wurden und heute werden, hat das biblische Zeugnis von Jesus die muslimische Sicht von Jesus bis jetzt nicht wesentlich verändert. Im Gegenteil, das muslimische Jesus-Bild wurde mit außerbiblischen Stoffen angereichert. Drei Themenbereiche sind dabei zu nennen: Erstens wurde Jesus magische Kraft zugeschrieben, was für den Volkislam wichtig war; zweitens wurde Jesus, vor allem im Sufismus, zu einem großen Asketen hochstilisiert, und drittens wurde Jesus zum endzeitlichen Kämpfer für den Islam, der diesem endgültig zum Sieg verhilft.<sup>7</sup> Im Blick

---

<sup>7</sup> Vgl. Z.B. Colin Chapman, *Cross and Crescent. Responding to the challenge of Islam*, Leicester 1995, S. 241, und Martin

auf die Moderne formuliert Hans-Martin Barth behutsam, es gebe „einzelne Interpretationen, die sich begrenzt mit der christlich verstandenen Christologie berühren können“<sup>8</sup>. Als Beispiel nennt er Jesus als „Botschafter von Liebe und Vergebung“ (nach Mahmoud M. Ayoub), Jesus als Sozialreformer und Revolutionär, gibt aber zu, dass es sich dabei um marginale Auffassungen handelt.<sup>9</sup>

Bis heute hat sich also auf muslimischer Seite wenig daran geändert, dass der „koranische Jesus/Isa“ als der wahre Jesus gerühmt und verteidigt wird, während gleichzeitig der biblische Jesus Christus zu einer „christlichen Fälschung“ degradiert wird. Auf Grund des Korantextes scheint es Muslimen fast unmöglich zu sein, das biblische Zeugnis von Jesus differenzierter zu betrachten. Deshalb muss auf christlicher Seite einerseits das biblische Zeugnis von Jesus weiterhin verteidigt, andererseits eine Sicht von Muhammad entwickelt werden, die aus theologisch-biblischen Einsichten gewonnen wird.

#### **4. Die Wahrnehmung Muhammads in der mittelalterlichen Ostkirche<sup>10</sup>**

Die Christen in den von den muslimisch gewordenen Arabern eroberten Gebieten erlangten als erste Kenntnisse über Muhammad und den Koran. Ihre Antwort auf den neuen Glauben war unverhohlene Polemik. Diese wird an den Schriften deutlich, die den beiden griechisch-orthodoxen Theologen Johannes von Damaskus (geb. um 675 in Damaskus, gest. um 750 n.Chr.) und Theodor Abu Qurra (geb. um 750 in Edessa, gest. zwischen 820 und 825 n.Chr.) zugeschrieben werden.<sup>11</sup> Die in ihren Schriften vertretenen Ansichten haben die Meinung späterer Generationen sehr geprägt, besonders innerhalb der griechisch-orthodoxen Kirchen.

Im 100. Kapitel seiner Schrift „Über die Häresien“ nannte Johannes von Damaskus Muhammad einen „falschen Propheten“, der eine neue, eigene Häresie schuf.<sup>12</sup> Er habe das Gerücht verbreitet, „vom Himmel sei eine Schrift von Gott auf ihn herabgekommen“<sup>13</sup>. In dieser Schrift phantasiere Muhammad von vielen „lächerlichen Dingen“<sup>14</sup> und habe sich „viele absurde Geschichten zusammengefaselt“<sup>15</sup>. Johannes kriti-

---

Bauschke, Jesus im Koran und im Islam, in: Ev. Akademien in Deutschland (Hrsg.), Christen & Muslime. Verantwortung zum Dialog, Darmstadt 2006, S. 125-127.

<sup>8</sup> Hans-Martin Barth, Dogmatik. Evangelischer Glaube im Kontext der Weltreligionen – ein Lehrbuch, Gütersloh 2001, S. 395.

<sup>9</sup> Ders., S. 396.

---

<sup>10</sup> Vgl. dazu Emanuel Kellerhals, Der Islam. Seine Geschichte, seine Lehre, sein Wesen, 1. Aufl. Basel 1945, S. 305-307.

<sup>11</sup> Vgl. Reinhold Gleis/Adel Theodor Khoury, Johannes Damaskenos und Theodor Abū Qurra – Schriften zum Islam. Kommentierte griechisch-deutsche Textausgabe, Corpus Islamo-Christianum (CISC), Series Graeca 3, Würzburg/Altenberge 1995.

<sup>12</sup> Dies., S. 75.

<sup>13</sup> Ebd.

<sup>14</sup> Dies., S. 77.

<sup>15</sup> Dies., S. 81.

sierte, dass es für den Offenbarungsvorgang keine Zeugen und keine Begleiterscheinungen gegeben und dass kein Prophet das Kommen Muhammads geweissagt habe. Kritisch thematisierte er den Umstand, dass Muhammad seinen Mitstreiter und Adoptivsohn Zaid nötigte, sich von seiner Frau Zainab zu trennen, damit Muhammad sie heiraten könne (vgl. Koran 33,36-40.49-51), und dies mit einer göttlichen Offenbarung begründete.<sup>16</sup> Schließlich warf Johannes von Damaskus Muhammad vor, dass er sich vergeblich aufblase, „mit Gott vertrauten Umgang“ zu pflegen.<sup>17</sup>

Sicher wollte dieses Kapitel im Werk des Johannes von Damaskus keine umfassende Auseinandersetzung mit dem Islam sein. Vielmehr griff er einige Punkte kritisch heraus, um den Islam ad absurdum zu führen, ja lächerlich zu machen, und damit die Christen unter dem Druck der islamischen Herrschaft zu stärken. Die Argumente des Johannes wurden in Form von Dialogen dargeboten, in denen der Christ den Muslim zum Schweigen bringt.<sup>18</sup>

## **5. Die Wahrnehmung Muhammads in der Kirche des Abendlandes<sup>19</sup>**

Durch die Kreuzzüge und durch die schrittweise Rückeroberung Spaniens lernten katholische Christen den Islam näher kennen. Es setzte eine intensive theologische Auseinandersetzung ein.

Den Anfang machte der berühmte Abt von Cluny, Petrus Venerabilis (gest. 1122). Er schrieb eine fünfbändige Antwort auf den Islam und eine kurze Zusammenfassung seiner Einsichten.<sup>20</sup> Er brachte gegen Muhammad die traditionellen Argumente vor, ging aber einen Schritt weiter, indem er theologisch argumentierte. Die Einwirkung Satans auf Muhammad und den Koran sah er darin, dass Wahrheit und Lüge miteinander vermengt seien und der Islam dadurch zu einer Verführung für viele Menschen wurde. Weil Muhammad meinte, alles über Gott und Christus zu wissen, habe er die Menschen von Gott abgewandt.<sup>21</sup> Er sah die Position Muhammads zwischen der des Arius (ca. 280-336) und der des Antichrists.<sup>22</sup> Hinter Muhammad stehe Satan mit seiner Absicht, Menschen vom Glauben an Jesus Christus als den Sohn Gottes und Erlöser des Menschengeschlechts abzuhalten.<sup>23</sup>

Ab dem 12. und 13. Jahrhundert bemühten sich abendländische Theologen, mit Hilfe rationaler, scholastischer Argumentation die Überlegenheit des christlichen Glaubens zu erweisen. Ein Beispiel dafür ist Raimundus Lullus (1235-1315).<sup>24</sup> Er verstand sich als Missionar, griff nicht Muhammad an, sondern setzte sich mit dem Inhalt seiner

---

<sup>20</sup> Vgl. Siegfried Raeder, Antworten auf den Islam. Texte christlicher Autoren vom 8. Jahrhundert bis zur Gegenwart, zusammengestellt, eingeleitet und erläutert von S. Raeder, Neukirchen 2006, S. 48-59.

<sup>21</sup> Ders., S. 52f.

<sup>22</sup> Ders., S. 54.

<sup>23</sup> Ders., S. 55.

<sup>24</sup> Vgl. z.B. Samuel Zwemer, Raymundus Lullus. Der erste Mohammedaner-Missionar, Wiesbaden o. J. (nach 1903).

---

<sup>16</sup> Ebd.

<sup>17</sup> Dies., S. 83.

<sup>18</sup> Dies., S. 45f.

<sup>19</sup> Vgl. dazu Kellerhals, a.a.O. S. 307-310.

Verkündigung auseinander. Er „brachte Tatsachen vor, die bewiesen, dass Mohammeds Gottesbegriff ein mangelhafter und unwahrer gewesen sei“<sup>25</sup>. Er kritisierte den falschen Gedanken des absoluten Monismus in der Gottheit und sah in der göttlichen Liebe die höchste Ausprägung seines Wesens.<sup>26</sup>

## **6. Muhammad in der Sicht Martin Luthers (1483-1546)**

Luther war einerseits der mittelalterlichen Argumentation verhaftet, ging in der theologischen Beurteilung des Islam aber neue Wege.<sup>27</sup> Er sah in Muhammad vor allem einen Zerstörer Jesu Christi und seines Reiches.<sup>28</sup> In seiner Schrift „Vom Kriege wider die Türken“ (1529) schrieb Luther vom Islam Muhammads: „Da ist Christus kein Erlöser, Heiland, König, keine Vergebung der Sünden, keine Gnade noch heiliger Geist. Und was soll ich viel sagen: In dem Artikel, dass Christus unter und geringer soll sein denn Mahomed, ist's alles zerstört“<sup>29</sup>. Auf der weltlichen Ebene sah Luther die Anwendung von Gewalt durch Muhammad als typisch an. „Denn sein [des Türken] Mahomed, wie gesagt ist, befiehlt, mit dem Schwert zu walten, und ist das meiste und vornehmste Werk in seinem Alkoran das Schwert.“<sup>30</sup> In der Gewaltanwendung sah Luther eine Konsequenz aus der Lüge, da Jesus Satan einen „Lügner und Mörder“ nannte (Joh. 8,44). „Also, da den Mahomed der

Lügendeist besessen und der Teufel durch seinen Alkoran die Seelen ermordet, den Christenglauben zerstört hatte, musste er wohl fort(schreiten) und das Schwert nehmen und die Leiber zu morden angreifen.“<sup>31</sup> Gleichzeitig aber sah Luther in der Eroberung und Zerstörung großer Landmassen durch muslimische Armeen „eine lautere (d.h. ausschließliche) Zuchtrute und Strafe Gottes über die ungläubige Welt“<sup>32</sup> und damit auch einen Bußruf an die Christenheit. Luthers derbe Ausdrucksweise klingt heute anstößig, ist aber aus seiner Zeit und Persönlichkeit sowie aus dem mittelalterlichen Diskurs heraus zu verstehen.

## **7. Jesus und Muhammad in der neuzeitlichen Diskussion**

Seit der Aufklärung fand man im Westen zu einer neuen Beurteilung sowohl Jesu als auch Muhammads. Man versuchte, beide Persönlichkeiten aus ihrer jeweiligen Zeit, aus ihrem religiösen Umfeld und aus ihrem „religiösen Gefühl“ heraus zu erklären. Maßstab für die Beurteilung war nun nicht mehr eine an der Bibel und an den Bekenntnissen der Kirche orientierte Theologie, sondern der aufgeklärte Humanismus.

In der islamischen Welt waren jedoch die Ansätze für eine Aufklärung im hohen Mittelalter überwunden worden. Etwa um 1200 n.Chr. setzte sich eine konservative Theologie durch, die bis heute das Denken im Hauptstrom des Islam bestimmt. Deshalb findet heute im Westen der christlich-

---

<sup>25</sup> Ders., S. 103.

<sup>26</sup> Ders., S. 103f.

<sup>27</sup> Raeder, a.a.O., S. 100.

<sup>28</sup> Ders., S. 103.

<sup>29</sup> Ders., S. 104.

<sup>30</sup> Ders., S. 105.

---

<sup>31</sup> Ders., S. 106.

<sup>32</sup> Ders., S. 105.

muslimische Dialog auf unterschiedlichen geistesgeschichtlichen Ebenen statt. Von einem eigentlichen Dialog kann man nicht sprechen, da im Westen sowohl Jesus als auch Muhammad historisch-kritisch wahrgenommen werden, während im Islam eine historische Kritik an Muhammad und an dem koranischen Jesus-Bild noch weitgehend zurückgewiesen wird.

Natürlich gibt es auch im Westen weiterhin eine der Bibel und dem christlichen Bekenntnis verpflichtete Religionstheologie, die um Erkenntnis der transzendenten und verbindlichen Wahrheit ringt. Für bekenntnisgebundene Christen bleibt die koranische Sicht von Jesus schmerzlich. Sie können deshalb aber auch verstehen, warum umgekehrt für Muslime die Ablehnung Muhammads schmerzlich ist. In einem ehrlichen Gespräch können die unterschiedlichen Sichtweisen jedoch ausgehalten werden.

Im Westen gibt es heute eine große Bandbreite unterschiedlicher Wahrnehmungen des religiös Anderen. Einige möchte ich nennen.

#### *a. Die rein historisch-kritische Wahrnehmung*

Die Religionswissenschaft bzw. die Islamwissenschaft sieht in Jesus und Muhammad lediglich zwei bedeutende Persönlichkeiten der Welt- und Religionsgeschichte. Sie untersucht die Gründe, die zu ihren Aktivitäten und Botschaften führten, und geht der jeweiligen, bis in die Gegenwart reichenden Wirkgeschichte nach. Im Westen bemüht sich diese Wissenschaft darum, möglichst neutral zu sein und sich eines

Urteils über Jesus und Muhammad zu enthalten. Es ist aber kein Geheimnis, dass westliche Islamwissenschaftler, die aus christlicher Tradition stammen, diese oft kritischer betrachten als die islamische Tradition. Das Ideal der Selbstkritik, die Faszination durch das Fremde und die Höflichkeit gegenüber dem Fremden scheinen dabei eine Rolle zu spielen. Umgekehrt dürften muslimische Wissenschaftler, die im Westen arbeiten, vor allem aber Wissenschaftler im Raum des Islam selbst, viel mehr ihrer muslimischen Tradition verhaftet sein.

#### *b. Die vom aufgeklärten Humanismus geprägte Wahrnehmung*

Im Westen wird auch im Raum der Kirchen und ihrer Theologie weitgehend eine historisch-kritische Religionsansicht vertreten. Da die Theologie aber nicht bei einer rein wissenschaftlichen Betrachtungsweise stehen bleiben kann, werden alle religiösen Traditionen auf ihren Wert für das Humane (Frieden und Gerechtigkeit), Existenzielle und Spirituelle befragt bzw. darauf reduziert. Die Frage nach einer letzten, transzendenten und für den Menschen verbindlichen Wahrheit wird weitgehend ausgeklammert.

Bei dieser Sichtweise wird es möglich, alle religiösen Traditionen auf einer Ebene wahrzunehmen. Man sieht die Religionen als sich gegenseitig ergänzend an und möchte im Dialog voneinander lernen. Die Tendenz zu einer Harmonisierung aller religiösen Traditionen ist offensichtlich. Das Problem ist nur, dass die muslimischen Dialogpartner von dieser Denkweise meistens

weit entfernt sind und ihre konservativen Standpunkte vertreten.

Als Beispiel für einen zeitgenössischen christlichen Theologen, der davon ausgeht, dass Christentum und Islam sich gegenseitig ergänzen, nenne ich Martin Bauschke.<sup>33</sup> Er versucht, den biblischen Jesus und den koranischen Muhammad zu harmonisieren, indem er meint, „dass Jesus sich selbstverständlich dem Einen und Einzigen Gott seiner jüdischen Väter und Mütter untergeordnet hat, dass er sich als Gottes und der Menschen ‚Diener‘ (Markus 10,45; Lukas 22,27) verstand“.<sup>34</sup> „Jesus repräsentiert Gott, er offenbart seine Barmherzigkeit und seinen Willen, aber er ist nicht Gott, er ist nicht diese Barmherzigkeit und dieser Wille, da er selber als Mensch auf Gottes Erbarmen angewiesen ist und zum Tun seines Willens verpflichtet bleibt. Darin gleicht Jesus seinem prophetischen Bruder und Nachfolger Muhammad.“<sup>35</sup> Hier geschieht um des Dialoges und der Harmonisierung willen von christlicher Seite aus eine Islamisierung Jesu und eine Anerkennung Muhammads als Prophet, während umgekehrt muslimische Gesprächspartner keine Neigung zeigen dürften, dem biblischen Zeugnis von Jesus Christus entgegenzukommen.

Die Reduzierung Jesu auf einen Propheten unter vielen wird von muslimischen Gelehrten natürlich mit Genugtuung aufgenommen und als Beweis für die Wahrheit des muslimi-

schen Jesus-Bildes gesehen. Als Beispiel zitiere ich Murad Hoffmann: „Wenn sich die Auffassung verfestigt, dass Jesus ‚nur‘ Prophet Gottes war – aus Sicht der Muslime ein gewaltiger Status –, dann könnte zwischen Christen und Muslimen das Tischtuch geflickt werden, das durch das Konzil von Nizäa schon im voraus zerschnitten worden war. Es geht nicht um Rechthaberei, wenn Muslime mit Genugtuung feststellen, dass die Christenheit dabei ist, die koranische Christologie als die richtige zu entdecken.“<sup>36</sup> Die Frage ist nur, was Murad Hoffmann zur historisch-kritischen Analyse Muhammads und des Koran sagt. Ehrlicherweise dürfte er im Blick auf historische Kritik nicht mit zweierlei Maß messen.

Die reduktionistische und relativierende westliche Religionsicht ist tief in der europäischen Aufklärung verwurzelt. Ein früher Protagonist ist der humanistische Theologe, Geschichtsphilosoph und Literat Johann Gottfried Herder (1744-1803). Er sah sowohl in dem historischen Jesus als auch in dem historischen Muhammad wichtige Gewährsleute für eine sich aufwärts entwickelnde Humanität der Menschheit.<sup>37</sup> In seinem Hauptwerk „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit“ nannte Herder Muhammad „eine sonderbare Mischung alles dessen, was Nation, Stamm, Zeit und Gegend gewähren konnte, Kaufmann, Prophet, Redner, Dichter, Held und Gesetzgeber, alles nach arabischer Weise. Aus dem

---

<sup>33</sup> Jesus im Koran und im Islam, in: Ev. Akademien in Deutschland (Hrsg.), Christen & Muslime. Verantwortung zum Dialog, Darmstadt 2006, S. 113-131.

<sup>34</sup> Ebd. S. 129.

<sup>35</sup> Ebd.

---

<sup>36</sup> Murad Hoffmann, Der Islam im 3. Jahrtausend. Eine Religion im Aufbruch, Kreuzlingen/München 2001<sup>2</sup>, S. 179.

<sup>37</sup> Raeder, a.a.O., S. 121.

edelsten Stamm in Arabien, dem Bewahrer der reinsten Mundart und des alten Nationalheiligums, der Kaaba, war Mohammed entsprossen, ein Knabe von schöner Bildung ...<sup>38</sup>. Den Grund für Muhammads „Prophetenberuf“ sah Herder in seinem „Hass gegen die Greuel des Götzendienstes“ und in seiner „Begeisterung für die Lehre von Einem Gott“<sup>39</sup>. Deshalb sah Herder im Koran einen Ausdruck der Intuition Muhammads. „Sein Koran, dies sonderbare Gemisch von Dichtkunst, Beredsamkeit, Unwissenheit, Klugheit und Anmaßung, ist ein Spiegel seiner Seele, der seine Gaben und Mängel, seine Neigungen und Fehler, den Selbstbetrug und die Notbehelfe, mit denen er sich und andre täuschte, klarer als irgendein anderer Koran [im Sinn von Rezitation, Anm. d. Vf.] eines Propheten zeigt.“<sup>40</sup>

Man mag Herders Wahrnehmung für problematisch halten, wichtig ist in diesem Zusammenhang, dass er Muhammads Religion aus historischen und psychologischen Ursachen erklärt und auf ihren Wert für das Humane reduziert.

### *c. Die konservativ-evangelische Wahrnehmung Muhammads*

Samuel Zwemer (1867-1952), auf evangelischer Seite einer der bedeutendsten Missionare in der Welt des Islam, hervorragender Kenner des Islam und wichtiger Missiologe des 20. Jahrhunderts, bemühte sich, Muhammads geschichtliche Leistung zu

würdigen, ohne ihn als einen Propheten Gottes anzuerkennen. Die Situation Arabiens um 600 n.Chr. sei auf das Auftreten eines genialen Reformers geradezu vorbereitet gewesen. „Alles wartete auf einen Mann von Genie, der die ganze soziale, politische und religiöse Lage überschauen und einen Kosmos daraus bilden konnte. Dieser Mann war Mohammed.“<sup>41</sup> Seine Genialität habe darin bestanden, dass er verschiedene vorgefundene Elemente zu einer neuen religiösen Gesellschaftsordnung zusammengefügt habe. Der Islam „ist nicht eine Erfindung, sondern eine Mischung; es ist nichts Neues daran mit Ausnahme des Talents, das Mohammed bei der Zusammenstellung alter Bestandteile zu einem Universalheilmittel für menschliche Leiden und bei der Erzwingung der Annahme desselben durch die Gewalt des Schwertes bewiesen hat.“<sup>42</sup>

Der evangelisch-lutherische Theologie- und Kirchengeschichtler Siegfried Raeder (1929-2006) nannte als Maßstab für eine Beantwortung der Frage, ob Muhammad Prophet Gottes gewesen sein könne, die Rechtfertigungslehre: „Die einzige Frage, die wir an ihn [Muhammad] als Propheten stellen können, lautet: Wer schafft das Heil: Gott oder Mensch? ... Die Frage ist, ob Mohammed ein Prophet war, der auf das Heil Gottes wartete, so wie die Propheten des Alten Testaments darauf warteten. Dann hätte er sehen müssen, dass Gottes Heil im Anbruch in Christus erschienen ist und dereinst in voll-

---

<sup>38</sup> Ders., S. 122.

<sup>39</sup> Ders., S. 123.

<sup>40</sup> Ebd.

---

<sup>41</sup> Raeder, a.a.O., S.133.

<sup>42</sup> Ders., S.132.

ler Herrlichkeit erscheinen wird.“<sup>43</sup> Raeder stellte auch die Frage, ob eine innerlich „islamisierte“ Christenheit befugt sei, Muhammad abzulehnen. „Die Christenheit müsste zum Evangelium zurückkehren, wenn sie ein glaubwürdiges und vollmächtiges Wort zum prophetischen Anspruch Mohammeds sagen soll.“

## Zum Schluss

Lamin Sanneh, aus Westafrika stammender Professor (USA), war Muslim und kam durch das Lesen des Römerbriefes zum Glauben an Christus. Er schrieb: „Meine erste Meinung, dass das Christentum, verglichen mit dem Islam, zweitklassig und minderwertig sei, hat sich gewandelt, als ich mich konfrontiert sah mit der menschlichen Person Jesu und ich mich daraufhin entschied, Christ zu werden. Als ich vor mir Jesus sah, seine geistliche Vitalität, seine Schönheit und seinen unbestechlichen Mut, ein Mensch, der sein ganzes Leben für Gott und andere gab, wurde ich – was immer noch der Fall ist –, durch seine Persönlichkeit tief betroffen und in Staunen versetzt. Trotz der theologischen Kontroversen über den ‚historischen Jesus‘ war ich gezwungen, ihn in der Kategorie des Göttlichen zu sehen. Ihn, den Menschen Jesus, zu sehen in seiner Agonie, umringt von den Finsternismächten des Bösen, und wahrzunehmen, wie er den bitteren Kelch des Todes trank bis zur Neige, gipfelnd in

diesem verlorenen, einsamen und grausamen Kreuz, alles um uns Menschen willen, war für mich unbeschreiblich. Dies lässt einem die Saiten des Herzens vibrieren in Ehrfurcht, Erstaunen und Verwunderung. Die spontane Reaktion ist, IHN anzubeten!“<sup>44</sup>

---

<sup>43</sup> Siegfried Raeder, Prophetentum im Koran, in: Prophetie in Bibel und Koran, Christentum und Islam 5, hg. von W. Höpfer, Breklum/Wiesbaden 1974, S. 37.

---

<sup>44</sup> How I see Jesus, The Bulletin of the Henry Martyn Institute of Islamic Studies, January-March 1963, S. 62, übersetzt und zitiert von Albrecht Hauser, Das Kreuz in der missionarischen Verkündigung unter Muslimen, in: Hanna Josua (Hg.), Allein der Gekreuzigte. Das Kreuz im Spannungsfeld zwischen Christentum und Islam, Holzgerlingen 2002, S. 181.

# The Jesus-Muhammad debate: Christian-Muslim Controversies Past and Present

Eberhard Troeger<sup>1</sup>

Jesus of Nazareth (approximate dates 6 BC to 30 AD) and Muhammad Abdallah (around 570-632 AD) were historically both globally influential personalities whose respective message set in motion religious and political movements of lasting impact, yet the sources of information about them, their career, their place in history and not least their self-understanding differ widely. I propose to look here at the perception the followers of the one founder had of the other, rather than shifts in Christians' views of Jesus or Muslims' views of Muhammad.

## 1. Biographical Summary and remarks on sources.

After Pentecost Jesus' followers communicated the core of his message in their own preaching. It was quite soon given written form, together with accounts of Jesus' life and ministry, in so-called "Gospels". The modern consensus is that these date back to between 60 and 100 AD and thus originated within a relatively brief interval after the event.

The situation as regards Muhammad is different.<sup>2</sup> Historians generally assume he recited the essence of his message as revelatory prophetic oracles in rhyming prose and his disciples learned it by rote. Over a considerable period these recitations (*qur'an*) were written down and edited, but the modern consensus is that the essence of the Koran can be traced back to Muhammad himself. The life of Muhammad is another matter, since the earliest written account only originated 150 years after his death. The extensive literature surrounding his life (*sira*)<sup>3</sup> and his authoritative sayings and actions (*sunna*) contains much legendary material and its historical value is disputed. By piecing together the numerous "covert" allusions in the Koran to events in Muhammad's life it is possible to construct an approximate biographical sketch. If the essence of the Koran derives from him these allusions are of historical value. Thus Tor Andrae was correct in describing the Koran as "our only au-

---

<sup>1</sup> Eberhard Troeger (\*1938), a Protestant minister, has been studying Islam and the Arab World since 1963. He lived and worked for a time in Egypt, lectures at theological colleges and resides in Wiehl near Gummersbach.

---

<sup>2</sup> Compare the new comprehensive biography of Muhammad by Tilman Nagel, *Mohammed. Leben und Legende*, Munich 2008 (1052 pp!).

<sup>3</sup> See Ibn Ishaq, *Mohammed. Das Leben des Propheten*. Aus dem Arabischen übertragen und bearbeitet von Gernot Rotter, 2nd edition, Tübingen 1979; Munich 1982.

thentic source”.<sup>4</sup> Account must be taken of the respective context, or “reasons for the sending down of the text of commission” (*asbab al-nuzul*) of the individual recitatory units (*aya, sura*), whereby there is a considerable discrepancy between the results of Muslim scholars committed to traditional views and those of non-Muslim historical critical research. However uncertain Muhammad’s biographical details may be, it differs in essential points from Jesus’ life.

Jesus was a Jew deeply rooted in the religious traditions of his people, able even without formal rabbinic training to read Israel’s Hebrew Scriptures, of which he had extensive knowledge. He was familiar with the predictions of Israel’s prophets and according to the Gospels’ testimony understood himself as the promised Messiah (Matthew 26.63f and parallels).

Jesus’ earthly career culminated in a catastrophe as, deserted by family and followers, he perished as a condemned criminal on a Roman cross after the Jewish leadership had conspired to have him executed. According to the apostles’ testimony God turned this catastrophe into a resounding victory by raising Jesus from the dead and elevating him to the heavenly realm (1 Timothy 3.16; Philippians 2.5-11).

Both Jesus and Muhammad stemmed from modest social surroundings and exercised a secular profession as carpenter or merchant. There, however, the parallels end. Muhammad

grew up under polytheism, and it is a debatable point whether he was literate. He may have been impressed by recitations of religious texts in Jewish, Christian and possibly Manichean services, but was not able to read them, even supposing they had existed in Arabic in his environments. Muhammad was probably dissatisfied with the materially-orientated polytheism of Arabia and was looking for alternatives for himself and his people. According to the Koran and tradition this search led to revelatory experiences and to Muhammad seeing himself as an “Arab prophet” who began to gather followers into a community.

Professional historians agree that Muhammad’s message of the one God Allah, his coming Judgment and his decrees was to a large degree influenced by Judaism, Christianity and possibly Manicheism<sup>5</sup>, whereas Muslims derive it from the “heavenly Koran” he recited. There is general agreement that in the first phase of his activity in Mecca (around 610 to 622 AD), Muhammad faced enmity and open resistance, whereas his activity in Medina (622-632 AD) was crowned with religious and political success. He died as a religious and political ruler over a considerable Arab empire.

---

<sup>4</sup> Mohammed: Sein Leben und sein Glaube, Göttingen 1932, reprint Hildesheim 1977, p. 31.

---

<sup>5</sup> See e.g. W. St. Clair Tisdall, The sources of Islam; a Persian treatise, Translated and abridged by William Muir, Edinburgh 1901 (reprint by The Message for Muslims Trust); Ibn Warraq (Ed.), The Origins of the Koran. Classic Essay’s on Islam’s Holy Book, New York 1998.

## 2. The respective perception of the other religious founder

Muhammad lived five centuries after the formation of the New Testament canon, so Christians can only evaluate him on the basis of biblical-theological criteria, while Muslims' view of Jesus is not open to discussion, being determined by Allah's revelation in the Koran. These differing presuppositions continue to influence each community's view of the "other" and to colour Christian-Muslim debates about Jesus and Muhammad.

Since the Muslim view of Jesus is more or less fixed by what is laid down in the Koran, this article will concentrate on the Christian perception of Muhammad, which has undergone significant shifts over the centuries.

Each community's view of the other's founder have understandably been the source of deep controversy between Christians and Muslims, since the Koran's picture of Jesus is at variance with the Gospels' testimony in the New Testament and necessarily caused a storm of indignation in the Churches. Upholding what the New Testament and the Church claim about Jesus logically implies rejecting Muhammad's claim to be a prophet, so Muslim criticism of the biblical Jesus and Christian criticism of Muhammad are two sides of the same coin.

## 3. The perception of Jesus in Islam

A major problem lies in the fact that the Koran, far from presenting a coherent

picture of Jesus<sup>6</sup>, reflects serious shifts in Muhammad's view of him during his 22-year career. Koran texts derived from Muhammad's preaching in Mecca before 622 AD speak positively of the prophet Isa, evidently referring to the Jesus of the Gospels, as "Mary's son" and miracle-worker, but in contrast statements from Muhammad's time in Medina after 622 AD are characterised by polemic against Christian beliefs in the deity of Christ and his atoning death on the cross.

This shift may be attributed to a change in the circles influencing Muhammad. His initial information about Jesus' virgin birth and miracles stemmed apparently from simple and uneducated Christians, whereas later he was came more under the influence of Jewish anti-Christian polemic which primarily rejected the deity Jesus' followers ascribed to him and is reflected in numerous later Koran texts such as 4,171f.; 9.30f.

This discrepancy may have embarrassed Muhammad, since he could not simply abrogate earlier affirmations about Jesus. An instance of this is the denial of the crucifixion in Sura 4.157. The Jews probably claimed a Jesus who had been executed could not have been a genuine prophet, yet Muhammad had already declared him to be one by revelation from Allah. Muhammad may have resolved his dilemma by recourse

---

<sup>6</sup> See to this e.g. H. Räisänen, *Das koranische Jesusbild. Ein Beitrag zur Theologie des Korans*, Helsinki 1971; Mehdi Bazargan, *Und Jesus ist sein Prophet. Der Koran und die Christen*, Munich 2006.

to the well-known Gnostic argument: “there appeared to them another like him, so that they mistook him for Jesus and killed him ...” (Pareto’s translation, 8<sup>th</sup> ed. 2001). The reference to Isâ as son of Mary, originally intended as witness to the miracle of the virgin birth (e.g. 5.110; 23.50), later became polemic against Jesus’ divinity (e.g. 5.171).

While Christian theologians over the centuries and today have entertained often quite favourable views of Muhammad, the biblical testimony to Jesus has had little influence on the way Muslims view him. Quite the contrary, it has been supplemented by extra-biblical matter in three directions: first, popular Islam ascribed magical powers to Jesus. Second, especially in Sufism, he has been regarded as a great ascetic. Finally he has been seen as the end-time warrior who would bring Islam ultimate victory.<sup>7</sup> For the modern period we may cite Hans-Martin Barth’s guarded reference to “individual interpretations with limited points of contact to a Christian Christology”<sup>8</sup> such as Mahmoud M. Ayoub’s Jesus as “messenger of love and forgiveness” or Jesus as social reformer and revolution-

ary, but he admits these views remain marginal.<sup>9</sup>

From the Muslim side there has to date been little change in the basic pattern that the Jesus/Isâ of the Koran is praised and defended as the genuine article while the Jesus Christ of the Bible is simultaneously degraded as a “Christian counterfeit.” The text of the Koran makes an alternative perception of the biblical testimony to Jesus difficult for Muslims. This means Christians must continue to defend that biblical testimony while developing a view of Muhammad based on biblical and theological insights.

#### **4. The Medieval Eastern Church’s perception of Muhammad<sup>10</sup>**

The first Christians to hear about Muhammad and the Koran were those living in territories conquered by the now Muslim Arabs. Their response to the new faith was undiluted polemic, as evidenced by the writings attributed to the two Greek Orthodox theologians John of Damascus (born around 675 in Damascus, died around 750 AD) and Theodore Abu Qurra (born around 750 in Edessa, died between 820 and 825 AD).<sup>11</sup> The views expressed in their writings have influenced the opinions

---

<sup>7</sup> Compare e.g. Colin Chapman, *Cross and Crescent. Responding to the challenge of Islam*, Leicester 1995, p. 241, and Martin Bauschke, *Jesus im Koran*, in: Protestant Academies in Germany (ed.), Christen & Muslime. Verantwortung zum Dialog, Darmstadt 2006, pp. 113-131, pp. 125-127.

<sup>8</sup> Hans-Martin Barth, *Dogmatik. Evangelischer Glaube im Kontext der Weltreligionen – ein Lehrbuch*, Gütersloh 2001, p. 395.

---

<sup>9</sup> Barth, p. 396.

<sup>10</sup> Compare to this Emanuel Kellerhals, *Der Islam. Seine Geschichte, seine Lehre, sein Wesen*, Basel 1945, pp. 305-307.

<sup>11</sup> See Reinhold Gleiß/Adel Theodor Khoury, *Johannes Damaskenos und Theodor Abû Qurra, Corpus Islamo-Christianum (CISC), Series Graeca 3*, Würzburg / Altenberge 1995.

of later generations, particularly in the Greek Orthodox churches.

In the 100<sup>th</sup> chapter of his book *On Heresies* John of Damascus called Muhammad a “false prophet” who had created his own new heresy and spread the rumour that “Scriptures had come down on him from God in heaven.”<sup>12</sup> In this book Muhammad fantasized about many “ridiculous things”<sup>13</sup> and “bab- bled many absurd stories.”<sup>14</sup> John criti- cised the lack of any witness or accom- panying signs to the supposed revela- tion and that no prophet had foretold Muhammad’s coming. He also took objection to the fact that Muhammad had compelled his companion in arms and adoptive son, Zaid, to divorce his wife Zainab so that Muhammad could marry her himself (cf. Koran, Sura 33.36-40, 49-51), justifying this by divine revelation.<sup>15</sup> Finally John of Damascus accused Muhammad of vain- glory in claiming “intimacy with God.”<sup>16</sup>

John of Damascus certainly did not intend these remarks to be an exhaus- tive treatment of Islam but selected a few critical points to demonstrate its absurdity and so to strengthen Chris- tians facing the pressure of Islamic rule. John’s arguments were set out in the form of dialogues in which a Christian reduced a Muslim to silence.<sup>17</sup>

## 5. The Western Church’s perception of Muhammad<sup>18</sup>

Through the Crusades and the grad- ual Christian reconquest of Spain Ro- man Catholics came into closer contact with Islam, leading to an intensive theological debate. The earliest pro- tagonist was Peter Venerabilis, the ab- bot of Cluny (died 1122), who com- posed a five-volume response to Islam and a shorter extract of his ideas.<sup>19</sup> He rehearsed the traditional critique against Muhammad, but also went fur- ther by developing theologically-based arguments. He saw the mixture of truth and error as a sign of Satanic influence on Muhammad and the Koran which made Islam seductive for many people. Muhammad’s claim to exhaustive knowledge of God and Christ had turned people away from God.<sup>20</sup> He situated Muhammad somewhere be- tween Arius (around 280-336) and the Antichrist.<sup>21</sup> Behind Muhammad could be discerned Satan with his aim of keeping people from faith in Jesus Christ as God’s Son and humanity’s redeemer.<sup>22</sup>

Western theologians from the 12<sup>th</sup> and 13<sup>th</sup> centuries onward were con- cerned to demonstrate the superiority of the Christian faith by means of rational and scholastic arguments. One example

---

<sup>12</sup> Gleil/Khoury, p. 75.

<sup>13</sup> Gleil/Khoury, p. 77.

<sup>14</sup> Gleil/Khoury, p. 81.

<sup>15</sup> Gleil/Khoury, p. 81.

<sup>16</sup> Gleil/Khoury, p. 83.

<sup>17</sup> Gleil/Khoury, pp. 45f.

---

<sup>18</sup> See to this Kellerhals, pp. 307-310.

<sup>19</sup> Compare Siegfried Raeder, *Antworten auf den Islam. Texte christlicher Autoren vom 8. Jahrhundert bis zur Gegenwart*, zusammengestellt, eingeleitet und erläutert von S. Raeder, Neukirchen 2006, pp. 48-59.

<sup>20</sup> Raeder, pp. 52f.

<sup>21</sup> Raeder, p. 54.

<sup>22</sup> Raeder, p. 55.

is Raymond Lull (1235-1315)<sup>23</sup> who saw himself as a missionary and refrained from attacking Muhammad, instead debating the content of his teaching. He “produced facts that prove Muhammad’s image of God to be defective and false.”<sup>24</sup> He criticised the false concept of absolute monism in the Godhead and regarded God’s love as the supreme expression of his being.<sup>25</sup>

## 6. Martin Luther’s perception of Muhammad

Although still in thrall to medieval arguments, Luther (1483-1546) broke new ground in his theological assessment of Islam.<sup>26</sup> He saw Muhammad above all as destructive of Jesus Christ and his kingdom.<sup>27</sup> In *The Turkish War* Luther wrote of Muhammad’s Islam “In it Christ is neither Redeemer, Saviour nor King, there is neither forgiveness of sins, grace nor Holy Spirit. What need I say more? The creed that puts Christ lower and inferior to Muhammad destroys everything.”<sup>28</sup> On the secular level Luther regarded Muhammad’s use of force as typical. “Then their (the Turks’) Mahomed (sic) commands to rule by the sword and the sword is the most frequent and important topic in their Alkoran (sic).”<sup>29</sup> Luther saw in the use of force the consequence of falsehood, since Jesus called

Satan a “liar and murderer” (John 8.44). “Since Mahomed was possessed by a lying spirit and the devil murders souls by means of his Alkoran and destroys the Christian faith, it was only logical to take the further step to wield the sword to attack and kill the body.”<sup>30</sup> At one and the same time Luther considered the conquest and destruction of wide areas by Muslim forces as “nothing less than the rod of divine punishment on an unbelieving world”<sup>31</sup> and thus a call to repentance for Christendom. Luther’s plain-speaking may sound offensive to modern ears but needs to be interpreted in the context of his own personality and medieval discourse in general.

## 7. The modern debate on Jesus and Muhammad

The Enlightenment brought a fresh interpretation of both Jesus and Muhammad which sought to explain both in the context of their time, their religious environment and “feeling”. The criterion was no longer Holy Scripture or Church creeds but rationalist humanism.

In the Muslim world however the first stirrings of enlightenment had already been suppressed in the Middle Ages when around 1200 AD a conservative theological outlook became predominant and has continued to dominate main-stream Islam ever since.

This means that Christian-Muslim dialogue is taking place on two different philosophical planes, so that the

---

<sup>23</sup> See to this Samuel Zwemer, Raymundus Lullus, Wiesbaden.

<sup>24</sup> Zwemer, p. 103.

<sup>25</sup> Zwemer, pp. 103f.

<sup>26</sup> See Raeder, p. 100.

<sup>27</sup> Raeder, p. 103.

<sup>28</sup> Raeder, p. 104.

<sup>29</sup> Raeder, p. 105.

---

<sup>30</sup> Raeder, p. 106.

<sup>31</sup> Raeder, p. 105.

term dialogue is misleading, since the West looks at Muhammad as well as at Jesus from a historical critical perspective, while Islam largely rejects historical criticism of Muhammad and the Koran's view of Jesus.

Certainly also in the West there still exists a theology committed to Scripture, the historic creeds and the concept of binding, transcendental truth. Christians with such a commitment find the Koran's view of Jesus grievous, but can also understand that any rejection of Muhammad is equally grievous for Muslims. In an honest dialogue it is possible to face up to such differing views.

The wide spectrum of differing perspectives on the religious other includes the following:

*a. The purely historical critical perspective*

Modern Religious Studies tend to regard Jesus and Muhammad simply as two outstanding personalities in the history of world religions and investigate the factors which led to their message and ministry and the effect these have had up to the present day. Western academics are concerned to be impartial and to refrain from value judgments, although it is an open secret that they tend to be much more critical about Christianity than Islam. This can probably be put down to their self-critical ideals, the fascination of the exotic and politeness toward foreigners. Muslim academics, on the other hand, especially those in Muslim countries, tend to be much more rooted in their own Islamic tradition.

*b. The perspective of enlightened humanism*

Within the Church in the West and its theology the historical-critical view of religions prevails. Since theology cannot stop at a merely descriptive analysis, all religious traditions are evaluated for or reduced to their respective existential contribution to humanity (peace and justice) and to spirituality, while ultimate questions of transcendent binding truth are largely excluded.

This approach enables all religious traditions to be perceived equally as mutually enriching and fosters dialogue as a means of learning from one another, with is an obvious trend towards a harmonization of all religious traditions. The problem is that Muslim partners in dialogue have a completely different perspective and uphold their conservative viewpoint.

Martin Bauschke<sup>32</sup> may be cited as an example of a contemporary Christian theologian who assumes Christianity and Islam are complementary and attempts to harmonize the Jesus of the Bible and the Muhammad of the Koran thus: "Jesus of course submitted himself to the One and Only God of his Jewish ancestors and understood himself as the servant of God and men (Mark 10.45; Luke 22.27) [...] Jesus represents God, reveals his compassion and will, is however not himself God, since he is dependent on God's mercy and committed to doing his will. In this

---

<sup>32</sup> Jesus im Koran und im Islam, in: Protestant Academies in Germany (ed.), Christen & Muslime, Darmstadt 2006, pp. 113-131.

Jesus can be likened to his brother and successor Muhammad.<sup>33</sup> For the sake of harmony and dialogue Jesus is here Islamicized and Muhammad recognized as a prophet, although Muslim dialogue partners show no inclination to move towards recognizing the biblical Jesus.

Muslim scholars of course welcome the idea of reducing Jesus to the status of one prophet among many and see it as a proof of the correctness of the Muslim view of Jesus. Murad Hoffmann, for example, comments: "If the view that Jesus was 'no more than' a prophet – an exalted enough status for Muslims – were to gain currency, this would go a long way to tearing down the wall of hostility erected in advance by the Council of Nicaea. It is not opinionated complacency when Muslims note with satisfaction that Christianity is on the way to discovering the Koran's Christology to be correct."<sup>34</sup> One wonders what Murad Hoffmann makes of the historical-critical analysis of Muhammad and the Koran, since what is sauce for the goose is also sauce for the gander.

The reductionist and relativistic view of religion in the West is deeply rooted in the European enlightenment. One of its early protagonists was Johann Gottfried Herder (1744-1803), humanist theologian, philosopher of history and man of letters, who saw in both the Jesus and Muhammad of history warrants for the upward evolution of humanity.<sup>35</sup> In his principal work,

"Thoughts on the Philosophy of Human History" Herder described Muhammad as "a peculiar mixture of all that nation, tribe, time and place could vouchsafe, merchant, prophet, preacher, poet, hero and legislator, and all in Arab fashion. A fine well-educated youth, Muhammad stemmed from the noblest Arabian tribe, preserver of the purest dialect and the national shrine, the Kaaba."<sup>36</sup> Herder saw the ground of Muhammad's prophetic vocation in his "hatred of abominable idolatry" and in his "enthusiasm for one God" and regarded the Koran as an expression of Muhammad's intuition. "His Koran, that peculiar mixture of poetry, eloquence, ignorance, shrewdness and effrontery, is a mirror of his own soul, more limpid than any other prophet's Koran (i.e. recital) which reflects his gifts and deficits, his inclinations and errors, the self-deception and expedients with which he fooled both himself and others."<sup>37</sup>

Whatever problems one might have with Herder's views, the essential feature in the present context is that he explains Muhammad's religion historically and psychologically and evaluates it in humanistic terms.

### *c. Muhammad in conservative evangelical perspective*

Samuel Zwemer (1867-1952), one of the most outstanding Protestant missionaries to the Muslim World, an expert on Islam and an important figure in twentieth-century missiology, sought to

---

<sup>33</sup> Bauschke, p. 129.

<sup>34</sup> Murad Hoffmann, *Der Islam im 3. Jahrtausend*, Munich 2001<sup>2</sup>, p. 179.

<sup>35</sup> See Raeder, p. 121.

---

<sup>36</sup> Raeder, p. 122.

<sup>37</sup> Raeder, p. 123.

appreciate Muhammad's contribution to history without recognizing him as a prophet. According to Zwemer the situation of Arabia around 600 AD was ripe for the appearance of an inspired reformer. "Everything was waiting for a man of genius who could grasp the whole social, political and religious scene and make a cosmos of it. Muhammad proved to be that man."<sup>38</sup> His genius lay in fitting existing elements into a new religious social order. Islam "is not an invention, but a collation. There is nothing new in it with the exception of the talent Muhammad exhibited in fusing together old components into a panacea for human ills and in compelling acceptance of the same by the power of the sword."<sup>39</sup>

The Lutheran theologian and Church historian Siegfried Raeder (1929-2006) saw the issue of justification as the criterion for evaluating Muhammad's prophetic claim. "The sole question that needs to be put to him as a prophet is: who is the agent of salvation: God or man? ... Was Muhammad a prophet awaiting God's salvation, as the Old Testament prophets did? Had he been, then he must have recognized that God's salvation has been manifested in Christ and will one day be consummated in glory."<sup>40</sup> Raeder also posed the question whether an inwardly "islamicised" Christianity has any right to reject Muhammad. "Christendom

must first return to the Gospel before it can make a credible and authoritative pronouncement as to Muhammad's prophetic claim."

## Conclusion

Lamin Sanneh, a professor in the USA originally from West Africa, was a Muslim who came to faith in Christ through reading Paul's Letter to the Romans. He wrote: "My original impression that Christianity was second-rate and inferior to Islam changed as I found myself face to face with the human Jesus and as a result decided to become a Christian. I was and still am deeply impressed and amazed by Jesus' spiritual vitality, his attractiveness, his incorruptible courage, a man who gave his whole life for God and others. Notwithstanding the theological debates over the 'historical Jesus' I felt compelled to see him in a divine category. It was an indescribable experience for me to see this man Jesus in his agony, surrounded by the evil forces of darkness, and watch him drink to the dregs the bitter chalice culminating in his lost, lonely, cruel death for us human beings. Our heart-strings begin to vibrate in reverent, admiring awe and all we can do is to worship HIM!"<sup>41</sup>

---

<sup>38</sup> Raeder, p. 133.

<sup>39</sup> Raeder, p. 132.

<sup>40</sup> Siegfried Raeder, *Prophetentum im Koran*, in: W. Höpfer, *Prophetie in Bibel und Koran, Christentum und Islam* Vol.5, Breklum/Wiesbaden 1974, p. 37.

---

<sup>41</sup> How I see Jesus, *The Bulletin of the Henry Martyn Institute of Islamic Studies*, January-March 1963, p. 62, translated and quoted by Albrecht Hauser, *Das Kreuz in der missionarischen Verkündigung unter Muslimen*, in: Hanna Josua (ed.), *Allein der Gekreuzigte. Das Kreuz im Spannungsfeld zwischen Christentum und Islam*, Holzgerlingen 2002, p. 181.

# Jesus und Muhammad als Vorbilder – Konsequenzen der Nachahmung für Gesellschaft und Politik (Teil 1)

Carsten Polanz<sup>1</sup>

## 1. Einleitung

Muhammad nimmt innerhalb des islamischen Denkens als „Gesandter Gottes“ und „Siegel der Propheten“ eine zentrale Rolle als nachzuzahmendes Vorbild ein. Alford Welch und Franz Buhl betonen seine „herausragende Stellung im Herzen des muslimischen Glaubens“, während zugleich sowohl der Koran als auch die frühe islamische Orthodoxie darauf beharrten, dass Muhammad vollkommen menschlich und nicht mit übernatürlichen Kräften ausgestattet sei.<sup>2</sup> Annemarie Schimmel beschreibt die Hinwendung zu Muhammad nicht zuletzt im Hinblick auf seine Verehrung im Volksislam als „die stärkste bindende Kraft unter Muslimen sowohl in der Vergangenheit als auch in der Gegenwart.“<sup>3</sup> Im Fazit eines Ar-

tikels über Muhammad in der „Oxford Encyclopedia of the Islamic World“ wird daher die zentrale Rolle des islamischen Propheten hervorgehoben, wenn es darum gehe, den Islam in Begriffen der Moderne, Postmoderne und Globalisierung zu reformieren und zu überdenken. Die „Neubelebung des Propheten als Vorbild“ diene „als ein Weg der Dekonstruktion des Traditionalismus und der Rekonstruktion modernen islamischen Denkens, ob moderat oder radikal, modernistisch oder islamistisch.“<sup>4</sup>

Wie hier bereits angedeutet, gehen die Vorstellungen darüber, welche Charaktereigenschaften und Handlungen Muhammads als Vorbild für alle Muslime aller Zeiten zu verstehen sind, bis heute in den verschiedenen islamischen Gruppierungen weit auseinander und variieren zudem je nach gesellschaftlichem Umfeld und (kultur)geschichtlichem Kontext derjenigen, die seine Vorbildlichkeit jeweils (neu) beschreiben und hervorheben möchten. So werden in der sunnitischen Orthodoxie, bei

---

<sup>1</sup> Carsten Polanz hat sein Studium der Islamwissenschaft an der Friedrich-Wilhelms-Universität in Bonn im Juli 2009 mit dem Magister abgeschlossen. In seiner Abschlussarbeit hat er sich mit der sog. Methode der Mitte und dem Jihad-Konzept des ägyptischen muslimischen Gelehrten Yusuf al-Qaradawi beschäftigt.

<sup>2</sup> Alford Welch, Franz Buhl, „Muhammad – The Prophet's Life and Career“, in: Hilda Pearson u.a. (Hrsg.), *The Encyclopedia of Islam*, Leiden 1993, vol. 7, S. 360-376, S. 360.

<sup>3</sup> Annemarie Schimmel, „Muhammad – The Prophet in popular Muslim piety“, in: Hilda Pearson u.a. (Hrsg.), *The Encyclope-*

---

*dia of Islam*, Leiden 1993, Vol. 7, S. 376-377, S. 376.

<sup>4</sup> Ahmad S. Moussalli, Alford Welch, Gordon D. Newby, Muhammad – Life of the Prophet, in: *The Oxford Encyclopedia of the Islamic World*, abrufbar im Internet unter [http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t236/e0550?\\_hi=3&\\_pos=6](http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t236/e0550?_hi=3&_pos=6) (letzter Zugriff am 16.09.2009).

der mystischen Verehrung Muhammads im Sufismus oder in den ideologischen Konzepten verschiedener islamistischer Erweckungsbewegungen sowie schließlich in jihadistischen Kreisen unterschiedliche bis gegensätzliche Bezüge zu den als vorbildlich verstandenen Worten, Taten und Einstellungen Muhammads hergestellt.

Während der vorliegende Artikel den Schwerpunkt auf die politisch und gesellschaftlich relevante Vorbildrolle Muhammads für die islamische Gemeinschaft legt, weise ich an einigen Punkten auf wichtige Parallelen und Unterschiede im Selbstverständnis und den jeweiligen Vorstellungen der Nachahmung zwischen Muhammad im Islam und Jesus im christlichen Glauben hin. Ich zeige daher in diesem ersten Teil des Artikels zunächst anhand einiger Koranverse und der Bedeutung der islamischen Überlieferung, wie tief der Gedanke der Nachahmung Muhammads im Islam verwurzelt ist, und vergleiche den Gehorsam gegenüber dem islamischen Gesandten mit dem neutestamentlichen Verständnis der Nachfolge Jesu. Dabei werden anschließend ihre unterschiedlichen Gottes- und Menschenbilder dargestellt sowie deren Auswirkungen auf die alltägliche Praxis des Glaubens. Die Bedeutung des Vorbilds der Stifter im Bezug auf aktuelle Fragen wie die nach dem politischen Anspruch und der gesellschaftlichen Prägekraft des Glaubens, den Mitteln zur Ausbreitung der Botschaft, dem Wesen der Toleranz und dem Umgang mit Abgefallenen behandle ich in einem zweiten Teil des Artikels, der in der nächsten Ausgabe dieser Zeitschrift erscheint.

## 2. Auftrag und Anspruch

Nach Sure 14,1f ist es Muhammads Auftrag, „die Menschen mit der Erlaubnis ihres Herrn aus der Finsternis ins Licht“ hinauszubringen, „auf den Weg dessen, der mächtig und des Lobes würdig ist, (den Weg) Gottes, dem (alles) gehört, was im Himmel und auf der Erde ist“. In Sure 33,45+46 wird Muhammad als Verkündiger froher Botschaft und als Warner beschrieben, der die Menschen zu Gott rufen und ihnen eine helle Leuchte sein soll. Während viele Verse einerseits betonen, dass Muhammad ein sterblicher Mensch wie jeder andere (siehe z.B. Sure 18,110; 39,30) und lediglich ein Diener Allahs (Sure 2,23; 50,8) sei, wird andererseits seine herausragende Stellung und sein Anspruch an die Gläubigen auf Nachahmung seines Beispiels an zahlreichen Koranstellen deutlich. Laut Sure 33,21 haben die Gläubigen und alle, „die auf Gott hoffen und sich auf den jüngsten Tag gefasst machen und Gottes ohne Unterlass (w. viel) gedenken“ in dem Gesandten „ein schönes Beispiel“. In diesem Zusammenhang ist auch Sure 68,4 erwähnenswert, in der Muhammad nach Rudi Paret's Übersetzung als „eine gewichtige Persönlichkeit“ beschrieben wird, die einen hohen Ethos vertritt.

### *Der Anspruch auf Gehorsam*

Am deutlichsten wird Muhammads Anspruch auf den Gehorsam der Gläubigen in den medinensischen Suren, die einer Zeit entstammen, in der Muhammad bereits nicht mehr nur als Lehrer und Prediger, sondern auch als Gesetzgeber, Richter und Feldherr seiner

wachsenden Gefolgschaft agiert.<sup>5</sup> So heißt es beispielsweise in Sure 3,31+32: „Sag: Wenn ihr Gott liebt, dann folgt mir, damit (auch) Gott euch liebt und euch eure Schuld vergibt! [...] Sag: Gehorcht Gott und dem Gesandten! Wenn ihr euch abwendet (seid ihr eben ungläubig). Gott liebt die Ungläubigen nicht“. Sure 4,80 bestätigt dies: „Wenn einer dem Gesandten gehorcht, gehorcht er (damit) Gott.“ In Sure 24,54 sind die Rechtgeleiteten die, welche Muhammad gehorchen. Der Kampf, zu dem Sure 9,29 aufruft, richtet sich daher auch gegen „diejenigen, die [...] nicht verbieten, was Gott und sein Gesandter verboten haben“. Die in den islamischen Überlieferungen (hadithen) beschriebene Lebensweise oder Gewohnheit (sunna) Muhammads beansprucht nach der klassischen sunnitischen Lehre in vollem Umfang göttlichen Ursprung und daher dieselbe Autorität wie der Korantext selbst.<sup>6</sup> Die erst einige Jahrzehnte nach Muhammads Tod zusammen getragenen und historisch teilweise ungesicherten Überlieferungen konkretisieren das bereits im Koran verbindlich festgeschriebene prophetische Vorbild für die

---

<sup>5</sup> Zur Wandlung der mekkanischen Rolle Muhammads in Medina siehe o.g. Artikel von Moussalli und zu seiner zentralen Stellung innerhalb der „theokratischen“ Verfassung der medinensisch-islamischen Urgemeinde Hartmut Bobzin, Mohammed, München 2006<sup>3</sup>, S. 93.

<sup>6</sup> In diesem Sinne Christine Schirmacher, *Der Islam I – Geschichte, Lehre, Unterschiede zum Christentum*, Holzgerlingen 2003<sup>2</sup>, S. 285, mit Verweis auf William Montgomery Watt, Alford Welch, *Der Islam I – Mohammed und die Frühzeit – Islamisches Recht – Religiöses Leben*, Stuttgart 1980, S. 244.

speziellsten Fragen der islamischen Rechts- und alltäglichen Glaubenspraxis.

Im Laufe der islamischen Geschichte haben sich verschiedene islamische Strömungen jedoch auf ganz unterschiedliche, sich zum Teil offensichtlich widersprechende Verse und Überlieferungen bezogen, um ihre jeweiligen Ziele und Strategien mit dem Vorbild Muhammads zu begründen. Wird er auf der einen Seite als vertrauenswürdiger Fürsprecher, demütiger Asket oder sanftmütiger Freund von Mensch und Tier verehrt, erscheint in anderen Kontexten vielmehr sein politisches Führungsgeschick und seine religiös begründete militärische Durchschlagskraft als wegweisendes und für alle Zeiten verbindliches Vorbild.<sup>7</sup>

#### *Nachfolge im Neuen Testament*

Im Neuen Testament nimmt der Gedanke der Nachahmung bzw. Nachfolge Jesu eine zentrale Rolle ein. Anlässlich wiederholter Streitigkeiten seiner Jünger, wer der Größte unter ihnen sei, erklärt Jesus ihnen, dass der Größte aller anderen Diener sei und er selber nicht gekommen sei, „um bedient zu werden, sondern um zu dienen und sein Leben zu geben als Lösegeld für viele“ (Mk 10,45). Das Johannes-Evangelium berichtet, dass Jesus seinen Jüngern zu deren Verwunderung die Füße wäscht, um ihnen ein Beispiel zu geben, wie sie selbst miteinander umgehen sollten (Joh 13,15). Nachdem er seine Jüngern in der Bergpredigt zur Feindesliebe

---

<sup>7</sup> Siehe zu den verschiedenen Interpretationen seines Vorbilds auch Schimmel, S. 377.

aufgefordert hat, betet er später selber am Kreuz für seine Verfolger: „Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun“ (Luk 23,34a). Petrus schreibt daher mitten in der Verfolgung an die Christen in Kleinasien: „Denn was ist das für ein Ruhm, wenn ihr geduldig Schläge ertragt, weil ihr gesündigt habt? Wenn ihr aber für Gutes tun leidet und es geduldig ertragt, das ist Gnade bei Gott. Denn dazu seid ihr berufen, weil auch Christus für uns gelitten und uns ein Vorbild hinterlassen hat, damit ihr seinen Fußstapfen nachfolgt“ (2Petr 2,20f.).

Die unmissverständlichen Aufforderungen, die Jesus an einzelne Menschen gerichtet hatte, sich von ihren alltäglichen Geschäften und Reichtümern abzuwenden, sich selbst zu verleugnen und ihm nachzufolgen (z.B. Mk 10,17-22; Lk 9,59-62; Mt 16,24), wurden im Laufe der Kirchengeschichte unterschiedlich interpretiert. Antonius, einer der ersten Mönche, verstand sie Ende des 3. Jahrhunderts als grundsätzliche Aufforderung zu einem weltabgewandten Leben in Armut und Askese.<sup>8</sup> Früher selbst Mönch gewesen, verwarf Martin Luther später im Zuge seiner reformatorischen Entdeckung die Weltflucht und Askese der Mönche als verdienstliche Leistung vor Gott und verstand vielmehr Beruf und Familie als die konkreten „Orte“, an die Gott die Menschen gestellt habe und an denen sich ihr Glaube und ihre Liebe zum

---

<sup>8</sup> Auch in Thomas von Kempens berühmten und in fast hundert Sprachen übersetzten Andachtsbuch „Nachfolge Christi“ aus dem 15. Jahrhundert steht die Selbstverleugnung im Mittelpunkt der Nachfolge.

Nächsten bewähren müsse.<sup>9</sup> Auch Dietrich Bonhoeffer betonte die Verwirklichung der Nachfolge im Dienst für den Nächsten: „Die Kirche ist nur Kirche, wenn sie für andere da ist.“<sup>10</sup>

### 3. Gottes- und Menschenbild bei Muhammad und Jesus

Die hier deutlich werdenden Unterschiede bezüglich des Auftrags und Anspruchs der beiden Religionsstifter sind eng mit dem jeweiligen Gottes- und Menschenbild verbunden.

#### *Diener des Allmächtigen*

Im Zentrum der koranischen Gotteslehre steht die Einsheit Gottes. In Sure 112 heißt es: „Er ist Allah, ein Einziger, Allah, der Absolute (Ewige Unabhängige, von Dem alles abhängt). Er zeugt nicht und ist nicht gezeugt worden, und Ihm ebenbürtig ist keiner.“ Muhammad warnte zunächst vor allem seine arabischen Landsleute angesichts ihres polytheistischen und animistischen Glaubens vor dem Tag des Gerichts, an dem ihnen ihr ewiger und allmächtiger, allwissender und allgegenwärtiger Schöpfer als Richter begegnen würde.<sup>11</sup> Die

---

<sup>9</sup> Vgl. auch Beschreibung von Luthers Verhältnis zum Mönchtum in Hanns Leiners Beitrag für das Sonntagsblatt-Bayern: Vom Beruf zur Berufung: Gegen Weltflucht und Werkgerechtigkeit – Luther und das Mönchtum, abrufbar unter [http://www.sonntagsblatt-bayern.de/news/aktuell/2008\\_17\\_18\\_01.htm](http://www.sonntagsblatt-bayern.de/news/aktuell/2008_17_18_01.htm) (letzter Zugriff: 17.09.2009).

<sup>10</sup> Dietrich Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, herausgegeben von Eberhard Bethge u.a., München 1998, S. 560.

<sup>11</sup> Zur Entwicklung der frühen Botschaft Muhammads beachte Harald Motzki, Es gibt keinen Gott außer Gott, und Moham-

Gnade und Barmherzigkeit Gottes zeigt sich nach koranischem Verständnis vor allem in der Erhaltung und Versorgung des Menschen sowie in den durch die Propheten übermittelten Warnungen. Dafür schuldet der Mensch seinem Schöpfer Dank und Anbetung, die er in seiner Unterwerfung (*islam*) unter den Willen Gottes und im Halten seiner Vorschriften zum Ausdruck bringt.

Für Muhammad bleibt Gott dabei in seiner Transzendenz für den Menschen unerkennbar und verborgen.<sup>12</sup> In der islamischen Theologie erscheint die Vorstellung einer persönlichen Beziehung zwischen Gott und Mensch als unvereinbar mit der im Koran beschriebenen Unvergleichlichkeit und Erhabenheit Gottes.<sup>13</sup> So gibt es nach Sure 19,93 „niemand im Himmel und auf Erden, der nicht als Diener zum Barmherzigen kommen würde“. Am Tag des Gerichts werden laut Sure 23,102f die in Büchern aufgezeichneten guten und schlechten Werke des Menschen auf einer Waage gewogen. Aufgrund der unbeschränkten Souveränität und Allmacht Gottes kann der Mensch im Diesseits nur auf das Erbarmen Gottes hoffen (Sure 26,82), aber niemals Gewissheit über sein ewiges Schicksal im Jenseits erhalten.

---

med ist der Gesandte Gottes, in: Gernot Rotter, *Die Welten des Islam – Neunundzwanzig Vorschläge, das Unvertraute zu verstehen*. Frankfurt am Main 1993, S. 16.

<sup>12</sup> Siehe Stephan Guth, *Gott*, in: *Kleines Islamlexikon*, Bonn 2006 (4. Auflage), S.114-115, S. 114.

<sup>13</sup> Zur Frage nach dem persönlichen Gott im Islam ausführlich Christine Schirrmacher, *Der Islam I*, S. 226-229.

### *Kinder des himmlischen Vaters*

Demgegenüber beschreibt Jesus die Beziehung zwischen Gott und Mensch wie die eines Vaters zu seinen Kindern. Auf die Frage nach dem rechten Beten lehrt Jesus seine Jünger beispielhaft das „Vater-unsere“ (Mt 6,9-13). Jesus knüpft an der alttestamentlichen Überzeugung der Juden an, dass der Mensch im Bilde Gottes („Gott ähnlich“) geschaffen und damit in eine persönliche Beziehung zu Gott gesetzt wurde (siehe Gen 1,26), während er zugleich vor die freie Entscheidung gestellt ist, sich selbst für oder gegen ein Leben mit Gott zu entscheiden.<sup>14</sup> Im Zusammenhang dieser persönlichen Gottesbeziehung sind die zahlreichen Aufforderungen an die Menschen zu verstehen, Wesensarten ihres himmlischen Vaters wie die Vergebungsbereitschaft, Barmherzigkeit oder Treue im eigenen Leben und Umgang mit den Mitmenschen widerzuspiegeln.<sup>15</sup>

Während bei Muhammad der Mensch grundsätzlich zum Guten fähig ist und lediglich der Rechtleitung durch den Koran bedarf, macht Jesus die Wurzel des Bösen im Herzen des Menschen aus (Mt 15,19). Seit dem Sündenfall, der nach biblischem Zeugnis den Menschen von Gott getrennt hat, scheint es dem Menschen in seiner inneren Rebellion unmöglich, dem höch-

---

<sup>14</sup> Eine anschauliche Illustration von dieser Würde und Freiheit des Menschen in seiner Beziehung zu Gott gibt Jesus im „Gleichnis vom verlorenen Sohn“ (Lk 15, 11-32).

<sup>15</sup> Siehe z.B. den Aufruf „Seid barmherzig, wie euer Vater im Himmel barmherzig ist“ (Lk 6,36) oder die Bitte im Vater-unsere „Vergib uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben unseren Schuldnern“ (Mt 6,12).

sten Gebot gerecht zu werden, Gott und seinen Nächsten wie sich selbst zu lieben. Daher erklärt Jesus gegenüber dem Pharisäer Nikodemus, dass der Mensch von neuem geboren werden müsse, um in das Reich Gottes zu kommen (Joh 3,3). Bei seiner Begegnung mit dem als Betrüger und Kollaborateur der Römer gesellschaftlich geächteten Zöllner Zachäus erklärt er, dass er gekommen sei „zu suchen und zu retten, was verloren ist“ (Luk 19,10). Im offensichtlichen Gegensatz zum erhabenen und unvergleichlichen Gott des Korans bezeugt das Neue Testament Gottes Selbstoffenbarung in Christus. „Wenn die heilige Schrift von Gott redet, sammelt sie unsere Gedanken auf einen einzigen Punkt [...] auf den Namen Jesus Christus“ schrieb Karl Barth in seiner Kirchlichen Dogmatik.<sup>16</sup> Die Liebe Gottes erscheint dabei als „Beweggrund und Motor des Handelns Gottes in der Geschichte, die ihren Höhepunkt in der Sendung seines Sohnes Jesus Christus“ findet (siehe u.a. Joh 3,16).<sup>17</sup>

### *Wurzeln der Ethik*

Im Brief an die Christen in Rom schreibt der Apostel Paulus: „Gott aber beweist seine Liebe zu uns dadurch, daß Christus für uns gestorben ist, als wir noch Sünder waren“ (Röm 5,8). Christliche Ethik wird daher, wie es der Theologe Heiko Krimmer ausgedrückt hat, zu einer „weil-Ethik“, die auf der Zuwendung und Barmherzigkeit Gottes

in Christus aufbaut.<sup>18</sup> Hier liegt ein bedeutender Unterschied zur islamischen Ethik, die man in Anknüpfung an Krimmer auch als eine „um-zu-Ethik“ beschreiben könnte. Entsprechend der koranischen Lehre von der Werkgerechtigkeit, die sich der Mensch vor Gott verdient, war für Muhammad die Liebe Gottes nur als Reaktion auf das rechte Tun der Gläubigen denkbar. Gott liebt demnach (nur) die Rechtschaffenen (Sure 3,148), die Gerechten (5,42), die Geduldigen (3,146), die Gutes tun (3,148), die sich (rituell) reinigen (9,108), die auf ihn vertrauen (3,159) und die ihn fürchten (9,7).<sup>19</sup> Diese unterschiedlichen Vorstellungen vom Wesen Gottes und des Menschen haben auch Auswirkungen auf die alltägliche Praxis des Glaubens.

## **4. Die Fünf Säulen und die Bergpredigt**

Auch die so genannten Fünf Säulen des Islam gehen als „Grundpfeiler der islamischen Pflichtenlehre“ auf Muhammads Anweisung und sein eigenes Vorbild zurück. Neben dem Bekenntnis (schahada), „dass es keinen anderen Gott gibt außer Allah und dass Mohammed der Gesandte Allahs ist“ gehören das Gebet, die Almosen, das Fasten und die Pilgerfahrt zu den unabdingbaren Bestandteilen islamischer Frömmigkeit. Auch wenn die tatsächliche Praxis Muhammads heute aus den vorhandenen Quellen nur schwer zu rekonstruieren ist, ist die grundsätzliche Vor-

---

<sup>16</sup> Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik II/2*, Zürich 1946, S. 56.

<sup>17</sup> Christine Schirmacher, *Der Islam – Eine Einführung*, Lahr 2005, S. 48.

---

<sup>18</sup> Heiko Krimmer, *Römerbrief*, Bd. 10 von: Gerhard Maier (Hrsg.), *Edition C Bibelkommentar*, Holzgerlingen 2000<sup>2</sup>, S. 303.

<sup>19</sup> Ausführlicher hierzu Schirmacher, *Der Islam I*, S. 216-221.

bildfunktion Muhammads beispielsweise bei der Festlegung der Waschungen, Verbeugungen und Rezitationen im Rahmen des fünfmal täglichen rituellen Gebets oder die genauen Abläufe und kultischen Handlungen bei der Pilgerfahrt unbestritten. Abweichungen vom vorgeschriebenen Ablauf machen die jeweilige religiöse Handlung in der Regel ungültig. Ein Eindruck von der Komplexität des religiösen Pflichtgebets (salat) vermittelt Ahmad Reidegeld in seinem Handbuch zur Glaubens- und Rechtslehre der Muslime. Er nennt allein 15 Bedingungen für die Gültigkeit des Gebets sowie zahlreiche während des Gebets abzulehnende Handlungen wie das Schließen der Augen oder Anheben oder Rafften von Kleidung.<sup>20</sup>

#### *Der öffentliche Gottesdienst*

Die ausgeübten Pflichten stellen dabei „persönliche und gesellschaftliche Handlungen zugleich“ dar.<sup>21</sup> Sie werden als notwendiger sichtbarer Ausdruck der eigenen Unterwerfung (Islam) unter den Willen Gottes und als verdienstvolle Werke für die Abrechnung am Tag des Gerichts verstanden.<sup>22</sup> Der Einzelne bringt durch die regelmäßige und offensichtliche Ausübung des Gebets, das öffentlich sichtbare Fasten im Ramadan oder die Teilnahme an der

Pilgerfahrt nach Mekka seine Zugehörigkeit zum Islam und seine Verbundenheit mit der muslimischen Gemeinschaft zum Ausdruck. Daher zählt das öffentliche Gebet in der Moschee mehr als das zu Hause praktizierte. In Sure 27,1-3 erscheinen das Gebet und die Armenfürsorge geradezu als Kennzeichen der gläubigen Muslime. Es gilt daher als schwere Sünde, diese Pflichten vorsätzlich und langfristig zu vernachlässigen. Bei fehlender Reue kann dies sogar als Abfall interpretiert werden.<sup>23</sup>

In Sure 9,5 erscheint die Annahme des Islam und die sichtbare Erfüllung der islamischen Pflichten als einziger Ausweg für die von den Muslimen angegriffenen Polytheisten: „Und wenn nun die heiligen Monate abgelaufen sind, dann tötet die Heiden, wo (immer) ihr sie findet, greift sie, umzingelt sie und lauert ihnen überall auf! Wenn sie sich aber bekehren, das Gebet verrichten und die Almosensteuer geben, dann lasst sie ihres Wegs ziehen! Gott ist barmherzig und bereit zu vergeben“. Die Ausübung des Gebets und die Entrichtung der Almosensteuer erscheinen hier und an zahlreichen weiteren Stellen zweifellos als Handlungen, zu deren öffentlich sichtbarer Ausübung der Mensch durch Druck von außen gedrängt wird.<sup>24</sup>

---

<sup>20</sup> Ahmad Reidegeld, *Handbuch Islam – Die Glaubens- und Rechtslehre der Muslime*, Kadem 2005, S. 11-12.

<sup>21</sup> Ulrich Haarmann, *Die Pflichten des Muslim-Dogmas und die geschichtliche Wirklichkeit*, in: *Saeculum* 26/1975 (Freiburg), S. 95-110, S. 95.

<sup>22</sup> Vgl. zu den praktischen Ausdrucksformen der Unterwerfung auch Watt, *Der Islam*, S. 262f.

---

<sup>23</sup> So Schirmacher, *Einführung*, S. 54.

<sup>24</sup> Siehe zum Kontext dieses Verses den Kommentar von Adel T. Khoury, *Der Koran – übersetzt und kommentiert von Adel Theodor Khoury*, Gütersloh 2007, S. 220.

## *Der verborgene Gottesdienst*

Auch Jesus beschreibt das Gebet, Fasten und die Almosen als selbstverständliche Ausdrucksformen des Glaubens. Im Rahmen der so genannten Bergpredigt (Mt 5-7) warnt Jesus jedoch seine Zuhörer vor der Gefahr der Mensehengefälligkeit und Heuchelei bei ihrer Ausübung. Almosen sollen seine Jünger nicht vor den Augen der Leute geben, um von ihnen gesehen zu werden. Sie sollen ihren Lohn nicht wie die vor sich her posaunenden Heuchler ihrer Tage von den Menschen, sondern ihrem Vater im Himmel erwarten. Gleiches fordert er für das Gebet. Auch hierin sollen sich die Jünger deutlich von den Heuchlern unterscheiden, die ihre Frömmigkeit in den Schulen und an den Straßenecken demonstrieren. Stattdessen rät Jesus: „so gehe in dein Kämmerlein und schließ die Tür zu und bete zu deinem Vater im Verborgenen; und dein Vater, der in das Verborgene sieht, wird dir's vergelten öffentlich.“ Dabei sollen seine Jünger auch nicht plappern, als ob ihr Vater im Himmel ihre Nöte und Bedürfnisse noch nicht kennen würde. Schließlich beschreibt er auch das Fasten als eine persönliche Angelegenheit zwischen Gott und dem einzelnen Menschen, das aus diesem Grund nicht zur öffentlichen Demonstration geeignet ist und vielmehr vor den Menschen verborgen bleiben soll.

An diesen drei Aspekten wird deutlich, dass Jesus beim Beten, Fasten und Almosengeben den Fokus weniger auf die öffentliche Ausübung der Frömmigkeit als vielmehr auf die persönliche Einstellung des Einzelnen legt. Der Mensch soll nicht „Zuschauer [seiner]

eigenen Frömmigkeit“ werden.<sup>25</sup> Den Pharisäern wirft er wiederholt vor, den Glauben zu ritualisieren, indem sie mehr auf die Reinigung ihrer Hände bedacht seien als auf die Reinigung ihrer Herzen (Mt 15,1-20). Auffallend scharf verurteilt Jesus eine Veräußerlichung des Glaubens, bei der ein Mensch anderen einen falschen Eindruck über seinen inneren Zustand vermittelt: „Wehe euch, ihr Schriftgelehrten und Pharisäer, ihr Heuchler, daß ihr das Äußere des Bechers und der Schüssel reinigt, inwendig aber sind sie voller Raub und Unmäßigkeit! Du blinder Pharisäer, reinige zuerst das Inwendige des Bechers und der Schüssel, damit auch ihr Äußeres rein werde!“ (Mt 23,25f.). Schon die öffentliche Ausübung der religiösen Pflichten bedingt automatisch eine enge Verbindung zwischen dem Glauben des Einzelnen und dem gesellschaftlichen Leben. Die geforderte Öffentlichkeit der Religionsausübung bedingt auch gewisse gesellschaftliche Druck- und soziale Kontrollmechanismen. Wie der zweite Teil dieses Artikels in der nächsten Ausgabe der Zeitschrift (1/2010) zeigt, ist die traditionell enge Verknüpfung von Staat und Religion im Islam jedoch darüber hinaus vor allem in der Identität und dem Lebenslauf Muhammads begründet.

---

<sup>25</sup> Helmut Thielicke, *Das Leben kann noch einmal beginnen – Ein Gang durch die Bergpredigt*, Stuttgart 1956, S. 114.

# Jesus and Muhammad as role models – consequences of emulation for society and politics (Part I)

Carsten Polanz<sup>1</sup>

## 1. Introduction

Muhammad, as “Messenger of God” and “Seal of the Prophets”, assumes a central role within Islamic thought as a role model to be emulated by the believers. Alford Welch and Franz Buhl emphasize his “outstanding position at the heart of the Muslim faith” while, at the same time, the Koran as well as early Islamic orthodoxy insisted upon emphasizing the fact that Muhammad is completely human and is not endowed with supernatural powers.<sup>2</sup> Annemarie Schimmel describes the turn to Muhammad, not least of all in respect of his veneration in popular Islam, as “the strongest binding force among Muslims in the past as well as

also in the present.”<sup>3</sup> In the summary of an article on Muhammad in the *Oxford Encyclopedia of the Islamic World*, the central role of the Islamic prophet is stressed for this reason when the issue is the reformation and rethinking of Islam along the lines of the concepts of modernity, post-modernity, and globalization. The “revival of the Prophet as a model” serves as a way of deconstructing traditionalism and reconstructing modern Islamic thought, whether moderate or radical, modernist or Islamist.”<sup>4</sup>

As already indicated here, the conceptions about which of Muhammad’s personality traits and actions are to be understood as a model for all Muslims in all ages diverge considerably up to the present in different Islamic groups and, in addition, vary according to the

---

<sup>1</sup> Carsten Polanz graduated with a M.A. in Islamic Studies from the Friedrich-Wilhelms-University of Bonn in July 2009 and wrote his master thesis on the so called middle way and the jihad-concept of the Egyptian Muslim scholar Yusuf al-Qaradawi.

<sup>2</sup> Alford Welch, Franz Buhl, „Muhammad – The Prophet’s Life and Career“, in: Hilda Pearson et. al. (eds.), *The Encyclopedia of Islam*, Leiden 1993, vol.7, pp. 360-376, here p. 360.

---

<sup>3</sup> Annemarie Schimmel, „Muhammad – The Prophet in popular Muslim piety“, in: Hilda Pearson et. al. (eds.), *The Encyclopedia of Islam*, Leiden 1993, vol. 7, pp. 376-377, here p. 376.

<sup>4</sup> Ahmad S. Moussalli, Alford Welch, Gordon D. Newby, „Muhammad – Life of the Prophet“, in: *The Oxford Encyclopedia of the Islamic World*, accessible on the Internet under [http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t236/e0550?\\_hi=3&\\_pos=6](http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t236/e0550?_hi=3&_pos=6) (last access on Sept. 16, 2009).

social environment and the (cultural) historical context of those who in each case would like to (re-) describe and to (re-) emphasize his exemplary nature. Thus, in Sunni orthodoxy, in the mystical veneration of Muhammad in Sufism, or in the ideological concepts of various Islamistic movements of religious awakening, as well as, finally, in jihadist circles, different relationships are produced, reaching even to antagonistic ones, to the words, deeds, and attitudes of Muhammad that are understood as exemplary.

While the present article lays emphasis upon the politically and socially relevant role of Muhammad as a model for the Islamic community, I also point out in regard to several points the important parallels and differences in self-understanding and in the respective conceptions of emulation concerning Muhammad in Islam and Jesus in Christianity. In this first part of my article, I show, on the basis of several verses from the Koran and on the basis of the significance of the Islamic tradition, how deeply the idea of the emulation of Muhammad is rooted in Islam, and I compare the obedience to the Islamic Messenger with the New Testament understanding of being a disciple of Jesus. Thereby, their different images of God and the human being then are portrayed, as well as the consequences of these images for the daily practice of faith. In a second part of the article, which will appear in the next issue of this journal, I deal with the significance of the role model presented by the founders for current questions such as the political claim and the for-

mative social power of the faith, the means for dissemination of the message, the nature of tolerance, and the treatment of apostates.

## 2. Mission and Claim

According to Sura 14:1f, it is Muhammad's mission to lead "mankind out of the depths of darkness into light, by the leave of their Lord, to the Way of Him, the Exalted in power, worthy of praise! – Of Allah, to whom belong all things in the heavens and on the earth." In Sura 33:45-46, Muhammad is described as a bringer of glad tidings and as a warner who is to call humankind to God and to be a bright light for them. While many verses, on the one hand, emphasize that Muhammad is a mortal being like any other (see, for example, Sura 18:110; 39:30) and merely a servant of Allah (Sura 2:23; 50:8), his outstanding position and his demand, made of the faithful, to imitate his example become clear, on the other hand, in numerous Koran passages. According to Sura 33:21, the faithful and all "whose hope is in Allah and the final day, and who engage much in the praise of Allah" have "a beautiful pattern" in the Messenger. In this context, Sura 68:4 also is worth mentioning, in which, in Rudi Paret's translation, Muhammad is described as "a personality of some weight" who advocates a high ethic.

### *The Demand for Obedience*

Muhammad's claim upon the obedience of the faithful becomes clearest in the Medinan suras, which come from a time in which Muhammad already no

longer acts only as a teacher and preacher, but also as a lawgiver, judge, and military leader of the growing number of his adherents.<sup>5</sup> Thus, for example, it says in Sura 3:31-32: “Say: ‘If you love Allah, follow me: Allah will love you and forgive you your sins’. [...] Say: ‘Obey Allah and His Prophet’: but if they turn back, Allah loves not those who reject faith.” Sura 4:80 confirms this by stating: “He who obeys the Messenger, obeys Allah.” In Sura 24:54, those who are guided rightly are those who obey Muhammad. The struggle, to which Sura 9:29 calls, is, therefore, directed also against “those who [...] do not hold that forbidden which has been forbidden by Allah and His Prophet”. The manner of life described in the Islamic tradition (hadith) or the habits (sunna) of Muhammad, according to classic Sunni doctrine, lays full claim to a divine origin and, for this reason, to the same authority as the text of the Koran itself.<sup>6</sup> The tradition, compiled only a few decades after Muhammad’s death and historically in part unverified, concretizes the prophetic model, established as binding already in the Koran,

for the most specialized questions in the practice of Islamic law and daily faith.

In the course of Islamic history, however, various Islamic streams have referred to quite different and, in part, clearly contradictory verses in order to justify their goals and strategies in using the model set up by Muhammad. If, on the one side, he is revered as a trustworthy advocate, humble ascetic, or gentle friend of human beings and animals, then his talent for political leadership and his religiously-grounded power as a military leader appear in other contexts much more as a pathbreaking and, for all times, obligatory role model.<sup>7</sup>

#### *Discipleship in the New Testament*

In the New Testament, the idea of the imitation of Jesus, or discipleship, assumes a central role. On the occasion of repeated disputes among his disciples about who was the greatest among them, Jesus declared to them that the greatest of all is the servant of others, and that he himself had not come “in order to be served, but rather to serve and to give his life as a ransom for many” (Mark 10:45). The Gospel of John reports that Jesus, to the amazement of his disciples, washed their feet in order to give them an example of how they should treat one another (John 13:15). After he had called upon his disciples in the Sermon on the Mount to love their enemies, he himself prays later on the Cross for his persecu-

---

<sup>5</sup> On the transformation of Muhammad’s Mecca role in Medina, see the article by Moussalli cited above and, on his central position within the „theocratic“ state of the original Medina-Islamic congregation, see Hartmut Bobzin, *Mohammed*, Munich 2006<sup>3</sup>, p. 93.

<sup>6</sup> In this sense, Christine Schirmacher, *Der Islam I – Geschichte, Lehre, Unterschiede zum Christentum*, Holzgerlingen 2003<sup>3</sup>, p. 285, with reference to William Montgomery Watt and Alford Welch, *Der Islam I – Mohammed und die Frühzeit – Islamisches Recht – Religiöses Leben*, Stuttgart 1980, p. 244.

---

<sup>7</sup> On the various interpretations of his role as a model, see also Schimmel, p. 377.

tors: “Father, forgive them, for they know not what they do” (Luke 23:34a). Peter, thus, writes in the midst of persecution to the Christians in Asia Minor: “For what credit is there if, when you sin and are harshly treated, you endure it with patience? But if, when you do what is right and suffer for it, you patiently endure it, this finds favor with God. For you have been called for this purpose, since Christ also suffered for you, leaving you an example for you to follow in His steps” (1 Pet 2:20-21).

The unequivocal calls to turn away from their daily business and their riches, to deny oneself and to follow him (e.g., Mark 10:17-22; Luke 9:59-62; Matt 16:24) that Jesus directed toward individual persons were interpreted differently in the course of church history. Antonius, one of the first monks, understood them at the end of the third century as a fundamental call to a seclusive life of poverty and asceticism.<sup>8</sup> Martin Luther, himself earlier a monk, later, in the course of his Reformation discoveries, rejected the escapism and asceticism of the monk as a meritorious achievement before God, and understood profession and family much more as the concrete “places” in which God has placed human beings and in which their faith and their love for the neighbor must prove themselves.<sup>9</sup> Dietrich Bonhoeffer also

emphasized the realization of discipleship in service for the neighbor: “The church is the church only when it is there for others.”<sup>10</sup>

### 3. The Image of God and the Human Being in Muhammad and Jesus

The differences clearly emerging here in regard to the mission and claim of the two founders of religion are closely connected with their images of God and of the human being.

#### *Servant of the Almighty*

In the center of the Koran’s teaching about God stands the unity of God. In Sura 112, it says: “He is Allah, the One and Only; Allah, the Eternal, Absolute; He begets not, nor is He begotten; And there is none like unto Him.” Muhammad at first warned his Arab fellow countrymen, in respect to their polytheistic and animistic belief, above all, about the day of judgement, on which their eternal and almighty, all-knowing and omnipotent creator would confront them as a judge.<sup>11</sup> The grace

---

*Bayern*: “Vom Beruf zur Berufung: Gegen Weltflucht und Werkgerechtigkeit – Luther und das Mönchtum“, accessible under [http://www.sonntagsblatt-bayern.de/news/aktuell/2008\\_17\\_18\\_01.htm](http://www.sonntagsblatt-bayern.de/news/aktuell/2008_17_18_01.htm) (last access: Sept. 17, 2009).

<sup>10</sup> Dietrich Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, edited by Eberhard Bethge, Munich 1998, p. 560.

<sup>11</sup> On the development of Muhammad’s early message, note Harald Motzki, „Es gibt keinen Gott außer Gott, und Mohammed ist der Gesandte Gottes“, in: Gernot Rotter, *Die Welten des Islam – Neunundzwanzig Vorschläge, das Unvertraute zu verstehen*, Frankfurt/Main 1995, p. 16.

---

<sup>8</sup> In Thomas a Kempis’ famous devotional book translated into almost a hundred languages, *The Imitation of Christ*, from the fifteenth century, self-denial also stands at the center of discipleship.

<sup>9</sup> Cf. also the decription of Luther’s relationship to monasticism in Hanns Leiner’s article for the newspaper *Sonntagsblatt-*

and compassion of God, according to the understanding of the Koran, is shown above all in the preservation and care of the human being, as well as in the warnings conveyed by the Prophet. For this, the human being owes his creator thanks and worship, which he expresses in his submission (Islam) to the will of God and in the keeping of God's instructions.

For Muhammad, God remains, in His transcendence, indiscernible for human beings and hidden from them.<sup>12</sup> In Islamic theology, the notion of a personal relationship between God and the human being appears as irreconcilable with the incomparability and sublimity of God as described in the Koran.<sup>13</sup> Thus, according to Sura 19:93, there is "not one of the beings in the heavens and on the earth but must come to (Allah) Most Gracious as a servant". On the day of judgement, according to Sura 23:102f, the good and bad works of the human being recorded in the books are weighed upon the scales. On the basis of the unlimited sovereignty and omnipotence of God, the human being can hope in this life only in God's mercy (Sura 26:82), but can never receive certainty about his eternal fate in the Hereafter.

### *Children of the Heavenly Father*

In contrast, Jesus describes the relationship between God and the human

being as that of a father to his children. In response to the question about proper prayer, Jesus provides his disciples with the "Lord's Prayer" as an example (Matt 6:9-13). Jesus takes up the Old Testament conviction held by the Jews that the human being was made in the image of God ("in the likeness of God") and, thereby, was placed in a personal relationship with God (see Gen 1:26), while the human being at the same time is placed before the free decision to choose, or reject, a life with God.<sup>14</sup> The numerous exhortations addressed to human beings to reflect the nature of their heavenly father, such as the willingness to forgive, compassion, or faithfulness in one's own life and in the treatment of fellow human beings, are to be understood in the context of this personal relationship to God.<sup>15</sup>

While for Muhammad the human being fundamentally is capable of the good and needs merely the proper direction supplied by the Koran, Jesus identifies the root of evil in the heart of the human being (Matt 15:19). Since the Fall, which, according to the biblical witness, has separated the human being from God, it appears impossible for the human being in his inner rebellion to do justice to the highest command to love God and his neighbor as he loves himself. For this reason, Jesus

---

<sup>12</sup> See Stephan Guth, „Gott“, in: *Kleines Islamlexikon*, Bonn 2006 (4<sup>th</sup> edition), pp. 114-115, here p. 114.

<sup>13</sup> On the question of the personal God in Islam, in detail, Schirmacher, *Der Islam I*, pp. 226-229.

---

<sup>14</sup> A graphic illustration of this dignity and freedom of the human being in his relationship to God is given by Jesus in his parable of the "prodigal son" (Luke 15:11-32).

<sup>15</sup> See, for example, the call „Be merciful, just as your Father is merciful“ (Luke 6:36), or the request in the Lord's Prayer „Forgive us our debts, as we also forgive our debtors“ (Matt 6:12).

explains to the Pharisee Nicodemus that the human being must be born anew in order to enter the Kingdom of God (John 3:3). In his encounter with the tax collector Zaccheus, socially ostracized as a swindler and as a collaborator with the Romans, Jesus explains that he came “to seek and to save that which was lost” (Luke 19:10). In obvious contrast to the sublime and incomparable God of the Koran, the New Testament testifies to God’s self-revelation in Christ. “When the Holy Scripture speaks of God, it focusses our thoughts upon a single point [...], upon the name of Jesus Christ,” wrote Karl Barth in his *Church Dogmatics*.<sup>16</sup> The love of God appears here as a “motive and motor of God’s action in history, which [finds] its highpoint in the sending of His son Jesus Christ” (see, among others, John 3:16).<sup>17</sup>

### *Roots of Ethics*

In a letter to the Christians in Rome, the apostle Paul writes, “But God demonstrates His own love toward us, in that while we were yet sinners, Christ died for us” (Rom 5:8). Thus, Christian ethics, as the theologian Heiko Krimmer has expressed it, becomes a “because ethics” that is built upon the affection and mercy of God in Jesus Christ.<sup>18</sup> Herein lies a significant difference over against Islamic ethics, which one also could describe, so

Krimmer, as an “in order to ethics”. In compliance with the Koran’s teaching of works righteousness that the human being earns before God, the love of God was for Muhammad conceivable only as a reaction to the proper behavior of the believers. Accordingly, God loves (only) the upright (Sura 3:148), the just (Sura 5:42), the patient (3:146), those who do good (3:148), those who cleanse themselves (ritually) (9:108), those who trust in him (3:159), and those who fear him (9:7).<sup>19</sup> These contrasting notions about the nature of God and of the human being also have consequences for the daily practice of faith.

## **4. The Five Pillars and the Sermon on the Mount**

The so-called Five Pillars of Islam, as the “mainstay of the Islamic doctrine of duties”, also go back to Muhammad’s instruction and to his own role as a model. Along with the confession (shahada) that “there is no other God than Allah and Muhammad is the Messenger of Allah”, prayer, alms, fasting, and the pilgrimage to Mecca are the indispensable components of Islamic piety. Even if Muhammad’s actual practice today can be reconstructed from the existing sources only with difficulty, Muhammad’s basic function as a role model is undisputed, for example, in regulating the washings, bowings, and recitations in the framework of ritual prayer repeated five times daily, or the exact order of events and the cultic activities of the pilgrimage.

<sup>16</sup> Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik II/2*, Zurich 1946, p. 56.

<sup>17</sup> Christine Schirmacher, *Der Islam – Eine Einführung*, Lahr, 2005, p. 48.

<sup>18</sup> Heiko Krimmer, *Römerbrief*, vol. 10 of *Edition C Bibelkommentar*, Gerhard Maier (ed.), Holzgerlingen 2000<sup>2</sup>, p. 303.

<sup>19</sup> See on this more detail Schirmacher, *Der Islam I*, pp. 216-221.

Deviations from the prescribed course, as a rule, make the respective religious activity invalid. Ahmad Reidegeld, in his handbook on the religious and legal doctrine of the Muslims, conveys an impression of the complexity involved in required religious prayer (salat). He names no less than fifteen conditions for the validity of prayer, as well as numerous actions that are to be rejected during it, such as the closing of the eyes or the lifting or gathering together of the clothing.<sup>20</sup>

### *The Public Worship Service*

The duties so performed represent “at the same time personal and social actions”.<sup>21</sup> They are understood as the necessary visible expression of one’s own submission (Islam) to the will of God, and as meritorious works for the reckoning on the day of judgement.<sup>22</sup> The individual expresses his membership in Islam and his bond with the Muslim community through regular and visible exercise of prayer, visible public fasting during Ramadan, or participation in the pilgrimage to Mecca. For this reason, public prayer in the mosque counts more than that practiced at home. In Sura 27:1-3, prayer and care for the poor appear virtually as the distinguishing features of believing

Muslims. It is, thus, a serious sin to neglect these duties wilfully and over a long period of time. When there is a lack of remorse, this even can be interpreted as apostasy.<sup>23</sup>

In Sura 9:5, the acceptance of Islam and the visible fulfillment of Islamic duties appears as the only escape for the polytheists attacked by the Muslims: “But when the forbidden months are past, then fight and slay the pagans wherever you find them, and seize them, beleaguer them, and lie in wait for them in every stratagem (of war). But if they repent, and establish regular prayers and practice regular charity, then open the way for them: for Allah is Oft-forgiving, most merciful.” The exercise of prayer and the payment of the alms tax appear here and in numerous further passages undoubtedly as actions, which the human being is urged by means of external pressure to exercise publicly and visibly.<sup>24</sup>

### *The Hidden Worship Service*

Jesus, too, describes prayer, fasting, and almsgiving as natural forms of the expression of the faith. In the framework of the so-called Sermon on the Mount (Matt 5-7), however, Jesus warns his listeners about the danger of currying favor among people and of hypocrisy in the exercise of them. His disciples are not to give alms in the sight of other people in order to be noticed by them. They should not expect

<sup>20</sup> Ahmad Reidegeld, *Handbuch Islam – Die Glaubens- und Rechtslehre der Muslime*, Kadem 2005, pp. 11-12.

<sup>21</sup> Ulrich Haarmann, „Die Pflichten des Muslim-Dogmas und die geschichtliche Wirklichkeit“, in: *Saeculum* 26/1975 (Freiburg), pp. 95-110, here p. 95.

<sup>22</sup> On the practical forms of expression of submission, cf. also Watt, *Der Islam*, pp. 262f.

<sup>23</sup> So Schirmacher, *Einführung*, p. 54.

<sup>24</sup> For the context of this verse, see the commentary by Adel T. Khoury, *Der Koran – übersetzt und kommentiert*, Gütersloh 2007, p. 220.

their reward from the people, as did the trumpeting hypocrites of their day, but rather from their Father in heaven. He demands the same for prayer. Herein, too, the disciples should differ clearly from the hypocrites, who demonstrate their piety in the schools and on the street corners. Instead, Jesus advises: "... go into your inner room, and when you have shut the door, pray to your Father who is in secret; and your Father who sees in secret will repay you openly." Thereby, his disciples should not babble on, as though their Father in heaven would not yet know their troubles and needs. Finally, he also describes fasting as a personal matter between God and the individual person; for this reason, fasting is not suitable for public demonstration and rather should remain hidden from people.

In these three aspects, it becomes clear that Jesus in regard to praying, fasting, and almsgiving focuses less on the public exercise of piety and more on the personal attitude of the individual. The human being should not become "a spectator [of his] own piety."<sup>25</sup> He repeatedly charges the Pharisees with ritualising the faith by being more concerned with the cleansing of their hands than with the purification of their hearts (Matt 15:1-20). Jesus condemns in a strikingly sharp manner an alienation of the faith in which a person conveys to others a false impression about his own inner condition: "Woe to you, scribes and Pharisees, hypocrites! For you clean the outside of the cup

and of the dish, but inside they are full of robbery and self-indulgence. You blind Pharisee, first clean the inside of the cup and of the dish, so that the outside of it may become clean also!" (Matt 23:25-26).

The public practice of religious duties automatically brings forth a close association between the faith of the individual and the life of the community. The public nature of religious practice that is demanded in this way also calls forth certain mechanisms of social presence and control. As the second part of this article in the next issue of this journal (1/2010) will show, the traditionally close linkage of the state and religion in Islam, however, is grounded beyond this above all in the identity and the course of the life of Muhammad.

---

<sup>25</sup> Helmut Thielicke, *Das Leben kann noch einmal beginnen – Ein Gang durch die Bergpredigt*, Stuttgart 1956, p. 114.

# Meldungen und Fatawa aus dem Internet (Arabische Seiten)

*Zusammengestellt und übersetzt von Daniel Hecker*

## **Fatwa zur Beurteilung der Schenkungssehe**

*Sie war nur dem Propheten des Islam  
erlaubt*

Frage: Wie wird die so genannte Schenkungssehe beurteilt, wenn sie einfache Muslime praktizieren möchten (nicht, wenn es um den Propheten des Islam geht) [Die sog. Schenkungssehe ist eine von der Pflicht der Morgengabe befreite, von der Frau initiierte Ehe, die nach Berichten der Überlieferung der Prophet Muhammad praktiziert hat.] Antwort von Scheich Salih al-Munajjid: „Allah hat einem Paar, das Unzucht übt, verboten, zu heiraten. Die Schenkungssehe ist von Allah lediglich dem Propheten Muhammad erlaubt: ‚... und jedwede gläubige Frau, die sich dem Propheten schenkt, vorausgesetzt, dass der Prophet sie zu heiraten wünscht, [gilt] nur für dich und nicht für die Gläubigen.‘ (Sure 33,50).“ „Dieser Koranvers zeigt deutlich, dass andere Muslime [im Unterschied zu Muhammad] nur nach Entrichtung einer Morgengabe heiraten dürfen. Deshalb ist eine Heirat mit einer Prostituierten nicht gültig. Manche [Frauen] an Universitäten oder in anderen Situationen neigen dazu, Männer zu heiraten, indem sie [in Anlehnung an Sure 33,50] den Männern sagen: ‚Ich habe mich dir

geschenkt.‘ Daher nennen sie ihre Ehe „Schenkungssehe“. In Wirklichkeit aber ist das Prostitution.“ „Außerdem muss der Bevollmächtigte der Frau [der wali, der sie rechtlich in allen Fragen vertritt] der Eheschließung zustimmen. Er sagt [bei der Eheschließung zu dem Ehemwilligen]: ‚Ich habe dich [meine mir Anvertraute] verheiratet.‘“ [D.h., ohne diese Worte des Bevollmächtigten der Frau kann keine gültige Ehe geschlossen werden, also auch nicht auf bloße Eigeninitiative der Frau.] „Das Verhalten solcher Prostituierten, die sich nach dem Prinzip der Schenkungssehe verheiraten, ist islamisch ungültig und damit belangloses Gerede. Es ist ein teuflischer Betrug.“

(Quelle: [audio.islamweb.net/audio/index.php?page=FullContent&audioid=103207](http://audio.islamweb.net/audio/index.php?page=FullContent&audioid=103207), letzter Zugriff 15.08.2008)

Kommentar: Während der Koran es Muslimen verbietet, mehr als vier Frauen zu haben. (Sure 4:3), war Muhammad eine unbegrenzte Zahl an Ehefrauen erlaubt (Sura 33:50). Nach unterschiedlichen Überlieferungen heiratete er zwischen neun und dreizehn Frauen. Scheich al-Munajjid ist einer von vielen muslimischen Gelehrten, die auch die „Schenkungssehe“ als ein alleiniges Vorrecht des Propheten des Islam ansehen. Wenn diese Ehe von eifachen

chen Muslimen angebahnt wird, beurteilt man sie als eine Form der Prostitution. Die Auslegungen von Sure 33,50 nennen die betreffende Frau, die sich Muhammad „geschenkt“ hatte, mit Namen: Khaula bint al-Hakim. Die islamische Überlieferung berichtet auch von der Reaktion Aischas, der Lieblingshefraw Muhammads, auf die Schenkungsehe mit Khaula. Aischa habe nach diesen Berichten Muhammad mit den Worten angesprochen: „Schämt sich eine Frau nicht, sich ei-

nem Mann zu schenken? ... Ich sehe bloß, wie Dein [Muhammads] Gott sich eilt [mit der Sendung der Koransverse; i. e. 33,50], um damit Deine Wünsche zu erfüllen“ [Sahih al-Bukhari/Buch der Heirat/Kapitel: Darf eine Frau sich einem Mann schenken?, Sahih Moslem 10,49].

Mehr Meldungen und Fatwas zu aktuellen Ereignissen finden Sie unter: <http://www.islaminstitut.de>.

## **News and Fatawa from the Internet (Arabic Webpages)**

*Collected and Translated by Daniel Hecker*

### **Fatwa on Gift marriage**

*Only permitted to the prophet of Islam*

Question: How is a Gift marriage as practised by ordinary Muslims to be assessed (not when the prophet of Islam is concerned)? [A Gift marriage is one initiated by the wife in which the husband is dispensed from a gift to the new bride and is reported to have been practised by Muhammad].

Answer by Sheikh Muhammad Salih al-Munajjid: “Allah forbids a couple who commit immorality to marry. Allah permitted Gift marriage only for the Prophet Muhammad: ... and every believing woman, who gives herself to the prophet, on condition he wishes to marry her, is only for you and not for the faithful.” (Sura 33.50)

“This verse in the Koran shows clearly that other Muslims (apart from Muhammad) may only marry after paying the wedding gift. This is why marriage to a prostitute is invalid. Some women in university or other situations tend to marry men and say ‘I have given myself to you’ [based on Sura 33.50]. They call it Gift marriage but it is in fact prostitution.

“The woman’s legal guardian [the wali, who represents her in legal matters] must moreover give his consent to the marriage. He pronounces the words [at the marriage ceremony] ‘I have given you in marriage.’ [i.e. no valid marriage can be contracted without this consent of the guardian, thus not on the woman’s initiative alone]

“The behaviour of prostitutes like this who marry themselves off as Gift

marriage is not valid in Islam and thus empty talk. It is devilish deceit.”

(Source: [audio.islamweb.net/audio/index.php?page=FullContent&audioid=103207](http://audio.islamweb.net/audio/index.php?page=FullContent&audioid=103207), last access 15.08.2009)

Comment: The Koran forbids Muslims to have more than four wives (Sura 4:3); Muhammad, however, was allowed an unlimited number of wives (Sura 33:50). According to different Islamic traditions he married between nine and thirteen wives. Sheikh Muhammad Salih al-Munajjid is one of many Muslim scholars who regard also Gift marriage as the sole prerogative of the prophet of Islam. If ordinary Mus-

lims enter into such a marriage, it is considered a form of prostitution. The exegesis of Sura 33.50 names the woman who “gave” herself to Muhammad as Khaula bint al-Hakim. Islamic tradition also reports how Aisha, Muhammad’s favourite wife, reacted to the Gift marriage with Khaula. She is reported to have said: “Isn’t a woman ashamed to give herself to a man? ... All I can see is how quick your [Muhammad’s] God is [to send down Koran verses such as Sura 33.50] to fulfil your wishes.” [Sahih al-Bukhari, *The Book of Marriage*, chapter “May a wife give herself to a husband?”, Sahih Moslem 10,49].

## Rezensionen / Book Reviews

**Nasr Hamid Abu Zaid mit Hilal Sezgin, Mohammed und die Zeichen Gottes: Der Koran und die Zukunft des Islam, Herder Verlag: Freiburg 2008 (1. und 2. Auflage), 222 Seiten, 19,95 € (gebunden)**

Nasr Hamid Abu Zaid (geb. 1943) wurde 1995 wegen literaturwissenschaftlicher Aussagen über den Koran als Häretiker von seiner Professur an der Universität Kairo entbunden. Ein ägyptischer Richter verfügte die Zwangsscheidung von seiner Frau. Islamisten bedrohten ihn mit dem Tod. Heute lebt das Ehepaar in Holland. Abu Zaid, einer der bedeutendsten islamischen Denker der Gegenwart, ist Inha-

ber des Ibn-Ruschd-Lehrstuhls für Humanistik und Islam an der Universität Utrecht. Hilal Sezgin ist Publizistin (z.B. *Typisch Türkin* bei Herder). Beim SWR gehört sie zu den regelmäßigen Autoren der Online-Reihe „Wort zum Freitag“. Das Buch entstand auf der Grundlage einer Reihe von Interviews, die Sezgin mit Abu Zaid im Sommer und Herbst 2007 in Leiden in englischer Sprache führte.

„Die Zeichen Gottes“ sind ein zentrales Motiv im Koran. Abu Zaid interpretiert diese Zeichen vor ihrem historischen Hintergrund. Er ermöglicht so einen neuen, modernen Blick auf den Koran und den Propheten Mohammed. Dabei geht es nicht nur um historische

Fragen und spirituelle Aspekte muslimischer Praxis, sondern in den 14 Kapiteln auch um so brisante Themen wie die unterschiedlichen Wege der Koraninterpretation, Geschlechterbeziehung, Gewalt und Toleranz, Demokratie und Menschenrechte, Scharia, moderne islamische Identität und Fundamentalismus. Für Abu Zaid besteht kein Zweifel, dass der Islam im Umbruch ist. Abu Zaid lässt die Leser aus erster Hand an der aktuellen Debatte teilhaben. Er bietet viele Beispiele, wie Koranverse auch abweichend von der Tradition interpretiert werden können.

Abu Zaid verfolgt das Ziel, Vorurteile über den Islam zu beseitigen (z.B. Koran als Quelle der Gewalt, Unterdrückung der Frau). Er möchte Menschen im Westen zum Verstehen des Islam führen, ohne defensiv zu klingen. Allerdings fällt auch er manchmal in die Versuchung, westliche Kritik allzu schnell als „virulente Islamkritik“ oder Islamophobie abzuwerten und so dem echten Gespräch auszuweichen (Muhammads Rolle als Feldherr und die heutige Gewaltanwendung von Muslimen im Namen des Islam; die Ehe mit Aischa und Zainab; Diskussion um Tariq Ramadan). Auch die von westlichen Beobachtern oft bemängelte Hervorhebung der Opferrolle der Muslime taucht bei Abu Zaid manchmal auf. So sieht er den islamischen Fundamentalismus einseitig als Reaktion auf einen Identitätsdiskurs, der den Muslimen von außen aufgezwungen wurde (S. 217).

Seine Grundthese ist die, dass der Koran historischer Text aus einer Zeit ist, die sehr verschieden ist von unserer heutigen Zeit. Der Koran antwortet auf

historische Ereignisse und Verhaltensweisen Muhammads und seiner Zeitgenossen. Nach Abu Zaid (S. 60) redet der Koran Muhammad direkt an und indirekt die damalige muslimische Gemeinschaft, den implizierten Leser oder Rezipienten. Für Abu Zaid ist dieser dialogische Charakter des Koran und des Offenbarungsgeschehens entscheidend wichtig. Verwirrend sei dies für viele Muslime nur, weil sie die Rede vom Koran als Wort Gottes wörtlich nähmen, als sei Gott der einzige Sprecher im Koran und eine historische Lesart des Korans als Zweifel an der wortwörtlichen Offenbarung Gottes eine Sünde. Für Abu Zaid stellt der Koran aber vielmehr „in seiner Gesamtheit die Kommunikation zwischen dem Göttlichen und den Menschen“ (S. 66) dar. Darum sei streng genommen sogar der Begriff „Diskurs“ dem des „Textes“ vorzuziehen. Der Koran sei eine Komposition aus diversen Diskursen. An dem, was der Koran heute ist, sei Mohammed wesentlich beteiligt gewesen. Und daher sei die Diskursanalyse besser geeignet als die Textanalyse. Auch die Abrogation (Aufhebung) von Koranversen (*nasch*) wird von Abu Zaid als Teil dieses Dialogs mit dem Göttlichen gesehen (S. 42).

Die große Verschiedenheit des Islams etwa in Saudi-Arabien (Wahhabismus), Iran (Imamismus), Indonesien (Vermischung mit Animismus und Hinduismus) und Europa (Euro-Islam) sowie die Vielfalt der mystischen Strömungen begründet Abu Zaid mit der notwendigen menschlichen Interpretation der koranischen Botschaft und ihrer Umsetzung in konkreten Situationen.

Für Abu Zaid ist der Korantext polyphoner Diskurs und nicht statischer Text. Obwohl Mohammed der letzte Gesandte gewesen sei, gehe die Kommunikation zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen weiter. Der Gläubige brauche einen personalen Gott, dem er sich nahe fühlen kann. „Diese Form tiefen Glaubens führt zu einer Form tiefer Toleranz“ (S. 100f).

Dieser moderne Ansatz der Koraninterpretation hat Folgen: die strenge Determination wird aufgeweicht (S. 117); die Schöpfung wird ein ganzes Stück weit als deistisch beschrieben (S. 115); Evolution wird denkbar (S. 121); das Böse (Satan, *iblis*) wird als Teil des Göttlichen gesehen, im Monotheismus sei die Dualität zu einer Einheit gekommen (S. 124); die zur Gewalt aufrufenden medinensischen Verse, die Abu Zaid allein aus dem Kontext der damaligen Zeit versteht, machen den Islam in keiner Weise zu einer weniger friedfertigen Religion als etwa das Christentum (S. 130f); die Halacha, das jüdische Recht, sei in Form der Scharia als ethisches Grundgerüst des Islam übernommen worden, ebenso wie viele konkrete Verbote und Weisungen (S. 143); der Koran zeige einen fast neuzeitlich anmutenden Universalismus (Sure 49,13; 30,22), indem das Konzept „Muslim“ ursprünglich über die Anhänger Muhammads hinaus auch die von Jesus und Moses umfasse (S. 148); auf der Ebene des Religiösen macht der Koran keinerlei Unterschiede zwischen den Geschlechtern, in der sozialen Realität aber herrsche keine Gleichheit, da der Koran eher eine Reform als eine Revolution anstrebe, und deshalb nur

kleine Schritte in Richtung sozialer Gleichheit andeute (S. 150ff). Abu Zaid glaubt, das im Ansatz bereits im Koran vorhandene „Ideal der Gleichheit“ der Geschlechter „über das Bestehende hinaus weiter entwickeln“ (S. 155) zu können.

Auf dem Hintergrund dieses Offenbarungsverständnisses bedauert Abu Zaid zudem, dass die eine Milliarde nicht-arabischer Muslime den Koran und die Gebete auf Arabisch rezitieren müssen, und so an einem echten Dialog mit dem Korantext gehindert werden. Er hält dies für eine späte und unnötige Entwicklung, die auf Muhammad ibn Idris al-Schafi'i (gest. 820 in Ägypten) zurückgehe.

Die große Frage ist natürlich, welchen Einfluss die Ausführungen Abu Zaid auf den Islam im arabischen Kontext haben werden. Die Ereignisse von 1995, die Abu Zaid und seine Frau aus Ägypten vertrieben, und auch die vielen exegetischen Schlussfolgerungen, die im Konflikt mit traditioneller Auslegung stehen, lassen Zweifel daran aufkommen. Dennoch kann man den Ausführungen dieses Wissenschaftlers nur wünschen, dass die muslimische Welt ihm zuhört und bereit wird, ihr Offenbarungsverständnis neu zu durchdenken, d.h. *umm al-kitab* (Sure 43,2-4) nicht als fixierte himmlische Urschrift, sondern metaphorisch und allgemein als „göttliches Wissen“ (S. 71) zu verstehen. Nur so, meint Abu Zaid, können Dogmen und Traditionen neu interpretiert und für die heutige Zeit relevant ausgelegt werden. (*Dietrich Kuhl*)

**Alfred Schlicht, Die Araber und Europa: 2000 Jahre gemeinsame Geschichte, Verlag W. Kohlhammer: Stuttgart 2008, 226 Seiten, 26,00 €**

Die Geschichte Europas und des Christentums und die Geschichte der Araber und des Islam werden sehr oft getrennt voneinander wahrgenommen. Es ist das Verdienst von A. Schlicht, der nach wissenschaftlicher Tätigkeit seit 1986 als Orientalist im Auswärtigen Dienst der Bundesrepublik tätig ist, hier Abhilfe geschaffen zu haben. Als Diplomat ist ihm die Vielfältigkeit der arabisch-europäischen Geschichtsverflechtung wichtig.

Schlicht beschreibt in elf Kapiteln detailliert, ohne sich zu verlieren, die über 2000-jährige wechselhafte Geschichte von Beziehungen, Konflikten, Verflechtungen, Abhängigkeiten und Kulturtransfer der beiden Kulturräume. Beide Seiten sind durch diese Geschichte geprägt. Ja, sagt Schlicht (S. 200), sowohl für Europa als auch für die arabische Welt ist die jeweils andere Region nicht nur Teil der eigenen Geschichte, sondern Bestandteil der eigenen Identität. Beide sind durch eine semitische Religion geprägt. Die hellenistisch-römische Antike hat beide Kulturräume beeinflusst. Auch wenn die gemeinsame Geschichte über Jahrhunderte hinweg durch Konflikte und Feindschaft geprägt wurde, fand zur gleichen Zeit, wie bei einer Symbiose, auch ein intensiver Austausch und Transfer von Ideen, Literatur, Philosophie, wissenschaftlichen Erkenntnissen, Fachausdrücken und Kulturgütern statt.

A. Schlicht macht deutlich, dass die gemeinsame Geschichte ja nicht erst

mit Muhammad oder gar den Kreuzzügen beginnt. Er erinnert an die Einheit des Mittelmeerraumes im Römischen Reich, seine engen Handelsbeziehungen mit dem arabischen Raum, die Prägung des arabischen Raumes durch den Hellenismus und die wechselvolle Geschichte der arabischen Pufferstaaten im Spannungsfeld zwischen dem Römischen Reich und dem Reich der iranischen Sassaniden – eine Geschichte, die sich über Jahrhunderte hinzieht, bis zur Entstehung und Expansion des Islam, der in knapp 100 Jahren einen arabisch-islamisch bestimmten Kulturraum mit Gewalt durchsetzte, der sich von Zentralasien bis zum Atlantik erstreckte.

A. Schlicht schildert dann in den folgenden Kapiteln die Jahrhunderte langen, konfliktreichen Beziehungen zwischen beiden Seiten rund um das Mittelmeer, fast 800 Jahre auf der iberischen Halbinsel (Al-Andalus), weniger intensiv, aber ähnlich lang in Sizilien und Italien, sowie in der Ägäis und im östlichen Mittelmeerbereich (Byzanz). Die politische Einheit des Mittelmeerraumes zerbrach. Ein neuer Machtblock etablierte sich am Südufer des Mittelmeeres, dessen Staatsideologie (Islam) auf Eroberung aus war und letztlich auch auf die Unterwerfung des Nordufers des Mittelmeeres. Die zwangsläufige Feindschaft, sagt Schlicht (S. 202), darf aber den Blick nicht verstellen auf gemeinsame kulturhistorische Wurzeln. Beide Kulturkreise können gleichermaßen Anspruch erheben auf das semitische und römisch-hellenistische Erbe als Teil ihrer Identität. Deswegen ist es, laut Schlicht (S. 200), nicht verwunder-

lich, dass beide Seiten die Abgrenzung vom Anderen benutzt haben, um die eigene Identität zu definieren.

A. Schlicht gelingt es, die Handelsbeziehungen mit Asien, die Kreuzzüge und das Zeitalter der großen Entdeckungen (Seeweg nach Indien und Amerika) im Spannungsfeld der europäisch-arabischen Beziehungen so darzustellen, dass neben einer Fülle von Einzelheiten auch Muster und Zwänge von Entwicklungen deutlich werden.

Durch den Machtwechsel in der islamischen Welt und die Entstehung des Osmanischen Reiches als neuer Hauptgegner des Abendlandes wurde der Konflikt zu einem Zeitpunkt ausgeweitet und verstärkt, als sich Europa durch die Entdeckung neuer Seewege den Zugang zum direkten Handel mit Asien verschaffte. Das ganze 16. und 17. Jahrhundert hindurch war die Konfrontation mit dem Islam noch eines der zentralen Themen europäischer Geschichte, aber diese Konfrontation hatte „ihren obsessiven Charakter verloren“ und „der Blick des Abendlandes war nicht mehr wie unter Hypnose auf die islamische Welt fixiert“ (S. 97).

Die folgenden Kapitel beschreiben das Zeitalter des Imperialismus und Kolonialismus (die arabische Welt unter europäischer Kontrolle), Niedergang und Reformbestrebungen des Osmanischen Reiches (Osmanismus, Panislamismus, Panturkismus), die Entwicklung der französischen und britischen Interessen und ihr Interessenkonflikt im Nahen Osten und in Nordafrika.

Inmitten dieser Entwicklungen wird der geistige Aufbruch, die „Nahda“ der arabischen Welt, und die verschiedenen

Erneuerungsbewegungen (arabischer Nationalismus, Islam und Moderne) ausgelöst und bestimmt durch das Zusammentreffen von Orient und Okzident (siehe u.a. Dschamaladdin al-Afghani, Muhammad Abduh, M. Raschid Rida). Ein weiteres Kapitel beschäftigt sich mit der Entwicklung der konfliktreichen Beziehungen zwischen Europa, Israel und der arabischen Welt.

Den Abschluss bildet ein Kapitel über die Araber auf ihrem Weg in die Moderne zwischen Kooperation und Konfrontation mit Europa. Am Ende steht die Hoffnung, dass im Zeitalter der Globalisierung die langfristig angelegten europäisch-arabischen Beziehungen und Abhängigkeiten sich als tragfähig erweisen und beide Seiten enger zusammenarbeiten. Allerdings erscheint Schlichts Einschätzung, dass „Islam“ und „Christentum“ nicht nur Geschwister, sondern „ein Zwillingenpaar“ und zusammen mit dem „Judentum“ sogar „Drillinge“ sind (S. 200), zu optimistisch zu sein.

Für jemanden, der sich Geschichte lebendig vorstellen kann, ist das Buch faszinierend. Auf der anderen Seite lassen die fehlenden Leserkommentare bei den Internetanbietern des Buches darauf schließen, dass das Buch noch wenig gelesen wird. In unserer heutigen Zeit ist es sicherlich wichtig, möglichst gut über die gemeinsame Geschichte informiert zu sein. (*Dietrich Kuhl*)

**Nasr Hamid Abu Zaid with Hilal Sezgin, Muhammad and the Signs of God: the Koran and the Future of Islam (in German only: Mohammed und die Zeichen Gottes: der Koran und die Zukunft des Islam), Herder: Freiburg 2008, 1<sup>st</sup> & 2<sup>nd</sup> eds., 222 pages, 19,95 € (hardback)**

Nasr Hamid Abu Zaid (\*1943) was dismissed as a heretic from his professorship at Cairo university on account of his literary views on the Koran. His marriage was compulsorily dissolved in an Egyptian court and his life under threat from Islamists. He and his wife now live in the Netherlands, where Abu Zaid, one of the most outstanding Islamic thinkers of the day, holds the Ibn-Ruschd chair of Humanist and Islamic Studies at the University of Utrecht. Hilal Sezgin is a publicist (e.g. her *Typically Turkish* published by Herder) who features regularly as script-writer of German SouthWest Radio's webcast series "Wort zum Freitag" (Islamic Word on Friday). Their book is based on a series of interviews in English between Sezgin and Abu Zaid in Leiden in the summer and autumn of 2007.

By interpreting "the Signs of God", a central motif in the Koran, against their historical background, Abu Zaid presents a fresh contemporary perspective on the Koran and the prophet Muhammad, dealing in these 14 chapters not only with questions of history and spiritual aspects of Muslim practice but also such controversial topics as interpretative approaches to the Koran, relations between the sexes, violence and tolerance, democracy and human rights, the Sharia, contemporary Muslim iden-

tity and fundamentalism. Fully convinced Islam is on the threshold of momentous change, Abu Zaid affords his readers first-hand insight into the current debate, giving many examples how verses of the Koran can be interpreted differently from the traditional manner.

Abu Zaid aims to break down prejudices against Islam (for example: that the Koran condones violence or the oppression of women) and to help Westerners understand Islam without sounding defensive, but he does not always avoid the pitfalls of qualifying Western reserves as "virulent criticism of Islam" or Islamophobia, so dodging the real issues (Muhammad's role as military leader, his marriage with Aisha and Zainab, Muslims' contemporary resort to violence in the name of Islam, or the Tariq Ramadan debate). He is also not averse to slipping into the role, often lamented by Western observers, of Muslims as victims, seeing Islamic fundamentalism as no more than a reaction to an identity discourse forced on Muslims by others (p. 217).

Abu Zaid's basic thesis is that the Koran is a historical text from a period very different from our own, a response to events of history and the behaviour patterns of Muhammad and his contemporaries. He sees the Koran speaking directly to Muhammad (p. 60) and only indirectly to the implied readers or recipients, the Muslim community of the time. Of decisive importance is the character of the Koran and the revelation as dialogue. Muslims only get confused because they take the talk of the Koran as God's word literally, as if

God were the only speaker and a historical reading of the Koran implied sinful doubts about divine revelation. Abu Zaid conceives the Koran “as a whole as communication between the divine and the human” (p. 66), preferring the term discourse to that of text, and as a compilation of diverse discourses. He considers Muhammad gave the Koran its essential form and thus discourse analysis more appropriate than textual analysis. The abrogation of Koranic verses (*nash*) is for him also part of this dialogue with the divine (p. 42).

Abu Zaid sees the need to interpret and apply the Koran’s message in concrete situations as the explanation for the varying forms of Islam: Saudi-Arabian Wahabism, Iranian Imamism, the Indonesian admixture of animism and Hinduism, Euro-Islam and various mystical currents. The Koran is polyphonic discourse not static text. Muhammad may have been the last emissary, but communication between the divine and the human continues. Believers need a personal God they can feel close to. “A deep faith like this leads to profound tolerance” (p. 100f).

This modern approach to Koran interpretation has its corollaries: the strong determinism is allayed (p. 117), the creation is described somewhat deistically (p. 115), evolution becomes conceivable (p. 121), Evil (Satan, *iblis*) is a facet of the Godhead, since monotheism absorbs duality (p. 124). The calls for violence in the verses from Muhammad’s Medina period, which Abu Zaid understands solely in the context of the time, in no way make Islam

a less peaceable religion than Christianity (p. 130f). The Sharia as an ethical framework for Islam was, like numerous concrete prohibitions and instructions, adopted from the Jewish Halacha legislation (p. 143). The Koran displays a very modern universal outlook (Sure 49.13; 30.22), the term “Muslim” originally embracing not just the followers of Muhammad’s but also those of Jesus and Moses (p. 148). On the religious level the Koran makes no distinction between the sexes. The fact that social reality displays no equality is due to the fact that the Koran aimed at reform rather than revolution and therefore pointed to piecemeal steps toward social equality (p. 150ff). Abu Zaid believes it is possible “to develop further than at present” the Koran’s timid beginnings of the “ideal of equality” (p. 155).

In the light of his understanding of revelation Abu Zaid finds it regrettable that one billion non-Arab Muslims have to recite the Koran and the prayers in Arabic, thus being hindered from a genuine dialogue with the Koranic text. He sees this as a later and unfortunate development introduced by Muhammad ibn Idris al-Schafi’i, who died in Egypt in 820 AD.

The big question, of course, is what influence Abu Zaid’s ideas will have on Islam in an Arab context. The events which led him and his wife to leave Egypt in 1995 and his many exegetical deductions which conflict with traditional exegesis give grounds for doubt. Nevertheless one can only wish that the Muslim world will give ear to what he says and be willing to re-think its con-

cept of revelation, i.e. regard the *umm al-kitab* (Sure 43,2-4) not as a text fixed for ever in heaven but metaphorically and in general as “divine knowledge” (p. 71). Only so can, in Abu Zaid’s opinion, dogmas and traditions be interpreted afresh and made relevant for today. (*Dietrich Kuhl*)

**Alfred Schlicht, The Arabs and Europe: 2000 Years of Common History (in German only: Die Araber und Europa: 2000 Jahre gemeinsame Geschichte), Verlag W. Kohlhammer: Stuttgart 2008, 226 pages, 26,00 €**

The history of Europe and Christianity and the history of the Arabs and Islam are quite often discerned separately from each other. That here a remedy has been found is largely owing to A. Schlicht, who, after academic employment, has been active since 1986 as an orientalist in the Foreign Service of the Federal Republic. The diversity of the interweaving of Arab and European history is important to him as a diplomat.

In eleven chapters, Schlicht describes in detail, but without losing his way, the inconstant history of relations, conflicts, involvements, dependencies, and cultural transfer between the two cultural spheres. Both sides are marked by this history. Indeed, so Schlicht says (p. 200), for Europe as well as for the Arab world, the respective other region is not only a part of its own history, but also a component of its own identity. Both are marked by a Semitic religion. The ancient Hellenistic-Roman world has influenced both cultural spheres.

Even if the history common to both was marked for centuries by conflict and hostility, an intensive exchange and transfer of ideas, literature, philosophy, scientific knowledge, technical terms and cultural assets also took place at the same time, much like a symbiosis.

A. Schlicht makes clear that the common history does not at all begin with Muhammad or the Crusades. He recalls the unity of the Mediterranean area in the Roman Empire, its close trade relationships with the Arab world, the influencing of the Arabian sphere by Hellenism, and the eventful history of the Arabian buffer states in the area of tension between the Roman Empire and the empire of the Iranian Sassanids – a history that dragged on for centuries until the emergence and expansion of Islam, which, in not quite a hundred years, established through violence an Arabic-Islamic-influenced cultural sphere that stretched from Central Asia to the Atlantic.

In the following chapters, A. Schlicht then discusses the centuries-long, conflict-ridden relations between both sides in and around the Mediterranean: almost eight hundred years long on the Iberian Peninsula (Al-Andalus), less intensive but just as long in Sicily and Italy, as well as in the Aegean and in the Eastern Mediterranean (Byzantium). The political unity of the Mediterranean realm broke apart. A new power block established itself on the southern shore of the Mediterranean Sea whose state ideology (Islam) was oriented toward conquest and, in the end, also toward the subjection of the northern shore of the Mediterranean.

But, the inevitable hostility, says Schlicht (p. 202), ought not to obscure the view of the common cultural-historical roots. Both societies equally can claim the Semitic and Roman-Hellenistic legacy as a part of their identities. For this reason, it is not surprising, according to Schlicht (p. 200), that both sides have used the process of demarcation from the other in order to define its own identity.

A. Schlicht succeeds in portraying the commercial relations with Asia, the Crusades, and the age of the great discoveries (the sea route to India and America) in the field of tension produced by European-Arabian relations so that, along with a plethora of details, patterns of development and the constraints upon them also become clear.

Through the change of power in the Islamic world and the emergence of the Ottoman Empire as a new chief rival of the West, the conflict was expanded and intensified at a point in time at which Europe, through the discovery of new sea routes, gained access to direct trade with Asia. Throughout the sixteenth and seventeenth centuries, the confrontation with Islam was still one of the central themes of European history, but this confrontation had "lost its obsessive character" and "the gaze of the West was no longer fixated, as though under hypnosis, upon the Islamic world" (p. 97).

The following chapters describe the age of imperialism and colonialism (the Arab world under European control), the downfall and the reform efforts taken by the Ottoman Empire (Ottomanism, Panislamism, Panturkism), the devel-

opment of French and British interests, and the conflict of those interests in the Near East and in North Africa.

In the midst of these developments, the spiritual awakening, the "Nahda", of the Arabian world and the various renewal movements (Arabian nationalism, Islam and the Modern Age) are sparked and determined by the encounter of Orient and Occident (see, among others, Jamaladdin al-Afghani, Muhammad Abduh, M. Rashid Rida). A further chapter deals with the development of the conflict-ridden relations between Europe, Israel, and the Arabian world.

A chapter on the Arab path into the modern age between the poles of cooperation and confrontation with Europe forms the conclusion of the book. At the end stands the hope that, in the age of globalization, the European-Arabian relations and dependencies established over a long period will prove to be sustainable and that both sides will work more closely with each other. Schlicht's assessment that "Islam" and "Christianity" are not only siblings, but also "a pair of twins" and, together with "Judaism" are even "triplets" (p. 200), appears, however, to be overly optimistic.

For anyone who can envision history vividly, this book is fascinating. On the other hand, the lack of readers' comments on the Internet sites of the firms offering the book for sale lets one conclude that the book is still very seldom read. In our present day, it is certainly important to be informed as well as possible about our common history. (*Dietrich Kuhl*)

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

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

### **Unsere Ziele**

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

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

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

## **Islam and Christianity**

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

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