

ISLAM UND CHRISTLICHER GLAUBE

ISLAM AND CHRISTIANITY

Zeitschrift des
Instituts für Islamfragen (IfI)

Journal of the
Institute of Islamic Studies

ISSN 1616-8917

Nr. 2/2011 (11. Jg.)



Der Koran – Quellen und Auslegung *Quran – Its Sources and Interpretation*

Inhalt/Contents

Liebe Leser / <i>Editorial</i>	3
Der Koran und seine Quellen / <i>The Quran and its Sources</i> (Eberhard Troeger)	5
Abdulkarim Soroush und Nasr Hamid Abu Zaid: Historisch-kritische Koranauslegung für mehr Demokratie und Menschenrechte / <i>Abdulkarim Soroush and Nasr Hamid Abu Zaid: More Democracy and Human Rights through Historical-Critical Quran Exegesis</i> (Carsten Polanz).....	30
Fatwa aus dem Internet / <i>Fatawa from the Internet</i> (Daniel Hecker)	38
Buchbesprechungen (Rezensionen) / <i>Book Reviews</i>	41

Islam und Christlicher Glaube

Islam and Christianity

Zeitschrift des Instituts für Islamfragen der Deutschsprachigen Evangelischen Allianzen
Journal of the Institute of Islamic Studies of the German Speaking Evangelical Alliances in cooperation with the International Institute of Islamic Studies of the World Evangelical Alliance (IIIS)

ISSN 1616-8917

ISBN 978-3-941750-54-8

Herausgeber / Editor

Prof. Dr. Christine Schirrmacher, Bonn

Schriftleitung / Executive Editor

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

Redaktion / Editorial Board

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

Übersetzungen / Translations

Michael Ponsford, Dr. Dennis L. Slabaugh

Bitte senden Sie Ihre Beiträge an /

Please send your contributions to:

Ifi, Postfach 7427, D – 53074 Bonn,
ifi@islaminstitut.de

Trägerverein / Board

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

1. Vorsitzender: Dr. Dietrich Kuhl
Nahestr. 6, D – 45219 Essen
SEA, Josefstr. 32, CH-8005 Zürich
ÖEA, Vogelsangstr. 15c, A-5111 Bürmoos

Druck: druckhaus köthen, 06351 Köthen
Printed in Germany

Verlag / Publisher

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

(Bestellung und Kündigung von Abonnements / *For ordering or cancelling your subscription*): Konto / *Accounts* (nur für Abon-

nements / *subscription rates only*)

VTR, HypoVereinsbank (BLZ 760 200 70),
Kto.-Nr. 48 50 157

Jahresabonnement in Europa und außerhalb Europas (Landweg) / Annual subscription within and outside Europe (surface mail): 9,20 € / 11,- CHF / (Luftpost auf

Anfrage / *special prices for airmail*)

Einzelheft / *Single Copy*: 5,- € / 6,- CHF

Erscheint zweimal jährlich / *The Journal will appear twice annually*

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

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

© Institut für Islamfragen e.V.

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

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

Liebe Leser,

Wie in der letzten Ausgabe unserer Zeitschrift „Islam und Christlicher Glaube“ geht es auch in der aktuellen Nummer um den Koran. Er steht bis heute im Zentrum der islamischen Lehre und wird von vielen Gläubigen ganz oder teilweise auswendig gelernt. Die Rezitation der einzelnen Suren und Verse, die immer auf Arabisch erfolgen muss, gilt vielen Muslimen als Quelle der Segenskraft. Zudem bildet er gemeinsam mit der islamischen Überlieferung die Grundlage des islamischen Rechts (Scharia). Im Hauptartikel dieser Ausgabe setzt sich Eberhard Troeger mit den verschiedenen Einflüssen der religiösen Umwelt Muhammads auf die Inhalte des Koran auseinander. Er konzentriert sich dabei vor allem auf die Übernahme biblischer Personen und Motive sowie die offensichtlichen Überschneidungen des Korantextes mit der rabbinischen Kommentarliteratur. Dabei wird deutlich, dass Muhammad manche biblischen Inhalte offenbar nur vom Hörensagen kannte und daher unvollständig oder fehlerhaft wiedergab. In einer Art Islamisierung jüdisch-christlicher Traditionen versuchte Muhammad, die verschiedenen Stoffe entsprechend seiner eigenen Botschaft und seiner eigenen Bedürfnisse auszulegen. Die Rede von den sogenannten „Quellen“ des Koran steht allerdings in deutlichem Widerspruch zum traditionellen islamischen Offenbarungsverständnis. Die Mehrheit islamischer Theologen geht bis heute davon aus, dass es sich beim Koran um eine vollkommene „himmlische Urschrift“ handelt, die frei von jeglichen menschlichen Einflüssen ist. Wer die Unantastbarkeit und zeitlo-

se Gültigkeit der koranischen Aussagen öffentlich infrage stellt, muss in islamischen Gesellschaften in der Regel mit heftigem Widerstand und häufig sogar mit staatlichen Repressionen rechnen. Carsten Polanz stellt in einem kurzen Überblick zwei Reformstimmen vor. Sowohl der iranische Philosoph Abdulkarim Soroush im Juli 2010 als auch der verstorbene ägyptische Literaturwissenschaftler Nasr Hamid Abu Zaid haben sich in den letzten Jahren für eine historisch-kritische Auslegung des Koran eingesetzt. Abu Zaid verstand den Koran als eine „Kommunikation zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen“. Soroush hält den Koran nur in religiösen Fragen für unfehlbar. Ansonsten spiegelt er aus seiner Sicht das begrenzte menschliche Wissen und sogar die wechselhafte Persönlichkeit Muhammads wider. Beide Ansätze zielen auf eine stärkere Trennung von Staat und Religion sowie die Stärkung der Menschenrechte – insbesondere der Glaubens- und Meinungsfreiheit – in islamisch geprägten Ländern ab. Zugleich machen beide deutlich, dass gesellschaftliche Reformen in diesen Ländern nicht ohne eine Reform der Theologie möglich sind – und die beginnt beim Verständnis des Koran. Diese Botschaft ist heute auch im Hinblick auf die Arabische Rebellion von höchster Aktualität.

Ihre Redaktion

Editorial

As in the previous number of *Islam and Christianity*, the Koran is the main topic of the current issue. It still stands at the centre of Islamic teaching and many of the faithful learn it in whole or in part by heart. Many Muslims regard reciting individual Suras of the Koran, in the original Arabic as prescribed, to be a source of strength and blessing. It also constitutes along with Islamic tradition the basis of Islamic Sharia law.

In his main article Eberhard Troeger investigates how different elements of Muhammad's religious environment influenced the content of the Koran, concentrating particularly on how Biblical themes and characters have been adopted and the extent to which the text of the Koran reflects rabbinic commentaries. Muhammad evidently was familiar with some biblical material only by hearsay and therefore did not reproduce it accurately or fully. Muhammad gave Judeo-Christian traditions an Islamic slant, thus adapting them to his own message and needs. The idea that there may be "sources" of the Koran is a blatant contradiction of Islam's traditional view of divine revelation, however, since the majority of Muslim theologians still posit an infallible, heavenly original Koran, free from all human influence. To openly call in question the inviolability and timeless validity of the Koran's pronouncements as a rule provokes bitter opposition and frequently prosecution by the State.

Carsten Polanz gives a brief résumé of two voices for reform, the Iranian philosopher Abdulkarim Soroush and the Egyptian literature professor, Nasr Hamid Abu Zayd, who died in July last year, both of whom have in recent

years spoken out in favour of historical-critical Koran exegesis. Abu Zayd understood the Koran as a "divine-human communication" while Soroush regarded it as infallible only in religious matters, reflecting as it does in his view Muhammad's limited knowledge and the vicissitudes of his personality. The views of both men tend towards a stricter separation of religion and state and a consolidation of human rights in Muslim countries, especially freedom of religion and opinion. At the same time both insist that social reform can only come through theological change, which must start with a fresh understanding of the Koran – a view that is particularly relevant in the light of the Arabic Spring in the Near East.

The Editors

Der Koran und seine Quellen

Eberhard Troeger

Der Islam steht und fällt mit dem Koran. Auch wenn im Lebensalltag der Muslime das tradierte Vorbild (*sunna*, Gewohnheit) Muhammads und seiner ersten Anhänger sowie der Konsens der Gelehrten (*ijma*, Übereinstimmung) in aktuellen Rechtsfragen wichtiger sein mögen, so ist der Koran doch allgegenwärtig. Er wird öffentlich rezitiert, von vielen Menschen ganz oder teilweise auf Arabisch auswendig gelernt und in Schulen und Moscheen studiert und diskutiert. Seit einigen Jahrzehnten gibt es in der Welt des Islam eine regelrechte „Koran-Bewegung“.

Während die Bibel eine Bibliothek von sich ergänzenden und aufeinander aufbauenden Büchern ist, die einen langen Zeitraum umfassen und auf zahlreiche Verfasser zurückgehen, ist der Koran eher eine religionsgeschichtliche „Momentaufnahme“, die zwar nicht auf einen einzigen Verfasser, jedoch – nach der islamischen Tradition – auf die prophetische Verkündigung eines einzigen Menschen zurück geht. Während die Bibel ein vielstimmiger Chor von Zeugen für eine lange Geschichte der Erfahrungen mit Gott ist, hängt der Islam gewissermaßen an einer Person, weshalb Muslime die Aufrichtigkeit und Gewissenhaftigkeit Muhammads nicht genug rühmen können.

Wissenschaftlich ist damit allerdings weder die Entstehung des Koran noch eine Urheberschaft Muhammads geklärt. Die Frage, ob Muhammad eine historische Person war oder ob die Araber die Frühgeschichte ihres reli-

giösen Gemeinwesens rückwirkend an einer fiktiven Symbolfigur namens *Muhammad* (der Gepriesene) fest machen, kann im Zusammenhang dieser Studie offen bleiben.¹ Es geht hier um den Koran und seine inhaltliche Beeinflussung durch die religiöse Umwelt des 6. und 7. Jahrhunderts.

Das Wort „Koran“ (*al-qur'an*, Lesung, Rezitation) bezeichnet einen Vortrag in gehobener – nicht nur dichterischer – Sprache, die in einem besonderen Tonfall vorgetragen („gesungen“) wird. Gemeint ist die Rezitation heiliger, für den Gottesdienst bestimmter Texte. Vorbild dafür waren wahrscheinlich die Rezitationen biblischer Texte in hebräischer und aramäischer Sprache in jüdischen und christlichen Gottesdiensten. Muhammad muss solche Rezitationen gehört haben und davon beeindruckt gewesen sein, auch wenn er sie vermutlich nicht verstand. Vielleicht gab es z.Z. Muhammads noch keine Rezitation von neutestamentlichen Texten in arabischer Sprache, da die arabischen Christen im Norden wahrscheinlich vor allem Aramäisch und im Süden das äthiopische Geez als Gottesdienstsprache benutzten. Auf jeden Fall kann die Rezitation biblischer Texte als Inspirationsquelle für den arabischen Koran bezeichnet werden.

¹ Vgl. dazu die Bewertung der Diskussion dieser Fragen bei Tilman Nagel, *Mohammed. Leben und Legende*, München 2008, S. 835-843 (Stand der Forschung).

Möglicherweise empfand Muhammad es als ein Manko der religiösen Kultur Arabiens, dass es keine „göttlichen Texte“ in seiner Muttersprache gab. Das Bedürfnis nach heiligen Texten in arabischer Sprache könnte der Ausgangspunkt für Muhammads Wunsch nach dem Empfang solcher göttlichen Rede gewesen sein. Es fällt jedenfalls auf, dass der Koran an vielen Stellen betont, in arabischer Sprache offenbart worden zu sein (z. B. 13,37; 16,103; 26,195-199; 39,28; 41,3,44; 46,12). Möglicherweise wollte Muhammad mit seinen Offenbarungssprüchen von Anfang an Texte für die Rezitation in Gottesdiensten in arabischer Sprache vortragen. Falls Muhammad keine historische Person war, könnte hinter dem Koran eine längere Geschichte der religiösen und politischen Selbstfindung der arabischen Stämme stehen.²

1. Die Frage nach den Quellen des Koran

Allah als einzige Quelle?

Die muslimische Tradition gibt zu, dass Muhammad bei seinen Hörerlebnissen wohl Beobachter, aber keine Mithörer hatte. Dennoch steht es für gläubige Muslime fest, dass Muhammad sich die von ihm vorgetragenen Rezitationen nicht selbst „ausgedacht“ hat, sondern dass er Empfänger von wörtlich vorgetragenen Botschaften Allahs war. Auch der Korantext selbst sagt, dass die Rezitationen auf Allah

zurückgehen. Das machen die Fachausdrücke für den Offenbarungsempfang deutlich: „einhauchen, eingeben“ (*waha*, z.B. Sure 53,4: „*Es (oder: Er; d. h. der Koran) ist nichts anderes als eine inspirierte Offenbarung.*“) und „herabkommen“ (*nazala*, z.B. Sure 16,44: „*Und wir haben (nunmehr) die Mahnung (d. h. den Koran) zu dir hinabgesandt ...*“).³

Traditionell gläubige Muslime lehnen es deshalb ab, von „Quellen“ für den Korantext zu sprechen. Die einzige Quelle ist für sie der Wille Allahs, der von ihm in dem himmlischen Ur-Koran⁴ niedergelegt wurde und deshalb frei ist von allen irdischen Gedanken und Einflüssen. Gabriel habe Muhammad aus dieser Quelle Verse und Verseinheiten vorgetragen. Deshalb betonen Muslime, dass Muhammad nicht lesen konnte. Auch der Koran betont die Unwissenheit Muhammads: „Du wusstest (bis dahin) weder, was die (Offenbarungs)schrift noch was der (wahre) Glaube ist“ (42,52).

Ein zeitgenössischer muslimischer Autor, der als Vertreter des Hauptstroms des orthodoxen sunnitischen Islam gilt, schrieb in einem knappen Lehrbuch über den Koran: „Als Muhammad ihn seinen Gläubigen diktierte, versicherte er, dass es sich dabei um die ihm von Gott zuteil gewordene Offenbarung handle ... Nach jeder neuen Offenbarung bestimmte er außerdem die

² Vgl. dazu Karl-Heinz Ohlig / Gerd-R. Puin (Hg.), *Die dunklen Anfänge. Neue Forschungen zur Entstehung und frühen Geschichte des Islam*, Berlin 2005.

³ Koranzitate nach der Übertragung von R. Paret, Stuttgart 2001 (8. Auflage).

⁴ „Die „Mutter des Buches“ (*ummu-l-kitabi*, vgl. Sure 3,7), ein „wohlverwahrtes Buch“ (*kitab maktun*, vgl. Sure 56,78) oder die „wohlverwahrte Tafel“ (*lah mahfuz*, vgl. Sure 85,22).

Stelle, die dieser neue Wortlaut im Gefüge des Ganzen einnehmen solle ... Diese Sorge um die Bewahrung des Wortlautes kann man nie genug bewundern ...⁵

Das Beharren auf dem „reinen Arabisch“

Bei den biblischen Büchern ist es eindeutig, dass sie „ein zeitgenössisches Gewand“ tragen. Die Bibel bezeugt Gottes Wort als Menschenwort. Sie ist deshalb offen für die Erforschung ihrer von der Umwelt beeinflussten Sprache und Begriffe. Konservative Muslime lehnen das für den Koran ab. Er sei in einem „reinen, himmlischen“ Arabisch verfasst. Nicht die Umwelt habe den Korantext beeinflusst, sondern der himmlische Koran habe die Sprache und Geschichte der islamischen Bewegung geprägt.

Schon die Zeitgenossen Muhammads müssen es allerdings empfunden haben, dass der Koran „fremdes Vokabular“ enthält, und dies Muhammad vorgeworfen haben. Der Koran nahm diese Kritik auf und polemisierte dagegen: „Wir wissen wohl, dass sie (d. h. die (Ungläubigen) sagen: ‚Es lehrt ihn (d. h. Mohammed) (ja) ein Mensch (was er als göttliche Offenbarung vorträgt).‘ (Doch) die Sprache dessen, auf den sie anspielen (?), ist nichtarabisch. Dies hingegen ist deutliche arabische Sprache.“ (16,103). „Wenn wir ihn (d. h. den Koran) zu einem nichtarabischen Koran gemacht hätten, würden sie sa-

gen: ‚Warum sind seine Verse (w. Zeichen) nicht (im einzelnen) auseinandergesetzt (so dass jedermann sie verstehen kann)? (Was soll das:) ein nicht-arabischer (Koran) und ein arabischer (Verkündiger)?‘...“ (41,44). Das Beharren auf dem „reinen Arabisch“ hält einer wissenschaftlichen Prüfung nicht stand. Es ist offensichtlich, dass Muhammad von den Sprachen, Begriffen und Lehren seiner multireligiösen Umwelt beeinflusst wurde. Da er vermutlich nur wenig Arabisch lesen konnte, war er auf mündliche Informationen angewiesen, d. h. auf das, was er von heidnischen, jüdischen, christlichen und anderen Gewährleuten hörte. Natürlich können wir nicht nachprüfen, was genau Muhammad hörte und was er davon verstand bzw. in seinen Verstehenshorizont einordnete. Wir können nur die vielen religiösen Traditionen aus Muhammads Umwelt mit dem Ergebnis vergleichen, das sich im schriftlichen Koran niedergeschlagen hat.

Um welche Quellen geht es?

Der Begriff „Quellen“ ist weit zu fassen. Es geht um Sprache, Gedanken, religiöse Praxis (rituelles Gebet, Fasten, Wallfahrten, Götterverehrung usw.), Gebäude (Heiligtümer, z. B. die Kaaba), Legenden, religiöse Lehre und möglicherweise auch um Literatur. Es gibt dazu eine Fülle von mehr oder weniger umfassenden Untersuchungen.⁶

⁵ Prof. Dr. Muhammad Hamidullah, *Der Islam. Geschichte, Religion, Kultur*. Köln 2003 (ursprünglich Französisch, Paris 1963), S. 24.

⁶ Vgl. z. B. G. Weil, *Die prophetische Literatur der Araber vor und unmittelbar nach Mohammed*. Eine historische Skizze, Stuttgart/Tübingen 1837; W. St. Clair Tisdall, *The sources of Islam. A Persian treatise, translated and abridged by W. Muir*, Edinburgh 1901; A. Geiger, *Was hat*

In der Forschung ist umstritten, ob im Koran auch literarische Vorlagen verarbeitet worden sind. Günter Lüling hat versucht nachzuweisen, dass Texte, die ursprünglich christlich-aramäische Strophenlieder waren, in arabisierter und islamisierter Form in den Koran gelangten.⁷ Auch Christoph Luxenberg geht davon aus, dass ein erheblicher Teil des Koran-Inhalts auf syro-aramäische Vorlagen zurückgeht.⁸ Solche Thesen klingen plausibel, weil das Aramäische und das Arabische nahe verwandte Sprachen sind und das Aramäische lange die Verkehrssprache des Nahen Ostens war. Es war deshalb auf der Arabischen Halbinsel keine Fremd-

Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?, Leipzig 1902² (Nachdruck 1969); I. Schapiro, Die haggadischen Elemente im erzählenden Teil des Korans, Leipzig 1907; W. Rudolph, Die Abhängigkeit des Qorans von Judentum und Christentum, Stuttgart 1922; T. Andrae, Der Ursprung des Islams und des Christentums, Uppsala 1926; H. Speyer, Die biblischen Erzählungen im Qoran, Gräfenhainichen 1931 (Nachdruck Hildesheim 1988); A. Jeffery, The foreign vocabulary of the Qur'an, Baroda 1938; J. Henninger, Spuren christlicher Glaubenswahrheiten im Koran, Schöneck-Beckenried 1951; G. Perrinder, Jesus in the Qur'an, London 1965; R. Bell, The Origin of Islam in its Christian Environment, London 1968; Johann Bouman, Das Wort vom Kreuz und das Bekenntnis zu Allah, Frankfurt/M 1980; L. Bertuel, Islam. Ses véritable origines, Paris 1981; Ibn Warraq, The Origins of the Koran, Prometheus Books 1998; J.-D. Thven, Bibel und Koran. Eine Synopse gemeinsamer Überlieferungen, Köln 2000.

⁷ G. Lüling, Über den Ur-Qur'an. Ansätze zur Rekonstruktion vorislamischer christlicher Strophenlieder im Qur'an, Erlangen 1974.

⁸ Chr. Luxenberg, Die syro-aramäische Lesart des Koran. Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache, Berlin 2000.

sprache, zumal durch Juden und Christen jüdische und christliche Texte in aramäischer Sprache verbreitet wurden.

Wenn es stimmt, dass hinter dem Koran ein längerer Prozess der Arabisierung jüdischer, christlicher und manichäisch-gnostischer Traditionen zu sehen ist, dann kann der Koran nicht so entstanden sein, wie es die islamische Tradition behauptet, und dann gibt es Gründe, eine historische Person Muhammad in Frage zu stellen.⁹ Es ist allgemein bekannt, dass die ersten 100 Jahre muslimischer Geschichte noch weitgehend im Dunkeln liegen. Die entscheidende Frage ist, welchen historischen Wert man den arabischen Quellen zum Leben Muhammads, z. B. dem „Buch der Schlachten“ (*al-maghazi*) von al-Waqidi (gest. 822)¹⁰ und der Biographie (*sira*) von Ibn Ishaq (gest. 767) in der Bearbeitung von Ibn Hisham (gest. 833) beimisst. Tilman Nagel ist hier recht optimistisch und hält deshalb an der Historizität Muhammads fest.¹¹

⁹ Vgl. die journalistische Aufarbeitung dieses neueren Forschungsansatzes in dem Buch Norbert G. Pressburg, Good Bye Mohammed. Wie der Islam wirklich entstand, Norderstedt 2009. Der Verfasser restimiert: „Archäologische und neueste Quellenforschung lassen nur einen Schluss zu: Der Prophet Mohammed ist keine historische Person“ (Umschlagseite).

¹⁰ Vgl. Julius Wellhausen, Muhammad in Madina. Das ist Vakidi's Kitab al Maghazi in verkürzter deutscher Wiedergabe, Berlin 1882.

¹¹ Nagel 2008, S. 843-846 (Die Mohammedbiographie im Rahmen eigener Forschungen).

Der Prozess hinter der Entstehung des Koran-Textes

Auf jeden Fall scheint hinter der Festlegung des Koran als Buch ein längerer Prozess zu stehen, der von einer allmählichen Eroberung des Mittleren Ostens durch arabische Stämme und die Bildung eines arabischen Reiches begleitet wurde. Im Hintergrund stand eine Entwicklung, in der sich die Araber der byzantinischen und persischen Vorherrschaft entledigten und sich von der Dominanz der jüdisch-christlichen Tradition abwandten. In der neuen „arabischen Religion“ Islam fanden sie ihre nationale Identität. Josef van Ess, wie Tilman Nagel renommierter deutscher Islamwissenschaftler, sagte kürzlich in einem Interview, dass der Islam sich aus einer pluralistischen Bewegung zu einer halbwegs homogenen Form entwickelt habe und der Koran erst im Laufe der Zeit zum einigenden Band wurde: „Es brauchte etwas Zeit, bis er zusammengestellt und den Leuten ins Bewusstsein gekommen war. Aber in dem Augenblick, wo man den Koran als verbindliche Grundlage besaß, da gab es den Islam. Vermutlich begann das mit Abd al-Malik und den Inschriften im Felsendom in Jerusalem, wo der Koran zitiert wird – nicht ganz wörtlich übrigens.“¹²

¹² Magazin des ifa Instituts für Auslandsbeziehungen, Stuttgart, http://www.ifa.de/no_cache/pr/info/nachrichten-magazin-presseschau/magazin/article/11674 (07.07.2011). Abd al-Malik regierte das „Arabische Reich“ 685-705 n. Chr. von Damaskus aus und ließ den Felsendom in Jerusalem 689-691 erbauen. Zur Inschrift im Felsendom vgl. Pressburg 2009, S. 71-75.

2010 erschien von der Berliner Arabistin und Islamwissenschaftlerin Angelika Neuwirth ein umfangreiches Werk über den „Koran als Text der Spätantike“.¹³ Sie weist darin nach, wie sehr der Koran die sich über zwei Jahrzehnte fortsetzende Auseinandersetzung Muhammads mit seinen Widersachern und den Umgang mit seinen Anhängern widerspiegelt, also ein sehr zeitgebundenes und kein zeitloses Gesetzbuch ist. Die Berliner Professorin leitet seit 2007 im Rahmen der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften ein großes Forschungsprojekt zur Dokumentation des Koran-Textes, zur Erstellung einer Datenbank mit Texten aus der Umwelt des Korans und zur Abfassung eines kritischen Koran-Kommentars.¹⁴ Auf die Ergebnisse darf man gespannt sein.

2. Übersicht über die Quellen, ihre Qualität, die Gründe ihrer Übernahme und ihre Wirkung

Der Umfang der Quellen

Folgende Gruppen von Quellen lassen sich ausmachen:

I. das arabische Heidentum mit seinen Legenden (z. B. die sog. „Straflegenden“ von den Propheten Hud (7,65-72), Salih (7,73-79) und Schu'aib (7,85-93), seiner Dichtung und deren Anspielungen an lokale Gottheiten, seinen Wallfahrten usw. sowie dem Recht der arabischen Beduinen;

¹³ A. Neuwirth, *Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang*, Berlin 2010 (859 S.!).

¹⁴ <http://www.bbaw.de/forschung/Coran/uebersicht> (25.8.2011).

II. die Bewegung der arabischen „Gottgläubigen“ (*hanif*, Pl. *hunaifa*), die vermutlich unter dem Einfluss des jüdischen und christlichen Monotheismus entstanden war;

III. das arabische Judentum mit seinen Riten (Gottesdienst, Thora-Rezitation, Gebet, Fasten), seinem religiösen Recht und seiner mündlichen und schriftlichen Erzähl- und Lehrtradition (Talmud);

IV. das byzantinische, syrisch-aramäische, assyrische, äthiopische und arabische Christentum mit seinen Riten, Predigten wandernder Mönche, Heiligenlegenden und apokryphen Schriften;

V. der persische Zoroastrismus, der Manichäismus und andere synkretistisch-gnostische Gruppen mit ihrem religiösen Vokabular und ihren Lehren.

Muhammads Beeinflussung durch die religiöse Umwelt

Muhammad muss in Mekka und Madina sowie auf seinen Reisen als Karawanenführer und Großhandelskaufmann die ganze Bandbreite nahöstlicher Religiosität kennen gelernt haben. Er muss für religiöse Fragen offen gewesen sein. Vor seinem Berufungserlebnis war er vielleicht ein religiöser Sucher und Grübler und wurde von der Bewegung der arabischen „Gottgläubigen“ (*al-Hanifiya*) beeinflusst, die zwar an den einen Gott glaubten, aber nicht Juden oder Christen werden wollten. Ein angeblich verloren gegangener Koranvers soll so gelautet haben: „Die Religion bei Allah ist al-Hanifiya im Unterschied zu der der Juden oder Christen, und wer Gutes tut, wird nicht unbelohnt bleiben.“¹⁵ Der

¹⁵ Nach al-Suyuti, *Al-itqan fī 'ulum al-Qur'an*, S. 525, zitiert bei J. Gilchrist, *The*

Vers deckt sich inhaltlich mit Sure 2,135 und 3,67.

Muhammad wird mit jüdischen und christlichen Kaufleuten Gespräche geführt und in Mekka die Predigten christlicher Wanderprediger gehört haben. Seine erste Frau Khadija soll einen christlichen Vetter gehabt haben, Waraqa ibn Naufal.¹⁶ In Mekka mag Muhammad auch christliche Sklaven getroffen haben. In Medina schließlich gewann Muhammad unmittelbaren Kontakt zu jüdischen Stämmen.

All diese mehr oder weniger bruchstückhaften Informationen müssen schon vor dem Jahr 610 Muhammads religiöses Verständnis geformt haben. Wahrscheinlich verstand er die eine wahre Religion als Eingottglauben in verschiedenen völkischen und kulturellen Ausprägungen. Nach seinem Berufungserlebnis und dem Beginn seiner Predigtstätigkeit in Mekka etwa im Jahr 610 wurde er vor allem von den „Polytheisten“ seiner Heimatstadt scharf angegriffen. Der Koran spiegelt diese Auseinandersetzungen indirekt wider. Offensichtlich suchte Muhammad argumentative Unterstützung bei Juden und Christen, wobei ihm vor allem die Berichte über die göttlichen Gerichte zur Zeit Noahs und Moses nützlich waren. Er verstand die Noah-Geschichte, die Abraham-Geschichte, die Mose-

Qur'an. *The Scripture of Islam*, Mondeor, 1995, S. 121, Übersetzung aus dem Englischen durch den Vf.; der Vers soll zur Sure 98 gehört haben. Ebd.

¹⁶ In *Sahih al-Buchari* VI, 452 heißt es über ihn: „Waraqa war in vorislamischer Zeit zum christlichen Glauben bekehrt worden. Er pflegte Arabisch zu schreiben und schrieb das Evangelium auf Arabisch ab, so viel Allah ihm zu schreiben auftrug.“ Zitiert bei Gilchrist 1995, S. 94.

Geschichte und die Jesus-Geschichte nach einem einheitlichen Muster; demnach mahnten alle Propheten ihre Zeitgenossen, drohten das Gericht Allahs an und wurden verfolgt, bis schließlich Allahs Gericht über die unbußfertigen Ungläubigen eintraf und die Boten errettet wurden. Muhammad gab diese auf biblische und heidnische Erzählungen zurückgehenden Stoffe als Offenbarung Allahs aus und verwandte sie in seiner Predigt an die Mekkaner. Auf diese Weise sind zahlreiche Anspielungen an biblische Texte in stark verfremdeter Form in den Koran aufgenommen worden.

Die Qualität der Quellen

Es fällt auf, dass die koranische Darstellung von Stoffen, die aus der Überlieferung bekannt sind, sehr vage ist. Es werden fast keine Orts- und Zeitangaben gemacht.¹⁷ Das kann verschiedene Ursachen haben. Entweder konnten auch Muhammads erzählende Gewährsleute die Stoffe nicht nach Ort und Zeit bestimmen, da sie die Geschichten als zeitlose Beispielgeschichten weitergaben. Oder – falls sie es taten – konnte Muhammad die Orte und Daten möglicherweise mangels eigener Kenntnisse nicht einordnen. Eine positive Deutung wäre die Vermutung, dass für Muhammad die Orts- und Zeitangaben unwichtig waren, da er die Geschichten in einer Art mahnender Predigt verwandte. Es könnte aber auch sein, dass Muhammad bewusst vieles in der Schwebe hielt, um nicht von Juden und Christen wegen falscher Angaben kritisiert zu werden. Möglicherweise

¹⁷ Der einzige im Koran angegebene Ort ist Mekka als Bakka (3,96).

haben die Juden in der Phase der Auseinandersetzung mit Muhammad in Medina versucht, ihn durch falsche Informationen bewusst irre zu führen, um ihn dann kritisieren zu können.

Ein Beispiel für eine vage und entstellende Wiedergabe eines biblischen Stoffes ist Sure 38,21-25, wo das Gleichnis Nathans (2. Samuel 12,1-6) nach Davids Ehebruch als faktischer Rechtsstreit geschildert wird: die Prozessgegner kommen zu David und bitten ihn um Schlichtung. Auffällig ist auch, dass im Koran 99 Schafe als Besitz des reichen Mannes angegeben werden, während der biblische Text „sehr viele Schafe und Rinder“ nennt. Liegt hier eine Verwechslung des Nathan-Gleichnisses mit dem Jesus-Gleichnis vom „verlorenen Schaf“ (Lukas 15,4) vor? Im Koran (38,24) wird ohne Nennung des Ehebruchs angedeutet, dass David eine Sünde begangen hatte, für die er Buße tat und die ihm Allah vergab. Es lässt sich natürlich nicht mehr feststellen, was Juden (und Christen?) Muhammad erzählten. Zu prüfen wäre lediglich, wie im Talmud diese Geschichte erzählt und erklärt wird und ob sich daraus Gründe für das „Missverständnis“ Muhammads ableiten lassen. Jedenfalls ist es zu einfach, die koranische Darstellung nur mit der biblischen zu vergleichen.

Die Hinwendung zum arabischen Heidentum

Nach dem Bruch mit den Juden in Medina (um 624) griff Muhammad vermehrt auf alt-arabische Traditionen, Bräuche und rechtliche Regelungen zurück. In Folge dieses Bruchs und des sich anbahnenden Konflikts mit den „christlichen Mächten“ wurde Muhammad zunehmend polemisch gegen

seine früheren Gewährsleute. „Ihr Gläubigen! Nehmt euch nicht die Juden und die Christen zu Freunden! Sie sind untereinander Freunde (aber nicht mit euch). Wenn einer von euch sich ihnen anschließt, gehört er zu ihnen (und nicht mehr zur Gemeinschaft der Gläubigen). Gott leitet das Volk der Frevler nicht recht.“ (Sure 5,51) Muhammad benutzte jetzt seine Kenntnisse gegen die „Leute der Schrift“ und verurteilte die Juden als Verfolger der Propheten, als Verdreher der Offenbarungstexte sowie als Feinde Allahs und der Muslime.¹⁸ Die gleiche Kritik richtete Muhammad gegen die Christen. Auf diese Weise wurde die antijüdische und antichristliche Polemik im Koran festgeschrieben.

Gleichzeitig bemühte sich Muhammad, die polytheistischen Araber für den Islam zu gewinnen. Jetzt wurden vorislamische, arabische Prediger und ihre Strafliegenden „islamisiert“ und in den Koran aufgenommen. Die bisher bekämpften heidnischen Wallfahrtsriten wurden in den Islam einbezogen. Muhammad griff dafür teilweise auf Abraham-Legenden zurück und ließ die Kaaba durch Abraham errichtet worden sein (Sure 2,127).¹⁹ Der Islam wurde jetzt zur „Religion Abrahams“: „Und sie (d.h. die Leute der Schrift) sagen: ‚Ihr müsst Juden oder Christen sein, dann seid ihr rechtgeleitet.‘ Sag: Nein! (Für uns gibt es nur) die Religion

Abrahams eines Hanifen – er war kein Heide...“ (2,135; ähnlich 3,67).

Lehnwörter und Vergleiche aus der Umwelt

Abgesehen von Stoffen aus der Umwelt enthält der Koran zahlreiche Lehnwörter, vor allem aus dem Aramäischen.²⁰ Das beweist, dass Muhammads Gewährsleute Aramäisch sprachen bzw. die biblischen Namen in der aramäischen Form kannten und dass es kein arabisches Äquivalent dafür gab. Das bekannteste Beispiel ist das Wort „Koran“ (qur'an von Aram. qeryana). Aramäischen Ursprungs ist auch das Wort „Herr“ (rabb), das von den Juden für ihre religiösen Lehrer verwendet wurde. Z.Z. Muhammads wurde es auf Allah als „Herrn der Welten“ angewandt. Da Muhammad die ursprüngliche Bedeutung des Wortes nicht kannte, warf er in Sure 9,31 den Juden vor, sie hätten ihre Schriftgelehrten (ahbar) an Gottes statt zu göttlichen Herren (arbab) genommen.²¹

Vermutlich enthält der Koran Anspielungen an religiöse Stoffe, die in der religiösen Umwelt bekannt waren. Das Bild von der Gerichtswaage (*mizan*, vgl. 7,8-9) taucht bereits in dem berühmten ägyptischen Totenbuch auf, ebenso in persischen Texten. In der apokryphen christlichen Schrift „Testament Abrahams“, die dem ägyptischen Kirchenvater Origines (ca. 185-254) bekannt war, erscheint die von einem Engel gehaltene Gerichtswaage ebenfalls.²²

¹⁸ Ausführlich zu dieser Wandlung der Beziehung Muhammads zu den Juden: Johan Bouman, *Der Koran und die Juden – Die Geschichte einer Tragödie*, Darmstadt 1990, siehe v.a. S. 93ff.

¹⁹ Zur Übertragung des Abraham-Kultes auf die Kaaba vgl. Nagel 2008, S. 19ff.

²⁰ Vgl. dazu Christoph Luxenberg 2000.

²¹ Gilchrist 1995, S. 80.

²² Ders. S. 79f.

3. Beispiele mit Bezügen zur jüdischen und christlichen Tradition

Kain und Abel

Sure 5,27-32 bezieht sich auf Genesis (Gen.) 4,1-16.²³ Im Koran (27) werden aber die Namen von Kain und Abel nicht genannt. Der Dialog (27-29) zwischen den Brüdern klingt an Muhammads Gespräche zwischen Gottesfürchtigen und Gottlosen an. Der Vollzug des Totschlags (30) wird in typisch koranischer Terminologie geschildert. Die Legende vom Raben (31) kommt im Talmud vor: Als Adam und Eva über den Tod Abels weinen und nicht wissen, wie sie ihren Sohn beerdigen sollen²⁴, bzw. als Kain nicht weiß, was er mit seinem toten Bruder Abel machen soll²⁵, kommt ein Rabe und macht es ihnen vor, indem er einen toten Raben in der Erde verscharrt. Nach der koranischen Erzählung kommt der Rabe zu Kain, der seinen Bruder verscharrt. Auch Vers 32 stammt aus dem Talmud²⁶: Vom „Blut Abels“ wird im Hebräischen im Plural geredet, weil nicht nur sein Blut, sondern im Grunde das Blut seiner nicht zum Leben gelangten Nachkommen vergossen wurde. Daraus folgt der Rechtssatz, dass ein Mörder eine ganze Rasse ermordet. Im Koran wird der Rechtssatz verallgemeinert: „Aus diesem Grund (d.h. aufgrund die-

²³ Vgl. dazu Speyer 1931, 84-88; Thyen 2000, S. 26-28; R. Paret, *Der Koran. Kommentar und Konkordanz*, 2. Aufl. Stuttgart 1977, S. 119f.

²⁴ Midrasch Pirke Rabbi Eliezer, nach Gilchrist 1995, S. 82.

²⁵ Midrasch Tanhûma, nach Speyer 1931, S. 86.

²⁶ Mischna Sanhedrin IV.5 nach Geiger 1902, S. 102f., Speyer 1931, S. 87f.

ses Brudermords) haben wir den Kindern Israels vorgeschrieben, dass, wenn einer jemanden tötet, (und zwar) nicht (etwa zur Rache) für jemand (anderes, der von diesem getötet worden ist) oder (zur Strafe für) Unheil (das er) auf der Erde (angerichtet hat), es so sein soll, als ob er die Menschen alle getötet hätte. Und wenn einer jemanden (w. ihn) am Leben erhält (w. lebendig macht), soll es so sein, als ob er die Menschen alle am Leben erhalten (w. lebendig gemacht) hätte.“ Der Rechtssatz steht im Koran unverbunden neben der Kaingeschichte, da Muhammad offensichtlich den Zusammenhang nicht kannte oder nicht verstand. Überhaupt gewinnt man aus dem Korantext den Eindruck, dass Muhammad die theologische Tiefe der biblischen Erzählung schwerlich begriffen hat.

Anspielungen an die Abraham-Geschichte

Sure 6,74-83 bezieht sich ganz vage auf die Aufforderung Gottes an Abraham, in den Sternen-Himmel zu blicken (Gen. 15,5). In der koranischen Erzählung von der Beobachtung der Gestirne durch Abraham ist aber ein biblischer Bezug kaum noch zu erkennen. Das Motiv der Gotteserkenntnis durch das Beobachten der Natur spielt hier keine Rolle. Dagegen ist dieses Motiv vielfach aus der jüdischen Predigt belegt, z.B. bei Josephus (*Antiquitates* 1,7,1): „Das schloss er [Abraham] aus Vorgängen auf dem Lande und dem Meer, an der Sonne und dem Mond, und aus den Veränderungen am Himmelsgewölbe.“²⁷ Das Buch der Jubiläen (12,16-18) berichtet, dass Abraham

²⁷ Nach Thyen 2000, S. 42.

lange die Gestirne beobachtet hatte. „Und ein Wort kam in sein Herz und sprach: ‚Alle Zeichen der Sterne und die Zeichen der Sonne und des Mondes, alle sind in der Hand Gottes, wozu forsche ich? ...‘²⁸ Die jüdischen Abraham-Texte haben eine lehrhafte Zuspitzung. Das gilt auch für den Koran: „Und so zeigten (w. zeigen) wir dem Abraham die Herrschaft (Gottes) über Himmel und Erde.“ (6,75). Gen. 15,5 hat dagegen – wie die ganze Abraham-Geschichte – eine heilsgeschichtliche Zielsetzung.

Das in Sure 21,51-72 behandelte Motiv der Überlistung und Zerstörung der Götzen durch Abraham sowie der Versuch seiner Verbrennung stammt ebenfalls nicht aus dem biblischen Bericht, sondern aus jüdischen Legenden: „Tarah war ein Götzendiener; einst verreise er und bestimmte Abraham zum Verkäufer (von Götzenbildern) ... Da stand Abraham auf, nahm einen Stock in seine Hand, zerschlug alle Götzen und gab dann den Stock in die Hand des größten Götzen unter ihnen. Als sein Vater zurückkam, fragte er, wer ihnen das angetan hätte. Darauf erwiderte Abraham: ‚Was soll ich lügen? ... da zerschlug sie der Große da mit dem Stock, den er in der Hand hält.‘ Darauf nahm Tarah seinen Sohn und übergab ihm dem Nimrod ... Abraham wurde in den glühenden Kalkofen geworfen, aber daraus errettet.“²⁹

Anspielungen an die Mose-Geschichte

Der Vers Sure 59,21 steht relativ zusammenhanglos im Korantext. Er

²⁸ Ders., S. 44.

²⁹ Nach Thyen 2000, S. 46 aus Midrasch Rabbah zu Gen. Par. 17. Nach Tisdall bezieht sich der Midrasch auf Gen. 15,7.

könnte sich auf eine Abwehr jüdischer Kritik an Muhammads Offenbarungsempfang beziehen: „Wenn wir diesen Koran (statt auf dich) auf einen Berg hätten herabkommen lassen, hättest du ihn aus Furcht vor Gott demütig zusammensinken und sich spalten sehen.“ Im Hintergrund steht der biblische Bericht von der Theophanie Gottes auf dem Sinai und die damit verbundenen Naturereignisse (Gen. 19,16-19). In der jüdischen Tradition (Targum zu Richter 5,5) wird erzählt, dass der Berg Horeb sich vor der Offenbarung der Thora demütigte und bei deren Herabkommen von seinem Platz gerückt wurde.³⁰

Sure 20,83-98 bezieht sich auf die Geschichte vom Goldenen Kalb (Ex. 32). Im koranischen Bericht taucht ein gewisser al-Samiri auf (Verse 85 und 87), der die Israeliten am Berg Horeb zum Götzendienst, d.h. zur Herstellung des Goldenen Kalbes verführte; in diesem Zusammenhang wird auch erwähnt, dass das Kalb brüllte (V. 88). In einer jüdischen Tradition wird erzählt, dass der Engel des Todes, Samael, in das gegossene Kalb eindrang und von innen brüllte, um die Israeliten zu betrügen.³¹ Möglicherweise hat Muhammad das von den Juden gehört und Samael zu al-Samari gemacht. Eine andere Möglichkeit ist, dass er diese jüdische Tradition mit einem biblischen Bericht vermischt hat, nämlich von der Herstellung von zwei goldenen Kälbern durch König Jerobeam zur Aufstellung in Bethel und Dan (1.Kön. 12,29). Nachdem die Hauptstadt des Nordreiches Israel nach Samaria verlegt worden war, weissagte der Prophet Hosea

³⁰ Aus Pirke Rabbi Eliezer nach Gilchrist, S. 85f.

³¹ Ders., S. 86.

gegen das „Kalb von Samaria“ (8,5f.). Das koranische *al-samiri* kann übersetzt werden als „der aus Samaria“ bzw. der Samaritaner.³² Während das Volk der Samaritaner nach dem biblischen Bericht erst nach dem Untergang des Nordreiches Israel entstanden ist, nahm Muhammad auf Grund einer Kette von Missverständnissen möglicherweise an, dass ein „Samaritaner“ das Goldene Kalb am Horeb hergestellt habe.

Salomo und die Königin von Saba

Sure 27,17ff. nimmt die bekannte jüdische Legende³³ von dem Vogel auf, der die Beziehung zwischen König Salomo und der Königin von Saba herstellte.³⁴ Während Bibel (1. Könige 10) und Talmud betonen, dass die Königin von der Weisheit Salomos überwältigt wurde, spielt das im Koran keine Rolle. Hier zielt die Geschichte darauf ab, dass die Königin Muslimin wird.

Maria und die Geburt von Jesus

Sure 3,35-37.42 spielt an legendarische Stoffe zur Weihe Marias an. Nach dem apokryphen „Protevangeliem“ des Jakobus weiht Anna ihr Kind vor der Geburt dem Dienst Gottes und lässt es im Tempel groß werden, wo es unter der Obhut von Zacharias von Engeln versorgt wird.³⁵ Anklänge an den biblischen Bericht von der Weihe Samuels durch seine Mutter Hanna (1. Sam. 1,28), sein Aufwachsen im Tempel und

seine Betreuung durch Eli (1. Sam. 3) sind unverkennbar.

Im Koran (V. 35) ist Hanna allerdings zur „Frau Imrans“, also zur Mutter von Mose, Aaron und Mirjam geworden. Hier sind jüdische und christliche Informationen durcheinander geraten. Dabei ist zu bedenken, dass Muhammad sowohl mit Juden als auch mit Christen im Gespräch war. Vermutlich war bei den jüdischen Informanten immer auch ein kritischer Ton gegen christliche Traditionen zu hören.

Am deutlichsten ist in Sure 19,16-29 die alttestamentliche Mirjam (Ex. 15,20) mit der Mutter von Jesus verwechselt bzw. verschmolzen worden. Muhammad nahm offensichtlich eine Großfamilie aus Imran (Amran nach Num. 26,59), Mose, Aaron, Maryam bzw. Maria und Zacharias an. Maryam bzw. Maria wird „Schwester des Aaron“ genannt (19,28), ferner „Tochter des Imran“ (Sure 66,12). Auch hier könnte Muhammad jüdische und christliche Informationen vermischt haben, evtl. auf Grund jüdischer Polemik gegen die christlichen Stoffe.³⁶ R. Paret

³² Nach Thyen 2000, S. 137.

³³ Vgl. Inge Diederichs (Hg.), Märchen aus dem Land der Königin von Saba, München 1993².

³⁴ Talmud, Zweiter Targum zum Buch Esther, vgl. Thyen 2000, S. 156ff.

³⁵ Vgl. Thyen 2000, S. 188-194.

³⁶ Nach der muslimischen Überlieferung wurde Muhammad von jementischen Christen auf seinen Irrtum aufmerksam gemacht: „Mughira ben Shu'ba berichtete: Als ich nach Nadjran kam, fragten sie (die Christen von Nadjran) mich: ‚Ihr lest ‚O Schwester Aarons‘ (d.h. die geehrte Maria) im Koran, obwohl Moses viel früher als Jesus geboren wurde.‘ Als ich zu Allahs Gesandten zurück kam (möge Allah's Frieden auf ihm sein), fragte ich ihn danach, worauf er antwortete: ‚Die Leute (der früheren Zeit) pflegten (ihren Leuten) Namen nach den Gesandten und frommen Personen vor ihnen zu geben.‘“ Sahih Muslim, Vol. 3, 1169, nach Gilchrist 1995, 91, übersetzt aus dem Englischen durch den Vf. – Dieses Argument wirkt allerdings fadenscheinig. „Schwester Aarons“ ist ja kein

hält es allerdings für unwahrscheinlich, „dass Mohammed irgendeinmal der Meinung war, Jesus sei – als Sohn der Maria = Mirjam – ein regelrechter Nef- fe Moses gewesen und habe demnach der Generation angehört, die auf diesen unmittelbar folgte. Trotzdem bleibt manches unklar.“³⁷

Sure 19,22-26 berichtet von der Geburt des Jesus-Kindes unter einer Palme. Dieses Motiv hat Parallelen in christlichen Legenden, in denen möglicherweise Aussagen über die Geburt Buddhas auf Jesus übertragen worden sind.³⁸ Jesus wird von Maria am Fuß einer Palme geboren, und das gerade geborene Baby macht seine Mutter auf einen Wasserlauf am Fuß der Palme aufmerksam sowie auf die Möglichkeit, die Palme zu schütteln und frische Datteln zu essen. In der christlichen Legende macht das Baby Jesus seine müde Mutter während der Rast unter einer Palme auf der Flucht nach Ägypten auf Wasser und Datteln aufmerksam.³⁹ In der buddhistischen Legende geschieht die Geburt Buddhas unter einem Baum, der sich herabneigt, damit seine Mutter Blüten pflücken kann. In einer anderen Buddha-Legende neigt sich ein Baum

Name, sondern Beschreibung einer konkreten Person, um ihren Frauennamen zu vermeiden. Es wäre unsinnig, die Mutter Jesu mit „Schwester Aarons“ zu bezeichnen, da sie keinen Bruder namens Aaron hatte.

³⁷ R. Paret 1977, S. 65 (Kommentar z. St.).

³⁸ Vgl. Gilchrist 1995, S. 98f.

³⁹ R. Paret 1977, S. 323, zitiert in seinem Kommentar z. St. W. Rudolph 1922, S. 79, der es für die wahrscheinlichste Erklärung hält, dass der Koran hier von einer Szene beeinflusst worden ist, die im sogen. Pseudo-Matthäus in Kap. 20 von der Flucht nach Ägypten berichtet wird. Der Text wird bei Thyen 2000, S. 202, zitiert.

zu Buddha herab, und dieser pflückt die Früchte, um mit ihm ziehende Kinder zu speisen.⁴⁰

Sure 19,27-33 spricht davon, dass Jesus bereits als Baby geredet und sich als Muslim und Prophet Allahs bekannt hat. Nach der christlichen Legende sagt das Jesus-Baby in der Krippe, dass es Gottes Sohn ist.⁴¹ Auch von dem Buddha-Baby wird in Legenden erzählt, dass es über sich geredet hat.⁴²

Der Bezug auf die Siebenschläfer-Legende

Sure 18,9-26 bezieht sich auf eine christliche Legende, nach welcher sieben junge Männer vor der Verfolgung unter Kaiser Decius (gest. 251) in eine Höhle bei Ephesus geflohen und dort eingeschlossen worden waren. Unter Kaiser Theodosius II (408-450) wurde die Höhle geöffnet, wodurch die Schläfer erwachten. Sie hätten mit dem christlichen Kaiser gesprochen und seien dann gestorben.⁴³ Im Koran finden sich nur vage Andeutungen; die Legende ist ihres geschichtlichen Ortes ganz beraubt. Dennoch weist die Darstellung noch deutlich genug auf die Verwandtschaft mit der Siebenschläferlegende hin.

Nachwort

Trotz der vielen Einflüsse aus der religiösen Umwelt Muhammads, ist es nicht ganz angemessen, den Koran als

⁴⁰ Gilchrist 1995, S. 99.

⁴¹ Ders. S. 100.

⁴² Ebd.

⁴³ Ausführlicher Text der Legende nach Gregor von Tours (538-594) bei Thyen 2000, S. 284f.

ein „synkretistisches“ Buch zu bezeichnen. Die Person bzw. die Personen, die hinter dem Koran stehen, haben den fremden Stoffen vielmehr ihren eigenen Stempel aufgedrückt. Der durch den Koran entstandene Islam ist eine originale Schöpfung. „Alles, was er [Muhammad] von anderen, insbesondere von Angehörigen des jüdischen oder christlichen Bekenntnisses, über die Schicksale früherer Gottesmänner in Erfahrung bringen konnte, hat für ihn eine neue und eigene Bedeutung erhalten, weil er den ganzen Stoff in die Heilsgeschichte, so wie sie ihm selber zum Trost und zur Belehrung vorschwebte, einzuordnen verstand.“ (R. Paret)⁴⁴

Im Koran ist dieses „Eigene“ in Form göttlicher Offenbarung wiedergegeben worden. Der Verkündiger des Koran hat damit die Übernahme fremder Stoffe aus seiner eigenen Verantwortung in die Verantwortung Allahs „übertragen“. Die Frage, ob das nur ein literarisches Stilmittel ist oder ob der Koran „eine Gotteserfahrung, die einer in sich stimmigen Entwicklung unterliegt“ (T. Nagel)⁴⁵, ist, sei hier dahingestellt. Auffällig ist, dass der Koran sehr rationalistisch argumentiert, und hinter dem Text eine permanente dialogische Auseinandersetzung mit unterschiedlichen Gegnern zu spüren ist.

Zwei Kernideen prägen den Koran von Anfang bis Ende. Das ist erstens das Bekenntnis zur radikalen „Einsheit“ Allahs in Auseinandersetzung zuerst mit dem heidnischen und dann mit dem jüdischen und christlichen Gottes-

verständnis und zweitens die zentrale Bedeutung des ominösen Offenbarungsempfängers, der im Koran angesprochen wird, und dessen religiöse und politische Biographie im Koran geheimnisvoll „durchschimmert“. Der Koran – und mit ihm der Islam überhaupt – erscheint zentriert um diese beiden Pole „Allah und Muhammad“. Dahinter wird durchaus eine gestalterische Fähigkeit sichtbar. Geht es dabei wirklich um eine „Gotteserfahrung“ oder nicht eher um ein menschliches „Nachdenken über Gott“? Der Koran gehört sicher zur Wirkgeschichte der biblischen Bücher, aber in diesen wird nicht eine Reflexion über Gott bezeugt, sondern eine sehr lebendige, vielfältige und tiefe geschichtliche Erfahrung der Begegnung mit Gott. In dieser Begegnung geht es sowohl um die Treue Gottes als auch um die Untreue des Menschen. Während die Bibel ehrlich über Versagen, Schuld, Unglaube, Anfechtung und Zweifel gerade auch der glaubenden Menschen spricht, sind im Koran alle kritischen Einwände gegen Muhammad und seine Verkündigung argumentativ abgewehrt worden. Der Koran wirkt wie eine Festung, um die herum starke Schutzwälle aufgerichtet worden sind. Das macht es Muslimen schwer, sich einer offenen Diskussion zum Koran zu stellen. Diese Diskussion ist aber dringend nötig, um einerseits dem Koran als historischem Dokument gerecht zu werden und die Diskussion über den Koran zu entschärfen.

⁴⁴ R. Paret, *Mohammed und der Koran*, 8. Aufl. Stuttgart 2001, S. 65.

⁴⁵ Nagel 2008, S. 844.

The Quran and its Sources

Eberhard Troeger

Islam stands and falls with the Quran. Even if the traditional model (*sunna*, custom) of Muhammad and his first followers, as well as the consensus among scholars (*ijma*, agreement), might be more important in the daily life of Muslims, the Quran is nevertheless omnipresent. It is recited publicly, learned by heart in Arabic completely or in part by many people, and studied and discussed in schools and mosques. For the last several decades, there has been a real “Quran movement” in the world of Islam.

While the Bible is a library of books that complement and build upon each other, cover a long period of time, and have numerous authors, the Quran is more of a “snapshot” in religious history that, to be sure, does not have a single author, but – according to the Islamic tradition – goes back to the prophetic proclamation of a single human being. While the Bible is a polyphonic choir of witnesses to a long history of experiences with God, Islam depends to a certain extent upon one person, for which reason Muslims cannot praise the sincerity and conscientiousness of Muhammad highly enough.

Of course, in scholarly terms, neither the origins of the Quran nor an authorship by Muhammad is explained thereby. The question whether Muhammad was an historical person, or whether the Arabs attached the early history of their religious community

retroactively to a fictitious symbolic figure by the name of Muhammad (the Esteemed One) can remain open in the context of this study.¹ The issue here is the Quran and the influence upon its content exerted by the religious environment of the sixth and seventh centuries.

The word “Quran” (*al-qur’an*, reading, recitation) refers to a rendering in an elevated – not only poetic – language that is recited (“chanted”) using a special intonation. Meant here is the recitation of holy texts intended for use in the worship service. The model for these was probably the recitation of biblical texts in the Hebrew and Aramaic languages in Jewish and Christian worship services. Muhammad must have heard such recitations and have been impressed by them, even if he presumably did not understand them. Perhaps there was not yet a recitation of New Testament texts in Arabic in Muhammad’s time, since the Arab Christians in the North probably used Aramaic, above all, in the worship service, while those in the South employed the Ethiopian language Geez. In any case, the recitation of biblical texts can be

¹ Cf. on this the assessment of the discussion of these questions in Tilman Nagel, *Mohammed. Leben und Legende*, München 2008, pp. 835-843 (present state of research).

described as a source of inspiration for the Arabic Quran.

It is possible that Muhammad felt that the lack of any “divine texts” in his mother tongue was a shortcoming of the religious culture in Arabia. The need for holy texts in the Arabic language could have been the starting point for Muhammad’s desire for the reception of such divine rhetoric. It is, in any case, striking that the Quran in many passages emphasizes that it has been revealed in the Arabic language (e.g., 13:37; 16:103; 26:195-199; 39:28; 41:3, 44; 46:12). It is possible that Muhammad from the very beginning wanted to present his revelatory sayings as texts for recitation in worship services conducted in Arabic. If Muhammad was not an historical person, then a longer history of the discovery of the religious and political identity of the Arab tribes could stand behind the Quran.²

1. The Question of the Sources of the Quran

Allah as the Only Source?

The Muslim tradition concedes that, during his auditory experiences, Muhammad had observers, but not fellow listeners. Nevertheless, it is certain for believing Muslims that Muhammad himself did not “think up” the recitations presented by him, but rather that he was a recipient of literally recited messages from Allah. The Quran text itself also says that the recitations

² Cf. on this Karl-Heinz Ohlig / Gerd-R. Puin (eds.), *Die dunklen Anfänge. Neue Forschungen zur Entstehung und frühen Geschichte des Islam*, Berlin 2005.

originate with Allah. The technical terms for the reception of revelation make this clear: “inspiration, investment” (*waha*, for example in Sura 53: 4: „It (that is, the Quran) is no less than inspiration sent down to him.“ and „send down“ (*nazala*, for example in Sura 16:44: „And we have sent down unto you (also) the Message (that is, the Quran) ...“).³

For this reason, traditional Muslims refuse to speak about “sources” for the Quran text. The only source for them is the will of Allah, which was set down by him in the heavenly original Quran⁴ and which, for this reason, is free from all earthly thoughts and influences. Gabriel is said to have recited verses and verse units to Muhammad from this source. It is for this reason that Muslims emphasize that Muhammad could not read. The Quran, too, emphasizes Muhammad’s ignorance: “you knew not (before) what was Revelation, and what was (true) Faith ...” (42:52).

A contemporary Muslim author who is considered to be a representative of the main current of orthodox Sunni Islam wrote about the Quran in a brief textbook: “When Muhammad dictated it to his believers, he assured them that what he dictated was the revelation given to him by God ... After every new revelation, in addition, he determined the place that this new wording

³ Citations from the Quran in the German original of this article are from the translation by R. Paret, Stuttgart 2001⁸. English citations are based on the translation by Abdullah Yusuf Ali, Ware, Hertfordshire, 2000.

⁴ „The „Mother of the Book“ (*ummu-l-kitabi*, cf. Sura 3:7), a „well-guarded book“ (*kitab maknun*, cf. Sura 56:78) or the „well-preserved Tablet“ (*lah mahfuz*, cf. Sura 85:22).

should take in the structure of the whole ... One cannot admire highly enough this concern for the preservation of the wording ...”⁵

The Insistence upon “Pure Arabic”

In regard to the biblical books, it is unmistakable that they bear “contemporary clothing”. The Bible certifies God’s word as the word of human beings. It is, thus, open to the investigation of the influences of its environment upon its language and concepts. Conservative Muslims reject this in regard to the Quran. For them, it is written in a “pure, heavenly” Arabic. It is not the environment that has influenced the Quran, but rather that the heavenly Quran has put its stamp on the language and history of the Islamic movement.

But, Muhammad’s contemporaries already must have felt that the Quran contains “foreign vocabulary” and must have reproached Muhammad with this. The Quran took up this criticism and answered it with its own polemic: “We know indeed that they say, ‘It is a man that teaches him (that is, Muhammad).’ The tongue of him they wickedly point to is notably foreign, while this is Arabic, pure and clear.” (16:103) “Had We sent this as a Qur’an (in a language) other than Arabic, they would have said: ‘Why are not its verses explained in detail (so that everyone can understand them)? What! (a Book) not in Arabic and (a Messenger) an Arab?’ ...” (41:44).

⁵ Prof. Dr. Muhammad Hamidullah, *Der Islam. Geschichte, Religion, Kultur*. Cologne 2003 (originally French, Paris 1963), p. 24.

The insistence upon the “pure Arabic” does not stand up to scholarly scrutiny. It is too obvious that Muhammad was influenced by the languages, concepts, and teachings of his multi-religious environment. Since he presumably could read only little Arabic, he was dependent upon oral information, that is, upon that which he heard from heathen, Jewish, Christian, and other authorities. Of course, we cannot verify what Muhammad heard exactly and what he understood of it or placed within his horizon of understanding. We can only compare the many religious traditions in Muhammad’s environment with the result that has been deposited in the written Quran.

What Sources are at Issue Here?

The concept of “sources” is to be formulated in broad terms. It comprises language, thoughts, religious practice (ritual prayer, fasting, pilgrimages, worship of the gods, etc.), buildings (holy shrines such as, for example, the Kaaba), legends, religious teachings, and possibly also literature. There is an abundance of more or less comprehensive studies on this topic.⁶

⁶ Cf., for example, B. G. Weil, *Die prophetische Literatur der Araber vor und unmittelbar nach Mohammed*. Eine historische Skizze, Stuttgart/Tübingen 1837; W. St. Clair Tisdall, *The Sources of Islam*. A Persian Treatise, translated and abridged by W. Muir, Edinburgh 1901; A. Geiger, *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?*, Leipzig 1902² (reprint 1969); I. Schapiro, *Die haggadischen Elemente im erzählenden Teil des Korans*, Leipzig 1907; W. Rudolph, *Die Abhängigkeit des Korans von Judentum und Christentum*, Stuttgart 1922; T. Andrae, *Der Ursprung des Islams und des Christentums*, Uppsala 1926; H. Speyer, *Die biblischen*

In research, it is a matter of debate whether literary models also were used in writing the Quran. Günter Lüling has attempted to show that texts that originally were verses in Christian-Aramaic hymns got into the Quran in an Arabized, Islamicized form.⁷ Christoph Luxenberg also assumes that a considerable portion of the content of the Quran goes back to Syro-Aramaic originals.⁸ Such theses seem plausible because Aramaic and Arabic are two closely related languages, and Aramaic for a long time was the lingua franca in the Near East. It was for this reason not a foreign language on the Arabian Peninsula, the more so since Jewish and Christian texts in Aramaic were disseminated there by Jews and Christians.

If it is true that a longer process of the Arabization of Jewish, Christian, and Manichaeen-Gnostic traditions is to be seen behind the Quran, then the Quran cannot have originated as the Islamic tradition claims. And, then,

Erzählungen im Quran, Gräfenhainichen 1931 (reprint Hildesheim 1988); A. Jeffery, *The foreign vocabulary of the Qur'an*, Baroda 1938; J. Henninger, *Spuren christlicher Glaubenswahrheiten im Quran*, Schöneck-Beckenried 1951; G. Perrinder, *Jesus in the Qur'an*, London 1965; R. Bell, *The Origin of Islam in its Christian Environment*, London 1968; Johann Bouman, *Das Wort vom Kreuz und das Bekenntnis zu Allah*, Frankfurt/M. 1980; L. Bertuel, *Islam. Ses véritable origines*, Paris 1981; Ibn Warraq, *The Origins of the Quran*, Prometheus Books 1998; J.-D. Thyen, *Bibel und Quran. Eine Synopse gemeinsamer Überlieferungen*, Cologne 2000.

⁷ G. Lüling, *Über den Ur-Qur'an. Ansätze zur Rekonstruktion vorislamischer christlicher Strophlieder im Qur'an*, Erlangen 1974.

⁸ Chr. Luxenberg, *Die syro-aramäische Lesart des Quran. Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache*, Berlin 2000.

there are reasons for questioning the historicity of the person of Muhammad.⁹ It's a matter of common knowledge that the first hundred years of Muslim history are still to a great extent a mystery. The decisive question is what historical value one attaches to the Arabic sources for the life of Muhammad, for example the "Book of Battles" (*al-maghazi*) by al-Waqidi (died 822)¹⁰ and the biography (*sira*) by Ibn Ishaq (died 767) in the revision made by Ibn Hisham (died 833). Tilman Nagel is here quite optimistic and thus does not doubt the historicity of Muhammad.¹¹

The Process Behind the Origin of the Quran Text

In any case, a longer process appears to stand behind the fixing of the Quran as a book, a process that was accompanied by a gradual conquest of the Middle East by Arab tribes and the formation of an Arab empire. The background was formed by a development in which the Arabs threw off Byzantine and Persian supremacy and warded off the dominance of the Jewish-Christian tradition. In the new "Arab religion" of Islam, they found

⁹ Cf. the journalistic treatment of this new research approach in the book by Norbert G. Pressburg, *Good Bye Mohammed. Wie der Islam wirklich entstand*, Norderstedt 2009. The author summarizes: „Archeological and the most recent source research permit only one conclusion: The Prophet Mohammed is not an historical person“ (book jacket).

¹⁰ Cf. Julius Wellhausen, *Muhammad in Madina. Das ist Vakiidi's Kitab al Maghazi in verkürzter deutscher Wiedergabe*, Berlin 1882.

¹¹ Nagel 2008, pp. 843-846 (*Die Mohammedbiographie im Rahmen eigener Forschungen*).

their national identity. Josef van Ess, like Tilman Nagel a noted German scholar of Islam, said recently in an interview that Islam developed from a pluralistic movement to a reasonably homogenous form and that the Quran became a uniting band in the religion only in the course of time: "Some time was needed before it was put together and had entered the consciousness of the people. But, in the moment in which the Quran was possessed as a binding formulation, then there was Islam. Presumably, this began with Abd al-Malik and the inscriptions in the Dome of the Rock, where the Quran is quoted – not quite exactly, by the way."¹²

In 2010, the Berlin Arabist and scholar of Islam Angelika Neuwirth published an extensive work on the "Quran as a text of Late Antiquity".¹³ Therein, she shows how much the Quran reflects Muhammad's two-decades-long confrontation with his adversaries and his treatment of his followers, and thus shows that it is a law book very much embedded in a particular time and in no way timeless. Berlin professor Neuwirth is, since 2007, in charge of a major research project within the framework of the Berlin-Brandenburg Academy of Sciences

concentrated on the documentation of the Quran text, the establishment of a data bank with texts from the environment of the Quran, and the writing of a critical commentary on the Quran.¹⁴ The results promise to be very interesting.

2. Survey of the Sources, Their Quality, the Reasons for Their Adoption, and Their Impact

The Range of the Sources

The following groups of sources can be identified:

I. Arabian paganism with its legends (for example, the so-called "punishment legends" about the prophets Hud (7:65-72), Salih (7:73-79) und Schu'aib (7:85-93), its poetry and the allusions to local deities contained in it, its pilgrimages, etc., as well as the law of the Arab Bedouins;

II. the movement of the Arab "God believers" (*hanif*, pl. *hunafa'*), that presumably had originated under the influence of Jewish and Christian monotheism;

III. Arabian Judaism with its rites (worship service, Torah recitation, prayer, fasting), its religious law, and its oral and written narrative and teaching tradition (Talmud);

IV. Byzantine, Syro-Aramaic, Assyrian, Ethiopian, and Arabian Christianity with its rites, sermons by itinerant monks, legends of the saints, and apocryphal texts;

V. Persian Zoroastrianism, Manichaeism, and other syncretistic Gnostic groups with their religious vocabulary and their doctrines.

¹² Magazine of the ifa Institut für Auslandsbeziehungen, Stuttgart, http://www.ifa.de/no_cache/pr/info/nachrichten-magazin-presseschau/magazin/article/11674 (July 7, 2011). Abd al-Malik ruled the „Arab Empire“ from 685 to 705 A.D. from his seat in Damascus and had the Dome of the Rock built in Jerusalem 689-691. On the inscription in the Dome of the Rock, cf. Pressburg 2009, pp. 71-75.

¹³ A. Neuwirth, *Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang*, Berlin 2010 (859 p.!).

¹⁴ <http://www.bbaw.de/forschung/Coran/uebersicht> (August 25, 2011).

The Influence of His Religious Environment upon Muhammad

Muhammad must have become acquainted with the entire range of Near Eastern religiosity in Mecca and Medina as well as on his journeys as a leader of caravans and as a wholesale merchant. He must have been open for religious questions. Before the experience of his calling, he was perhaps a religious seeker and reflective person, and perhaps was influenced by the movement of the Arab "God believers" (*al-Hanifiya*) who, to be sure, believed in the One God, but did not want to become either Jews or Christians. An allegedly lost Quran verse is supposed to have read so: "The religion of Allah is *al-Hanifiya* in contrast to that of the Jews or Christians, and whoever does what is good will not remain unrewarded."¹⁵ The verse is identical in content with Sura 2:135 and 3:67.

Muhammad is likely to have had conversations with Jewish and Christian merchants and to have heard the sermons of itinerant Christian preachers in Mecca. His first wife, Khadija, is said to have had a Christian cousin, Waraqa ibn Naufal.¹⁶ Muhammad also may have met Christian slaves in Mecca. In Medina, finally, Muhammad made direct contact with Jewish tribes.

¹⁵ After Al-Suyuti, *Al-itqan fi 'ulum al-qur'an*, p. 525, quoted by J. Gilchrist, *The Qur'an. The Scripture of Islam*, Mondeor, 1995, p. 121. The verse is said to have belonged to Sura 98. *Ibid.*

¹⁶ In *Sahih Al Buchari* VI, 452, it says about him: "Waraqa had been converted to the Christian faith in the pre-Islamic period. He was in the habit of writing in Arabic and copied the Gospel in Arabic, as much as Allah commanded him to write." Quote in Gilchrist 1995, p. 94.

All of these more or less fragmentary bits of information must have formed Muhammad's religious understanding already before the year 610. He probably understood the one true religion as a belief in one God in different folk and cultural manifestations. After the experience of his calling and the beginning of his preaching activity in Mecca about 610, he was sharply attacked above all by the "polytheists" of his home city. The Quran reflects these conflicts indirectly. Obviously, Muhammad sought support in his argument from Jews and Christians, whereby the reports about the divine judgments in the time of Noah and Moses, above all, were useful to him. He understood the Noah story, the Abraham story, the Moses story, and the Jesus story in accordance with a consistent pattern. According to this, all prophets admonished their contemporaries, threatened them with the judgment of Allah, and were persecuted, until Allah's judgment upon the unrepentant, unbelieving people appeared and the messengers were saved. Muhammad passed off this material originating from biblical and pagan narratives as Allah's revelation, and employed it in his preaching to the Meccans. In this way, numerous allusions to biblical texts were taken up into the Quran in a heavily modified form.

The Quality of the Sources

It is noticeable that the portrayal in the Quran of material known from the tradition is very vague. Almost no information as to place or time is given.¹⁷

¹⁷ The only locality mentioned in the Quran is Mecca, and this as Bakka (3:96).

This can have various causes. Either Muhammad's narrative authorities also were not able to determine the place and time for such material, since they passed on the stories as timeless narrative examples, or – in case they did – Muhammad could not sort out the places and dates possibly because of his lack of knowledge. A positive interpretation would be the presumption that places and times were unimportant to Muhammad because he used the stories in a kind of exhortatory sermon. But, it could also be that Muhammad left much in an indeterminate state, in order not to be criticized by Jews and Christians for making false statements. Perhaps, in the phase of their confrontation with Muhammad in Medina, the Jews attempted consciously by means of false information to lead him astray, in order then to be able to criticize him.

An example of a vague and garbled transmission of biblical material is Sura 38:21-25, where Nathan's parable (2 Samuel 12:1-6) after David's adultery is discussed as an actual legal dispute: the opposing parties come to David and ask him for arbitration. Striking is also the fact that in the Quran ninety-nine sheep are mentioned as the possession of the rich man, while the biblical text mentions "very many sheep and cattle". Do we have a confusion of the Nathan parable with the Jesus parable of the "lost sheep" (Luke 15:4)? In the Quran (38:24), it is insinuated, without mention of adultery, that David had committed a sin, for which he repented and which Allah forgave him. Of course, it can no longer be determined what Jews (and Christians?) told Muhammad. The only thing to be checked would be how this story is told and explained in the

Talmud, and whether grounds for Muhammad's "misunderstanding" can be derived from it. In any case, it is too simple to compare the Quran's portrayal merely with that of the Bible.

The Turn Toward Arab Paganism

After the break with the Jews in Medina (ca. 624), Muhammad took recourse increasingly to ancient Arab traditions, customs, and legal regulations. As a result of this break and the developing conflict with the "Christian powers", Muhammad became increasingly polemic toward his earlier authorities. "Oh you who believe! Take not the Jews and the Christians for your friends and protectors: they are but friends and protectors to each other (but not to you). And he amongst you that turns to them (for friendship) is of them (and no longer of the community of believers). Verily, Allah guides not a people that is unjust." (Sura 5:51) Muhammad now used his knowledge against the "people of the book" and condemned the Jews as persecutors of the prophets, as distorters of the revelatory texts, as well as enemies of Allah and of the Muslims.¹⁸ Muhammad directed the same criticism against the Christians. In this way, anti-Jewish and anti-Christian polemic was codified in the Quran.

At the same time, Muhammad made efforts to win the polytheistic Arabs for Islam. Pre-Islamic Arab preachers and their legends of punishment now were "islamicized" and taken up into the Quran. The pagan pilgrimage rites,

¹⁸ On this change in Muhammad's relationship to the Jews in detail: Johan Bouman, *Der Koran und die Juden – Die Geschichte einer Tragödie*, Darmstadt 1990, see, above all, pp. 93ff.

which previously were contested, now were incorporated into Islam. Muhammad, for this purpose, fell back on Abrahamic legends and had the Kaaba be erected by Abraham (Sura 2:127).¹⁹ Islam now became the “religion of Abraham”: “And they (i.e., the people of the Book) say: ‘Become Jews or Christians if you would be guided (to salvation).’ You say: ‘Nay! (For us there is only) the religion of Abraham the Hanif – he joined not gods with Allah.’” (2:135; similar is 3:67).

Loanwords and Analogies from Muhammad’s Environment

Apart from themes from the religious environment, the Quran contains numerous loanwords, above all from the Aramaic language.²⁰ This proves that Muhammad’s authorities spoke Aramaic or knew the biblical names in their Aramaic form, and that there was no Arabic equivalent for them. The most well-known example is the word “Quran” (qur’an from Aramaic *qeryana*). Of Aramaic origin is also the word “lord” (*rabb*), which was used by the Jews for their religious teachers. In Muhammad’s time, it was applied to Allah as “lord of the worlds”. Since Muhammad did not know the original meaning of the word, he reproached the Jews in Sura 9:31 with having made divine lords (*arbab*) out of their scribes (*ahbar*) in place of God.²¹

The Quran presumably contains allusions to religious themes that were well-known in its religious environ-

ment. The image of the scales of justice (*mizan*, cf. 7:8-9) appears already in the famous Egyptian Book of the Dead, as well as also in Persian texts. In the apocryphal Christian “Testament of Abraham”, which was known to the Egyptian church father Origen (ca. 185-254), the scales of justice held by an angel also appear.²²

3. Examples with References to Jewish and Christian Tradition

Cain and Abel

Sura 5:27-32 makes reference to Genesis 4:1-16.²³ In the Quran, though, the names of Cain and Abel are not mentioned. The dialogue (27-29) between the brothers is reminiscent of Muhammad’s rendering of the conversations between those who fear God and the godless. The act of manslaughter (30) is described in terminology typical of the Quran. The legend of the raven (31) is found in the Talmud: When Adam and Eve weep over the death of Abel and do not know how they should bury their son²⁴, or when Cain does not know what he is supposed to do with his dead brother Abel²⁵, a raven comes and demonstrates what they should do by burying a dead raven in the earth. According to the Quranic narrative the raven comes to Cain, who buries his brother. Verse 32

²² Ibid., pp. 79f.

²³ Cf. on this Speyer 1931, 84-88; Thyen 2000, pp. 26-28; R. Paret, *Der Koran. Kommentar und Konkordanz*, 2. Aufl. Stuttgart 1977, pp. 119f.

²⁴ Midrasch Pirke Rabbi Eliezer, quoted by Gilchrist 1995, p. 82.

²⁵ Midrasch Tanhuma, quoted by Speyer 1931, p. 86.

¹⁹ On the transfer of the Abraham cult to the Kaaba, cf. Nagel 2008, pp. 19ff.

²⁰ Cf. on this Christoph Luxenberg 2000.

²¹ Gilchrist 1995, p. 80.

also comes from the Talmud²⁶. In the Hebrew, the “blood of Abel” is spoken of in the plural, because not only his blood but also, basically, the blood of his descendants who were not yet born was spilled. From this follows the legal principle that a murderer murders a complete people. In the Quran, this legal principle is generalized: “For this reason (i.e., because of this fratricide) We ordained for the children of Israel that if anyone slew a person, (and, to be sure,) not (for example, out of revenge) for someone (other, who has been killed by this person) or (as punishment for) mischief (that he has spread) in the land, it would be as if he slew the whole people. And if anyone saved a life, it would be as if he saved the life of the whole people.” The legal principle stands unconnected in the Quran text next to the story of Cain because Muhammad obviously did not know or did not understand the context. In general, one gets the impression from the Quran text that Muhammad scarcely understood the theological depth of the biblical narrative.

Allusions to the Abraham Story

Sura 6:74-83 quite vaguely refers to God’s invitation to Abraham to look into the star-filled heavens (Genesis 15:5). In the Quran’s narrative about the observation of the stars by Abraham, though, a biblical connection hardly can be recognized. The motif of the knowledge of God gained through observation of nature plays no role here. On the other hand, this motif occurs frequently in Jewish preaching, for

example in Josephus (*Antiquitates* 1,7,1):” This he [Abraham] concluded from occurrences on the earth and in the sea, in the sun and the moon, and from the changes in the vault of heaven.”²⁷ The Book of Jubilees (12:16-18) reports that Abraham had observed the stars for a long time. “And a word came into his heart and spoke: ‘All the signs of the stars and the signs of the sun and the moon, all are in the hand of God, for what do I search? ...’”²⁸ The Jewish Abraham texts are brought to an instructive head. The same is also true for the Quran: “And so we showed (show) Abraham the power (of God) over the heavens and the earth.” (6:75) Genesis 15:5, on the other hand – like the whole Abraham story – has an objective within the history of salvation.

The motif of the outwitting and destruction of the idols by Abraham, as well as the attempt to burn him, dealt with in Sura 21:51-72, likewise does not stem from the biblical report, but rather from Jewish legend: “Tarah was an idol-worshipper. He once went away on a trip and appointed Abraham to be a seller (of the images of the idols)... Then Abraham rose up, took a stick in his hand, smashed all the idols, and then put the stick into the hand of the biggest idol among them. When his father came back, he asked who had done this to them. Abraham replied: ‘Why should I lie? ... the big one there smashed them with the stick that he holds in his hand.’ Thereupon Tarah took his son and gave him over to Nimrod ... Abraham was thrown into the

²⁶ Mischna Sanhedrin IV.5, quoted by Geiger 1902, pp. 102f., Speyer 1931, pp. 87f.

²⁷ Quoted in Thyen 2000, p. 42.

²⁸ *Ibid.*, p. 44.

glowing limekiln, but was saved from out of its midst.”²⁹

Allusions to the Moses Story

The verse Sura 59:21 stands relatively disconnected from other verses in the Quran text. It could refer to a repulse of Jewish criticism of Muhammad’s reception of revelation: “Had we sent down this Quran on a mountain (instead of upon you), then you would have seen it humble itself and cleave asunder for fear of Allah.” In the background stands the biblical report about the theophany on Sinai and natural phenomena associated with it (Gen 19:16-19). In the Jewish tradition (Targum on Judges 5:5) it is told that Mount Horeb humbled itself before the revelation of the Torah and, when the Torah descended, was moved away from its original place.³⁰

Sura 20:83-98 refers to the story of the Golden Calf (Exodus 32). In the Quran’s report, a certain al-Samiri appears (verses 85 and 87), who enticed the Israelites to worship idols on Mount Horeb, that is, to make the Golden Calf. In this context, it is also mentioned that the calf bellowed (v. 88). In a Jewish tradition, it is told that the angel of death, Samael, forced his way into the cast metal calf and bellowed from within it in order to deceive the Israelites.³¹ It is possible that Muhammad heard this from the Jews and made al-Samiri out of Samael. Another possibility is that he mixed this Jewish tradition with a biblical report, namely that of

the manufacture of two golden calves by King Jerobeam that were put up in Bethel and Dan (1 Kings 12:29). After the capital of the Northern Kingdom of Israel had been transferred to Samaria, the prophet Hosea prophesied against the “calf of Samaria” (8:5f). The Quran’s *al-Samiri* can be translated as „the one from Samaria“, or the Samaritan.³² While the people of the Samaritans, according to the biblical report, originated only after the downfall of the Northern Kingdom of Israel, Muhammad possibly assumed on the basis of a chain of misunderstandings that a “Samaritan” had made the Golden Calf on Horeb.

Solomon and the Queen of Sheba

Sura 27:17ff. takes up the well-known Jewish legend³³ of the bird that produced the relationship between King Solomon and the Queen of Sheba.³⁴ While the Bible and the Talmud both emphasize that the Queen was overwhelmed by Solomon’s wisdom, this plays no role in the Quran. Here, the aim of the story is to show that the Queen became a Muslim.

Mary and the Birth of Jesus

Sura 3:35-37,42 alludes to legendary material in regard to the consecration of Mary. According to the apocryphal “Protoevangelium” of James, Anna consecrates her child before his birth to the service of God and lets him grow up in the Temple, where he, under

²⁹ Quoted in Thyen 2000, p. 46 from Mi-drash Rabbah on Gen. Par. 17.

³⁰ From Pirke Rabbi Eliezer, quoted in Gilchrist, pp. 85f.

³¹ Ibid., p. 86.

³² Thyen 2000, p. 137.

³³ Cf. Inge Diederichs (ed.), *Märchen aus dem Land der Königin von Saba*, München 1993².

³⁴ Talmud, Second Targum on the book of Esther, cf. Thyen 2000, pp. 156ff.

the protection of Zachariah, is cared for by angels.³⁵ Echoes of the biblical report of the consecration of Samuel by his mother Hannah (1 Samuel 1:28), his growing up in the Temple, and the care of him by Eli (1 Samuel 3) are unmistakable.

In the Quran, though, Hannah has become „Imran’s wife”, that is, the mother of Moses, Aaron, and Miriam. Here, Jewish and Christian information has been mixed together. In this case, one has to bear in mind that Muhammad was in conversation with Jews as well as also with Christians. Presumably, a critical tone directed against Christian traditions was always to be heard among his Jewish informants.

The Old Testament Miriam (Exodus 15:20f.) has been confused or merged with the mother of Jesus most clearly in Sura 19:16-29. Muhammad obviously assumed the existence of an extended family from Imran (Amran, according to Numbers 26:59) including Moses, Aaron, Maryam (or Mary), and Zachariah. Maryam, or Mary, is called the “sister of Aaron” (19:28), and further “daughter of Imran” (Sura 66:12). Here, too, Muhammad could have mixed Jewish and Christian information, possibly on the basis of Jewish polemic against Christian material.³⁶ R.

Paret, however, considers it unlikely “that Muhammad at any time was of the opinion that Jesus – as the son of Mary = Miriam – was a proper nephew of Moses and accordingly belonged to the generation that directly followed upon this one. Nevertheless, much remains unclear.”³⁷

Sura 19:22-26 reports about the birth of the baby Jesus under a palm tree. This motif has parallels in Christian legends, in which statements about the birth of the Buddha possibly have been transferred to Jesus.³⁸ Jesus is born by Mary at the foot of a palm tree and the just-born baby draws his mother’s attention to a water course at the foot of the palm tree, as well as to the possibility of shaking the tree and eating fresh dates. In the Christian legend, the baby Jesus, during a rest stop under a palm tree on the flight to Egypt, draws his tired mother’s attention to water and dates.³⁹ In the Buddhist legend, the Buddha’s birth takes place under a tree that bends over so that his

habit of naming (their people) after the messengers and pious persons before them.” Sahih Muslim, Vol. 3, 1169, quoted by Gilchrist 1995, 91. – This argument, however, seems flimsy at best. “Sister of Aaron” is, of course, not a name, but rather a description of a concrete person, used for the purpose of avoiding the use of the woman’s name. It would be absurd to designate the mother of Jesus as “sister of Aaron” since she did not have a brother by the name of Aaron.

³⁷ R. Paret 1977, p. 65 (commentary on the passage).

³⁸ Cf. Gilchrist 1995, pp. 98f.

³⁹ R. Paret 1977, p. 323, cites, in his commentary on the relevant passage, W. Rudolph 1922, p. 79, who considers the most likely explanation to be that the Quran here has been influenced by a scene from the flight to Egypt that is reported in the so-called Pseudo-Matthew, in chapter 20. The text is quoted by Thyen 2000, p. 202.

³⁵ Cf. Thyen 2000, pp. 188-194.

³⁶ According to the Muslim tradition, Muhammad’s attention was drawn to his error by Yemenite Christians: „Mughira ben Shu’ba reported: When I came to Nadjran, they (the Christians of Nadjran) asked me: ‘You read ‚O sister of Aaron’ (i.e., the honored Mary) in the Quran, although Moses was born much earlier than Jesus.’ When I came back to Allah’s Messenger (may Allah’s peace be upon him), I asked him about this, whereupon he answered: ‚The people (of earlier times) were in the

mother can pick its blooms. In another Buddha legend, a tree bends over to Buddha, and the latter picks its fruit in order to feed the children wandering with him.⁴⁰

Sura 19:27-33 speaks of the fact that Jesus already as a baby spoke and confessed himself a Muslim and prophet of Allah. According to Christian legend, the baby Jesus in the manger says that he is God's son.⁴¹ It is also said in legends about the baby Buddha that he spoke about himself.⁴²

The Reference to the Legend of the Seven Sleepers

Sura 18:9-26 makes reference to a Christian legend, according to which seven young men had taken refuge from the persecution under the Emperor Decius (died 251) in a cave near Ephesus and there were enclosed. Under the Emperor Theodosius II (408-450), the cave was opened, whereby the sleepers awoke. They are said to have spoken with the Christian emperor and then to have died.⁴³ In the Quran, only vague hints of this legend are to be found; the legend is bereft of its historical location. Yet, the portrayal still alludes clearly enough to a relationship with the legend of the seven sleepers.

Epilogue

In spite of the many influences from Muhammad's religious environment, it is not quite appropriate to call the Quran a "syncretistic" book. The per-

son, or persons, behind the Quran, rather, have put their own stamp on the foreign material. The Islam that originated through the Quran is an original creation. "Everything that he [Muhammad] could learn from others, especially from adherents of the Jewish or Christian confession, about the fates of earlier men of God has obtained for him a new significance of its own significance, because he was able to place all of the material into the history of salvation as he imagined it for himself as a consolation and instruction." (R. Paret)⁴⁴.

In the Quran, this "new significance of its own" has been related in the form of divine revelation. The proclaimer of the Quran thus has "moved" the adoption of foreign material from his own responsibility to that of Allah. Whether that is only a stylistic literary device, or whether the Quran is "an experience of God that is subject to a development consistent in itself" (T. Nagel)⁴⁵, is another question altogether. Remarkable is the fact that the Quran argues very rationalistically, and that a permanent dialogic confrontation with various opponents is to be felt behind the text.

Two central ideas mark the Quran from beginning to end. The first is the confession of the radical "oneness" of Allah (*tauhid*) in the confrontation first with the pagan and then with the Jewish and Christian understanding of God, and second the central significance of the ominous recipient of the revelation, who is addressed in the Quran and whose religious and political biography "shines through" enigmatically in the

⁴⁰ Gilchrist 1995, p. 99.

⁴¹ Ibid., p. 100.

⁴² Ibid.

⁴³ Detailed text of the legend in the version by Gregory of Tours (538-594) quoted by Thyen 2000, pp. 284f.

⁴⁴ R. Paret, Mohammed und der Koran, 8. Aufl. Stuttgart 2001, p. 65.

⁴⁵ Nagel 2008, p. 844.

Quran. The Quran – and with it Islam on the whole – appears centered around these two poles “Allah and Muhammad”. A creative ability is definitely visible behind this. Is the matter at issue really an “experience of God”, or not rather a human “reflection on God”? The Quran certainly has its place in the history of the reception of the biblical books, but a reflection on God is not displayed in these books, but rather a very lively, varied, and deep historical experience of the encounter with God. In this encounter, the issue is the faithfulness of God as well as the unfaithfulness of the human being. While the Bible speaks honestly about

failure, guilt, unbelief, temptation, and doubt, and about these exactly among believing human beings, in the Quran all critical objections to Muhammad and his proclamation have been repulsed argumentatively. The Quran leaves the impression of a fortress, around which strong defensive walls have been erected. This makes it difficult for Muslims to commit themselves to an open discussion about the Quran. But, this discussion is urgently necessary in order to do justice to the Quran as a historical document and to defuse the debate about the Quran.

Abdulkarim Soroush und Nasr Hamid Abu Zaid: Historisch-kritische Koranauslegung für mehr Demokratie und Menschenrechte

Carsten Polanz

Eine der deutlichsten Stimmen für eine Trennung von Staat und Religion und eine historisch-kritische Auslegung des Koran kommt heute ausgerechnet aus dem Iran. Abdulkarim Soroush wurde 1945 in Teheran geboren und studierte zunächst islamische Rechtswissenschaft, Theologie, Philosophie und Pharmazie. In London promovierte er später in analytischer Chemie und setzte sich zeitgleich mit der Wissenschaftstheorie Karl Poppers und der Philosophie Friedrich Hegels und Im-

manuel Kants auseinander.¹ Wie andere Dissidenten war Soroush anfangs ein Verfechter der islamischen Revolution und wurde von Ayatollah Khomeini sogar in den Stab der Kulturrevolution berufen. Seit Mitte der 1980er distanzierte er sich jedoch vom Mullahregime und übte fortan in zahlreichen Publikationen scharfe Kritik an der Ideologisierung der Religion. In einem seiner Bü-

¹ So Roman Seidel, Abdulkarim Soroush: Viele Wege zur Wahrheit, in: Katajun Amirpur, Ludwig Ammann (Hrsg.), Islam am Wendepunkt – Liberale und konservative Reformer einer Weltreligion, Freiburg 2006², S. 82-90, S. 84.

cher („The Expansion of the Prophetic Experience“)² beschäftigte sich Soroush mit der Schlüsselrolle Muhammads bei der Entstehung des Koran. Demnach wurde die koranische Botschaft stark durch den sozialen und kulturellen Hintergrund Muhammads, seinen eigenen Charakter und sogar seine wechselhafte Psyche beeinflusst: „Wenn du den Koran liest, merkst du, dass der Prophet manchmal überglücklich und äußerst redengewandt ist, während er sich zu anderen Zeiten auf eine gelangweilte und allzu normale Art ausdrückt.“³ Soroush sieht sich in Übereinstimmung mit islamischen, vor allem schiitischen Denkern des Mittelalters und verweist unter anderem auf den persischen Mystiker Maulana Rumi, der den Koran als Spiegel der jeweiligen Gemütszustände Muhammads beschrieben hatte.⁴

Diese Sicht hat weitreichende Folgen. Der Koran ist für Soroush nur in religiösen Fragen unfehlbar, wo es beispielsweise um die Attribute Gottes, das Leben nach dem Tod oder die Regelungen der Anbetung geht. In seinen Aussagen zu Geschichte und Naturwissenschaft spiegelte er das begrenzte menschliche Wissen Muhammads und seiner Zeit wider.⁵ Die im Koran geforderten Körperstrafen gelten Soroush als Produkt der damaligen Kultur, die nicht

zur essentiellen und zeitlosen Botschaft des Koran gehören. Indem Soroush zwischen der vollkommenen Religion und dem fehlbaren menschlichen Wissen über sie unterscheidet, entzieht er der iranischen Geistlichkeit und jeder anderen Bewegung des politischen Islam die Legitimation, im Namen des Islam die Scharia anzuwenden.⁶ Entsprechend scharf verurteilen regime-treue Ayatollahs seine Schriften. Soroush sagt dazu: „Sie haben ihre Macht auf ein konservatives Verständnis der Religion gegründet und fürchten, dass sie alles verlieren könnten, wenn sie die Diskussionen über Fragen wie die Natur des Prophetentums öffnen“⁷ erklärt Soroush. Der einflussreiche Ayatollah Hussein Nouri Hamedani aus Qom warf ihm vor, die Wurzel der Prophetie und Offenbarung zu zerstören. Seine Studenten rief Hamedani dazu auf, ihrer „heiligen Pflicht“ nachzukommen [den Abgefallenen zu töten], wenn Soroush diese Äußerungen nicht aus Ignoranz, sondern mit Absicht getan hätte.⁸ Mehrfach wurde Soroush von Schlägertrupps angegriffen, seine Vorlesungen an der Teheraner Universität gestürmt und von der Regierung schließlich abgesetzt.⁹ Aufgrund seines Lehrverbots unterrichtet Soroush heute vor allem an westlichen Universitäten. Dort setzt er sich für einen offenen, philosophisch ausgerichteten Islam ein, der Raum für Zweifel und kritische Forschung lässt.

² The Expansion of the Prophetic Experience: Essays on Historicity, Contingency and Plurality in Religion, Leiden 2009.

³ Soroush in einem Interview mit dem Radioreporter Michel Hoebink im Dezember 2007, abrufbar auf der persönlichen Homepage von Soroush unter: <http://www.dr.soroush.com/English/Interviews/E-INT-The%20Word%20of%20Muhammad.html> (3. Oktober 2011).

⁴ Ebd.

⁵ Ebd.

⁶ Vgl. Seidel, S. 83f.

⁷ Interview mit Hoebink (2007).

⁸ Siehe Meldung „Soroush – Awaiting Salman Rushdie's Fate?“, abrufbar unter: <http://www.roozonline.com/english/news3/newssitem/archive/2008/march/25/article/soroush-awaiting-salman-rushdies-fate.html> (3. Oktober 2011).

⁹ So Seidel, S. 83.

Als Alternative zum islamischen Gottesstaat mit seinen totalitären Strukturen fordert er eine Art religiöser Demokratie, in der jeder seinen Glauben leben kann, aber nicht gewaltsam dazu gezwungen wird.¹⁰

Auch auf sunnitischer Seite gab und gibt es ähnliche Stimmen für eine Lösung vom orthodoxen Offenbarungsverständnis und vom politischen Erbe des Islam. So beschäftigte sich der ägyptische Literaturwissenschaftler Nasr Hamid Abu Zaid vor allem mit der metaphorischen und der allegorischen Sprache des Korans.¹¹ In seinen Schriften deutete er den Koran als Dialog zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen, den der heutige Leser durch die Auslegung des Korantextes fortsetzt.¹² 1992 mischte sich Abu Zaid mit seiner Schrift „Kritik des religiösen Diskurses“¹³ in die Auseinandersetzungen zwischen der offiziell säkularen Regierung und der islamistischen Opposition ein. Sowohl den Islamisten als auch den Vertretern des „Staatsislam“

¹⁰ Siehe hierzu v.a. abschließende Bemerkung in einem Interview für die reformorientierte iranische Zeitung „Shargh Newspaper“, englische Übersetzung abrufbar unter <http://www.dr.oroush.com/English/Interviews/E-INT-20031200-1.htm> (3. Oktober 2011).

¹¹ Thomas Hildebrandt, Nasr Hamid Abu Zaid: Interpretation – die andere Seite des Textes, in: Katajun Amirpur, Ludwig Ammann (Hrsg.), Der Islam am Wendepunkt – Liberale und konservative Reformen einer Weltreligion, Freiburg 2006², S. 127-135, S. 129f.

¹² Vgl. seine ausführliche Darlegung dieses Gedankens in Kapitel 5 „Die vielen Stimmen des Korans“ in seinem Buch „Mohammed und die Zeichen Gottes“, Freiburg 2008², S. 58-77.

¹³ Der vollständige Titel der 1996 erschienen deutschen Übersetzung lautet „Islam und Politik. Kritik des religiösen Diskurses“.

warf er ein rückwärtsgewandtes und vernunftfeindliches Koranverständnis vor, das aus seiner Sicht auf einen blinden Autoritätsglauben hinauslief. Er sprach beiden Seiten das Monopol auf die richtige Koranauslegung ab und betonte auch später immer wieder die Historizität und Relativität jeder Auslegung.¹⁴ Für seine Reformgedanken zahlte Abu Zaid einen hohen Preis. Vom ägyptischen Kassationsgerichtshof wurde er 1995 als Apostat verurteilt und infolgedessen von seiner Frau zwangsgeschieden. Nachdem er mehrere Morddrohungen von Islamisten erhalten hatte, flüchteten beide schließlich ins holländische Exil, wo Abu Zaid erst in Leiden und seit 2004 in Utrecht bis zu seinem Tod als Professor für Islam und Humanistik lehrte.

Die eigene schmerzliche Begegnung mit der ideologisch ausgerichteten Koranauslegung prägte fortan seine Schriften. Um „religiös wie politisch autoritären Strukturen wirksam zu begegnen und die Menschenrechte voranzubringen“¹⁵, müssen Muslime aus Sicht Abu Zaid die historische Dimension des Koran in den Blick nehmen. Einzelne Stellen müssen vor dem Hintergrund ihrer Entstehung beleuchtet und gegebenen Falls in ihrer Gültigkeit für heute relativiert werden. Aus Abu Zaid's Perspektive passte sich Gott in einem gewissen Maße dem Rechtsempfinden und den Lebensgewohnheiten der Bewohner der arabischen Halbinsel des siebten Jahrhunderts an. So sei bei-

¹⁴ In diesem Sinne Hildebrandt, S. 133.

¹⁵ So Abu Zaid 2010 in einem Interview mit dem Dialogportal *qantara* unter der Überschrift „*Vielfältige Lesarten des Korans*“, abrufbar unter <http://de.qantara.de/Vielfaeltige-Lesarten-des-Korans/16510c167391p417/> (3. Oktober 2011).

spielsweise das Abhacken der Hände bei überführten Dieben eine „Anleihe aus der vorislamischen arabischen Gesellschaft“ und eine Abschaffung dieser Strafe „keinesfalls gleichbedeutend mit einer Abschaffung des Islam als Ganzen“. ¹⁶ Auch die zahlreichen leidenschaftlichen Aufforderungen der späteren Koranverse zur gewaltsamen Bekämpfung der Ungläubigen müssen laut Abu Zaid im Lichte der damaligen Umstände ausgelegt werden. Muhammad habe die Gläubigen überreden müssen, entgegen ihrer vorislamischen Tradition gegen ihre eigenen Angehörigen zu kämpfen, um die neue Gemeinschaft der Gläubigen zu verteidigen. ¹⁷ Während Abu Zaid beim Thema Frauenrechte eingesteht, dass die koranische Darstellung dem heutigen Verständnis von Geschlechtergerechtigkeit nicht entspricht, betont er zugleich die Verbesserungen, die der Islam „gemessen an der Realität des 7. Jahrhunderts“ gebracht habe: „Wenn wir mit dem Koran richtig kommunizieren, sehen wir, dass das Ideal der Gleichheit zwar noch nicht realisiert, aber im Ansatz schon enthalten ist, und können dieses Ideal über das Bestehende hinaus weiter entwickeln.“ ¹⁸ Der südafrikanische Islamwissenschaftler Farid Esack hat zurecht auf die Schwächen dieser apologetischen Koraninterpretation hingewiesen. Statt mittels der historischen Lesart „einen ethisch akzeptablen Islam zu

konstruieren [...] müsse [man] die dem Text eingeschriebenen Machtsprüche als solche wahrnehmen und kritisch angehen.“ ¹⁹ Dazu zählen für Esack unter anderem die Juden, Andersgläubige und Nichtaraber abwertenden Koranstellen.

Trotz seiner apologetischen Ausrichtung war es Abu Zaid jedoch ein erstes Anliegen, die islamische Theologie in Einklang mit in Einklang mit Demokratie und umfassenden Menschenrechten sowie voller Glaubensfreiheit zu bringen. In einem seiner letzten Interviews vor seinem Tod im Juli 2010 erklärte er, dass es „ohne eine Reform in der Theologie [...] auch keine Reformen der muslimischen Gesellschaften geben“ könne. Die sunnitische Theologie sei „zu großen Teilen wie eingefroren auf dem Stand“ ²⁰ des neunten Jahrhunderts, in dem sich die konservativen Aschariten mit ihrem Dogma von der Unerschaffenheit des Korans gegen die rationalistische Denkrichtung der Mutaziliten durchgesetzt hatten. Die meisten Reformbestrebungen in der sunnitischen Welt scheitern daher nach Abu Zaid's Analyse daran, dass sie diesen Rahmen der traditionellen Theologie nicht verlassen.

Bisher zeichnet sich bei einflussreichen muslimischen Gelehrten der etablierten Lehrinstitute noch keine Bereitschaft zu einer kritischen Differen-

¹⁶ Abu Zaid im Interview mit *qantara* (2010); siehe auch weitere Beispiele Abu Zaid's für die Übernahme vorislamischer Rechtsvorstellungen: Mohammed und die Zeichen Gottes, S. 174ff.

¹⁷ Hierzu Mohammed und die Zeichen Gottes, S. 137.

¹⁸ Mohammed und die Zeichen Gottes, S. 155.

¹⁹ Esack bei einem Treffen islamischer Reformdenker anlässlich des ersten Todestages Abu Zaid's in Essen; siehe Zusammenfassung bei *qantara* unter der Überschrift „Reformdenken nach Nasr Hamid Abu Zaid – Wer schützt den Koran vor sich selbst?“, abrufbar unter http://de.qantara.de/wesite.php?wc_c=16502 (3. Oktober 2011).

²⁰ Abu Zaid im Interview mit *qantara* (2010).

zierung zwischen zeitbedingten und zeitlos gültigen Geboten des Islam, zu einer demokratiekompatiblen Entpolitisierung des Vorbilds Muhammads oder einer grundlegenden Revision der aus

dem 10. Jahrhundert übernommenen Methode der Rechtsfindung ab.

Abdulkarim Soroush and Nasr Hamid Abu Zaid: More Democracy and Human Rights through historical-critical Quran exegesis

Carsten Polanz

One of the loudest calls for the separation of religion and state and for a historical-critical Quran exegesis comes strangely enough from Iran. Born in 1945, Abdulkarim Soroush studied Islamic Law, Theology, Philosophy and Pharmacy, followed later by graduate studies of Analytical Chemistry in London, during which he engaged with Karl Popper's theory of science and the philosophy of Hegel and Kant.¹ Like other dissidents Soroush at first supported the Islamic Revolution and was even recruited by Ayatollah Khomeini to the staff of the Cultural Revolution. In the mid-eighties he distanced himself from the Mullah regime and in numerous publications severely criticized the turning of Islam into an ideology. In his book *The Expansion of the Prophetic Experience*² he examines Muhammad's key role in the creation of the Quran, claiming its message was strongly influenced by Muhammad's social and cultural back-

ground, his own character and even the vicissitudes of his psyche. "If you read the Koran", he says, "you feel that the Prophet is sometimes jubilant and highly eloquent while at other times he is bored and quite ordinary in the way he expresses himself."³ Soroush finds himself in agreement with medieval Islamic and especially Shiite thinkers, and among others refers specifically to the Persian mystic Maulana Rumi, who described the Quran as a reflection of Muhammad's respective emotional states.⁴

This view has enormous implications. For Soroush the Quran is infallible only in religious matters, involving for instance the divine attributes, life after death or prescriptions for worship, whereas historical or scientific statements reflect the limited knowledge of Muhammad and his time.⁵ Soroush re-

¹ So Seidel, p. 83.

² *The Expansion of the Prophetic Experience: Essays on Historicity, Contingency and Plurality in Religion*, Leiden 2009.

³ Soroush in an interview with the radio reporter Michel Hoebink in December, 2007, accessible on the personal homepage of Soroush under: <http://www.dr.soroush.com/English/Interviews/E-INT-The%20Word%20of%20Mohammad.html> (October 3, 2011).

⁴ Ibid.

⁵ Ibid.

gards the various forms of corporal punishment the Quran prescribes as the product of contemporary culture and not pertaining to the Quran's essential and timeless message. Soroush's distinction between perfect religion and fallible human knowledge of it takes away the Iranian clerics' legitimacy, as well as that of all other political Islam movements, to impose the Sharia in the name of Islam.⁶ "They have based their power on a conservative understanding of religion", declares Soroush, "and fear that they might lose everything if they open the discussion on issues such as the nature of prophethood."⁷ His writings have been roundly condemned by clerics true to the regime. The influential Ayatollah Hossein Nouri Hamedani from Qom criticized him for undermining the very roots of prophecy and revelation and called on his students to fulfil their "holy duty" (to kill the apostate) should he have made these statements not out of ignorance but deliberately.⁸ Soroush has several times been beaten up by gangs, his lectures at the university of Teheran stormed and finally cancelled by the authorities.⁹ Because of this Soroush now lectures principally at Western universities, where he pleads for an open, philosophical Islam which leaves room for doubt and critical research. As an alternative to a totalitarian Islamic state he calls for a form of religious

democracy in which each would be free to practise his faith without compulsion.¹⁰

Similar calls for emancipation from the orthodox concept of revelation and Islam's political inheritance are also heard from Sunni Muslims. The Egyptian professor of literature Nasr Hamid Abu Zaid specialised in the study of metaphor and allegory in the Quran.¹¹ His writings describe the Quran as a dialogue between the "divine" and the "human" which is continued by the present-day reader's exposition.¹² In 1992 Abu Zaid joined in the controversy between the officially secular government and the Islamist opposition with his *Critique of Religious Discourse*¹³, in which he accused both sides of a backward-looking, irrational view of the Quran tending to a blind acceptance of authority. He disputed their claim to an interpretative monopoly of the Quran and continued also in later writings to emphasize the historical context and the relative nature of all

⁶ Cf. Seidel, pp. 83f.

⁷ Interview with Hoebink (2007).

⁸ See the report „Soroush – Awaiting Salman Rushdie's Fate?“, accessible under: <http://www.roozonline.com/english/news3/newsitem/archive/2008/march/25/article/soroush-awaiting-salman-rushdies-fate.html> (October 3, 2011).

⁹ So Seidel, p. 83.

¹⁰ See, on this, above all the concluding remark in an interview for the reform-oriented Iranian newspaper „Shargh Newspaper“, English translation accessible under <http://www.dr.soroush.com/English/Interviews/E-INT-20031200-1.htm> (October 3, 2011).

¹¹ Thomas Hildebrandt, Nasr Hamid Abu Zaid: Interpretation – die andere Seite des Textes, in: Katajun Amirpur, Ludwig Ammann (ed.), *Der Islam am Wendepunkt – Liberale und konservative Reformer einer Weltreligion*, Freiburg 2006², pp. 127-135, p. 129f.

¹² Cf. his detailed explanation of this idea in chapter 5 „Die vielen Stimmen des Korans“ in seinem Buch „Mohammed und die Zeichen Gottes“, Freiburg 2008², pp. 58-77.

¹³ The complete title of the German translation published in 1996 is „Islam und Politik. Kritik des religiösen Diskurses“.

exegesis.¹⁴ Abu Zaid paid a high price for his reform ideas, being condemned in a secular court as an apostate in 1995 and compelled to divorce his wife. After several death threats from Islamists, the couple fled to exile in the Netherlands, where Abu Zaid was professor at Leyden University and from 2004 to his death, at the Ibn Rushd Chair of Humanism and Islam at Utrecht University.

This painful encounter with ideological interpretation of the Quran coloured Abu Zaid's subsequent writing. For "countering authoritarianism, both religious and political, and for promoting human rights", he says, Muslims need to take the historical dimension of the Quran into consideration.¹⁵ Individual passages need to be read against the background of their original context and correspondingly enjoy only relative validity. On this view God is understood as having accommodated himself to some extent to the ideas of justice and the lifestyle of the 7th century inhabitants of the Arabian peninsula. Chopping off the hands of thieves, for instance, was "a borrowing from pre-Islamic Arabian society" and to abolish this form of punishment "would not, one could argue, be tantamount to doing away with Islam itself."¹⁶ Accord-

ing to Abu Zaid the later passages of the Quran's passionate calls for violent struggle against infidels also need to be expounded in the light of contemporary circumstances. In order to defend the community of the faithful, Muhammad had had to convince his followers to break with pre-Islamic tradition and fight against their own relatives.¹⁷ While he admits that the Quran does not match modern understanding of gender justice, he insists Islam brought a great improvement to the prevailing 7th century situation. "If we communicate correctly with the Quran we will see that while the ideal of equality is not yet realised, the starting point is present and can be developed further beyond what is written."¹⁸ The South African Islam expert Farid Esack is right to point out the weaknesses of such an apologetic approach. Rather than attempting by a historical reading "to construct an ethically acceptable Islam, one should realize the power claims of the text as they stand and subject them to criticism."¹⁹ For Esack this includes passages discriminating Jews, members of other faiths and non-Arabs.

In spite of his apologetic slant Abu Zaid's primary concern is to bring Islamic theology into line with democracy, human rights and full religious freedom. In one of his last interviews

¹⁴ In this sense Hildebrandt, p. 133.

¹⁵ So Abu Zaid in 2010, in an interview with the dialogue portal *qantara* under the title „*For a Plurality of Koran interpretations*“, accessible under <http://en.qantara.de/For-a-Plurality-of-Koranic-Interpretations/16516c16748i0p/index.html> (October 3, 2011).

¹⁶ Abu Zaid in his interview with *qantara* (2010); see also further examples for Abu Zaid's adoption of pre-Islamic legal concepts in: Mohammed und die Zeichen Gottes, pp. 174ff.

¹⁷ On this point, Mohammed und die Zeichen Gottes, p. 137.

¹⁸ Mohammed und die Zeichen Gottes, p. 155.

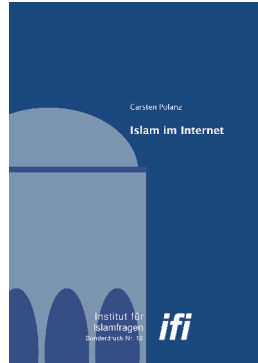
¹⁹ Esack, at a meeting of Islamic reform thinkers on the occasion of the first anniversary of Abu Zaid's death in Essen; see the summary *qantara* under the title „Reformdenken nach Nasr Hamid Abu Zaid – Wer schützt den Koran vor sich selbst?“, accessible under http://de.qantara.de/wc/site.php?wc_c=16502 (October 3, 2011).

before his death in July last year he stated “there can be no reform possible in Muslim societies without reform in theology.” Sunnite theology “remained largely frozen in its ninth century mould”²⁰, when the conservative Asharites with their dogma of the uncreated nature of the Quran triumphed over the rationalistic thought of the Mutalizes. On Abu Zaid’s analysis the majority of Sunnite attempts at reform founder because they do not break free from this traditional theological framework.

To the present, there is still no willingness emerging among Muslim scholars at the established teaching institutions to make a critical differentiation between the commandments of Islam that are embedded in a particular time or are timeless, to consider a depoliticization of the model of Muhammad that is compatible with democracy, or to undertake a fundamental revision of the method of legal practice taken over from the tenth century.

²⁰ Abu Zaid in his interview with *qantara* (2010).

Islam in Internet



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

Der Sonderdruck kann gratis aus dem Internet geladen werden unter:

<http://www.islaminstitut.de/Sonderdrucke.22.0.html>
aus dem Internet geladen werden.

Eine gedruckte Ausgabe können Sie bestellen unter: ePost: g.strehle@islaminstitut.de

Fatwa aus dem Internet

Daniel Hecker

Fatwa: Der Koran ist im Gegensatz zur Bibel unantastbar

*Nummer des Rechtsgutachtens:
7147 / Rechtsgutachter: Scheich Sa-
leb bin Fawzan, Mitglied des Vor-
stands der muslimischen Gelehrten
Saudi-Arabiens*

Frage: Was ist der Sinn hinter der Tatsache, dass der Koran vor Änderung und Fälschung bewahrt (worden) ist, während die anderen (heiligen) Bücher, wie die Thora und das Injil (die Fünf Bücher Mose und das Evangelium), nicht davor bewahrt (worden) sind? Beinhaltet die Pflicht, an diese Bücher (der Bibel) zu glauben, dass man an die heutigen Texte dieser Bücher trotz ihrer Verfälschung glauben muss?

Antwort: Allah, der Erhabene, hat sich verpflichtet, den Koran zu bewahren. Denn der Koran ist das Buch, das bis zum jüngsten Tag bestehen bleibt und alle vorherigen (heiligen) Bücher aufhebt. Der Koran kann nicht aufgehoben werden, während die vorherigen (heiligen) Bücher von den Priestern und Rabbinern bewahrt werden mussten. Diese Aufgabe war ein harter Test für diese (Priester und Rabbiner), denn diese Bücher (die fünf Bücher Mose und das Evangelium) sind nur für eine begrenzte Zeit gültig gewesen, Allah weiß es am besten. Außerdem können sie durch nachfolgende Gesetze ausgetilgt werden. Sie sind nur für diejenigen gültig, auf die sie damals herabgesandt

wurden, während der Koran bis zum jüngsten Tag über eine allgemeine Gültigkeit verfügt – sowohl für die Menschen als auch für die Geister.

An die göttlichen Bücher zu glauben, ist eine der Glaubenssäulen (des Islam).

Der Glaube an die vorherigen (heiligen) Bücher ist ein allgemeiner Glaube, während der Glaube an dem Koran ein detaillierter Glaube ist, der sich auf jede Kleinigkeit des Korans bezieht. Wer einen Buchstaben oder einen Vers oder weniger im Korantext leugnet, gilt als vom Islam abgefallen. Ebenfalls gilt auch derjenige als solcher, der eine (einzige) Vorschrift des Korans leugnet, wie das Abhacken der Hand eines Diebes oder die Tötung desjenigen, der Totschlag begeht. Dieselbe Beurteilung kommt auch demjenigen zu, der die Gültigkeit des Korans als ein juristisches Gesetz in unserer oder irgendeiner anderen Zeit leugnet. Ein solcher Mensch gilt als ungläubig.

Der Glaube an die vorherigen heiligen Bücher ist ein allgemeiner Glaube, der den Glauben an ihre Ursprünge und an das, was wahr ist in ihnen, beinhaltet, mit Ausnahme der gefälschten und geänderten Stellen in ihnen. Denn Allah, der Erhabene, hat befohlen, an diese Bücher zu glauben, obwohl er (Allah) ihre Fälschung und Änderung benannt hat. Diese (die Fälschung bzw. die Änderung) ist die Schuld derjenigen, die dies begangen haben.

Allah, der Erhabene, sagte: „Doch wehe denen, die das Buch mit ihren eigenen Händen schreiben und dann sagen: ‚Dies ist von Allah, um dafür einen geringen Preis zu erlangen!‘“ (Sure 2,79), und: „Wahrlich, ein Teil von ihnen verdreht seine Schrift mit der Zunge, damit ihr es für einen Teil der

Schrift haltet, obwohl es nicht zur Schrift gehört. Und sie sagen: ‚Es ist von Allah‘; jedoch ist es nicht von Allah, und sie sprechen eine Lüge gegen Allah, obwohl sie es wissen.‘ (Sure 3,78).“

(Quelle: <http://www.al-eman.com/fatwa>)

Fatwa from the Internet

Daniel Hecker

Fatwa: The Quran is, unlike the Bible, inviolable

Decision number 7147 / Counsel: Sheikh Saleb bin Fawzan, board member of the Council of Saudi-Arabian Muslim scholars

Question: What is the significance of the fact that the Quoran has been preserved from adulteration and alteration whereas the other (sacred) books, such as the Thora (Pentateuch) and Injil (Gospels) have not been so preserved? Does the duty to believe these books (of the Bible) imply one must believe the present text of these books despite their having been adulterated?

Answer: Allah, the Sublime, has committed himself to the preservation of the Quran, a book which will exist unaltered until the Day of Judgment and abrogates all previous (sacred) books. The Quran cannot be rescinded, whereas the previous (sacred) books had to be preserved by priests and rab-

bis. This was a severe test for these (priests and rabbis) because these books (the Pentateuch and the Gospel) were only valid for a limited period of time, Allah knows best. They can moreover be rescinded by succeeding laws. They are only valid for those upon whom they were sent down, while the Quran has general validity till the Day of Judgment, for human beings as well as for spirit-beings.

It is one of the pillars of Islam to believe in the divine books.

Belief in the previous (sacred) books is a general belief, whereas belief in the Quran is a specific belief in every single detail of the Quran. Whoever denies a letter, a verse or even less in the Quran text, is an apostate from Islam. Equally one is an apostate who denies a (single) prescription of the Quran such as the cutting off of a thief's hand or killing someone guilty of manslaughter. The same verdict holds for one who denies the validity of the Quran as judicial law in our or any other time. Such a person counts as an infidel.

Belief in the previous (sacred) books is a general belief which includes belief in their origins and what is true in them, except for the passages which have been adulterated and altered. For Allah, the Sublime, has commanded to believe these books although he (Allah) has named their adulteration and alteration. This (adulteration and alteration) is the fault of those who committed them.

Allah, the Sublime, said: “But woe to those who write a book with their own hands and then say ‘This is from Allah’ to get a small price for it!” (Sura 2:79), and “Truly, some of them pervert the Scripture with their tongue, so that you take it as part of the Scriptures, although it does not belong to the Scripture. And they say ‘It is from Allah’, yet it is not from Allah, and they speak lies against Allah, although they are fully aware of it” (Sura 3:78).

Rezension / Book Review

Johannes Kandel. Islamismus in Deutschland. Zwischen Panikmache und Naivität. Herder: Freiburg, 2011, 224 S., 14,95 €.

Johannes Kandel, promovierter Politologe und Referatsleiter der Berliner Akademiegespräche / Interkultureller Dialog der Friedrich Ebert Stiftung Berlin, hat hier eine konzise Studie vorgelegt, die nicht nur die wichtigsten in Deutschland vertretenen Gruppen des politischen Islam vorstellt, sondern auch deren Ideologien und Denkschemata erläutert. Nicht immer wird in der medialen Diskussion wahrgenommen, dass es beim politischen Islam nur am Rand um die Frage der Gewalt geht, da sie nur die wenigsten islamisch-politischen Gruppen hierzulande explizit befürworten. Vor allem geht es beim Thema Islamismus um Bewegungen, die sich demokratischer Mittel bedienen, um Anerkennung und Freiräume für schiase geprägte Rechtsvorstellungen oder Jugend- und Bildungsinstitutionen zu schaffen, aber gleichzeitig die Demokratie als ein von Menschen gemachtes Gesetz ablehnen und das Fernziel verfolgen, sie abzuschaffen.

Die Wege zu diesem Ziel sind so vielfältig wie ihre Akteure. Johannes Kandel beschreibt die wichtigsten in Deutschland tätigen Gruppen wie die Kaplan-Gruppe, Milli Görüs, die Muslimbruderschaft, die Islamische Gemeinschaft in Deutschland, Hizb-ut-Tahrir al-Islami, die Tablighi Jama'at, die Hizbollah und die Hamas sowie einzelne salafitische Prediger wie den

ehemaligen Profiboxer Pierre Vogel oder den in Berlin unter muslimischen Jugendlichen besonders prominenten Abdul Adhim Kamouss.

Der Autor zeigt anschaulich die vielfältigen Wurzeln der islamistischen Bewegung, die vor allem in innerislamischen historischen Entwicklungen liegen: dem Scheitern des arabischen Nationalismus, den fehlgeschlagenen Experimenten eines islamisch geprägten Sozialismus und Reformislam des 18. und 19. Jahrhunderts, der schwachen wirtschaftlichen Entwicklung und Liberalisierung, die gerade jungen Menschen der arabischen Gesellschaften keine Zukunftsperspektiven bieten. Hinzu traten Außenfaktoren wie etwa der Kolonialismus. So entstand zu Beginn des 20. Jahrhunderts in Ägypten die „Mutter“ aller islamistischen Bewegungen, die Muslimbruderschaft und ihr Slogan: „Der Islam ist die Lösung!“, nämlich die Lösung für alle politischen und gesellschaftlichen Probleme. So wie bereits die Muslimbruderschaft sind auch heutige islamistische Bewegungen geprägt von deren ideologischen Fehlentwicklungen wie einer antisemitischen Haltung, einer fehlenden Abgrenzung von Gewalt, einem totalitären Denken, der Benachteiligung von Frauen und Nichtmuslimen sowie der generellen Befürwortung der Scharia einschließlich ihres Familien- und Strafrechts.

Ein weiteres Verdienst der Studie Kandels ist die eindeutige Charakterisierung des Islamismus als politische Herrschaftsideologie: Es geht bei der

Auseinandersetzung mit dem Islamismus eben nicht um eine Infragestellung oder Ablehnung von Muslimen, die eine mehr oder weniger konservative oder orthodoxe Glaubensrichtung vertreten, sondern es geht um diejenigen, die mit dem Islam als Religion den Anspruch erheben, Gesellschaft und Politik umgestalten zu wollen. Durch ihre organisierten Bestrebungen, die freiheitlich-demokratische Grundordnung der Bundesrepublik ablösen und durch einen schariadefinierten Islam ersetzen zu wollen, überschreiten diese Bewegungen die Linie zum Extremismus.

Dieses Problem sollte weder unter- noch überschätzt werden, oder, wie der Titel sagt, weder mit „Naivität“ noch „Panikmache“ angegangen werden: Ja, es ist nur eine Minderheit aller Muslime, die dem politischen Islam zuzurechnen ist, und es wäre fatal, alle Muslime unter einen Generalverdacht zu stellen. Ebenso fatal wäre es aber auch, die Wirkung und Anziehungskraft dieser Ideologie mitten in unserer Gesellschaft zu unterschätzen. Für die dringend notwendige nüchterne Betrachtung ist Johannes Kandels kenntnisreiche Studie bestens geeignet. Ihr ist eine möglichst weite Verbreitung und vor allem eine vertiefte Auseinandersetzung mit ihren Inhalten in Politik und Gesellschaft zu wünschen.

(Christine Schirmmayer)

Rauf Ceylan, Die Prediger des Islam. Imame – wer sie sind und was sie wirklich wollen, Herder-Verlag: Freiburg 2010, 191 Seiten, 12,95 €.

Die Rolle und die Funktion der Imame wird hierzulande unterschätzt. Davon ist Rauf Ceylan, Professor für

Religionspädagogik in Osnabrück, überzeugt. In seinem Buch „Die Prediger des Islam“ zeigt Ceylan, dass Imame keine homogene Gruppe darstellen, sondern das soziale und intellektuelle Gefälle zwischen ihnen sehr groß ist: Unter ihnen gibt es hochqualifizierte, studierte Theologen, ebenso wie Autodidakten. Auch das Beschäftigungsverhältnis ist unterschiedlich: Imame der Ditib (Türkisch-Islamischen Union) sind beispielsweise vergleichsweise gut bezahlte Beamte des türkischen Staates. Andererseits gibt es „Pendel-Imame“, die mit einem Touristenvisum einreisen und für eine meist geringe Bezahlung in einer Moschee arbeiten.

Ceylan unterteilt vier verschiedene Gruppen: Die zahlenmäßig größte Gruppe, etwa dreiviertel der Imame weisen demnach eine „traditionell-konservative“ Einstellung auf. Sie vertreten vor allem Werte wie Autoritätsgläubigkeit, Gehorsam, Gottesfurcht und Patriotismus. Vermittelt werden diese Imame über islamische Organisationen wie beispielsweise die DITIB oder andere Dachverbände. Ihre Abhängigkeit von den jeweiligen Geldgebern, der türkischen Religionsbehörde oder den einzelnen Gemeinden, wirkt sich auch auf ihre eigenen Vorstellungen davon aus, wie ein Imam sein sollte. Ceylan lässt in seinem Buch immer wieder die Imame selbst zu Wort kommen, die er im Rahmen seiner Recherchen interviewt hat. Für viele dieser Imame ist der Deutschlandaufenthalt ihre erste Auslandserfahrung überhaupt. Folglich sind die Gemeindeglieder in ihrem Integrationsprozess meist viel fortgeschrittener als ihre Imame.

Die zweite Gruppe stellen nach Ceylans Beobachtungen die „traditio-

nell-defensiven Imame“ dar. Sie sind türkische Nationalisten, die im Türkentum und Islam eine unzertrennbare Einheit sehen. Gegen den deutschen Staat hegen sie ein tiefes Misstrauen, ja vermuten sogar eine systematische Germanisierungspolitik gegenüber den Türken. Zudem spielt der Volksislam bei ihnen eine große Rolle, sie verehren Heilige und sind als Exorzisten und „Medizinmänner“ tätig.

Eine dritte Gruppe sind die „intellektuell-offensiven Imame“, die laut Ceylan 15 Prozent aller Imame darstellen. Sie setzen sich kritisch mit der islamischen Tradition auseinander, haben ein modernes Rollen- und Religionsverständnis und sind der nichtmuslimischen Mehrheitsgesellschaft gegenüber offen eingestellt. Der türkische Nationalismus spielt für sie keine Rolle, sie setzen sich in Dialogen mit ihrem multi-religiösen Umfeld auseinander.

Die letzte Gruppe besteht aus den neo-salafitischen Imamen, die nicht in türkisch-islamischen Dachverbänden, sondern in eigenen Kulturvereinen organisiert sind. Ihre Imame zeichnen sich laut Ceylan durch ein fehlendes Theologiestudium aus, sie politisieren und profanisieren die Religion. Für sie ist auch der Jihad als Kampf gegen die Ungläubigen eine Option.

Imame müssen stärker ins Visier der Integrationspolitik genommen werden, lautet das Fazit des Sozial- und Religionswissenschaftlers. Denn sie spielen eine zentrale Rolle im Integrationsprozess: Je positiver die Imame zu Deutschland eingestellt sind, desto positiver werden auch die muslimischen Kinder und Jugendliche zu diesem Land eingestellt sein. „Imam-Importe“ bringen dagegen Probleme mit sich: „Wer allerdings mit seiner eigenen In-

tegration überfordert ist, der kann nicht auch noch andere integrieren.“ (175) Die Imame aus der Türkei kennen die Lebenswirklichkeit der jungen Menschen in Deutschland meist nicht und predigen daher an den Gläubigen vorbei.

Moscheen und Imame sollten in den Kampf gegen den Extremismus eingebunden werden, die kontraproduktiven Kräfte der traditionell-defensiven und neo-salafitischen Imame zurückgedrängt werden, fordert Ceylan. Kurzfristig sollten Imame in entsprechenden Kursen fortgebildet werden. Mittelfristig sei es jedoch wichtig, dass theologische Lehrstühle in Deutschland eingerichtet werden, damit die theologischen Inhalte nicht in der Türkei und anderen Herkunftsländern bestimmt werden. „Imame sollten in Zukunft in Deutschland nur lehren und predigen dürfen, wenn sie ein Zertifikat an einer deutschen Fakultät nachweisen können“ (186), so Ceylan. Wie diese Forderung angesichts der großen Zahl von unabhängigen – insbesondere arabischen – Moscheen umgesetzt werden könnte, bleibt hier offen.

Glaubt man Ceylans Zahlen, so sind nur 15 Prozent der Imame, nämlich die „intellektuell-offensiven Imame“, muslimische Multiplikatoren, die offen gegenüber der nichtmuslimischen Mehrheitsgesellschaft sind, den Dialog suchen, und sich mit ihrer Religion kritisch auseinandersetzen. Eine sehr kleine Zahl, die zumindest teilweise erklärt, warum die Integration von Muslimen in Deutschland zu guten Teilen bisher so schwierig ist. Das aufschlussreiche Buch fordert alle, die an Themen wie Integration, Moscheen und Muslimen in Deutschland Interesse haben, zur weiteren Diskussion heraus.

(Judith Kubitscheck)

Johannes Kandel. Islamismus in Deutschland. Zwischen Panikmache und Naivität. Freiburg: Herder, 2011, 224 pp., 14.95 €.

Johannes Kandel, doctor of political science and director of the department Berlin Academy Colloquies / Intercultural Dialogue at the Friedrich Ebert Foundation in Berlin, has presented here a concise study that not only introduces the most important groups of political Islam active in Germany, but also explains their ideologies and thought patterns. It is not always taken note of in the discussion in the media that, in regard to political Islam, the question of violence is only of marginal issue, because only a very few Islamic political groups in this country advocate it explicitly. What is more important in regard to the subject of Islamism are, above all, the movements that employ democratic means to gain recognition for themselves and to create space for the development of Sharia-based legal conceptions or institutions for youth and education, but at the same time reject democracy as a man-made law and pursue the long-term objective of abolishing it.

The paths to this goal are as varied as the protagonists involved with them. Johannes Kandel describes the most important groups active in Germany, such as the Kaplan Group, Milli Görüs, the Muslim Brotherhood, the Islamic Association in Germany, Hizb-ut-Tahrir al-Islami, the Tablighi Jama'at, the Hezbollah, and Hamas as well as individual Salafite preachers such as the former professional boxer Pierre Vogel or Abdul Adhim Kamouss, who is especially prominent among Muslim young people in Berlin.

The author clearly shows the manifold roots of the Islamist movement, which are to be found above all in inner-Islamic historical developments: the failure of Arab nationalism, the unsuccessful experiments with an Islamic-influenced socialism and Islamic reforms in the eighteenth and nineteenth centuries, and the weak economic development and liberalization that offer precisely young people in Arab societies no perspective for the future. External factors such as colonialism, for example, were added to these. Thus, at the beginning of the twentieth century, there emerged in Egypt the "mother" of all Islamist movements, the Muslim Brotherhood with its slogan "Islam is the solution!", that is, the solution for all political and social problems. Like the Muslim Brotherhood, present-day Islamist movements also are marked by their defective ideological developments such as an anti-Semitic attitude, a lack of demarcation over against violence, totalitarian thought, the discrimination against women and non-Muslims, as well as the general advocacy of Sharia, including its family law and criminal law.

A further merit of Kandel's study is the clear characterization of Islamism as an ideology of political domination: The issue in the confrontation with Islamism is precisely not a questioning or rejection of the existence of Muslims who represent a more or less conservative or orthodox belief, but rather the focus is on those who, using Islam as a religion, make the claim to want to reshape society and politics. Through their organized efforts to remove the fundamental liberal-democratic order of the Federal Republic and their desire to replace it with a Sharia-defined Islam,

these movements overstep the boundary of extremism.

This problem should neither be overestimated nor underestimated, or, as the title says, should be approached neither with “Naivität” nor with “panic mongering”: Indeed, only a minority of all Muslims is to be assigned to political Islam, and it would be disastrous to place all Muslims generally under suspicion. But, it would be just as disastrous to underestimate the effect and appeal of this ideology in the midst of our society. Johannes Kandel’s knowledgeable study is extremely well-suited for the urgently needed sober consideration of this problem. To be hoped for is a dissemination of his book that is as broad as possible and, above all, a detailed discussion of its content in politics and society.

(Christine Schirmacher)

Rauf Ceylan Islam’s Preachers. Imams – who they are and what they really want Freiburg, Herder, 191 pp., 12.95 €.

Rauf Ceylan, Osnabrück university’s Pedagogy of Religion professor, is convinced that in Germany the role and function of Imams is underestimated. His book makes clear they by no means constitute a homogenous group, their academic status ranging from the self-taught to highly qualified graduate theologians. Their employment status is no less diverse, some being comparatively well-paid Turkish civil servants, other “shuttle”-imams on tourist visas working in mosques for a pittance.

Ceylan distinguishes four categories of imams, the largest, about 75%,

classified as “traditional conservative”, standing for values such as submission to authority, obedience, fear of God and patriotism. Recruited through Islamic federations such as DITIB or similar umbrella organisations, their financial dependence on the Turkish religious authority or individual communities influences their image of what an imam should be. This is reflected in quotes from the interviews Ceylan conducted in the course of his research. For many such imams their time in Germany represents their first experience abroad, which means their parishioners are much better integrated than they are.

The second group Ceylan observed were the “traditional defensive” imams, Turkish nationalists who see Turkish identity as indissolubly linked to Islam and with a deep mistrust of the German state, which they suspect of attempting to germanise the Turks. With them popular religion also plays a dominant role, they revere the saints and practise exorcism like “witch-doctors”.

A third group, consisting according to Ceylan of around 15% of all imams, are the “intellectual imams on the offensive” who are critical of Islamic tradition, have a modern concept of roles and religion and are open to society’s non-Muslim majority. For them Turkish nationalism is of no importance, they interact with their pluralist religious environment.

The final group, the neo-Salafite Imams, are grouped in their own cultural associations rather than Turkish-Islamic umbrella organisations. Typically, says Ceylan, they are theologically untrained, tend to politicise and profane religion and regard Jihad against infidels as a viable option.

As a sociologist of religion Ceylan concludes German integration policy needs to take greater account of imams since they play such a central role in the integration process. A positive attitude on their part towards Germany is a precondition for a positive attitude on their part of the younger generation. “Imported” imams create their own problems: “One who himself has difficulty integrating can hardly help others to do so” (p. 175). The imams from Turkey are mostly unfamiliar with the realities of the daily lives of young people in Germany and tend to preach over their heads.

Ceylan believes it is imperative to involve mosques and imams in efforts to counter extremism and the counter-productive influence of the traditional defensive and neo-Salafite imams. As a short term stop gap imams should be enrolled in further training courses, but in the medium term chairs in Islamic theology need to be established in Germany to prevent the teaching being determined by Turkey or other countries of origin. “In future imams should only be authorised to teach and preach in Germany if they hold a degree from a German faculty” writes Ceylan (p. 186). How this can be achieved faced with the considerable number of independent – mostly Arabic – mosques is not discussed.

If Ceylan’s figures are to be believed, only the 15% “intellectual imams on the offensive” are open to society’s non-Muslim majority, prepared to dialogue and are critical of their religion. A very small number which explains at least in part why the integration of Muslims in Germany has thus far proved to be so difficult. This informative book stimulates further debate on

issues such as integration, mosques and Muslims in Germany.

(Judith Kubitscheck)

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: Carsten Polanz, M.A.
- ISSN 1616-8917
- 48 pp. twice annually
- 9,20 € per year including postage (airmail on request)
- **Sample copies and subscription:** IfI, Pf 7427, 53074 Bonn, Germany, info@islaminstitut.de or from the publisher VTR, info@vtr-online.eu, <http://www.vtr-online.eu>
- **Download** under <http://www.islaminstitut.de/zeitschrift.20.0.html>