

ISLAM UND CHRISTLICHER GLAUBE ISLAM AND CHRISTIANITY

Zeitschrift des
Instituts für Islamfragen (IfI)

Journal of the
Institute of Islamic Studies

ISSN 1616-8917
Nr. 1/2017 (17. Jg.)



Islam und Reformation (Teil 1) *Islam and Reformation (Part 1)*

Inhalt / Contents

Liebe Leser / <i>Editorial</i>	3
Braucht der Islam eine Reformation und/oder eine Aufklärung? Antworten deutscher Muslime auf die islamische Identitätskrise <i>Does Islam need Reformation or Enlightenment? The response of two German Muslims to Islam's identity crisis (Carsten Polanz)</i>	5
Martin Luther und der Islam <i>Martin Luther and Islam (Athina Lexutt)</i>	36
Buchbesprechung (Rezension) / <i>Book review</i>	56

**Islam und Christlicher Glaube –
Islam and Christianity**

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

**Bankverbindung (für Spenden / for
donations):** Institut für Islamfragen,
Evangelische Kreditgenossenschaft Kassel,
IBAN: DE 2252 0604 1000 0400 3381
BIC: GENODEF1EK1

ISSN 1616-8917

Herausgeber / Editor:
Prof. Dr. Christine Schirrmacher

Schriftleiter / Executive Editor:
Dr. Carsten Polanz, Gießen
carsten.polanz@islaminstitut.de

Redaktion / Editorial Board:
Kirchenrat A. Hauser, D. Hecker, Prof. Dr.
F. Herzberg, Dr. D. Kuhl, G. Strehle, J.
Strehle, E. Troeger, Dr. P. Uphoff

Übersetzungen / Translations
Michael Ponsford, Jared M. Wensyel

Trägerverein / Board:
Institut für Islamfragen der Deutschen
Evangelischen Allianz e.V. (IfI)
Postfach 7427, D-53074 Bonn
ifi@islaminstitut.de / www.islaminstitut.de
I. Vorsitzender: Dr. Dietrich Kuhl
Nahestraße 6, D-45219 Essen
SEA, Josefstr. 32, CH – 8005 Zürich
ÖEA, Vogelsangstr. 15c, A – 5111 Bürmoos

Abo / Sub (Bestellung und Kündigung von
Abonnements / *For ordering or canceling
your subscription*): abo@islaminstitut.de

Verlag / Publisher: Schirrmacher Medien
KG – Verlag für Kultur und Wissenschaft
Friedrichstr. 38, 53111 Bonn

Konto für Abos / Account for subs:
IBAN: DE09 6601 0075 0504 9297 55
BIC: PBNKDEFF, Postbank Dortmund

Telefon / *phone*: +49 (228) 29 97 15 81
vkwonlinebonn@gmail.com

**Jahresabonnement in Europa und au-
ßerhalb Europas (Landweg) / Annual
subscription within and outside Europe
(surface mail):** 9,20 € / 11,- CHF / (Luft-
post 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 Belegexemp-
laren / Reprint of articles with permission
of the editor, please send two copies**
Auffassungen einzelner Autoren in nament-
lich gekennzeichneten Beiträgen decken sich
nicht notwendigerweise mit denen von Her-
ausgeber, Schriftleiter oder Verlag. / *Editors
and publisher take no responsibility for par-
ticular opinions expressed in named articles.*

© **Institut für Islamfragen e.V.**

Das Institut für Islamfragen vertritt unein-
geschränkt die demokratischen Prinzipien
der Toleranz und Meinungsvielfalt und
lehnt jede Form von Extremismus, Frem-
denfeindlichkeit, Rassismus sowie Diffa-
mierung und Gewalt gegen ethnische, sozia-
le oder religiöse Minderheiten ab. Mitarbei-
ter und Vorstand sind dem christlichen
Menschenbild verpflichtet, das alle Men-
schen in Würde achtet und treten deshalb
für gegenseitigen Respekt, Menschenrechte,
umfassende Religions- und Meinungsfrei-
heit sowie kulturelle Vielfalt ein.
*The Institute of Islamic Studies thoroughly
defends the democratic principles of toler-
ance and diversity of opinion and rejects
every form of extremism, xenophobia, rac-
ism as well as defamation and violence
against ethnic, social, or religious minori-
ties. Employees and board are committed to
the Christian view of mankind, which re-
spects every individual's dignity and for
that reason advocates mutual respect, hu-
man rights, freedom of religion and of
thought as well as cultural diversity.*

Liebe Leser,

angesichts der prekären Menschen- und Frauenrechtssituation, des offenkundigen Mangels an Rechtsstaatlichkeit in nahezu allen islamischen Ländern, sich verschärfender innerislamischer Machtkämpfe und der auch im Westen zunehmenden Radikalisierungs- und Terrorgefahr werden Forderungen nach einer Reformation und/oder Aufklärung des Islam lauter – und zwar nicht nur von außen, sondern auch von Muslimen selbst. Ob beide Begriffe (Reformation und Aufklärung) genannt werden und wenn ja, ob zwischen ihnen ein *und* oder ein *oder* gesetzt wird, hängt jeweils vom Standpunkt des Betrachters ab und nicht zuletzt von dem, was er sich unter diesen vielbeschworenen Schlagworten vorstellt.

Carsten Polanz skizziert in seinem Artikel diese tiefgreifende islamische Identitätskrise und skizziert die verschiedenen muslimischen Antworten, die von radikaler Rückbesinnung auf den Koran, Muhammad und die ersten Generationen von Muslimen (as-salaf as-salih) über Beschwichtigung, Verdrängung oder apologetisch motivierte Umdeutungen zentraler Konzepte bis hin zu Versuchen einer vollständigen Entpolitisierung und Entrechtlichung des Islam reichen. Polanz geht dabei unter anderem auf Mouhanad Khorchides „Theologie der Barmherzigkeit“ ein, der in seinen Büchern die salafistische Vereinnahmung des Islam beklagt und versucht darzulegen, dass die Scharia in Wahrheit kein juristisches System, sondern ein spiritueller Weg zu Gott sei. Sein Freiburger Kollege Abdel-Hakim Ourghi fordert mit gleichgesinnten „säkularen Muslimen“ gar eine islamische Aufklärung. Gerade aus

Liebe zu ihrer Religion sollten Muslime auch ihren Propheten und ihre quellenmäßigen Grundlagen kritisch hinterfragen statt solche Kritik reflexartig mit Islamophobie gleichzusetzen.

Eine andere Brücke zwischen dem Islam und dem 500-jährigen Reformationsjubiläum schlägt der zweite Artikel der Gießener Kirchengeschichtlerin Athina Lexutt. Sie untersucht das Islambild Martin Luthers. In ihrer Analyse des historischen Kontextes seiner Türken-Schriften arbeitet sie anschaulich heraus, wie stark Luthers Stellungnahmen zum Islam zum einen vom Vordringen der türkischen Heere und zum anderen von seiner eigenen Auseinandersetzung mit den römischen „Papisten“ geprägt wurden. Gleichzeitig wird deutlich, dass Luther in seinem Bemühen um ein starkes gelebtes christliches Profil zentrale Fragen bereits klar erkannt und ausgesprochen hat, die auch heute noch aktuell sind – so zum Beispiel den Mangel an Religionsfreiheit im Islam oder die großen Unterschiede zwischen Bibel und Koran in der Christologie und der Rechtfertigungslehre. Lexutt ist sich in ihrem Fazit sicher: Identität und Profil einschließlich gewisser Abgrenzungen (nicht Ausgrenzungen) sind gerade in der heutigen christlich-muslimischen Begegnung nicht Hindernis, sondern Voraussetzung einer richtig verstandenen Toleranz. Dazu gehört für sie auch, den Andern in seinem Anderssein, mit seinen Stärken und Schwächen, ernst zu nehmen und tatsächlich bestehende Herausforderungen des Zusammenlebens frühzeitig und möglichst lösungsorientiert anzusprechen.

Ihre Redaktion

Dear Reader,

in light of the precarious human and women's rights situation, evident lack of due process in nearly all Islamic nations, increased inner-Islamic power struggles, and increased danger through radicalization and terror in the West, demands for a Reformation and/or Enlightenment of Islam are becoming louder and louder – this not only externally, but also from Muslims themselves. Whether both terms (Reformation and Enlightenment) are named, and if, whether one *or* the other, or one *and* the other, is entirely dependent on the viewpoint of the beholder, and not least on what he imagines these heavily used buzzwords mean.

Carsten Polanz outlines this profound Islamic identity crisis in his article, and presents the spectrum of Muslim responses, varying from radical return to the Qur'an, Muhammad, and the first generation of Muslims (*as-salaf as-salih*), to appeasement, suppression, or apologetically motivated reinterpretation of central concepts, and even further to the attempt to completely depoliticize and delegitimize Islam. Polanz discusses among other things Mouhanad Khorchide's "Theology of Mercy", who laments the Salafist appropriation of Islam, attempting rather to show that Sharia is actually not a legal system, but instead a spiritual path to God. His Freiburg colleague Abdel-Hakim Ourghi demands even, alongside of other similarly minded "secular Muslims", an Islamic Enlightenment. Precisely, because of their love

for their religion, Muslims should critically question their prophet and their fundamental sources, rather than immediately declaring such critique to be the same as islamophobia.

In a second article, Giessen's historian Athina Lexutt builds yet another bridge between Islam and the 500 year anniversary of the Reformation. She analyzes Martin Luther's perception of Islam. In her analysis of the historical context of his writings on the Turks, she shows quite vividly how strongly Luther's opinion of Islam was influenced by both the Ottoman advance, and by his interaction with the Roman "Papists". At the same time it is clear that Luther, in his desire for a strong Christian profile, discovered and placed important questions with continuing relevance today. E.g. the lack of religious freedom in Islam, or the large differences between the Bible and the Qur'an in questions of Christology and justification. Lexutt is quite sure in her conclusion: Identity and profile, including certain boundaries (not exclusions), are not obstacles for the modern Christian-Muslim encounter, but rather requirements for a properly understood tolerance. This includes for her as well, taking the other in his otherness seriously, including strengths and weaknesses, and actually discussing existing challenges of coexistence, early on and with focus placed on solutions.

The Editors

Braucht der Islam eine Reformation und/oder eine Aufklärung?

Antworten deutscher Muslime auf die islamische Identitätskrise

Carsten Polanz

Der Islam befindet sich seit mehr als zwei Jahrhunderten in einer tiefgreifenden Identitätskrise, die sich in den letzten Jahrzehnten im Zuge des islamistischen Terrors noch weiter verschärft hat. Bereits in der Konfrontation mit dem westlichen Kolonialismus stand muslimischen Gelehrten die vielfältige Überlegenheit des Westens in politischer, militärischer, wissenschaftlicher und technologischer Hinsicht schmerzlich vor Augen. Bereits damals gab es Rufe nach einer dringend notwendigen Reform islamischen Denkens, die in der frühen Salafiya ihren deutlichsten Ausdruck fand. Ihre führenden Vertreter – vor allem der ägyptische Gelehrte Muhammad Abduh und sein libanesischer Schüler Rashid Rida – waren tief überzeugt davon, dass Muslime ihre Rückständigkeit und das in unreflektiertem Traditionalismus erstarrte Denken nur durch eine konsequente Rückbesinnung auf den Geist des „wahren“ und „reinen“ Ur-Islam überwinden konnten. Mit ihrer (in der islamischen Geschichte keineswegs neuen) Betonung des Vorbilds der „frommen Altvordere(n)“ (*as-salaf as-salih*) sollte die selbstständige Rechtsfindung (*idschtihad*) auf der Grundlage des Korans und der Sunna wiederbelebt und die über Jahrhunderte gewachsenen Traditionen kritisch überprüft werden.

Es ging diesen Reformkern von Anfang an sowohl um eine Modernisierung des Islam als auch um eine Islamisierung der Moderne. Muslime sollten in manchen Punkten (wie der politischen Strukturen, der Wissenschaft und der Technologie) moderner und andererseits (im Bereich der öffentlichen Moral und der vorherrschenden Rechtsbestimmungen) islamischer werden. Angesichts der für sie unzweifelhaften Überlegenheit des Islam als reiner und vernünftiger Urreligion der Menschheit, musste die Ursachen für die Krise der islamischen Zivilisation in einer Vernachlässigung und Verunreinigung der Religion und eben nicht in der Religion selbst liegen.

Im 20. Jahrhundert hat sich die Situation gefühlter Unterlegenheit gegenüber dem Westen nicht zuletzt durch die Abschaffung des Kalifats durch Atatürk einerseits verstärkt. Andererseits gelang es Islamisten in vielen Ländern im Zuge der so genannten Re-Islamisierung, mit ihren Gesellschaftskonzeptionen ins Zentrum der öffentlichen Debatte und – mancherorts – auch der Macht vorzudringen. Gescheiterte Projekte islamistischer Herrschaft wie unter dem Muslimbruder Muhammad Mursi in Ägypten und insbesondere der islamistische Terror des „Islamischen Staates“ und anderer Gewaltgruppen

wie al-Qaida oder Boko Haram lassen nun jedoch Muslime im 21. Jahrhundert – nicht nur im Westen – zunehmend selbstkritische Fragen zu herkömmlichen Konzepten islamischer Reform stellen.

Auch von nicht-muslimischer Seite hört man in öffentlichen Diskussionen – nicht erst zum 500. Reformationsjubiläum – verstärkt Forderungen nach einem „muslimischen Luther“, wobei die unterschiedlichen historischen und quellenmäßigen Voraussetzungen im christlichen und islamischen Kontext oft ignoriert oder zumindest unterschätzt werden. Andere Beobachter wünschen sich eine islamische Aufklärung, weil sie die Lösung der gegenwärtigen Probleme gerade nicht im Sinne eines „sola scriptura“ in einer lutherischen Rückbesinnung auf die Fundamente der Schrift (in diesem Falle Koran und Sunna) sehen, sondern in einer kritischen Distanzierung von eben jenen Grundlagen, so dass sich Muslime insbesondere vom politischen Erbe ihrer Quellen und ihres Propheten lösen, sich selbst säkularisieren und ihren Glauben fortan als reine Privatsache betrachten.

Der vorliegende Artikel setzt bei diesen populären Forderungen und zugleich äußerst vieldeutigen und selten klar definierten Schlagworten von Reformation und Aufklärung an und skizziert zwei unterschiedliche Antworten zweier muslimischer Denker in Deutschland und der von ihnen mitgegründeten Initiativen auf die islamische Identitätskrise: die „Theologie der Barmherzigkeit“ des österreichischen Soziologen und islamischen Theologen und Religionspädagogen Mouhanad Khorchide, der seit 2010 das Zentrum für islamische Theologie in Münster leitet, und

das Konzept einer historisch-kritischen Aufklärung des Islam bei dem deutsch-algerischen Islamwissenschaftler Abdel-Hakim Ourghi, Leiter des Fachbereichs Islamische Theologie/Religionspädagogik an der Pädagogischen Hochschule in Freiburg. Das Fazit versucht, anhand von vier Thesen diese beiden unterschiedlichen Versuche einer Entpolitisierung und „Entrechtlichung“ des Islam in die gesamtgesellschaftliche Debatte über die Identität Europas und die islamische Herausforderung einzuordnen.

1. Mouhanad Khorchide und seine „Theologie der Barmherzigkeit“

Wie Mouhanad Khorchide selbst in seinem erstmals 2012 veröffentlichten Buch „Islam ist Barmherzigkeit“ darlegt, ist sein eigenes Islamverständnis und seine „Theologie der Barmherzigkeit“ maßgeblich von der eigenen Biographie geprägt.¹ Am 6. September 1971 als Kind palästinensischer Eltern in Beirut geboren, ist er aufgrund der beruflichen Situation seines Vaters in Saudi-Arabien aufgewachsen und zur Schule gegangen, bevor er 1989 als 18-Jähriger nach Wien kam. Khorchide schloss 2004 ein Fernstudium der Theologie an der Imam-al-Auzā‘ī-Fakultät für Islamische Studien in Beirut und 2007 ein Studium der Soziologie an der Universität Wien ab. In seiner anschließenden Dissertation² konstatierte

¹ Mouhanad Khorchide, *Islam ist Barmherzigkeit. Grundzüge einer modernen Religion*, Freiburg: Herder, 2015 (2. überarbeitete Auflage), S. 15.

² Mouhanad Khorchide, *Der islamische Religionsunterricht zwischen Integration und Parallelgesellschaft. Einstellungen der*

Khorchide, dass mehr als 20 Prozent der gut 200 von ihm im Rahmen seiner Studie befragten islamischen Religionslehrer in Österreich demokratischen und rechtsstaatlichen Prinzipien distanzieren bis ablehnend gegenüberstehen. Seine Thesen lösten eine große Kontroverse in der österreichischen Öffentlichkeit über die Auswahl des Lehrpersonals und der Lehrinhalte durch die Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich (IGGÖ) aus.³

1.1 Die notwendige Korrektur des Gottesbildes

Khorchides eigene Erfahrungen mit der strengen saudisch-wahhabitischen Auslegung des Islam haben in ihm nach eigener Aussage „starke Vorbehalte gegen die traditionalistische islamische Theologie“⁴ ausgelöst. Seine Kritik an der klassischen Theologie und bis heute vorherrschenden Auslegungen der islamischen Quellen betrifft vor allem die Förderung und Pflege eines falschen Gottesbildes. Gott werde hier fast ausschließlich als „restriktiver Befehlshaber“ verstanden, dem man aus Angst vor Strafe bis in alle Einzelheiten des täglichen Lebens gehorchen und gefallen muss.⁵ Der Islam wird für ihn auf

diese Weise auf eine bloße Gesetzesreligion reduziert. Die Prioritäten und Gewichtungen geraten durcheinander. Die Konzentration auf nachrangige Fragen und Äußerlichkeiten des Glaubens führt demnach zwangsläufig auch zu einer einseitigen Definition eines gläubigen und praktizierenden Muslims.⁶ Indem die traditionell argumentierenden Gelehrten sich auf den Buchstaben statt auf den Geist des Korans konzentrieren, verlieren sie nach seiner Beobachtung die übergeordneten „Ziele“ (*maqāsid*) des Islam bzw. der Scharia aus dem Blick. Eine solche „Bevormundung des Textes“ bzw. durch den Text erscheint bei Khorchide als Form des Götzendienstes und der Beigesellschaft (*shirk*).⁷ Hier und an anderen Stellen richtet sich seine Kritik vor allem gegen den Wahhabismus, der nach seiner eigenen Überzeugung und Kindheitserfahrung mehr als jede andere Strömung den „Geist der Intoleranz im Islam“ verkörpert. Auch die heutigen Salafiten sind für ihn keine echten „Salafiten“, weil ihr Denken und Tun nach seiner Wahrnehmung im Widerspruch zu dem ursprünglichen Geist der „frommen Altvorderen“ (*as-salaf as-salih*) steht.⁸

islamischen ReligionslehrerInnen an öffentlichen Schulen, Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, 2009.

³ Siehe hierzu Erich Kocina, „Khorchide-Studie: Islam-Lehrer als Problemfall“ (18.01.09), abrufbar unter http://diepresse.com/home/panorama/oesterreich/447494/KhorchideStudie_IslamLehrer-als-Problemfall (letzter Zugriff am 12.06.17).

⁴ Khorchide, *Islam ist Barmherzigkeit*, S. 15.

⁵ Mouhanad Khorchide, *Scharia – der missverstandene Gott. Der Weg zu einer*

modernen islamischen Ethik, Freiburg: Herder, 2013, S. 73.

⁶ Ebd., S. 11ff. So würden sich viele Muslime große Sorgen über mögliche Gelatine im Essen machen, aber zentralere Gebote der Religion wie das der Demut und der Aufrichtigkeit oder das Verbot der üblen Nachrede kaum beachten.

⁷ Khorchide, *Islam ist Barmherzigkeit*, S. 34.

⁸ Siehe hierzu seinen Exkurs „Salafiten und keine Salafiten“ in Khorchide, *Scharia – der missverstandene Gott*, S. 156-194.

1.2 Der Vorrang der Barmherzigkeit

Khorchide fordert daher eine Reform des islamischen Denkens, die „sowohl Gott als auch dem Menschen gerecht wird“ – eine Theologie der Barmherzigkeit, die Menschen Zugang zu Gott verschafft und von einer „Liebesbeziehung“ zwischen Gott und Mensch anstelle einer „Herr-Knecht-Beziehung“ ausgeht.⁹ Ein zentrales Element dieser Theologie ist die Überzeugung, dass es sich bei der göttlichen Barmherzigkeit (*rahma*) und der koranischen Rede vom „Allerbarmer“ (*ar-rahmān*) um eine ewige Eigenschaft bzw. ein Wesensattribut Gottes anstelle eines bloßen Tatattributes handelt, so dass Allah nicht nur in ausgewählten Situationen barmherzig sein kann, weil er allmächtig ist, sondern seine Allmacht stets nur im Rahmen seiner Barmherzigkeit gedacht werden kann – ihr also entgegen der traditionellen Rangfolge übergeordnet wird. Anders als die ebenfalls im Koran erwähnte Strafe Gottes ist sie demnach nicht von Gott selbst trennbar.¹⁰

In einem Unterkapitel (seines ersten Buches) mit der Überschrift „Gott sucht Mitliebende“ geht Khorchide davon aus – und hier knüpft er ganz offensichtlich

⁹ Khorchide, *Islam ist Barmherzigkeit*, S. 83f. und 234, und Khorchide, *Scharia – der missverstandene Gott*, 73f.

¹⁰ Khorchide, *Islam ist Barmherzigkeit*, S. 50-52. Ausführlicher äußert er sich zu dieser Unterscheidung zwischen Wesens- und Tatattributen Gottes in dem folgenden Artikel: Mouhanad Khorchide, „Anstöße zu einer Theologie der Barmherzigkeit“, in: Ders. u.a. (Hrsg.), *Theologie der Barmherzigkeit? Zeitgemäße Fragen und Antworten des Kalām (Schriftenreihe Graduiertenkolleg Islamische Theologie)*, Münster: Waxmann, 2014, S. 15-36.

an christlichen Konzepten an – dass Allah von Ewigkeit an aus seiner Barmherzigkeit heraus dazu entschieden war, den Menschen zu schaffen und ihm in einer persönlichen Beziehung nah zu sein. Er sieht diesen Gedanken vor allem in Sure 55,1-3 angelegt: „1 Der Barmherzige, 2 er hat (dich) den Koran gelehrt. 3 Er hat den Menschen geschaffen.“ (R. Paret) Die Barmherzigkeit erscheint hier – wie Khorchides Kritiker mit Blick auf die im Koran genannten Bedingungen göttlicher Liebe und Barmherzigkeit monieren – als „bedingungslose Zuwendung Gottes dem Menschen gegenüber“.¹¹ Anklänge an eine christliche Theologie sind auch deutlich greifbar, wenn Khorchide in einem separaten Kapitel – in bewusster Abgrenzung von der traditionellen islamischen Terminologie – vom Koran als Liebesbrief Gottes und einer darüber noch hinausgehenden Selbstmitteilung Gottes spricht.¹²

Vor diesem Hintergrund geht es für Khorchide bei dem bekannten muslimischen Ausspruch „Allahu akbar“ („Allah ist größer“ oder „Allah ist am größten“) auch nicht um die allesüberragende Macht Allahs, sondern darum, dass er in dem Sinne größer ist, dass es ihm nicht um sich selbst und um seine durch Gewalt, Einschüchterung oder Manipulation erzwungene Anbetung geht, sondern er dem Menschen mit Liebe und Barmherzigkeit in eine von Freiheit und Vertrauen geprägte Beziehung einlädt.¹³ Theologie darf sich damit nach seiner Überzeugung berech-

¹¹ Khorchide, *Islam ist Barmherzigkeit*, S. 80ff.

¹² Ebd., S. 123-128.

¹³ Khorchide, *Islam ist Barmherzigkeit*, S. 71f.

tigterweise um den Menschen und sein diesseitiges und jenseitiges Wohl drehen.¹⁴ Das Diesseits wird als Ort der Selbsterkenntnis und das Jenseits als „Ort der Vervollkommnung und Transformation“ aufgefasst.¹⁵ Die Hölle ist am Ende leer und die überaus deutlichen Warnungen und detaillierten Illustrationen höllischer Qualen stehen in Khorchides Theologie der Barmherzigkeit lediglich symbolisch für eine vorübergehende Beschämung und Läuterung eines Menschen, der sich zu Lebzeiten gegenüber der göttlichen Liebe und Barmherzigkeit verschlossen hat.¹⁶

Bezüglich der Konsequenzen seiner Theologie für die Glaubenspraxis führt Khorchide aus, dass das Herz, das Innerste des Menschen, im Zentrum stehen muss. Die Reinheit und Demut des Herzens wird bei ihm zur einzigen Bedingung für die Gemeinschaft mit Gott. Die Fünf Säulen (Bekenntnis, Gebet, Fasten, Almosen und Pilgerfahrt) und die sechs Glaubensgrundsätze (Einzigkeit Allahs, Engel, Bücher, Propheten,

¹⁴ Ausführlicher zu diesem humanistischen Ansatz äußert sich Khorchide *Gott glaubt an den Menschen. Mit dem Islam zu einem neuen Humanismus*, Freiburg: Herder, 2015.

¹⁵ Khorchide, *Islam ist Barmherzigkeit*, S. 53ff. und *Khorchide, Scharia – der missverstandene Gott*, S. 205ff.

¹⁶ Khorchide, *Islam ist Barmherzigkeit*, S. 56 und 62ff. Allerdings relativiert Khorchide seine eigene Position diesbezüglich. Demnach möchte er das „wortwörtliche Verständnis von Paradies und Hölle als von tatsächlich existierenden Orten [nicht] ersetzen, sondern denjenigen ein weiteres Interpretationsangebot bieten, die nicht aus Angst vor einer Bestrafung bzw. Hoffnung auf eine Belohnung Gutes tun wollen und das Schlechte vermeiden, sondern, die bestrebt sind, sich in ihrem Menschsein zu vervollkommen und selbstlos Gutes zu tun.“

Gericht und Vorherbestimmung) müssen demnach verinnerlicht und nicht auf ihren äußeren Vollzug reduziert werden. Sie dienen demnach der menschlichen Öffnung für die Liebe Gottes und – zum Beispiel das Fasten im Ramadan – der vielfältigen Läuterung und Charakterbildung.¹⁷

1.3 Spiritualisierung und „Entrechtlichung“ der Scharia

Wie sein zweites programmatisches Buch zur Scharia zeigt, zielt Khorchide „Theologie der Barmherzigkeit“ auch auf eine Neuinterpretation des Schariabegriffs, durch die der Islam ganz offensichtlich entpolitisiert und die Scharia entrechtlicht werden soll. Einen bis heute nach seiner Wahrnehmung im muslimischen Diskurs vorherrschenden „Schema, das die Gott-Mensch-Beziehung über juristische Kategorien definiert“ stellt er seine eigene Definition von Scharia als „Weg zu Gott“ und „Weg des Herzens“ gegenüber.¹⁸ Koranische Gebote deutet er als Angebote an den Menschen.¹⁹

Religiöse Bevormundung durch politische oder religiöse Festschreibungen im Namen der Scharia lehnt Khorchide ab, weil sie nach seiner Überzeugung eine direkte und persönliche Gottesbeziehung des Einzelnen verhindern. Im

¹⁷ Khorchide, *Scharia – der missverstandene Gott*, u.a. S. 40ff. und 69ff.

¹⁸ Ebd., S. 18.

¹⁹ Ebd., S. 65: „Gott stellt sich dem Menschen vor und macht ihm Angebote, die der Mensch in Freiheit annehmen oder ablehnen kann. Gott wird es nie aufgeben, dem Menschen Angebote zu machen, auch wenn dieser sie ignoriert oder ablehnt [...] Daher schickt Gott Propheten und Schriften, durch die er Kontakt zu den Menschen aufnimmt.“

Namen des reinen Monotheismus und mit Verweis auf Sure 9,31, in der Christen vorgeworfen wird, sich ihre Gelehrten und Mönche anstelle Allahs zu Herren zu nehmen, fordert Khorchide eine Entmachtung der häufig mit dem Anspruch der Deutungshoheit auftretenden Religions- und Rechtsgelehrten, die ihre eigenen Meinungen häufig als nicht hinterfragbare göttliche Wahrheit darstellten.²⁰ Khorchide geht es dagegen um das Individuum, das aufrichtig und frei von Zwang und ideologischer Verblendung Gott suchen kann. Derartige Glaubensfreiheit (auch im Sinne einer Möglichkeit, aus dem Islam auszutreten) versteht er als unabdingbare Voraussetzung einer unantastbaren Menschenwürde und einer aufrichtigen Liebe des Menschen zu Gott.²¹ Ohne das Thema der Apostasie selbst tiefgehend zu behandeln, stellt sich Khorchide mit dieser Argumentation eindeutig gegen die klassische islamische Position (aller Rechtsschulen), die bis heute die Todesstrafe für diejenigen vorsieht, die (nach außen erkennbar) vom Islam abgefallen und damit aus ihrer Sicht die geistlichen und moralischen Grundlagen der Gesellschaft angegriffen und die Gemeinschaft der Gläubigen verraten haben.

1.4 „Humanistische Koranhermeneutik“

Khorchides „humanistische Koranhermeneutik“ mit dem Ziel einer Neuinterpretation islamischer Theologie- und Scharia-Konzepte erfordert damit eine

²⁰ Ebd., S. 16.

²¹ Khorchide, *Islam ist Barmherzigkeit*, S. 110ff. und Khorchide, *Scharia – der missverständene Gott*, S. 147f.

starke Kontextualisierung und (in nicht wenigen Fällen) auch eine deutliche Relativierung jener (vor allem medizinischer) Koranverse, die nach klassischer Auslegung eine Anwendung von Zwang und Gewalt unter bestimmten Voraussetzungen in der Auseinandersetzung mit Andersgläubigen oder eine Diskriminierung der Frau nicht nur erlauben, sondern geradezu vorschreiben.²² Khorchide will darüber hinaus auch die umfangreiche Traditionsliteratur – die so genannten Hadithe bzw. die darin vornehmlich beschriebene Gewohnheit (*sunna*) Muhammads – neu bewerten und vor allem kritisch auf die politischen und gesellschaftlichen Hintergründe ihrer Entstehung und ihre inhaltliche Übereinstimmung mit der (von Khorchide vorausgesetzten) koranischen Maxime der Barmherzigkeit überprüfen.²³ Zudem soll die Lebenswirklichkeit als „Quelle religiöser Normen“ (wieder)entdeckt werden, so dass menschliche Interessen (*masālih*) als

²² Khorchide, *Islam ist Barmherzigkeit*, S. 186. Es geht ihm zum einen in Anknüpfung an die so genannte Ankaraner Schule um eine „historische Kontextualisierung“ und zum anderen um die Barmherzigkeit als „oberste Maxime“ jeder Auslegung. Sie soll die „Brille“ sein, mit der Muslime den Koran lesen und verstehen. Vor allem versucht Khorchide (wie der sudanesischer Gelehrte Mahmud Taha und andere Reformdenker vor ihm), zwischen Muhammad als „Verkünder einer göttlichen Botschaft“ auf der einen und als politischer Führer in Medina zu unterscheiden. Siehe hierzu auch seinen Beitrag für die FAZ vom 18.12.2015, abrufbar unter <http://www.faz.net/aktuell/politik/die-gegenwart/islamische-theologie-mekka-und-medina-13926107.html> (letzter Zugriff am 12.06.17).

²³ *Scharia – der missverständene Gott*, S. 118.

normgebend verstanden werden können.²⁴

Anstelle einer literalistischen Koranexegese versucht Khorchide auf diese Weise, zeitlose und allgemeingültige Werte und Prinzipien wie Gerechtigkeit, Gleichheit, Freiheit, Bewahrung der Menschenwürde und soziale Verantwortung aus den islamischen Quellen abzuleiten. Die konkrete gesellschaftspolitische Umsetzung dieser Werte ist dagegen aus seiner Sicht nicht die Aufgabe der Religionen.

1.5 Muslimische Reaktionen zwischen Lob, Kritik und Bedrohung

Die muslimischen Reaktionen auf Khorchide reichen von begeisterter Zustimmung über kritische Einwände bis hin zu persönlicher Einschüchterung und Bedrohung im Sinne eines traditionell an Apostaten gerichteten Aufrufs, Reue zu zeigen. Da er auch Morddrohungen erhielt, musste er zwischenzeitlich unter Polizeischutz leben und lehren. Bekannte Prediger der von ihm scharf kritisierten Salafisten sehen in ihm einen Abtrünnigen, der fundamentale Aussagen des Islam leugnet, die Gemeinschaft der Gläubigen verraten hat und im Auftrag der deutschen Regierung versucht, den Islam zu zerstören.²⁵

Khorchides „Theologie der Barmherzigkeit“ stößt jedoch auch innerhalb der großen Moscheedachverbände auf erheblichen Widerstand. Über den 2011

²⁴ Ebd. S. 130ff. und 138ff.

²⁵ Beachte hierzu beispielsweise die Videobotschaft von Ibrahim Abu-Nagie, abrufbar unter <https://www.youtube.com/watch?v=xXjzE8JEUku> (letzter Zugriff am 12.06.17).

geschaffenen Beirat für Religionsunterricht in NRW forderten ihre Spitzenvertreter zeitweise sogar Khorchides Absetzung – allerdings vorerst ohne Erfolg. In seinem Gutachten²⁶ hinterfragt der Koordinationsrat der Muslime (KRM), ein Zusammenschluss von DITIB, Zentralrat der Muslime, Islamrat und Verband der Islamischen Kulturzentren, unter anderem seine als willkürlich und methodisch fragwürdig wahrgenommenen Neuinterpretationen von zentralen Begriffen wie Islam, Scharia, Barmherzigkeit und Unglauben. Zudem werfen ihm die Autoren des Gutachtens eine undifferenzierte Sicht auf die klassische bzw. traditionelle Theologie und angesichts äußerst selektiver Bezugnahmen auf die islamischen Quellen auch das Fehlen einer eigenen nachvollziehbaren wissenschaftlichen Methode vor. Seine eigenständigen Koranübersetzungen werden als verkürzt und verfälschend wahrgenommen. Zudem kritisiert das Gutachten seinen Ansatz einer historischen Kontextualisierung und unterschiedlichen Gewichtung einzelner Koranverse und eine Tendenz zur unreflektierten Übernahme christlicher Terminologie – unter anderem bei seiner Rede von der „Gemeinschaft mit Gott“ und dem Gedanken einer bedingungslosen Liebe Gottes zu den Menschen. Khorchide verteidigte seine Thesen gegen diese scharfe Grundsatzkritik, entschied sich

²⁶ Das „Gutachten des Koordinationsrates der Muslime (KRM) zu theologischen Thesen von Mouhanad Khorchide in seinem Buch „Islam ist Barmherzigkeit“ vom 17.12.13 war leider zur Zeit der Abfassung dieses Artikels nicht mehr auf den Internetseiten des Koordinationsrates bzw. der in ihm zusammengeschlossenen Verbände abrufbar.

aber zugleich, im Rahmen einer Neuauflage seines Buches „Islam ist Barmherzigkeit“ einzelne Stellen zu konkretisieren.²⁷

1.6 Das Muslimische Forum Deutschland

Khorchide gehört zu den Gründungsmitgliedern des 2010 auf Initiative der Konrad-Adenauer-Stiftung gegründeten Muslimischen Forums Deutschland. Die Grundsatzerklärung bringt den Wunsch nach einem friedlichen Zusammenleben zum Ausdruck und betont die dafür unverzichtbare „Achtung der Menschenrechte, der Freiheit, der Demokratie“ sowie des Gleichheitsgrundsatzes. Das Forum möchte der unterrepräsentierten Mehrheit der Muslime – „humanistisch orientierten Muslimen“ – eine Stimme verleihen und sich als zusätzlicher Ansprechpartner der politischen Entscheidungsträger anbieten.²⁸

Zu den Erstunterzeichnern dieser Erklärung gehören neben Khorchide unter anderem der israelisch-arabische Psychologe und Sozialarbeiter Ahmad Mansour, die Islamwissenschaftlerin und Religionspädagogin Lamya Kaddor, gleichzeitig Mitbegründern des Liberal-Islamischen Bundes, der Islamwissen-

²⁷ Eine detaillierte Auflistung der überarbeiteten Textpassagen findet sich auf dem Blog des Islamwissenschaftlers Bilal Erkin, abrufbar unter <http://bilalerkin.de/islam-ist-barmherzigkeit-ueberarbeitung/> (letzter Zugriff am 12.06.17).

²⁸ Beachte auch die ebenfalls auf der Internetseite des Forums veröffentlichten „Berliner Thesen“ vom 2. Oktober 2015. Beide Erklärungen sind abrufbar unter <http://www.muslimisches-forum-deutschland.de/> (letzter Zugriff am 13.06.17).

schaftler Ralph Ghadban, der Politikwissenschaftler Marwan Abou Taam und die Journalisten Abdul-Ahmad Rashid („Forum am Freitag“) und Güner Yasemin Balci („Arab Boy“).

2. Abdel-Hakim Ourghi Aufklärungsprogramm

Abdel-Hakim Ourghi, Leiter des Fachbereichs Islamische Theologie/Religionspädagogik an der Pädagogischen Hochschule in Freiburg, geht noch einige Schritte weiter als Khorchide und fordert ein regelrechtes Aufklärungsprogramm im Sinne Immanuel Kants. Ourghi ist in der stark vom Sufismus geprägten westalgerischen Stadt Tlemcen geboren und aufgewachsen. 1991 schloss er ein Grundstudium der Philosophie an der Sénia-Universität in Oran ab. 2006 folgte an der Universität Freiburg eine islamwissenschaftliche Promotion mit einer Dissertation über Leben und Werk eines bedeutenden nordafrikanischen Reformers der Ibādīya aus dem 19./20. Jahrhundert. Derzeit arbeitet er an einer Habilitationsschrift mit dem vorläufigen Titel „Der Dialog zwischen Gott und dem Teufel. Eine entmythologisierende Hermeneutik“.²⁹ Am ausführlichsten hat Ourghi seine Idee einer islamischen Aufklärung bisher in einem sechszehnteiligen Artikel in der Reihe „Analysen und Argumente“ der Konrad-Adenauer-Stiftung formuliert.³⁰ An

²⁹ Für weitere Informationen zu seiner Person und seinen weiteren Forschungsschwerpunkten und bisherigen Veröffentlichungen siehe <https://www.ph-freiburg.de/index.php?id=17509> (letzter Zugriff am 10.06.17).

³⁰ Abdel-Hakim Ourghi, „Aufklärung des Islams?!“, in: Konrad-Adenauer-Stiftung (Hrsg.), *Analysen und Argumente, Juli 2016/Ausgabe 211*, abrufbar unter

dieser Stelle sollen die wichtigsten Thesen zusammengefasst und in Bezug zu weiteren Aussagen Ourghis in anderen Artikeln und Interviews gesetzt werden.

2.1 Gegen die „Dynamik des bewussten Verdrängens“

Nach Ourghis Analyse befindet sich der Islam seit der Invasion Napoleons in Ägypten (1798-1801) in einer tiefgreifenden Identitätskrise. Was der syrisch-libanesische Schriftsteller Schakib Arslan bereits 1930 in seinem Buch „Warum sind die Muslime zurückgeblieben, und warum kamen andere voran?“ und der tunesisch-französische Autor Abdelwahhab Meddeb („La maladie de l’Islam“)³¹ nach dem 11. September 2001 offen und selbstkritisch ausgesprochen haben, hat sich nach Ourghis Analyse mittlerweile durch die zunehmende Radikalisierung noch weiter verschärft. Die für Islamisten und ihre Reaktionen auf die demütigende Überlegenheit des Westens typische Idealisierung des Frühislams ist für ihn eine „inhaltlose Nostalgie“ angesichts der „Chronologie der Gewalt“ und der Herrschsucht, die sich seit Muhammads Schlacht von Badr 624 wie ein roter Faden durch die islamische Frühzeit gezogen hat. Gegenteilige Beteuerungen (gerade auch von muslimischen Funktionären im Westen) und die in der islamischen Welt sehr beliebten Verschwörungstheorien, mit denen fremde Mächte und äußere Faktoren für die

http://www.kas.de/wf/doc/kas_45804-544-1-30.pdf?160719112238 (letzter Zugriff am 10.06.17).

³¹ Beachte die deutsche Übersetzung: Abdelwahhab Meddeb, *Die Krankheit des Islam*, Heidelberg: Wunderhorn, 2002.

eigene Misere verantwortlich gemacht werden, sind für ihn Ausdruck einer „Dynamik des bewussten Verdrängens“ bzw. einer Verklärung historischer Entwicklungsprozesse.³²

Vor diesem Hintergrund verwundert es nicht, dass Ourghi die frühen Reformversuche eines Dschamal ad-Din al-Afghani (1839-1897), eines Muhammad Abduh (1849-1905) und eines Raschid Rida (1865-1935) als gescheitert betrachtet. Mit ihrem Ruf zur konsequenten Rückbesinnung auf den Geist des Frühislams unter Muhammad und den ersten vier „rechtgeleiteten Kalifen“ (610-661) und ihrem Versuch, den Offenbarungsglauben wiederherzustellen und zu festigen, konnten sie nach seiner Wahrnehmung die „kulturellen Identitätstraumata“ der muslimischen Gemeinschaft nicht heilen. Vielmehr bereiteten sie den Boden für islamistische Bewegungen des 20. Jahrhunderts – allen voran Hasan al-Bannas (1906-1949) Muslimbruderschaft und die dschihadistischen Konzepte eines Sayyid Qutb (1906-1966).³³

2.2 Historisch-kritische Aufklärung statt Verklärung des Frühislam

Anstelle einer Idealisierung der „frommen Altvorderen“ (*as-salaf as-salih*) braucht ein europäischer Islam nach Ourghis Überzeugung vielmehr einen historisch-kritischen Zugang zu dieser Frühzeit und ihren Texten. Nur so könne man sich – zum Beispiel im interreligiösen Dialog – von den zahlreichen gewaltlegitimierenden und frauen-

³² Ourghi, „Aufklärung des Islams?!“, S. 2 und 5.

³³ Ebd., S. 4-6.

diskriminierenden Aussagen in den islamischen Quellen distanzieren statt sie weiter zu ignorieren oder zu verharmlosen.³⁴ Ohne eine solche Islamkritik wird ein für unantastbar und unveränderlich erklärter Islam in seinen Augen zu einem gefährlichen Glauben, der keineswegs als Religion des Friedens verstanden werden kann, sondern parallelgesellschaftliche Entwicklungen befördert und vor allem im westlichen Kontext zum Scheitern verurteilt ist.³⁵

Ourghi hält daher gerade in Zeiten des internationalen islamistischen Terrors eine humanistisch motivierte historisch-kritische „Aufklärung der kollektiven Identität des Islam“³⁶ für unverzichtbar. Vor allem die neugeschaffenen Fakultäten für islamische Theologie und Religionspädagogik müssen hier nach seiner Überzeugung die brennenden Fragen offen ansprechen, um nicht stillschweigend mit dem konservativen Islam zu kollaborieren.³⁷ Ourghi fordert seine Glaubensgeschwister (insbesondere in den pluralistischen Gesellschaften des Westens) mit Berufung auf Immanuel Kants bekannte

³⁴ In einem Gastbeitrag für die Süddeutsche Zeitung vom 19. Januar 2015 spricht er von der Verbindung zwischen der „Macht des Wortes“ und der „Gewalt des Schwertes“ in den medinensischen Koranpassagen und betont ausdrücklich, dass sich islamistische Terroristen auf eine „gewalttätige, theologisch gut fundierte Ideologie“ beziehen. Siehe „Der Preis des Verdrängens“, abrufbar unter https://www.ph-freiburg.de/fileadmin/dateien/fakultaet3/theologie/Islamische_Theologie/Volltextartikel/PreisdesVerdraengens.pdf (letzter Zugriff am 10.06.17).

³⁵ Ourghi, „Aufklärung des Islams?!“, S. 12-14.

³⁶ Ebd., S. 2

³⁷ Ebd., S. 13.

Definition von Aufklärung³⁸ dazu auf, sich mutig ihres eigenen reflektierenden Verstandes zu bedienen, nicht länger aus (seines Erachtens unbegründeter) Angst vor der Freiheit und der Auflösung ihrer eigenen religiös-kulturellen Identität die veralteten Positionen konservativer Gelehrter zu übernehmen. Sie sollen vielmehr in einen aufrechten und (selbst)kritischen Diskurs über die eigene Geschichte und das islamische Erbe (*turath*) eintreten und ihre religiöse Identität selbst bestimmen. Die Kritik an den regelmäßigen Reaktionen muslimischer Verbandsvertreter auf den islamistischen Terror ist offensichtlich, wenn Ourghi mutige und aufrichtige Aufklärer fordert, „die den Finger in die Wunden des historischen Verdrängens legen“, nichts verbergen und „unangenehme Wahrheiten“ aussprechen – „ohne Verheimlichung, stilvolle Klauseln oder rhetorische Ausschmückungen“.³⁹

Ourghi geht es also nicht nur – hier scheint ein wichtiger Unterschied zu Khorchide zu liegen – um Kritik dominanter konservativer (oder vor allem salafistischer) Auslegungstraditionen und eine bloße zeitgemäße Neu- bzw. Uminterpretation der quellenmäßigen Grundlagen, sondern um eine echte Islamkri-

³⁸ Ebd. S. 6: „Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschließung und des Mutes liegt, sich seiner ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Sapere aude! Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! Ist also der Wahlspruch der Aufklärung.“

³⁹ Ebd., S. 3, 5 und 8.

tik, die auch die Grundlagen selbst hinterfragt – ein „Aufklärungsprozess“, der – wie Ourghi selbst zugibt – zum Verlust einzelner Gewissheiten führen, aber gleichzeitig durch freies und differenziertes Denken sinnstiftend wirken kann.⁴⁰ Dazu gehört für ihn auch, das bisher von religiösen, politischen oder gesellschaftlichen Kräften häufig durch Einschüchterung und Bedrohung durchgesetzte Tabu der Koran- und Prophetenkritik zu brechen – nicht zuletzt vor dem Hintergrund, dass der erst durch die zwei Jahrhunderte später entstandene Überlieferung zur vollkommenen Heilsfigur verfremdete historische Muhammad nur ein Mensch war⁴¹ und (eben auch als politischer und militärischer Führer seiner Gemeinschaft in Medina) mit Schwächen und Fehlern behaftet war und von Allah mehrfach im Koran kritisiert wird (Sure 80,1-10; 2,272; 5,67).

Anstelle einer Dogmatisierung des islamischen Propheten und der Vorstellung einer „transzendentalen Zeitlosigkeit“ des Koran, drängt Ourghi darauf, die Quellen im Kontext des siebten Jahrhunderts zu verstehen. So hält er zentrale koranische Lehren (vor allem die Wahrnehmung des Islam als überlegene und privilegierte Religion und die Abwertung von Nichtmuslimen als Ungläubige) ohne Umdeutungen in heutiger Zeit für unhaltbar und reali-

⁴⁰ Ebd. S. 3 und 9.

⁴¹ Ourghi verweist zur Begründung an dieser Stelle auf Sure 18,110: „*Sag: Ich bin nur ein Mensch wie ihr, (einer) dem (als Offenbarung) eingegeben wird, daß euer Gott ein einziger Gott ist. Wer nun damit rechnet, (am Tag des Gerichts) seinem Herrn zu begegnen, soll rechtschaffen handeln und, wenn er seinem Herrn dient, ihm niemand beigesellen.*“ (Übersetzung von Rudi Paret)

tätsfern, weil sie mit der Freiheit des Individuums und der Gleichberechtigung aller Menschen unvereinbar sind.⁴²

2.3 Islamkritik aus Liebe zum Islam

Ourghi ist sich der schwierigen Ausgangslage seines Aufklärungsprojekts bewusst. Viele Muslime stehen einem derart weitgehenden Reformansatz ängstlich und ablehnend gegenüber und nicht wenige einflussreiche Strömungen verurteilen öffentliche Äußerungen in dieser Richtung als todeswürdige Apostasie oder Blasphemie⁴³ – auch weil sie (z.B. mit Blick auf Koranverse wie Sure 5,3 und 6,38) von einer durch den Koran abgeschlossenen Vervollkommnung der Religion ausgehen.⁴⁴ Der oben bereits erwähnte Mahmud Taha wurde für seine Reformkonzepte von der Islamischen Weltliga als Apostat verurteilt und unter dem damaligen sudanesischen Präsidenten an-Numeiri hingerichtet. Die feindseligen und gewaltsamen Reaktionen auf aufklärerische Ansätze demonstrieren für Ourghi die keineswegs unberechtigte Furcht des etablierten Islam, dass

⁴² Ebd. S. 8-11.

⁴³ Im Gespräch mit der Neuen Zürcher Zeitung im August 2016 berichtete Ourghi von einem Drohbrief. Dem damaligen DITIB-Koordinator Murat Kayman warf er vor, ihn als Ibaditen und damit indirekt (in den Augen vieler Muslime) als vogelfreien Apostaten bezeichnet zu haben. Siehe hierzu „Dieser Islam gehört nicht zu Deutschland“ (Interview von Beat Stauffer mit Abdel-Hakim Ourghi), Neue Zürcher Zeitung (25.08.16), abrufbar unter <https://www.nzz.ch/feuilleton/zeitgeschehen/abdel-hakim-ourghi-im-gespraech-dieser-islam-gehört-nicht-zu-deutschland-ld.112710> (letzter Zugriff am 10.06.17).

⁴⁴ Ourghi, „Aufklärung des Islams?!“, S. 6 und 10.

Islamkritik die Grundlagen des herrschenden Islam-Diskurses und die von den Gelehrten beanspruchte Deutungshoheit „grenzenlos erschütter[n]“ könnte.⁴⁵

Wie Ourghi gleichzeitig hier und in fast jedem Interview ausdrücklich betont, will er seine Islamkritik als „Liebeserklärung für die Muslime“ verstanden wissen. Er begreift sie als Voraussetzung dafür, dass muslimische Spiritualität wieder als normal, herzlich, gesund und realitätsbezogen wahrgenommen wird.⁴⁶ Statt den Islam weiterhin als ein politisches System mit universalem und totalem Anspruch auf Mensch und Gesellschaft zu verstehen, stellt sich Ourghi unter dem Islam der Zukunft eine „religiöse Bewegung“ vor, „die die Beziehung des Menschen zum Transzendenten festigen will“.⁴⁷ Religion soll damit zu einer privaten Angelegenheit werden, der Einzelne mit seinem Verstand nicht mehr an Vorgaben religiöser Institutionen gebunden und in seiner Interpretation des religiösen Textes frei sein.⁴⁸

⁴⁵ Ebd.

⁴⁶ Ebd., S. 14.

⁴⁷ Ebd., S. 1 und 12f.

⁴⁸ Ebd. S. 1 und 7. In einem Beitrag für das politische Magazin Cicero spricht Ourghi in diesem Zusammenhang von der Möglichkeit der Aufklärer, die Menschen „von der Macht des konservativen Islam [zu] befreien, wie etwa von jener der muslimischen Dachverbände, wie DITIB und dem Zentralrat der Muslime.“ Es geht ihm um einen „Selbstgebrauch der Vernunft“ im Gegensatz zu einer „Fremdbestimmung durch die Islamgelehrten“. Siehe hierzu Abdel-Hakim Ourghi, „Aufklärung des Islam. Muslime dürfen sich nicht vor der Freiheit fürchten“, Cicero (14.07.16), abrufbar unter <http://cicero.de/weltbuehne/plaedoyer-fuer-aufklaerung-den-islam-ohne-denkenverbote-reflektieren> (letzter Zugriff am 10.06.17).

2.4 Die „Freiburger Deklaration“ der „säkularen Muslime“

Ourghi verbindet seine öffentlichen Stellungnahmen auch mit konkreten politischen Vorschlägen. In einem Interview mit der Neuen Zürcher Zeitung forderte er im August 2016 unter anderem, Freitagspredigten künftig nur noch in deutscher Sprache zu halten, den Import von Imamen zu stoppen und islamische Stiftungen, Moscheevereine und Dachverbände kritischer auf ausländische Finanzierungsquellen hin zu überprüfen.⁴⁹

Mit solchen Forderungen und seinem Aufklärungsprogramm steht Ourghi nicht allein. Er war federführend an der Ausformulierung einer „Freiburger Deklaration“ vom 16. September 2016 beteiligt – einer gemeinsamen Erklärung „säkularer Muslime“ in Deutschland, Österreich und der Schweiz. Zu den weiteren muslimischen Erstunterzeichnern zählen unter anderem die Publizistin und ehemalige SPD-Bundestagsabgeordnete Lale Akgün, die Soziologin Necla Kelek, die Rechtsanwältin und Autorin Seyran Ates und der Deutsche-Welle-Journalist Nagih al-Obaidi.

Die Deklaration spricht vom Traum einer muslimischen Gemeinschaft in Europa, die ihren nicht-muslimischen Mitmenschen und den Herausforderungen der europäischen Kultur offen und neugierig begegnet. Mit Verweis auf die Auslegungsregel in Artikel 30 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte⁵⁰ grenzen sie sich ganz offen-

⁴⁹ Beachte hierzu „Dieser Islam gehört nicht zu Deutschland“.

⁵⁰ „Keine Bestimmung dieser Erklärung darf dahin ausgelegt werden, daß sie für einen Staat, eine Gruppe oder eine Person irgendein Recht begründet, eine Tätigkeit

sichtlich bewusst von populären islamischen Menschenrechtskonzeptionen ab, in denen die Scharia als verbindliche Grenze jeder menschlichen Freiheit und letzter Maßstab bei der Auslegung jedes einzelnen Menschenrechts festgeschrieben ist. Vor diesem Hintergrund warnen die Verfasser und Unterzeichner davor, demokratisch und menschenrechtlich gebotene Islamkritik (z.B. an Geschlechtersegregation, Frauendiskriminierung, Zwangs- und Kinderehen, körperlicher und seelischer Gewalt oder antisemitischen Tendenzen) mit Islamphobie zu verwechseln.⁵¹

3. Schlussfolgerungen und Perspektiven

Reformansätze wie die von Khorchide und Ourghi zeigen, dass muslimische Lebens- und Denkweisen in Europa vielfältiger sind, als es die stark vom Auftreten der radikalen Salafisten und der konservativen Dachverbände dominierte mediale Berichterstattung nahelegen. Muslimische Stimmen, die ein grundsätzliches Umdenken und angesichts islamischer Radikalisierung einen ehrlicheren und selbstkritischeren innerislamischen Diskurs fordern, wer-

auszuüben oder eine Handlung zu begehen, welche die Beseitigung der in dieser Erklärung verkündeten Rechte und Freiheiten zum Ziel hat.“ Der Gesamttext der hier zitierten deutschen Übersetzung der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen ist abrufbar unter <http://www.un.org/Depts/german/menschenrechte/aemr.pdf> (letzter Zugriff am 10.06.17).

⁵¹ Die Deklaration inklusive einer Auflistung ihrer Unterzeichner und nicht-muslimischen Unterstützer ist abrufbar unter http://saekulare-muslime.org/freiburger-deklaration/freiburger_deklaration.pdf (letzter Zugriff am 10.06.17).

den lauter und beginnen allmählich, sich stärker als in den letzten Jahren zu vernetzen und als offizielle Ansprechpartner von Gesellschaft, Medien und Politik zu organisieren – zum Missfallen der etablierten Moscheeverbände mit ihrem Alleinvertretungsanspruch. Auf unterschiedliche Weise wollen Khorchide und Ourghi die Integration von Muslimen erleichtern und den muslimischen Dialog und das friedliche Zusammenleben mit Nicht-Muslimen stärken. Bei der Einordnung und Begleitung der laufenden Debatte gilt es meines Erachtens vier Dinge kritisch im Blick zu behalten. Zwei betreffen die innerislamische, zwei stärker die gesamtgesellschaftliche Dimension des Themas.

3.1 Kein europäischer Islam ohne Islamkritik

Khorchide und Ourghi scheinen sich einig zu sein, dass der Islam entpolitisiert und entrechtlicht werden muss, wenn Konflikte mit der freiheitlich-demokratischen Grundordnung Europas grundsätzlich und langfristig ausgeschlossen werden sollen. Gerade vor dem Hintergrund, dass Muhammad in Medina die „Macht des Wortes“ mit der „Gewalt des Schwertes“ verband⁵² und die im Koran enthaltenen oder in den Hadithen auf ihn zurückgeführten Rechtsbestimmungen eine Gleichberechtigung von Frauen und Männern sowie Muslimen und Nicht-Muslimen eindeutig ausschließen, können Befürworter eines europäischen Islam seine Vorgehensweisen im siebten Jahrhun-

⁵² So die treffende Formulierung bei Gudrun Krämer, *Geschichte des Islam*, München: C.H. Beck, 2011², S. 25.

dert nicht mehr als grundsätzlich unanastbares und zeitlos gültiges Vorbild verstehen.

Während Ourghi die Lösung dieser islamischen Identitätskrise in einer kritischen Distanzierung von den eigenen Quellen sieht, will Khorchide sie im Sinne moderner humanistischer Wertvorstellungen neu auswerten und interpretieren. Seine Absage an die fortgesetzte Gültigkeit der gesellschaftspolitischen Inhalte des klassischen Schariarechts und die Kriminalisierung der Islamkritik ist eindeutig. Anders als Ourghi ist er jedoch selbst an vielen Stellen bemüht, problematische Ausdrucks- und Verhaltensweisen Muhammads nicht grundsätzlich zu kritisieren, sondern mit Verweis auf die damals herrschenden Verhältnisse oder die vorausgegangenen Aggressionen seiner Gegner zu erklären.⁵³

3.2 Das ungelöste Problem der Selektivität

Khorchide setzt dem „wahren Islam“ der Traditionalisten und Salafisten seinen „wahren Islam“ der Barmherzigkeit entgegen. Hier drängt sich an manchen Stellen die Frage auf, ob er damit nicht gezwungen ist, die islamischen Quellen ebenso selektiv zu gebrauchen wie die von ihm ausgerechnet in diesem Punkt so scharf kritisierten Salafisten. Volker Hubert-Köster hat das in seiner Rezension von „Islam ist Barm-

⁵³ Diese Spannung zwischen einer Grundsatzkritik und dem apologetischen Versuch einer Neuinterpretation ist auch gut greifbar in der lebhaften Debatte Khorchides mit dem deutsch-ägyptischen Politikwissenschaftler Islamkritiker Hamed Abdel-Samad, „Zur Freiheit gehört, den Koran zu kritisieren“. *Ein Streitgespräch*, Freiburg: Herder, 2016, u.a. 29ff. und 99f.

herzigkeit“ am Beispiel von Khorchides „Lieblingsvers“ (Sure 5,54) exemplarisch herausgearbeitet. Um seine Kernthese koranisch zu begründen, dass Gott seine Liebe und Barmherzigkeit mit den Menschen teilen möchte, beruft sich Khorchide vor allem auf einen isolierten Teil dieses Verses: „Er liebt sie und sie lieben Ihn.“ Ein Blick auf den von Khorchide ignorierten Gesamtzusammenhang weist jedoch in eine andere Richtung: „Ihr Gläubigen! Wenn sich jemand von euch von seiner Religion abbringen läßt (und ungläubig wird, hat das nichts zu sagen). Allah wird (zum Ersatz dafür) Leute (auf eure Seite) bringen, die er liebt, und die ihn lieben, (Leute) die den Gläubigen gegenüber bescheiden sind, jedoch die Ungläubigen ihre Macht fühlen lassen, und die um Allahs willen kämpfen und sich (dabei) vor keinem Tadel fürchten.“ Köster sieht hierin vielmehr ein „konkretes Versprechen an die Gemeinde, die durch Abtrünnige nicht geschwächt werden soll“ als eine grundsätzliche Lehre über das Verhältnis Gottes zu den Menschen.⁵⁴

⁵⁴ Volker Hubert-Köster, Rezension von: Mouhanad Khorchide: *Scharia - der missverstandene Gott. Der Weg zu einer modernen islamischen Ethik*, Freiburg: Herder 2013, in: sehepunkte 14 (2014), Nr. 5 [15.05.2014], abrufbar unter <http://www.sehepunkte.de/2014/05/25297.html> (letzter Zugriff am 15.06.17). Vgl. bzgl. dieses Problems der Selektivität Oddbjørn Leivrik, „Islamic university theology“, *Studia Theologia – Nordic Journal of Theology*, Vol. 70, Nr. 2, 2016, S. 127-144, hier 137.

3.3 Die notwendige Unterscheidung zwischen Wahrheits- und Machtanspruch

Die gesamtgesellschaftliche Debatte um Fragen der Integration und der notwendigen Reformierung des Islam offenbart an vielen Stellen nicht nur eine islamische, sondern auch eine europäische Identitätskrise – insbesondere im Blick auf das Verhältnis von Glaube und Gesellschaft. So wird die berechnete und dringend notwendige Kritik an fehlender Glaubens- und Meinungsfreiheit in vorherrschenden Auslegungen des Islam häufiger mit weitergehenden Forderungen nach einem totalen Rückzug aller Religion aus dem öffentlichen Raum in die Privatsphäre vermischt. An dieser Stelle besteht durchaus die Gefahr einer „intoleranten Toleranz“, bei der man von der Illusion der Neutralität säkularer Weltanschauung ausgeht und gleichzeitig friedlich und respektvoll (ohne Zwang und Gewalt) vorgetragene religiös begründete Positionen – zum Beispiel in Fragen der Sexualethik oder der Abtreibung – aus dem gesellschaftlichen Diskurs auszuschließen versucht.⁵⁵ Solche Tendenzen bedeuten Wasser auf die Mühlen jener Prediger, die ihrer Anhängerschaft regelmäßig vermitteln, dass Muslime (kurz- oder langfristig) nur die Wahl zwischen einem auf der Scharia basierenden islamischen Staat und einem religionsfeindlichen Säkularismus haben.

Es erscheint daher im Sinne der grundgesetzlich garantierten Religions-

⁵⁵ Beachte diesbezüglich auch die hervorragende Analyse von D. A. Carson, *The Intolerance of Tolerance*, Grand Rapids: Eerdman, 2013.

und Meinungsfreiheit dringend notwendig, klarer zwischen Wahrheits- und Machtanspruch aller (!) weltanschaulichen (nicht nur religiösen) Gruppen zu unterscheiden. Allzu oft werden die eigenen Wertvorstellungen vorschnell als „modern“, „aufgeklärt“, „zeitgemäß“, „vernünftig“, „humanistisch“ und damit per se nicht hinterfragbar deklariert. Im Sinne einer echten freiheitlich-demokratischen Debattenkultur wäre es an dieser Stelle sinnvoll, die eigenen Begriffsverständnisse und dahinterstehenden religiösen und weltanschaulichen Denkvoraussetzungen offenzulegen.

3.4 Aufklärung über die biblischen Wurzeln europäischer Grundwerte

Zu dieser Transparenz und der in Zeiten islamischer Radikalisierung viel beschworenen Aufklärung gehört schließlich auch die Wiederentdeckung jenes Beitrages, den das biblische Gottes- und Menschenbild und nicht zuletzt die Reformation zur Herausbildung der freiheitlich-demokratischen Grundordnung Europas geleistet hat. In einer zunehmend säkularisierten Gesellschaft scheinen viele vergessen zu haben, was der deutsche Philosoph Jürgen Habermas (geb. 1929), der sich selbst als „religiös unmusikalisch“ beschrieben hat, überraschend deutlich ausgedrückt hat:

„Der egalitäre Universalismus, aus dem die Ideen von Freiheit und solidarischem Zusammenleben, von autonomer Lebensführung und Emanzipation, von individueller Gewissensmoral, Menschenrechten und Demokratie entsprungen sind, ist unmittelbar ein Erbe der jüdischen Gerechtigkeits- und der christlichen Liebesethik. In der Substanz unverändert, ist dieses Erbe immer wieder kritisch angeeignet und neu

interpretiert worden. Dazu gibt es bis heute keine Alternative. Auch angesichts der aktuellen Herausforderungen einer postnationalen Konstellation zehren wir nach wie vor von dieser Substanz. Alles andere ist postmodernes Gerede.”⁵⁶

3. 5 Notwendige Sprachfähigkeit im Blick auf die Unterschiede des Glaubens

In diesem Punkt wieder sprachfähig zu werden, setzt die Bereitschaft voraus, Christentum und Islam in ihrer jeweiligen Kernbotschaft und ihrem Selbstverständnis ernst zu nehmen und nicht vorschnell zu harmonisieren. Wie Gordon Nickel in den beiden letzten Ausgaben dieser Zeitschrift ausführlich dargelegt hat, versteht die große Mehrheit muslimischer Ausleger die Liebe Allahs zu den Menschen im Sinne eines Wohlgefallens und unter der unverzichtbaren Voraussetzung, dass der Mensch sich zuvor als gläubiger, gehorsamer und rechtschaffener Diener erweist.⁵⁷ Wenn Khorchide nun von Allah als einem Gott spricht, der die Gemeinschaft mit den Menschen sucht und sie bedingungslos liebt, lohnt es sich, die von den muslimischen Verbänden kritisierte Übernahme christlicher Termino-

logie genauer zu prüfen. Als Christ kann man im Dialog durchaus fragen, ob Khorchide etwas in den islamischen Quellen finden möchte, was in der Bibel untrennbar mit dem verbunden ist, was der Koran ausdrücklich zurückweist – die Selbstoffenbarung und Menschwerdung Gottes in Christus und der stellvertretene Sühnetod Jesu Christi am Kreuz von Golgatha.⁵⁸ Solche Unterschiede klar und zugleich respektvoll zur Sprache zu bringen, sollte in diesen Zeiten einer doppelten Identitätskrise (des Islam und Europas) nicht als Hindernis, sondern vielmehr als Voraussetzung eines ehrlichen und fruchtbaren Dialogs verstanden werden. Damit wäre auch die Chance verbunden, Schlagworte wie „Aufklärung“ und „Reformation“ wieder mit Leben und Inhalt zu füllen.

⁵⁶ Jürgen Habermas, *Zeit der Übergänge*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001, S. 175. Vgl. auch die Darstellung des christlichen Glaubens als „Lebenskraft Europas“ bei Harald Seubert, *Europa ohne Christentum? Woraus wir im 21. Jahrhundert leben können*, Friesenheim-Schuttern: Media Kern, 2012, S. 60-63.

⁵⁷ Siehe v.a. Gordon Nickel, „Die Sprache der Liebe im Koran und im Evangelium (Teil 2). Reflexionen muslimischer Gelehrter über das koranische Material“, in: *Islam und Christlicher Glaube*, Nr. 2, 2017, S. 26-39.

⁵⁸ Beachte diesbezüglich zentrale Bibelverse wie Johannes 3,16 („Denn also hat Gott die Welt geliebt, dass er seinen eingeborenen Sohn gab, damit alle, die an ihn glauben, nicht verloren werden, sondern das ewige Leben haben.“), Römer 5,8 („Gott aber erweist seine Liebe zu uns darin, dass Christus für uns gestorben ist, als wir noch Sünder waren.“) oder 1. Johannes 4,10 („Darin besteht die Liebe: nicht dass wir Gott geliebt haben, sondern dass er uns geliebt hat und gesandt seinen Sohn zur Versöhnung für unsre Sünden.“).

Does Islam need Reformation or Enlightenment?

The response of two German Muslims to Islam's identity crisis

Carsten Polanz

Islam has been facing a deep identity crisis for over three centuries, a crisis aggravated in recent decades by the presence of Islamist terror. Interaction with Western colonialism made Muslim scholars painfully aware of Western political, military, scientific and technological superiority. This led to calls for urgently needed reform of Islamic thought, which found clearest expression in the early Salafi movement, whose leading representatives, especially the Egyptian scholar Muhammad Abduh (1849-1905) and his Lebanese disciple Rashid Rida ((1865-1935), were fully convinced that only a thoroughgoing return to the spirit of "true" and "pure" original Islam could enable Muslims to overcome their backwardness and rigid way of thinking due to ill-considered traditionalism. Their emphasis, by no means new in the history of Islam, on the example of the "pious ancestors" (*as-salaf as-salih*) aimed at a revival of independent jurisprudence (*ijtihad*) on the basis of the Koran and the Sunna and a critical examination of century-old traditions.

These reformers were concerned both to modernise Islam and to Islamicise modernity. Muslims were to become more modern in areas such as political structures, science and technology, but more Islamic in other areas such as

public morality and legal definitions. Being convinced of Islam's unquestioned superiority as humanity's pure and reasonable original religion, the causes of the crisis of Muslim civilisation were to be sought in neglect and corruption of the religion and not in the religion itself.

While in the 20th century the sense of inferiority to the West was heightened by Atatürk's abolition of the Caliphate, in the wake of the so-called Re-Islamisation Islamists in many countries have succeeded in moving their social vision to the centre of public debate and in some places acceding to power. In the 21st century some Muslims, not only in the West, entertain self-critical questions about conventional concepts of Islamic reform following the failure of Muslim attempts to wield power, such as the Muslim Brother and former Egyptian president Muhammad Mursi, and in particular the terror perpetrated by the so-called "Islamic State" and other violent groups such as al-Qaida or Boko Haram.

Increasing public calls for a "Muslim Luther" sometimes voiced by non-Muslims, and not only in the quincenary of the Reformation, fail to take account of or seriously underestimate the different historical contexts and sources of Christianity and Islam. Other

observers express the wish for an Islamic Enlightenment, since they envisage the solution to current problems not in a return to the foundation documents, i.e. the Koran and the Sunna, comparable to Luther's principle of "sola scriptura", but precisely in critical detachment from them. This would imply Muslim secularization, their emancipation from the political inheritance of their sources and their prophet, and the privatisation of their faith.

Taking as its starting point the popularly demanded but often ambiguous and seldom clearly defined slogans of Reformation and Enlightenment, the present article sketches the different responses of two Muslim thinkers in Germany and the initiatives they have co-founded in the face of the Islamic identity crisis: the "theology of mercy" of the Austrian sociologist, religious educationalist and Muslim theologian Mouhanad Khorchide, since 2010 director of the Centre for Islamic Theology at Münster University, and the concept of an Islamic historical-critical Enlightenment proposed by the German-Algerian Islam studies scholar Abdel-Hakim Ourghi, director of the department of Islamic Theology and Education at the University of Education in Freiburg. The aim of the concluding remarks is by means of key questions to set these two differing approaches to the emancipation of Islam from its political and legal trappings into the public debate about the challenge of Islam and European identity.

1. Mouhanad Khorchide and his "theology of mercy"

As Mouhanad Khorchide himself emphasizes in his book *Islam ist Barmherzigkeit*, first published in 2012, his

personal understanding of Islam and his "theology of mercy" are primarily shaped by his own biography.¹ Born on September 6, 1971 in Beirut as a child of Palestinian parents, he grew up and went to school because of his father's employment in Saudi Arabia, until he moved to Vienna in 1989 as an 18 year old. Khorchide graduated in 2004 from a distance learning program in Theology at the der Imam-al-Auzā'ī-Faculty for Islamic Studies in Beirut, and with a degree in Sociology from the University of Vienna in 2007. He stated in his subsequent dissertation² that a survey of well over 200 teachers of Islamic religion in Austria revealed that more than 20 percent of them were either stand-offish towards or disapproved of democratic and constitutional principles. His theses triggered a large controversy in Austria regarding the selection of teaching personnel and curriculum by the Islamic Religious Community in Austria (Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich/IGGÖ).³

¹ Mouhanad Khorchide, *Islam ist Barmherzigkeit. Grundzüge einer modernen Religion*, Freiburg: Herder, 2015 (2nd Edition), p. 15. Translated by Jared Wensyel.

² Mouhanad Khorchide, *Der islamische Religionsunterricht zwischen Integration und Parallelgesellschaft, Einstellungen der islamischen ReligionslehrerInnen an öffentlichen Schulen*, Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften, 2009. Translated by Jared Wensyel.

³ On this see Erich Kocina, "Khorchide-Studie: Islam-Lehrer als Problemfall" (18.01.09), available at http://diepresse.com/home/panorama/oesterreich/447494/KhorchideStudie_IslamLehrer-als-Problemfall (last visited on 12.06.17).

1.1 A Necessary Correction of the Notion of God

Khorchide's own experiences with the strict Saudi Wahhabi interpretation of Islam caused in his own words "strong reservations against traditionalist Islamic theology".⁴ His critique of classical theology and the still current dominant interpretations of the Islamic sources is ultimately against the promotion and fostering of a false notion of God. God is understood to be almost exclusively a "restrictive commander", to be pleased and obeyed out of fear of punishment in every aspect of daily life.⁵ By this, Islam is, in his opinion, reduced to nothing but a pure legalistic religion. The priorities and emphases are misplaced. The concentration on secondary questions and formalities of the faith leads inevitably to a one-sided definition of what it means to be a devout and practicing Muslim.⁶ According to his view, the focus placed by traditionally reasoning scholars on the letter rather than the spirit of the Qur'ān causes the primary "objectives" (*maqāsid*) of Islam and Sharia to fall out of view. Such dominance of or through the text appears to Khorchide to be a form of idolatry and polytheism

⁴ Khorchide, *Islam ist Barmherzigkeit*, p. 15.

⁵ Mouhanad Khorchide, *Scharia – der missverstandene Gott. Der Weg zu einer modernen islamischen Ethik*, Freiburg: Herder, 2013, p. 73. Translated by Jared Wensyel.

⁶ *Ibid.*, pp. 11ff. For example he says that many Muslims worry about possible gelatin in food, however, they barely pay attention to the central commands of their religion such as humility, honesty, or the prohibition of slander.

(*shirk*).⁷ Here and in other texts his critique is directed primarily towards Wahhabism, which, in his opinion and based on his experience, embodies more than any other movement the "spirit of intolerance in Islam". The modern Salafists are for him no "real Salafists", since their thought and actions are in his opinion a direct contradiction to the original spirit of the "pious ancestors" (*as-salaf as-salih*).⁸

1.2 The Priority of Mercy

Khorchide demands for this reason a reform in Islamic thought which "would do justice to both God and humanity" – a Theology of Mercy which would make a connection for anyone to God possible, and which is based on a loving relationship between God and humanity rather than a lord-servant-relationship.⁹ A central element of this theology is the belief that the divine mercy (*rahma*) and the reference in the Qur'ān to the All-Merciful (*ar-rahmān*) refer to an eternal quality and attribute of God's being, rather than a simple attribute of God's actions, so that Allah is not only merciful in certain situations, because he is all-powerful, but rather his almightiness can only be thought of in direct relation to his mercy – placing mercy above and against its traditional order of importance. Different than the punishment of God also mentioned in the Qur'ān, mercy is not

⁷ Khorchide, *Islam ist Barmherzigkeit*, p. 34.

⁸ On this see his excursus "Salafisten und keine Salafiten" in Khorchide, *Scharia – der missverstandene Gott*, pp. 156-194.

⁹ Khorchide, *Islam ist Barmherzigkeit*, pp. 83f. and 234, and Khorchide, *Scharia – der missverstandene Gott*, pp. 73f.

able to be separated from God himself.¹⁰

In a subchapter (of his first book) with the title “God Seeks People Who Share His Love”, Khorchide assumes – whereby he is clearly taking up Christian concepts – that Allah from the beginning of eternity has been, because of his mercy, set on creating humanity and being in a close, personal relationship with them. He sees this thought especially in Surah 55:1-3: “1 The All-merciful 2 has taught the Koran. 3 He created man.” (Arberry) Mercy appears to be here – which Khorchide’s critics have found fault with in light of the Qur’ān’s requirements for mercy and divine love – as the “unconditional turning of God towards humanity”.¹¹ Echos of Christian theology also become abundantly apparent as Khorchide in a separate chapter – in intentional contradiction to traditional Islamic terminology – speaks of the Qur’ān as God’s love letter, and in addition to this as God’s self-revelation.¹²

In light of this, Khorchide also understands the well-known Muslim phrase “Allahu akbar” (“God is greater” or “God is [the] greatest”) as not referring to the all-superior power of Allah, but rather in the sense that he is so great,

that it is not about himself and the forced worship of him through violence, intimidation, or manipulation, but rather he invites humanity with love and mercy into a relationship shaped by freedom and trust.¹³ Theology may therefore, according to his view, be legitimately centered around humanity and their welfare in this world and the next.¹⁴ This world is understood to be a place of self-discovery, and the next world as a “place of perfection and transformation”.¹⁵ Hell will be empty in the end, and the extremely detailed warnings and illustrations of hellish suffering are in Khorchide’s theology of mercy simply symbolic for a temporary humiliation and purification of human beings who had closed themselves off to the divine love and mercy during their lifetime.¹⁶

Regarding the consequences of his theology for religious practice, Khorchide explains that the heart, the most inner part of the human being, must be central. Purity and humility of the heart are the only requirements for commun-

¹⁰ Khorchide, *Islam ist Barmherzigkeit*, pp. 50-52. He clarifies the difference in more detail between God’s attributes of being and his attributes of doing in the following article: Mouhanad Khorchide, “Anstöße zu einer Theologie der Barmherzigkeit”, in: Ders. i.a. (ed.), *Theologie der Barmherzigkeit? Zeitgemäße Fragen und Antworten des Kalām (Schriftenreihe Graduiertenkolleg Islamische Theologie)*, Münster: Waxmann, 2014, pp. 15-36.

¹¹ Khorchide, *Islam ist Barmherzigkeit*, pp. 80ff.

¹² *Ibid.*, pp. 123-128.

¹³ Khorchide, *Islam ist Barmherzigkeit*, pp. 71f.

¹⁴ Khorchide explains this humanistic approach in more detail in *Gott glaubt an den Menschen. Mit dem Islam zu einem neuen Humanismus*, Freiburg: Herder, 2015.

¹⁵ Khorchide, *Islam ist Barmherzigkeit*, pp. 53ff. and *Khorchide, Scharia – der missverstandene Gott*, pp. 205ff.

¹⁶ Khorchide, *Islam ist Barmherzigkeit*, pp. 56 und 62ff. Although Khorchide relativizes his own position in this regard. In this he would like to “[not] substitute the literal understanding of paradise and hell as actually existing places, but rather offer a further opportunity for interpretation to those who do not want to do good or avoid bad things out of fear of punishment or in hope of reward, but rather strive to perfect themselves in their humanity and to selflessly do good.” Translated by Jared Wensyel.

ion with God. The five pillars (confession, prayer, fasting, alms-giving, and pilgrimage) and the six fundamental teachings (oneness of Allah, angels, books, prophets, judgment, and predestination) must be internalized and not simply reduced to external performance. They serve the purpose of opening human beings for the love of God and – e.g. fasting on Ramadan – for multifaceted purification and character building.¹⁷

1.3 *Spiritualization and “Delegalization” of Sharia*

As shown in his second programmatic book on Sharia, the goal of Khorchide’s “theology of mercy” is also the new interpretation of the concept of Sharia, in which Islam should be clearly depoliticized and Sharia “delegalized”. He offers an alternative definition of the Sharia to the, according to his view, continually dominant “scheme defining the God-humanity relationship through legal categories”, as the “path to God” and “path of the heart”.¹⁸ He interprets Qur’anic commands instead as opportunities for humanity.¹⁹

Khorchide rejects any religious domineering through political or religious codes, because they, in his view,

impede the individual’s direct and personal relationship to God. In the name of pure monotheism, and with reference to Surah 9:31, in which Christians are accused of serving their scholars and monks as lords in place of Allah, Khorchide demands the disempowerment of religious and legal scholars, who often claim sovereignty of interpretation, presenting their own opinions as unquestionable divine truths.²⁰ For Khorchide it is about the individual being able to, sincerely and without coercion or ideological blindfolding, search for God. He understands this type of freedom of religion (including the right to abandon Islam) as a vital prerequisite for an inviolable human dignity, and for genuine love of a human towards God.²¹ Without handling the theme of apostasy in depth, Khorchide clearly positions himself with this argument against the classic Islamic position (in every school of jurisprudence), which foresees the death penalty for anyone who (recognizably) renounces Islam, and in doing so from their point of view has assaulted the spiritual and moral foundations of society, and betrayed the community of believers.

Khorchide’s “humanistic hermeneutic of the Qur’ān”, meant to freshly interpret Islamic theological and Sharia concepts, calls as a result for a strong contextualization, and also (in not a few cases) a strong relativization of (especially Medinan) Qur’ān verses, which, according to the classical interpretation, not only allow the use of force and violence under certain cir-

¹⁷ Khorchide, *Scharia – der missverständene Gott*, i.a. pp. 40ff. and 69ff.

¹⁸ *Ibid.*, p. 18.

¹⁹ *Ibid.*, p. 65: “God introduces himself to humanity and gives him an opportunity which they may either accept freely or reject. God will never stop giving humanity opportunities, even if they ignore or reject them [...] For this reason God sends prophets and scripture through which he establishes contact with humanity.” Translated by Jared Wensyel.

²⁰ *Ibid.*, p. 16.

²¹ Khorchide, *Islam ist Barmherzigkeit*, pp. 110ff. and Khorchide, *Scharia – der missverständene Gott*, pp. 147f.

cumstances in encounters with people of other faiths, or the discrimination of women, but actually prescribe these things.²² Beyond this, Khorchide also wants to newly evaluate the extensive traditional literature – the so-called Hadiths and the custom (*sunna*) of Muhammad and his companions they describe – and above all else to critically examine their political and societal origins, and to check their compliance with (Khorchide’s assumed) Qur’ānic maxim of mercy.²³ In addition to this, everyday reality as a “source of religious norms” should be rediscovered, so that human interests (*masālih*) can be understood as normative.²⁴

In place of a literalistic interpretation of the Qur’ān, Khorchide attempts in this way to retrieve timeless and universal values and principles like justice, equality, protection of human dignity, and social responsibility from the Islamic sources. The concrete political application of these values is however,

²² Khorchide, *Islam ist Barmherzigkeit*, p. 186. His aim is to on the one hand to take up the “historical contextualization” of the so called Ankara School, on the other to see mercy as the “highest maxim” of every interpretation. Mercy should be the “glasses” by which every Muslim reads and understands the Qur’ān. Above all Khorchide attempts (like Sudanese scholar Mahmud Taha and other reformers before him) to differentiate between Mohammed as “herald of a divine message” and as political leader in Medina. On this see also his article for the FAZ from 18.12.2015, available at <http://www.faz.net/aktuell/politik/die-gegenwart/islamische-theologie-mekka-und-medina-13926107.html> (last visited on 12.06.17).

²³ *Scharia – der missverstandene Gott*, p. 118.

²⁴ *Ibid.* pp. 130ff. and 138ff.

according to his view, not the responsibility of religions.

1.4 Muslim Reactions: Between Praise, Critique, and Harassment

The Muslim reactions to Khorchide differ between enthusiastic agreement, critical objections, and personal intimidation and harassment fitting of a traditional call for an apostate to repent. Because he also received death threats, he was forced to spend time living and teaching under police protection. Well known Salafist preachers, strongly criticized by Khorchide, see him as an apostate who rejects the fundamental teachings of Islam, has betrayed the community of believers, and who is tasked by the German government to destroy Islam.²⁵

Khorchide’s “theology of mercy” has also faced strong opposition from the large mosque associations. Their lead representatives demanded Khorchide’s dismissal for a time at the Advisory Council for Islamic religious education in North Rhine-Westphalia, created in 2011 – albeit for the time being without success. In their evaluation²⁶, the Coordination Council for Muslims in Germany (KRM), a partnership between the Turkish-Islamic Union for Religious Affairs (DITIB), the Central Council of Muslims in

²⁵ On this see by way of example the video message of Ibrahim Abu-Nagie, available at <https://www.youtube.com/watch?v=xXjzE8JEUkU> (last visited on 12.06.17).

²⁶ The evaluation of the KRM to the theological theses of Mouhanad Khorchide in his book *Islam ist Barmherzigkeit* from 17.12.13 was unfortunately no longer available on the website of KRM when this article was written, or on the websites of the organizations within the KRM.

Germany (ZMD), the Islamic Council for the Federal Republic of Germany (IRD), and the Association of Islamic Cultural Centres (VIKZ), question among other things what they see to be his haphazard and methodologically questionable new interpretation of central concepts, such as Islam, Sharia, mercy and unbelief. The authors of the evaluation accuse him of an undifferentiated understanding of classical/traditional theology, and, in light of a clearly selective use of Islamic sources, of a lack of comprehensible scholarly method. His own translations of the Qurʾān are considered to be shortened and falsified. The evaluation also criticizes his method of historical contextualization, varying emphasis of certain Qurʾān verses, and a tendency towards unreflected adoption of Christian terminology – among other things when he speaks of “communion with God”, and the concept of God’s unconditional love for humanity. Khorchide defended his theses against this sharp and fundamental critique, but nonetheless decided to make certain passages more concrete in the newer edition of his book *Islam ist Barmherzigkeit*.²⁷

1.5 Muslim Forum Germany

Khorchide is among the founding members of the Muslim Forum Germany (Muslimisches Forum Deutschland), founded in 2010 on the initiative of the Konrad-Adenauer-Stiftung. The founding declaration expresses a desire for a

²⁷ A detailed list of revised text passages can be found on Bilal Erkin’s blog, scholar for Islamic Studies, available at http://bilalerkin.de/islam-ist-barmherzigkeit_ueberarbeitung/ (last visited on 12.06.17).

peaceful social coexistence, and emphasizes an absolutely essential “respect for human rights, freedom, democracy”, as well as the principle of equality. The forum would like to give a voice to the underrepresented majority of Muslims – “humanistically oriented Muslims” – and volunteer to be an additional contact for political decision makers.²⁸

Among the first signatories of this declaration are, alongside of Khorchide, Israeli-Arabic psychologist and social worker Ahmad Mansour, the Islamic Studies scholar and religious educationist, and simultaneously co-founder of the Liberal Islamic Association (Liberal-Islamischer Bund), Lamyia Kaddor, Islamic Studies scholar Ralph Ghadban, political scientist Marwan Abou Taam, and journalists Abdul-Ahmad Rashid (“Forum am Freitag”) and Güner Yasemin Balci (“Arab Boy”).

2. Abdel-Hakim Ourghi’s Enlightenment Program

Abdel-Hakim Ourghi, leader of the director of the department of Islamic Theology and Education at the University of Education in Freiburg, goes a few steps further than Khorchide and calls for a proper enlightenment program à la Immanuel Kant. Ourghi was born and raised in the west Algerian city Tlemcen, a city strongly influenced by Sufism. He graduated in 1991 with a philosophy degree from the Es-Sénia University in Oran. In 2006 he followed this up with a doctorate in Islam-

²⁸ See also the “Berliner Thesen” (Berlin Theses) from October 2, 2015. Both declarations can be found at <http://www.muslimisches-forum-deutschland.de/> (last seen 13.06.17).

ic Studies at the University of Freiburg, writing his dissertation on the life and work of an important Northern African Ibādī reformer from the 19/20th century. He is currently working on a habilitation thesis provisionally titled “Der Dialog zwischen Gott und dem Teufel. Eine entmythologisierende Hermeneutik” (The Dialogue between God and the Devil. A Hermeneutic of Demythologization).²⁹ Ourghi’s most detailed presentation of his idea of an Islamic enlightenment up until this point has been a sixteen page article in the series “Analysen und Argumente” (Analyses and Arguments) for the Konrad-Adenauer-Stiftung.³⁰ His most important theses will be summarized here, and compared with further statements by Ourghi in other articles and interviews.

2.1 Against a “Dynamic of Deliberate Repression”

According to Ourghi’s analysis, Islam has been stuck in a deep identity crisis since Napoleon’s invasion of Egypt (1798-1801). The candid and self-critical statements of Syrian-Lebanese author Shakib Arslan in his 1930 book “Our Decline: Its Causes and Remedies”, and of the Tunisian-French author Abdelwahhab Meddeb (“La maladie de

l’Islam”)³¹ in the aftermath of September 11, have, according to Ourghi’s analysis, since become even more serious. The typical idealization of early Islam by Islamists, and their reactions to the humiliating supremacy of the West, are in his view examples of “meaningless nostalgia” in contrast to a “chronology of violence” and an imperiousness, which, after Mohammed’s battle of Badr in 624, had been a common thread running through early Islam. Occasional assertions (including even those by Muslim functionaries in the West) and conspiracy theories very popular in the Islamic World, in which foreign powers and external factors are made responsible for Islamic misery, are for him expressions of a “dynamic of deliberate repression” and of an idealization of historical developmental processes.³²

Against this background, it is not surprising that Ourghi sees the early Salafist reform movements of Jamal ad-Din al-Afghani (1839-1897), Muhammad Abduh, and of Rashid Rida as having been failures. With their call for a consequential return to the spirit of early Islam under Muhammad and the first four “rightly guided caliphs” (610-661), and their attempt to restore and solidify the revealed faith, they were not able, according to Ourghi’s perception, to heal the “cultural identity trauma” of the Muslim community. Instead they paved the way for the Islamist movements of the 20th century – first

²⁹ For further information on Ourghi, his other research fields, and publications up to this point, see <https://www.ph-freiburg.de/index.php?id=17509> (last seen on 10.06.17).

³⁰ Abdel-Hakim Ourghi, “Aufklärung des Islams?!” in: Konrad-Adenauer-Stiftung (ed.), *Analysen und Argumente, July 2016/Edition 211*, available at http://www.kas.de/wf/doc/kas_45804-544-1-30.pdf?160719112238 (last seen on 10.06.17).

³¹ English translation by Pierre Joris and Ann Reid: Abdelwahab Meddeb, *The Malady of Islam*, New York: Basic Books, 2003.

³² Ourghi, “Aufklärung des Islams?!”, pp. 2 and 5. Translated by Jared Wensyel.

and foremost the Muslim Brotherhood of Hasan al-Banna (1906-1949), and the Jihadic concepts of Sayyid Qutb (1906-1966).³³

2.2 Historical-Critical Enlightenment Instead of Idealization of Early Islam

Instead of an idealization of the “pious ancestors” (*as-salaf as-salih*), European Islam needs, according to Ourghi’s conviction, instead a historical-critical approach to early Islam and its texts. Only this would make it possible – for example in inter-religious dialogue – to distance oneself from the many statements in Islamic sources that justify violence and discrimination of women, rather than continuing to ignore or play them down.³⁴ Without this kind of Islamic critique, Islam that is defined as untouchable and unchangeable can become in his eyes an extremely dangerous religion, which in no way can be understood as a religion of peace. In fact it encourages parallel societal developments, and, especially in the western context, is doomed to fail.³⁵

For this reason, Ourghi holds, especially in times of international Islamist

terror, a historical-critical “enlightenment of the collective identity of Islam”³⁶, motivated by humanism, to be indispensable. Especially the newly founded centres for Islamic theology and religious education need to, according to his view, openly discuss the burning questions, so that they are not silently collaborating with conservative Islam.³⁷ Ourghi calls his siblings in faith (especially in pluralistic Western societies), with the help of Immanuel Kant’s popular definition of enlightenment³⁸, to bravely make use of their reason, and no longer simply accept outdated positions of conservative scholars simply out of (in his opinion groundless) fear of freedom and decomposition of their religious-cultural identity. They should instead enter an honest and (self-)critical discourse on Islamic history and legacy (*turāth*), and each should determine his own religious identity. The criticism of routine reactions by representatives of Muslim organizations towards Islamist terror is obvious, when Ourghi calls for brave and genuine enlighteners, “who put their finger in the wounds of historical repression”, don’t hide anything, and who speak “uncomfortable truths” –

³³ Ibid., pp. 4-6.

³⁴ In a guest contribution for *Süddeutsche Zeitung* on January 19, 2015 he talks about a connection between “power of the word” and the “violence of the sword” in Medinan Qur’ān passages, and emphasizes expressly that Islamist terrorists draw on a “violent, theologically well founded ideology”. (Translated by Jared Wensyel) See “Der Preis des Verdrängens”, available at https://www.ph-freiburg.de/fileadmin/dateien/fakultaet3/theologie/Islamische_Theologie/Volltextartikel/PreisdesVerdraengens.pdf (last seen on 10.06.17).

³⁵ Ourghi, “Aufklärung des Islams?!” pp. 12-14.

³⁶ Ibid., p. 2 Translated by Jared Wensyel.

³⁷ Ibid., p. 13.

³⁸ “Enlightenment is man’s emergence from his self-imposed nonage. Nonage is the inability to use one’s own understanding without another’s guidance. This nonage is self-imposed if its cause lies not in lack of understanding but in indecision and lack of courage to use one’s own mind without another’s guidance. Dare to know! (Sapere aude.) ‘Have the courage to use your own understanding,’ is therefore the motto of the enlightenment.” Translation from <http://www.columbia.edu/acis/ets/CCREAD/etscc/kant.html>. (Last seen 23.06.2017).

“without concealment, stylish clauses, or rhetorical embellishment”.³⁹

For Ourghi it is therefore not only – this seems to be an important difference between him and Khorchide – about criticism of dominant conservative (or above all Salafist) traditions of interpretation, and simple development of new or re-interpretation of foundational sources suitable for the times, but rather an authentic critique of Islam which also questions the fundamentals themselves – a “process of enlightenment” which – as Ourghi himself admits – may lead to the loss of a few certainties, but at the same time can turn out to be meaningful through free and differentiated thinking.⁴⁰ Included for him is also that the taboo topics of Qur’ān and prophet criticism, brought about by religious, political, or societal powers, often through intimidation and threats, be broken – not least in light of the fact that the historical Muhammad, having been morphed into the image of a perfect savior in the subsequent two centuries, was originally only a normal human being⁴¹, plagued by (also through his role as political and military leader of his community in Medina) weaknesses and failures, and criticized more than once by Allah in the Qur’ān (Surah 80: 1-10; 2:272; 5:67).

Instead of a dogmatization of the Islamic prophet, and the idea of a “tran-

scendental timelessness” of the Qur’ān, Ourghi urges that the sources be understood in the context of the seventh century. Thus he holds central Qur’ānic teachings (especially the perception of Islam as the superior and legally privileged religion, and the denigration and discrimination of non-Muslims as unbelievers), without reinterpretation for the current times, to be untenable and unrealistic, because they contradict the freedom of the individual and equality of all humanity.⁴²

2.3 Islamic Criticism out of Love for Islam

Ourghi is aware of the difficult starting point of his enlightenment project. Many Muslims are fearful and dismissive of such an extensive reform approach, and not a few influential movements have denounced any public statements in this direction as being apostasy and blasphemy worthy of death⁴³ – precisely because they (for example in light of Qur’ān verses like Surah 5:3 and 6:38) assume a final status of religious perfection in the Qur’ān.⁴⁴ The previously mentioned

⁴² Ibid. pp. 8-11.

⁴³ In a conversation with the *Neue Zürcher Zeitung* August 2016, Ourghi reported he had received a threatening letter. He accused then DITIB coordinator Murat Kayman of having designated him to be an Ibādī, thereby indirectly declaring him (in the eyes of many Muslims) to be an outlawed apostate. On this see “Dieser Islam gehört nicht zu Deutschland” (Beat Stauffer’s interview with Abdel-Hakim Ourghi), *Neue Zürcher Zeitung* (25.08.16), available at <https://www.nzz.ch/feuilleton/zeitgeschehen/abdel-hakim-ourghi-im-gespraech-dieser-islam-gehört-nicht-zu-deutschland-ld.112710> (last seen 10.06.17).

⁴⁴ Ibid., pp. 6 and 10.

³⁹ Ibid., pp. 3, 5 and 8. Translated by Jared Wensyel.

⁴⁰ Ibid. pp. 3 and 9.

⁴¹ Ourghi references here in support of his argument Sura 18:110: “*Say: I am only a mortal the like of you; it is revealed to me that your God is One God. So let him, who hopes for the encounter with his Lord, work righteousness, and not associate with his Lord’s service anyone.*” (*Arberry*)

Mahmoud Taha was denounced by the Islamic world as being an apostate for his concepts of reform, and executed under then Sudanese President an-Numeiri. These kind of hostile and violent reactions to enlightened approaches demonstrate for Ourghi mainstream Islam's in no way unjustified fear that Islamic criticism could "infinitely unsettle" the foundations of dominant Islamic discourse and interpretational sovereignty of Islamic scholars.⁴⁵

Simultaneously, as Ourghi here and in almost every interview expressly emphasizes, he wants people to understand his Islamic criticism as a "declaration of love towards Muslims". He sees this criticism as the requirement for Muslim spirituality to once again be perceived as normal, warm-hearted, healthy, and in touch with reality.⁴⁶ Rather than a continual understanding of Islam as a political system with a universal and total claim over humanity and society, Ourghi imagines the Islam of the future to be a "religious movement which seeks to solidify the relationship of humanity with the transcendental".⁴⁷ Religion should in this way become a private matter of each individual, no longer tied to the guidelines of religious institutions, and free in his interpretation of the religious texts.⁴⁸

⁴⁵ Ibid.

⁴⁶ Ibid., p. 14.

⁴⁷ Ibid., pp. 1 and 12f. Translated by Jared Wensyel.

⁴⁸ Ibid. pp. 1 and 7. In a contribution for the political magazine *Cicero*, Ourghi speaks in this context of the opportunity for enlighteners to "free [people] from the power of conservative Islam, for example from those of Muslim organizations such as DITIB and the Central Council of Muslims." (Translated by Jared Wensyel) For him it is about a "personal use of reason" in

2.4 The "Freiburg Declaration" of "secular Muslims"

Ourghi combines his public statements with concrete political suggestions. In an interview with the *Neue Zürcher Zeitung*, he demanded in August 2016, among other things, the preaching of future Friday sermons to be only in the German language, the stopping of importation of foreign imams, and more critical evaluation of foreign financial sources for Islamic foundations, mosque associations, and umbrella organizations.⁴⁹

Ourghi does not stand alone with these kind of demands and his enlightenment program. He had a decisive part in formulating the "Freiburg Declaration" on September 16, 2016 – a joint declaration of "secular Muslims" in Germany, Austria, and Switzerland. Among the other initial Muslim signatories were journalist and former SPD Bundestag member Lale Akgün, sociologist Necla Kelek, attorney and author Seyran Ates, and journalist at the Deutsche-Welle Nagih al-Obaidi. The declaration speaks of a dream for a Muslim community in Europe which encounters non-Muslim fellow citizens and the challenges of European culture in an open and curious way. With reference to the rule of interpretation in article 30 of the Universal Declaration

contrast to a "foreign determination by Islamic scholars". On this see Abdel-Hakim Ourghi, "Aufklärung des Islam. Muslime dürfen sich nicht vor der Freiheit fürchten", *Cicero* (14.07.16), available at <http://cicero.de/weltbuehne/plaedoyer-fuer-aufklaerung-den-islam-ohne-denkerbote-reflektieren> (last seen 10.06.17).

⁴⁹ On this see (above mentioned) "Dieser Islam gehört nicht zu Deutschland".

of Human Rights⁵⁰, they purposefully and intentionally disassociate themselves from popular Islamic approaches to human rights, in which Sharia is defined to be the obligatory boundary of every human freedom and final standard for interpretation of every individual human freedom.

Against this background, the authors and signers warn against confusing Islamic criticism, necessary for democracy and human rights (e.g. in view of gender segregation, discrimination of women, forced marriages, child marriages, physical and emotional abuse, or anti-Semitic tendencies), with Islamophobia.⁵¹

3. Conclusion and Outlook

Reform attempts such as Khorchide's and Ourghi's indicate there is more variety to Muslim life and thought in Europe than media coverage would suggest, dominated as it is by radical Salafists and conservative umbrella organisations.

Faced with Islamic radicalisation, Muslim voices demanding fundamental re-thinking and an honest and self-critical discussion within Islam itself

are growing louder and have in recent years gradually begun to link up and organise themselves as a recourse for contact with society, media and politics – much to the displeasure of established mosque associations with their claim to exclusive representation rights. By various means Khorchide and Ourghi want to facilitate the integration of Muslims and strengthen dialogue and peaceful co-existence with non-Muslims. Four factors need to be faced in critically assessing and accompanying the current debate, two related to Islam itself and two to the topic's wider social dimension.

3.1 There is no European Islam without Criticism of Islam

Khorchide and Ourghi appear to be of one mind that permanent conflict with the liberal and democratic basis of European society can only be avoided if Islam is severed from politics and jurisprudence. Since in Medina Muhammad linked the "might of the word" to the "power of the sword"⁵² and the legal pronouncements in the Koran or in the Hadith attributed to him expressly exclude equal rights for men and women or Muslims and non-Muslims, protagonists of an European Islam can no longer accept 7th century procedures as fundamentally inviolable and a timeless standard.

While Ourghi sees the solution to Islam's identity crisis in a critical distance from its own sources, Khorchide wishes to re-evaluate and re-interpret

⁵⁰ "Nothing in this Declaration may be interpreted as implying for any State, group or person any right to engage in any activity or to perform any act aimed at the destruction of any of the rights and freedoms set forth herein." The full text of the quoted English translation of the Universal Declaration of Human Rights of the United Nations is available at <http://www.un.org/en/universal-declaration-human-rights/index.html> (last seen 23.06.17).

⁵¹ The declaration including a list of signatories and non-Muslim supporters is available at http://saekulare-muslime.org/freiburger-deklaration/freiburger_deklaration.pdf (last seen 10.06.17).

⁵² Gudrun Krämer's apt description in her *Geschichte des Islam*, München: C.H. Beck, 2011², p. 25.

them in the light of humanist values. He unambiguously rejects the idea that the classical Sharia should have continuing validity or social relevance, or that criticism of Islam should be made a criminal offence. But unlike Ourghi he refrains in many instances from outright criticism of Muhammad's problematic pronouncements or behaviour and seeks to explain them in the light of contemporary conditions or his adversaries' previous aggression.⁵³

3.2 The unresolved Problem of Selectivity

Against the Salafists' and traditionalists' "genuine Islam" Khorchide sets his own "genuine Islam" of mercy. At this point the question arises whether in several instances he is not compelled to treat the Islamic sources just as selectively as the Salafists, who in this respect are the butt of his sharp criticism. In his review of Khorchide's *Islam ist Barmherzigkeit* Volker Hubert-Köster demonstrates this in the light of Khorchide's "favourite verse" (Sura 5:54). To furnish Koranic backing for his key thesis that God desires to share his love and mercy with all human beings, Khorchide appeals primarily to an isolated phrase from this verse: "*He loves them and they love him.*" The overall context omitted by Khorchide tells a different story however: "*O believers, whosoever of you turns from his reli-*

⁵³ The tension between fundamental criticism and the apologetic attempt at re-interpretation can be felt in Khorchide's lively debate with the German-Egyptian political expert and Islam critic Hamed Abdel-Samad: "*Zur Freiheit gehört, den Koran zu kritisieren*" – *Ein Streitgespräch*, Freiburg, Herder, 2016, *inter alia* pp. 29ff. and 99f.

gion, God will assuredly bring a people He loves, and who love Him, humble towards the believers, disdainful towards the unbelievers, men who struggle in the path of God, not fearing the reproach of any reproacher. That is God's bounty; He gives it unto whom He will; and God is All-embracing, All-knowing." (Arberry) Rather than a universal assertion of God's relation to mankind Köster regards this as a "concrete promise the community will not be weakened by defection."⁵⁴

3.3 The Necessary Distinction between Truth Claims and Social Hegemony

Behind the general debate about integration and necessary reforms to Islam lurks not only an Islamic but also a European identity crisis, particularly with regard to the relation between faith and society. Urgent and justified criticism of the lack of freedom of religion and expression in predominant interpretations of Islam is thus often linked with the further demand that religion be relegated from the public square to the private sphere. There is a real danger of an "intolerant tolerance" which, presupposing an illusorily neutral secular world view, seeks to banish from public discourse religiously based

⁵⁴ Volker Hubert-Köster's review of Mouhanad Khorchide, *Scharia – der missverstandene Gott. Der Weg zu einer modernen islamischen Ethik*, Freiburg: Herder, 2013, in: *sehpunkte* 14 (2014), N° 5 [15.05.2014], under <http://www.sehpunkte.de/2014/05/25297.html> (last accessed 15.06.17). Cf. on this problem of selectivity Oddbjørn Leivrik, "Islamic university theology", *Studia Theologia – Nordic Journal of Theology*, Vol. 70, Nr. 2, 2016, S. 127-144, hier 137.

positions – for instance on sexual ethics or abortion – even when these are propounded peacefully (without compulsion or violence) and with respect.⁵⁵ This kind of attitude is grist to the mill of preachers who regularly instill in their hearers that in the long run Muslims are left with a choice between a Sharia-based Islamic state and antireligious secularism.

In order to guarantee the fundamental right of freedom of religion and expression it appears necessary to make a clear distinction between truth claims and the claim to social hegemony of all (!) world views and not simply religious groupings. Too often one's own value systems are glibly labelled "modern", "enlightened", "up to date", "reasonable", "humanistic" and thus beyond question. For a genuinely liberal and democratic culture of debate it would seem good sense to define one's terms and make explicit the religious and philosophic presuppositions behind them.

3.4 Elucidating the Biblical Roots of Fundamental European Values

A vital part of such transparency and enlightenment implored in the face of Islamic radicalisation is a re-discovery of how the biblical concept of God and man and not least the Protestant Reformation contributed to the emergence of European values of liberty and democracy. In an increasingly secularised society many appear to have forgotten what the German philosopher Jürgen Habermas (*1929), who characterized himself as "religiously tone-

⁵⁵ Cf. the excellent analysis by D. A. Carson, *The Intolerance of Tolerance*, Grand Rapids: Eerdmans, 2013.

deaf", has expressed in these surprisingly unambiguous words:

"Universal egalitarianism, from which sprang the ideals of freedom and collective life in solidarity, the autonomous conduct of life and emancipation, the individual morality of conscience, human rights and democracy, is the direct legacy of the Judaic ethic of justice and the Christian ethic of love. This legacy, substantially unchanged, has been the object of continual critical appropriation and reinterpretation. To this day, there is no alternative to it. And in light of the current challenges of a postnational constellation, we continue to draw on the substance of this heritage. Everything else is just idle postmodern talk."⁵⁶

3.5 The Need to clearly Enunciate Differences between the Faiths

Serious discourse about the Christian faith and Islam need to take them both seriously as regards their central message and self-image rather than lumping them together in a facile manner. As Gordon Nickel set out in detail in the last two numbers of this periodical, the vast majority of Muslim exegetes understand Allah's love toward mankind as satisfaction with those who prove themselves to be his believing, obedient and upright servants.⁵⁷

⁵⁶ Jürgen Habermas, *Time of Transitions*, Cambridge: Polity Press, 2012, p. 150-151. Cf. also Harald Seubert's depiction of Christian faith as "Europe's Vital Energy" in *Europa ohne Christentum? Woraus wir im 21. Jahrhundert leben können*, Friesenheim-Schuttern, Media Kern, 2012, p. 60-63.

⁵⁷ See especially Gordon Nickel, "The Language of Love in Qur'an und Gospel (Part 2). Reflections of Muslim Scholars on

When Khorchide refers to Allah as a God who seeks fellowship with human beings and loves them unconditionally, it is worth while reflecting on Muslim associations' criticism that he has in fact unreflected adopted Christian terminology. Christians in dialogue have a right to ask whether Khorchide imagines he can discover in Muslim sources what the Bible indissolubly links with truths the Koran explicitly denies, namely divine self-revelation and incarnation in Christ and his vicarious atoning death on Calvary's cross.⁵⁸ In these days of the double identity crisis facing Islam and Europe, the clear but respectful enunciation of such differences are no hindrance but on the contrary the prerequisite for open and fruitful dialogue, and an opportunity to infuse slogans such as "Enlightenment" and "Reformation" with new life and meaning.

the Qur'anic Material", in: *Islam and Christian Faith*, N° 2, 2017, p. 40-51.

⁵⁸ Cf. in this connection Scripture texts such as John 3.16 ("For God so loved the world that he gave his one and only Son, that whoever believes in him shall not perish but have eternal life."), Romans 5.8 ("But God demonstrates his own love for us in this: While we were still sinners, Christ died for us.") or 1 John 4.10 ("This is love: not that we loved God, but that he loved us and sent his Son as an atoning sacrifice for our sins").

Antworten auf die wichtigsten Fragen zur Scharia (Teil 1)



Die deutsche Islamdebatte pendelt häufig zwischen Dramatisierung und Panikmache einerseits und Verharmlosung andererseits. Häufig fehlt es in der meist emotional und hitzig geführten Diskussion an einer sachlichen Auseinandersetzung mit den Hauptquellen islamischen Glaubens und den Schlüsselbegriffen der Debatte. Zu letzteren gehört der Begriff der Scharia. Wenn sich muslimische Gelehrte und Aktivisten zu Fragen von Menschenrechten und Demokratie, zur Gleich- oder Ungleichbehandlung der Frau oder zu Terroranschlägen und der Legitimation oder Verurteilung von Gewalt im Namen der islamischen Religion äußern, beziehen sie sich dabei in aller Regel auf die Scharia und präsentieren ihre eigene Sicht als die schariagemäße und damit wahrhaft islamische Position. Scheinbar werden mit demselben Begriff sowohl Terror verurteilt als auch propagiert, Toleranz gegenüber Nicht-Muslimen gefordert als auch ihre Verachtung und die Abgrenzung von ihnen gepredigt, die Gleichberechtigung der Frau behauptet als auch ihre vielfältige Diskriminierung festgeschrieben, Demokratie als unislamisch dargestellt als auch als „Lehre des ungläubigen Westens“ verworfen etc. Um dieser allgemeinen Verwirrung und Unsicherheit zu begegnen, widmet sich dieser Sonderdruck in zwei gesonderten Teilen den wichtigsten Fragen zur Scharia.

Der Sonderdruck kann gratis aus dem Internet geladen werden unter:

<https://www.islaminstitut.de/category/publikationen/sonderdrucke/>

Martin Luther und der Islam¹

Athina Lexutt²

Die Überschrift ist eigentlich schon falsch. Denn Luther kannte – fast hätte ich gesagt: wie wir heute – nicht den Islam, sondern er war abhängig von anderen, die ihn zu kennen glaubten und ein Bild von ihm zu vermitteln versuchten.³ Der Reformator war also – das müssen wir bei allem, was folgt – im Hinterkopf haben – ganz und gar eingefärbt in das, was man so an Vorstellungen von dieser Religion hatte.

¹ Der vorliegende Artikel ist das gekürzte Manuskript eines Vortrags, den die Autorin am 16. Februar 2017 in Dessau im Rahmen der Evangelischen Erwachsenenbildung der Landeskirche Anhalt gehalten hat.

² Prof. Dr. Athina Lexutt lehrt Kirchengeschichte am Institut für Evangelische Theologie an der Justus-Liebig-Universität Gießen.

³ Zur hier nicht zu leistenden ausführlicheren Darstellung sei verwiesen auf zwei Veröffentlichungen, die ergänzend hinzugezogen werden können. Zunächst auf die knappe Übersicht bei Hartmut Bobzin, „Aber itzt ... hab ich den Alcoran gesehen Latinisch ...“ Gedanken Martin Luthers zum Islam, in: Hans Medick und Peer Schmidt (Hrsg.), *Luther zwischen den Kulturen. Zeitgenossenschaft und Weltwirkung*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004, S. 260-276; und auf die groß angelegte Untersuchung von Johannes Ehmann, *Luther, Türken und Islam. Eine Untersuchung zum Türken- und Islambild Martin Luthers (1515-1546) (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte, Band 80)*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2008.

Der historische Kontext von Luthers Islam-Rezeption

Als Luther sich mit dem Islam zu beschäftigen hatte, standen alle Zeichen auf eine gewaltsame Auseinandersetzung. An einem Dialog waren beide Seiten wenig bis gar nicht interessiert. Die Osmanen drangen unaufhaltsam nach Westen vor, natürlich in der Absicht, das Abendland zu erobern, und nicht zum Gespräch. Und das Abendland hatte alle Hände voll damit zu tun, dieses Vordringen und diese Bedrohung abzuwehren, und zwar mit Waffengewalt.

In Luthers Zeitalter verschärften sich diese Bedrohung und der Umgang mit ihr, was nicht zuletzt an der instabilen Lage auf weltlichem wie auf geistlichem Gebiet lag. Die militärische und die religiöse Bedrohung durch eine kampfesstarke Fremdreigion konnten weder Kaiser noch Papst gebrauchen. Als 1520 Süleyman I. Sultan des Osmanischen Reiches geworden war, begann eine in dieser Entschlossenheit neue Eroberungswelle in den Westen hinein und begünstigte nicht zuletzt den Fortgang der Reformation im Reich. Der gerade erst zum Kaiser gewählte Karl brauchte alle Stände, auch die Fürsten, die Luther wohlgesonnen waren, zur Unterstützung im Kampf gegen Süleyman und konnte daher gegen Luther nicht so vorgehen, wie er es eigentlich sollte. Die Ächtung Luthers auf dem Wormser Reichstag 1521 entwickelte sich insofern zu einer Farce, weil

das Wormser Edikt nicht durchgesetzt wurde; nicht zuletzt die Eroberung der Insel Rhodos gegen die lange standhaften Johanniter 1521 verdeutlichte dem Reich, welche akute Gefahr von den Osmanen wirklich ausging. Karl würde im Ernstfall auf alle Hilfe angewiesen sein und konnte sich Scharmützel in den eigenen Reihen wahrlich nicht leisten. Der Fall von Rhodos schürte Ängste und das Zeichnen beinahe apokalyptischer Szenarien. Es gab nicht wenige Flugschriften, Gedichte, Lieder, also Texte mit einer gewissen Wirkung in die Öffentlichkeit hinein, die Luther und seine Anhänger zu Handlangern des Türken stilisierten. Luther war daran nicht ganz unschuldig, denn es gab von ihm einige Äußerungen, die man böswillig missinterpretieren konnte in der Richtung, dass der Türke von Gott als Strafgericht für den Papst gedacht war und gegen ihn zu kämpfen also mit Gotteslästerung gleichzusetzen ist. In der Verteidigungsschrift, mit der er 1520 der Bannandrohungsbulle begegnete, hatte er gesagt: „Wer Ohren hat zu hören, der höre und lasse so lange vom Krieg gegen die Türken ab, wie der Name des Papstes unter dem Himmel etwas gilt.“ Der Türke als Strafgericht, weil der Papst sich antichristlich aufführt – das konnte in der Tat missverstanden werden. In einer späten Tischrede nimmt Luther dies gerne auf und formuliert: „Ich halte das Papsttum ganz und gar für den Antichristen. Oder, wenn du den Türken dazunehmen willst, der Papst ist der Geist, der Türke das Fleisch des Antichristen. Sie helfen beide beim Würgen, der mit Körper und Schwert, jener mit Lehre und

Geist.“⁴ Luther wusste um die Vorwürfe und äußerte sich mehrfach dazu, was aber nicht wirklich dazu geeignet war, ihn zu entkräften. Wenn er etwa 1524, in rasendem Zorn gegen die Fürsten, zu den Worten griff, „der Turck“ sei „zehnen mal klüger und frummer [...] denn unsere Fürsten sind“⁵ und man solle „ya nicht folgen wider die Turcken zu ziehen odder zu geben“⁶ – ein klarer Aufruf zur Verweigerung der Heeresfolge –, dann war das natürlich nicht gerade geeignet, den Vorwurf zu zerstreuen, Luther sympathisiere mit den Osmanen.

Die Eroberung von Mohács 1526 war ein weiteres klares Zeichen für den Eroberungswillen und das Eroberungsglück Süleymans. Heftige Gerüchte machten die Runde und die Nachrichten aus dem Osten überschlugen sich und bestimmten auch den Reichstag in Speyer, der zeitgleich zu den beobachteten Rüstungen des osmanischen Heeres gegen Ungarn stattfand und den Versammelten verdeutlichte, dass mit weiterem Vordringen der Osmanen gerechnet werden musste. Der Reichstagsabschied formulierte daher nicht zufällig eine weitere Aussetzung des Wormser Edikts und dass es mehr oder weniger in die Verantwortung der Fürsten selbst gestellt sein sollte, ob sie die Reformation in ihrem Territorium zulassen wollten oder nicht – ein Signal für etliche Fürsten, in ihrem Territorium die Reformation einzuführen. Als diese Regelung, die zur weiteren Ausbreitung und ungestörten Installierung evangelischer Kirchentümer führte, auf dem 2. Speyerer Reichstag 1529 zu

⁴ WATr 1, Nr. 330, 135.

⁵ WA 15, 277/24f.

⁶ WA 15, 277/23f.

rückgenommen werden sollte, kam es zur berühmten Protestation einiger Fürsten – ein Akt, den man sich durchaus leisten konnte, denn wiederum leistete das Vordringen Süleymans unbeabsichtigte Schützenhilfe. Diesmal rückte er bis Wien vor, und die erste Belagerung Wiens, die bis in den Oktober dauerte, endete zwar mit dem Rückzug seiner Truppen, führte Kaiser und Reich aber vor, wie instabil die Verhältnisse im Osten waren.

Luthers Türkenschriften

Diese Situation 1529 nun war es, die Luther zu einer ersten ausführlichen Stellungnahme zum Türkenkrieg drängte. Ähnlich wie Luthers Text zur Kriegsfrage, der drei Jahre zuvor unter dem Titel „Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können“ erschien, sollte auch dieser, veranlasst durch ein konkretes Geschehen, Grundsätzliches liefern. Und Luther lieferte. Und zwar gleich zweifach. Den ersten Text „Vom Kriege wider die Türken“ hielt man pünktlich zum Ende des Reichstags in den Händen, und der eher warnende und mahnende Charakter erklärt sich so, dass zwar türkische Rüstungen beobachtet werden konnten, aber noch nicht ganz klar war, wie viel Schlagkraft Süleyman entwickeln konnte. Als Pest erobert und die Belagerung Wiens in vollem Gange war, befand sich Luther gerade in Marburg und disputierte über das Abendmahl. Bei seiner Rückkehr erreichten ihn beängstigende Nachrichten, die ihn, wie aus einigen brieflichen Äußerungen hervorgeht, sehr beunruhigten und provozierten, dem ersten Türkentext einen zweiten folgen zu lassen. „Die Heerpredigt wider den Türken“ erschien 1530 und hatte gegenüber dem Kriegstext ermunternden

Charakter, der Mut machen sollte, sich gegen den Türken nun mit aller Vehemenz zur Wehr zu setzen.

Beide Texte sind schöne Beispiele für folgende beiden grundsätzlichen Beobachtungen: Erstens ging es Luther vornehmlich nicht darum, irgendeinen Dialog zu führen, inhaltliche Aspekte des Verhältnisses zu beleuchten oder den Islam zu verstehen bzw. ein Verständnis zu vermitteln. Dass der Muslim ein Heide war, der einem Irrglauben anhing, war für ihn wie für die meisten seiner Zeitgenossen keine Frage, sondern eine unumstößliche Tatsache. Luther hat „den Türken“ vor Augen. Nicht den Islam. Wie viele seiner Zeitgenossen auch konnte er den Inhalten dieser Religion, die er auch nur vom Hörensagen und nicht durch ein eigenes Studium des Koran kannte, so wenig abgewinnen, dass er nicht wirklich an einer theologischen Auseinandersetzung damit interessiert war; vielmehr galt ihm „der Türke“ als Feindbild, mit dem es weniger zu diskutieren als den es zu bekämpfen galt. Nicht das „Dass“ des Kampfes gegen den Türken stand zur Debatte, sondern ausschließlich das „Wie“. Luthers literarische Auseinandersetzung mit den Muslimen ist daher kein inhaltliches Glanzwerk, sondern er versuchte, die missverstandenen Äußerungen zurechtzurücken und darzulegen, warum auch er der Meinung sei, der Türke als Gefahr fürs Vaterland müsse bekämpft werden. In beiden Texten trieb ihn eher ein seelsorgerliches denn ein theologisch disputierendes Interesse. Und zum anderen: Es gibt sehr wohl auch positive Äußerungen Luthers zu den Türken. Und zwar immer dann, wenn er den Papst in ganz herausragender Weise diskreditieren will. Der Türke ist schon

schlimm. Aber der Papst ist noch schlimmer. In beiden Schriften ist die Zielscheibe Luthers ganz eindeutig der Papst und weniger der Türke. Die bisherigen Niederlagen gegen die türkischen Heere in Rhodos und in Ungarn waren für ihn Zeichen dafür, dass Gott mit dem Türken die sündige Christenheit straft. Luther schreibt: „Und weil denselben [Artikel] die Papisten ohne Schrift, aus Mutwillen verwerfen, muss der Türke sich dessen annehmen und denselben mit der Faust und mit der Tat bestätigen. Wollen wir es nicht aus der Schrift lernen, so muss uns der Türke aus der [Schwert]scheide lehren, bis wir es mit Schaden erfahren, dass Christen nicht Krieg führen noch dem Übel widerstehen sollen.“⁷ Im Grunde geht es Luther, das zeigt der Kontext, um eine Konkretisierung der Zwei-Regimente-Lehre: Nicht Papst, Bischöfe und Priester haben gegen den Türken Krieg zu führen, sondern die weltlichen Fürsten. Die Kirche, so Luthers unmissverständliche Ansage, hat keinen Krieg und kein Schwert zu führen⁸.

Gleichwohl: Der Türke ist eine ernst zu nehmende Gefahr, dem zunächst und vor allem mit inständigem Gebet zu begegnen ist. „Denn der Türke [...] ist ein Diener des Teufels, der nicht allein Land und Leute verdirbt mit dem Schwert [...], sondern auch den christlichen Glauben und unseren lieben Herrn Jesus Christus verwüstet. [... E]r

⁷ Vom Kriege wider die Türken: WA 30/II, 113/14-18. Luther hatte 1518 formuliert, dem Türken mit dem Schwert zu widerstehen hieße Gottes Willen zu widerstehen, der diese Geißel über die Sünder gebracht hätte, vgl. WA 1, 535/35-39.

⁸ Vom Kriege wider die Türken: WA 30/II, 114/25-28.

lässt wahrlich die Christen nicht öffentlich zusammen kommen, und es darf auch niemand öffentlich Christus bekennen oder wider Mohammed predigen oder lehren. Was ist das für eine Freiheit des Glaubens, wenn man Christus nicht predigen noch bekennen darf, wo doch unser Heil in eben diesem Bekenntnis steht [...]?“⁹ Luther bekennt, nicht viel vom Koran zu kennen, und nimmt sich vor, dieses Buch einmal zu übersetzen, „auf dass jedermann sehe, was für ein faules, schändliches Buch es ist“.¹⁰ Das wenige, das er kennt, reicht ihm allerdings auch schon. Denn obwohl Christus und Maria darin gelobt würden, so haben sie doch nicht die Geltung, die ihnen zukommt. Christus ist nicht mehr als ein Prophet. Sämtliche christologischen und soteriologischen Lehrstücke wie die Trinität, die Zwei-Naturen-Lehre und die Rechtfertigung werden von den Türken geleugnet. Was Luther besonders ärgert, ist, dass trotz dieser Irrlehren der türkische Glauben so viel Anhänger hat, und zwar schlicht, weil es einfacher sei, Christus als Propheten zu sehen denn in diesen komplizierten Lehrstücken zu verstehen.

Auch in diesem Text werden Türken, Juden und der Papst auf eine Stufe gestellt. Sie werden zu den Feinden der Christusbotschaft schlechthin, ja zum Werkzeug des Teufels und zum Antichrist stilisiert. 1524 formuliert Luther mit beißender Ironie und gleichzeitig todernst: „Gottes Wort und Gnade ist ein fahrender Platzregen, der nicht wiederkommt, wo er einmal gewesen ist.

⁹ Vom Kriege wider die Türken: WA 30/II, 120/26-35.

¹⁰ Vom Kriege wider die Türken: WA 30/II, 122/1f.

Er ist bei den Juden gewesen – aber hin ist hin: Sie haben nun nichts. Paulus brachte ihn nach Griechenland. Hin ist auch hin: Sie haben nun den Türken. Rom und das lateinische Land hat ihn auch gehabt – hin ist hin: Sie haben nun den Papst. Und ihr Deutschen braucht nicht zu denken, dass ihr ihn ewig haben werdet, denn der Undank und die Verachtung wird ihn nicht bleiben lassen.“¹¹ Wer sich jetzt nicht für Christus entscheidet, so Luther, der ist es nicht wert, dass man sich um seine Rettung bemüht.

Neben der theologischen Verwirrung, die der Türke anrichtet, ist es eben auch der Heilige Krieg, das Vorgehen mit dem Schwert, welches Luther anklagt, das großen Schaden anrichtet. In Luthers Augen ist der Türke schlicht ein Mörder¹², dessen Schlagkraft und Dauer darin begründet sei, dass ihm das Morden, Schlachten und Rauben in seiner Heiligen Schrift als göttliches und Gott wohlgefälliges Werk vorgestellt, ja befohlen werden. Und weil das so ist, stellt auch die muslimische weltliche Obrigkeit keine „ordentliche“ Obrigkeit dar, denn Aufgabe einer solchen „ordentlichen“ Obrigkeit wäre es, für Frieden zu sorgen und also gerade nicht unaufhörlich mit dem Schwert dreinzuschlagen.

Schließlich nimmt Luther noch ein drittes Element auf, das ihm im Blick auf die Lehre des Islam ein Dorn im Auge ist: die Missachtung des Ehestandes. Auch wenn, so Luther, nicht alle davon Gebrauch machten, sich zehn oder zwanzig Frauen zu nehmen und sie zu verstoßen und auszutauschen,

¹¹ An die Ratsherren: WA 15, 32/7-13

¹² Vgl. Vom Kriege wider die Türken: WA 30/II, 123/23.

wie es ihm gerade beliebt, so gibt es doch die Möglichkeit dazu und dies verletze das göttliche Gebot der Treue zwischen Eheleuten. Wie sollen „die zwei ein Leib sein“ (Gen 2, 24), wenn die Zahl Zwei so klar überschritten werden kann?

Der Türke und seine Heilige Schrift zerstören nach Luthers Ansicht Gottes Werk und Heilsplan von Grund auf. Der gemeine Christ soll und muss daher dem Türken im und durch das Gebot widerstehen. Der Kaiser und die Fürsten, denen als verlängertem Arm des göttlichen Willens in der Welt die Aufgabe zukommt, die Christenheit zu schützen, sollen diese Aufgabe mit allen ihnen zur Verfügung stehenden Mitteln wahrnehmen. Und dazu gehört auch das Schwert. Allerdings: Es darf sich dabei nur um Verteidigung handeln, und das mit einem großen Aufgebot an Soldaten und Waffen, denn die Schlagkraft des Türken ist nach Luther in keiner Weise zu unterschätzen¹³. Von einem Angriffskrieg redet Luther mit keiner Silbe, selbst dann nicht, als er in der zweiten Schrift dazu rät, mutig und beherzt das Schwert zu erfassen¹⁴. Luther geht sogar noch weiter und warnt regelrecht vor einem Glaubenskrieg: „Denn ich rate, weder gegen den Türken noch gegen den Papst zu streiten seines falschen Glaubens und Lebens halber, sondern seines Mordens und Verstörens halber.“¹⁵ Und in der Heer-

¹³ Vgl. Vom Kriege wider die Türken: WA 30/II, 145/27-146/18

¹⁴ Vgl. Heerpredigt wider die Türken: WA 30/II, 162/15f: „Wer nun ein Christ sein will in dieser Zeit, der fasse sich ein Herz in Christus und denke nur nicht weiter an Frieden und gute Tage.“

¹⁵ Vom Kriege wider die Türken: WA 30/II, 143/1-3.

predigt: „[S]o habe ich geraten und rate noch so, dass wohl ein jeder sich befließigen soll, ein Christ zu sein, willig und bereit vom Türken und von jedermann Leiden hinzunehmen. Aber er soll nicht streiten als ein Christ oder unter eines Christen Namen, sondern er lasse seine weltlichen Herren Krieg führen.“¹⁶ Der Reformator ist an diesem Punkt bis fast zu seinem Lebensende sehr konsequent. Seiner Ansicht und Hoffnung nach wird sich das Wort Gottes dadurch durchsetzen, dass immer mehr Menschen verstehen werden, worum es dabei geht und worum es dabei nicht geht. Erst als Luther sich im hohen Alter in dieser seiner Hoffnung bitter enttäuscht sieht, wird er zu dem radikalen Polemiker, den wir als ausgesprochen unangenehm und nahezu widerwärtig namentlich aus seinen späten Judenschriften kennen.

Ein Jahr nach diesen beiden Schriften, die unter dem unmittelbaren Eindruck des Vordringens der Osmanen in den Westen entstanden waren, verwirklichte Luther zwar noch nicht seinen Wunsch, den Koran genauer zu studieren, gar zu übersetzen, aber er sorgt doch dafür, dass „der Türke“ nicht ein blasser Begriff blieb, sondern verständlicher werden sollte, was man sich darunter zu vorzustellen hat. In diesem Sinne verfasste er für eine Neuauflage des „*Libellus de ritu et moribus Turcorum*“ ein Vorwort. Dieser Libellus, verfasst von dem Dominikaner Georg von Ungarn unter dem Eindruck seiner zwanzigjährigen türkischen Gefangenschaft, diente seit seiner Entstehung (zwischen 1475 und 1481) dazu, Sitten und Gebräuche der Türken einem christ-

lichen Publikum näher zu bringen. Luthers klares Anliegen war es, seine und der Leser Kenntnisse über den Koran zu erweitern. Er beklagt als erstes in der Vorrede, er habe bis jetzt nur zwei Texte über den Koran kennen gelernt: die *Confutatio Alkorani* des Dominikaners Riccoldo de Monte Croce aus dem Jahre 1300 und die *Cribratio Alcorani* des Nikolaus von Kues. Beiden wirft er vor, die Dinge nicht im rechten Licht darzustellen, denn sie würden den Koran nur verwerfen, um das Römisch-Päpstliche umso herrlicher erstrahlen lassen zu können. Wiederum also scheint es ihm letztlich mehr um den Papst als um den Türken zu gehen. In diesem Zusammenhang schlägt Luther einen neuen und ausgesprochen bemerkenswerten Ton an und fordert eine der Sache gerechte Darstellung. Und er ist umso erstaunter, als diese Darstellung ausgerechnet von einem Autor kommt, der schließlich eine nicht unwesentliche Anzahl von Jahren in der Gefangenschaft der Türken verbracht hat und also vermutlich doch allen Grund hätte, nicht gerade in überschwänglicher Freude über die Türken zu schreiben. Freilich verdeutlicht eine spätere Äußerung, dass sich Luther von einer angemessenen Darstellung der Lehre des Mohammed erhoffte, man könne die Türken so mit ihren eigenen Aussagen schlagen, wenn erst alle sehen können, was im Koran Schändliches zu finden ist; in einem Brief an den Rat der Stadt Basel zur Freigabe der gleich noch zu erwähnenden Bibliander-Koranausgabe wiederholt Luther 1542 dieses Argument: Dieses Buch voller Lügen, Fabeln und Gräuelgeschichten sollten vor allem die Pfarrherren kennen, damit

¹⁶ Heerpredigt wider den Türken: WA 30/II, 173/29-32.

ihre Zuhörer abgeschreckt würden und den Feind Christi erkennen lernten.¹⁷

Die ausgewogene Lektüre nun ermöglichte es dem Reformator, sich im Vorwort zu einem nicht geringen Teil lobend über die Anhänger des Mohammed zu äußern. In fast allen äußeren Zeremonien, in der äußeren Erscheinung ihrer Religion, so konstatiert er, sind sie nahezu vorbildhaft, ja sie stellen sogar die christlichen Mönche und Frommen einschließlich der Papisten mühelos in den Schatten. Das macht unmissverständlich klar: Wieder einmal geht es Luther nicht um den Islam, sondern es geht ihm darum, mit Hilfe dessen, was dort zu beobachten und anzumerken ist, Rom und den Papst bloßzustellen. Denn da der ja auch in dem Evangelium unangemessener Weise das Äußere und die Gesetze betont, könnte er, wenn er denn schon der Botschaft von der Rechtfertigung allein aus Glauben zuwiderhandelt, das auch richtigmachen und sich vom Heiden eine gute Scheibe abschneiden. Denn bei allem Lob bleibt doch auch weiterhin klar, dass es sich bei allem möglicherweise im Islam zu beobachtenden Tugendhaften und sittlich Reinen doch eben leider um einen Irrglauben handelt, der im Blick auf das Innere auf dem völlig falschen Weg ist. So ist am Ende das Lob auf den Türken doch wieder sehr relativ.

Nach einer langen Pause meldete sich Luther im Blick auf den Türken dann explizit erst wieder 1541 zu Wort in der „Vermahnung zum Gebet wider den Türken“. Wieder war der Anlass die nun neu entbrannte Türkengefahr, nachdem Süleyman Anfang September

Ungarns Hauptstadt erobert, aus der Hauptkirche eine Moschee gemacht und das Reich unter osmanische Verwaltung gestellt hatte. Wieder standen die Türken vor Wien, und nachdem die Religionsgespräche zwischen Protestanten und Altgläubigen gescheitert waren, wuchs die Unsicherheit, ob Karl V. es schaffen würde, ein großes und starkes Herr aufzubieten, das den Ansturm aufhalten konnte. Der sächsische Kurfürst Johann Friedrich beauftragte Luther, rekurrierend auf dessen beide Türkenschriften von 1529, zu einer Vermahnung zum Gebet, das den Heeren auf diese Weise Unterstützung geben sollte. Luther war durch entsprechende Nachrichten schon vorbereitet auf diese Aufgabe und hatte den Text dann schnell und gewissermaßen in einem Zuge zu Papier bringen können. Unter der Hand geriet er ihm zu einer Rückschau auf den mit vielen Tiefen versehenen Gang seiner Reformation, und wie schon in den frühen Schriften prangerte er mehr die Verfehlungen der Christen an, die solche Strafe Gottes verdienten, als den Türken selbst. Auch hier wurde weniger zum Kampf gegen den Türken aufgerufen als dazu, die aktuellen Ereignisse als scharfe Anfrage an das eigene Fehlverhalten durch all die Jahre hindurch zu begreifen und darin den Ruf zu Umkehr und Buße zu vernehmen.

Zum Schluss unserer Übersicht zu Luthers Stellung zum Islam müssen wir noch auf einen Text zu sprechen kommen, der Luthers Wunsch, sich intensiv mit dem Koran auseinander zu setzen, um die Lehre Mohammeds besser verstehen – und besser widerlegen! – zu können, am nächsten kommt. 1542, also nur ein Jahr später, übersetzte und edierte Luther die von ihm vorher so

¹⁷ Vgl. WAB 10, Nr. 3802, 162/32-43.

skeptisch beäugte Confutatio Alkorani des Riccoldo de Monte Croce. Seine Skepsis scheint sich durchaus verloren zu haben, weil er inzwischen erstmals eine lateinische Koran Ausgabe in die Hand bekommen hatte. Zwar fand er die Übersetzung grauenhaft; nichtsdestoweniger bestätigte sie die negative Sicht, so dass der Verdacht, der Islam käme bei Riccoldo nur so schlecht weg, um die römische Kirche erstrahlen zu lassen, sich nicht mehr halten ließ. Im Vorwort zu seiner Übersetzung der Widerlegung nimmt Luther frühere Gedanken auf und spricht wiederum intensiv vom Türken als Teil des Strafgerichts über die Christen, die ihre Chance verpasst haben, Gottes Willen auf Erden zu entsprechen. Zugleich spricht er nun aber auch vom Strafgericht über die Türken, die, obwohl sie von Gott als Instrument eingesetzt werden, keinen Gewinn davontragen werden. Und er spricht einen weiteren Gedanken deutlicher aus als bisher: „Summa, wo wir die Sarrazenen und nunmehr die Türken nicht bekehren können, dass wir dennoch fest und stark bleiben in unserem Glauben.“¹⁸ Die Stärke der türkischen Heere soll also gerade nicht in Anfechtung führen oder gar dazu, an der Allmacht und Kraft Gottes zu zweifeln, so als besiege der türkische Gott nach und nach den christlichen. Vielmehr dient die in unseren Ohren problematische Sicht, Gott selbst bediene sich des Türken zum Strafgericht über die unbelehrbaren Christen, dazu, Gott als den in Wahrheit einzigen Gott zu beweisen und Vertrauen auf ihn allein zu lehren. Bissig und bitter bezeichnet er in einer

¹⁸ Verlegung: WA 53, 274/7f.

eigenen, der Riccoldo-Edition angehängten Widerlegung die falschen Christen als christliche Türken, die noch schlimmer seien als die „mahmetischen“, und noch bissiger wünscht er den türkischen Heeren Kriegsglück, damit die falschen Christen endlich auf drastische Weise über ihre Irrtümer und Gotteslästerungen aufgeklärt würden.¹⁹

Die Hoffnung auf Bekehrung der Türken indes hat Luther wie die auf diejenige der Juden und der Papisten drei Jahre vor seinem Tod längst aufgegeben. Der leicht resignative Unterton ist von daher keine Überraschung. Die auch in der ein Jahr später erscheinenden Vorrede zur Basler Koran Ausgabe durch Theodor Bibliander begegnende penetrante, jedenfalls redundante Parallelisierung von Juden und Türken, die doch beide wissen, was es heißt zu glauben, die doch beide Christus kennen, aber nicht erkennen als den, der er ist, verdeutlicht dieses resignative Moment. Dafür besonders sprechend scheinen mir dafür noch einmal die doxologischen Schlussätze seiner eigenen Widerlegung zu sein: „Wohlan, Gott gebe uns seine Gnade und strafe beide, Papst und Mahmet samt ihren Teufeln. Ich habe das Meine getan als ein treuer Prophet und Prediger. Wer nicht hören will, der mag's lassen. Ich bin jetzt entschuldigt, künftig jeden Tag und in Ewigkeit. Die aber glauben, werden es mir hier und dort danken. Denn sie sind es (wo Gott Glück geben wird), die es um Gott mit Glauben, Beten und Dulden verdienen und das beste tun werden. Das helfe ihnen Gott, der barmherzige Vater durch seinen lieben Sohn Jesus Christus mit dem

¹⁹ Vgl. Verlegung: WA 53, 391/11-24.

Heiligen Geist, gelobt in Ewigkeit.
Amen.“²⁰

Schlussfolgerungen und Perspektiven

Das wäre jetzt ein gutes Schlusswort gewesen. Aber ich bin Ihnen noch schuldig, danach zu fragen, ob und was wir denn nun außer der Einsicht in historische Fakten noch mitnehmen können aus dieser Beschäftigung mit Luther? Ein Impulspapier der Konferenz für Islamfragen EKD vom Mai 2016 mit dem Titel „Reformation und Islam“²¹ versucht genau das, kommt aber meiner Ansicht nach über ein paar Platitüden und Binsenweisheiten kaum hinaus²². Ich hoffe, ich mache das jetzt etwas besser. Lassen Sie mich dazu, wie sich das für eine Reformationshistorikerin gehört, 95 Thesen aufstellen – minus 91.

1. Wahrnehmung schärfen

Luthers Situation 1529 und 1541ff war eine ganz andere als unsere heute 2017. 1529 und 1541ff hatten die Osmanen Pest und Ofen eingenommen und standen vor den Toren Wiens. Heute, 2017, 476 Jahre später, haben sie die Stadttore längst und dauerhaft durchschritten, haben Läden aufgemacht, gestalten Politik, schicken ihre Kinder in deutsche Schulen und prägen ganze Stadtviertel. Der Türke stellt

nicht mehr per se ein Feindbild dar, der Türke ist längst kein Synonym mehr für das unbekanntere Gegenüber. Der Islam gehört zu Deutschland. Besser, mit Gauck: Die Muslime gehören zu Deutschland. Mit allem, was dieser knappe Satz bedeuten mag. Wir können nicht so tun, als könnten wir die Muslime in Deutschland in all ihrer Farbigeit und Vielschichtigkeit einfach ignorieren. Und wir können vor allem nicht so tun, als beeinflusse dies die Kultur und Gesellschaft dieses Landes nicht. Diesen Einfluss gilt es mit all seinen Chancen und mit all seinen Problemen verschärft wahrzunehmen. Und auch darzustellen und unter dem Stichwort Herausforderungen zu bemerken, nicht in monokausalisierender und diskreditierender Absicht, sehr wohl aber in einer solchen, welche die Augen davor nicht verschließt und Lösungen finden will. Beispiel: Grundschulklassen, in denen der Anteil der Migrantenkinder bzw. der Schülerinnen und Schüler mit Migrationshintergrund 80% beträgt, funktionieren anders und leisten anderes als Klassen, in denen dieser Anteil wesentlich geringer ist. Insbesondere, aber nicht ausschließlich in den Deutschkenntnissen und -fertigkeiten wird sich dies bemerkbar machen. Das zu leugnen ist fatal, das zu erwähnen hat nichts mit latenter oder gar offener Xenophobie zu tun. Gleiches gilt für die Herausforderungen, welche durch die Flüchtlingsströme ausgelöst werden. Hier müssen Fakten wahrgenommen und benannt werden dürfen, um die Probleme nicht schleifen zu lassen und in andere Bereiche zu prolongieren. Luther hat sich sehr bemüht, den Türken breit, in seinen Stärken und Schwächen wahrzunehmen, und er hat vor einseitiger Wahrnehmung gewarnt. Sein Motiv

²⁰ Verlegung: WA 53, 396/28-35

²¹ Im Netz abrufbar unter:
https://www.ekd.de/download/reformation_und_islam.pdf (zuletzt aufgerufen am 12.01.2017).

²² Immerhin aber ist die Übersicht über die Stellung anderer Reformatoren zum Islam beziehungsweise zum Türken dort recht brauchbar.

mag sicher nicht lauter gewesen sein – sein Aufruf ist es allemal.

2. Abgrenzungen vornehmen

Nota bene: Abgrenzungen! Nicht: Ausgrenzungen! Ausgrenzungen führen nur den Ausgrenzenden selbst in die Isolation. Abgrenzungen indes sind notwendig, weil sie den Anderen in seiner Andersheit ernst nehmen. Denn eine Kuschelpolitik ist ebenso fatal, unerträglich und absurd wie die Xenophobie, weil sie das Gegenüber nicht Gegenüber sein lässt, sondern Integration, also Eingliederung, mit Vereinnahmung verwechselt. Dass Luther über Integration der Muslime nicht nachgedacht hat, ist ihm angesichts der Situation im 16. Jahrhundert nicht zu verdenken. Sehr wohl aber hat er über die andere Seite dieser Medaille nachgedacht, die wir nur allzu gerne vergessen, über die aber nach dem Stichwort Abgrenzung sofort geredet werden muss, damit aus der Abgrenzung eben tunlichst keine Ausgrenzung wird. Daher

3. Identität finden und Profil entwickeln

Henryk M. Broder hat es in einem Buchtitel vor einigen Jahren provokant auf den Punkt gebracht: „Hurra, wir kapitulieren!“ Seine These von der willentlich und wissentlich geschehenden Überformung durch den Islam ist sicher böse und Karikatur. Das Wahre daran aber ist, dass den meistens ausgesprochen selbstbewussten und in religiösen Fragen souverän auftretenden Muslimen kaum ein Christ etwas entgegenzusetzen hat, sondern der sich nicht selten mit einer Entschuldigung für sein Christsein demütig zurückzieht. Es geht mitnichten darum, wie

einst Elia am Karmel ein Gottesgericht heraufzubeschwören. Aber es heißt Flagge zu zeigen im interreligiösen Dialog. Wenn nach dem Satz des damaligen Bundespräsidenten Wulff, der Islam gehöre zu Deutschland, die Wellen hochschlagen und die jüdisch-christliche Tradition bemüht wird, um eben jene Zugehörigkeit zu leugnen, dann sollte man wenigstens wissen, worin denn, bitteschön, diese Tradition und dieses Erbe bestehen und sich, bitteschön, auch als würdige Nachlassverwalter erweisen. Die Berufung auf ein solches Erbe macht doch nur Sinn, wenn es als Teil eines Profils gelebt und nicht als bloße Worthülse missbraucht wird. Die am lautesten geschrien haben, werden die gewesen sein, die ansonsten das Christentum und die Kirche in die privatesten Winkel verbannen wollen. Luther hat in seiner Zeit für nichts Anderes gekämpft als für ein klares und deutliches christliches Profil. Wir könnten uns das zum Vorbild nehmen, weil wir – stärker als Luther das im 16. Jahrhundert zu sehen gezwungen war – besser wissen, dass Identität und Profil die einzigen gangbaren Wege zur Toleranz sind. Also

4. Toleranz lernen und üben

Der Weg zum Herzen eines anderen Menschen geht nicht darüber, dass ich der Andere werde. Sondern dass ich ich bleibe und dem Anderen sein Anderssein lasse. Tolerare, das lateinische Wort, heißt nicht accipere – annehmen. Sondern: ertragen! Dass dies nur gegenseitig funktioniert, dürfte klar sein wie die Anknüpfung an das Stichwort „Identität und Profil“. Ich kann nur tragen und ertragen, wenn ich weiß, wer ich bin, das heißt woher ich komme, wo ich stehe und wo ich hinwill.

Und wenn ich auch bereit bin, das offen auszusprechen. Zu bekennen. Luther mahnt die Toleranz vor allem auf der Seite der Türken an, die den Christen ihre freie Religionsausübung verwehren, und an dieser Stelle ist Luther von einiger Aktualität. Heute wie damals aber würde er sicher vor allem auch

anmahnen, dass unter uns viele „christliche Türken“ sind, will in Luthers Sinne sagen: viele, die nicht oder nicht mehr wissen, was Christsein eigentlich bedeutet und für die Gestaltung von Politik, Kultur und Gesellschaft ausmacht. Bildung tut Not!

Martin Luther and Islam¹

Athina Lexutt²

This title is actually wrong from the get go. Luther didn't know Islam – I would almost say: just like us today –, but rather he was dependent on others who believed they understood Islam and who tried to convey a picture of it.³ The Reformer was – we have to keep this in mind for everything that follows – completely in line with the ideas people had about this religion.

¹ This article is a slightly shortened and edited manuscript from a lecture given by the author on 16 February 2017 in Dessau in connection with Protestant adult education of the Evangelical Church of Anhalt.

² Prof. Dr. Athina Lexutt teaches Church History at the Institute for Protestant Theology at Justus-Liebig-Universität Gießen.

³ For a more extensive depiction, the following sources can be helpful: First, the concise overview in Bobzin, Hartmut: “Aber itzt ... hab ich den Alcoran gesehen Latinisch ...” Gedanken Martin Luthers zum Islam, in: Hans Medick und Peer Schmidt (ed.), *Luther zwischen den Kulturen. Zeitgenossenschaft und Weltwirkung*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004, 260-276; as well as the large-scale analysis by Johannes Ehmman, *Luther, Türken und Islam. Eine Untersuchung zum Türken- und Islambild Martin Luthers (1515-1546)* (QFRG 80), Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2008.

The historical context behind Luther's reception of Islam

As Luther was first forced to encounter the ideas of Islam, all signs pointed to a violent conflict. Both sides had little to no interest in dialogue. The Ottomans were pushing forward inexorably towards the West. Their aim was of course to conquer the Occident; they had no intention to talk, and the West's hands were full fending off the threat of their advance; naturally by force of arms.

In Luther's time both the threat as well as the handling of it were intensified, not least due to the unstable political and spiritual situation. The military and religious threat by a strong foreign religion suited neither the Emperor nor the Pope. In 1520 Suleiman I became Sultan of the Ottoman Empire and began a determined conquest into the West, also benefiting the spread of the Reformation in the Empire. Newly elected Emperor Karl needed all the support he could get from the nobility in the fight against Suleiman, including those favourable to Luther. Therefore he could not proceed against Luther as he should have done. The ostracism of Luther at

the Diet of Worms in 1521 became a farce in the sense that the edict ultimately could not be carried out. The conquering of the Island of Rhodes in 1521 by the Turks, in spite of the staunch efforts of the defending Hospitallers, finally made clear to the empire, what serious danger the Ottoman Empire actually represented. Karl V would in case of an emergency need all the help he could get, and couldn't risk to have skirmishes in his own ranks. The example of Rhodes spread fear and led people to imagine almost apocalyptic scenarios. There were not a few pamphlets, poems, songs and other texts with a considerable impact on the general public, portraying Luther and his followers as henchmen of the Turks.

Luther wasn't completely innocent in this issue. He made many statements able to be maliciously interpreted, that the Turks were being sent from God as judgment on the Pope, and that to fight against them was the same as blasphemy. In his written defence against his excommunication in 1520 he said: "He who has ears to hear, he should hear and stay away from the war with the Turks, as long as the name of the Pope means anything under heaven." The Turks as judgment, because the Pope is acting like Antichrist – that could certainly be misunderstood. During one of his later "Table Talks", Luther gladly returned to this thought, stating: "I believe wholeheartedly that the papacy is the Antichrist. Or, if you want to add the Turks to the mix, the Pope is the spirit and the Turk is the flesh of the Antichrist. They both help in choking,

one with body and sword, the other with teaching and spirit."⁴

Luther knew about the accusations and spoke about them often, not really helping to refute them. In about 1524, while raging with anger, he spoke against the princes and said "the Turk is ten times more clever and devout [...] than our princes are"⁵ and one should "not think to march against the Turks"⁶ – a clear call to refuse to join the military service –, not actually helping to dispel accusations that Luther sympathized with the Ottomans.

The conquering of Mohács in 1526 was another clear sign of Suleiman's desire to conquer and of his fortune in doing so. Fierce rumours spread, and the news from the East followed in quick succession, having an impact on the Diet in Speyer. During the Diet, the Ottomans were observed preparing for battle against Hungary, which made it clear to the assembled in Speyer that another Ottoman advance was to be expected. For this reason, the Edict of Speyer declared not incidentally a further suspension of the Edict of Worms, and that it was more or less the responsibility of the princes themselves whether they would permit the Reformation in their territories or not – a signal for several princes to implement the Reformation in their territories. When this arrangement, having led to the further spread and undisturbed founding of Protestant churches, was to be revoked back at the 2nd Diet of Speyer in

⁴ WATr 1, Nr. 330, 135. Translated by Jared Wensyel.

⁵ WA 15, 277/24f. Translated by Jared Wensyel.

⁶ WA 15, 277/23f. Translated by Jared Wensyel.

1529, various princes organized the renowned Protestation – an act they could get away with since the advance of Suleiman once again provided them with unplanned support. This time he was able to advance to Vienna. The first siege of Vienna lasted until October and although it ended with the retreat of the troops, it showed the Emperor and Empire how unstable the conditions in the East were.

Luther's writings on the Turks

It was this situation in 1529 that brought Luther to make an extensive first statement regarding the Turkish Wars. Similar to Luther's essay dealing with the question of war, published 3 years earlier under the title *Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können*. This essay, prompted by this specific situation, was also meant to deliver basic information on this topic. Luther delivered. And this not once, but twice in short time. The first essay *Vom Kriege wider die Türken* was delivered right on time for the conclusion of the Diet. The more warning and admonishing character is to be explained by the fact that, though a Turkish armament could be observed, it was not yet possible to see how much clout Suleiman was able to develop. Pest had been conquered and the siege of Vienna was in full swing while Luther was in Marburg disputing the Lord's Supper. On his return he was confronted with frightening news, as evident from remarks in letters, alarming him and provoking him to write an ensuing essay on the Turks. *Die Heerpredigt wider den Türken* was published in 1530 and had, in contrast on the essay on war, an encouraging character, meant to motivate a vigorous stand against the Turks.

Both texts are good examples for the following two fundamental observations. First, it was not Luther's primary goal to have any kind of dialogue, to highlight any substantial aspects regarding the issue or to understand / convey anything about Islam. That the Muslim was both a heathen and a heretic was no question for him or his contemporaries, but rather an indisputable fact. Luther was visualizing "the Turk", not Islam. He, like many of his contemporaries, couldn't acquire a taste for any of the content of this religion, his only knowledge being from hearsay and not from any kind of personal study of the Qur'an. For this reason he was not really interested in any theological encounter with Islam. The Turk was for him simply a bogeyman with whom he had no desire to discuss rather to fight. The question of a fight against the Turks was not an "if", but a "how". For this reason, Luther's written arguments against Muslims do not consist of brilliant content. Instead, he tries to address misunderstood comments and to clarify why he thinks the Turks, a danger to the Fatherland, must be fought off. In both texts his driving interest is pastoral rather than an interest in theological disputation. On the other hand, Luther also made some positive comments about the Turks. Indeed, this occurs whenever he is interested in discrediting the Pope in a very special way. The Turks are already terrible, but the Pope is much worse. In both essays the actual target is clearly the Pope, not the Turks. For him, the losses against the Turkish army in Rhodes and in Hungary were clearly signs that God was punishing sinful Christendom. Luther wrote: "And because the Papists mischievous-

ly reject the same [article] without scripture, the Turks must take the same thing up, and must confirm it with fist and deed. If we don't want to learn it from the scripture, then the Turks must teach it to us with the sword, until we learn through defeat, that Christians shouldn't fight wars or fight against evil."⁷ Luther's point, as the context shows, is the establishment of the Two Kingdoms Doctrine: The Pope, bishops, and priests are not to fight the war against the Turks, but rather the worldly princes. The church, according to Luther's unmistakable comment, is not to lead any war and should not fight with the sword.⁸

Nevertheless, the Turks are an impending serious danger, first and foremost to be dealt with by prayer. "For the Turk [...] is a servant of the devil, who not alone ruins lands and peoples with the sword [...], but is also devastating our Christian beliefs and our beloved Lord Jesus Christ. [...] He truly doesn't allow the Christians to come together publicly, nor can anyone publicly profess Christ or preach or teach against Muhammad. What is that for a freedom of religion, when you are not allowed to preach or confess Christ, though our salvation lies in exactly this confession []?"⁹ Luther confesses not to know a lot about the Qur'an and states his goal to translate this book one

⁷ Vom Kriege wider die Türken: WA 30/II, 113/14-18. Translated by Jared Wensyel. Luther stated in that to resist the Turk by the sword was to resist God's will, which had brought this curse over sinners. Compare WA 1, 535/35-39.

⁸ Vom Kriege wider die Türken: WA 30/II, 114/25-28.

⁹ Vom Kriege wider die Türken: WA 30/II, 120/26-35. Translated by Jared Wensyel.

day, "so that everyone can see, what a lazy, shameful book it is"¹⁰. The little he already knows about it is more than enough for him. For although it honours Jesus and Mary, they do not receive nearly the prestige owed to them. Christ is no more than a prophet. Diverse christological and soteriological doctrines like the Trinity, the Hypostatic Union, and Justification are repudiated by the Turks. Especially annoying for Luther, is that despite their heresies, the religion of the Turks continues to have many followers – simply because it is easier to see Christ as a prophet than to understand these complicated doctrines.

In this essay, Turks, Jews, and the Pope are also placed on the same level. They are all considered to be absolute enemies of the message of Christ, indeed characterized as tools of the Devil, as well as the Antichrist. In 1524 Luther stated with biting irony, yet at the same time deadly serious: "God's Word and grace are a moving downpour, which will not come again where it has already been. He was already with the Jews, but what's gone is gone. They now have nothing. Paul brought it to Greece. What's gone is again gone. They now have the Turks. Rome and that Latin country have also had it – what's gone is once more gone. They now have the Pope. And you Germans don't need to think, that you will have it forever. For he will not let the ingratitude and contempt go unanswered."¹¹ Whoever does not decide for Jesus now, according to Luther, doesn't

¹⁰ Vom Kriege wider die Türken: WA 30/II, 122/1f. Translated by Jared Wensyel.

¹¹ An die Ratsherren: WA 15, 32/7-13. Translated by Jared Wensyel.

deserve any kind of effort to see him saved.

Alongside the theological confusion caused by the Turk, Luther complains about holy war, led by the sword and causing great damage. In Luther's eyes the Turks are simply murderers¹² whose clout and persistence are justified by the fact that murder, battle, and plundering are portrayed in their holy scriptures as divine and God pleasing, even as a command. For this reason the worldly Muslim authority does not represent an "orderly" authority, for the task of such an "orderly" authority would be to seek for peace, not swinging the sword incessantly.

Finally, Luther takes up yet a third element, something which annoys him about Islam: disregard for the state of marriage. According to Luther, even though not all were taking advantage of this – taking ten or twenty wives, and disowning and swapping them as one pleased – this was always a possibility, an injury to God's law on marital faithfulness. How can "the two become one flesh" (Genesis 2:24), when the number 2 can so clearly be exceeded?

In Luther's eyes, the Turk and his holy scriptures were destroying God's work and plan of salvation from the ground up. The common Christian must therefore oppose the Turk in and through prayer. The emperor and the princes, the extended arm of God's will in the world, are tasked with protection of Christendom and should take this job seriously with all tools at their disposal. This includes the sword. However, this was only permitted for defence purposes, and this by means of a large heavily

¹² Ibid.

armed force, for the Turkish clout should in no way be underestimated.¹³

Luther never once spoke of an offensive war, even when he goes on to advise courageous use of the sword in his second essay.¹⁴ Luther goes further, warning downright against religious war: "For I do not advise fighting against the Turks or the Pope because of their wrong beliefs, but because of their murdering and disrupting."¹⁵ And in the *Heerpredigt*: "I have advised and will continue to advise that everyone busy themselves with being a Christian, willing and prepared to suffer at the hands of the Turks and everyman. However, he should not fight as a Christian or under a Christian name, but he should let his worldly lords wage war"¹⁶. The reformer is consistent on this topic almost till the end of his life. His hope and belief is that God's Word will prevail as more and more would understand what it is and what it is not about. However, as an old man, having been utterly disappointed in this hope, he becomes a radical polemicist, known to us as terribly unpleasant and almost repugnant, particularly in his late Jewish texts.

A year after both essays, written under the impression of an impending

¹³ Cf. *Vom Kriege wider die Türken*: WA 30/II, 145/27-146/18.

¹⁴ Cf. *Heerpredigt wider den Türken*: WA 30/II, 162/15f: "Whoever now desires to be a Christian in this day and age needs to take heart, and only think no further on peace and good days." Translated by Jared Wensyel

¹⁵ *Vom Kriege wider die Türken*: WA 30/II, 143/1-3. Translated by Jared Wensyel.

¹⁶ *Heerpredigt wider den Türken*: WA 30/II, 173/29-32. Translated by Jared Wensyel.

Ottoman advance, Luther was not yet able to accomplish his goal to study the Qur'an or to translate it, but he made sure that "The Turk" did not remain an empty term, but that its meaning would become more defined. This led him to write a preface for a new edition of *Libellus de ritu et moribus Turcorum*. This *Libellus*, written by the Dominican George of Hungary based on his twenty years imprisonment by the Turks, has made Turkish custom and practice accessible to the Christian public since its publication (between 1475 and 1481). Luther's desire was clearly a better understanding of the Qur'an for himself and his readers. At first in his preface he complains that he has only read two essays on the Qur'an: *Confutatio Alkorani* by the Dominican Riccoldo de Monte Croce from the year 1300, and the *Cribratio Alcorani* by Nicholas of Cusa. He accuses both of them of not putting things in the proper light, for they would reject the whole Qur'an for the sake of making Roman Papism shine brighter. Once again it seems they are more interested in the Pope than the Qur'an. In this context Luther strikes a new and remarkable tone, demanding a proper representation. He is even more amazed that this representation comes from an author, who, after having experienced not a few years of imprisonment by the Turks, would have all reasons, not to be particularly friendly in writing about them. Admittedly, a later comment clearly shows that Luther hoped that the appropriate presentation of the teaching of Muhammad would actually help to turn the Turks' own sayings against them, as everyone would see what terrible things can be found in the Qur'an. In a 1542 letter to the city council of Basel seek-

ing approval for Bibliander's translation of the Qur'an, Luther repeated this argument: This book full of lies, fables and horror stories should be known especially by the ministers, so that their listeners would be frightened and learn to recognize Christ's enemy.¹⁷

This balanced reading made it now possible for the reformer to give not a small amount of praise to the followers of Muhammad in his preface. He stated that their religion's outer appearance and almost all of their formal ceremonies are quite exemplary, yes they put Christian monks and believers, including the Papists, to shame. This indeed makes it very clear that, once again, Luther is not primarily talking about Islam, instead his desire is, with the help of what can be seen and observed, to make Rome and the Pope look bad. Since the Pope also improperly emphasizes with the Gospel the exterior and the laws, he could, as he has already acted contrary to the message of justification by faith alone, do it right and take a page from the heathen's play-book. For in spite of all praise for Islam, it remains clear that, regardless of all moral and virtuous things to be observed, it is nonetheless an unfortunate heresy, and, when properly understood, is going completely in the wrong direction. And for this reason, all praise for the Turks is once again quite relative.

After a long break, Luther again explicitly mentions the Turks in his 1541 essay *Vermahnung zum Gebet wider den Türken*. The occasion was once more the newly impending danger on the Turkish front, after Suleiman had captured Hungary's capital at the be-

¹⁷ Cf. WAB 10, Nr. 3802, 162/32-43.

ginning of September, converting the main church into a mosque and placing the country under Ottoman. Again the Turks were posed to take Vienna, and after the failure of the religious talks between Protestants and Catholics, uncertainty in Charles V's ability to mobilize a large and strong enough army to withstand the coming storm was growing. The Saxon prince-electors John Frederick I commissioned Luther, referring back to his 1529 essays on the Turks, to write an admonition to prayer, meant as an encouragement for the armies. Luther had already heard and was prepared. He wrote the essay in one go and published it in no time. He understandably directed its focus to a review of the long and difficult path of the Reformation, and, like in his earlier writings, he attacked the many failures of the Christians, deserving the punishment of God, more than the Turks themselves. It was not so much a call to fight against the Turks, as it was a call to see the situation as a deep inquiry into their own wrongdoings over the years, and to hear therein the call to repentance.

At the end of our review of Luther's attitude towards Islam we still have to talk about one more essay. One that most clearly expresses Luther's wish to study the Qur'an more intensively, for the sake of better understanding the teaching of Muhammad, and in doing so to be able to refute it better! In 1542, just one year later, Luther translated and edited Riccoldo of Monte Croce's *Confutatio Alkorani*, an essay he formally viewed with much scepticism. He seems to have lost this scepticism due to his first Latin copy of the Qur'an. Although he found the translation terrible, it nevertheless confirmed

the negative perspective about Islam. He could no longer maintain his suspicion that Riccoldo made Islam look bad, only to make the Roman Church shine brighter.

In the preface to his translation of the refutation Luther picks up his earlier thoughts and again comments intensively that the Turks are a part of the punishment for the Christians, these having missed their chance to comply with God's will on Earth. At the same time he comments on punishment for the Turks, who, although they are being used as an instrument from God, will not profit from it. He expresses another thought much clearer than before: "All in all, though we cannot convert the Saracens and now the Turks, let us nevertheless remain strong and hold tightly to our beliefs."¹⁸ The strength of the Turkish army should therefore not lead to temptation, nor should it lead one to doubt the almightiness and strength of God, as if the Turkish God could little by little defeat the Christian God. On the contrary – a view troubling to our ears – God is using the Turk to punish the no longer teachable Christians, in order to show that God is the one and only true God, and to teach people to trust in him alone. In his own refutation, an attachment to the Riccoldo edition, he cuttingly and bitterly identifies false Christians as "Turkish Christians", much worse than the "Mohammedans", and, even more biting, he wishes the Turkish army success in battle, so that the false Christians will finally be drastically made aware of their errors and blasphemies.¹⁹

¹⁸ Verlegung: WA 53, 274/7f.

¹⁹ Cf. Verlegung: WA 53, 391/11-24.

Three years before he died we can see that Luther had given up hope indefinitely that the Turks could be converted, just as he had given up hope for conversion of the Jews and the Papists. The light undertones of resignation are therefore no surprise. The obtrusive and certainly redundant parallelization of Jews and Turks in his preface to the Basel Translation of the Qur'an by Theodor Bibliander, that both surely know what they should believe, that both know Jesus, but surely do not know him as the one he really is, makes this moment of resignation abundantly clear. The doxological conclusion to his refutation appear to me to also clearly show this resignation: "Now then, may God give us his grace and punish both, the Pope and Muhammad together with their devils. I have done what I can as a faithful prophet and preacher. Whoever doesn't want to listen, should leave it. I am now excused, for today, the future, and in all eternity. Those who believe, will thank me here and now. For they are (with the blessing of God) those who earn God with faith, prayer, and patience, and who will do their best. May God help them, the merciful Father through his loving son Jesus Christ with the Holy Spirit, let him be praised throughout eternity. Amen."²⁰

Conclusions and perspectives

These could have been good closing words. But, I owe it to you to ask the question, if and what we are able to take away from the historical facts in this analysis of Luther? A discussion paper from the Conference on Islamic Affairs of the Protestant Church of

²⁰ Verlegung: WA 53, 396/28-35.

Germany (EKD) from May 2016, titled *Reformation und Islam*²¹, tries to do exactly this. However, in my opinion, it does not come any further than capturing a few platitudes and truisms.²² I hope I am now going a bit further. As fitting to a Reformation historian, let me give you 95 Theses – minus 91.

1. Sharpen our perception

Luther's situation in 1529 and in the years following 1541 was very different from ours today in 2017. In 1529 and in the years following 1541, the Ottomans had captured Pest and Buda and were poised to take Vienna. Today, in 2017, 476 years later, they have passed through the city gates many times, they have opened shops, engage in politics, send their children to German schools, and shape whole districts. The Turk no longer represents the enemy per se; he is no longer a synonym for the stranger. Islam is a part of Germany. Even better is the statement by former President Joachim Gauck: Muslims are a part of Germany. With everything this short sentence may mean. Certainly, we cannot pretend that we could simply ignore Muslims in Germany with all their colourfulness and complexities. And we definitely cannot just pretend that they do not influence the culture and the social life of our country. We must increasingly appreciate this influence with all its chances and problems. And these chances and problems must be identified and named

²¹ Available at https://www.ekd.de/download/reformation_und_islam.pdf (viewed last 1 Jan 2017).

²² Nonetheless, the overview of the opinions of other reformers on Islam or on Turks is quite helpful.

by the keyword “challenges”, not with the intention to monocausalize or discredit, but in such a way that we do not close our eyes to them, but rather search for solutions. For example: Primary school classes in which the proportion of immigrants or children with immigration background has reached 80%, function differently and achieve differently than classes in which the proportion is much lower. This can be seen especially, but not exclusively, in their German language abilities and skills. To ignore this would be fatal, to mention it has nothing to do with latent or even open xenophobia. The same goes for the challenges brought by the wave of refugees. Here the facts must be perceived and allowed to be mentioned, so that the problems are not able to spread and extend into other areas. Luther tried very hard to perceive the Turks broadly in all their strengths and weaknesses, and warned against one-sided depiction. Perhaps his motive was not genuine – but it is certainly his appeal.

2. Draw boundaries

Nota bene: Boundaries! Not: Exclusion! Exclusion leads the excluder himself into isolation. Boundaries are necessary, because they take others seriously in their otherness. A cuddle policy is just as fatal, intolerable, and absurd as xenophobia, because it doesn't allow the others to be others, but rather confuses integration with absorption. The fact that Luther never thought about the integration of Muslims is quite understandable in light of his situation in the 16th century. On the other hand, he definitely thought very carefully about the other side of this coin, which we easily continue to forget.

However, we must have this conversation in light of the keyword “boundaries”, so that these boundaries do not turn into exclusion. Therefore:

3. Discover our identity and develop our profile

A few years ago Henryk M. Broder hit the nail on the head with the book title: “Hurra, wir kapitulieren!” His thesis of a deliberate and intentional transformation acted out by Islam is certainly a vicious caricature. There is however a bit of truth in his thesis, that almost no Christian has anything to counter the usually self-confident Muslim, confident in religious issues. Instead Christians often withdraw, apologizing for being Christian. It's certainly not the case, that we should call down God's judgment like Elijah once did on Mount Carmel. But we do need to show our colours during interreligious dialogue.

In the case that, after a statement like the one by former President Christian Wulff, that Islam belongs to Germany, the waves surge up and the Jewish-Christian tradition is asked to deny such a belonging, then one should at least know wherein this tradition and inheritance is rooted, and show himself at the very least as a worthy administrator of this estate. An appeal to such a heritage can only make sense when it is taken as a part of a lived out profile, rather than simply a misused value. Those who have cried out the loudest are certainly those who would otherwise want to banish Christianity and the Church into the most private corner. Luther fought in his time for nothing less than a very clear Christian profile. We can take this as our example, because we – stronger than Luther in the

16th Century was forced to see – know better that identity and profile are the only single, viable ways to tolerance. Hence:

4. Learning and practicing tolerance

The way to the heart of another person is not to turn into the other person. It is rather that I remain myself and allow the other person to remain himself as well. *Tolerare*, the Latin word is not *accipere* – accept. Instead: Tolerate! That this can only function mutually should be clear like the phrase “identity and profile”. I can only sustain and endure if I know who I am, that means where I am from, where I am, and where I am going. And only if I am willing to speak about this openly. To confess.

Luther demands tolerance, especially of the Turks denying Christians their freedom to practice their religion. In this point Luther remains relevant today. Today, just as in his time, he would surely warn that there are many “Christian Turks” among us, in Luther’s sense: many, who do not or no longer know what it actually means to be a Christian, and what impact it has on politics, culture, and society. Education is direly needed!

Antworten auf die wichtigsten Fragen zur Scharia (Teil 2)



Nachdem sich der erste Teil des Sonderdrucks „Antworten auf die wichtigsten Fragen zur Scharia“ der Unvereinbarkeit der Scharia mit dem Grundprinzipien des freiheitlich-demokratischen Rechtsstaates gewidmet hat, konzentriert sich der vorliegende zweite Teil stärker auf die aktuellen Entwicklungen des Islam in Deutschland, der Suche nach einem integrierbaren „Euro-Islam“ und den verschiedenen Bereichen, in denen der Islam in seinen unterschiedlichen Ausdrucksformen Staat und Gesellschaft herausfordert.

Der Sonderdruck kann gratis aus dem Internet geladen werden unter:

<https://www.islaminstitut.de/category/publikationen/sonderdrucke/>

Rezension / Book Review

Johanna Maria Jesch, *Der Koran: Eine kritische Einführung*, Kisslegg-Immenried: Christiana-Verlag im Fe-Medienverlag, 2017, 80 S., 5,00 €

Die Theologin Johanna Maria Jesch versteht ihr 65 Textseiten umfassendes Buch über den Koran als einen Beitrag, um Christen und Muslimen zu helfen, miteinander ins Gespräch zu kommen. „Nur wenn wir die Sprachlosigkeit überwinden“, so Jesch (S. 71), „uns kundig machen und ins Gespräch eintreten, kann es einen Weg zu einem gelingenden Zusammenleben geben.“ Dieses Ziel spiegelt sich auch in den beiden, dem Buch voran gestellten lateinischen Aufforderungen wider: „Tolle, lege“ (Nimm und lies) und „Sapere aude“ (Habe den Mut, dich deines Verstandes zu bedienen). Dazu gehört auch der Mut, sich und seine Überzeugungen selbstkritisch zu hinterfragen.

Dieser Beitrag zur Aufklärung über die Grundlagen des Korans ist gut gelungen. Das Buch ist flüssig geschrieben und auch für *den* Leser gut verständlich, der sich noch wenig mit dem Islam beschäftigt hat. Das Buch ist sehr sachlich. Alle Aussagen sind gut belegt. Die zahlreichen Fußnoten (187) und die verwendete Literatur (6 Seiten) belegen, dass auch die neueste Literatur verwendet wurde.

Die Ausführungen sind knapp; dennoch sind alle wesentlichen Aspekte für den nicht-muslimischen Leser, der das Gespräch mit Muslimen sucht, knapp, aber doch in ausreichender Tiefe behandelt worden: Begriffsbestimmungen;

Aufbau, Form und Sprache des Korans; acht wichtige Themen des Korans; Suren und Verse, die zur Allgemeinbildung gehören; Dogmen zu Sprache, Gestalt und Inhalt des Korans; Verehrung des Korans und des Arabischen; Entstehungsgeschichte und Überlieferung des Korans; Abendland und Koran.

Die Autorin bringt zahlreiche Koranzitate, meist zitiert nach der Koranübersetzung von Max Henning (1990) oder der Übersetzung von Hartmut Bobzin (2012). In Klammern wird auch jeweils die Stelle aus der Kairiner Standardausgabe angegeben, um Missverständnisse zu vermeiden. Wie von einer Theologin nicht anders zu erwarten, werden manchmal auch Vergleiche mit der Bibel und der Bibelwissenschaft gezogen.

So stellt sie zum Beispiel die beiden Aussagen gegenüber „Gott wird Mensch“ (Inkarnation) und „Gott wird Buch“ (Inlibration). Sowohl in der Schlüsselszene des Christentums (Lukas 1,26-35) als auch in der entsprechenden Szene des Islam (Sure 96,1-5) sei der Engel Gabriel Vermittler der Ankunft Gottes in der Welt gewesen. In der Bibel habe Gabriel Maria das Kind angekündigt und habe auf ihre freiwillige Zustimmung gewartet; zweimal habe Maria gefragt und Antwort erhalten. Muhammad hingegen habe einen Befehl entgegenzunehmen gehabt. Zweimal habe er sich geweigert und beide Male sei er gewürgt worden. Hier hätten sich Freiheit auf der einen Seite und Zwang auf der anderen Seite gegenübergestellt.

Solche Gegenüberstellungen können auch für einen muslimischen Leser hilfreich und interessant sein. Allerdings macht J. M. Jesch fairer Weise in einer Fußnote (S. 22) darauf aufmerksam, dass es nicht wenige muslimische Theologen gibt, die den Besitz eines vorislamischen Buches nicht erlauben, da aus ihrer Sicht alles Hilfreiche und Notwendige bereits im Koran erläutert ist. Der Koran enthalte alles, so dass der Mensch keinen Bedarf an solchen vorislamischen Büchern habe.

J. M. Jesch geht inhaltlich auch auf die Aspekte des Koran ein, die von westlichen Lesern als problematisch empfunden werden: Gottesbild, Verhältnis zur Bibel, Stellung Mohammeds, Koran als Gesetzbuch zur Rechtleitung, Religion und Staat, Gott und Gewalt, Mann und Frau, Gläubige und Ungläubige, Abendland und Koran. Jesch macht deutlich, dass Frauen im Koran hinter ihrer Namenlosigkeit sowie hinter dem Mann verschwinden. Der Mann habe Vorrang vor der Frau: „Die Männer stehen eine Stufe über ihnen“ (Sure 2,228; vgl. auch 4,34).

Jesch stellt auch kurz kontroverse Forschungsansätze der westlichen Koranforschung vor, z.B. die Bestreitung der Historizität des Propheten oder eine wesentlich spätere Abfassung des Korans, Ansätze, um die muslimischen Geschichtsangaben zu hinterfragen.

Man kann nur hoffen, dass dieses handliche, hilfreiche und preiswerte Buch (Preis 5 €), das man in zwei bis drei Stunden lesen kann, eine große Verbreitung erfährt und so dazu beiträgt, dass Menschen in Deutschland ihre Angst vor dem Islam verlieren, sowie Mut und das notwendige Basiswissen bekommen, um in Gespräche mit Muslimen einzutreten. Wachsende

Sprachfähigkeit im religiösen Bereich unterstützt die Integration.

(Dietrich Kuhl)

Johanna Maria Jesch, *Der Koran: Eine kritische Einführung* [German only], Kisslegg-Immenried: Christiana-Verlag im Fe-Medienverlag, 2017, 80 pages, € 5,00

The theologian Johanna Maria Jesch understands her 65-page book on the Qur'ān to be a contribution towards encouraging conversation between Christians and Muslims. "Only once we have left the silence", according to Jesch (p. 71), "informed ourselves, and entered the conversation, will the path towards a successful coexistence be possible."¹ This goal is reflected in both Latin commands at the front of the book: "Tolle, lege" (take up and read) and "Sapere aude" (dare to know). This also includes the courage to scrutinize yourself and your own convictions.

This contribution towards clarification of the fundamentals of the Qur'ān was successful. The book flows well, and is for any reader with minimal exposure to Islam easily understandable. The book is objective and well grounded. All statements are well documented. The many footnotes (187), and the applied references (6 pages), show that the work is based on up to date research.

Her remarks are concise, and yet all important aspects for any non-Muslim reader seeking conversation with Muslims are concisely but sufficiently dealt with: definitions; structure, form and language of the Qur'ān; eight important themes from the Qur'ān; fundamental

¹ Translated by Jared Wensyel.

surahs and verses; dogmas regarding language, character, and content of the Qurʾān; glorification of the Qurʾān and the Arabic language; origin story and transmission history of the Qurʾān; Occident and the Qurʾān.

The author quotes the Qurʾān abundantly, most of the time using the (German) Qurʾān translation by Max Henning (1990) or the translation by Hartmut Bobzin (2012). The location within the Cairo Qurʾān is placed in parentheses to avoid any confusion. To be expected of a theologian, she sometimes makes comparisons to the Bible and biblical studies.

The author compares for example the two statements “God becomes man” (incarnation) and “God becomes a book” (inlibration). The angel Gabriel was the messenger of God’s arrival in the world in both the Christian key event (Luke 1:26-35) and also in the Qurʾānic key event (Sure 96,1-5). Gabriel announced the child to Mary in the Bible and waited for her to give her response in full freedom. Mary asked questions twice and Gabriel answered. Muhammad on the contrary received a command. He refused twice and both times Gabriel attacked and strangled him. According to the author freedom on the one side and compulsion and force on the other side faced each other.

Such comparisons could also be helpful and interesting for any Muslim reader. Nevertheless J. M. Jesch mentions in all fairness in a footnote that not a few Muslim theologians do not allow the possession of a pre-Islamic book, since all helpful and necessary information is to be found within the Qurʾān. In their eyes the Qurʾān contains everything, making the ownership of such pre-Islamic books obsolete.

J. M. Jesch also discusses those aspects of the Qurʾān which are considered problematic by Western readers: the notion of God, relationship to the bible, the status of Muhammad, the Qurʾān as a book of law, relationship between state and religion, God and violence, man and woman, believers and unbelievers, and Occident and the Qurʾān. The author describes how women almost disappear in the Qurʾān in comparison with the primary and greater importance of men. Except for Miriam, the mother of Jesus, all women mentioned in the Qurʾān are nameless. Man is being given priority and precedence: “Men have a degree of advantage over them [i.e. women]” (Sure 2:228 by Abdallah Yousef Ali; or “Men have a status above women” by N.J. Dawood; see also Sure 4:34).

J. M. Jesch describes also some controversial research questions of the western Qurʾānic scholars. Some scholars contest the historicity of Muhammad. Some believe that the Qurʾān was completed much later. Some contest the historical data of Muslim historians.

One can only hope that this handy, helpful, and reasonably priced book (5 €), able to be read in only two to three hours, becomes well known, and in this way contributes to eliminating the fear of Islam among people in Germany, giving them courage and the necessary basic knowledge for entering conversations with Muslims. Increased ability to discuss religious topics supports integration.

(Dietrich Kuhl)

Institut für Islamfragen

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

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

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

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