

# ISLAM UND CHRISTLICHER GLAUBE ISLAM AND CHRISTIANITY

---

Zeitschrift des  
Instituts für Islamfragen (IfI)

Journal of the  
Institute of Islamic Studies

ISSN 1616-8917  
Nr. 2/2018 (18. Jg.)

---



**Authentischer Dialog in unfriedlichen Zeiten – Was  
Christen und Muslime verbindet und was sie trennt**  
*Authentic Dialogue in Restless Times – Common  
Ground and Divergences between Christians and  
Muslims*

---

## Inhalt / Contents

Vorwort / <i>Editorial</i> .....	3
Innovative Koranhermeneutik als Schlüssel zur Begegnung mit dem Islam <i>Innovative Qur`ān Hermeneutics as the Key to Interaction with Islam</i> (Hanna Josua) .....	5
Navid Kermani: Zugänge eines muslimischen Denkers zur Botschaft des christlichen Glaubens <i>Navid Kermani: Approaches of a Muslim Intellectual to the Christian Message</i> (Reinhold Strähler).....	22
Rezensionen / <i>Book reviews</i> .....	47

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

Zeitschrift des Instituts für Islamfragen der Evangelischen Allianz in Deutschland, Österreich und der Schweiz / *Journal of the Institute of Islamic Studies of the Evangelical Alliance in Germany, Austria, and Switzerland in cooperation with the International Institute of Islamic Studies of the World Evangelical Alliance (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 außerhalb Europas (Landweg) / Annual subscription within and outside Europe (surface mail):** 9,20 € / 11,- CHF / (Luftpost auf Anfrage / *special prices for airmail*)  
Einzelheft / *Single Copy*: 5,- € / 6,- CHF  
Erscheint zweimal jährlich / *The Journal will appear twice annually*

**Nachdruck von Beiträgen mit Erlaubnis des Herausgebers und zwei Belegexemplaren / Reprint of articles with permission of the editor, please send two copies**  
Auffassungen einzelner Autoren in namentlich gekennzeichneten Beiträgen decken sich nicht notwendigerweise mit denen von Herausgeber, Schriftleiter oder Verlag. / *Editors and publisher take no responsibility for particular opinions expressed in named articles.*

**© Institut für Islamfragen e.V.**

Das Institut für Islamfragen vertritt uneingeschränkt die demokratischen Prinzipien der Toleranz und Meinungsvielfalt und lehnt jede Form von Extremismus, Fremdenfeindlichkeit, Rassismus sowie Diffamierung und Gewalt gegen ethnische, soziale oder religiöse Minderheiten ab. Mitarbeiter und Vorstand sind dem christlichen Menschenbild verpflichtet, das alle Menschen in Würde achtet und treten deshalb für gegenseitigen Respekt, Menschenrechte, umfassende Religions- und Meinungsfreiheit sowie kulturelle Vielfalt ein.  
*The Institute of Islamic Studies thoroughly defends the democratic principles of tolerance and diversity of opinion and rejects every form of extremism, xenophobia, racism as well as defamation and violence against ethnic, social, or religious minorities. Employees and board are committed to the Christian view of mankind, which respects every individual's dignity and for that reason advocates mutual respect, human rights, freedom of religion and of thought as well as cultural diversity.*

## Liebe Leser,

in der vorliegenden Ausgabe kommen ein deutsch-libanesischer Christ und ein deutsch-iranischer Muslim zu Wort, die sich seit vielen Jahren intensiv mit der Religion „der Anderen“ auseinandersetzen. Im Zentrum steht dabei die Frage, wie wir angemessen mit dem umgehen können, was Christen und Muslime verbindet, *und* dem, was sie trennt.

Der im Libanon geborene Theologe und Politikwissenschaftler Hanna Josua hat nicht zuletzt aufgrund seiner persönlichen Bürgerkriegserfahrungen eine große Sehnsucht nach friedlicher Koexistenz auch jenseits religiöser Grenzen. Er hinterfragt jedoch im ersten Artikel die populäre Sicht, dass die „Abrahamische Ökumene“ der passende Schlüssel für einen solchen Frieden ist. Josua hat in seiner 2016 veröffentlichten Dissertation die islamischen Primärtexte sowie einschlägige Geschichts- und Kommentarwerke mithilfe seiner „Methode der rezipientenorientierten Interdependenz“ untersucht. Demnach korrespondieren die wie „Splitter“ im Koran verstreuten Ibrāhīmtexte ganz offenkundig mit konkreten Ereignissen in der Prophetenbiographie (Sīra) Muḥammads. Aufgrund der sich zuspitzenden Konflikte mit Juden und Christen kommt es im dynamischen Prozess seiner Verkündigung schließlich zu einer „Islamisierung Ibrāhīms“ als Stifter sämtlicher islamischer Pflichten, Riten und Traditionen. Der koranische Begriff der „Religion Abrahams“ (*millat Ibrāhīm*) steht damit wie kein anderer für den islamischen Überbietungsanspruch gegenüber Juden und Christen. Es braucht daher nach Josua eine alternative Begründung für das friedliche und respektvolle Mit-

einander: die unantastbare Würde jedes Menschen als Geschöpf und Ebenbild Gottes.

In einem zweiten Artikel stellt Reinhold Strähler mit dem deutsch-iranischen Schriftsteller und Islamwissenschaftler Navid Kermani einen muslimischen Denker vor, der in seiner persönlichen Begegnung und Auseinandersetzung mit dem christlichen (vornehmlich katholischen) Glauben nach Brücken zwischen den Kulturen sucht. Dabei kommen auch heute oft vernachlässigte Themen wie Schuld, Erlösung, Leid und Sünde offen zur Sprache. Strähler beschäftigt sich unter anderem mit Kermanis Werk „Ungläubiges Staunen“, in dem der Autor in die christliche Bilderwelt eintaucht. Dabei wird deutlich, wie er einerseits von der selbst erlebten Weite und Tiefe christlicher Liebe fasziniert ist und andererseits starke (typisch islamische) Vorbehalte gegenüber der damit eng verbundenen Botschaft der Inkarnation und Kreuzigung Jesu hegt. Auffallend ist, dass Kermani einen sehr subjektiven und manchmal äußerst selektiven Zugang zu den biblischen und koranischen Texten wählt, manches nur andeutet oder bewusst vieldeutig ausdrückt und an einigen Stellen zur oberflächlichen Gleichsetzung von Judentum, Christentum und Islam – z.B. bei ihrer Antwort auf die Theodizee – neigt. Gleichzeitig können sich Christen nach Strähler an seinem Wunsch, Verbindendes wahrzunehmen, und der gleichzeitigen Freiheit, Widerspruch gerade auch in fundamentalen Fragen offen zu äußern, ein Beispiel nehmen.

*Ihre Redaktion*

## Editorial

Our current number features a German Christian with roots in the Lebanon and a German-Iranian Muslim, both of whom have for many years engaged intensively with the other's religion. The focus is on the appropriate attitude towards what Christians and Muslims have in common *and* the issues that separate them.

His experience of the civil war in his homeland has given the Lebanese-born theologian and student of politics Hanna Josua a deep yearning for peaceful coexistence across religious boundaries. He nevertheless questions in the first article whether the popular notion of an "Abrahamic Ecumenism" can be an appropriate key to peace. In his doctoral thesis, published in 2016, Josua examined the primary Islamic texts and relevant histories and commentaries, using his method of "recipient-oriented interdependence". Scattered fragmentary references to Abraham in the Koran are shown to correspond to concrete events in the biography (Sīra) of the Prophet Muḥammad. As his conflict with Jews and Christians intensified, his preaching underwent a dynamic development resulting in an "islamization of Abraham" as the origin of all Muslim duties, rites and traditions. This means the qur'ānic concept of "the religion of Abraham" (*millat Ibrāhīm*) stands more than any other for Islam's claim of preeminence over Judaism and Christianity. There is need for an alternative basis for peaceful and respectful co-existence, namely the inviolable digni-

ty of every human being as God's creature and bearer of the divine image.

In the second article Reinhold Strähler introduces the Iranian-born German writer and Islam expert Navid Kermani, a Muslim thinker seeking both on a personal level and by engaging with Christianity (mainly Roman Catholicism) to build bridges between cultures, openly discussing often neglected topics such as guilt, redemption, suffering and sin. Besides other matters Strähler examines Kermani's publication *Ungläubiges Staunen* (Wonder beyond Belief) where the author takes a profound look at the world of Christian art. On the one hand it is clear he is fascinated with his own experience of the breadth and depth of Christian love, on the other he has strong (and typically Muslim) reservations about the closely related themes of Christ's Incarnation and Crucifixion. One cannot fail to observe Kermani's very subjective and sometimes extremely selective approach to the biblical and qur'ānic texts, his allusions and deliberate ambiguities and in some instances his superficial equation of Judaism, Christianity and Islam, for instance in their response to the theodicy question. At the same time Christians can, Strähler affirms, learn from his example: his desire to take note of common ground and his freedom in openly addressing fundamental areas of conflict.

*The Editors*

# Innovative Koranhermeneutik als Schlüssel zur Begegnung mit dem Islam<sup>1</sup>

Von Hanna Josua<sup>2</sup>

Ich bin ein Kind von Kriegen. Vor etwa 100 Jahren wurden im Zuge des Armeniergenozids mein Großvater und viele andere Verwandte aus den christlichen Dörfern des Tur Abdin vertrieben und in vier Länder des Nahen Ostens zerstreut. Meine Familie fasste Fuß im Libanon. Meine erste Kindheitserinnerung ist die Explosion von Bomben in unserer Nachbarschaft. Als ich 19 Jahre alt war, begann der libanesische Bürgerkrieg. Ich kenne den Knall der Explosionen und die Schreie der Menschen. Während dieser Zeit lebte ich als Christ im islamischen Westteil Beiruts.

Ich weiß, was es bedeutet, wenn Ethnien und Religionen und Konfessionen sich bekämpfen. Ich weiß, wie es ist, wenn ein Mensch auf seine Religionszugehörigkeit reduziert und so zum Feind erklärt wird. Ich weiß, wohin es

führt, wenn der Wille zum Frieden, zur Koexistenz und Konvivenz verloren geht.

Ich bin ein Kind von Kriegen. Ich weiß, was es bedeutet, eben diesen Frieden nicht zu haben. Darum kenne ich den Wert von Frieden. Und darum strebe ich mit allem, was ich bin, nach Frieden.

## Abrahamische Ökumene als Schlüssel zum Frieden unter den Religionen?

In der Theologie fand ich dieses Streben wieder. Gerade das Projekt Weltethos und die Abrahamische Ökumene nahm ich wahr als Engagement für den Frieden unter den Religionen, als guten Willen zur friedlichen Konvivenz. Nun wird dieser gute Wille mit der Stammvatergestalt Abraham / Ibrāhīm begründet, die Juden, Christen und Muslime teilen. Als Theologe muss ich hier die Frage stellen: Gibt die Gestalt Abrahams diese Begründung wirklich her? Zum einen: Ist sie theologisch tragfähig, hält sie der Exegese stand? Zum anderen: Entspricht sie dem Selbstverständnis eines jeden der drei Partner? Nur wenn diese beiden Fragen mit Ja beantwortet werden können, ist Abraham tragfähig als Begründung für einen echten Frieden.

Die bisherige Sicht der Abrahamischen Ökumene gründet überwiegend in theologischen Arbeiten mit westlich-christlichem Zugang. Um den koranischen Ibrāhīm jedoch nicht durch eine „christlich-theologische Brille“ und se-

---

<sup>1</sup> Bei dem vorliegenden Artikel handelt es sich um die Dankesrede, die der Verfasser anlässlich des ihm am 1. Dezember 2017 verliehenen Johann-Tobias-Beck Preises in Stuttgart gehalten hat. Ausgezeichnet wurde Josua für das auf seiner Dissertationsschrift von 2005 basierende Werk *Ibrahim – Der Gottesfreund. Idee und Problem einer abrahamischen Ökumene*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2016.

<sup>2</sup> Hanna Josua ist 1956 im Libanon geboren und hat in Beirut Politikwissenschaft und Geschichte und an der Evangelischen Missionsschule Unterweissach Theologie studiert. 2005 wurde er an der Evangelisch-Theologischen-Fakultät Leuven promoviert. Er ist Leiter des Evangelischen Salam-Centers und Pfarrer der Arabisch-Evangelischen Gemeinde Stuttgart und ihrer süddeutschen Tochtergemeinden.

lektiv zu sehen, müssen die Koran- und Traditionstexte nicht nur im Urtext und in ihrer Gesamtheit gelesen, sondern auch unter den Anforderungen islamischer Theologie betrachtet werden. Im Koran ergibt sich kein einheitliches und in sich geschlossenes Ibrāhīm-Bild, denn auch die Verkündigung Muḥammads ist nicht in sich geschlossen, sondern einer dramatischen Veränderung und Entwicklung unterworfen, analog der Entwicklung des Verkündigers Muḥammad im Laufe seiner 23jährigen Wirkungszeit. Darum sind auch die Ibrāhīmtexte keine Dogmatik, sondern eingebettet in Verkündigung des Hauptthemas Muḥammads, der Einsheit Gottes (*tauḥīd*) an wechselnde Rezipienten, und eingebettet in die eigene Biographie des Verkündigers.

### **Hermeneutik als Schlüssel zum Verständnis: rezipientenorientierte Interdependenz**

Aus diesem Grund kommt der Hermeneutik eine zentrale Rolle zu. Nicht von ungefähr ist „Ibrahim, der Gottesfreund“ bei Mohr Siebeck in der Reihe Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie angesiedelt. Im Zentrum meiner Hermeneutik steht ein Verständnis der koranischen Offenbarung als lebendiger Verkündigung, die die Diskurse mit den unterschiedlichen Rezipienten dieser Verkündigung zum Gegenstand hat. Dazu kommen der Diskurs mit den vorislamischen Schriften, also Altem und Neuem Testament und die koranische Auslegungsweise dieser vorislamischen Stoffe in Form einer alternativen Interpretation, die sich stark auf nachbiblisches Schrifttum bezieht.

Daher nenne ich als hermeneutischen Schlüssel die Methode der rezipientenorientierten Interdependenz. Diese führt bereits vorhandene methodische Instrumente der islamischen Theologie zusammen:

### ***Chronologie der Suren***

Im Koran selbst sind die Suren nach dem seinerzeit üblichen spätantiken Ordnungsprinzip in absteigender Länge angeordnet. Gegenüber dieser rein formalistischen Anordnung gab es jedoch schon im 1. Jahrhundert AH chronologische Ordnungsversuche. Sie wurden im Laufe der Zeit immer wieder von Muslimen selbst praktiziert. Daher habe ich die koranischen Abrahamtexte chronologisch angeordnet und mit ihrem vermutlichen Entstehungskontext im Leben Muḥammads nach der islamischen Darstellung in der Prophetenbiographie (*Sīra*) in Verbindung gebracht. Auf diese Weise wird eine Interdependenz der parallelen Erzählstränge Muḥammad und Ibrāhīm sichtbar. Die koranische Verkündigung ist untrennbar in die Biographie des Verkündigers Muḥammad eingebettet.

### ***Die Gründe der Herabsendung***

Eine Beziehung der Korantexte zu ihrem wahrscheinlichen Entstehungskontext stellt die islamische Theologie durch die *asbāb an-nuzūl*, die sog. Herabsendungsanlässe, her. Jedem historischen Ereignis im Leben Muḥammads werden die Verse zugeordnet, die damit in Zusammenhang stehen. Die *asbāb an-nuzūl* gehen davon aus, dass Verkündigung immer in eine konkrete Lebens- und Fragesituation hineinspricht und auf eine konkrete Zuhörerschaft ausgerichtet ist und ihr antwortet. Für

islamische Theologen stand es außer Frage, dass das Wissen um den jeweiligen Offenbarungskontext unabdingbar für das bestmögliche Verständnis der Korantexte sei.

### **Die Abrogation**

Ein weiteres dynamisches islamisches Prinzip in Bezug auf die koranische Hermeneutik ist die Lehre vom „Aufhebenden und Aufgehobenen“ (*an-nāsiḥ wa-l-mansūḥ*). Dieses wird angewandt, da der Koran eben nicht „unisono“ spricht, sondern es miteinander kollidierende Texte und sich widersprechende Aussagen und Normen gibt. Darum bedarf es eines Verfahrens, das diese Widersprüche entweder harmonisiert oder auflöst. Dies geschieht, indem eine ethische Norm oder juristische Bestimmung des Korans oder der Sunna durch eine andere, zeitlich nachfolgende Bestimmung aufgehoben, also außer Kraft gesetzt und ersetzt wird. Die aufhebende Bestimmung wird als *nāsiḥ* bezeichnet, die aufgehobene als *mansūḥ*.

Für die Abrahamsökumene sind vier Themenbereiche wichtig, in denen der Grundsatz von *an-nāsiḥ wa-l-mansūḥ* zum Tragen kommt: Die Änderung der Gebetsrichtung von Jerusalem nach Mekka; Vergebung und Fürsprache, sprich Toleranz gegenüber Andersdenkenden; der Dialog und Umgang mit Juden und Christen.

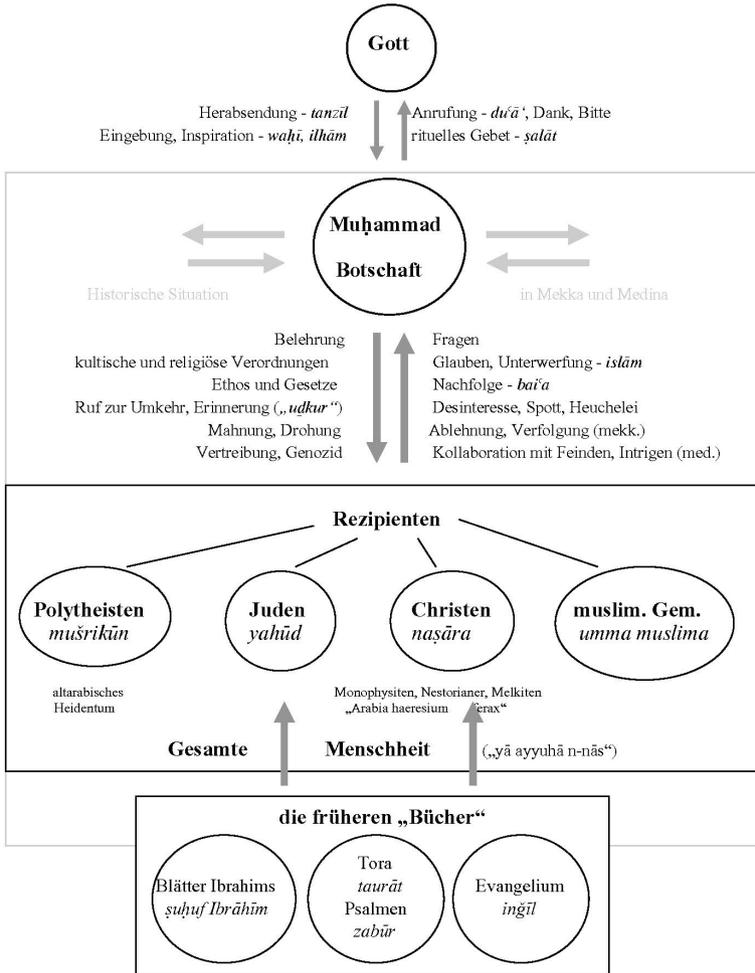
Die Rezipientenorientierung versteht Verkündigung als Interaktion. Der Koran ist verschriftete Verkündigung. Anstatt Korantexte nur als literarische Dokumente zu betrachten, hat sich die islamische Koranexegese das Gefühl für den lebendigen situativen Anrede-Kontext bewahrt.

Das Schaubild illustriert das Beziehungs- und Interdependenzgeflecht, in dem die Verkündigung Muḥammads gesehen werden muss. Der Prophet steht in Beziehung zu Gott, von dem er Eingebungen erhält und an den er sich in Anrufung und Gebet wendet. Diese Botschaft gibt er an die Rezipienten weiter, in Form von Ruf zur Umkehr, Belehrung und Mahnung. Die Rezipienten wiederum wenden sich an den Propheten und reagieren auf ihn zustimmend oder ablehnend. Dieser Diskurs vollzieht sich in einer historisch gegebenen Rahmensituation in Mekka, Medina und teilweise darüber hinaus. Juden und Christen wiederum sind die Schriftbesitzer früherer Bücher; damit spielen diese Bücher indirekt in den Diskurs hinein.

### **Ibrāhīm als in die Vergangenheit gespiegelte Muḥammad-Figur**

Schon bei der fortlaufenden Lektüre der Ibrāhīm-Erzählungen im Koran fällt auf, wie sehr seine Lebenssituationen und -stationen denen Muḥammads gleichen. Dieser Eindruck verstärkt sich noch bei der chronologischen Lektüre der Ibrāhīm-Texte. Im Buch werden sämtliche Ibrāhīm-Texte in eine Tabelle der Suren in ihrer chronologischen Reihenfolge und der Hauptereignisse im Leben Muḥammads eingetragen, so dass Vita und Botschaft parallel gelesen werden können. In der parallelen Lektüre des Lebens Muḥammads und der Ibrāhīmerzählung wird eine unauflösliche und untrennbare Verwobenheit der beiden Prophetengestalten miteinander und mit den historischen Ereignissen sichtbar.

Modell der rezipientenorientierten Interdependenz



Lassen Sie mich hier zwei dieser Parallelen aufgreifen: In Mekka war Muḥammad mit seiner ehemaligen Arbeitgeberin, der Kauffrau Ḥadiġa verheiratet. Diese Frau, 15 Jahre älter als er, mit der er in Monogamie lebte, gebar ihm sieben Kinder; doch alle seine Söhne von ihr starben noch im Kindesalter. In der altarabischen und später in der islamischen Gesellschaft galten Söhne als sichtbares Zeichen göttlichen Segens. Fehlende oder verstorbene Söhne provozierten also unweigerlich die kritische Anfrage seines Stammes an ihn als Prophet: Was ist das für ein Gesandter, den Gott mit dem Tod seiner Söhne straft? In diese Situation spricht Sure 51: Sara, der „unfruchtbaren alten Frau“ wird ein „kluger Knabe“ verheißen. Der Korankommentator Subḥī aṣ-Ṣāliḥ zieht die Linie zur Situation Muḥammads: „Die Geschichten der Propheten wollen das Herz Muḥammads festigen, wie die Ankündigung an Ibrāhīm, dass er im hohen Alter ein kluges Kind bekommen wird.“ Dasselbe gilt für Sura 37 mit der von Gott verhinderten Opferung des Sohnes, der Aqedah: Dieser für Judentum und Christentum theologisch so zentrale Text wird im Koran nur einmal erzählt, und zwar zeitlich kurz nach dem Tod der Söhne Ḥadiġas. Muḥammad wird am Paradigma Ibrāhīms wieder ein Sohn verheißen sowie die Weiterführung seiner Linie zugesagt. Zu diesem Trost kommt noch der Aspekt der Belohnung: Gott wird dem ausharrenden Propheten – Ibrāhīm wie Muḥammad – letztlich seinen gerechten Lohn zukommen lassen. Die chronologische Exegese zeigt also auf, dass derselbe Stoff – die Bindung des Sohnes – im Koran eine völlig andere Intention hat.

Als zweite Parallele möchte ich Sure 2 erwähnen, die erste medinensische Sure, die etwa 16 Monate nach der Auswanderung von Mekka nach Medina entstand. Hier wird berichtet, wie Ibrāhīm zusammen mit seinem Sohn Ismā‘īl, dem Stammvater der Araber, „das Haus“ errichtet, nämlich die Ka‘ba in Mekka. Der Bau des Zentralheiligtums des Islam ist Kulminations- und Zielpunkt des Lebens Ibrāhīms. Danach wendet er sein Gesicht suchend zum Himmel hin und her, und Gott weist ihm die neue Gebetsrichtung zu, statt Jerusalem nun Mekka. Muḥammads Blick geht in Sure 2 zurück zu dem Heiligtum der heidnischen Vorväter, das er verlassen hat. Nach dem Zerwürfnis mit den Juden von Medina jedoch wird die Ausrichtung auf Jerusalem obsolet. Ibrāhīm ist die Legitimation für die bewusste Abwendung vom Jerusalem der Juden, in der geänderten Gebetsrichtung hin zu einem vom altarabischen Polytheismus gereinigten Heiligtum. Das Heil kommt nun nicht mehr von Zion. Gleichzeitig ist dieser Text die Legitimation für Ereignisse, die sechs Jahre später stattfinden sollten: die Einnahme Mekkas und ihre Neubesetzung als nun islamisches Zentralheiligtum. Mit dem jüdischen Stammvater wird die theologische Abgrenzung von den Juden begründet!

Mit der Anknüpfung an biblische Stoffe bei gleichzeitiger Überbietung und damit Außerkraftsetzung wird deutlich, dass die Gestalt Ibrāhīms als vor-jüdische und vor-christliche Glaubensfigur immer mehr zum zentralen islamischen Bezugspunkt wird. Letztlich gründet der Islam in seinen Dogmen und Pflichten auf Ibrāhīm. In ihm, dem Erzvater der Juden und Glaubensvater der Christen, vollzieht sich die

theologische Ablösung des jungen Islam von Judentum und Christentum und seine Verselbständigung. Ibrāhīm wird sozusagen „islamisiert“. Der Ibrāhīm des Koran hat keine islamischen Elemente, sondern er ist ein konstitutives Element des Islam. Somit kann Muḥammad sagen, er habe keine neue Religion gebracht, sondern lediglich die alte Religion Ibrāhīms wiederhergestellt.

### **Chronologische Koranlektüre als Schlüssel zu Muḥammads prophetischem Selbstverständnis**

Die chronologische Lektüre lässt darüber hinaus eine Entwicklung im prophetischen Selbstverständnis Muḥammeds deutlich werden:

Im islamischen Glaubensbekenntnis, der šahāda, wird die Einsheit Gottes bezeugt sowie die Prophetenschaft Muḥammads. Sie begleitet einen Muslim vom ersten bis zum letzten Atemzug und wird im rituellen Gebetstext ständig vergegenwärtigt. Sie bringt mit ihrer Doppelgestalt den Propheten in eine eigentümlich duale Beziehung zu Gott. Schon im Koran taucht die Formel *Allāh wa-rasūluḥū* (Gott und sein Gesandter) als feste Größe auf und etabliert sich. Zeitpunkt und Entwicklung der Formel sind bemerkenswert. In der 1. mekkanischen Periode kommt sie überhaupt nicht vor, in der 2. und 3. nur je einmal. Erst in der medinischen Zeit verknüpft Muḥammad den Glauben an Gott mit dem Glauben an seine eigene Person. Als ein Prophet, der den einen Gott verkündet und zum Glauben ruft, kommt er nach Medina und sieht sich zunächst noch in der Sukzession der biblischen Propheten, die ja nichts anderes taten. In dieser Haltung begegnet er den Juden Medinas. Diese aber

lehnen ihn und seine Sendung ab. Nun beobachten wir eine Änderung des Prophetenverständnisses, die sich wohl am augenfälligsten in der immer häufigeren Formel *Allāh wa-rasūluḥū* niederschlägt.

Es ergibt sich folgendes Bild: Zunächst taucht die Formel „Glaubt an Gott und seinen Gesandten“ auf; bald kommt der „Gehorsam gegen Gott und seinen Gesandten“ hinzu. Die Formel findet schließlich in einem solchen Maß Eingang in den Sprachgebrauch Muḥammads, dass zunehmend Tätigkeiten, die bislang ausschließlich Gott zugeschrieben wurden, immer mehr auf „Gott und seinen Gesandten“ übergehen. Opposition gegen den Gesandten wird gleichgesetzt mit der Opposition gegen Gott; der Widerstand gegen Muḥammad wird mit der Höllestrafe belegt, der Gehorsam ihm gegenüber erwirkt das Paradies; dann wird er zum Richter neben Gott, und in Sura 9 zum Gesetzgeber neben Gott.

Durch die chronologische Lesung wird augenfällig, dass Muḥammad innerhalb der Prophetenreihe nicht nur der letzte und damit abschließende Prophet ist. Die Doppelformel *Allāh wa-rasūluḥū* bringt sein Reden und Handeln immer mehr mit dem Reden und Handeln Gottes zusammen. Dies wird aber zugleich ein Problem für die islamische Theologie. Die Korantexte zeigen die Entwicklung Muḥammads vom einsamen und abgelehnten „Rufer in der Wüste“, der die Menschen zu dem einen Gott ruft und sich selbst nur in einer Reihe mit anderen Rufnern sieht, hin zu einem Glauben und Gehorsam einfordernden „Kompagnon Gottes“, der sich im selben Atemzug mit Gott nennt und damit gewissermaßen an die Seite Gottes stellt.

## **Konsequenzen der innovativen Hermeneutik**

### ***1. Hermeneutische Aufbrüche unter muslimischen Theologen***

Inzwischen ist eine beachtliche Anzahl muslimischer Theologen nicht nur in Deutschland und Europa, sondern auch im Nahen Osten, dabei, den Koran innovativ und in einem lebendigen Kontext zu lesen. Es findet ein innerislamischer theologischer Diskurs statt, von dem nur wenige bislang Notiz genommen haben. Der theologische Diskurs bedingt zugleich ein politisches Tauziehen mit den Kräften, die den Status quo aufrechterhalten oder gar durch den politischen Islam Änderungen der Gesellschaft herbeirufen möchten. Die Globalisierung setzt Muslime ebenso unter Druck, so dass Reformen innerhalb der islamischen Community für eine globale Konvivenz unvermeidbar geworden sind. Wir tun gut daran, um des gesellschaftlichen Friedens willen diesen Reform-Islam zu unterstützen.

### ***2. Eine neue Betrachtung der islamischen Scharia***

Muslimische Migranten bringen eine religiöse Sozialisation aus Ländern mit, deren Gesetzgebung sich an der Scharia orientiert. In manchen Ländern erstarkten Gruppen, die eine radikale Rückwendung in die Zeit Muḥammads vor 1400 Jahren propagieren. Gewissens- und Religionsfreiheit, Gleichheit aller Menschen, auch von Andersdenkenden und Minderheiten sind Werte der freiheitlich-demokratischen Grundordnung, die eine neue Interpretation von Koran und Scharia verlangen. Der Freiburger Theologe Abdel-Hakim Ourghi

spricht dies offen aus: „Ein Islam der Unterwerfung, des Radikalismus und der fehlenden Selbstkritik passt nicht in unsere moderne Gesellschaft. Vielmehr braucht es eine zeitgemäße Auslegung des Koran sowie den Mut, die Tradition des Propheten in Frage zu stellen. Nur ein humanistischer Islam kann zur westlichen Welt gehören.“ Neben neueren Vorstößen aus der Identitätskrise der Muslime durch Reform-Muslime verstehe ich das Ibrāhimbuch als meinen Beitrag zur Koranhermeneutik.

### ***3. Die heutige Relevanz der Korantexte***

Meine Koranhermeneutik soll Christen in der Begegnung mit Muslimen helfen, den Koran nicht als einen Steinbruch von Zitaten zu missbrauchen, die ideologisch instrumentalisiert werden. Sie sollen lernen, den „Sitz im Leben“ der Korantexte zu beachten und sie in ihren konkreten historischen Kontext zu stellen, um die Begegnungen wertschätzender und damit konstruktiver zu gestalten.

### ***4. Begriffliche Klarheit***

Diese Hermeneutik hilft, theologische Unterschiede klarer zu benennen. Im Umgang mit den früheren Schriftbesitzern, Juden und Christen, gilt das Prinzip von Anknüpfung und Überbietung; man könnte auch von Kontinuität und Diskontinuität sprechen. Die Herausarbeitung der unterschiedlichen Intention von Texten hilft zur Klarheit im Gespräch, um Homonyme nicht vorschnell zu Gemeinsamkeiten zu erklären. Begriffliche Klarheit sorgt für Ehrlichkeit und Transparenz.

## **5. Umgang mit den „früheren Schriften“**

Islamtheologisch erübrigt sich das Festhalten an den vorigen Schriften, da der Koran das jüngste Buch ist und daher die Vorgängerschriften und -religionen überbietet und aufhebt. Es ist zu wünschen, dass sich im Gespräch mit Muslimen durch diese Hermeneutik eine Möglichkeit ergibt, doch auch auf die Bibel zurückzugreifen. Denn es ist eine Glaubensverpflichtung aller Muslime, an die früheren Schriften zu glauben: „O die ihr glaubt, glaubt an Allah und Seinen Gesandten und das Buch, das Er Seinem Gesandten offenbart und das Buch, das Er zuvor herabgesandt hat.“ (4,136)

## **6. Neue Begründung für den Friedenswillen**

Eine gründliche Exegese kann nur zu dem Resümee kommen, dass die Abrahamische Ökumene nicht mehr ist als eine theologische Chiffre. Sie lässt uns weder auf Augenhöhe noch aus dem jeweiligen Selbstverständnis im Dialog auftreten.

Deshalb müssen wir fragen: Brauchen wir für den Dialog überhaupt eine – konstruierte – gemeinsame Zentralgestalt? Der exegetische Befund zeigt uns: So schwer es uns fallen mag, wir müssen den Abraham-Traum aufgeben. Da Abraham mehr trennt als eint, müssen wir andere Begründungen für den Dialog finden.

Als Christen können wir ohne größere Probleme auf Abraham als Leitfi-

gur für den Dialog verzichten, denn er ist für das Christentum nicht konstitutiv. Das Identitätszentrum des Christentums ist Christus, die Gedächtnisorte und -feste des Christentums sind die Stationen des Lebens Jesu, nicht die des Lebens Abrahams.

Zudem: Wir brauchen nicht Einigkeit im Bekenntnis, um gemeinsam und im Frieden leben und arbeiten zu können. Wir haben die Menschenrechte, die auf unserem gemeinsamen Menschsein als Geschöpfe Gottes beruhen. Und als Christen gehen wir noch darüber hinaus: wir sind nicht nur Geschöpfe Gottes, sondern jeder ist Imago Dei, Ebenbild Gottes. Erst darin können wir unser Menschsein entfalten. Von dieser höchsten aller Würden, die unantastbar ist, leben nicht nur wir selbst, sondern wir können und müssen sie auch anderen zugestehen und ihnen daher in Respekt begegnen. Das verbindet uns – und das bindet uns. In aller Differenz stehen wir im gemeinsamen Menschsein vor Gott. Nicht Abraham / Ibrāhīm verbindet uns, sondern die Ebenbildlichkeit mit Gott.

Ich bin ein Kind von Kriegen. Darum kenne ich den Wert von Frieden. Und darum strebe ich als Mensch mit allem, was ich bin, nach gesellschaftlichem und politischem Frieden. Als Christ ist mein Leitbild Jesus Christus, der Friedefürst. Und als Pfarrer und Seelsorger rufe ich die Menschen zum Frieden mit dem Gott, der sie in seiner unendlichen Liebe als sein Ebenbild und Gegenüber erschaffen hat, und der in Jesus Christus Fleisch wurde und unter uns wohnte.

# Innovative Qur'ān Hermeneutics as the Key to Interaction with Islam<sup>1</sup>

By Hanna Josua<sup>2</sup>

I am a child of wars. Around 100 years ago, during the Armenian Genocide, my grandfather and many other relatives were cast out of the Christian villages of Tur Abdin and dispersed into four middle-eastern countries. My family gained a foothold in Lebanon. My first child memory is of a bomb exploding in our neighborhood. When I was nineteen years old, the Lebanese Civil War began. I know the bang of explosions and the sound of human screams. During this time I lived as a Christian in the Islamic western part of Beirut.

I know what it means when ethnicities and religions fight with one another. I know what it is like when a human being is reduced to his religious affiliation and thus made out to be an enemy.

---

<sup>1</sup> The present article is a thank-you speech given by the author after receiving the Johann-Tobias-Beck Award on December 1, 2017 in Stuttgart. Josua was recognized for his work *Ibrahim – Der Gottesfreund. Idee und Problem einer abrahamischen Ökumene*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2016, based on his 2005 dissertation.

<sup>2</sup> Hanna Josua was born in 1956 in Lebanon and studied political science and history in Beirut, as well as theology at the Evangelische Missionsschule Unterweissach (Protestant School of Mission in Unterweissach). In 2005 he was awarded a doctorate by the Evangelical Theological Faculty Leuven. He is the leader of the Evangelical Salam-Center and Pastor of the Arabic-Protestant Church in Stuttgart, as well as their southern German daughter churches.

I know where it leads when the will for peace, coexistence, and life together is lost. I am a child of wars. I know what it means to not have this peace. For this reason I know the value of peace. And for this reason I strive with everything I am for peace.

## The Abrahamic Ecumenism: a key to peace among religions?

In theology, I discovered this same striving. It was precisely projects such as Global Ethic and Abrahamic ecumenism which I perceived as engagement for peace amongst religions; as good will for living together peacefully. Now, this good will is founded on the patriarchal figure Abraham / Ibrahīm, whom Jews, Christians, and Muslims have in common. As a theologian, I must here ask the question: Does the figure Abraham really yield such a foundation? On the one hand: is this theologically sustainable; does this withstand proper exegesis? On the other: does this correspond to the self-conception of all of the three partners? Only if both of these questions can be answered with yes, is Abraham sustainable as a foundation for real peace.

Until now, the view of the Abrahamic ecumenism has been primarily based on theological work with a Western-Christian approach. However, in order to not see the Qur'ānic Ibrahīm selectively and through a "Christian-theological lens", the Qur'ān and tradi-

tional texts must not only be read in total and in their original form, but also according to the demands of Islamic theology. In the Qur'ān there is no uniform and self-contained image of Ibrahīm, since the proclamations of Muhammad are also not self-contained, but instead subject to dramatic change and development, analogous to the development of the proclaimer Muhammad in the course of his 23 years of public activity. Therefore, the Ibrahīm texts are also not a systematic theology, but instead embedded in the proclamation of Muhammad's main theme, the oneness of God (*tauḥīd*), to varying recipients, as well as embedded in the personal biography of the proclaimer.

### **Hermeneutics as a key to understanding: recipient-oriented interdependence**

For this reason, hermeneutics are to play a central role. It is no coincidence that *Ibrahīm, der Gottesfreund* belongs for Mohr Siebeck in the series "Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie" (Hermeneutic Studies in Theology). At the center of the hermeneutic understanding of the author is an understanding of the Qur'ānic revelation as a lively proclamation, which has discourse with various recipients of this proclamation as its subject. Additionally, there is discourse with pre-Islamic scriptures, the Old and New Testament, and the Qur'ānic method of interpreting this pre-Islamic material in the form of an alternative interpretation based strongly on post-biblical literature.

Therefore, I refer to the method of recipient-oriented interdependence as a hermeneutical key. This combines al-

ready existing methodological instruments of Islamic theology:

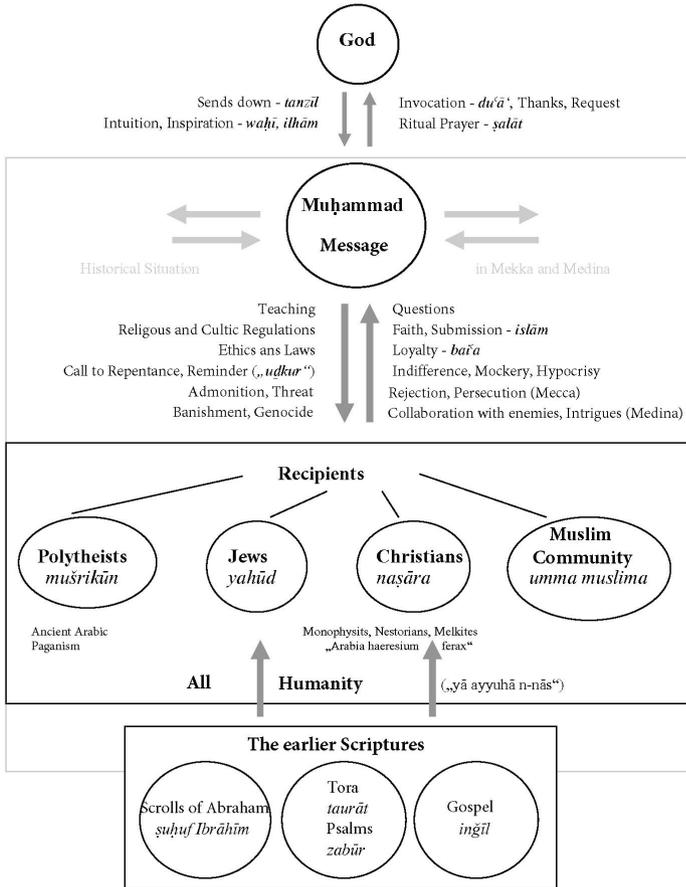
### ***The chronology of the Surahs***

First, the chronology of the Surahs: In the Qur'ān itself, the Surahs are ordered according to the common late-antique ordering principle of its time, by descending length. Alongside of this purely formalistic ordering, there were already chronological ordering attempts in the first century AH. As time went on, these were practiced again and again by Muslims themselves. Therefore, I ordered the Qur'ānic Abraham texts chronologically and linked them to their likely context of origin in the life of Muhammed according to the Islamic account in the prophetic biography (Sīra). In this way, an interdependence of parallel narrative threads for Muhammad and Ibrahīm becomes apparent. The Qur'ānic proclamation is indivisibly embedded into the biography of the proclaimer Muhammed.

### ***The causes of revelation***

Islamic theology establishes a connection between the Qur'ānic texts and their likely context of origin through the *asbāb an-nuzūl*, the so-called circumstances of revelation. Every historical occasion in the life of Muhammad is applied to the verses related to it. The *asbāb an-nuzūl* assume that the proclamation always speaks to a concrete life situation and inquiry, is focused on a concrete audience, and responds to that audience. For Islamic theologians, there is no doubt that knowledge of the respective revelation context is indispensable for the best possible understanding of the Qur'ānic texts.

Recipient-orientated Interdependence Model



## **Abrogation**

A further dynamic Islamic principle in qur'ānic hermeneutics is the teaching of "the abrogating and abrogated" (*an-nāsiḥ w-al-mansūḥ*). This is applied precisely because the Qur'ān doesn't speak "unisono", but instead contains texts which collide with one another and norms and statements which contradict one another. Therefore, a method is required which either harmonizes or solves these contradictions. This occurs when an ethical norm or legal injunction in the Qur'ān or the Sunnah is abrogated by another chronologically successive injunction, meaning the original is suspended and replaced. The abrogating determination is referred to as *nāsiḥ*; the abrogated as *mansūḥ*.

For the Abrahamic ecumenism there are four themes for which the basic principle of *an-nāsiḥ w-al-mansūḥ* is relevant: the change of the direction of prayer from Jerusalem to Mecca, forgiveness and intercession (that is to say tolerance for dissidents), Dialogue, and interaction with Jews and Christians.

The recipient-orientation understands proclamation as interaction. The Qur'ān is transcribed proclamation. Rather than considering qur'ānic texts only as literary documents, Islamic exegesis of the Qur'ān has preserved the feeling of the living situative context of being addressed.

A chart illustrates the nexus of relationship and interdependence by which the proclamation of Muhammad must be seen. The prophet stands in relationship to God, from whom he receives divine inspiration and to whom he calls on in invocation and prayer. He gives this message to the recipients in the form of a call to repentance, instruc-

tion, and admonition. The recipients once again call on the prophet and respond to him with approval or disapproval. This discourse takes place in the actual historic context of Mecca, Medina, and to some extent beyond. In turn, Jews and Christians are the possessors of earlier scriptures; thus these books play an indirect role in the discourse.

## **Ibraḥīm as a retroprojected Muhammad figure?**

In the consecutive reading of Ibraḥīm narratives in the Qur'ān, it is apparent how much his living situation and stations of life resemble those of Muhammad. This impression becomes even stronger when reading the Ibraḥīm texts chronologically. In my book, all of the Ibraḥīm texts are put into a table with the Surahs in their chronological order as well as the main events in the life of Muhammad, so that it is possible to read vita and message parallel to one another. With parallel readings of the life of Muhammad and narratives of Ibraḥīm, an insoluble and indivisible interweaving of both prophetic figures with each other and with historical events can be perceived.

Let me refer here to two of these parallels: In Mecca, Muhammad was married to his former employer, the merchant woman Ḥadīḡa. This woman, 15 years older than him, with whom he lived monogamously, gave birth to his seven children; however, all of his sons with her died in childhood. In ancient Arabic and later Islamic society, sons were considered a visible sign of divine blessing. A lack of or deceased sons inevitably provoked critical questioning of him as a prophet by his tribe: What kind of messenger is this, whom God

punishes with the death of his sons? Surah 51 speaks to this situation: Sarah, the “barren, old woman” is promised a “clever boy”. Qur’ānic commentator Subḥī aṣ-Ṣāliḥ draws a line to the situation of Muhammad: “The stories of the prophet want to strengthen Muhammad’s heart, such as in the announcement to Ibraḥīm that he will receive a clever child in his old age.” The same can be seen in Surah 37 with God’s hindrance of the sacrifice of the son, the Aqedah: this theologically central text for both Judaism and Christianity is only narrated once, and this chronologically following the death of the sons of Ḥadīḡa. Muhammad is promised a son and the continuation of his lineage once again according to the paradigm of Ibraḥīm. Alongside of this consolation, the aspect of reward comes into play: God will ultimately award the persevering prophet – Ibraḥīm as well as Muhammad – with his just reward. Chronological exegesis reveals that the same material – the relationship with the son – has a fully different intention in the Qur’ān.

As a second parallel, I would like to mention Surah 2, the first Medinan Surah, originating about sixteen months after the emigration from Mecca to Medina. Here it is described how Ibraḥīm, together with his son, the Arabic patriarch, Ismael, erects “the house”, that is to say the Ka’ba in Mecca. The building of Islam’s central shrine is the culmination point and goal of Ibraḥīm’s life. After this, Muhammad directs his face searchingly towards the heavens, and God points him towards the new prayer direction, Mecca instead of Jerusalem. Muhammad’s view returns in Surah 2 to the shrine of his pagan ancestors which he had left behind. After

the quarrel with the Jews of Medina, the orientation towards Jerusalem becomes obsolete. Ibraḥīm is the legitimation of the conscious aversion from Jewish Jerusalem in the changed prayer direction towards a shrine purified from old-Arabic polytheism. Salvation no longer comes from Zion. At the same time, this text is the legitimation of events which will take place six years later: the taking of Mecca and its new occupation as the central shrine of Islam. Theological disassociation from the Jews is established through the Jewish patriarch!

With connections to, simultaneous surpassing of, and thus invalidation of biblical material, it becomes apparent that the figure of Ibraḥīm as a pre-Judaic and pre-Christian religious figure becomes more and more a central Islamic point of reference. Ultimately, Islam in its dogmas and duties is founded on Ibraḥīm. Young Islam’s separation from Judaism and Christianity and its gaining of independence takes place in him, the patriarch of Jews and spiritual father of Christians. Ibraḥīm is “islamized”, so to speak. The Qur’ānic Ibraḥīm does not merely have Islamic elements, but rather is a constitutive element of Islam. Thus Muhammad can say he did not invent a new religion, but instead had only restored the old religion of Ibraḥīm.

### **Rereading the Qur’ān chronologically as a key to Muhammad’s prophetic self- understanding**

Chronological reading also reveals a development in the prophetic self-understanding of Muhammad:

In the Islamic creed, the šahāda, the oneness of God is declared as well as the prophethood of Muhammad. This creed accompanies a Muslim from their first breath and is constantly brought to mind through ritual prayer. With this biformity, it places the prophet in a special dual relationship with God. One can already find the formula *Allah wa-rasuluhu* (God and his messenger) in the Qur'ān as a set parameter taking root. The point of time and development of the formula are noticeable. In the first Meccan period it does not occur; in the second and third only once respectively. It is only later in the Medinan period that Muhammad links faith in God with faith in his own person. As a prophet proclaiming the one God and summoning people to faith, he comes to Medina and sees himself for the first time in the succession of biblical prophets who did no differently. It is with this attitude that he encounters the Jews of Medina. They, however, reject him and his being sent. At this point, we can observe a change in his prophetic understanding, expressed most strikingly in the increasingly common formula *Allah wa-rasuluhu*.

The following picture becomes evident: Initially the formula “believe in God and his messenger” is used; following soon after is “obedience to God and his messenger”. These formulas ultimately become so essential to Muhammad’s speech, that activities originally attributed exclusively to God are increasingly transitioned to “God and his messenger”. Opposing the messenger is now considered equivalent to opposing God. Resisting Muhammad is subject to punishment in hell, while obedience brings paradise. Then he becomes a judge alongside of God and,

in Surah 9, the giver of the law alongside of God.

Through chronological reading, it becomes evident that Muhammad is not only the last in the line of prophets and thus the final prophet. The double formula *Allah wa-rasuluhu* pairs more and more his speech and activities with the speech and activity of God. At the same time, this becomes a problem for Islamic theology. The Qur'ānic texts show the evolution of Muhammad from a lonely and rejected “voice in the wilderness”, calling people to the one God and merely seeing himself as one in a long line of voices, to a “companion of God”, demanding faith and obedience and mentioning himself in one breath with God, thus, in a way, putting himself on the same level as God.

## **Consequences of an innovative hermeneutics**

### ***1. New horizons in hermeneutics among Muslim Theologians***

In the meantime, a noticeable number of Muslim theologians, not only in Germany and Europe, but also in the Middle East, are reading the Qur'ān in an innovative and lively context. An inner-Islamic discourse is taking place, of which very few have taken note. This theological discourse is also causing a political tug-of-war with those forces which desire to maintain the status quo or even bring about change in society through political Islam. Globalization also puts pressure on Muslims, making reforms within the Islamic community towards global convivence inevitable. We do well to support this reform Islam for the sake of societal peace.

## **2. A new view regarding Islamic Sharia**

Muslim migrants bring with them religious socialization from countries whose law is based in Sharia. In some countries, groups propagating a radical return to the time of Muhammad 1400 years ago made significant gains. Freedom of religion and conscience as well as the equality of all human beings, including dissidents and minorities, are values of a free-democratic order which require a new interpretation of the Qur'ān and Sharia. The Freiburg theologian Abdel-Hakim Ourghi declares this openly: "An Islam of subjection, radicalism, and a lack of self-criticism does not fit our modern society. Instead, a contemporary interpretation of the Qur'ān as well as the courage to question the tradition of the prophet are necessary. Only a humanistic Islam can belong to the Western world." I understand my contribution to the hermeneutics of the Qur'ān to be alongside of these new attempts by reform-Muslims, originating from this Muslim identity crisis.

## **3. The relevance of quranic texts for today**

My qur'anic hermeneutics is meant to help Christians in their interaction with Muslims to not misuse the Qur'ān as a stone quarry of quotes for ideological use. They should learn to pay attention to the „Sitz im Leben“ (original setting) of the qur'anic texts and to understand them in their historical context, in order to make interactions more appreciative and thus constructive.

## **4. Terminological clarity**

This hermeneutics helps to identify theological differences more clearly. When dealing with interactions with earlier People of the Book, Jews and Christians, the principle of connection and surpassing applies; one could also speak of continuity and discontinuity. Working out the different intentions of texts is helpful to receive clarity in conversation, in order to not too hastily make homonyms into commonalities. Terminological clarity allows for honesty and transparency.

## **5. Interaction with "earlier scripture"**

Holding on to earlier scriptures becomes superfluous for Islamic theology, because the Qur'ān is the youngest book, therefore surpassing and negating all earlier scriptures and religions. It is desirable that this hermeneutics would, in conversations with Muslims, nevertheless allow the possibility of resorting to the Bible. Since it is a religious requirement for all Muslims to believe in the earlier scriptures: "O you who have faith! Have faith in Allah and His Apostle and the Book that He has sent down to His Apostle and the Book He had sent down earlier." (4:136)

## **6. A new foundation for the will to peace**

An in-depth exegesis can only come to the conclusion that an Abrahamic ecumenism is nothing more than a theological cipher. It does not allow for us to encounter one another in dialogue on equal terms, nor according to our respective self-understanding.

For this reason, we must ask the question: Is it at all necessary for dialogue that we have a unified – constructed – central figure? The exegetical results show us: as difficult as it may be for us to accept, we must give up the dream of having a common understanding of Abraham. Since Abraham separates more than he unites, we must find other reasons for dialogue.

As Christians, it is possible without any significant issue to forgo Abraham as the central figure in dialogue, since he is not constitutive for Christianity. The center of Christian identity is Christ; the memorable places and events are the stations in the life of Jesus, not in the life of Abraham.

In addition, we do not need unity of creed to live and work in peace. We have human rights which are based upon our shared humanity as God's creation. As Christians, we also go be-

yond this: we are not only God's created beings, but everyone is *Imago Dei*, God's image-bearer. Only with this is it possible to unfold our humanity. From this, the highest of all values, we not only live ourselves, but we can and must grant it to all others, encountering them with respect. This unites us – and binds us. With all differences, we stand united in our common humanity before God. Not Abraham / *Ibrahīm* unites us, but being the image-bearers of God.

I am a child of wars. Thus, I know the value of peace. And, thus I strive as a human being with everything I am for societal and political peace. As a Christian, my general orientation is Jesus Christ, the Prince of Peace. And, as a minister and counselor I call all people to peace with God, who created them through his endless love in his image to be his counterpart, who became flesh in Jesus Christ and dwelt among us.

# Navid Kermani: Zugänge eines muslimischen Denkers zur Botschaft des christlichen Glaubens

Von Reinhold Strähler<sup>1</sup>

## Einleitung

Navid Kermani ist einer der bekanntesten gegenwärtigen Autoren in Deutschland. Geboren wurde er am 27.11.1967 in Siegen, wo er als Kind iranischer Einwanderer auch aufwächst. In der Schule gewinnt er eine Liebe zu den klassischen und gegenwärtigen deutschen Schriftstellern. Den Islam lernt er zunächst zu Hause von seinen Eltern kennen, in die reiche islamische Literatur taucht er erst später im Laufe seines Studiums der Orientalistik, Philosophie und Theaterwissenschaft ein. Seine Dissertation schreibt er über die Schönheit und Ästhetik des Korans.<sup>2</sup> Eines seiner Anliegen ist zu zeigen, wie eng die Geistesgeschichte des Westens, des Christentums wie auch der säkularen Neuzeit, verwoben ist mit der jüdi-

---

<sup>1</sup> Reinhold Strähler erwarb am Externen Studienzentrum der Columbia International University in Korntal-Münchingen den Grad eines M.A. in Missiologie (1998) sowie an der University of South Africa (UNISA) den Grad eines MTh (2005) und eines DTh (2009) jeweils in Theologie mit Schwerpunkt Missiologie. Seit 1986 arbeitet er mit der Evangeliumsgemeinschaft Mittlerer Osten (EMO), mit der er von 1991-2006 im Sudan und von 2006-2010 in Kenia tätig war. Er ist theologischer Referent und engagiert sich in der Migrantenarbeit in Deutschland.

<sup>2</sup> Navid Kermani, *Gott ist schön. Das ästhetische Erleben des Koran*. München: C.H. Beck, 2000.

schen Tradition und der Geschichte des Islams.<sup>3</sup> Gleichzeitig schreibt er auch spannende Reiseberichte und nimmt seine Leser mit an die Krisenherde der Welt, wie z.B. nach Kaschmir, Afghanistan, Syrien oder Lampedusa.<sup>4</sup>

Für sein vielfältiges literarisches Schaffen wurde Kermani mit zahlreichen renommierten Kultur- und Literaturpreisen ausgezeichnet.<sup>5</sup> Seine bewegende Rede am 18. Oktober 2015 in der Frankfurter Paulskirche anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels stieß auf positive Resonanz.<sup>6</sup> Im Ausland wird er wenig wahrgenommen, da er nicht gerne in anderen Sprachen als Deutsch schreibt.<sup>7</sup> In Deutschland hingegen hat

---

<sup>3</sup> Navid Kermani, Vorwort „In eigener Sache“, in: Navid Kermani, *Zwischen Koran und Kafka. West-östliche Erkundungen*. München: C.H. Beck 2014, 9f.

<sup>4</sup> Z. B. Navid Kermani, *Ausnahmestand. Reisen in eine beunruhigte Welt*. München: C.H. Beck, 2013.

<sup>5</sup> So z.B. mit dem Ernst-Bloch-Förderpreis (2000), dem Hannah-Arendt-Preis (2011), dem Friedenspreis des Deutschen Buchhandels (2015) und dem Staatspreis des Landes Nordrhein-Westfalen (2017).

<sup>6</sup> Navid Kermani, *Über die Grenzen – Jayques Mourad und die Liebe in Syrien. Dankesrede anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels am 18.10.2015 in Frankfurt*, [https://www.youtube.com/watch?v=5\\_JAGn74-do](https://www.youtube.com/watch?v=5_JAGn74-do) (letzter Zugriff: 16.10.2018).

<sup>7</sup> Er selber schreibt nur in Deutsch, bezeichnet sich aber nur ungern als Deut-

seine Stimme in aktuellen Diskussionen um eine zeitgemäße Interpretation des islamischen Glaubens Gewicht. Am 25. Mai 2014 hielt er anlässlich des 65. Jahrestages der Verkündigung des Grundgesetzes die Festrede im Bundestag.<sup>8</sup>

Kermani löst nicht nur Begeisterung aus. Die türkischstämmige Soziologin und Publizistin Necla Kelek wirft ihm z.B. vor, in eine Art überkonfessionelle Ästhetik zu flüchten, weil er den Horror und Terror des gelebten Islams nicht mit seinem Wissen über ihn in Übereinstimmung bringen könne. Ihrer Meinung nach kann sich der „Islamische Staat“ genauso auf den Koran berufen, wie Kermani ihn zu einer Botschaft der Liebe macht. Die kritischen Anmerkungen Kermanis zum zeitgenössischen Islam in seiner Dankesrede anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels, nimmt Kelek dankbar zur Kenntnis. Ihrer Meinung nach ermöglicht er damit den so lange vermissten Diskurs der Muslime untereinander.<sup>9</sup>

In diesem Beitrag greife ich einige wenige Aspekte aus dem breiten literarischen Wirken von Kermani auf, in denen die Zugänge dieses muslimischen Denkers zum christlichen Glauben deutlich werden. Dabei geht es vor allem um die Frage, wie Kermani mit Inhalten umgeht, die eine Verbindung

---

scher, eher beinahe entschuldigend: „Deutsch-Iraner.“ Navid Kermani, *Wer ist wir? Deutschland und seine Muslime*, 2. Auflage Paperback, München 2015, 144.

<sup>8</sup> Der Wortlaut ist abgedruckt in Kermani, *Zwischen Koran und Kafka*, 341-349.

<sup>9</sup> Necla Kelek, „Lassen Sie uns über den Islam streiten!“ (21.10.2015), [www.welt.de/debatte/kommentare/article147877484/Lassen-Sie-uns-ueber-den-Islam-streiten.html](http://www.welt.de/debatte/kommentare/article147877484/Lassen-Sie-uns-ueber-den-Islam-streiten.html) (letzter Zugriff: 27.09.2018).

zwischen dem christlichen und islamischen Glauben darstellen und mit solchen, die als trennend wahrgenommen werden.

Wenden wir uns zunächst dem Umgang mit dem Verbindenden zu.

## 1. Angeregtes Staunen: Vom Umgang mit dem Verbindenden

In dem Buch „Ungläubiges Staunen über das Christentum“<sup>10</sup> schreibt Kermani über Gemälde alter Meister mit religiösen Motiven und über Begegnungen mit Christen. Er versenkt sich in die christliche Bilderwelt und greift ureigene christliche Themen auf, die heute den meisten fremd geworden sind: Schuld, Erlösung, Leid, Sünde, Opfer. So gibt er dem Christentum „den Schrecken und die Schönheit zurück“, wie auf der Innenklappe des Bucheinbandes zu lesen ist. Kermani „hadert mit dem Kreuz, verliebt sich in den Blick der Maria, erlebt die orthodoxe Messe und ermisst die Größe des heiligen Franziskus“.<sup>11</sup> Und immer schafft er es, den Bogen in die heutige Zeit zu schlagen und zum Nachdenken über unsere Existenz anzuregen.

### a) Gedanken zur Gebetshaltung

Kermani dachte als Kind, alle Christen würden mit gefalteten Händen und gesenkten Köpfen beten. Für ihn schien die aufrechte Körperhaltung des Beters ein Vorzug des Islams zu sein: „Nur wer steht, kann sich niederwerfen.“<sup>12</sup> Später lernte Kermani auch an-

---

<sup>10</sup> Navid Kermani, *Ungläubiges Staunen über das Christentum*, München 2015.

<sup>11</sup> Text vordere Innenklappe, Kermani, *Ungläubiges Staunen*.

<sup>12</sup> Ebd., 194.

dere christliche Gebetshaltungen kennen und merkte, dass man den Unterschied zwischen den Religionen nicht an äußeren Bewegungen festmachen kann. Und doch kennzeichnen die gefalteten Hände und der gesenkte Kopf weiterhin das christliche Gebet. Das Gemälde von Hans Memling, „Bildnis eines betenden jungen Mannes“ zeigt jedoch einen aufrecht stehenden jungen Mann, der mit geöffneten Augen, zusammengelegten Händen und weit geöffnetem Blick nach vorn betet.<sup>13</sup> Das gefällt Kermani. Für ihn ist klar: „Demut setzt Würde voraus.“<sup>14</sup>

Kermani weist darauf hin, dass das Deutsche das Gebet schon sprachlich mit der Bitte assoziiert, also einem Appell, einer flehentlichen Ansprache. Im Arabischen und Persischen sei das anders: Das informelle, persönliche Gebet, *du‘ā*, heißt übersetzt „Ruf“, nicht „Bitte“. Es ist eine Geste des Aufmerkens und der Aufmerksamkeit. Der junge Mann in Memlings Bild scheint nicht bedürftig zu sein. Und doch legt er die Hände zusammen und deutet damit an, dass er sich mit etwas Höherem verbunden weiß.<sup>15</sup> Für Kermani ist dies das Wesen des Gebetes. Diese Interpretation fasst jedoch weder das christliche noch das islamische Verständnis von Gebet angemessen zusammen. Verbundenheit mit etwas Höherem ist zwar bei beiden Glaubensrichtungen ein Aspekt des Gebetes, aber das Gebet ist jeweils an jemanden gerichtet, an Gott. Nach christlichem Verständnis ist das Gebet

---

<sup>13</sup> Hans Memling, „Bildnis eines betenden jungen Mannes“, um 1485/94, Museo Thyssen-Bornemisza, Madrid; in Ebd., 196.

<sup>14</sup> Ebd., 195.

<sup>15</sup> Ebd., 196.

durch ein inniges Verhältnis zu Gott geprägt, das mit dem eines Kindes zum Vater verglichen wird.

## ***b) Die Faszination der christlichen Liebe***

Pater Paolo Dall’oglio ist ein katholischer Pater, der in Syrien lebte und arbeitete und vom IS 2013 entführt wurde. Er ist einer der wenigen christlichen Führer in Syrien, der die Massaker des Staates angeprangert und die Menschen verteidigt hatte, die für Freiheit demonstrierten.<sup>16</sup> Kermani beschreibt in einfühlsamer Weise den Ansatz des jesuitischen Paters, der sich „in den Islam verliebt hatte“. In dem von ihm geleiteten Kloster Mar Musa fanden regelmäßig christlich-muslimische Seminare statt. Pater Paolo flocht Elemente aus der muslimischen, speziell sufischen Glaubenspraxis in den religiösen Alltag der Gemeinschaft ein, ohne die katholischen Rituale zu verwässern. Im Ramadan fasteten die Ordensmitglieder wie selbstverständlich mit ihren muslimischen Nachbarn. Für Kermani ist dies ein Beispiel dafür, wie man als Christ auch Muslim sein kann, ohne synkretistisch zu werden.<sup>17</sup> In seiner Frankfurter Rede 2015 spielte dieser Ansatz eine wichtige Rolle.

Pater Paolo verstand diesen Ansatz als eine „radikale Eingemeindung des christlichen Glaubens in ein muslimisches Umfeld“.<sup>18</sup> Solch eine extrem weitgehende Kontextualisierung ist für viele Christen sicher problematisch. Kermani ist jedoch von der Liebe dieser Christen angetan und schreibt dazu:

---

<sup>16</sup> „Paolo Dall’oglio“, in ebd., 168-186.

<sup>17</sup> Ebd., 172.

<sup>18</sup> Ebd., 184.

„Wenn ich etwas am Christentum bewundere, oder vielleicht sollte ich sagen: an den Christen, deren Glaube mich mehr als nur überzeugte, nämlich bezwang, aller Einwände beraubte [...] Es ist die spezifisch christliche Liebe, insofern sie sich nicht nur auf den Nächsten bezieht. In anderen Religionen wird ebenfalls geliebt [...] Aber die Liebe, die ich bei vielen Christen und am häufigsten bei jenen wahrnehme, die ihr Leben Jesus verschrieben haben, den Mönchen und Nonnen, geht über das Maß hinaus, auf das ein Mensch auch ohne Gott kommen könnte: Ihre Liebe macht keinen Unterschied.“<sup>19</sup>

Diese Liebe ist für ihn eine wichtige Ergänzung zu dem dezidiert ausschließenden Zug, den das Christentum auch aufweist. Kermani verweist dabei auf die Aussage „niemand kommt zum Vater denn durch diesen einen Sohn“ (Johannes 14,6). Selbst muslimische Sufis würden diese Liebe, die über die Angehörigen der eigenen Gemeinschaft hinausgeht, als „christlich“ bezeichnen und das Vorbild Jesu anführen.<sup>20</sup> Kermani fragt jedoch nicht nach dem Grund dieser Liebe und stellt keine Verbindung zu der zentralen Frage her, wer Jesus ist.

## 2. Ungläubiges Staunen – vom Umgang mit dem Trennenden

Die folgenden Auszüge sind Beispiele, in denen Kermani Themen aufgreift, zu denen es im christlichen und im islamischen Glauben gegensätzliche Positionen gibt und die als trennend wahrgenommen werden.

---

<sup>19</sup> Ebd., 169.

<sup>20</sup> Ebd., 170.

### a) *Jesus und die Schönheit*

In einem Kapitel mit der Überschrift „Schönheit“ beschreibt Kermani ein Gemälde von Sandro Botticelli aus dem 15. Jahrhundert, auf dem Jesus das Kreuz trägt.<sup>21</sup> Im Rahmen seiner Meditation über dieses Gemälde erwähnt Kermani, wie Jesus im Christentum als der Liebende verehrt wird, besonders in der Mystik. Doch auch in der islamischen Mystik, dem Sufismus, würde Jesus unter allen Propheten zur Verkörperung der mystischen Liebe erklärt.<sup>22</sup> Ausgehend von den ehrenvollen Bezeichnungen für Jesus im Koran (z.B. Geist von Gott, Wort von Gott) verehren die Sufis Jesus so sehr, dass sie ihn nahezu in die Nähe Gottes erheben, ihn also gewissermaßen „vergöttlichen“. Sie sagen, Jesus wurde von Gott so hoch erhoben, dass er sogar Tote lebendig machen konnte. Kraft seiner beispiellosen Liebe sei er gleichsam zum Schöpfer und damit Gott unter den Menschen am ähnlichsten geworden.<sup>23</sup>

Doch in der islamischen Mystik bleibt ein großer Unterschied zwischen Gott und Jesus. Kermani weist darauf hin, dass Gott für die Sufis nicht nur Liebender ist, sondern auch Geliebter. Er ist das Objekt der Liebe der Sufis. Das sei Jesus nirgends im Islam. Jesus kann nicht das Objekt der Liebe der Gläubigen sein, „da allenfalls die Vergöttlichung des Menschen angedeutet wird. Für die christlichen Mystiker hingegen, ob Männer, ob Frauen, die nach der Vereinigung mit dem mensche-

---

<sup>21</sup> Sandro Botticelli, 1445-1510, „Kreuztragung“; in Ebd., 47.

<sup>22</sup> Ebd., 48.

<sup>23</sup> Ebd., 49.

wordenen Gott strebten, versteht es sich beinahe von selbst, Jesus als Geliebten erfahren zu wollen.“<sup>24</sup>

Diese Stelle bei Kermani ist aufschlussreich. Er kann mit der islamischen Mystik nachvollziehen, dass ein Mensch – Jesus – so weit erhöht werden kann, dass er fast als göttlich zu bezeichnen ist. Aber der andere Weg ist für ihn nicht denkbar, dass Gott sich erniedrigt und Mensch wird. Kermani geht nicht weiter auf diesen Unterschied ein. Er bleibt an dieser Stelle ganz selbstverständlich im Rahmen der islamischen Denkweise, dass Jesus nicht Gott sein kann. In diesem Zusammenhang ist zu erwähnen, dass Sufis allgemein wenig über die Liebe Gottes zum Menschen sagen, sondern ihren Schwerpunkt viel stärker auf der Betonung der menschlichen Liebe zu Gott legen.<sup>25</sup>

## **b) Glaube und Wissen**

Das Bild vom ungläubigen Thomas von Caravaggio regt Kermani an, über das Verhältnis von Glaube und Wissen nachzudenken.<sup>26</sup> Er beschreibt einen Besuch im Petersdom, in dessen Gewölben viele Gräber aus heidnischer und christlicher Zeit genau beschriftet und sorgfältig konserviert werden, darunter auch das Grab des Petrus. „Im

---

<sup>24</sup> Ebd.

<sup>25</sup> 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 (2/2016), 26-39, 27; siehe auch: [https://www.islaminstitut.de/wp-content/uploads/2018/07/IFI-Journal2016\\_2.pdf](https://www.islaminstitut.de/wp-content/uploads/2018/07/IFI-Journal2016_2.pdf) (letzter Zugriff: 16.10.2018).

<sup>26</sup> Caravaggio, „Der ungläubige Thomas“, um 1603, Bildergalerie im Park Sanssouci, Potsdam; in Kermani, Ungläubiges Staunen, 218f.

Vatikan wird Gottes Spur petrographisch analysiert, forensisch vermessen und die Wahrscheinlichkeit von wissenschaftlichen Experten bis auf die Prozentzahl beziffert: Wahrheit wird hier nicht behauptet, sie wird mit Spaten und Computer ergründet, Archäologie zur Grundlage der Exegese erklärt.“<sup>27</sup> Damit hat die Katholische Kirche aus Sicht Kermanis in gewisser Weise den gering geschätzten Apostel Thomas rehabilitiert, der die Wahrheit mehr als nur glauben, nämlich wissen, also durch die eigene Erfahrung bestätigt sehen wollte. Das Johannesevangelium beschreibt Thomas als den Zweifler (Johannes 11,16; 14,5; 20,25).

Kermani weist auf das Thomasevangelium hin, einen apokryphen Text, in dem Thomas positiv dargestellt wird als jemand, der betont, dass Gott mehr als nur geglaubt, nämlich erfahren und erkannt werden könne. Das göttliche Licht, das schon vor der Schöpfung existierte, leuchtet für den Jesus des Thomasevangeliums in jedem Menschen und selbst in der unbelebten Materie.<sup>28</sup> Doch leider habe sich schließlich das Johannesevangelium und seine Sicht des Glaubens durchgesetzt. Wenn man aber die drei ersten Evangelien ohne das Johannesevangelium lesen würde, dann bliebe nach Kermani wenig, was sie vom Koran unterschiede. Gerade mal die Kreuzigung, an der sich die sufische Literatur freilich nie groß gestört hätte. Dem Thomasevangelium gehe es darum, dass die Wahrheit inwendig in den Menschen sei, wie Jesus das auch in Lukas 17,20f. gesagt habe: „... denn das Reich Gottes ist inwendig

---

<sup>27</sup> Ebd., 220.

<sup>28</sup> Ebd., 221f.

in euch.“ Dies deutet darauf hin, dass auch die drei ersten Evangelien durchaus „vom Gott in uns selbst“ sprechen.<sup>29</sup>

Kermani lässt offen, inwiefern diese Sicht des Gottes in uns Menschen eine Verbindung zur islamischen Theologie herstellen kann. Sein Verständnis des Glaubens nach der johanneischen Sicht trifft nicht das, was Johannes beschreibt. Jesus ermutigt zwar zum Glauben ohne Sehen, zeigt aber seinen Jüngern seine durchbohrten Hände (Joh. 20,20) und auch Thomas durfte seinen Finger in die Wunden Jesu legen (Joh. 20,27). In seinen Briefen spricht Johannes vom Hören, Sehen, Betasten und Erkennen Jesu (1. Joh. 1,1-4). Die Kreuzigung taucht in allen vier Evangelien nicht nur in den Schlusskapiteln auf. Von Anfang an steuert der Weg Jesu auf dieses Ereignis zu. Die Verlorenheit des Menschen spielt auch bei den Synoptikern eine große Rolle. Insofern unterscheidet sich ihre Botschaft wesentlich von der des Korans.

### **c) Ablehnung des Kreuzes**

Mit dem Zeichen des Kreuzes und der dahinterstehenden Botschaft hat Kermani große Probleme. Dennoch stand auf seinem Schreibtisch für einige Zeit leihweise eine Skulptur eines Kreuzes.<sup>30</sup> Gerade weil er ernst nimmt, was es darstellt, lehnt er das Kreuz rundweg ab. Die Ablehnung der Kreuzestheologie formuliert er, der sonst so verständnisvoll auf Gedanken der christlichen Theologie eingeht, in drastischen

---

<sup>29</sup> Ebd., 222f.

<sup>30</sup> Karl Schlamming, „Kreuz“, Skulptur aus Stahl, 2005, im Besitz des Künstlers; in Kermani, Ungläubiges Staunen, 53.

Worten: „Ich kann im Herzen verstehen, warum Judentum und Islam die Kreuzigung ablehnen. Sie tun es ja höflich, viel zu höflich, wie mir manchmal erscheint, wenn ich Christen die Dreifaltigkeit erklären höre und dass der Mensch der Erlösung bedürfe, weil er in Sünde geboren sei. Der Koran sagt, dass ein anderer gekreuzigt wurde. Jesus sei entkommen. Für mich formuliere ich die Ablehnung der Kreuzestheologie drastischer: Gotteslästerung und Idolatrie.“<sup>31</sup>

Wegen solcher scharfen Worte gegen das Kreuz wurde 2009 die angekündigte Verleihung des Hessischen Kulturpreises an Kermani zunächst wieder zurückgezogen, nachdem die anderen Preisträger, Karl Kardinal Lehmann und der evangelische Theologe Peter Steinacker, nicht bereit waren, zusammen mit Kermani diesen Preis entgegenzunehmen.<sup>32</sup> Kermani hatte in einem Aufsatz für die „Neue Zürcher Zeitung“ über ein Bild von Guido Reni, die „Kreuzigung“, geschrieben und seine tiefen Vorbehalte gegen das Kreuz zum Ausdruck gebracht, eben mit den Worten „Gotteslästerung“ und „Idolatrie“.<sup>33</sup> Die Aufregung damals ist verwunderlich, blieb Kermani mit solchen Aussagen doch innerhalb der bekannten islamischen theologischen Argumentation. Außerdem

---

<sup>31</sup> Ebd., 50.

<sup>32</sup> Lorenz Jäger, Ein deutsches Trauerspiel (14.05.2009), [www.faz.net/aktuell/feuilleton/debatten/eklat-um-kulturpreis-ein-deutsches-trauerspiel-1799818.html](http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/debatten/eklat-um-kulturpreis-ein-deutsches-trauerspiel-1799818.html) (letzter Zugriff: 29.09.2018).

<sup>33</sup> Navid Kermani, Bildansichten – Warum hast du uns verlassen? (14.03.2009), [www.nzz.ch/warum\\_hast\\_du\\_uns\\_verlassen\\_n\\_guido\\_renis\\_kreuzigung-I.2195409](http://www.nzz.ch/warum_hast_du_uns_verlassen_n_guido_renis_kreuzigung-I.2195409) (letzter Zugriff: 29.09.2018).

deutete Kermani an, dass er trotz der geäußerten Vorbehalte gegen das Kreuz über die darin enthaltene Botschaft nachdenke. Er formulierte damals schon, wie in der Meditation über die Kreuzeskulptur 2015: „Und erstmals denke ich: Ich – nicht nur: man – ich könnte an ein Kreuz glauben.“<sup>34</sup>

An Renis Kreuzigungsszene gefällt Kermani, dass Jesus, so wie er gemalt wurde, nicht als der Sohn Gottes erscheint, sondern als ein Mensch, der stellvertretend für alle Menschen unter unmenschlichen Folterungen stirbt. Beim Nachdenken über die Kreuzeskulptur ist Kermani von dem ästhetischen Anblick beeindruckt, wie das Kreuz aus einem einzigen Stück Eisen geformt wurde. Dieses Kreuz „steht nicht für die Inkarnation in nur einem Menschen, es steht für die Inkarnation als ein Prinzip.“<sup>35</sup>

Kermani beschreibt einerseits die Kreuzigung als eine Tatsache, andererseits erwähnt er die koranische Version, nach der Jesus nicht am Kreuz gestorben sei, sondern ein anderer an seiner Statt (Sure 4,157f.). Wie er sich das „Entkommen“ Jesu vorstellt, lässt Kermani in seiner typischen Art offen. Er führt auch nicht weiter aus, was genau er sich theologisch unter der „Inkarnation als Prinzip“ vorstellt, wo er doch an anderer Stelle die Inkarnation Gottes strikt ablehnt.

---

<sup>34</sup> Kermani, Bildansichten; Kermani, Ungläubiges Staunen, 51. Nach klärenden Gesprächen wurde der Kulturpreis dann schließlich doch auch an Kermani verliehen, <http://www.faz.net/aktuell/rhein-main/hessen/hessischer-kulturpreis-koch-entschuldigt-sich-bei-kermani-1881561.html> (letzter Zugriff: 22.10.2018).

<sup>35</sup> Kermani, Ungläubiges Staunen, 51.

### 3. Erschreckendes Staunen – von einer anderen Sicht Gottes

Während Kermani mit seinem Buch „Ungläubiges Staunen über das Christentum“ dazu anregt, über den Glauben an Gott nachzudenken, stellt er in dem Buch „Der Schrecken Gottes. Attar, Hiob und die metaphysische Revolte“ eine Frömmigkeit vor, die verstört und provoziert.<sup>36</sup> In dem Buch geht es um den schiitischen Autor Fariddodin Attar aus dem 12. Jahrhundert n.Chr., einem Klassiker der persischen Literatur. Attar schreibt über die Frömmigkeit der Heiligen und Narren, die Gott so nahe sind, dass sie allen Respekt vor ihm verloren haben. Sie begehren auf gegen den grausamen Schöpfer einer Welt voller Leiden. Ihr Aufstand gegen Gott erschüttert den Glauben, lässt aber auch den Ungläubigen nicht unberührt. Dies wird besonders in „Das Buch der Leiden“ deutlich, die Kermani als „eine der schwärzesten und düstersten Dichtungen, die je von einem Menschen geschrieben worden sind“ bezeichnet.<sup>37</sup> Kermani setzt diesen Text in beeindruckender Weise in Beziehung zu der Frage, wie man das Leid in der Welt erklären kann angesichts eines guten und allmächtigen Gottes, der es doch eigentlich verhindern könnte. Mit dieser Frage kämpfte schon Hiob im Alten Testament, sie beschäftigte die christlichen Theologen aller Zeiten, sie findet

---

<sup>36</sup> Navid Kermani, Der Schrecken Gottes. Attar, Hiob und die metaphysische Revolte, München 2005. Das Buch ist die veröffentlichte Habilitationsschrift von Kermani.

<sup>37</sup> Aus der Beschreibung des Buches auf der Internetseite von Navid Kermani, <http://www.navidkermani.de/view.php?nid=44> (letzter Zugriff: 29.09.2018)

sich im Islam und in der europäischen Philosophie.

### **a) Hiobs Frage**

Kermani beginnt mit Erinnerungen an seine Tante Lobat im Iran, die zeitweilig eine fromme Muslimin war, aber am Ende ihres Lebens nach einem Schlaganfall furchtbar leiden musste, ähnlich wie Hiob (Hiob 19,20-21):

„Das genau ist die Erfahrung Hiobs, nicht nur das Leiden, auf welches das Christentum mit dem Kreuz eine entschiedene Antwort gibt, sondern dessen Ungerechtigkeit, das gottgewollte Unrecht, auf das auch das Kreuz nicht antwortet. Niemand hat es weniger verdient als er: ‚Denn es ist seinesgleichen nicht im Lande, schlecht und recht, gottesfürchtig und meidet das Böse‘, spricht Gott, bevor er Hiob dem Satan überlässt (1,8). Gerade weil Hiob gerecht ist, muss er leiden.“<sup>38</sup>

Auf die Frage nach dem Leid und wie sich das mit der Vorstellung eines guten Gottes verknüpfen lässt, sieht Kermani drei mögliche Antworten. Die erste ist die Reaktion von Judentum, Christentum und Islam. Deren Hauptstrom hat aus Kermanis Sicht über den Widerspruch zwischen Gottes Güte und dem Leid hinweggesehen, das Leiden relativiert und vor allem auf die Verantwortung des Menschen für das Übel hingewiesen.<sup>39</sup> Während die Klage gegen Gott in der Hebräischen Bibel noch fester Bestandteil des Gebets ist, hat sie in der christlichen Kirche „keinen Ort mehr“, wie Kermani den protestantischen Alttestamentler Claus Westermann zitiert, weil für viele christliche

<sup>38</sup> Kermani, *Der Schrecken Gottes*, 24.

<sup>39</sup> Ebd., 26.

Theologen offenbar schon in dem Wort „Klage“ etwas Ungehöriges, Unfrommes mitklingt.<sup>40</sup> Im Koran klagt Hiob zwar (Sure 12,86), aber er klagt nicht an. Der Koran schließt die Dimension des theologisch sanktionierten Protestes aus und reduziert die Geschichte Hiobs auf den Aspekt des Erduldens.<sup>41</sup> Dass dies einen wesentlichen Unterschied zur biblischen Geschichte darstellt, findet bei Kermani allerdings keine Berücksichtigung.

Eine alternative Antwort auf das Leid stellt nach Kermani die Leugnung der Existenz Gottes dar. Dass es so viel Leid gibt, beweist, dass es Gott nicht geben kann. Oder – wie Nietzsche schlussfolgerte –, dass Gott an seinem Mitleiden mit den Menschen gestorben sei.<sup>42</sup> Und dann gibt es noch eine dritte Reaktion und Antwort auf die Frage nach dem Leid: Es gibt Gott, aber er ist nicht gerecht und liebt uns nicht.<sup>43</sup> Diese dritte Reaktion kommt in Attars „Buch der Leiden“ deutlich zum Tragen.

### **b) Leiden an Gottes Nähe**

Attar leidet an der Nähe Gottes, nicht an seiner Ferne, an der Grausamkeit seiner Nähe.<sup>44</sup> Die wichtigsten Aussagen in seinem Buch kommen aus

---

<sup>40</sup> Claus Westermann, *Die Klagelieder. Forschungsgeschichte und Auslegung*, Neukirchen-Vluyn 1990, 78; zitiert in Kermani, *Der Schrecken Gottes*, 162f.

<sup>41</sup> Kermani, *Der Schrecken Gottes*, 165.

<sup>42</sup> Friedrich Nietzsche, *Werke in drei Bänden*, Band II, Hg. Karl Schlechta, München 1954, 347; zitiert in Kermani, *Der Schrecken Gottes*, 32ff.

<sup>43</sup> Kermani, *Der Schrecken Gottes*, 171ff.

<sup>44</sup> Navid Kermani, *Zwischen Koran und Kafka. Kapitel 2: Der Aufstand gegen Gott*, Attar und das Leiden; 44-69, 49.

dem Munde von Irren und Narren, die die Wirklichkeit des Lebens am tiefsten erkannt haben. Ein Narr fürchtet sich in einem schweren Gewitter. Eine Stimme will ihn trösten und spricht ihm zu, dass Gott bei ihm sei. „Aber eben darum fürchte ich mich doch“, schreit der Narr: „Eben weil Er bei mir ist, fürchte ich mich.“<sup>45</sup> Ähnlich denkt der junge Patient in einem Irrenhaus in Bagdad, der einen mitfühlenden Heiligen anfleht, Gott nichts von seiner Not zu sagen. Das würde es nur noch schlimmer machen. Nichts würde auf Gott Eindruck machen, er sei sich doch selbst genug.<sup>46</sup>

Der Gott, den Attars Geschichten vorstellen, ist zwar allmächtig; er könnte das jämmerliche Schicksal des Menschen ändern, wenn er wollte, aber er will einfach nicht, ja, er scheint sich sogar einen Spaß daraus zu machen, die Menschen zu quälen. So gewinnt man den Eindruck, dass der Mensch alleine und verloren im Universum herumirrt.<sup>47</sup>

Attar ist einer, der Gott verfallen ist. Das macht die Schwere des Vorwurfs und das Spezifische daran aus. Atheisten sind harmloser für Gott als Menschen, die an Gott glauben, ihn aber heftig angreifen. „Nur wer an den Höchsten glaubt, kann mit Steinen bis an den Himmel schmeißen. Wer Ihn verneint, kann Ihm auch nichts vorwerfen“, schlussfolgert Kermani.<sup>48</sup>

### **c) Ablehnung der Inkarnation und des Sühnetodes am Kreuz**

Das Buch „Der Schrecken Gottes“ ist ein erschütterndes Buch. Die Verzweiflung über einen irrsinnigen und willkürlichen Gott, wie ihn Attar beschreibt, ist bedrückend. Kermani scheut sich nicht, in die Tiefen des menschlichen Leides hinabzusteigen und die schrecklichen Fragen nach Gottes Güte angesichts des unermesslichen Leides aufzugreifen. Er stellt in beeindruckender Weise dar, wie diese Fragen im Judentum, Christentum, Islam und in der westlichen Philosophie bedacht und beantwortet wurden. Wie sich die Argumente voneinander unterscheiden, gegenseitig beeinflussen und auch wieder ähnlich sind.

Doch am Ende bleibt ein schaler Beigeschmack. Kermani gelingt es nicht, Zuversicht in die Güte Gottes zu vermitteln. Es bleibt die enttäuschende Erkenntnis, dass man sich letzten Endes nicht auf Gott verlassen kann. Das sieht er in den drei monotheistischen Religionen genauso wie in der westlichen säkularen Philosophie. Diese Schlussfolgerung ist jedoch nicht zwingend. Aus christlicher Sicht gibt es durchaus eine Alternative. Dass Kermani diese nicht aufgreift, hängt damit zusammen, dass er im Blick auf Jesus der islamischen Sicht folgt und die zentralen christlichen Aussagen zur Inkarnation und dem Tod Jesu am Kreuz ablehnt. Doch gerade darin liegt meines Erachtens der entscheidende Ansatz zu Antworten auf die tiefen Fragen nach dem Leiden.

Nach biblischer Sicht wurde Gott Mensch und kam herunter in die Verzweiflung der Menschen (vgl. Philipper 2,5-11). Am Kreuz starb Jesus stellvertretend für alle Menschen und erwirkte

<sup>45</sup> Kermani, *Der Schrecken Gottes*, 223.

<sup>46</sup> Ebd., 44.

<sup>47</sup> Ebd., 172f.

<sup>48</sup> Ebd., 172.

damit ihre Erlösung (vgl. Matthäus 20,28). Darin liegt die Glaubenshoffnung der Menschen, die Jesus nachfolgen. Für den protestantischen Dogmatiker Wolfgang Trillhaas gibt es keine „glatte Lösung“, denn erst am Ende der Zeit und im ewigen Leben „wird alles Leid vergangen sein und werden alle Rätsel gelöst werden.“<sup>49</sup> Für Trillhaas steht das Heil mit dem Kreuz nicht im Widerspruch: „Das tiefste Dunkel des Leidens und Sterbens Jesu öffnet uns die Tür zu Gottes Reich. Im Blick auf das Kreuz Christi verbietet sich die Rede von einem ungerechten, sinnlosen Leiden, und auch unser eigenes Leiden kann nun einen – weltanschaulich freilich nicht mehr verrechenbaren – Sinn empfangen (Röm 8,28).“ So kann ein an Christus gläubiger Mensch sein eigenes Leiden „durch den Tod als Weg zu Gott, als ‚Kreuz‘, annehmen und damit in Christi Kreuz aufgehoben“ wissen.<sup>50</sup>

#### **4. Kermani und der Umgang mit Verbindendem und Trennendem**

Die bisherigen Ausführungen mit Beispielen aus seinen Werken führen zu der Frage, wie Kermani mit dem Verbindenden und Trennenden zwischen dem christlichen und dem islamischen Glauben umgeht und in welcher Weise er die Botschaft des christlichen Glaubens aufgreift und ins Gespräch bringt.

---

<sup>49</sup> Wolfgang Trillhaas, *Dogmatik*, vierte Auflage, Berlin/New York 1980, 174.

<sup>50</sup> Trillhaas, *Dogmatik*, 175f. Vgl. diesbezüglich auch ein Interview mit dem katholischen Philosophen Robert Spaemann, <http://www.dominik-klenk.de/wo-war-gott-in-japan-interview-mit-robert-spaemann-195> (letzter Zugriff: 22.10.2018).

#### **a) Die Suche nach dem Verbindenden**

Auffallend ist zunächst die Wertschätzung von Christen und Juden, die aus den Veröffentlichungen von Kermani deutlich wird. Er beschäftigt sich intensiv mit deren Gedanken, sowohl mit Texten aus der Bibel wie auch mit Ansätzen verschiedener Theologen. Er sucht Gemeinsamkeiten, zeigt die inneren Verbindungen zwischen den theologischen und philosophischen Gedanken im Judentum, Christentum und Islam auf und bringt sie miteinander ins Gespräch. Dies ist ein gutes Beispiel für einen positiven Umgang mit „dem Anderen“, auch wenn man in wichtigen (oder gar fundamentalen Fragen wie der Inkarnation oder der Kreuzestheologie) nicht miteinander übereinstimmt. Kermani macht nicht viele Worte über „den Dialog“ als theoretisches Konzept, aber er praktiziert einen Dialog, weil er Gedanken aus unterschiedlichen Traditionen miteinander ins Gespräch bringt.

#### **b) Die Freiheit zur eigenen Interpretation**

Bei seinem Nachdenken über bestimmte Aspekte des christlichen Glaubens nimmt sich Kermani die Freiheit, Themen in seinem Sinne zu interpretieren und dabei die ursprüngliche Intention des jeweiligen Autors zu verändern. Das wird z.B. bei seiner Interpretation des Gebetes als „ein Verbundensein mit etwas Höherem“<sup>51</sup> deutlich, die weder das christliche noch das islamische Verständnis von Gebet angemessen zusammenfasst.

---

<sup>51</sup> Kermani, *Ungläubiges Staunen*, 196.

Kermani streut gerne einen Gedanken ein, ohne weiter auszuführen, in welcher Weise dies den islamischen und christlichen Glauben verbinden könnte. Seine Schlussfolgerung zu der Diskussion über Glaube und Wissen, dass Gott „in uns“ sei, ist dafür ein Beispiel.<sup>52</sup> Kermani tendiert dazu, selektiv auf die Evangelien Bezug zu nehmen und gleichzeitig ihren Gesamtzusammenhang auszublenden. Bei der Frage nach dem Leiden neigt er zu einer starken Vereinfachung und Gleichsetzung jüdischer, christlicher und islamischer Theologie.

Die Freiheit zur eigenen Interpretation drückt Kermani selber aus, indem er von seinem „eigenen Christentum“ schreibt, zu dem er gekommen sei wie davor auch schon zu seinem „eigenen Islam“.<sup>53</sup> Er legt offensichtlich beide Glaubensrichtungen nach seinem eigenen Gutdünken aus und nimmt sich gewissermaßen das „Beste“ aus beiden Traditionen, auch wenn das eine gewisse Umdeutung der christlichen und islamischen Grundlagentexte und vorherrschender Auslegungstradition beinhaltet.

### ***c) Die Abgrenzung von Inakzeptablem***

Kermani scheut sich nicht, manche Aspekte der christlichen Theologie, so wie er sie versteht, direkt und frontal zu kritisieren und abzulehnen. Dies macht er besonders bei den beiden wesentlichen christlichen Glaubensinhalten, die der Islam schon von Anfang an heftig kritisierte: der Inkarnation Gottes in Jesus Christus und dem Sühnetod Jesu

---

<sup>52</sup> Ebd., 222f.

<sup>53</sup> Ebd., 203.

am Kreuz. Von beidem grenzt sich Kermani ab, weil er diese Lehren inakzeptabel findet. Bei aller Sympathie, die er für die Botschaft des christlichen Glaubens über weite Strecken seiner Veröffentlichungen zeigt und für die er öffentliche Anerkennung findet, bezieht er doch an den Kernpunkten der Unterschiede zwischen dem christlichen und dem islamischen Glauben deutlich Stellung für ein traditionelles islamisches Verständnis.

Dennoch scheint es für ihn keinen Unterschied zu machen, ob jemand Christ oder Muslim ist. Das Thema Konversion greift er nicht auf. So vermittelt er den Eindruck, dass man in eine Religion hineingeboren wird, ohne sich bewusst für eine Glaubensrichtung entscheiden zu müssen oder zu können. Im Blick auf den Iran betont er z.B. die Toleranz, die traditionell christlichen Minderheiten wie den Armenier gewährt wurde<sup>54</sup>, erwähnt aber nicht die Diskriminierung und Verfolgung der iranischen christlichen Hausgemeinden, deren Mitglieder in den vergangenen Jahren aus muslimischem Hintergrund zum christlichen Glauben konvertiert sind.<sup>55</sup>

Kermani setzt sich vor allem mit dem katholischen Christentum auseinander, mit ausgefeilten Liturgien und mit Bildern der religiösen Kunst. Mit protestantischen oder gar freikirchlich geprägten Christen scheint er wenig vertraut zu sein. Evangelikale Christen sieht er äußerst kritisch. „Aggressive

---

<sup>54</sup> So z.B. in Kermani, *Wer ist wir?* 172f.

<sup>55</sup> Siehe z.B. Open Doors, Länderprofil Iran, URL: <https://www.opendoors.de/christenverfolgung/weltverfolgungsindex/laenderprofile/2018/iran> (letzter Zugriff: 22.10.2018).

Missionierungskampagnen evangelikaler Kirchen“ sind für ihn Teil der „westlichen Gefahr“ im Nahen Osten.<sup>56</sup> Und der Evangelischen Kirche in Deutschland nimmt er es übel, dass die Handreichung zum Dialog „Klarheit und gute Nachbarschaft“<sup>57</sup>, „die Handschrift evangelikaler Autoren“ tragen würde und „in einer Rhetorik der Gegnerschaft“ verfasst sei, die vor einigen Jahren noch undenkbar gewesen wäre.<sup>58</sup>

Seine Grundhaltung gegenüber dem Christentum erklärt Kermani bei einem Besuch in einem heruntergekommenen Kloster in Rom. Sein katholischer Freund hatte gerade einen Satz des zurückgetretenen Papstes zitiert, dass große Dinge durch Wiederholung nicht langweilig, sondern größer und wir dadurch reicher würden. Kermani resümiert:

„In Rom wurde ich ohnehin neidisch aufs Christentum, neidisch selbst auf einen Papst, der auch solche Sätze sagt, und wenn ich den Gedanken der Inkarnation in nur einem Menschen nicht für grundverkehrt hielte und speziell die katholische Vorstellungswelt mir nicht so heidnisch vorkäme [...] dazu die bis in den Blutrausch reichende Leidensvergötterung, womöglich hätte ich mich seinen Praktiken nach und nach angeschlossen, hätte die lateinische Messe besucht und wäre mit Pausen in den Singsang eingefallen, wenn-

---

<sup>56</sup> Kermani, *Wer ist wir?* 84; vgl. auch seine Äußerungen über „radikale evangelikale Gruppen“, die nach Afghanistan und in den Irak gekommen seien, <https://religion.orf.at/stories/2748237/> (letzter Zugriff: 22.10.2018).

<sup>57</sup> Kirchenamt der EKD, *Klarheit und gute Nachbarschaft. Christen und Muslime in Deutschland. Eine Handreichung des Rates der EKD*. EKD Texte 86. Hannover, 2006.

<sup>58</sup> Kermani, *Wer ist wir?* 43.

gleich anfangs mehr aus ästhetischen Gründen [...] So halte ich die Möglichkeit zwar weiterhin für falsch – aber erkenne, mehr noch: spüre, warum das Christentum eine Möglichkeit ist.“<sup>59</sup>

Das ist typisch Navid Kermani: Die Möglichkeit des christlichen Glaubens hält er zwar weiterhin für falsch, spürt aber, dass dieser Glaube doch vielleicht eine Möglichkeit sein könnte.

## Fazit

Der Titel von Kermanis Buch, „Ungläubiges Staunen über das Christentum“ weist darauf hin, in welcher beeindruckenden Weise dieser muslimische Denker Gedanken aus der christlichen Theologie und Tradition aufgreift und Zugänge dazu entwickelt. Dabei spricht er Aspekte an, die für viele Menschen heute nicht mehr relevant zu sein scheinen und bringt sie neu ins Gespräch. Das ist sein großes Verdienst. Doch die Bezeichnung „Ungläubiges Staunen“ weist auch darauf hin, dass Kermani sich frei fühlt, Themen nach seinem ganz eigenen Verständnis zu interpretieren und, wo es aus seiner Sicht notwendig erscheint, auch radikal abzulehnen. Dies gilt auch im Blick auf den Islam, zu dem Kermani ebenfalls einen äußerst subjektiven Zugang sucht.

Aus seinem Umgang mit dem Verbindenden und dem Trennenden von Islam und christlichem Glauben kann man aus christlicher Sicht lernen, dass es sich lohnt, das wahrzunehmen und zu schätzen, was Christen mit Muslimen verbindet. Gleichzeitig beinhaltet solch ein Ansatz auch, solche Aspekte kritisch zu benennen und abzulehnen, die nicht mit der eigenen Glaubens-

---

<sup>59</sup> Kermani, *Ungläubiges Staunen*, 10.

überzeugung übereinstimmen. Kermani nimmt sich diese Freiheit zum deutlichen Widerspruch. Doch es ist nicht immer erkennbar, dass er diese Freiheit auch anderen zugesteht, gerade was den christlichen Wahrheitsanspruch und die christliche Mission betrifft.

## 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/>

# Navid Kermani: Approaches of a Muslim Intellectual to the Christian Message

By Reinhold Strähler<sup>1</sup>

## Introduction

Navid Kermani is currently one of the most well known authors in Germany. He was born November 27, 1967 in Siegen, where he grew up as child of Iranian immigrants. In school he went on to develop a love for both classic and current German authors. At first, he got to know Islam in his parents' house; later, he dove into the rich world of Islamic Literature during his studies in Orientalism, Philosophy, and Dramatics. He wrote his dissertation on the beauty and aesthetics of the Quran.<sup>2</sup> One of his aims is to show how tightly interwoven the intellectual history of the West is, both of Christendom as well as secular modernity, with the

Jewish tradition and history of Islam.<sup>3</sup> At the same time, he has written fascinating travelogues, taking his readers with him to the crisis flash points of the world, such as Kashmir, Afghanistan, Syria, or Lampedusa.<sup>4</sup>

Kermani was rewarded with many renowned cultural and literature awards for his diverse literary accomplishments.<sup>5</sup> His moving speech on October 18, 2015 in Frankfurt's St. Paul's Church, after reception of the Peace Prize of the German Book Trade, was met with a positive response.<sup>6</sup> Outside of Germany he is not well known, due to the fact that he does not like to write in other languages than German.<sup>7</sup> In Germany

---

<sup>1</sup> Reinhold Strähler received an M.A. in Missiology (1998) from the External Study Center of the Columbia International University in Komtal-Münchingen (1998), as well as an MTh (2005) and DTh (2009) from the University of South Africa, both in Theology with an emphasis in Missiology. Since 1986, he has worked with the Evangeliumsgemeinschaft Mittlerer Osten (EMO, Evangelical Middle East Ministries), with whom he was active from 1991-2006 in Sudan, and from 2006-2010 in Kenya. He is a theological contributor and is engaged in work with immigrants in Germany.

<sup>2</sup> Navid Kermani, *God Is Beautiful. The Aesthetic Experience of the Quran*, Cambridge: Polity, 2014.

---

<sup>3</sup> Navid Kermani, Foreword „A Personal Note“, in: Navid Kermani, *Between Quran and Kafka*. West-Eastern Inquiries, Cambridge: Polity, 2016, vii f.

<sup>4</sup> E.g. Navid Kermani, *State of Emergency. Travels in a Troubled World*, Cambridge: Polity, 2018.

<sup>5</sup> For example, with the Ernst Bloch Prize in 2000, the Hannah Arndt Prize in 2011, the Peace Prize of the German Book Trade in 2015, and the State Prize of the German state North Rhine-Westphalia in 2017.

<sup>6</sup> Navid Kermani, *Über die Grenzen – Jayques Mourad und die Liebe in Syrien*. Thank you speech on the occasion of receiving the Peace Prize of the German Book Trade on October 18, 2015 in Frankfurt, [https://www.youtube.com/watch?v=5\\_JAGn74-do](https://www.youtube.com/watch?v=5_JAGn74-do) (last accessed: 16 Oct 2018).

<sup>7</sup> He himself writes only in German but does not like to refer to himself as a German; instead he refers to himself almost apologetically as a “German-Iranian”. Navid Kermani, *Wer ist wir? Deutschland*

however, his voice has a significant impact on current discussions in regard to a contemporary interpretation of the Islamic faith. On May 25, 2014 he held a speech for the 65th anniversary of the proclamation of the German Basic Law in German parliament.<sup>8</sup>

Kermani is not always met with enthusiasm. The Turkish-born sociologist and journalist Necla Kelek has accused him of resorting to a type of inter-religious aesthetics, because he is unable to reconcile the horror and terror of lived-out Islam with his own learning. In her opinion, the “Islamic State” is just as valid in their appeal to the Qur’ān as Kermani is in making it out to be a message of love. She thankfully acknowledges Kermani’s critical comments regarding contemporary Islam in his thank-you speech for the Peace Prize of the German Book Trade. In her opinion, he is in this enabling the discourse amongst Muslims that has long been sorely missed.<sup>9</sup>

In this contribution, I take up a few aspects from Kermani’s diverse literary works in which this Muslim intellectual’s approach to the Christian faith becomes clear. In this, the main question is how Kermani interacts with topics which present common ground between Christian and Islamic faith, and those which are seen to separate them.

We will begin with interaction towards common ground:

---

*und seine Muslime*, 2nd Edition Paperback, München: C.H. Beck, 2015, 144.

<sup>8</sup> The speech is printed in Kermani, *Between Quran and Kafka*, 254-267.

<sup>9</sup> Necla Kelek, „Lassen Sie uns über den Islam streiten!“ (21.10.2015), [www.welt.de/debatte/kommentare/article147877484/Lassen-Sie-uns-ueber-den-Islam-streiten.html](http://www.welt.de/debatte/kommentare/article147877484/Lassen-Sie-uns-ueber-den-Islam-streiten.html) (letzter Zugriff: 27.09.2018).

## 1. Excited astonishment: on interaction with common ground

In the book *Wonder Beyond Belief: On Christianity*<sup>10</sup> Kermani writes about the paintings of old masters with religious motifs, as well as various encounters with Christians. He dives into the Christian world of images and takes up personal Christian themes which have become foreign to most people nowadays: guilt, redemption, suffering, sin, and offering. In this way he “reinvests in Christianity both its spectacular beauty and its terror”, as can be read on the inner fold of the book cover. Kermani “struggles with the cross, falls in love at the sight of Mary, experiences the Orthodox Mass and appreciates the greatness of St Francis.”<sup>11</sup> And he always manages to connect the dots to the present day and inspire existential reflection.

### a) *Thoughts on prayer posture*

As a child, Kermani thought that all Christians would pray with folded hands and a sunken head. For him, the upright posture of prayer seemed to be an advantage of Islam: “you can’t cast yourself down unless you’re standing up.”<sup>12</sup> Later on, Kermani got to know other Christian postures of prayer and realized that the difference between religions cannot be determined according to external movements. Und yet folded hands and a sunken head continue to represent Christian prayer. However, Hans Memling’s painting *Portrait of a*

---

<sup>10</sup> Navid Kermani, *Wonder Beyond Belief: On Christianity*, Cambridge: Polity, 2017.

<sup>11</sup> Text from the inner cover fold, Kermani, *Wonder Beyond Belief*.

<sup>12</sup> *Ibid.*, 202.

*Young Man Praying* shows a young man standing up, praying with eyes opened, hands folded, and looking straight ahead.<sup>13</sup> This pleases Kermani. For him it is clear: “there can be no humility without dignity.”<sup>14</sup>

Kermani draws to attention that the German language associates prayer linguistically with petition, meaning an appeal; a pleading address. In Arabic and Persian it is different: informal, personal prayer, *du‘ā*, is translated to mean “calling” not “supplication”. It is a gesture of attention and attentiveness. The young man in Memling’s photo does not seem needy. And still, he puts his hands together and thus indicates that he knows he is connected to something transcendental.<sup>15</sup> For Kermani, this is the essence of prayer. However, this interpretation of prayer does not properly summarize either the Christian or the Islamic understanding of prayer. Being connected to a higher power is of course an aspect of prayer for both faiths, and yet prayer is in each case directed towards someone specific. According to the Christian understanding, prayer is defined by an intimate relationship to God which can be compared to the relationship of a child to his or her father.

### ***b) The fascination of Christian love***

Father Paolo Dall’oglio is a Catholic priest who lived and worked in Syria and was kidnapped by IS in 2013. He is one of the few Christian leaders in

---

<sup>13</sup> Hans Memling, *Portrait of a Young Man Praying*, ca. 1485/94, Museo Thyssen-Bornemisza, Madrid; in *ibid.*, 203.

<sup>14</sup> *Ibid.*, 203.

<sup>15</sup> *Ibid.*, 204.

Syria who had denounced the massacres of the state and defended those people demonstrating for freedom.<sup>16</sup> Kermani describes in an empathetic way the approach of the Jesuit Father who had “fallen in love with Islam”. In the monastery he led, Mar Musa, there were regular Christian-Islamic seminars. Father Paolo interlaced Muslim, specifically Sufi faith practice, into the daily religious lives of the community, without watering down Catholic rituals. During Ramadan, the members of the order fasted with their Muslim neighbors, as if this was self-explanatory. For Kermani, this is an example of how a Christian can also be a Muslim, without being syncretistic.<sup>17</sup> In his 2015 speech in Frankfurt this approach played an important role.

Father Paolo understood this approach as a “radical enculturation of the Christian faith in a Muslim context”.<sup>18</sup> Such an extensive contextualization is surely problematic for many Christians. Kermani is however very taken by the love of these Christians and writes:

“If there is one thing I admire about Christianity – or perhaps I should say about those Christians whose faith not only convinced but conquered me, robbed me of all my reservations [...] It is the specifically Christian love, which is love not just for one’s neighbour. Other religions are loving too, exhorting the faithful to compassion, indulgence, charity. But the love that I perceive in many Christians, and most often in those who have dedicated their lives to Jesus, the monks and nuns, exceeds what a person could achieve

---

<sup>16</sup> „Paolo Dall’oglio“, in *ibid.*, 174-194.

<sup>17</sup> *Ibid.*, 172.

<sup>18</sup> *Ibid.*, 184.

without God: their love makes no distinctions.”<sup>19</sup>

For him, this love is an important supplement to the decidedly exclusive path also exuded by Christianity. Kermani refers to the statement: “No one comes to the Father except through this one son” (Johannes 14,6). Even Muslim Sufis would refer to this love that goes beyond the members of one’s own community as “Christian” and invoke the example of Jesus.<sup>20</sup> Kermani, however, does not ask about the reason for this love and establishes no connection to the central question of who Jesus is.

## **2. Unbelieving astonishment – on interaction with that which separates**

The following excerpts are examples in which Kermani takes up topics for which there are differing positions between Christianity and Islam, and which can be seen as that which separates them.

### ***a) Jesus and beauty***

In a chapter with the title “Beauty”, Kermani describes a painting by Sandro Botticelli from the 15th century, in which Jesus carries a cross.<sup>21</sup> During his meditation on this painting, Kermani mentions how Jesus is revered as the loving one in Christianity, particularly in mysticism. But even in Islamic mysticism, Sufism, Jesus is declared to be the embodiment of mystical love among the prophets.<sup>22</sup> On the basis of the hon-

---

<sup>19</sup> Ibid., 175-176.

<sup>20</sup> Ibid., 176.

<sup>21</sup> Sandro Botticelli, 1445-1510, *Christ Carrying the Cross*; in *ibid.*, 40-46.

<sup>22</sup> Ibid., 44.

orable titles for Jesus in the Quran (e.g. Spirit of God, Word of God), the Sufis revered Jesus so much that they almost elevate him into proximity with God, thus in a sense “divinizing” him. They say Jesus was elevated so much by God that he could even bring the dead to life. Through the power of his unparalleled love, he became like the creator, and thus most similar to God among human beings.<sup>23</sup>

However, there remains a significant difference between God and Jesus in Islamic mysticism. Kermani draws attention to the fact that God is not only the Lover for the Sufis, but also the Beloved. He is the object of the Sufis’ love. This is Jesus nowhere in Islam. Jesus cannot be the object of love for believers, “for the deification of man is never more than hinted at. The Christian mystics, on the other hand, whether men or women, aspired to unite with the Incarnation of God, found it almost natural to want to experience Jesus as Beloved.”<sup>24</sup>

This passage is insightful towards understanding Kermani. He can, alongside of Islamic mysticism, relate to the fact that a human being – Jesus – can be so elevated, that he could almost be described as divine. However, the other path is unthinkable for him, that God could lower himself and become a human. Kermani does not further elaborate on this difference. He remains here entirely self-explanatory within the framework of Islamic thought, that Jesus cannot be God. Here it is necessary to comment, that Sufis, in general, tend to say little about the love of God to hu-

---

<sup>23</sup> Ibid., 45.

<sup>24</sup> Ibid.

manity, but instead emphasize much stronger human love towards God.<sup>25</sup>

### **b) Faith and knowledge**

The image of doubting Thomas by Caravaggio inspires Kermani to reflect on the relationship between faith and knowledge.<sup>26</sup> He describes a visit to St. Peter's Basilica where there are many graves from pagan and Christian time in its vaults, precisely inscribed and carefully preserved, including Peter's grave. "In the Vatican, the traces of God are subjected to petrographic analysis and forensic measurement, and scientific experts express probabilities in decimal percentages: truth here is not simply asserted but proved with the spade and the computer, and archaeology is declared the basis of exegesis."<sup>27</sup> In this way, the Catholic Church, in the eyes of Kermani, has in a sense rehabilitated the lowly estimated Apostle Thomas, who desired to not only believe the truth, but know it, that is seeing it confirmed by his own experience. The Gospel of John describes Thomas as the doubter (John 11:16; 14:5; 20:25).

Kermani draws attention to the Gospel of Thomas, an apocryphal text in which Thomas is presented positively as one who emphasizes that God not only can be believed in, but also expe-

rienced and known. The divine light which existed already before creation, now shines for the Jesus of the Gospel of Thomas within every human, even in inanimate material.<sup>28</sup> Ultimately, however, it was the Gospel of John and his view of the faith which unfortunately took hold. If one were to read the first three gospels without the Gospel of John, there would be little left for Kermani which would differ from the Qur'ān. May be just the crucifixion, in which the Sufi literature had never actually found any real offense. In the Gospel of Thomas it is ultimately about the truth being inside a human being, as Jesus also said in Luke 17:20f: "for the kingdom of God is within you." This implies that also the three first Gospels speak of "God within".<sup>29</sup>

Kermani leaves it open in what way this view of God in us human beings can establish a connection to Islamic theology. His understanding of faith according to the Johannine view does not match what John is describing. Jesus does encourage faith without sight, but also shows his disciples his pierced hands (Joh 20:20), and Thomas was allowed to place his fingers in Jesus' wounds (Joh 20:27). In his letters John speaks of hearing, seeing, touching, and discovering Jesus (1. Joh 1:1-4). The crucifixion not only shows up at the end of all four gospels. The path of Jesus is heading towards this event from the beginning. The lostness of every human being also plays a major role by all synoptics. In this way the message of the gospels is very different than that of the Qur'ān.

---

<sup>25</sup> Gordon Nickel, *The Language of Love in Qur'ān and Gospel (Part 2): Reflections of Muslim Scholars on the Qur'ānic Material (Part 2)*, 40-51, 41; also see: [https://www.islaminstitut.de/wp-content/uploads/2018/07/IFI-Journal2016\\_2.pdf](https://www.islaminstitut.de/wp-content/uploads/2018/07/IFI-Journal2016_2.pdf) (last accessed on 16 Oct 2018).

<sup>26</sup> Caravaggio, *The Incredulity of Saint Thomas*, ca. 1603, Picture Gallery at Sanssouci, Potsdam; in Kermani, *Wonder Beyond Belief*, 229f.

<sup>27</sup> *Ibid.*, 228.

---

<sup>28</sup> *Ibid.*, 232.

<sup>29</sup> *Ibid.*, 233.

### c) Rejection of the cross

Kermani has significant problems with the sign of the cross and the message behind it. Nonetheless, there was a sculpture of the cross on his desk for some time.<sup>30</sup> It is because he takes seriously what the cross represents that he rejects the cross entirely. He who otherwise approaches the thoughts of Christian theology with sympathetic understanding, formulates his rejection of the theology of the cross with this drastic formulation: “In my heart I can understand why Judaism and Islam reject the crucifixion. They do so politely, much too politely I sometimes think when I hear Christians explain the Trinity and the doctrine that man needs redemption because he is born in sin. The Qur’ān says another man was crucified, Jesus escaped. Speaking for myself, I phrase my rejection of the theology of the cross more drastically: it is blasphemy and idolatry.”<sup>31</sup>

It was due to such sharp words that in 2009 the already announced awarding of the Hessian Cultural Prize to Kermani was at first rescinded, after the other prize winners, Karl Cardinal Lehmann and the Protestant theologian Peter Steinacker, were not prepared to receive the prize together with Kermani.<sup>32</sup> In an article for the *Neue Zürcher Zeitung* Kermani had written about an image by Guido Reni, *Crucifixion*, ex-

pressing his deep reservations on the cross with just about these words “blasphemy” and “idolatry”.<sup>33</sup> The commotion at the time was surprising, as Kermani had only remained within the common well-known Islamic theological argumentation. Additionally, Kermani implied that, even in spite of his expressed reservations on the cross, he is reflecting on the meaning of its message. He expressed even then, as later in his 2015 meditation on the cross: “For the first time, I think: I – not just someone – I could believe in a cross.”<sup>34</sup>

Kermani likes in Reni’s crucifixion scene that Jesus, in the way he is painted, is not presented as the Son of God, but rather as a human being who dies vicariously for all of humanity under inhumane torture. While reflecting on the sculpture of the cross, Kermani was moved by the aesthetic sight of a cross formed from a single piece of iron. This cross “stands not for the incarnation in one man; it stands for incarnation as a principle.”<sup>35</sup>

Kermani describes the cross on the one hand as a fact, on the other he mentions the quranic version in which Jesus did not die on the cross, but someone else in his place (Surah 4:157f.) Kermani, in his typical style, leaves open how he imagines Jesus “escape”. He

<sup>30</sup> Karl Schlamming, „Kreuz“, Sculpture made from iron, 2005, collection of the artist; in Kermani, *Wonder Beyond Belief*, 48.

<sup>31</sup> *Ibid.*, 47.

<sup>32</sup> Lorenz Jäger, Ein deutsches Trauerspiel (14 May 2009), [www.faz.net/aktuell/feuilleton/debatten/eklat-um-kulturpreis-ein-deutsches-trauerspiel-1799818.html](http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/debatten/eklat-um-kulturpreis-ein-deutsches-trauerspiel-1799818.html) (last accessed: 29 Sep 2018).

<sup>33</sup> Navid Kermani, Bildansichten – Warum hast du uns verlassen? (14 March 2009), [www.nzz.ch/warum\\_hast\\_du\\_uns\\_verlassen\\_n\\_guido\\_renis\\_kreuzigung-I.2195409](http://www.nzz.ch/warum_hast_du_uns_verlassen_n_guido_renis_kreuzigung-I.2195409) (last accessed: 29 September 2018).

<sup>34</sup> Kermani, Bildansichten; Kermani, *Wonder Beyond Belief*, 48. After a clarifying conversation, the cultural prize was ultimately awarded to Kermani, <http://www.faz.net/aktuell/rhein-main/hessen/hessischer-kulturpreis-kochentschuldigt-sich-bei-kermani-1881561.html> (last accessed: 2 Oct 2018).

<sup>35</sup> Kermani, *Wonder Beyond Belief*, 48.

also does not further clarify exactly what he envisions theologically with “incarnation as principle”, while he outrightly rejects the incarnation of God in other passages.

### 3. Startling astonishment – on a different view of God

While Kermani encourages reflection on belief in God in his book *Wonder Beyond Belief*, he presents a piety in his book *The Terror of God* which disturbs and provokes.<sup>36</sup> This book is about the Shiite author Fariddodin Attar from the 12th century A.D., a classic author of Persian literature. Attar writes about the piety of saints and fools who are so close to God that they have lost all respect for him. They revolt against the horrible creator of a world full of suffering. Their revolt against God shakes their faith, but also does not leave the unbeliever unmoved. This is especially clear in *The Book of Affliction* which Kermani describes as “perhaps the darkest poetry ever written by a human being.”<sup>37</sup> Kermani connects this text in an impressive way to the question of how to explain suffering in the world, in light of a good and almighty God who could otherwise prevent it. Job had already contended with this question in the Old Testament, it has occupied Christian theologians of every age, and can be found in Islam and in European philosophy.

---

<sup>36</sup> Navid Kermani, *The Terror of God*, Cambridge: Piety, 2011. This book is a publication of Kermani’s habilitation thesis.

<sup>37</sup> From the description of the book at Navid Kermani’s website <http://www.navidkermani.de/view.php?nid=105> (last accessed 04 Nov 2018).

#### a) Job’s question

Kermani begins with memories of his Aunt Lobat in Iran, a life-long Muslim who suffered miserably at the end of her life from a stroke, similar to Job (Job 19: 20-21):

“That is exactly what Job experiences: not only suffering, to which Christianity gave a decisive response in the form of the cross, but also its injustice, the God-willed injustice to which even the cross provides no answer. No man deserved it less that he did: ‘There is no one on earth like him; he is blameless and upright, a man who fears God and shuns evil’ (1:8), says God before leaving Job to Satan. It is precisely because Job is righteous that he must suffer.”<sup>38</sup>

To the question of suffering and how to combine this with an idea of a good God, Kermani sees three possible answers. The first is the reaction of Judaism, Christianity, and Islam. According to Kermani’s view, their main stream overlooked the contradiction between the goodness of God and suffering, relativized suffering, and pointed to the responsibility of humanity for evil.<sup>39</sup> While lamentation towards God is still a significant part of prayer in the Hebrew Bible, “no longer has any place” in the Christian church, as Kermani quotes the Protestant Old Testament scholar Claus Westermann, because for many Christian theologians there is already something improper and impious in the world “lament”.<sup>40</sup> In

---

<sup>38</sup> Kermani, *The Terror of God*, 13.

<sup>39</sup> *Ibid.*, 15.

<sup>40</sup> Claus Westermann, *Die Klagelieder*. Forschungsgeschichte und Auslegung, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins, 1990, 78; quoted by Kermani, *The Terror of God*, 127.

the Qur'ān Job laments (Surah 12:86), but does not accuse. The Qur'ān closes the dimension of theologically sanctioned protest and reduces the story of Job to the aspect of forbearance.<sup>41</sup> That this presents a significant difference to the biblical story is not considered by Kermani.

An alternative answer to suffering is for Kermani the denial of the existence of God. The fact that there is so much suffering proves there can be no God. Or – as concluded by Nietzsche – that God died in his suffering with humanity.<sup>42</sup> And then there is a third reaction and answer to suffering: there is a God but he is not just and does not love us.<sup>43</sup> This third reaction is strongly expressed in Attar's *Book of Affliction*.

### **b) Suffering in God's nearness**

Attar suffers in God's nearness, not in his absence. In his cruel proximity.<sup>44</sup> The most important statements in this book are from the mouths of lunatics and fools who have discovered the reality of life most deeply. A fool is afraid in a bad storm. A voice calls out and desires to comfort him that God is with him: "But that's exactly what I am afraid of", screams the fool, 'it's because He is with me that I am afraid.'<sup>45</sup> A young patient in a madhouse in Baghdad thinks similarly when he begs an empathetic saint to say nothing to God

---

<sup>41</sup> Ibid., 128.

<sup>42</sup> Friedrich Nietzsche, *Werke in drei Bänden*, Band II, Hg. Karl Schlechta, München: Hanser Verlag, 1954, 347; quoted in Kermani, *The Terror of God*, 19.

<sup>43</sup> Ibid., 178.

<sup>44</sup> Navid Kermani, *Between Quran and Kafka*. Chapter 2: Revolt Against God, Attar and Suffering: 17-36, 21.

<sup>45</sup> Kermani, *The Terror of God*, 174.

about his suffering. This would only make it worse. Nothing would make an impression upon God; he is sufficient unto himself.<sup>46</sup>

The God presented by Attar's stories is all-powerful; he could change the miserable fortune of any human if he wanted to, yet he does not want to, but even seems to make fun out of punishing humans. Thus one has the impression that the human being is alone and wandering lost throughout the universe.<sup>47</sup>

Attar is one who was devoted to God. This is what gives the accusation gravity and specific character. Atheists are more harmless for God than human beings who believe in him but attack him harshly. "Only one who believes in the Highest can throw stones at him. Whoever denies him cannot accuse him of anything", concludes Kermani.<sup>48</sup>

### **c) Rejection of the incarnation and atonement on the cross**

The book *The Terror of God* is a harrowing book. The despair over an insane and arbitrary God, such as described by Attar, is depressing. Kermani is not afraid to dive into the depths of human suffering and pick up the terrible questions of God's goodness in light of vast suffering. In an incredible way, he presents how these questions have been reflected and answered upon in Judaism, Christianity, Islam and in Western philosophy. How the arguments differ from one another, influence each other, and are also similar.

---

<sup>46</sup> Kermani, *Between Quran and Kafka*, 17.

<sup>47</sup> Kermani, *The Terror of God*, 133f.

<sup>48</sup> Ibid., 134.

But in the end an aftertaste remains. Kermani does not accomplish conveying hope in the goodness of God. It remains a disappointing insight that one cannot ultimately rely on God in the end. He sees this in the three monotheistic religions, as well as in Western secular philosophy. However, this conclusion is not compulsory. From a Christian point of view there is an alternative. That Kermani doesn't take this up is due to him following the Islamic view of Jesus and rejecting the central Christian statements on incarnation and the death of Jesus on the cross. Yet, in my opinion, it is precisely in these that the decisive approach to answers for the deepest questions regarding suffering can be found.

According to the biblical viewpoint, God became man and came into the desperation of humanity (cf. Philippians 2:5-11). On the cross Jesus died vicariously for all human beings and in this way brought about our salvation (cf. Matthew 20:28). It is in this that the hope of faith lies for those who follow Jesus. For the Protestant systematic theologian Wolfgang Trillhaas there is no "simple solution", for it is only at the end of time and in eternal life that "all suffering will be gone and all riddles will be solved."<sup>49</sup> For Trillhaas, salvation does not contradict the cross: "The deepest darkness of Jesus' suffering and death opens up for us the door to God's kingdom. When looking at the cross of Christ, talk of unjust, pointless suffering forbids itself, and even our own suffering can receive – certainly no longer philosophically attributable – meaning (Rom 8:28)." In this way, a

---

<sup>49</sup> Wolfgang Trillhaas, *Dogmatik*, 4th Edition, Berlin/New York 1980, 174.

Christian believer can "accept [his own suffering] through death as a way to God, as a 'cross', and thus know it to be merged into the cross of Christ".<sup>50</sup>

#### **4. Kermani and interaction with common ground and that which separates**

These statements with examples from his work lead to the question how Kermani interacts with common ground and that which separates Christian and Islamic faith, as well as in which way he takes up the Christian faith and brings it to discussion.

##### ***a) The search for common ground***

First, it is noticeable how much respect for Christians and Jews is made clear in Kermani's publications. He interacts intensively with their thoughts, both with texts from the Bible as well as with the approaches of various theologians. He searches for similarities, shows internal connections between the theological and philosophical thoughts within Judaism, Christianity, and Islam, and brings them into dialogue with each other. This is a good example of a positive interaction with "the other one", even when one does not agree on important or even fundamental questions such as the incarnation or the theology of the cross. Kermani does not express many words on "dialogue" as a theoretical concept, but instead practices dialogue, bringing

---

<sup>50</sup> Trillhaas, *Dogmatik*, 175f. Cf. also the interview with the Catholic philosopher Robert Spaemann, <http://www.dominik-klenk.de/wo-war-gott-in-japan-interview-mit-robert-spaemann-195> (last accessed: 22 Oct 2018).

thoughts from different traditions into a conversation with one another.

### **b) The freedom to one's own interpretation**

In his reflection on certain aspects of the Christian faith, Kermani takes some freedom to interpret themes on his own terms and thus to change the original intention of the respective author. This is clear, for example, in his interpretation of prayer as “connection to something transcendental”<sup>51</sup>, which doesn't summarize either the Christian or the Islamic understanding of prayer properly.

Kermani gladly inserts a thought, without elaborating on it, in which way this could connect Islamic and Christian faith. His conclusion on the discussion of faith and knowledge, that God is “in us”, is an example.<sup>52</sup> Kermani tends to reference the gospels only selectively and simultaneously neglect their full context. In the question of suffering he tends towards a severe oversimplification and equation of Jewish, Christian, and Islamic theology.

Kermani himself expresses the freedom to his own interpretation by writing about his “own Christianity” to which he came just as he did early to his “own Islam”.<sup>53</sup> He apparently interprets both faiths as he sees fit and takes for himself the “best” of both traditions, even if this means a sort of reinterpretation of the Christian and Islamic foundational texts as well as the prevailing traditions of interpretation.

---

<sup>51</sup> Kermani, *Wonder Beyond Belief*, 204.

<sup>52</sup> *Ibid.*, 233.

<sup>53</sup> *Ibid.*, 253.

### **c) Dissociation from the unacceptable**

Kermani is not afraid to directly and frontally criticize and reject certain aspects of Christian theology as he understands them. He does this especially with both central Christian themes which Islam has heavily criticized from the beginning: the incarnation of God in Jesus Christ and the atoning death of Jesus on the cross. Kermani dissociates himself from both because he finds these to be unacceptable. Alongside of all the sympathy he has shown for the message of the Christian faith in his publications, for which he has received public recognition, he ultimately takes a stand for a traditional Islamic understanding when it comes to the core differences between the Christian and Islamic faiths.

Nonetheless, it seems to make no difference to him whether one is Christian or Muslim. He does not take up the topic of conversion. In this way, he gives the impression that one is born into a religion without having or being able to make an intentional decision for a specific faith. Thus, for example, regarding Iran he emphasizes the tolerance shown to traditional Christian minorities such as the Armenians<sup>54</sup>; but does not mention, however, the discrimination and persecution of Christian house churches whose members have converted from their Muslim background to the Christian faith in the last few years.<sup>55</sup>

---

<sup>54</sup> For example in Kermani, *Wer ist wir?* 172f.

<sup>55</sup> See for example Open Doors, Iran, <https://www.opendoorsusa.org/christian-persecution/world-watch-list/iran/> (last accessed 04 Nov 2018).

Kermani interacts primarily with Catholic Christianity, with elaborate liturgies, and with the images of religious art. He seems to be very little aware of Protestant or free-church Christianity. He is most critical when it comes to evangelical Christians. For him “the aggressive missionary campaigns of evangelical Christians” are part of the “western danger” in the Middle East.<sup>56</sup> He holds it against the “Protestant Church in Germany (EKD)” that the handout for dialogue *Klarheit und gute Nachbarschaft*<sup>57</sup> “carries the handwriting of evangelical authors” and “is written in a rhetoric of opposition” which would have still been unthinkable years before.<sup>58</sup>

Kermani explains his general attitude towards Christianity at a visit to a dilapidated monastery in Rome. His Catholic friend had just quoted a sentence by the retired pope that significant things do not become boring through repetition but instead become greater still, for which we ultimately grow richer. Kermani sums up:

“In Rome I was already growing envious of Christianity, envious of a pope who said sentences like that, and, if I hadn’t thought the idea of God’s incarnation in only one person fundamentally wrong and the world of Catholic concepts in particular so pagan [...] not to mention the idolization of suffering to the point of bloodlust, I

might possibly have gradually adopted its practices, attended the Latin Mass, and joined, with interspersing pauses, in the singsong, although initially more for aesthetic reasons [...] As it is, while I continue to consider that this possibility is not reality, I acknowledge – and what’s more, I feel – that Christianity is a possibility.”<sup>59</sup>

This is typical Navid Kermani: He continues to view the possibility of Christianity as false, but feels that this faith might nevertheless be a possibility.

## Conclusion

The title of Kermani’s book, *Wonder Beyond Belief: On Christianity*, shows in what impressive way this Muslim thinker takes up thoughts from Christian theology and tradition and develops approaches to them. In this he mentions aspects which don’t even seem to be relevant anymore for many people today and brings them into a new conversation. This is his greatest success. However, the name “Beyond Belief” draws attention to the fact that Kermani feels free to interpret themes according to his own understanding, and, when it seems necessary to his viewpoint, to reject them outrightly. This also applies to Islam, for which Kermani also aims for an exceedingly subjective approach.

From his interaction with common ground as well as that which separates the Islamic and Christian faith one can learn from a Christian view point that it is beneficial to take notice of and value what connects Christians and Muslims. At the same time, such an approach includes critically identifying and re-

<sup>56</sup> Kermani, *Wer ist wir?*, 84; cf. also his comments on “radical evangelical groups”, who came to Afghanistan and Iraq, <https://religion.orf.at/stories/2748237/> (last accessed: 22 Oct 2018).

<sup>57</sup> Office of the EKD, *Klarheit und gute Nachbarschaft. Christen und Muslime in Deutschland. Eine Handreichung des Rates der EKD* (EKD Texte 86), Hannover, 2006.

<sup>58</sup> Kermani, *Wer ist wir?*, 43.

<sup>59</sup> Kermani, *Wonder Beyond Belief*, 4.

jecting those aspects which do not apply to one's own faith convictions. Kermani takes advantage of this freedom to strongly contradict. However, it is not always clear whether he would acknowledge the same freedom for others, particularly regarding the Christian claim to truth and Christian mission.

## 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

**Michael Blume, *Islam in der Krise. Eine Weltreligion zwischen Radikalisierung und stillem Rückzug, Ostfildern: Patmos Verlag; 2., durchgesehene Auflage 2017, 19 €***

Der Religionswissenschaftler Dr. Michael Blume, mit einer Muslimin verheiratet und zuständig für die nichtchristlichen Religionen im Staatsministerium in Baden-Württemberg, beginnt sein Buch mit einem Zitat, das dem persischen Mystiker Dschalāl ad-Dīn Muhammad ar-Rūmī (1207-1273) zugeschrieben wird: „Schützt den Islam vor den Fanatikern, sonst müsst ihr die Welt vor dem Islam schützen.“ Anschließend beschreibt Blume die – aus seiner Sicht – beiden Hauptgründe für die gegenwärtige Krise im Islam: die islamistische Radikalisierung, die viele Muslime verunsichere und abstoße, und den stillen Rückzug vieler Muslime vom Islam.

Blume sieht im Verbot des Buchdrucks von 1485 durch den osmanischen Sultan Bayasid II (später bestätigt durch Sultan Selim I) einen der Hauptgründe für die Erstarrung und die bis heute reichende Lese- und Bildungskrise der islamischen Zivilisation. Sie habe sowohl die Radikalisierung begünstigt als auch bei vielen Muslimen zu Frustration über den Islam geführt und sei damit auch für den stillen Rückzug mitverantwortlich. Ob die Ursache dieser sehr komplexen Zusammenhänge wirklich so monokausal ist bzw. welche anderen Gründe eine Rolle gespielt haben, muss natürlich gefragt werden.

In den ersten beiden Kapiteln (S. 13-78) geht der Autor der Frage nach, wie viele Muslime in Deutschland leben. Er weist darauf hin, dass keine anerkannten statistischen Daten vorliegen bzw. unkorrekt gezählt würde. Das liege daran, dass die Zahl der Christen z.B. aufgrund ihrer Mitgliedschaft in einer Kirche bestimmt würde, Muslime aber nur etwa zu 20 Prozent religiös organisiert seien. Als Muslim würde man geboren, aber es gäbe keine Verpflichtung, einer Moschee oder einer religiösen Gemeinschaft beizutreten. Hinzu komme, dass die an den Herkunftsländern orientierten, ethnisch-traditional ausgerichteten Moscheegemeinden für die nachwachsenden Generationen nicht attraktiv und relevant seien. Es gäbe keine Mitgliedzahlen. Es gäbe aber auch keine Möglichkeit, wie beim Christentum, seinen Austritt aus dem Islam zu erklären. Zudem erzeuge die Beschuldigung des Abfalls vom Islam (Praxis des *Takfir*) massiven sozialen Druck. Wer sich „laut“ vom Islam abwende, riskiere Gefahren für das Ansehen oder sogar das Leben. Das seien einige der Gründe, warum die tausendfache stumme Abstimmung mit den Füßen in den Statistiken nicht auftauche. Glaubenszweifel, Agnostizismus, Atheismus und innere Abkehr vom Islam würde man für sich behalten. Eine Studie von 2009 belegt, dass nur 33,9 Prozent der Muslime in Deutschland täglich beten, 15,3 Prozent ein paar Mal im Jahr und 20,4 Prozent nie. Auch hier spiele die Bildungsmisere eine Rolle. 2007 habe eine Studie der Deutschen Islamkonferenz festgestellt, dass formale Bildung und

Religiosität bei Menschen muslimischer Herkunft negativ korrelierten. Muhammad Sameer Murtaza würde deswegen den Extremismus unter Muslimen und auch die fortschreitende Säkularisierung als Ergebnis einer gescheiterten Reformation innerhalb des Islam deuten.

Ein zweiter Gedankenkomplex Blumes beschäftigt sich mit den negativen Folgen des Öls für die islamische Welt (S. 79-91). Das Öl erzeuge eine Rentenökonomie („Rentier States“, Douglas A. Yates), d.h. Staaten, die den größten Teil ihres Finanzhaushalts aus externen Geldquellen wie Zöllen, Tributen und Rohstoffeinkünften erzielen. Es existiere praktisch kein funktionierendes Steuersystem in diesen Staaten. Ein Großteil der Staatseinnahmen stamme aus dem Verkauf und Schmuggel von Öl. Das habe sich als Fluch ausgewirkt, denn die Bürger tragen selbst kaum etwas zu dem staatlichen Haushalt bei, sondern sind selbst abhängig von den Zuwendungen des Staates. Diese Rentenökonomie verhindere die parlamentarische Repräsentation und die Entwicklung einer parlamentarischen Demokratie. Es entstehe ein „Klientelismus“, bei dem es allein darauf ankomme, wessen Klient man ist. So würden Kompetenz und Leistung nicht ausreichend gewürdigt, sondern Korruption gefördert. Die Rentenökonomie verhindere die Überwindung der Lese- und Bildungsmisere.

Das vierte Kapitel befasst sich mit der Prävalenz von Verschwörungsglauben (arabisch: *al-mu`āmara*) und Verschwörungstheorien in der islamischen Welt. Das Krisenhafte und Böse, das den Islam Bedrohende komme immer von außen. Neuere Forschungen zum Verschwörungsglauben zeigten, dass ein

kognitiver und kulturell vermittelter Zusammenhang zwischen schwacher Selbstwirksamkeitserfahrung und einem stärkeren Glauben an Verschwörungen bestehe. Auch hier zeige sich wieder, wie sich Lese- und Bildungsmisere sowie Rentenökonomie negativ auswirken würden. Blume verweist auf die ägyptische Fernsehsendung „Al-Qahira al-yaum – Kairo heute“ vom März 2016, in der der bekannte Fernsehmoderator Amr Adib und seine Ko-Moderatorin Emad El-Din Hussein nach dem Terroranschlag in einem Behinderterzentrum in San Bernadino (Kalifornien) über „den erkrankten Islam“ diskutierten, eine Religion, „die voll mit diesen menschenverachtenden Lehren“ sei. Adib habe in ungewöhnlicher Schärfe und Deutlichkeit den Islam für den Terrorismus und Extremismus verantwortlich gemacht. Es sei erstaunlich, dass ihm nichts geschehen sei und er noch lebe. Der emotionale TV Dialog würde weiterhin täglich in vielen Sprachen von Muslimen und Nichtmuslimen in aller Welt abgerufen und diskutiert. Auch dies sei ein deutlicher Hinweis für die Krise des Islam.

Zuletzt geht Blume der Frage nach, ob ein Geburtendschihad erfolgreich sein kann (S. 123-146), so wie es Michel Houellebecq's Roman „Unterwerfung“ über eine bevorstehende Islamisierung Frankreichs beschrieben habe. Blume widerspricht dieser These. Die französischen Demografen Yousef Courbage und Emmanuel Todd hätten bereits 2008 aufzeigen können, dass in den islamischen Nationen die Geburtenraten stark zurückgehen – und zwar entsprechend zunehmender Alphabetisierung und Bildung. Steigende Bildung und die zunehmende Sicherheit würden die Lebens- und Familiensituationen

verändern. Dadurch würde die Kinderzahl abnehmen. Dies zeige auch der Vortrag „Religion und Babys“ des schwedischen Forschers Hans Rosling, den dieser in Doha/Katar präsentierte ([https://www.ted.com/talks/hans\\_rosling\\_religions\\_and\\_babies?language=de](https://www.ted.com/talks/hans_rosling_religions_and_babies?language=de)): die Geburtenraten von Nationen stürzen unabhängig von ihrer dominanten Religion ab, sobald der Wohlstand wächst, Bildung zunimmt und der Staat eine gesunde Familienpolitik betreibt.

Am Ende kommt Blume zu dem Schluss, dass ein Islam, der von den vernünftigen, aber „stillen“ Mehrheiten den wenigen, aber lautstarken Fundamentalisten und Extremisten überlassen würde, mittelfristig keine Zukunft habe (S. 152).

Das Buch ist interessant. Manche der Zusammenhänge erscheinen überzeugend. Bei manchen ist zu fragen, ob nicht doch auch weitere Faktoren eine Rolle spielen, z.B. bei der Auswirkung der Bildungsmisere auf den stillen Rückzug. Manchmal fragt man sich, ob ein Kausalzusammenhang nicht überbetont ist, z.B. die negative Korrelation zwischen Bildungsgrad und Verschwörungsglauben.

*(Dietrich Kuhl)*

**Michael Blume, *Islam in der Krise. Eine Weltreligion zwischen Radikalisierung und stillem Rückzug* [in German only], Ostfildern: Patmos Verlag, Second, Revised Edition 2017, 19 €**

Religious studies scholar Dr. Michael Blume, married to a Muslim and responsible for non-Christian religions at the State Ministry of Baden-Württemberg, begins his book with a quote attributed to the Persian mystic Jalāl ad-Dīn Muhammad ar-Rūmī (1207-1273): “Protect Islam from all fanatics, otherwise you will have to protect the world from Islam.” Afterwards, Blume describes – according to his point of view – both main reasons for the present crisis in Islam: Islamic radicalization, which worries and repels many Muslims, and the quiet retreat of many Muslims from Islam.

Blume sees the banning of the printing press by the Ottoman Sultan Bayasid II in 1495 (reconfirmed later by sultan Selim I) as one of the main reasons for Islamic civilization’s intellectual rigidity and reading and education crisis, still present today. This both fostered radicalization, as well as led to frustration for many Muslims regarding Islam, thus also contributing to many people’s quiet retreat from Islam. It must be asked if the cause of these very complex issues is really so monocausal, and whether any other reasons could play a role.

In the first two chapters (p. 13-78) the author pursues the question, how many Muslims live in Germany. He points out that there is no accredited statistical data, and that counts were performed incorrectly. This is due to the fact that, for example, the number of Christians can be determined by church

membership, whereas only twenty percent of Muslims belong to a religious organization. One is born as a Muslim, but there is no requirement to be part of a mosque or religious community. Additionally, mosque communities, oriented around countries of origin and focused on ethnicity and tradition, are not attractive and relevant for the upcoming generations. There are no membership numbers. There is also no possibility, as with Christianity, to declare one's withdrawal from Islam. Moreover, the charge of apostasy from Islam (the praxis of *Takfir*) causes serious social pressure. Whoever abandons Islam "loudly", risks serious dangers for his reputation or even his life. These are a few reasons why the thousandfold instances of foot voting do not show up in the statistics. One would keep doubt, agnosticism, atheism, and an inward aversion to Islam to himself. A 2009 study reveals that only 33.9% of Muslims in Germany pray on a daily basis, 15.3% a few times a year, and 20.4% not at all. Lack of education also plays a role. A 2007 study by the German Islamic Conference determined that formal education correlates negatively with religiosity for those with a Muslim background. Muhammad Sameer Murtaza would therefore see extremism amongst Muslims and continuing secularization as the results of a failed reformation within Islam.

Blume's second set of issues deals with the question of oil's negative consequences for the Islamic world (p. 79-91). Oil causes rentier economies ("Rentier States", Douglas A. Yates), meaning those states with the largest part of their financial budget consisting of external money sources, such as customs, tributes, and income from natural re-

sources. There is practically no functional tax system within these states. A large part of the state income results from the sale and smuggling of oil, resulting ultimately in a curse, since citizens contribute practically nothing to the state budget, but are themselves dependent upon the support of the state. These rentier economies prevent parliamentary representation and the development of a parliamentary democracy. A "clientilism" is the result, ultimately coming down to whose client one is. Thus, competence and performance are not rewarded, but instead corruption is encouraged. The rentier economy prevents overcoming the reading and educational crisis.

The fourth chapter deals with the prevalence of conspiracy belief (Arabic: *al-mu'āmara*) and conspiracy theories in the Islamic world. Crisis and evil, that which threatens Islam, always come from outside. New research on conspiracy belief reveals that there is a cognitive and culturally transmitted relationship between a weak experience of self-efficacy and strong faith in conspiracies. Here, it also becomes evident how the reading and education crisis, as well as rentier economy, have a negative impact. Blume refers to the Egyptian television show "Al-Qahira al-yaum – Cairo Today" from March 2016, where the well-known television host Amr Adib and his co-host Emad El-Din Hussein discussed "diseased Islam" after a terrorist attack on the Center for the Handicapped in San Bernadino, California, a religion "full of these inhuman teachings". Adib made Islam responsible for terrorism and extremism with unusually clarity and poignance. It is astounding that nothing happened to him and he is still alive.

This emotional TV dialogue continued to be viewed and discussed by Muslims and non-Muslims in many languages throughout the whole world on a daily basis. This too is a clear sign of the crisis of Islam.

Finally, Blume pursues the question whether a Jihad by birth could actually be possible (p. 123-146), such as described by Michel Houellebecq in his novel *Submission*, about an impending Islamization of France. Blume disagrees with this thesis. The French demographers Yousef Courbage and Emmanuel Todd were able to show already in 2008 that birth rates in Islamic nations are strongly decreasing — and this in relation to increased alphabetization and education. Increased education and increasing security change living and family situations. Through this the number of children decreases. This can also be shown in the presentation “Religions and Babies” by the Swedish researcher Hans Rosling, presented in Doha/Katar ([https://www.ted.com/talks/hans\\_rosling\\_religions\\_and\\_babies?language=de](https://www.ted.com/talks/hans_rosling_religions_and_babies?language=de)): the birth rates of nations plunge regardless of religion as soon as prosperity grows, education increases, and the state enacts healthy family politics.

In the end, Blume comes to the conclusion that an Islam, given over by the reasonable but “silent” majority to the few but vocal fundamentalists and extremists, has no immediate future (p. 152).

The book is interesting. Some of the connections appear to be convincing. With some of them it is questionable whether other factors also play a role, e.g. the impact of educational plight on the silent withdrawal from Islam. Sometimes one finds himself asking if a causal relationship isn't exaggerated,

e.g. the negative correlation between educational level and conspiracy belief.

*(Dietrich Kuhl)*

**Hamed Abdel-Samad, *Integration. Ein Protokoll des Scheiterns*, München: Droemer Verlag, 2018, 272 S., 19,99 €**

Nach seinem Buch „*Mohamed – Eine Abrechnung*“ von 2015 legt der Politikwissenschaftler Hamed Abdel-Samad in seinem jüngsten Werk eine weitere Abrechnung vor – dieses Mal geht es um gescheiterte Integrationspolitik (vor allem im Blick auf muslimische Zuwanderer). Sein Fokus liegt auf Deutschland, aber auch die Metropolen anderer europäischer Länder kommen in seiner Analyse nicht gut weg. Abdel-Samad beginnt mit dem „Märchen von der gelungenen Integration“ (11f.). Er bezieht sich damit auf die widersprüchlichen Studien zum Stand der Integration von Muslimen in Deutschland und kritisiert wiederholt die einseitige Fixierung mancher Migrations- und Integrationsforscher auf den Bereich der strukturellen Integration. Ihm geht es dagegen stärker um die soziale, die emotional-affektive und vor allem die kulturelle Integration, die für ihn auch eine Emanzipation vom islamischen Kollektiv und anders als bei vielen Deutsch-Türken im Rahmen des türkischen Verfassungsreferendums auch eine Verweigerung gegenüber unfreien und undemokratischen Strukturen erfordert. Abdel-Samad ist zudem überzeugt, dass Integration kein Prozess ist, „den man im Hier und Jetzt durch Fragebögen und Statistiken messen kann“ (24). Daher hat er sich selbst auf den Weg gemacht und das persönliche Gespräch mit unterschiedlichen Menschen gesucht: Flüchtlingen und Flüchtlingshelfern, Schülern und Lehrern, Islamisten und ehemaligen Radikalen, Psychologen, Soziologen, Polizisten und Migrationsforschern.

In Kapitel 1 bedauert der Autor einleitend, dass Wissenschaft in aktuellen gesellschaftlichen Debatten um Islam, Migration oder Klimawandel zunehmend zur Glaubensfrage geworden sei, bei der jede Seite nur die Bestätigung der eigenen Sicht suche und Medien nicht länger als Vermittler, sondern eher als Schiedsrichter auftreten würden. Abdel-Samad spricht unter anderem mit Naika Faroutan, Direktorin des Berliner Instituts für empirische Integrations- und Migrationsforschung, die Neukölln und Duisburg-Marxloh keineswegs für die deutsche Normalität hält und die sich ein Deutschland wünscht, wie es Anfang September 2015 im Rahmen einer Willkommenskultur am Münchner Hauptbahnhof zu erleben war. Sehr viel kritischer die Perspektive eines anderen Interviewpartners, des arabisch-israelischen Psychologen und Sozialarbeiters Ahmad Mansour, der sich von Berlin aus bundesweit in Schulen und Jugendtreffs mit radikalisierten Jugendlichen auseinandersetzt und vor einer ganzen „Generation Allah“ warnt, die mit islamistischen Denkmustern sympathisiert und einen idealen Nährboden für salafistische Propaganda darstellt (ausführlich dazu Kapitel 8).

Abdel-Samad erzählt in Kapitel 2 zunächst seine eigene wechselvolle Integrationsgeschichte, die er ausführlich bereits in seinem ersten Buch „*Mein Abschied vom Himmel*“ niedergeschrieben hat. Besonders gut greifbar wird dabei seine große Zerrissenheit zwischen den Kulturen des Heimat- und des Gastlandes, zwischen den verlockenden Freiheiten und Entfaltungsmöglichkeiten des Individuums einerseits und der fehlenden Nestwärme und religiösen Orientierung andererseits. Vor allem erlebt er hautnah die Verun-

sicherung und Uneinigkeit der Mehrheitsgesellschaft im Blick auf das, was Deutschland ausmacht (Stich- und Reizwort Leitkultur) und was man von Zuwanderern im Rahmen der Integration erwarten kann oder nicht. Wie wichtig Klarheit und Sprachfähigkeit diesbezüglich ist, unterstreicht der Autor auch im Kapitel 11, in dem er ganz ähnliche Erfahrungen und Vorbehalte vieler Flüchtlinge beschreibt und an einigen Beispielen zeigt, wie Extremisten versuchen, Flüchtlingsheime in Parallelgesellschaften nach ihren Vorstellungen zu verwandeln – zum Leidwesen derer, die genau vor solchen Zuständen aus ihren Heimatländern geflohen sind.

In Kapitel 3 blickt der Autor auf die jüngere Geschichte der Migration in Deutschland zurück. Fragen der Integration wurden demnach erst nach der Veränderung wirtschaftlicher Strukturen als Problemfeld erkannt und als Wahlkampfthema ausgeschlachtet. Die Debatte ist daher bis heute stark geprägt von einseitigen Schuldzuweisungen entweder in Richtung Staat und Mehrheitsgesellschaft oder in Richtung Migranten. Rückwärtsgewandte Utopien vieler Migranten treffen auf nationalistische Vorstellungen am rechten Rand, während naive Politiker die Politisierung und Institutionalisierung des Islam vorantreiben und die vielen friedlichen Muslime passiv bleiben. (65) Nach erschütternden Ereignissen wie der Kölner Silvesternacht 2015/16 oder Anschlägen wie dem vom Berliner Breitscheidplatz einerseits und dem NSU-Terror und fremdenfeindlichen Übergriffen andererseits dominieren Angst und gegenseitiges Misstrauen die emotionalisierte Debatte, während eine offene Streitkultur zum Beispiel über die ideologischen Ursachen von Einschüchterung, Gewalt

und Radikalisierung fehlt und die Definition zentraler Begriffe wie der Integration weiterhin ungeklärt bleibt.

Kapitel 4 handelt von „Sünden, Wendepunkten und Rückschlägen in der Integrationsgeschichte“. Abdel-Samad erzählt hier die Erfolgs-, aber auch die Leidensgeschichten jener muslimischen Migranten, die sich im Laufe ihres Lebens aus der Umklammerung durch die islamische Kollektivgesellschaft gelöst haben. Da ist zum Beispiel die Anwältin und Schriftstellerin Seyran Ateş, die 2017 die liberale Ibn-Rushd-Goethe-Moschee in Berlin gründete und als deren Vorbeterin fungiert und dafür von internationalen islamischen Autoritäten scharf kritisiert und sogar mehrfach mit dem Tod bedroht worden ist. Bei der in Berlin-Neukölln aufgewachsenen Journalistin Güner Balcı war es eine deutsche Oma, die ihr das „Fenster zur deutschen Gesellschaft“ (74) öffnete. Beim Spiegel-Autor Hasnain Kazim war es die pakistanische Mutter, die zum Christentum konvertierte und bei ihrer Ankunft in Deutschland bewusst mit einengenden Traditionen ihres Herkunftslandes brach. Positiv wirkte sich auch aus, dass Kazim inmitten der Mehrheitsgesellschaft aufwuchs und damit weniger von einem muslimischen Kollektiv vereinnahmt oder kontrolliert werden konnte.

Abdel-Samad ist für seine Buchrecherchen und für eine frühere Fernschockdokumentation zu Europas Moscheen auch dorthin gegangen, wo es für ihn als Islamkritiker gefährlich werden konnte und wo die Politik nach seiner Wahrnehmung gerne wegschaut und beschwichtigt – in die Migrantenviertel europäischer Großstädte wie Aarhus, Amsterdam, Berlin, Bonn, Brüssel, Kopenhagen, Marseille und Malmö. Es

geht um Ghettos, die sich offensiv gegen die Mehrheitsgesellschaft ausrichten und deren Moscheen stark von der Theologie ihrer ausländischen Geldgeber geprägt sind. Der Autor gibt in Kapitel 5 auch Einblick in die so genannten „No-go-areas“, in denen der Rechtsstaat schon weitgehend kapituliert hat und die Polizei nur noch bei schwersten Straftaten und mit besonders großem Aufgebot einschreitet. Immer wieder stößt der Autor an solchen Orten auf eine „unselige Allianz“ (106) von konservativem Islam, türkischem Nationalismus und organisierter Kriminalität. Die Macht der Clans und Großfamilien und der islamischen Sittenwächter zeigt sich hier vor allem in der starken Kontrolle der weiblichen Sexualität, in Zwangsheiraten oder auch (wie 2005 im Berliner Fall von Hatun Sürücü) in Ehrenmorden.

Der Autor ist sich sicher, dass das Kopftuch als „sichtbares Signal der Andersartigkeit“ in Islamisierungsstrategien und -prozessen eine Schlüsselrolle spielt und widmet der Debatte ein eigenes (das sechste) Kapitel. Vor allem in Migrantenvierteln ist die Zahl der Kopftuchträgerinnen nach seiner und der Beobachtung seiner Interviewpartner rasant gewachsen, so dass auch der Rechtfertigungsdruck und die Diskriminierungserfahrungen all der Mädchen und Frauen zugenommen hat, die keins tragen wollen. Zugleich ist sich Abdel-Samad bewusst, dass sich Freiwilligkeit schwer messen lässt, und es heute durchaus viele Frauen gibt, die (aus seiner Sicht einer geschickten islamistischen Umdeutung des Kopftuchs folgend) ihre Entscheidung für das Kopftuch als Ausdruck der Selbstermächtigung und „Akt der Emanzipation“ (122) verteidigen. Wie komplex das

Thema ist, unterstreicht Abdel-Samad auch mit der Geschichte der 18-jährigen Nagin, die sich inmitten einer muslimischen Parallelgesellschaft einer dänischen Großstadt erfolgreich für einen Frauentag auf dem Sportplatz und eine muslimische Frauenmannschaft eingesetzt hatte. Gerade weil sie selbst ein Kopftuch trug, hatte sie das Vertrauen der anderen Mädchen und ihrer Eltern gewinnen können.

Um die „kulturelle Kompatibilität“ geht es im 8. Kapitel. Abdel-Samad fragt nach den Gründen für den höheren Bildungserfolg von Migranten aus nicht-islamischen Kulturkreisen – vor allem bei Vietnamesen. Mit dem St. Galler Wirtschaftspädagogen Rolf Dubs verweist er auf „Ordnung, diszipliniertes Lernen, intensive Betreuung durch Eltern wie Lehrer“ (139) und den hohen Stellenwert von Bildung in der konfuzianisch-buddhistischen Kultur. Besonders bedeutsam scheint ihm darüber hinaus, dass der Westen nicht – wie heute in großen Teilen der islamischen Welt – als „historische[r] Feind“ (140) betrachtet wird. Skeptisch zeigt sich Abdel-Samad in diesem Kapitel gegenüber dem bekenntnisgebundenen islamischen Religionsunterricht, weil dieser aus seiner Sicht den Einfluss der konservativen Dachverbände auf die Schulen verstärkt und damit den Import türkischer, ägyptischer oder saudischer Theologie eher befördert als verhindert.

Wie der Autor in Kapitel 9 „Orient und Okzident. Antithese mit Tradition“ darlegt, reicht das Muster von gegenseitiger Aus- und Abgrenzung in der westlich-islamischen Geschichte weit zurück. Radikale Kräfte wissen diese Dynamik in persönlichen und gesellschaftlichen Identitätskonflikten für sich zu nutzen, indem sie die eigene Ver-

gangenheit idealisieren, die Opfermentalität stärken, traumatische Erfahrungen von Niederlage und Demütigung instrumentalisieren und die komplexen Probleme der Gegenwart auf einfache Feindbilder und (zumeist antisemitische) Verschwörungstheorien reduzieren.

In Kapitel 10, in der der Autor begründet, warum die Synthese verschiedener Kulturen nicht zum Burkini führen sollte, übt er zugleich scharfe Kritik an dem doppelten Maßstab, den die politische Linke (von einigen Ausnahmen abgesehen) an die verschiedenen Religionen und Kulturen anlegt, wenn es um Meinungs- und Kunstfreiheit, Religionskritik, Antiautoritarismus und Frauenrechte geht. Während man Muslime als Kollektiv in der Opferrolle gegenüber einem kolonialistischen und imperialistischen Westen sieht, zeigt man gleichzeitig wenig Einsatz für die Opfer des politischen Islam und der damit verbundenen Formen patriarchalischer Unterdrückung.

Seine Analysen und Schlussfolgerungen fasst der Autor in Kapitel 12 in einem neuen „Marshallplan für Deutschland“ zusammen. Sein Forderungskatalog unterstreicht, dass er sich mit seinem Debattenbeitrag an alle Beteiligten richtet: Staat, Justiz, Polizei, Wirtschaft, Schulen, Medien, Zivilgesellschaft, Rechte, Linke, Medien, Kirchen, Migrationsforschung und Flüchtlinge. Was Gelingen und Scheitern bei der Umsetzung dieses Plans aus Sicht des Autors bedeuteten würde, skizziert der Leser in Kapitel 13 mit einer kurzen Utopie und Dystopie.

Abdel-Samad hat eine umfangreiche Analyse vorgelegt, die reale Probleme deutlich benennt, ohne deren Komplexität auszublenden. Da sich die Schwerpunkte der Kapitel teilweise überschnei-

den, wirkt die Darstellung manchmal etwas redundant. An einigen Stellen mangelt es bei aller berechtigten Kritik an religiös begründeten Formen von Zwang und Gewalt an einer dringend notwendigen Differenzierung zwischen Wahrheits- und Machtanspruch – als beschränke das Grundgesetz die Religions- und Bekenntnisfreiheit auf die Privatsphäre. Aber indem er das Gespräch mit unterschiedlichsten Akteuren sucht und ihre Perspektiven miteinander ins Gespräch bringt, wird deutlich, wie stark sich persönliche Einstellungen und Erfahrungen aller am Diskurs Beteiligten, ihre Wünsche und Ängste auf die Wahrnehmung und Bewertung der bestehenden Herausforderungen auswirken. Es ist zu hoffen, dass Abdel-Samads Aufruf zu einer tieferen und aufrichtigeren Debatte ernst genommen wird und unsere Gesellschaft endlich eine Alternative zu lähmender Angst einerseits und unverantwortlicher Beschwichtigung andererseits findet.

*(Carsten Polanz)*

**Hamed Abdel-Samad, *Integration. Protokoll des Scheiterns* [in German only], Munich: Droemer Verlag, 2018, 272 pp., 19,99 Euro**

Following his book *Mohamed – Eine Abrechnung* (Settling Accounts with Muhammad) from 2015 the political expert Hamed Abdel-Samad has another account to settle in his latest publication, this time the failed politics of integration, especially of Muslim immigrants. The study is focussed on Germany but other European capitals fare no better in his analysis. Abdel-Samad starts with what he calls “the fable of successful integration” (11f.), citing the contradictory conclusions reached by surveys of Muslim integration in Germany. He criticizes some researchers into migrant integration for their exclusive preoccupation with structural aspects, whereas Abdel-Samad focusses more on social, emotional and especially cultural issues, the last implying for him emancipation from the collectivism of the Muslim community. In the context of the recent referendum on Turkey’s new constitution many Turks with German nationality failed to reject structures which were illiberal and undemocratic. Abdel-Samad’s conviction is that it is impossible to measure integration “here and now with questionnaires and statistics” (24). That is why he went out of his way to interview people of differing backgrounds: refugees, their helpers, students and teachers, Islamists and former radical Muslims, psychologists, sociologists, police officers and migration researchers.

In the introduction to his first chapter Abdel-Samad expresses his regret that current research debates about Islam, migration or climate change have taken

such a dogmatic turn. The result has been that each side is only out for confirmation of its own views, while the media’s role is no longer to inform but to adjudicate. In her interview with Abdel-Samad, Naika Faroutan, Director of the Berlin Institute on integration and migration research, expressed the view that the state of affairs in places such as Neukölln und Duisburg-Marxloh does not reflect the normal German situation and wishes for a Germany such as that of September 2015 when people at the Central Station in Munich experienced a culture of welcome. A much more critical perspective was expressed by another interview partner, the Arab Israeli psychologist and social worker Ahmad Mansour, who, based in Berlin, travels the length and breadth of the country visiting schools and youth clubs where he debates with radicalised youth. He warns of an entire “Allah generation” which sympathizes with Islamist ways of thought, an ideal hot-bed for Salafist propaganda (for details see chapter 8).

In chapter 2 Abdel-Samad re-tells the eventful story of his own integration, already related in detail in his first book *Mein Abschied vom Himmel (Goodbye to Heaven)*. One feels how deeply he was torn between his culture of origin and that of his new home, between the allure of liberty and individual development potential on the one hand and the lack of warmth and religious direction on the other. Abdel-Samad especially experienced first-hand the extent to which the majority society is uncertain and divided on the issue of the so-called *Leitkultur* (common values) and as to what degree of integration can be expected from immigrants. The author emphasizes the importance of clarity of thought and expression in chapter 11,

where he describes refugees' very similar experiences and reserves and gives several examples of how extremists seek to impose their ideas in refugee centres and turn them into parallel societies – to the dismay of those who have fled from their homeland on account of similar conditions there.

Chapter 3 is a look back at recent history of immigration in Germany. It was only after a shift in economic structures that integration was recognized as a problem area and exploited as an electoral issue. This means the current debate is characterized by one-sided recriminations directed either against the state and the majority community or against immigrants. The latter's archaic utopian ideas clash with nationalist notions on the far right, and naive politicians further the politicisation and institutionalisation of Islam, while the peaceful Muslim majority remain passive. (65) Disturbing events like New Year's Eve 2015/16 in Cologne or the terrorist attack on the Breitscheidplatz in Berlin on the one hand and the NSU terror and aggression against foreigners on the other mean that an emotionalised debate is dominated by fear and mutual suspicion. No open discussion of the ideological root causes of intimidation, violence and radicalisation takes place and there is no clear definition of central concepts such as integration.

The topic of chapter 4 is entitled "Sins, turning points and set-backs in the story of integration." In it Abdel-Samad relates the successes but also the tales of woe of migrants who in the course of their lives have managed to escape the clutches of the Muslim collective, such as the lawyer and writer Seyran Ateş, who in 2017 founded the liberal Ibn-Rushd-Goethe-Mosque in

Berlin and served as its female imam, for which she was roundly criticized by international Muslim authorities and even received a number of death threats. It was a German grandmother who threw open "a window on German society" (74) for the journalist Güner Balcı growing up in Berlin-Neukölln. In the case of Hasnain Kazim, who writes for *Der Spiegel* it was his Pakistani mother who converted to Christianity and on their arrival in Germany deliberately broke with restrictive traditions of her country of origin. A further positive factor was that Kazim grew up in the majority society and was thus less susceptible to the influence or control of the Muslim community.

The research for this book and for an earlier television documentary on European mosques has taken Abdel-Samad to places which could prove dangerous for a critic of Islam, places where he finds politicians tend to look the other way or seek to allay concerns, in the migrant quarters of large European cities such as Aarhus, Amsterdam, Berlin, Bonn, Brussels, Copenhagen, Marseilles und Malmö. Such ghettos are aggressively aligned against the majority society and what is preached in their mosques is coloured by foreign sponsors. In chapter 5 the author gives an insight into the so-called "no-go areas" where the state no longer exercises its monopoly of power and the police only intervene in cases of serious crime and then with especially reinforced contingents. In such locations the author continually comes across an "unholy alliance" (106) of conservative Islam, Turkish or Arab nationalism and organised crime. The might of clans, extended families and Islamic moralizers is especially manifest in rigorous surveillance of female

sexuality, in arranged marriages or (as in the case of Hatun Sürücü in Berlin in 2005) honour killings.

Convinced that the veil is a “visible sign of differentiation” which plays a key role in the strategy and process of Islamization, the author devotes the whole of his 6th chapter to this topic. He and his interviewees have observed a drastic increase in the number of women wearing the veil, especially in migrant areas. This means that women who do not wish to do so face heightened pressure to justify their decision and suffer greater discrimination. Abdel-Samad is nonetheless conscious that it is notoriously difficult to measure how voluntary choices are, and that there are numerous women who defend their decision to wear the veil as an expression of their self-empowerment and as a “act of emancipation” (122), which he sees this as a clever Islamist re-interpretation. The complexity of the topic is underlined by the case of the 18 year old Nagin. In a Muslim parallel society in a large Danish city she militated for a Ladies’ Day on the sports ground and a Muslim ladies’ team. The very fact that she wore a veil enabled her to win the confidence of the other girls and their parents.

The 8th chapter deals with “cultural compatibility,” in which Abdel-Samad looks into the reasons for the greater educative success of migrants from non-Muslim background, especially Vietnamese. With the expert on economic education from St Gallen, Rolf Dubs, he highlights “order, disciplined learning, intensive support from parents and teachers” (139) and the high value placed on education in Confucian-Buddhist culture. He moreover considers it significant that the West, unlike many parts of

the Muslim world, is not considered a “traditional enemy” (140). Abdel-Samad is sceptical about confessional Muslim religious education, since he feels this will only reinforce the influence of conservative umbrella organisations on schools and will further rather than hinder the import of Turkish, Egyptian or Saudi-Arabian theology.

In chapter 9, “Orient and Occident: a traditional Antithesis,” Abdel-Samad demonstrates that the pattern of mutual exclusion and demarcation reaches far back in the history of Islam and the West. Radical elements are skilled in exploiting this dynamic in personal and social identity conflicts for their own agenda. They idealize their own past; they highlight people’s sense of being victims; they harness traumatic experiences of defeat and humiliation; they reduce complex contemporary problems to stereotypes of friend or foe and (mostly antisemitic) conspiracy theories.

In chapter 10 Abdel-Samad explains why a synthesis of different cultures should not lead to women wearing the burkini and severely criticizes the double standard the political Left (with a few exceptions) applies to various religions and cultures in matters of freedom of opinion and art, critique of religion, anti-authoritarian ideas and women’s rights. Muslims in general are seen as victims of a colonialist and imperialist West while they show little concern for the victims of political Islam and patriarchal repression.

The author gathers his conclusions together in chapter 12 in a new “Marshall Plan for Germany.” The addressees of his contribution to the debate are clearly revealed in his list of demands: the State, the legal system, the police, the economy, the education system, the

media, civil society, the Right, the Left, Churches, migration researchers and refugees themselves. He sketches what the implementation of his plan would lead to in a brief “Utopia” and “Dystopia” in chapter 13.

Abdel-Samad has given us a comprehensive analysis which points up genuine problems without oversimplifying them. The topics of his chapters overlap somewhat, leading to a degree of superfluity. Despite justifiable criticism of religiously motivated coercion and violence, there is a lack of an urgently needed differentiation between truth and power claims, as though the Constitution restricted freedom of religion and confession to the private sphere. His conversations with the various people involved and their views indicate to what extent personal attitudes and experiences, the wishes and fears of all implicated in the debate affect the perception and evaluation of the challenges facing us. One can only hope Abdel-Samad’s appeal for a deeper and candid debate will be taken seriously and our society at long last find an alternative to either the paralysis of fear or irresponsible appeasement.

*(Carsten Polanz)*



## **Institut für Islamfragen**

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

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

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

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