ISLAM UND CHRISTLICHER GLAUBE ISLAM AND CHRISTIANITY

Zeitschrift des Instituts für Islamfragen (IfI)

Journal of the Institute of Islamic Studies

ISSN 1616-8917 Nr. 1/2019 (19. Jg.)



Biblische und koranische Gewalt-Verse im Kontext Biblical and Qur'ānic Passages of Violence in Context

<u>nhalt / Contents</u>	
Vorwort / Editorial	.3
Gott und Gewalt in der Hebräischen Bibel – Einführende Überlegungen zum 5.Buch Mose	
God and Violence in the Hebrew Bible – Introductory Considerations on the	
Book of Deuteronomy	
Heiko Wenzel)	.5
Schwert-Verse" im Kontext – Muslimische Zugänge zu den Gewalt egitimierenden Texten des Korans	
Sword-Verse" in Context – Muslim Approaches to Texts of the Qurʾān which	
Legitimize Violence	
Carsten Polanz)2	28
Dozonsionen / Pook verieus	^ ^



Islam und Christlicher Glaube – Islam and Christianity

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

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, 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
1. 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): $9,20 \in /11,-$ CHF / (Luftpost auf Anfrage / special prices for airmail) Einzelheft / Single Copy: $5,-\in /6,-$ 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 gesellschaftlichen Debatte über die Ursachen islamistischen Terrors und die Rolle der Religion und ihrer grundlegenden Quellen, wird häufig das Verhältnis von monotheistischer Religion und Gewalt grundsätzlich problematisiert. Christliche Antworten auf diese Anfrage weisen zu Recht auf fundamentale Unterschiede zwischen Jesus und Muhammad hin - vor allem im Blick auf den Aufruf zur Feindesliebe. die Ablehnung eines weltlichen Herrschaftsanspruchs und einer gewaltsamen Verteidigung der eigenen Person. Offen bleibt aber häufig, wie einschlägige Passagen aus dem Alten Testament in diesem Zusammenhang einzuordnen sind

Hier knüpft der Alttestamentler Heiko Wenzel mit seinem Artikel zum Verhältnis von "Gott und Gewalt in der Hebräischen Bibel" an. Der Fokus liegt dabei auf dem 5.Buch Mose und hier vor allem auf dem literarischen Kontext der so genannten herem-Verse, in denen zur Ausrottung der heidnischen Bevölkerung im verheißenen Land aufgerufen wird. Wenzel gibt zunächst einen kurzen Überblick zu unterschiedlichen Ansätzen in der christlichen Auslegungsgeschichte und weist auch auf weiterführende Fragen der Diskussion hin. Eine Gesamtschau des 5.Buches Mose zeigt nach Wenzel, dass die einschlägigen Aufrufe zeitlich und räumlich eindeutig begrenzt sind und keine normative Kraft oder paradigmatische Bedeutung für zukünftige Generationen entfalten.

Im zweiten Artikel stellt Carsten Polanz verschiedene muslimische Zugänge zu Gewalt legitimierenden Passagen des Koran vor. Er bezieht sich dabei auch auf den "Offenen Brief" von mehr als 120 muslimischen Gelehrten an den selbst ernannten Kalifen des "Islamischen Staates", Abu Bakr al-Baghdadi, und seine Anhänger. Die Verfasser distanzieren sich darin deutlich von der Koranhermeneutik dschihadistischer Gruppen (und vieler Ausleger aus dem 8. und 9. Jahrhundert), nach der die "Schwert-Verse" alle vorangegangenen Appelle zur Friedfertigkeit gegenüber Andersgläubigen aufgehoben haben. Gleichzeitig bleiben in diesen und anderen Antworten aus dem konservativen Mainstream wichtige Begriffe wie die der legitimen "Verteidigung" gegen nicht-muslimische "Feindseligkeit" ambivalent. Eine eindeutige Absage an den traditionellen Herrschaftsanspruch des Islam und ein uneingeschränktes Ja zum offenen und freien Diskurs der Religionen und Weltanschauungen (auch in muslimischen Mehrheitskontexten) sucht man vergeblich. Das wird auch im Vergleich mit dem ägyptischen Literaturwissenschaftler Nasr Hamed Abu Zaid und dem sudanesischen Gelehrten Mahmud Taha deutlich, die für ihre innovative Hermeneutik zur Entschärfung des koranischen Gewaltpotenzials einen hohen Preis – im Falle Tahas sogar mit dem Leben - bezahlen mussten. Die Frage nach einer theologischen Antwort auf Gewalt, die bis heute im Namen Gottes gegen Andersdenkende und Andersgläubige ausgeübt wird, gehört mit Sicherheit zu den brisanten und brennendsten Fragen des 21. Jahrhunderts.

Ihre Redaktion

Dear Readers,

In the societal debate on the causes of Islamic terror and the role of religion and its fundamental sources, the relationship between monotheistic religion and violence is often fundamentally made out to be a problem. Christian answers to this question rightly point to the fundamental differences between Jesus and Muhammad – especially in light of the call to love your enemy, as well as the rejection of a worldly claim to power and violent defense of one's self. However, the question often remains unanswered how to deal with passages in the Old Testament relevant to this debate

The Old Testament scholar Heiko Wenzel takes up this question with his article on the relationship of "God and Violence in the Hebrew Bible". His focus is on the Book of Deuteronomy and especially on the literary context of the so-called *herem* verses in which there is a call to the elimination of the Gentile population within the promised land. Wenzel initially provides a short overview of different approaches within Christian interpretation history and directs our attention to further questions in this debate. For Wenzel, a complete overview of the Book of Deuteronomy reveals that these respective calls are significantly limited, both temporally as well as spatially, and do not express any normative power or paradigmatic meaning for future generations.

In the second article, Carsten Polanz presents different Muslim approaches to passages of the Qur'ān

which legitimize violence. He refers in this to the "open letter" of more than 120 Muslim scholars directed towards the self-designated Caliph of the "Islamic State", Abu Bakr al-Baghdadi, and his followers. The authors distance themselves clearly from the Qur'anic hermeneutics of Jihadi groups (as well as many interpreters of the eighth and ninth centuries), according to which all "sword verses" abrogate the preceding appeals to peaceful relationships towards those of other faiths. At the same time, certain important concepts remain ambivalent in this and other answers by the conservative mainstream, such as legitimate "defense" against non-Muslim "animosity". A clear rejection of the traditional claim to power by Islam and a unrestrained openness to the free discourse of religions and world views (including in contexts where Islam is the majority) is nowhere to be found. This is also made clear in the comparison with Egyptian literary scholar Nasr Hamed Abu Zaid and the Sudanese scholar Mahmud Taha, who paid a high price for their innovative hermeneutics meant to mitigate the Our anic potential for violence - in Taha's case even his life. The question regarding a theological answer to violence which continues to be practiced in the name of God towards those who think and believe differently surely continues to be one of the most explosive and burning questions of the 21st century.

The Editors

Gott und Gewalt in der Hebräischen Bibel – Einführende Überlegungen zum 5.Buch Mose

Von Heiko Wenzel

Das Thema "Gewalt in der Hebräischen Bibel (HB)" drängt sich seit vielen Jahren auf. Vielfach hatte ich Gespräche mit Christen, Muslimen und säkularen Zeitgenossen, die mich mit einem einfachen Gedanken konfrontierten: "Gewalt im Islam und Gewalt in der HB ist doch dasselbe." Von christlicher Seite wird dann schnell eine Aussage wie "Gott sei Dank, gilt die HB nicht mehr für uns. Im Neuen Testament (NT) ist es ganz anders" ergänzt. Mir wurde immer mehr klar, dass ich dem einmal als Alttestamentler und Islamwissenschaftler nachgehen muss. Es ist für mich vielfach ein Vorteil, wenn ich mit Fragen länger unterwegs bin, um viele verschiedene Perspektiven zu bedenken, Gedanken gut zu sortieren und angemessene Überlegungen zu formulieren. Im Laufe der Zeit strukturiert sich manches und wird in bestimmte, orientierende Bahnen gelenkt. In diesem Fall erschien mir die Frage eher wie eine Lawine. Eine schlichte, vielleicht einfach zu überblickende Frage wie "Ist Gewalt im Islam und in der HB dasselbe?" steht am Anfang da wie ein Stein oder wie etwas Schnee. Während sie sich bergab bewegen, reißen sie immer mehr Geröll oder Schnee mit sich und donnern mit lautem Getöse ins Tal. Auf dem Weg ins Tal hinterlassen sie nicht nur Spuren, sondern ziehen bisweilen tiefe Furchen. Mit diesem Beitrag will ich einigen dieser Furchen nachgehen. Nach einer ersten Orientierung in der (christlichen) Auslegungsgeschichte will ich die Komplexität der Ausgangsfrage andeuten, indem ich damit verwobene Fragen anreiße. Ein Hauptteil des Beitrags ist dem literarischen Kontext von einschlägigen Texten im 5.Buch Mose gewidmet, um eine erste Orientierungshilfe zur differenzierten Einordnung von Gewalttexten in der HB und eine Grundlage für eine vergleichende Studie anzubieten.

Aspekte der (christlichen) Auslegungsgeschichte

Die Rezeption von Texten der HB, die nach heutigen Maßstäben Völkermord thematisieren, sind bis zur Aufklärung weitestgehend unkritisch¹ und kann im Wesentlichen drei Richtungen zugeordnet werden. Zum einen werden die Texte im übertragenen Sinne verstanden und behandeln dann die geistlichen Herausforderungen, vor denen Christen stehen.² Die Auseinandersetzung mit Marcion (85-160) und anderen kritischen Stimmen, welche die HB und Teile des NTs ablehnten, weil hier

geschichte, Stuttgart: Kohlhammer, 2008.

¹ Vgl. dazu Christian Hofreiter, Making Sense of Old Testament Genocide. Christian Interpretations of Herem Passages, Oxford: Oxford University Press, 2018. Thomas R. Elßner bietet auch einen Überblick, der im Wesentlichen zu vergleichbaren Ergebnissen führt, Josua und seine Kriege in jüdischer und christlicher Rezeptions-

² Zu Origenes' einflussreicher Auslegung siehe ebd., 57-87. Das neue Volk Gottes sei kein irdisches Königreich und deswegen gelten andere Regeln.

von einem anderen, gewalttätigen Gott die Rede sei, mag dabei eine Rolle gespielt haben.³ Eine andere einflussreiche Auslegung, "Divine Command Theory" nach Hofreiter, hat in Augustinus einen wichtigen Vertreter. Demnach ist die göttliche Anweisung zur Vernichtung in der Schuld der Völker Kanaans begründet. Israel wird in der Ausführung dieses göttlichen Gerichts von Schuld freigesprochen. Schließlich wurden die Texte auch zur Legitimierung von Krieg und Gewaltanwendung herangezogen.4 Viele Auslegungen seit der Aufklärung können ebenso einer dieser drei Richtungen zugeordnet werden.⁵ Eine kritische Auseinandersetzung, für die der englische Deist Matthew Tindal (1657-1733) eine wichtige Rolle spielte, gewinnt aber von nun an immer mehr an Bedeutung.6

In Zeiten historisch-kritischer Forschung wird häufig betont, dass eine militärische Eroberung des Landes nie stattgefunden habe, wie es z.B. Rainer Kessler bei der ethischen Bewertung dieser Texte als erstes anführt. Zur Zeit der Abfassung der Texte hätte Israel gar nicht die Möglichkeit dazu gehabt. Kessler will die Entstehungsgeschichte und die Entstehungssituation verstehen und nachvollziehbar ma-

chen.8 Die Texte verarbeiten demnach Gewalterfahrung und haben als "Rachephantasien der Opfer ... befreiende, entlastende und stabilisierende Funktion".9 Daran wird die (nach Kessler) eigentliche ethische Herausforderung sichtbar, nämlich die Stärkung der eigenen Identität durch Abgrenzung. Diesen Impuls will er ernst nehmen, auch wenn eine Abgrenzung durch Vernichtung oder Vertreibung ethisch nicht zu rechtfertigen ist. 10 Angesichts der Tatsache, dass biblische Texte zur Rechtfertigung von Gewalt herangezogen wurden, betont Kessler, dass diese Erzählungen als Ursprungserzählungen¹¹ keine Handlungsanweisungen sind. Außerdem werden ihnen in der HB Texte entgegengestellt, die kritisch mit Gewalt umgehen. 12 So werden diese problematischen Texte "eingefriedet". ^{f3} Kessler legt also großen Wert auf historische Fragen (fehlende Historizität und Verständnis für die Entstehungsimpulse der Texte) und auf die Vielstimmigkeit des Kanons (Begrenzung der Erzählungen als Ursprungserzählungen und Einfriedung durch andere Texte). 14 Dabei berücksichtigt er m.E. nicht ausreichend die göttliche Erzählperspekti-

ve (siehe unten).

³

³ Vgl. Hofreiters Darstellung von "Dissenting Readings" und seine Überlegungen: ebd., 42-56.

⁴ Hofreiter führt einige Beispiele an und diskutiert u.a. die Kreuzzüge und spanische Eroberungen: ebd., 160-213.

⁵ Ebd., 214.

⁶ Ebd., 219-225.

⁷ Der Weg zum Leben. Ethik des Alten Testaments, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2017, 303; cf. Hofreiter, Making Sense, 240ff; Elßner, Josua, 305.

⁸ Kessler, Weg zum Leben, 303, 310.

⁹ Ebd., 304.

¹⁰ Ebd., 305-306.

¹¹ Sie beziehen sich auf eine Vorzeit und werden als "Sonderfall" von der Gegenwart der Verfasser und Leser unterschieden.

¹² Vgl. dazu Steffen Leipold, Raum für Konvivenz. Die Genesis als nachexilische Erinnerungsfigur, Freiburg: Herder, 2014.

¹³ Elßner übernimmt in seiner Auswertung den Begriff "Einhegung" aus der völkerrechtlichen Debatte (*Josua*, 292-301).

¹⁴ Die Charakterisierung dieser Erzählungen und das Zusammenspiel mit anderen Texten wird weiter unter aufgegriffen und weitergeführt.

Gewalt in der HB im Kontext weiterer Fragen

Eine grundlegendere Auseinandersetzung mit den folgenden Herausforderungen muss auf einen späteren Zeitpunkt verschoben werden, ¹⁵ aber einige Vorüberlegungen sind dennoch notwendig.

Unser Thema ist nur ein Teilbereich einer viel größeren Frage, die man vielleicht mit dem Verhältnis von Religion und Gewalt beschreiben kann. Im Mittelpunkt steht dabei häufig die Frage nach dem Einfluss von Religion auf Menschen, die Gewalt ausüben. In bisweilen lebhaften Diskussionen geraten dabei vor allem monotheistische Religionen in das Visier der Kritik. Ihr absoluter Anspruch lege die gewaltsame Durchsetzung dieses Anspruchs nicht nur nahe, sondern führe mit einer selbstverständlichen Notwendigkeit zu dieser Umsetzung. So argumentieren manche und viele stimmen dem laut oder leise zu. Jan Assmann beispielsweise formuliert: "Wenn man die monotheistische Idee retten will, dann muß man sie ihrer inhärenten Gewalttätigkeit entkleiden."16 Angesichts der Studie von Ziya Meral How Violence Shapes Religion. Belief and Conflict in the Middle East¹⁷ soll diese selbstverständliche Verknüpfung der monotheistischen Idee mit einem im Vergleich zu anderen religiösen und weltanschaulichen Ansätzen erhöhten Gewaltpotenzial unten noch einmal kurz aufgegriffen und kritisch reflektiert werden.

Unser Thema erfordert es außerdem, über grundlegende theologische Voraussetzungen nachzudenken wie man z.B. das Verhältnis von menschlicher und göttlicher Gewalt beschreibt und konzeptualisiert. Damit ist auch eng das Verhältnis von Macht und ihrer Durchsetzung sowie der Anwendung von Gewalt verbunden. Viele biblische und koranische Texte sprechen von Gott als dem Schöpfer, Herrn und Richter dieser Welt. Nicht zuletzt gehen die Texte davon aus, dass Gott das Recht hat, Gericht zu vollziehen und dabei auch Gewalt anzuwenden. Dieser grundlegende Gedanke ist unserem heutigen Denken in der westlichen Welt vielfach fremd oder wird grundlegend problematisiert. In säkularen Kontexten ist dem Staat das alleinige Gewaltmonopol zugesprochen und für viele tritt damit ein grundlegender Konflikt zutage. 18

¹⁵ Hofreiter führt vier (theologische) Aussagen an, die seinem Überblick Orientierung geben und die Problematik unserer Frage(n) strukturiert: "(1) God is good. (2) The Bible is true. (3) Genocide is atrocious. (4) According to the Bible, God commanded and commended genocide" (*Making Sense*, 9). Diese vier können nicht alle gleichzeitig wahr sein. Verschiedene Auslegungsrichtungen problematisieren wenigstens eine dieser vier Aussagen oder lehnen sie explizit ab.

Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa, Frankfurt: Fischer, 2002), 264. Siehe auch Regina M. Schwartz, The Curse of Cain. The Violent Legacy of Monotheism, Chicago: University of Chicago Press, 1997.

Cambridge: Cambridge University Press, 2018.
 Damit steht staatliche Gewalt (oder Macht)

Damit steht staatliche Gewalt (oder Macht) unkontrollierter, willkürlicher Gewalt entgegen und begrenzt diese. Dabei sind wenigstens zwei Perspektiven bemerkenswert. Zum einen ist dies die notwendige Reflexion über das Selbstbild der Moderne und wie es möglich ist, "diesen Legitimationsbedarf [zur Anwendung von Gewalt; HW] und ihr Selbstbild auf dem Weg zu einer maximal gewaltreduzierten Zukunft mit ihrer tatsächlichen Gewalttätigkeit zu vereinbaren?" vgl. Jan Philipp Reemtsma, Vertrauen und Gewalt. Versuch über eine besondere Konstellation der Moderne, Hamburg: Hamburger Edition, 2013², 9. Zum anderen ist es der Gedanke, dass göttliche Gewalt in biblischen Texten auch als

Vor dem Hintergrund dieser Fragen soll eine erste Spur verfolgt werden, die hermeneutisch und theologisch von großer Bedeutung ist und auch Auswirkungen auf eine vergleichende Studie hat. Die Texte der HB bieten ihrem Leser in der Regel einen narrativen Kontext an, in dessen Rahmen sie zu verstehen sind. Bei biblischen Texten wird das leicht als selbstverständlich hingenommen, ohne die weitreichenden Folgen dieser Beobachtung zu bedenken. Wer sich koranischen Texten zuwendet, merkt recht schnell, dass es nicht selbstverständlich ist. Ein narrativer Rahmen wird hier nicht angeboten. Allerdings liefern die (sehr viel später entstandenen) Hadith-Sammlungen ergänzende Informationen und dann auch die Biographie-Literatur, die das Leben Muhammads mit den koranischen Texten verbindet. Mit der historischen Verortung einzelner Koranaussagen beschäftigt sich die Koranwissenschaft asbāb an-nuzūl und verfolgt damit dasselbe Ziel. Die Bedeutung des narrativen Kontextes für die Lektüre soll am Beispiel des 5.Buches Mose veranschaulicht werden.

Zur Bedeutung und Struktur des 5.Buch Mose

Für unsere Frage sind das 5.Buch Mose und das Buch Josua von besonderer Bedeutung, da sie u.a. den Auftrag

"counterviolence" verstanden werden kann, sich damit menschlicher Gewalt entgegenstellt und ihre Legitimierung problematisiert; vgl. bei-spielsweise Walter Brueggemann, *Theology of* the Old Testament. Testimony, Dispute, Advocacy, Minneapolis: Fortress Press, 1997, 243-244; siehe auch Susan Niditchs "Ideology of Non-Participation" (War in the Hebrew Bible. A Study in the Ethics of Violence, New York: Oxford University Press, 1993).

zur Eroberung des Landes und dessen Ausführung thematisieren. Deswegen überrascht es auch nicht, dass diese Bücher oder eine Auswahl ihrer Texte immer wieder den Ausgangspunkt für die Beschäftigung mit unserer Frage darstellen. In diesem Beitrag richte ich meinen Blick aus zwei Gründen auf das 5.Buch Mose, Zum einen ist das Buch ein Teil des Pentateuchs und damit ein grundlegendes Dokument für die gesamte HB und für das NT. Zum anderen erscheint mir die göttliche Anweisung zur Eroberung des Landes und der Vernichtung der Einwohner von größerer Bedeutung für unsere Fragestellung als seine menschliche Ausführung. 19 Schließlich löst das grundlegende Fragen zum Verhältnis von Gott, Religion und Gewalt aus.

Mit dem 5.Buch Mose kommt der Pentateuch zu einem Abschluss, schaut dabei auszugsweise auf die Erzählung(en) in den vorgegangenen Büchern zurück (z.B. 5.Mose 1-4) und wiederholt den Dekalog (5.Mose 5), dem die Sammlung von einzelnen Bestimmungen zugeordnet werden können (5.Mose 12-26).²⁰ Der bevorstehende Einzug in das verheißene Land ist eine leitende Perspektive für das gesamte Buch. Es ist die Chance eines Neuanfangs für die zweite Generation, nachdem die Auszugsgeneration in Kadesch-Barnea ihre Möglichkeit ver-

Das gilt, wenn man sich bewusstmacht, dass die HB immer wieder von menschlichen Verhaltensweisen und Handlungen erzählt, die nicht nur für uns fragwürdig erscheinen, sondern von den Texten und in der Auslegungsgeschichte problematisiert werden.

²⁰ Vgl. z.B. Georg Braulik, *Die deuteronomischen* Gesetze und der Dekalog: Studien zum Aufbau von Deuteronomium 12-26, Stuttgart: KBW, 1991.

spielt hatte (5.Mose 1,26-36). Auch prägende Leiter, Aaron und Mose, sterben außerhalb des Landes. Mit den Reden im 5.Buch Mose kommt das Leben Moses zu Ende. Er ist nahe genug am Land, um es zu sehen (5.Mose 34.4), darf es aber nicht betreten, während es für das Volk an der Zeit ist, ins Land zu kommen. So lange die Geschichte des Volkes mit der Moses' parallel lief – wie man ausgehend von der "Geburt" des Volkes in 2.Mose 1 und der Geburt Moses' in 2.Mose 2 durch die gesamte Erzählung vom 2. bis 5.Buch Mose beobachten kann weist das Ende des 5.Buch Moses auf einen wichtigen Unterschied. Die Geschichte der Auszugsgeneration geht mit der von Mose zu Ende. Sie erreicht das Land nicht. Dennoch geht die Geschichte Gottes mit dem Volk weiter. Daran wird deutlich, dass die Erzählung von der Auszugsgeneration im 2. bis 5. Buch Mose sehr eng mit der von Mose verbunden ist, aber beide umfangen und getragen sind von Gottes Geschichte mit dem Volk.

Zur göttlichen Erzählperspektive im Pentateuch²¹

Diese inhaltliche Beobachtung stimmt mit der formalen überein, dass der Pentateuch von einer göttlichen Erzählperspektive bestimmt ist. Diese Beobachtungen sind in ihrer Bedeutung für unsere Frage m.E. nicht zu überschätzen.²²

²¹ Gemeint sind die 5 Bücher Mose.

Es ist mit Sicherheit hilfreich, sich zunächst einige grundlegende Aspekte vor Augen zu führen, die mit dieser göttlichen Erzählperspektive einhergehen. Mit ihr begegnet den heutigen Lesern eine Herausforderung, die nicht zu unterschätzen ist. Eine göttliche Erzählperspektive, bei der die Welt und Ereignisse dieser Welt aus göttlicher Perspektive gedeutet werden, ist schließlich nicht Teil unseres gesellschaftlichen Diskurses. Auch im theologischen Diskurs wird diese göttliche Erzählperspektive m.E. zu wenig beachtet. Das mag vielfach daran liegen, dass man biblische Texte sowohl von ihrer Entstehungsgeschichte her als auch als "fertiges Endprodukt" vor allem als menschliche Texte begreift, die in ihrem sozialen Kontext von einschlägigen Interessen geprägt oder bestimmt sind oder Ausleger die Texte im Lichte dieser Interessen interpretieren und bewerten. Diese Annäherungen an biblische Texte fördern viele wichtige Aspekte zutage, stehen aber in der Gefahr, die weichenstellende Bedeutung einer göttlichen Erzählperspektive nicht ausreichend zu berücksichtigen.

Die Herausforderung dieser Perspektive liegt nicht nur in dem Adjektiv "göttlich", was für unseren säkularen Kontext gewöhnungsbedürftig ist und in der Regel Kommunikation oder gar

cher Glaube, Nr. 2 (2016): 5-16. Vereinfacht gesagt werden biblische Gebote von (göttlichen) Erzählungen bzw. von einer (göttlichen) Erzählung getragen und finden darin ihren Platz. Demgegenüber dienen koranische Erzählungen dem Gebots- und Appellcharakter der Predigten Muhammads im Koran. Religionsvergleichende Überlegungen müssen diesen Unterschied hermeneutisch und theologisch reflektieren und für unsere konkrete Fragestellung auswerten.

²² Es sei an dieser Stelle auf meinen Beitrag zum Verhältnis von Erzählungen und Geboten in einer früheren Ausgabe dieser Zeitschrift verwiesen; "Der Islam als theologische Herausforderung (Teil 2) – Zum Verhältnis von Erzählung(en) und Geboten in Bibel und Koran," *Islam und Christli*-

Verständigung wesentlich erschwert.²³ Eine Perspektive, die mehrere Generationen umgreift und eine Aus- und / oder Zielrichtung beinhaltet, wird kritisch beäugt oder als unangemessen abgelehnt. Diese Haltung erschwert die Lektüre und das Verständnis von Texten, die in allergrößter Selbstverständlichkeit generationsübergreifend denken, ihrer(n) Erzählung(en) eine Ausund Zielrichtung zugrunde legen und diese zur Darstellung bringen.²⁴

göttliche Erzählperspektive Die wird häufig - ohne weitere Diskussion oder Begründung – mit einem anderen Phänomen gleichgesetzt: eine göttliche Erzählperspektive entspreche dem von Menschen erhobenen Anspruch, Gewalt im Namen Gottes anzuwenden und / oder zu rechtfertigen. Gewaltanwendung wird im Voraus oder im Nachhinein göttlich sanktioniert, erklärt oder begründet, sei es zur Verteidigung des status quo oder zur Darlegung einer Notwendigkeit seines Umsturzes, zur Durchsetzung von Gerechtigkeit oder zur Beseitigung von Ungerechtigkeit. Die Begründungsmuster können unterschiedlich und bisweilen konträr laufen, was in der Summe den Eindruck von Machtmissbrauch und Willkür zu

Recht nährt und Menschen grundsätzlich kritisch werden lässt. Die genannte Gleichsetzung ist gut nachvollziehbar, weil es für viele Menschen in unserer stark säkularisierten westlichen Welt. den dominierenden - wenn nicht sogar den einzigen - erfahrbaren Zugang zu einer Erzählperspektive darstellt, die mit göttlicher Autorität verbunden ist. Ein Anspruch auf göttliche Erzählperspektive geht also mit Machtmissbrauch einher. Viele haben schlicht keinen anderen Erfahrungshorizont. keinen anderen Denkhorizont und manche verschließen sich diesen Horizonten auch grundsätzlich. Das ändert aber alles nichts daran, dass eine Gleichsetzung dieser Phänomene methodisch, hermeneutisch und theologisch unangemessen ist.

Das methodische Problem besteht darin, dass eine Erzählung ohne weiteres Nachdenken mit einer (potenziell zeitlosen) Legitimation für bestimmte Handlungen verbunden wird. Sicherlich können Erzählungen diese Funktion haben oder dazu gebraucht werden. Aber einen solchen Gebrauch zur Norm zu erklären²⁵ oder die Funktion von Erzählungen darauf zu reduzieren ist methodisch unangemessen. Außerdem muss man hermeneutisch nach der Bedeutung und Funktion von Erzählungen fragen. Egal wie dies im Einzelnen zu bestimmen ist, kann hier getrost behauptet werden, ²⁶ dass die Ableitung

führend, einem Gebrauch einfach normierende

Kraft zuzuschreiben.

²³ Dabei ist nicht nur das Fremde an einer "göttlichen" Perspektive ein Hindernis, sondern auch die damit einhergehenden Assoziationen. Viele Menschen verbinden damit eine autoritäre oder autoritative Deutungshoheit, die Menschen für ihre Interessen (mehr oder minder gewaltsam) missbrauchen.

²⁴ Eine generationsübergreifende, göttliche Erzählung mit einer Aus- und Zielrichtung stellt eine außergewöhnliche, man kann wohl sagen, eine einzigartige Kombination im Alten Vorderen Orient dar (AVO). Einzeln genommen ist keines dieser Merkmale für den AVO ungewöhnlich. Auch manche Kombination dieser Merkmale ist zu finden, aber diese Zusammenstellung sticht aus dem AVO heraus.

²⁵ Selbst wenn Erzählungen vor allem Handlungsanweisungen sein wollten, könnten sie nicht darauf reduziert werden. Das Verhältnis verschiedener Gebrauchsweisen müsste dann auch diskutiert werden. Es ist unangemessen und irre-

²⁶ Im Rahmen dieses Beitrages kann das nur als Behauptung formuliert werden. Es ist ein eigener Beitrag nötig, um verschiedene Funktionen oder,

von Handlungsanweisungen nicht an erster Stelle und - wahrscheinlich auch nicht an prominenter Stelle steht. Eine Gleichsetzung von Erzählungen mit Handlungsanweisungen setzt aber genau dies voraus. Nicht zuletzt ist diese Gleichsetzung theologisch unangemessen. Sie fokussiert oder reduziert das Verhältnis von Gläubigen zu ihren heiligen Texten auf den Gedanken der Handlungsanweisung. Die Dominanz des Appellcharakters heiliger Texte mag in manchen religiösen Traditionen recht umfassend und offensichtlich sein, aber eine solche Dominanz kann deswegen noch lange nicht für biblische Texte einfach vorausgesetzt werden.²⁷

Zum Verhältnis von Religion und Gewalt

Zudem bricht mit dem Fokus auf den Appellcharakter noch eine Frage auf, die allzu leicht einseitig bestimmt wird, nämlich das Verhältnis von Religion und Gewalt. Es wird oft in einer

besser, die Vielfalt und Vielschichtigkeit der Leistungsfähigkeit von Erzählungen zusammen zu tragen und zu reflektieren. "All der alten Bücher zum Thema Narrativität und all der neuesten Essays über das storytelling zum Trotz, ist es eisher noch niemandem gelungen genau zu bestimmen, was eine Erzählung zu leisten vermag." Eva Sabine Wagners Übersetzung von Yves Citton, Mythocratie. Storytelling et imaginaire de gauche, Paris: Editions Amsterdam 2010, 77; siehe https://www.hsozkult.de/event/id/termine-39384).

großen Selbstverständlichkeit nur aus der Perspektive behandelt, inwiefern Religion die Anwendung von Gewalt auslöst, begünstigt oder begründet.²⁸ Die umgekehrte Verhältnisbestimmung. also inwiefern Gewalt und Gewaltanwendung Einfluss auf Religion und Religionsausübung nimmt, fällt geflissentlich unter den Tisch. Meral kommt nach ihren Fallstudien zu Nigeria und Ägypten zu dem Schluss, dass eine komplexe Verhältnisbestimmung verschiedener Faktoren vorliegt und dass dabei eine alte Wahrheit deutlich hervortritt: Es ist schlicht eine menschliche Möglichkeit. Gewalt anzuwenden.

"It is only the effectiveness of modern policing and the rule of law that hides various levels of violence from the eyesight, whether it be domestic abuse or gang crime, creating the illusion that somehow people of the 'developed' world are less violent that those of the 'developing' world."²⁹

Sie beobachtet auch eine Umkehrung der Verhältnisbestimmung von Religion und Gewalt:

"What has been interesting to observe in both cases is how precarious contexts impact religion, both shaping theo-political visions, making religious networks valuable channels for political mobilization and demanding religious

²⁷ Auch hier sind weitere Überlegungen notwendig. Als Anregung sei nur ein Gedanke genannt. Wenn (heilige) Texte der Kommunikation dienen, dann können entlang von Friedemann Schulz von Thuns Modell vier verschiedene Ebenen von Kommunikation unterschieden werden, von denen Appell lediglich eine darstellt; siehe Miteinander reden. 1. Störungen und Klärungen: allgemeine Psychologie der Kommunikation. Rowohlt: Reinbeck, 1981.

Religiöse Begründungen oder Auslöser von Gewalt rufen in einem säkularen Umfeld neben grundsätzlichem Befremden häufig zwei Reaktionen hervor. Zum einen bestätigt es die Notwendigkeit von Säkularisierung und zieht bisweilen weitere Forderungen nach sich, Religionen in ihre Schranken zu weisen. Zum anderen werden die Rolle und die Auswirkungen der Religion auf Menschen und Gesellschaften grundlegend diskutiert und problematisiert.

²⁹ Violence, 178.

responses to violence, chaos, uncertainty, corruption and unfairness."30

Neben der grundsätzlichen Problematisierung der selbstverständlichen Verhältnisbestimmung von Religion und Gewalt, fordert die göttliche Erzählperspektive des 5.Buch Moses zu weiteren Überlegungen heraus, z.B. zum Verhältnis von Individuum und Kollektiv. Im 5.Buch Mose wird häufig das Volk als Kollektiv adressiert, was nicht automatisch mit Handlungsanweisungen für ein Individuum gleichzusetzen ist. Zudem kann man nicht stark genug betonen, dass das Verhältnis von Individuum und Kollektiv für viele Texte der HB grundsätzlich anders zu bestimmen ist. In den westlichen Gesellschaften sind wir es gewohnt, vom Individuum auszugehen und von daher über Kollektive nachzudenken. Im 5.Buch Mose ist es vor allem umgekehrt zu begreifen. Außerdem hat die Priorität des Kollektivs Auswirkungen auf die Erzählperspektive. Es ist die Rede von einem göttlichen Handeln an einem (oder an mehreren) Kollektiv(en), an Völkern, die das Land bewohnen, durch ein Kollektiv, also durch das Volk Israel. Es ist also nicht einfach Volk gegen Volk, jeweils geprägt und geführt von wichtigen Persönlichkeiten. Vielmehr liegt die Betonung auf einem göttlichen Handeln mit Völkern. Alle Beteiligten sind dabei diesem Gott Rechenschaft schuldig.

Das ist nicht nur ein ungewohnter Gedanke, der für Menschen in säkularisierten Kontexten schwer nachvollziehbar ist. Es ist ein Gedanke, den man lernen muss zu denken, wenn man diese Texte angemessen verstehen will.

Wenn man nun diesen Erzählfaden des Pentateuchs verfolgt, dann schließt sich für den Eintritt des Volkes Israels ins verheißene Land ein weiterer wich-

Auf jeden Fall ist diese göttliche Erzählperspektive kein Freibrief für Machthaber, ein Kollektiv für eigene Machtinteressen einzuspannen und militärisches (oder politisches) Handeln religiös zu rechtfertigen. Dafür gibt es zu viele Aussagen im 5.Buch Mose, die Entscheidungen³¹ oder Ent-scheidungsträger kritisieren³² oder verschiedene Entscheidungsträger nicht nur gegenüber göttlichen Anweisungen, sondern auch dem Volk gegenüber als rechenschaftspflichtig beschreiben.³³ Damit wird ein wichtiger Aspekt des Erzählfadens des Pentateuchs deutlich, nämlich, dass das Volk Israel ein Teil einer (göttlichen) Geschichte ist. Teil einer Geschichte zu sein heißt unter anderem, dass die spezifische Situation der Generation, die ins Land kommt, nicht zwangsläufig zur Norm für andere Generationen werden kann. Das gilt es konsequent zu bedenken, auch wenn Erzählungen manches Paradigmatische vor Augen führen.³⁴

Beispielsweise hält die kurze Episode in 5.Mose 1,41-46 u.a. fest, dass die Initiative des Volkes zum Kampf keine Unterstützung von Gott erfährt und sie eine demütigende militärische Niederlage hinnehmen müssen.

Die ersten drei Kapitel haben wiederholt den Ungehorsam Moses zum Thema, weswegen er das Land nicht betreten wird (vgl. auch 5.Mose 34,7). Moses' letzter Versuch, Gott umzustimmen, wird mit einem "Es ist genug" beschieden (vgl. 5.Mose 3,23-29).

Vgl. Joshua A. Berman, Created Equal. How the Bible Broke with Ancient Political Thought, Oxford: Oxford University Press, 2008.

Paradigmatisch meint hier etwas Modellhaftes, was grundlegende Werte und Prinzipien verkörpert. Es ist zu unterscheiden von einer Norm, die genau eingehalten werden muss.

³⁰ Ebd., 179.

tiger Gedanke an: Das militärische Vorgehen des Volkes Israels ist "nur"35 ein sehr begrenzter Teil von Israels Teil in der Geschichte. Das gilt zum einen für den Rest der HB, deren Erzählungen keine vergleichbaren, göttlich initiierten und sanktionierten Expansionsbestrebungen oder Expansionen mehr beinhalten. Die Erzählung vom militärischen Vorgehen entfaltet in der HB also keine zeitlose normative Kraft für militärisches oder politisches Handeln. Vielmehr finden sich immer wieder Texte, die bei ihrem Blick in die Zukunft eine grundlegende Veränderung erwarten (z.B. Jesaja 2,1-5). Zum anderen ist diese Rede vom militärischen Vorgehen bereits im 5.Buch Mose nur ein Teil der Erzählung. Die zweite Beobachtung wird in ihrer Bedeutung für unsere Frage m.E. dabei vollkommen unterschätzt. Anders formuliert, wer dem Thema Religion und Gewalt im 5.Buch Mose gerecht werden will, muss neben Kap. 7 auch Kap. 9,1-6 und weitere Texte berücksichtigen, die im Folgenden betrachtet werden.

Ein Blick auf 5.Buch Mose 7 und 9

Die folgenden Ausführungen konzentrieren sich auf einige relevante Texte, um erste Spuren zu legen und einen Rahmen für eine weitere Diskussion anzubieten. Eine Lektüre von 5.Mose 7 ist für viele eine Herausforderung, wenn nicht sogar eine Zumutung. Der Aufruf zur religiösen Intoleranz und Gewalt wird mit der Gefahr von

_

fremden Völkern für den Glauben des Volkes Israels begründet (vv. 4-5). Die Beseitigung ihrer Kultstätten ist absolut notwendig (vv. 5, 25-26). Israel soll sich auf keinerlei Kompromisse oder Verhandlungen mit den genannten Völkern oder deren Religion einlassen. Sie sollen an ihnen den Bann vollstrecken und keinen Bund mit ihnen schließen (v. 2). Diese beiden Aussagen können als Zusammenfassung für die Handlungsanweisungen an Israel begriffen werden. Als Leser bleibt man leicht ausschließlich an diesen Aussagen hängen und übersieht die Argumentationsstruktur des gesamten Kapitels. Dabei fallen unter anderem folgende Aspekte auf. Gott stellt sich als der Handelnde vor (v. 1), der die Initiative ergreift, wenn es um dieses Land und diese Völker geht. Damit fügt sich dieses Kapitel in Gottes Geschichte mit diesem Land und den Völkern ein. Sein Handeln wird mit der Gefahr der Völker für die Beziehung Israels zu Gott (vv. 4-5), mit Gottes Erwählung des Volkes Israels (vv. 6-8) und seiner Treue zu ihnen (vv. 8-16) begründet. Die Überlegenheit dieser Völker soll Israel nicht davon abhalten, auf Gottes Eingreifen zu vertrauen (vv. 17-24). Diese Handlungsanweisungen sind also dominiert und getragen von Gottes Handeln. Diese schwer verdaulichen Aussagen sind somit bereits in diesem Kapitel in einen (theologischen) Argumentationszusammenhang gestellt und damit implizit sowohl zeitlich wie räumlich begrenzt.

5.Mose 9,1-6 ergänzt diesen Argumentationszusammenhang um wichtige Aspekte. Das Handeln Israels kann als Antwort beschrieben werden bzw. Israel kann seinen Beitrag nur deswegen leisten, weil Gott gegen diese Völker

³⁵ Das "nur" steht in Anführungszeichen, um einerseits dem begrenzten Gewicht dieser Episode in der Erzählung gerecht zu werden. Andererseits will ich damit ethische und theologische Probleme anerkennen, wenn diese Erzählung auf unsere heutige Wirklichkeit trifft.

vorgeht. Israels Rolle wird in diesen Versen somit auf dreierlei Weise begrenzt: a. das Handeln Gottes liegt nicht in Israels Rechtschaffenheit und Aufrichtigkeit begründet (vv. 4-5); b. sondern in der Gottlosigkeit der Völker (vv. 4-5); c. Israels Widerspenstigkeit spricht sogar gegen sie (v. 6). Diese Verse entziehen damit Israel die Möglichkeit, die Initiative zu ergreifen oder eigene Entscheidungen religiös zu rechtfertigen.

Zum bedeutsamen und vieldeutigen Begriff "Bann"

Das hebräische Nomen herem oder das Verb haram wird immer wieder als "Bann" oder "den Bann vollstrecken" bzw. "der Vernichtung weihen" übersetzt und findet sich in 5.Mose 7,2³⁶ und 7,26³⁷. In seinem einschlägigen Beitrag führt Norbert Lohfink unter anderem die Bedeutungsmöglichkeit "im Krieg eine Bevölkerung vollständig ausrotten"³⁸ für diese Worte an. Wie umfassend die Vernichtung gedacht ist, ist dabei keineswegs so sicher, wie es auf den ersten Blick erscheint. Lohfinks Ausführungen sind durchaus vorsichtig formuliert, manche weichenstellende Frage eine präzise Bedeutungsbestimmung

. .

offenbleibt. Das gilt nicht zuletzt für die Frage, "War das entscheidende Element der Beuteverzicht oder die Radikalität der Vernichtung?" Zwei einschlägige Stellen weisen nun darauf hin, dass eine Vollständigkeit der Vernichtung durch diese Worte nicht ausgedrückt und vielleicht nicht einmal nahegelegt werden. Bei der Auseinandersetzung mit Sihon und Og beschreiben 5.Mose 2,34 und 3,6 mit "Frauen und Kinder" eine Vollständigkeit, die also scheinbar in dem Verb haram nicht zwangsläufig enthalten ist. Die zusammenfassenden Aussagen in Jos 10,40 und 11,12 legen eine Vollständigkeit nahe. Liest man allerdings weiter, so wird mit Jos 13,1ff deutlich, dass von einem menschenleeren Land keine Rede sein kann. Kurzum, der Kontext stellt jeweils die Weichen, wie und in welchem Maße von Weihung³⁹ oder von Vernichtung die Rede ist. Dabei fällt auf, dass 5.Mose 7.2-5 vor einer ethnischen Vermischung warnt und zur Beseitigung religiöser Kultstätten mahnt. Die abschließenden Verse ergänzen, dass man Silber und Gold der Götterbilder nicht begehren soll (5.Mose 7,25-26). Überhaupt ist mit Lohfink festzuhalten, dass das Ziel von Kriegen im AVO "die Stabilisierung der durch die Feinde in Frage gestellten Ordnung oder die Brechung des Unabhängigkeitswillens eines Nachbarn und seine Eingliederung in das eigene Herrschaftssystem – aber nicht seine völlige Vernichtung"⁴⁰ ist. Eine vollständige

³⁶ In der Luther-Übersetzung von 1984: "und wenn sie der HERR, dein Gott, vor dir dahingibt, dass du sie schlägst, so sollst du an ihnen den Bann vollstrecken. Du sollst keinen Bund mit ihnen schließen und keine Gnade gegen sie üben".

³⁷ 5. Mose 7,26 in der Lutherübersetzung von 1984: "Darum sollst du solchen Gräuel nicht in dein Haus bringen, damit du nicht dem Bann verfällst wie jene, sondern du sollst Ekel und Abscheu davor haben; denn es steht unter dem Bann."

^{38 &}quot;ḥāram," TWAT Bd. III, Stuttgart: Kohlhammer, 1982, Sp. 201.

^{39 &}quot;Weihung" meint in diesem Zusammenhang eine Übereignung an Gott. Damit wird es der Verfügungsgewalt der Menschen entzogen, vgl. die einschlägige Erzählung in Josua 7.

^{40 ,,}*ḥāram*," Sp. 205.

Vernichtung ist also ungewöhnlich und muss besonders angezeigt werden.

Zu weiteren Texten im 5.Buch Mose

Manche Leser mögen einwenden, dass diese Texte von Israeliten verfasst wurden und so militärische Entscheidungen und Gewalt rechtfertigen. Betrachtet man diese Kapitel isoliert von ihrem literarischen Kontext im 5.Buch Mose, ist das nachvollziehbar, Allerdings verliert er an Bedeutung, wenn man die Kritik an Israels eigenmächtigen Operationen (5.Mose 1.41-46) und die direkt anschließenden Warnungen berücksichtigt, auf gar keinen Fall gegen Esau (5.Mose 2,4-5), gegen Moab (5.Mose 2,8-9) oder gegen Ammon (5.Mose 2,19) mit Gewalt vorzugehen, weil Gott diesen Völkern ihre Gebiete zugeteilt hat (5.Mose 2.5b.9b.19b). Diese Abschnitte machen außerdem deutlich, dass diese Gebiete früher von anderen Völkern beherrscht wurden (5.Mose 2,10-12.20) und göttliches Handeln diesen Herrschaftswechsel ermöglicht hat (5.Mose 2,21-22). Israel ist damit die Möglichkeit genommen, eigene militärische Operationen religiös zu rechtfertigen. Das Vorgehen im Land wird also auch durch den literarischen Kontext zeitlich wie räumlich eindeutig begrenzt.

Wenn man dieser Logik im 5.Buch Mose weiter folgt, also dass es hier in erster Linie um göttliches Handeln an Kollektiven geht, dann rücken auch noch wichtige Aspekte von 5.Mose 28 und 31 in den Blick. Diese liegen auf derselben Linie wie die Argumentation in 5.Mose 9,1-6. Wie die Gottlosigkeit der Völker im Land zu göttlichem Gerichtshandeln führt (vgl. 5.Mose 9,4-5), so gilt dies auch für Israel (vgl. 5.Mose

28,15-68, vor allem vv. 45-68). 5.Mose 28 kann dabei noch als hypothetische Warnung gelesen werden, aber spätestens mit 5.Mose 31,14-21 wird es zur Gewissheit, dass sich das auch an Israel vollzieht.

Zwei weitere Beobachtungen sind für unsere Frage bedeutsam. Zum einen finden sich einige Anweisungen für den Kriegsfall in Kap. 20 und zum anderen spielt der Umgang mit Fremden in Israels Mitte immer wieder eine Rolle im 5.Buch Mose. Das sogenannte Kriegsgesetz unterstreicht nicht nur die Begrenzung der Aufforderung in Kap. 7 (vgl. 5.Mose 20,15-18), zeitlich (für die Landnahme) und räumlich (für die angeführten Völker im Land). Vielmehr geht ein Friedensangebot möglichen Kampfeshandlungen voraus (vv. 10-11) und die Verschonung der Bäume (vv. 19-20) begrenzt die Folgen einer gewalttätigen Auseinandersetzung. 41 Eine isolierte Lektüre von 5.Mose 7 nimmt schnell eine religiös motivierte Fremdenfeindlichkeit in Israel wahr. Allerdings stellen sich dieser Auslegung große Teile der Gesetzgebung in 5.Mose 12-26 entgegen, die selbstverständlich davon ausgehen, dass Fremde und Flüchtlinge in der Mitte Israels leben, Schutz und Fürsorge verdienen

⁴¹ Es wäre darüber diskutieren, inwiefern eine von Israel ausgehende (militärische) Aggression als Möglichkeit gedacht oder als Selbstverständlichkeit behandelt wird. Auf jeden Fall ist Israel nicht überall willkommen; vgl. v.a. 5.Mose 2,32-3,7. Mit dieser Blickrichtung setzt das Kapitel ein, wenn es von einem Krieg gegen einen Feind (v. 1) spricht. Warum Feindschaft existiert und von wem sie ausgeht (wenn man das im Einzelfall überhaupt einseitig beantworten kann), ist nicht das Thema dieser Verse.

und letztlich so zu behandeln sind wie Israeliten. 42

Fazit

Mit diesen Beobachtungen kann und will ich die Aufforderung zum gewaltsamen. militärischen Vorgehen Israels gegen die Völker weder verharmlosen noch für bedeutungslos erklären. Vielmehr geht es vor allem darum, das 5.Buch Mose als Ganzes in den Blick zu nehmen Bei einer Gesamtschau wird nicht nur die zeitliche und räumliche Begrenzung dieser Aufforderungen, sondern auch die göttliche Initiative und Perspektive deutlich. Man kann also nur dann von einer zeitlosen oder unbegrenzten religiösen Rechtfertigung von Gewalt im 5.Buch Mose sprechen, wenn man einzelne Texte (v.a. 5.Mose 7) isoliert und / oder sie zur Norm erklärt, obwohl sie weder im 5.Buch Mose noch in der HB eine zeitlose normative oder paradigmatische Bedeutung entfalten.

⁴² Vgl. Markus Zehnder, *Umgang mit Fremden in Israel und Assyrien: ein Beitrag zur Anthropologie des "Fremden" im Licht antiker Quellen,* Stuttgart: Kohlhammer, 2005.

God and Violence in the Hebrew Bible – Introductory Considerations on the Book of Deuteronomy

By Heiko Wenzel

The topic "Violence in the Hebrew Bible (HB)" has been raised for many vears. I often have conversations with Christians, Muslims, and secular contemporaries who have confronted me with the simple thought: "violence in Islam and violence in the HB are the same thing." A Christian often answers with a statement "thank God the HB no longer applies to us. In the New Testament (NT) it is very different." It becomes more and more clear to me that I must approach this both as an Old Testament scholar and as an Islamic Studies scholar. It is in many ways an advantage for me when I am able to explore questions for a longer period, in order to reflect on various perspectives, sort thoughts well, and formulate adequate considerations. In time, thoughts become structured and are steered onto certain, orienting tracks. In this case, the question seemed to me to be more like an avalanche. A small, maybe even simple question like "is violence in Islam and in the HB the same?", is there at the beginning of this process like a stone or some snow. As they move down hill they take more and more gravel or snow with them and thunder into the valley with a loud roar. On the way to the valley, they not only leave tracks but occasionally cause deep grooves. With this contribution I would like to explore some of these grooves. After a preliminary orientation regarding (Christian) exegetical history, I would like to show the complexity of this initial question by exploring related issues. A major part of this contribution is dedicated to the literary context of relevant texts from the Book of Deuteronomy, in order to provide an orientation aid for a nuanced understanding of passages related to violence in the HB, as well as a foundation for a comparative study.

Aspects of (Christian) exegetical history

The reception of texts from the Hebrew Bible which address genocide according to contemporary standards was for the most part noncritical until the Enlightenment¹, and can largely be sorted into three categories. One way is to understand the text figuratively, thereby handling the spiritual challenges which Christians face.² The altercation with Marcion (85-160) and other critical voices which had abandoned

¹ Cf. Christian Hofreiter, Making Sense of Old Testament Genocide. Christian Interpretations of Herem Passages, Oxford: Oxford University Press, 2018. Thomas R. Elßner also provides an overview which essentially leads to comparable results: Josua und seine Kriege in jüdischer und christlicher Rezeptionsgeschichte, Stuttgart: Kohlhammer, 2008.

² On Origin's influential interpretation, see ibid., 57-87. The new people of God is not an earthly kingdom and therefore other rules apply.

the HB and parts of the NT, because they supposedly spoke of a different, violent God, may have played a role. A different influential interpretation, "Divine Command Theory" according to Hofreiter, has an important representative in Augustine. According to this theory, the divine command for annihilation is to be caused by the guilt of Canaan. Israel, by executing divine judgement, is absolved of any guilt. Finally, the texts were also used to legitimize war and the use of violence.4 Many interpretations since the Enlightenment can also be assigned to one of these three views. 5 However, a critical examination, for which the English Deist Matthew Tindal (1657-1733) played a significant role, became more and more prominent.6

In the era of historical-critical research, it is often emphasized that a military conquest never happened, such as can be seen for example for the first time in Rainer Kessler's ethical evaluation of these texts. At the time when these texts were written, Israel is understood to not even have the ability to do such a thing. Kessler desires to understand and make the history and situation of origin clear. According to him, these texts process experiences of violence and have as "the victim's revenge phantasies ... a freeing, reliev-

ing, and stabilizing function". 9 Therein, according to Kessler, can be seen the actual ethical challenge; namely the strengthening of their own identity through distinction. He wants to take this idea seriously, even if distinction through annihilation or forced displacement is ethically unjustifiable. 10 In light of the fact that biblical texts are used in the justification of violence, Kessler emphasizes that these narratives as origin narratives 11 are not instructions. Moreover, they are confronted by texts in the HB which are critical towards violence. 12 These problematic texts are thus "contained". 13 Kessler therefore places significant value into understanding historical questions (lack of historicity and understanding of the text's causes of origin) and the diversity of the canon (defining the narratives as origin narratives and containment through other texts). 14 In my opinion, he does not consider enough the divine narrative perspective (see below).

Violence in the HB within the context of other questions

A more significant examination of the following challenges must be saved

³ Cf. Hofreiter's presentation of ,,dissenting readings" and his considerations: ibid., 42-56.

⁴ Hofreiter provides various examples and discusses amongst other things the crusades and Spanish conquests: ibid., 160-213.

⁵ Ibid., 214.

⁶ Ibid., 219-225.

⁷ Der Weg zum Leben. Ethik des Alten Testaments, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2017, 303; cf. Hofreiter, Making Sense, 240ff; Elßner, Josua, 305.

⁸ Kessler, Weg zum Leben, 303, 310.

⁹ Ibid., 304. Translation by Jared Wensyel.

¹⁰ Ibid., 305-306.

¹¹ They refer to a previous history and are differentiated as "a special situation" from the present time of the author and reader.

¹² Cf. Steffen Leipold, Raum für Konvivenz. Die Genesis als nachexilische Erinnerungsfigur, Freiburg: Herder, 2014.

¹³ Elßner uses the term "containment" associated with the international law debate (*Josua*, 292-301).

¹⁴ The characterization of these narratives and the combination with other texts will be considered and further developed below.

for another time, ¹⁵ but a few prior considerations are nonetheless necessary.

Our topic is just a subsection of a larger question which one could describe as religion and violence. At the center of this is often the question regarding the effect of religion on people who practice violence. In some lively discussions it is primarily monotheistic religions which come into the scope of criticism. Their absolute claim not only suggests the possibility of violent assertion, but also leads as a self-evident necessity to their violent implementation. Many people argue this and many agree, whether loudly or not. For example, Jan Assmann writes: "If one would like to save the monotheistic idea, he must strip it of its inherent violence." ¹⁶ In light of the study by Ziya Meral How Violence Shapes Religion. Belief and Conflict in the Middle East 17, this self-explanatory connection between the monotheistic idea with a higher potential of violence in comparison to other religious and world-view approaches will be addressed and critically reflected upon once again below.

Our topic demands moreover the reflection of fundamental theological

suppositions such as how, for example, one is to describe and conceptualize the relationship between human and divine violence. Closely linked to this is the relationship between power and its implementation as well as the use of violence. Many biblical and gur'ānic texts speak of God as creator, lord, and judge of this world. Not least do the texts assume that God has the right to cast judgement and apply violence. This fundamental thought is in so many ways foreign to contemporary thought in the Western world or is seen as fundamentally problematic. In secular contexts the state is considered to possess the sole monopoly on violence, bringing up a serious issue for many. 18

In light of these questions, a first track will be followed which is meaningful both hermeneutically as well as theologically, also having an impact on a comparative study. The texts of the HB offer their reader in most cases a narrative context in which they are to

reject them explicitly.

¹⁵ Hofreiter introduces four (theological) statements which provide orientation for this overview and structure for the problem of our question(s): "(1) God is good. (2) The Bible is true. (3) Genocide is atrocious. (4) According to the Bible, God commanded and commended genocide" (*Making Sense*, 9). These four can not all be true at the same time. Different interpretations discuss at least one of these four statements or

¹⁶ Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa, Frankfurt: Fischer, 2002), 264. Siehe auch Regina M. Schwartz, The Curse of Cain. The Violent Legacy of Monotheism, Chicago: University of Chicago Press, 1997.

¹⁷ Cambridge: Cambridge University Press, 2018.

¹⁸ With this, state-sanctioned violence (or power) is placed opposite of and limits uncontrolled, arbitrary violence. At least two perspectives are herein noteworthy. On the one hand, this is a necessary reflection on the self-image of modernity and how it is possible "to reconcile this need for legitimation [of the use of violence; HW] and modernity's self-image on the path to a maximally reduced future of violence with its actual practice of violence?" cf. Jan Philipp Reemtsma, Vertrauen und Gewalt. Versuch über eine besondere Konstellation der Moderne, Hamburg: Hamburger Edition, 2013², 9. On the other hand, there is the thought that divine violence can be understood as "counterviolence", thus standing opposite to human violence and undermining the legitimation of human violence; cf. for example Walter Brueggemann, Theology of the Old Testament. Testimony, Dispute, Advocacy, Minneapolis: Fortress Press, 1997, 243-244; see as well Susan Niditchs "Ideology of Non-Participation" (War in the Hebrew Bible. A Study in the Ethics of Violence, New York: Oxford University Press, 1993).

be understood. For biblical texts this is easily assumed to be self-evident without exploring the significant consequences of this observation. Whoever approaches qur'ānic texts will soon find that it is not self-evident. A narrative framework is not offered here. At the same time, the Hadith collections (which originated much later) provide additional context, as well as the biography literature linking Muhammad's life to the qur'anic texts. However, one branch of the qur'anic sciences, asbab an-nuzūl, attempts to determine the historical context of specific qur'anic statements and thus seeks to accomplish the same goal. The meaning of the narrative context in reading will be made clear using the Book of Deuteronomy as an example.

On the meaning and structure of the Book of Deuteronomy

For our question, the Book of Deuteronomy and of Joshua are of significant meaning, since they, amongst other things, address the assignment to conquer the land and its execution. For this reason, it is not surprising that these books, or a selection of their texts, continuously represent the starting point for an exploration of our question. I focus on the Book of Deuteronomy for two reasons. On the one hand, the book is part of the Pentateuch und thus a foundational document for the whole HB, as well as for the NT. On the other hand, it seems to me that the divine command to conquer the land and eliminate the inhabitants is of more importance to our question than its human execution. 19 After all, this rais-

¹⁹ This also applies when one realizes that the HB continuously recounts human behaviors and

es serious questions regarding the relationship between God, religion, and violence.

Deuteronomy brings the Pentateuch to a close, refers in some sections back to narratives in the previous books (e.g. Deut 1-4), and repeats the decalogue (Deut 5) in light of which the compilation of individual regulations are to be understood (Deut 12-26).²⁰ The impending entrance into the Promised leading perspective Land is the throughout the whole book. It is a chance for a new start for the second generation after the exodus generation lost their chance in Kadesh Barnea (Deut 1:26-36). Even important leaders Aaron and Moses die outside of the land. The various speeches in Deuteronomy conclude Moses' life. He is close enough to the Promised Land to be able to see it (Deut 34:4), and vet he may not enter it, even as Israel's time has arrived. After the people's story has been developing parallel to Moses' such as can be observed from the "birth" of the people in Ex 2 throughout the whole narrative from Exodus to Deuteronomy - the end of Deuteronomy signals a major change! The story of the exodus generation ends with the death of Moses. They do not reach the Promised Land. And yet the history of God and his people continues. Here it is apparent that the narrative of the exodus generation from Exodus to Deuteronomy is closely connected to the story of Moses, but both are surrounded and

actions which not only seem questionable but are also problematized in the texts and in exegetical history.

²⁰ Cf. for example Georg Braulik, *Die deuteronomischen Gesetze und der Dekalog: Studien zum Aufbau von Deuteronomium 12-26* (SBS 145; Stuttgart. KBW, 1991).

carried by the story of God with this people.

On divine narrative perspective in the Pentateuch

This content-related observation conforms with the structural observation that the Pentateuch is determined by a divine narrative perspective. These observations and their relevance for our question cannot in my opinion be overstated.²¹

It is certainly helpful to consider some fundamental aspects which accompany this divine narrative perspective. It confronts the contemporary reader with a difficulty that is not to be underestimated. A divine narrative perspective in which the world and events with it are explained according to divine perspective is ultimately not a part of our societal discourse. Even in theological discourse is the divine narrative in my opinion all too often neglected. This may have to do with the fact that biblical texts are seen from their history of origin as a "final end product" primarily to be human texts which are influenced or determined by pertinent interests within their social contexts, or

relationship of narratives and commandments in an earlier edition of this journal; "Islam as Theological Challenge (Part 2) – The relationship between narrative and commandment in the Bible and the Qur'ān" *Islam und Christlicher Glaube*, Vol. 2 (2016): 16-25. Simply speaking, biblical commandments are carried by (divine) narratives or by a (divine) narrative and find within them their place. In comparison, qur'ānic narratives serve the commandment and appeal character of

²¹ Here I refer to my contribution regarding the

Muhammad's messages within the Qur'ān. Comparative religion considerations must hermeneutically and theologically reflect on this difference and evaluate the meaning for our concrete question.

exegetes interpret and evaluate texts in light of these interests. These approaches to biblical texts encourage many important aspects but are in danger of not adequately considering a divine narrative perspective.

The difficulty of this perspective lies not only in the adjective "divine", which needs getting used to in our secular context and which normally makes communication and understanding extremely difficult.²² A perspective which covers many generations and contains orientation and a concrete goal is perceived critically or rejected as inappropriate. Such an attitude, which assumes various generations, bases its narratives on an orientation and concrete goal, and which presents this goal in a clear fashion, makes this reading and the understanding of these texts more difficult 23

The divine narrative perspective is often, without further discussion or justification, understood to be synonymous with another phenomenon: a divine narrative perspective is understood to correspond with a human desire to commit violence in God's name and/or to justify it. The use of violence is either sanctioned, explained, or justified in advance or in retrospect; either in defense of the status quo, to explain

²² Not only is the foreign aspect of a "divine" perspective a hindrance, but also its resulting associations. Many people associate this with an authoritarian interpretive dominance which abuses people for its interests (more or less violently).

²³ A divine narrative reaching beyond more than one generation with a target course raises an unusual, one could even say unique, combination within the Ancient Near East (ANE). On their own, none of these characteristics are unusual within the ANE. Even some combination of these characteristics can be found, but this specific combination stands out in the ANE.

overthrowing it, to establish justice, or to eliminate injustice. The rationale can be different and occasionally contradictory which ends in justifiably feeding the impression of misuse of power and despotism, causing many to become fundamentally critical. The fact that these two things are considered to be synonymous is understandable, because it is for many people in our strongly secularized world the dominant, if not even the only, tangible approach to a divine narrative perspective associated with divine authority. A claim of divine narrative perspective is thus linked to the abuse of power. Many simply have no other horizon of experience, no other horizon of thought, and some even fundamentally close themselves off from this horizon. This changes however nothing regarding the fact that making these phenomena synonymous is methodologically, hermeneutically, and theologically unreasonable.

The methodological problem consists in the fact that a narrative is associated with the potentially timeless legitimization of certain actions without further reflection. It is of course possible that narratives could have this function or be used for this purpose. However, to declare this function to be normative²⁴ or to reduce the function of narratives to this purpose is methodologically unreasonable. Additionally, one must ask what the hermeneutical purpose and functions of narratives are. Regardless of how this is determined in specific situations, it can be

confidently stated here²⁵ that the derivation of behavior guidelines is not the first intention and - most likely - not a high priority. However, making these phenomena synonymous assumes exactly that. Not least is this *theologically* inappropriate. It focusses or reduces the relationship of the faithful to their holy texts to the thought of behavior guidelines. The dominance of the character of appeal in holy texts within some religious traditions may be quite significant and apparent, but such a dominance may not therefore be simply assumed for biblical texts. 26

On the relationship of religion and violence

Additionally, the focus on a character of appeal raises another question which is all to often simply defined one-sidedly; namely, the relationship between religion and violence. It is often handled in a selfexplanatory manner from only one perspective; in which manner religion caus-

²⁵ This can only be formulated as a claim within

the limits of this contribution. It would require another contribution to describe and reflect upon

various functions or, better, the diversity and

complexity of the capability of narratives. "In

spite of all the old books on the topic of narrativi-

ty and all the new essays, no one has yet accomplished defining what exactly a narrative does

accomplish." Eva Sabine Wagner's translation of

Yves Citton, Mythocratie. Storytelling et imaginaire de gauche, Paris: Editions Amsterdam

2010, 77; see https://www.hsozkult.de/event/id/

termine-39384). ²⁶ Further considerations are also necessary here. Only one thought is mentioned as stimulation. If (holy) texts serve communication, then one can differentiate between four different levels with the help of Friedemann Schulz von Thun's model of four different levels of communication, of which appeal is only one: see Miteinander reden. 1. Störungen und Klärungen: allgemeine Psychologie der Kommunikation, Rowohlt: Reinbeck, 1981.

²⁴ Even if narratives intended to be behavior guidelines, we could not reduce them to this. It is inappropriate and misleading to simply ascribe one use with normative power.

es, promotes, or justifies the use of violence.²⁷ The reverse question, in which way violence and use of force influence religion and the practice or religion, intentionally falls to the wayside. Meral comes to the conclusion after her case study on Nigeria and Egypt that a complex definition of this relationship provides for various factors and that in this an old truth clearly emerges: it is simply a human possibility to use violence.

It is only the effectiveness of modern policing and the rule of law that hides various levels of violence from the eyesight, whether it be domestic abuse or gang crime, creating the illusion that somehow people of the 'developed' world are less violent that those of the 'developing' world.²⁸

She also observes a reverse definition of this relationship between religion and violence:

What has been interesting to observe in both cases is how precarious contexts impact religion, both shaping theo-political visions, making religious networks valuable channels for political mobilization and demanding religious responses to violence, chaos, uncertainty, corruption and unfairness.²⁹

Alongside of a fundamental problematization of this self-explanatory definition of the relationship between religion and violence, the divine narrative perspective of the Book of Deuteronomy demands further consideration, for example regarding the relationship of the individual to the collective. In the Book of Deuteronomy the people are often referred to as a collective, which is not automatically to be equated to instruction to an individual. Additionally, one cannot emphasize enough that the relationship between individual and collective must be determined fundamentally differently for many texts in the HB. In western societies we are used to beginning with the individual before continuing to think about the collective. In the Book of Deuteronomy it is primarily necessary to deal with this in the opposite manner. Furthermore, the priority of the collective has an impact on the narrative perspective. It is the reference to divine action towards a (or more than one) collective(s) living in the land through another collective, the people of Israel. It is not simply a people against another people, influenced and led respectively by their important figures. Rather, the emphasis is placed on divine action towards peoples. All involved owe this God accountability.

This is not only an unusual thought and difficult to comprehend for people in a secularized context. It is a thought one must learn to conceive of if one desires to properly understand these texts. This divine narrative is on all accounts no charter for rulers to involve a collective in their own power interests and religiously justify military or political action. For this, there are too many statements in the Book of Deuteronomy criticizing decisions³⁰ or

²⁷ Religious justifications or causes for violence often bring forth two reactions in a secular context. On the one hand, it confirms the necessity of secularization and attracts often further demands to put religions in their place. On the other hand, the rolls and effects of religion on people and societies is fundamentally discussed and problematized.

²⁸ Violence, 178.

²⁹ Ibid., 179.

³⁰ For example the short episode in Deut 1:41-46 concludes among other things that the initiative of the people to fight will experience no support from God and will lead them to a humiliating military defeat.

describing various decision makers as accountable not only to divine instructions but also to the people. ³¹ Thus an important aspect of the narrative thread within the Pentateuch becomes clear, namely that *the people of Israel is one part of the (divine) story*. Being part of a story means among other things that the specific situation of this generation entering the land cannot automatically become a norm for other generations. This must be consistently reflected upon, even when narratives sometimes present paradigmatic aspects. ³²

If one then follows the narrative thread of the Pentateuch, a further thought is connected to Israel's entry into the Promised Land: Israel's military action is "only"33 a very limited part of Israel's role in the story. This applies on the one hand to the rest of the HB whose narratives lack any comparable, divine initiated and sanctioned expansion attempts or expansions. The narrative of military action does not develop within the HB any timeless normative power for military or political activity. Rather, one often finds texts which expect a fundamental change when looking into the future (e.g. Isaiah 2:1-5). On the other hand, talk of military action is already only a part of the narrative in the Book of Deuteronomy. This second observation in its importance for our question is in my opinion completely underestimated. To reword this, whoever desires to do justice to the topic of religion and violence in the Book of Deuteronomy must consider further texts alongside of chapter 7 and chapter 9:1-6, which will be considered in the following section.

A look at Deuteronomy 7 and 9

The following remarks are focused on various relevant texts in order to make first steps and provide for a framework for the discussion of further aspects regarding our topic. A reading of Deuteronomy 7 is a challenge for many readers; maybe even an imposition. The call for religious intolerance and violence is based on the danger of foreign peoples for the faith of the people of Israel (vv. 4-5). Getting rid of their ritual sites is absolutely necessary (vv. 5 and 25-26). Israel should not enter into any compromises or negotiations with the named peoples or their religions. They should devote them to destruction and make no covenant with them (v. 2). Both of these statements could be understood as a summary for the behavior guidelines which were given to Israel. As the reader, one easily gets stuck only on these statements and oversees the argument structure of the entire chapter. Among other things, the following aspects stand out. God presents himself as the one who takes action (v. 1), who takes the initiative regarding this land and these people groups. Thus this chapter fits in God's story with this land and these people groups. His action is based upon danger for Israel's relationship to God (vv. 4-5), God's election of people of Israel (vv. 6-8), and his faithfulness to them (vv. 8-16). The superiority of these

³¹ Cf. Joshua A. Berman, *Created Equal. How the Bible Broke with Ancient Political Thought*, Oxford: Oxford University Press, 2008.

³² Paradigmatic means her something model-like which embodies foundational values and principles. It is to be differentiated from a norm which must be held to exactly.

³³ The "only" is in quotes on the one hand to be true to the limited weight of this episode in the narrative. On the other hand, I desire with this to acknowledge ethical and theological problems if this narrative applies to our current reality.

peoples should not keep Israel from trusting in God's intervention (vv. 17-24). These instructions are therefore dominated and carried by God's activity. These difficult to swallow statements are thus already in this chapter placed into a (theological) context of reasoning and thus implicitly limited both temporally and spatially.

Deuteronomy 9:1-6 adds important aspects to this context of reasoning. Israel's activity can be described as an answer, or rather Israel can only do their part, because God is going against these peoples. Israel's role is thus limited in these verses in three ways: a. God's activity is not founded upon Israel's righteousness and integrity (vv. 4-5); b. but instead in the godlessness of the peoples (vv. 4-5); c. Israel's unruliness even speaks against them (v. 6). Thus these verses remove from Israel the possibility of taking initiative or religiously justify their decisions.

Regarding the meaningful term "ban"

The Hebrew noun *herem* or the verb *haram* is often translation as "ban" or "devote to destruction" and is found in Deuteronomy 7:2³⁴ and 7:26. In his relevant contribution, Norbert Lohfink introduces among others the following potential meaning: "fully eliminate a population in war"³⁵. How comprehensive this destruction is meant to be is not as evident as it seems at first look.

Lohfink's observations are by all means carefully formulated, since many essential questions remain unclear for a precise determination of meaning. Not least is this relevant for the question: "Was the decisive element the renunciation of spoils or the radicalness of the destruction?" Two relevant passages point to the fact that complete destruction is not expressed by these words and maybe not even suggested. At the confrontation with Sihon and Og Deuteronomy 2:34 and 3:6 describe with "women and children" a completion which apparently is not necessarily part of the verb *haram*. The summary statements of Joshua 10:40 and 11:12 imply complete destruction. If, however, one continues reading, it becomes clear in Joshua 13:1ff that a land empty of humans cannot be the idea here. In short, the context sets up how and to what extent it can be referring to devotion³⁶ or destruction. Here it is noticeable that Deuteronomy 7:2-5 warns against ethnic commingling and urges the destruction of religious ritual sites. The following verses add that one should not desire an idol of silver or gold (Deuteronomy 7:25-26). Generally, one must conclude with Lohfink that the goal of wars in the ancient Near East was "the stabilization of the order questioned by the enemy or the breaking of the neighbor's will for independence and their integration into one's own ruling system - but not their full destruction³⁷, A complete destruction

³⁴ "And when the LORD thy God shall deliver them before thee; thou shalt smite them, and utterly destroy them; thou shalt make no covenant with them, nor shew mercy unto them" (King James Version).

^{35 &}quot;ḥāram," TWAT Bd. III, Stuttgart: Kohlhammer, 1982, p. 201.

³⁶ "Dedication" means in this context transfer of ownership to God. With this it is removed from the control of humanity, cf. the relevant narrative in Joshua 7.

³⁷ "*hāram*," p. 205.

is therefore unlikely and must be made extremely clear.

On further texts in the Book of Deuteronomy

Some readers would like to object that these texts were written by Israelites and thus used to justify military decisions and violence. If one considers this chapter in a way isolated from the literary context within the Book of Deuteronomy, this is reasonable. On the other hand, it lacks significance if one considers the critique of Israel's unilateral operations (Deuteronomy 1:41-5) and the directly subsequent warnings to avoid going against Esau (Deuteronomy 2:4-5), against Moab (Deuteronomy 2:8-9) or against Ammon (Deuteronomy 2:19), since God has already given these peoples their land (Deuteronomy 2:5b; 9b; 19b). Additionally, these sections make clear that these areas used to be dominated by other people groups (Deuteronomy 2:10-12.20) and that divine activity made this change of power possible (Deuteronomy 2:21-22.) Israel is thus removed from the possibility of religiously justifying their own military operation. The activity within the country is unambiguously limited by the literary context, both temporally and spatially.

If one follows this logic in the Book of Deuteronomy, that it is primarily about divine activity through the collective, then further important aspects from Deuteronomy 28 and 31 become apparent. These are on the same level as the reasoning in Deuteronomy 9:1-6. Just as the godlessness of the people in the land leads to divine judgement (cf. Deuteronomy 9:4-5), the same applies for Israel (cf. Deuteronomy 28:15-68,

especially vv. 45-68). Deuteronomy 28 can be read as a hypothetical warning, but at the latest with Deuteronomy 31:14-21 it becomes certain that this also applies to Israel.

Two further observations are important for our question. On the one hand, one finds various instructions for the event of war in chapter 20 and, on the other hand, the handling of foreigners in Israel continuously plays a role in the Book of Deuteronomy. The so-called law of war emphasizes not only the limitation of the instruction in chapter 7 (cf. Deuteronomy 20:15-18), temporally (for taking over the land) and spatially (for the listed peoples in the land). Instead an offer of peace goes ahead of potential combat situations (vv. 10-11) and the protection for trees (vv. 19-20) limits potential consequences of a violent engagement.³⁸ An isolated reading of Deuteronomy 7 quickly perceives a religiously motivated xenophobia in Israel. However, many parts of the giving of the law in Deuteronomy 12-26 counterpose this which assume that foreigners and refugees live in the midst of Israel, deserve protection and provision, and finally should be handled like the Israelites. 39

³⁸ It should be discussed in which way (military) aggression by Israel is thought of as a possibility or handled as self-explanatory. In any case, Israel is not simply welcome anywhere: compare especially Deut 2:32-3:7. With this direction the chapter starts when it speaks of a war against an enemy (v. 1). Why hostility exists and from whom it

originates (if it is even possible to assign this one-sidedly in specific situations) is not the topic of this verse.

³⁹ Cf. Markus Zehnder, *Umgang mit Fremden in Israel und Assyrien: ein Beitrag zur Anthropologie des "Fremden" im Licht antiker Quellen,* Stuttgart: Kohlhammer, 2005.

Conclusion

With these observations I cannot und do not desire to downplay or attempt to make meaningless the call for violent, military action by Israel against the various people groups. Rather, the primary goal is to view the Book of Deuteronomy as a whole. With a complete overview, not only does the temporal and spatial limitation of this call become clear, but also the divine

initiative and perspective. One can therefore only speak of a timeless or limitless religious justification for violence in the Book of Deuteronomy when one isolates individual texts (especially Deuteronomy 7) and declares them to be normative, even though they do not have a timeless normative or paradigmatic meaning in the Book of Deuteronomy or the HB.

"Schwert-Verse" im Kontext – Muslimische Zugänge zu den Gewalt legitimierenden Texten des Korans

Von Carsten Polanz

Auch wenn der "Islamische Staat" territorial weitgehend besiegt ist, bleibt die von ihm und ähnlich gesinnten dschihadistischen Gruppierungen weltweit propagierte Ideologie, die aus den so genannten Schwert-Versen des Korans einen zeitlosen Aufruf zur Unterwerfung oder gar Tötung Andersgläubiger und Andersdenkender ableitet, eine immense und vielschichtige Herausforderung für Staat und Gesellschaft inner- und außerhalb des Nahen Ostens. In Deutschland reichen die muslimischen Reaktionen auf Terror im Namen des Islams von scharfer Verurteilung über reflexartige Beschwichtigung bis hin zu deutlicher Selbst- und Ouellenkritik. So beharrt Aiman Mazvek, der Vorsitzende des Zentralrats der Muslime, immer wieder darauf, dass Grausamkeiten wie die Terroranschläge von Paris, Barcelona, London oder Berlin die eigentlichen islamischen Normen und Werte in unerträglicher Weise pervertieren. Demnach haben lediglich einzelne Muslime, aber keineswegs der Islam selbst ein Gewaltproblem und einen Reformbedarf.¹ Dagegen wiederum protestieren Autoren wie der Politikwissenschaftler Hamed Abdel-Samad ("Mohamed. Eine Abrechnung")² oder der Islamwissenschaftler Abdel-Hakim Ourghi ("Reform des Islam. 40 Thesen")³, die den konservativen muslimischen Dachverbänden Verschleierungstaktiken vorwerfen und überzeugt sind, dass der Islam die Zukunft nur dann positiv mitgestalten kann, wenn er seinen universalen und totalen Anspruch auf Mensch und Gesellschaft aufgibt und eine in wichtigen Punkten dringend notwendige Koran- und Prophetenkritik nicht länger tabuisiert.

Vor dem Hintergrund dieser völlig unterschiedlichen Beiträge zur deutschen Debatte um das Verhältnis von Islam und Gewalt erscheint es lohnenswert, mal genauer zu fragen, wie muslimische Gelehrte weltweit versuchen, der extremistischen Fokussierung auf die so genannten Schwert-Verse und andere Gewalt legitimierende Texte des Koran (und der Hadithe) auf theologisch-rechtswissenschaftlicher Ebene entgegenzutreten und alternative Auslegungen im Sinne einer unterschiedlich weitreichenden Agenda der friedlichen Koexistenz mit Andersgläubigen zu entwickeln.

https://www.tagblatt.ch/international/ deutschland-der-islam-hat-kein-gewaltproblemld.693256 (letzter Zugriff am 19.06.2019).

¹ So Mazyek im Interview mit Christoph Reichmuth, "Deutschland: "Der Islam hat kein Gewaltproblem" (23.08.2017),

² Hamed Abdel Samad, *Mohamed. Eine Abrechnung*, München: Droemer, 2015.

³ Abdel-Hakim Ourghi, *Reform des Islam. 40 Thesen*, München: Claudius Verlag, 2017.

Die Analyse nimmt dabei zunächst zentrale Argumente des offenen Briefes⁴ in den Blick, den mehr als 120 Gelehrte 2014 (unter anderem der ehemalige und der jetzige ägyptische Großmufti) an den selbst ernannten Kalifen Abu Bakr al-Baghdadi geschrieben haben, sowie eine vom jordanischen Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought herausgegebenen Schrift zu Fragen des Dschihad und des islamischen Kriegsrechts⁵. Schließlich kommt an einigen Stellen auch einer der einflussreichsten sunnitischen Gelehrten der Gegenwart, der seit den 1960er Jahren in Katar lebende Ägypter Yusuf al-Qaradawi (geb. 1926), zu Wort, der als Vordenker eines konservativen Mainstream-Islam eine Art goldenen Mittelweg zwischen Säkularisten und Extremisten sucht und 2009 ein umfassendes Werk zur "Rechtwissenschaft des Dschihad" (figh al-jihad)⁶ vorgelegt hat.

Diesen bei aller Unterschiedlichkeit in Einzelfragen grundsätzlich konservativen Ansätzen wird die alternative

Hermeneutik des ägyptischen Literaturwissenschaftlers Nasr Hamid Abu Zaid (1943-2010) gegenübergestellt, der vor allem den dialogischen Charakter des Korans hervorgehoben hat. Leben und Werk Abu Zaids sind in Deutschland auch durch die Erzählung des deutsch-iranischen Schriftstellers und Islamwissenschaftlers Navid Kermani einem größeren Publikum zugänglich gemacht worden. 7 Kermani wendet sich selbst gegen das ständige "Surenpingpong", bei dem jede Seite in der Debatte den Koran wie einen Steinbruch benutzt, "aus dem man sich schlägt, was einem gerade paßt", um den Islam entweder als reine Friedensreligion oder als aggressive, kriegslüsterne Ideologie darzustellen.8

In einem dritten Teil steht ein weiterer innovativer Zugang zu den Schwert-Versen und anderen angesichts des modernen Völkerrechts und internationaler Menschenrechtserklärungen problematischen Koranpassagen im Fokus der Analyse. Der sudanesische Gelehrte Abdullahi Ahmed an-Na'im (geb. 1946) sieht die Möglichkeit einer Aussöhnung zwischen einem schriftbasierten Islam einerseits und modernen Menschenrechten andererseits in der Konzeption seines Lehrers Mahmud Muhammad Taha (1911-1985), des Gründers der Republikanischen Bruderschaft im Sudan. Der hatte sich in seinem Haupt-

⁴ Unter http://www.lettertobaghdadi.com/ (letzter Zugriff am 19.06.2019) im arabischen Original sowie (teilweise durch Verlinkung) in bosnischer, deutscher, englischer, französischer, niederländischer, persischer, spanischer und türkischer Übersetzung abrufbar. Die hier in den Fußnoten angegebenen Thesen richten sich nach der abweichenden Zählung in der unter folgendem Link abrufbaren deutschen Übersetzung:

http://madrasah.de/leseecke/islam-allgemein/offener-brief-al-baghdadi-und-isis (letzter Zugriff am 19.06.2019).

⁵ Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought (Hrsg.), *Jihad and the Islamic Law of War*, Amman 2009, abrufbar unter

https://rissc.jo/docs/jihad_final.pdf (letzter Zugriff am 19.06.2019)

⁶ Yusuf al-Qaradawi, Fiqh al-jihad: Dirasa muqarana li-ahkamihi wa-falsafatihi fi daw' al-qur'an wa'l-sunna, 2 Bände, Kairo: Maktabat Wahba, 2009.

⁷ Nasr Hamid Abu Zaid, *Ein Leben mit dem Islam. Erzählt von Navid Kermani*, Freiburg: Herder Verlag, 2001.

⁸ Navid Kermani, ";Tötet sie, wo immer ihr sie findet. ⁶ Zur Missachtung des textuellen und historischen Kontextes bei der Verwendung von Koranzitaten", in: Torsten Gerald Schneiders, slamfeindlichkeit. Wenn die Grenzen der Kritik verschwimmen, Wiesbaden: Verlag für Sozialwiss., 201-208.

werk für eine Reversion der Abrogation ausgesprochen und die Zwang, Gewalt und Diskriminierung legitimierenden Texte lediglich als vorübergehende und den Umständen der damaligen Zeit geschuldete Anweisungen gedeutet.

Im Fazit sollen abschließend die drei vorgestellten Zugänge kurz miteinander verglichen, die zentralen offenen Fragen im Blick auf das Verhältnis von Islam und Gewalt benannt und damit Anstöße zur Versachlichung und Vertiefung der polarisierten Debatte innerhalb der deutschen und anderer europäischer Gesellschaften gegeben werden.

1. Alternativen zur dschihadistischen Hermeneutik im Rahmen der traditionellen Rechtswissenschaft

Der offene Brief von mehr als 120 Gelehrten aus allen Teilen der Welt vom 27. September 2014⁹ (zu einer Zeit, als sich der "Islamische Staat" gerade noch auf dem Höhepunkt seiner territorialen Ausdehnung befand) richtet sich direkt an den selbsternannten Kalifen des "Islamischen Staates". In einem ersten Punkt wird dem in Bagdad promovierten Islamwissenschaftler Abu Bakr al-Baghdadi die rechtswissenschaftliche Eignung zur Erstellung islamischen Rechtsgutachtens (fatwa) abgesprochen. Demnach erfüllen seine Argumentationen nicht die Kriterien der klassischen Rechtstheorie.

Die Kritik an der "Rosinenpickerei" der Laiengutachter

Die Verfasser kritisieren vor allem al-Baghdadis "Rosinenpickerei", bei der einzelne Verse oder Überlieferungen ausgelegt werden, ohne den direkten und gesamtkoranischen Kontext zu berücksichtigen. In diesem Zusammenhang beklagen sie bei den IS-Ideologen vor allem einen selektiven Umgang mit den islamischen Ouellen - eine Fokussierung auf einzelne Fragmente, bei denen die Gesamtheit der Offenbarung zu einer bestimmten Fragestellung nicht ausreichend berücksichtigt werde. Man dürfe mit Blick auf Sure 2,85 nicht nur an einen Teil der Schrift glauben und einen anderen verwerfen. Der IS neigt aus Sicht der Verfasser zu gefährlichen Vereinfachung einer durchaus komplexer Fragestellungen, indem er seinen Anhängern beispielsweise empfiehlt, ausschließlich die Dschihad-Verse des Korans zu lesen und alle diesbezüglichen Diskussionen und Kontroversen der Rechtsgelehrten zu vergessen. 10

Ganz ähnlich klingt die Argumentation gegenüber den Extremisten auch in al-Qaradawis Dschihad-Werk und beim jordanischen Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought, das 2007 die muslimische Dialoginitiative "A Common Word between Us and You" von 138 muslimischen Gelehrten initiiert hatte. 11 Dschihadisten wie Bin Laden wird im Letzteren eine willkürliche "cutand-paste-method" im Umgang mit

_

⁹ Dazu gehören unter anderem der jordanische Prinz Ghazi bin Muhammad, Ali Gomaa, der frühere ägyptische Großmufti, Ahmad al-Kubaisi, der Gründer der irakischen 'Ulama'-Vereinigung, und Mustafa Ceric, der ehemalige Großmufti von Bosnien-Herzegowina.

¹⁰ Siehe These 1 des offenen Briefes.

¹¹ In dieser Zeitschrift erschien dazu die Analyse von Gordon Nickel, "Die Verwendung von Sure 3,64 in interreligiösen Appellen: Dialog oder Da'wa?", Islam und christlicher Glaube/Islam and Christianity, Nr. 2 (2015), 23-35.

dem Koran und den Hadithen unterstellt. Die fragwürdigen Auslegungsmethoden führen die Autoren auch darauf zurück, dass Bin Laden und andere im islamischen Namen auftretende Terroristen fast durchweg in Bereichen der Medizin, des Ingenieurswesen und der Mathematik und eben nicht an den anerkannten Koranschulen und Seminaren wie der al-Azhar ausgebildet wurden. Aus ihrer Sicht wäre gerade die tiefe Verwurzelung in der rechtswissenschaftlichen Tradition die "beste Impfung gegen die illegale Anwendung von Gewalt."¹²

Sure 22,39-40 und das Prinzip der Wiedervergeltung

Die Verfasser des offenen Briefs sehen den legitimen Kampf im Blick auf Koranverse wie Sure 22,39-40 (nach der traditionellen Chronologie der Koransuren die erste Erlaubnis zum Kampf überhaupt) ausschließlich gegen die gerichtet, die ihrerseits die Muslime bekämpfen, indem sie die Gläubigen betrogen, vertrieben, in ihrer Sicherheit bedroht oder ihrer Religionsfreiheit beraubt haben. Der erwähnte Vers nimmt nach ihrer Auslegung Bezug auf 13 Jahre Folter und Verfolgung durch die arabischen Heiden in Mekka. Mit der Ausnahme einiger schafiitischer Gelehrter seien sich alle Rechtsschulen einig, dass es keinen aggressiv-kämpferischen Dschihad gegen Menschen allein aufgrund ihrer anderen Religion geben dürfe. 13 Bei dieser – auch bei al-Oaradawi - verzerrten Darstellung traditioneller Mehrheits- und Minderheitsmeinungen wird allerdings zu wenig differenziert zwischen der durchaus auch von vielen klassischen Vertretern der anderen drei Rechtsschulen als selbstverständlich legitim angesehenen militärischen Expansion des islamischen Herrschaftsbereichs ¹⁴ einerseits und der als verboten betrachten Bekämpfung oder gar Tötung nicht am Kampf beteiligter Frauen, Kinder und Greise oder – im heutigen Kontext – unschuldiger Zivilisten insgesamt.

Das Gebot muslimischer Friedfertigkeit gegenüber ihrerseits friedfertigen Andersgläubigen wird bei al-Oaradawi 15 und dem jordanischen Institut auch mit Sure 8,61¹⁶ begründet - ein Vers, der bemerkenswerterweise direkt nach einem Aufruf in Vers 60 zur militärischen Aufrüstung erscheint, die darauf abzielt, "Allahs Feinde und eure Feinde einzuschüchtern". Kritisch setzt sich das jordanische Institut folglich auch mit der zeitgenössischen Rezeption rechtswissenschaftlicher, nicht direkt aus dem Koran und der Sunna entnommenen Begriffen "Gebiet des Islam" (dar al-islam), "Gebiet des Krieges" (dar al-harb) und – seit der abbasidischen Zeit – auch "Gebiet des Vertrages" (dar al-'ahd) oder "Gebiet

¹² Al-Bayt Institute, *Jihad and the Islamic Law of War*, 61f.

¹³ In diesem Sinne These 9a) zum Grund für den Jihad.

¹⁴ Vgl. Andrew F. March und Naz K. Modirzadeh, "Ambivalent Universalism? Jus ad Bellum in Modern Islamic Discourse". *The European Journal of International Law*, Vol. 24, No. 1, 2013, 367–389, hier 371: "Classic Islamic law gives support almost exclusively for the [...] position [...] that war for the purpose of expanding the territory ruled by Islam is not only permissible but obligatory within Islamic law."

¹⁵ Siehe u.a. *Fiqh al-jihad*, Band 2, 785-792.

^{16 &}quot;Und wenn sie (d. h. die Feinde) sich dem Frieden zuneigen, dann neige (auch du) dich ihm zu (und laß vom Kampf ab)! Und vertrau auf Gott! Er ist der der (alles) hört und weiß."

des Friedensschlusses" (dar al-sulh) auseinander. Diese klassische Kategorisierung basiert nach dieser Interpretation auf dem damals eher die Regel als die Ausnahme darstellenden Kriegszuzwischen den verschiedenen Staaten. Keineswegs sei damit gemeint (gewesen), dass Muslime sich zu einem ständigen Krieg gegen alle nichtmuslimischen Länder verpflichtet sehen. Vielmehr sei mit der Bezeichnung zum Ausdruck gekommen, dass mit dem betreffenden Gebiet kein Vertragsverhältnis besteht und Feindseligkeiten jederzeit ausbrechen konnten, wie unter anderem die Sure 29,67 oder 8,26 nahelegen. 17

Als beispielhaft erscheint bei allen hier analysierten Argumentationen das in Sure 48,1 als "offenkundiger Erfolg" bezeichnete Friedensabkommen. Muhammad in al-Hudaibiyya mit seinen polytheistischen Feinden abgeschlossen hat. Dabei wird besonders der Pragmatismus des islamischen Propheten betont, der zu Gunsten des grö-Beren Nutzens und trotz des Unverständnisses und Widerstands in den eigenen Reihen zu Zugeständnissen unter anderem zum Verzicht auf die ausdrückliche Erwähnung seines prophetischen Anspruchs im Vertragstext – bereit war. ¹⁸ Verträge sind nach Darstellung des jordanischen Instituts von muslimischer Seite unbedingt einzuhalten und basieren nicht auf religiöser oder theologischer Identität, so dass Abkommen mit Muslimen keineswegs

mehr oder weniger bindend sind als mit Nicht-Muslimen. 19

Aus islamrechtlicher Perspektive begrüßt das Institut ausdrücklich die "schrittweise Adaption und Weiterentwicklung moralischer Prinzipien im internationalen Recht"²⁰ und versucht gar, moderne Völkerrechtsstandards als urislamische Prinzipien zu präsentieren. Der offene Brief ist zudem überzeugt. dass die internationalen Abkommen zum Verbot der Sklaverei als "Meilenstein der Menschheitsgeschichte" von Anfang an ein Ziel des Islams war. Dass der "Islamische Staat" den ein Jahrhundert alten muslimischen Konsens über die Abschaffung der Sklaverei missachtet und sich Frauen als Konkubinen genommen hat, wird als großes Verbrechen scharf verurteilt²¹ – allerdings ohne (selbst-)kritisch zu reflektieren, dass Versklavung lange Zeit eine selbstverständliche und ausdrücklich mit dem Koran und Muhammads eigenem Beispiel begründete islamische Praxis darstellte.

Die Eingrenzung des "Schwert-Verses" in Sure 9.5

Angesichts dieser Grundannahmen erscheint es folgerichtig, dass zumindest al-Qaradawi und das jordanische Institut sich ausdrücklich von den Behauptungen dschihadistischer Gruppierungen und eines großen Teiles der klassischen Gelehrten distanzieren. nach denen späte Gewalt legitimierende Passagen (zum Beispiel die "Schwert-Verse" 5, 29, 36 und 41 in Sure 9) alle

¹⁷ Al-Bayt Institute, Jihad and the Islamic Law of War, 24-27.

¹⁸ Al-Bayt Institute, Jihad and the Islamic Law of War, 19f. Vgl. These 9b) des offenen Briefes und al-Qaradawi, Figh al-jihad, Band 2, v.a. 786 und 1193f.

¹⁹ Al-Bayt Institute, Jihad and the Islamic Law of War, 21.

²⁰ Ebd., 27.

²¹ Beachte dazu These 13 des offenen Briefes.

zuvor offenbarten Aufrufe (140 oder sogar 200 Verse) zur ausschließlich friedlichen Verbreitung des Islam, zum geduldigen und standhaften Ertragen nicht-muslimischer Feindseligkeiten oder zur Begrenzung des Kampfes auf die Prinzipien der Verteidigung und Vergeltung abrogiert bzw. aufgehoben haben. Nach al-Qaradawi entsteht bei diesem Abrogationsverständnis der Eindruck, als sei der Schwert-Vers selbst zum Schwert geworden und habe den früheren Versen in den Nacken geschlagen und sie wie einen "erstarrten Leichnam" zurückgelassen, "in dem kein Geist und kein Leben (mehr) ist". 22

Al-Qaradawi schließt innerkoranische Widersprüche kategorisch aus und geht vielmehr davon aus, dass sich alle Verse des Korans gegenseitig ergänzen und auslegen und die so genannten "Schwert-Verse" spezifische Ausnahmen im Blick auf die ansonsten allgemein gültigen Prinzipien darstellen.²³ Vor allem wird bei ihm wie auch im offenen Brief und beim jordanischen Institut vorausgesetzt, dass die vielzitierte Sure 2.256, nach der es keinen Zwang in der Religion gibt, zeitlos gültig bleibt. Das Institut geht davon aus, dass es sich nicht um einen Befehl. sondern die Behauptung einer Tatsache handelt, die folglich nicht abrogiert werden kann. 24 Der offene Brief schließt eine Abrogation aus, weil der Vers nach Überzeugung der Verfasser erst

nach der Eroberung Mekkas offenbart wurde. 25

Den von militanten Islamisten am meisten zitierten "Schwert"-Vers in Sure 9,5 ("Und wenn nun die heiligen Monate abgelaufen sind, dann tötet die Heiden, wo (immer) ihr sie findet [...]") erwähnt der offene Brief seltsamerweise an keiner Stelle. Dagegen verweisen das jordanische Institut und auch al-Oaradawi auf den koranischen und (islamisch überlieferten) historischen Kontext. Nach ihrer Interpretation sind hier keineswegs - wie von Dschihadisten mit Berufung auf nicht wenige Gelehrte der klassischen Periode behauptet – alle Heiden aller Zeiten, sondern nur eine bestimmte Gruppe von Heiden zur Zeit Muhammads gemeint, die mehrfach ihre mit den Muslimen geschlossenen Abkommen gebrochen und den islamischen Propheten auf vielfache Weise angegriffen und bedroht haben. 26 Das jordanische Institut beharrt im Blick auf Sure 9,5 darauf, dass es nicht der Unglaube, sondern die Feindseligkeit der Polytheisten ist, die ihre Tötung legitimiert. Nach dem direkt folgenden Vers 6 konnten sie der bewaffneten Auseinandersetzung nicht nur durch die Annahme des Islam, sondern auch durch eine Art Asylgesuch entkommen. Die Gläubigen sollten den betreffenden Polytheisten dann eine Möglichkeit geben, Allahs Wort zu hören, und sie anschließend unabhängig von einer Entscheidung für oder gegen den Islam an einen sicheren Ort bringen. Das Institut weist hier Meinungen, nach denen Vers 6 durch

²² Al-Qaradawi, *Fiqh al-jihad*, Band 1, 268.

²³ Ausführlich hierzu Carsten Polanz, Das ganze Leben als Ğihād. Yūsuf al-Qaradāwī und der multidimensionale Einsatz auf dem Wege Allahs, Berlin: EB-Verlag, 2016, 157-162.

²⁴ Al-Bayt Institute, *Jihad and the Islamic Law of War*, 33.

²⁵ Siehe These 14 des offenen Briefes.

²⁶ Al-Qaradawi, *Fiqh al-jihād*, Band 1, 162f.

Vers 5 aufgehoben worden sei, entschieden zurück.²⁷

Die Relativierung von "Schwert-Hadithen"

Entsprechend kritisch äußert sich al-Oaradawi zu Überlieferungen, die für eine zeitlose Gültigkeit des bzw. der "Schwert-Verse(s)" sprechen könnten. Nach einer soll Muhammad beispielsweise von sich gesagt haben, "mit dem Schwert vor dem Tag der Auferstehung gesandt" worden zu sein, bis nur noch Allah ohne Teilhaber angebetet werde. Im weiteren Überlieferungstext heißt es, dass sein Lebensunterhalt "in den Schatten seines Speeres" gelegt worden sei und diejenigen, die sich seinem Befehl widersetzen, Erniedrigung und Demütigung erfahren. Al-Qaradawi beklagt, dass sich die Feinde des Islam derartige Aussprüche zunutze gemacht hätten, um den Islam als "Religion des Schwertes" zu verunglimpfen. Zugleich bedauert er auch die unkritische Bezugnahme von Muslimen selbst auf diesen Hadith (oft in enger Verbindung mit den "Schwert-Versen"), wodurch sich eine "verminte Kultur" (tagāfa malġūmī) und "blutige Gewalt" ('unf damawī) ausgebreitet habe. Mit Berufung auf bekannte Hadith-Gelehrte des 20. Jahrhunderts wie Muhammad Nasir ad-Din al-Albani stellt al-Oaradawi die Authentizität des Ausspruches infrage – nicht zuletzt, weil er für ihn auch unabhängig von der Integrität der einzelnen Überlieferer im klaren Widerspruch zu mekkanischen und medinensischen Koranversen steht, nach denen Muhammad nicht mit dem Schwert, sondern als

²⁷ Al-Bayt Institute, *Jihad and the Islamic Law of War*, 32f.

"eine Barmherzigkeit" (Sure 21,107) und mit "Rechtleitung" (Sure 9,33), "Ermahnung" und "Heilung" (Sure 10,57) gesandt worden ist. ²⁸ Der offene Brief stellt dagegen die Authentizität der Überlieferung nicht grundsätzlich infrage, ist sich aber sicher, dass er nur "für eine bestimmte Zeit und einen bestimmten Ort galt und seitdem nicht mehr." ²⁹

Einen anderen von Dschihadisten vielzitierten Hadith, nach dem Muhammad gesagt haben soll: "Mir wurde anbefohlen, die Menschen zu bekämpfen, bis sie sagen: Es gibt keine Gottheit außer Allah' und wer daher sagt: "Es gibt keine Gottheit außer Allah' [...]" deuten die Verfasser des offenen Briefes vor dem Hintergrund der nach ihrer Überzeugung schon in Sure 48,28 und Sure 61,9³⁰ angekündigten Befreiung der Arabischen Halbinsel von allen nicht-islamischen Religionen. Den allgemeinen Ausdruck "die Menschen" (an-nas) wollen sie - wie auch al-Qaradawi – auf diejenigen eingegrenzt sehen, die zu dieser Zeit bereits im Konflikt mit Muhammad standen. Der offene Brief beharrt hier und an anderer Stelle seiner Argumentation auf einer deutlichen Unterscheidung zwischen dem Grund des Kampfes (verschiedene Formen nicht-muslimischer Feindseligkeit) und dem Ziel des Kampfes (u.a. "bis nur noch Allah verehrt wird" in

²⁸ Al-Qaradawi, *Fiqh al-jihad*, Band 1, 190f.

²⁹ Siehe den 3. Absatz in den einleitenden Anmerkungen des offenen Briefes.

[&]quot;Er ist es, der seinen Gesandten mit der Rechtleitung und der wahren Religion geschickt hat, um ihr (d. h. der wahren Religion (des Islams)) zum Sieg zu verhelfen über alles, was es (sonst) an Religion gibt, auch wenn es den Heiden zuwider ist.

Sure 8,39), wenn er einmal begonnen hat. 31

Sure 9,29 und der richtige Umgang mit den Schutzbefohlenen (dhimmis)

Sowohl den nur durch die Amerikaner und die Kurden gestoppten Massenmorde an den Jesiden, die nach dem offenen Brief eigentlich wie die Schriftbesitzer als Schutzbefohlene zu behandeln sind, als auch die Praxis des IS, Christen drei Optionen (Kopfsteuer, Schwert oder Bekehrung) zu geben, ihre Häuser rot zu färben, ihre Kirchen zu vernichten, ihre Häuser auszurauben, einige von ihnen zu töten und andere zu vertreiben, verurteilt der offene Brief scharf. Christen hätten nicht den Islam gekämpft, sondern seien "Freunde" (asdiqa') "Nachbarn" (jiran) und "Partner" bzw. "Teilhaber" (shuraka') im Blick auf das gemeinsame Vaterland. Demnach fallen Christen unter einen bereits vor 1400 Jahren geschlossenen Vertrag und sind "seit jeher Bürger des [von Muhammad begründeten] medinensischen Staates". Auch die Verträge, die der zweite Kalif 'Umar b. al-Khattab, Khalid b. al-Walid und die Umayyaden, Abbasiden und Osmanen mit den Christen schlossen, werden hier angeführt. 32

In dem von Dschihadisten wie dem IS als zeitlose Aufforderung zur Unterwerfung der nicht-islamischen Buchreligionen verstandenen Sure 9,29, in der es um den Kampf gegen "gegen diejenigen, die nicht an Gott und den

Gott und sein Gesandter verboten haben, und nicht der wahren Religion angehören – von denen, die die Schrift erhalten haben – (kämpft gegen sie), bis sie kleinlaut aus der Hand (?) Tribut entrichten!"33, sind auch nach al-Oaradawis Verständnis keineswegs alle Schriftbesitzer gemeint. So sieht al-Oaradawi die Aufforderung im Zusammenhang mit der Schlacht von Tabuk, bei der die Muslime nach seiner Deutung der damaligen Geschichte einer von den Römern im Bündnis mit arabischen Stämmen geplanten Invasion in Medina zuvorgekommen sind und sich zu einem weisen Präventivschlag entschlossen hatten. Sure 9,29 spricht demnach die fortzusetzende Bekämpfung dieser Römer an, die sich nach al-Oaradawis Urteil zu Unrecht als Schriftbesitzer bezeichneten und weit von der ursprünglichen "Religion des Messias" (din al-masih) entfernt und das "echte Christentum" vom Monotheismus weggeführt hatten.34 Er bezieht sich hier offensichtlich auf Vers 30 und 31, ohne an dieser Stelle die zumindest indirekte theologische (Zusatz-)Rechtfertigung bzw. theologisch begründete Relativierung eines gewaltsamen Vorgehens (selbst-)kritisch zu reflektieren.

jüngsten Tag glauben und nicht verbie-

ten (oder: für verboten erklären), was

Sure 8,39 und die Unterscheidung zwischen Angriff und Präventivkriegen

Vor allem al-Qaradawi und das jordanische Institut betonen in ihrer Dschihad-Apologetik die Notwendigkeit, zwischen Angriffs- und Präven-

35

.

³¹ In diesem Sinne die Thesen 9a) und 9b) des offenen Briefes.

³² So These 11 des offenen Briefes. Zu den Jesiden siehe These 12.

³³ Übersetzung nach Rudi Paret.

³⁴ Al-Qaradawi, *Fiqh al-jihad*, Band 1, 164f.

tivkriegen zu unterscheiden. Entsprechend weit fassen sie an manchen Stellen – vor allem bei ihrer teilweise sehr euphemistischen Darstellung frühislamischer Eroberungen als bloße Kriege zur Verteidigung der Religionsfreiheit und Befreiung unterdrückter Völker³⁵ – den Begriff der "Feindschaft" bzw. "Feindseligkeit". Das jordanische Institut weist an dieser Stelle auch auf den Umstand hin, dass der Krieg bis zum 20. Jahrhundert "an accepted right of all states" war. Erst 1928 mit dem Kellog-Briand-Pakt und später den Nürnberger Prinzipien, der UN-Charta und den Genfer Konventionen habe sich allmählich ein umfassendes Verbot militärischer Aggression, Ächtung von Kriegsverbrechen und Abkommen zum Schutz von Gefangenen und Zivilisten durchgesetzt.36

Bei der Unterscheidung von Angriffs-, Präventiv- und reinen Verteidigungskriegen spielt noch eine andere Gruppe von Versen eine zentrale Rolle. In Sure 8,39 werden die Gläubigen aufgerufen, gegen die "Ungläubigen" zu bekämpfen, "bis es keine Fitna mehr gibt und bis nur noch Allah verehrt wird". In der bereits erwähnten Passage

in Sure 2,190-194, die den Kampf grundsätzlich auf die feindseligen und ihrerseits die Muslime bekämpfenden Gruppen beschränkt, heißt es, dass *fitna* "schlimmer als Töten" ist. Insofern kommt es entscheidend auf die jeweilige Definition dieses vieldeutigen *fitna*-Begriffs an. Viele klassische Ausleger haben *fitna* als jeglichen Versuch verstanden, Muslime von ihrem Glauben abzubringen und manche haben sogar jeglichen Polytheismus als eine solche Form der *fitna*, der Verführung, gedeutet. ³⁷

Dieses Problem mehrdeutiger Begrifflichkeiten ist nicht zu unterschätzen. Im Blick auf die hier analysierte Apologetik des konservativen Mainstreams, dass der Islam sich seit seinen Anfängen stets nur verteidigt habe, kommt es entscheidend auf die Definition des Angriffsfalls und die davon abhängende Enge oder Weite des Verteidigungsbegriffs an. Solange Vertreter eines Wasatiyya-Islams wie al-Qaradawi selbst in vielen Schriften und Fernsehauftritten das Bild einer weltweiten muslimischen Gemeinschaft zeichnen, "die permanent auf globaler und lokaler Ebene sowie in offener und versteckter Form islamfeindlichen Angriffen, Verschwörungen und Intrigen ausgesetzt ist"38, fällt es Extremisten natürlich leichter, auch ihre eigenen Taten als eine notwendige Form der Verteidigung zu rechtfertigen.

³

³⁵ Für eine ausführliche Analyse siehe Polanz, *Das ganze Leben als Čihād*, 195-209.

³⁶ Ebd., 21-24. Die hier untersuchten Argumentationen aus dem konservativen Mainstream versuchen die darin enthaltenen Bestimmungen in Einklang mit den islamischen Primärquellen zu bringen und jene Verse oder Überlieferungen einzelner Aussprüche oder Taten Muhammads und seiner Gefährten, die dazu offensichtlich im Widerspruch stehen, entweder auszublenden oder ihre Normativität zu relativieren, indem sie als legitime Ausnahmen von der Regel gerechtfertigt werden (so z.B. die von Muhammad angeblich nur bei "Kriegsverbrechern" angeordnete Tötung von Kriegsgefangenen). Vgl. auch al-Qaradawi, Fiqh al-jihad, Band 2, 858ff., und These 9 des offenen Briefes.

³⁷ Wie Rudolph Peters, "Jihād", in: John L. Esposito (Hrsg.): The Oxford Encyclopedia of the Islamic World, Oxford: Oxford University Press, 2009, 252–256, hier 253, bemerkt, waren es gerade diese beiden Verse (Suren 2,193 und 8,39), von denen Vertreter des klassischen Ğihād-Konzeptes das Endziel ableiteten, "to bring the whole world under the sway of Islam and to extirpate unbelief".

Polanz, Das ganze Leben als Ğihād, 313.

Eine grundlegende und langfristig wirksame Zurückweisung dschihadistischer Gewalt-Ideologie scheint nur dann möglich, wenn sich die Vertreter eines konservativen Mainstream-Islam auch kritisch mit Formen des Zwangs und der Einschüchterung im innerislamischen Diskurs - konkret mit der traditionellen Bedrohung des offenkundigen Glaubensabfalls mit dem Tod befassen. Das zeigen auch die Schicksale von Nasr Hamed Abu Zaid und Mahmud Taha, zwei muslimischen Denkern, die Alternativen zum traditionellen Scharia-Islam gesucht und dabei auch innovative hermeneutische Ansätze zur Entschärfung des koranischen Gewalt- und Einschüchterungspotenzials entwickelt haben, aber in der Folge Letzteres am eigenen Leib erfahren mussten. Ihre wichtigsten Argumentationslinien sollen im Folgenden kurz vorgestellt werden.

2. Nasr Hamid Abu Zaid und die historische Kontextualisierung Gewalt legitimierender Texte

ägyptische Literaturwissenschaftler Nasr Hamid Abu Zaid betonte in seinen Beiträgen stets die innerkoranische Entwicklung "von einer rein eschatologischen spirituellen zu einer stärker sozio-politischen Botschaft"39. Demnach schlagen sich in späteren Versen des Korans auch die Konflikte Muhammads und seiner Anhänger mit den mekkanischen Heiden und den medinensischen Juden nieder. Nach Abu Zaid gibt es drei verschiedene Gruppen von Koranlesern – solche, die

schlicht irritiert sind durch die vielen direkten und indirekten Anspielungen auf diese Vorgänge, diejenigen, die in den kämpferischen Aussagen einen "Beweis" für die mangelnde Friedfertigkeit des Islam - vor allem im Unterschied zum Vorbild Jesu und seiner Jünger – sehen, und solche, die die Gewalt legitimierenden Verse aus ihrem Kontext reißen und jedes Detail aus medinensischer Zeit als "Inhalt einer ewigen göttlichen Botschaft" deuten. Indem die islamische Theologie den Koran zunehmend "als exakten Wortlaut einer göttlichen Rede" verstand, bekamen ursprünglich an einen ganz konkreten Kontext gebundene Aussagen fortan den Charakter zeitlos gültiger Anweisungen. 40

Die Vehemenz, mit der der Koran in späteren Versen die Gläubigen zum Kampf regelrecht zu überreden versucht, sieht Abu Zaid in dem Umstand begründet, das die neu gegründete und religiös begründete Gemeinschaft der Muslime traditionelle Muster von absoluter Loyalität gegenüber dem eigenen Stamm und erbitterter Feindschaft gegenüber anderen Stämmen (unabhängig von Recht oder Unrecht der beiden Seiten) durchbrach. Viele Anhänger sträubten sich, gegen ihre eigenen Blutsverwandten und in den heiligen Monaten zu kämpfen. Die zahlreichen im Koran dokumentierten Dialoge – oft eingeleitet mit der Formulierung "Sie fragen dich..." - geben Zeugnis von diesen inneren Auseinandersetzungen. Ein markantes Beispiel dafür erwähnt Abu Zaid Sure 2,217. Besonders bemerkenswert ist, dass Abu Zaid fragt, ob die Zurückhaltung der frühen Mus-

Nasr Hamid Abu Zaid, Mohammed und die Zeichen Gottes. Der Koran und die Zukunft des Islam, Freiburg: Herder, 2008², 129.

⁴⁰ Ebd., 130-132.

lime auch auf eine Verinnerlichung "der spirituellen und moralischen Werte" aus der mekkanischen Phase von Muhammads Verkündigung – nach Abu Zaid Geduld, Vergebungsbereitschaft, Toleranz und Selbstbescheidung – zurückzuführen ist. ⁴¹

Die große Herausforderung in der Koranhermeneutik besteht für Abu Zaid darin, bei den einen Versen die Kontextgebundenheit, bei anderen die normative Aufforderung herauszuarbeiten und gerade bei Fragen der sozialen und politischen Gerechtigkeit zwischen dem Wortlaut und dem tieferen Sinn des Korans, zwischen dem Gesagten und dem Gemeinten zu unterscheiden. In jedem Fall ergibt sich für heutige Muslime nach Abu Zaid eine grundsätzliche Verpflichtung zur Friedfertigkeit – mit Ausnahme der Selbstverteidigung, die er wiederum im Unterschied zu den oben dargestellten Auslegungen aus traditionell-konservativen Mainstream nicht als theologische Angelegenheit versteht, sondern als eine Frage der Menschenrechte. Das universale Recht eines unterdrückten Volkes zur notfalls gewaltsamen Verteidigung werde häufig in verzerrender Weise "in eine theologisches Kleid gehüllt". Statt diese Fragen ständig zu theologisieren, sollte man sich nach seiner Überzeugung auf die konkrete politische Situation konzentrieren. 42 Das gilt für ihn auch im Blick auf die Eskalation der muslimisch-jüdischen Spannungen im Nahostkonflikt, die er keinesfalls als Fortsetzung von Muhammads Konflikten mit den Juden seiner Zeit deuten will. Während er selbst den damaligen

Juden Scheinheiligkeit und Neid auf Muhammad und in der Folge die Verspottung seines prophetischem Anspruchs und ein doppeltes (politisches) Spiel vorwirft und Muhammads Reaktion in einer tiefen persönlichen Enttäuschung und Kränkung begründet sieht, warnt er zugleich vor polemischen Lesarten und einseitigen Schuldzuweisungen und rät zu einem vorsichtigen Umgang mit den einschlägigen Berichten. ⁴³

Abu Zaid traf mit seinem Ansatz einer offenen Koranhermeneutik auf Widerstand - vor allem bei den etablierten Religionsgelehrten, deren Auslegungsmonopol er in Werk über den vorherrschenden religiösen Diskurs in Ägypten⁴⁴ scharf kritisiert hatte. Im August 1996 bestätigte das oberste ägyptische Berufungsgericht - unter dem Vorwurf der Apostasie – die bereits 1995 gerichtlich verfügte Zwangsscheidung von seiner Frau. 45 Die beiden mussten nicht zuletzt aufgrund zahlreicher Morddrohungen ins holländische Exil fliehen, wo Abu Zaid an der Universität Utrecht von 2004 bis zu seinem Tod 2010 einen Lehrstuhl für Islam und Humanismus innehatte.

_

⁴¹ Ebd., 139.

⁴² Ebd., 140f.

⁴³ Ebd., 141 u. 144-146

⁴⁴ Siehe die deutsche Übersetzung: Islam und Politik Kritik des religiösen Diskurses, Frankfurt am Main: Dipa-Verlag, 1996. Wie Heiner Bielefeldt, Muslime im säkularen Rechtsstaat. Integrationschancen durch Religionsfreiheit, Bielefeld: transcript-Verlag, 2003, 77, bemerkt, wollte Abu Zaid "die Religion nicht aus der Öffentlichkeit verdrängen, sondern den religiösen Diskurs aus dem Klammergriff politischer Institutionen und Ideologien befreien und damit überhaupt erst als einen freien Diskurs etablieren."

⁴⁵ Zur genauen Urteilsbegründung beachte Rachid Benzine, *Islam und Moderne. Die neuen Denker*, München: C.H. Beck, 2012, 163-192, hier 168-170.

3. Mahmud Taha und Abdullahi an-Na'im: Die Umkehrung der Abrogation

Einen anderen innovativen hermeneutischen Zugang zu Gewalt und Diskriminierung legitimierenden Koranpassagen entwickelte der Sufi-Gelehrte Mahmud Muhammad Taha (1909/11-1985), Mitbegründer der Republikanischen Partei und Vordenker der späte-Republikanischen Bruderschaft. Nach Absolvierung eines Ingenieursstudiums am Gordon Memorial College in Khartum arbeitete er zunächst als Wasserbauingenieur für die sudanesische Eisenbahngesellschaft. In dieser Zeit soll er sich nach Annette Overmann intensiv mit Schriften (vor allem marxistischer) Philosophie, aber auch mit dem Werk einflussreicher sufischer Autoren wie al-Ghazzali (1058-1111) und Ibn al-Arabi (1165-1240) beschäftigt haben. 46 Aufgrund seines frühen und leidenschaftlichen politischen Aktivismus für eine vollständig unabhängige Republik Sudan und eine am demokratischen Sozialismus orientierte Gesellschaftsordnung kam es wiederholt zu Auseinandersetzungen mit den britischen Kolonialherren. Im Rahmen seines zweiten Gefängnisaufenthaltes und einer intensiven sufischen Gebets-, Meditations- und Fastenpraxis formulierte er Anfang der 1950er Jahre seine revolutionäre (1967 erstmals veröffentlichte) Programmatik von der "zweiten Botschaft des Islam" (ar-Risala aththaniya min al-islam).

4

Tahas Islamverständnis basiert auf einem evolutionistischen Konzept der gesamten Religionsgeschichte. 47 Demnach folgten auf die polytheistischen die monotheistischen Religionen des Juden- und des Christentums. Der Islam erscheint schließlich in Tahas Augen eine Art goldener Mittelweg zwischen den zwei angeblichen Extremen der Nachlässigkeit und der Übertreibung der Spiritualität im Juden- und im Christentum. 48 Allerdings differenziert Taha deutlich zwischen den mekkanischen und den medinensischen Korantexten. Erstere enthielten aus seiner Sicht die universale, ewig gültige Botschaft an die gesamte Menschheit, stellten aber für die Anhänger Muhammads eine Überforderung dar. Folglich wurde das mekkanische Ideal mit Rücksicht auf die begrenzten Möglichkeiten der ersten Adressaten in medinensischer Zeit vorübergehend relativiert, der hohe Maßstab zeitweise herabgesenkt. Insofern ist er überzeugt, dass die gegenwärtige Scharia nicht den ursprünglichen Zielen des Islam entspricht, sondern eine Anpassung darstellt an die damals vorherrschenden Umstände und

⁴⁶ Annette Oevermann, *Die Republikanischen Brüder im Sudan. Eine islamische Reformbewegung im Zwanzigsten Jahrhundert*, Frankfurt am Main u.a.: Peter Lang, 1993, 43.

⁴⁷ In diesem Sinne unter anderem Kellen Peck, "An Analysis of *The Second Message of Islam*: Part Two" (21.03.2018), http://jenkins.sbts.edu/ 2018/03/21/an-analysis-of-the-second-messageof-islam-part-two/ (letzter Zugriff am 16.06.2019), und Mohamed Mahmoud, *Quest for Divinity: A Critical Examination of the Thought of Mahmoud Muhammad Taha*, Syracuse: Syracuse University Press, 2007, 179.

⁴⁸ Zur gleichzeitigen Hochschätzung des Vorbilds Jesu und möglichen Einflüssen der Bergpredigt auf Tahas Werk siehe Gerhard Lichtenthäler, "Die Bedeutung Mahmud Tahas und der "Republikanischen Brüder" im Sudan", in: Islam und christlicher Glaube/Islam and Christianity, Nr. 1 (2003), 20-24.

das begrenzte Fassungsvermögen von Muhammads Zeitgenossen. 49

Die Dschihad-Verse des Korans deutet Taha vor dem Hintergrund, dass Muhammads Zuhörerschaft in ihren verderblichen polytheistischen Verhaltensmustern wie der Anbetung selbst behauener Steine und dem Begraben von Töchtern bei lebendigem Leib verharrten und nur das Gesetz des Schwertes kannten. Hier folgt er zunächst weitgehend klassischen Mehrheitsmeinungen von der Abrogation der zu muslimischer Friedfertigkeit aufrufenden Verse. Seine Rechtfertigung Muhammads Gewaltanwendung in Medina klingt in Teilen sogar ganz ähnlich wie die Argumentationen mancher islamistischen Apologeten. Die ausnahmsweise Anwendung von Zwang im Rahmen des Dschihad war demnach in der menschlichen Unfähigkeit begründet, richtig mit der ihm anvertrauten Freiheit und Verantwortung umzugehen, und diente dem Ziel, den Missbrauch der Freiheit einzuschränken. Das mit entsprechender Barmherzigkeit und Erkenntnis eingesetzte Schwert zielt demnach auf den Aufstieg des Individuums und die Reinigung der Gesellschaft ab und ist daher für Taha eher mit der "Lanzette des Chirurgen" als dem "Messer des Metzgers" vergleichbar. 50

Entscheidend für Tahas "zweite Botschaft" ist jedoch, dass er nicht bei dieser Stufe der Abrogation stehen bleibt und die Aufhebung mekkanischer Verse stärker im Sinne einer Aufschiebung deutet.⁵¹ Folglich betrachtet er den kämpferischen Dschihad wie auch die (islamisch regulierten Formen der) Sklaverei oder die Frauen diskriminierende Vorschriften als dem Geist des Islam ursprünglich fremde Konzepte, die lediglich für eine Übergangsphase im Koran legitimiert worden sind. Die rechtlichen Bestimmungen aus medinensischer Zeit stellen demnach die erste, weil zuerst festgeschriebene Botschaft des Islam dar, wohingegen die "zweite Botschaft" zuerst offenbart. aber zunächst von ihren Adressaten abgelehnt und in der Folge abrogiert worden ist, langfristig aber, wenn die Gesellschaft entsprechend gereift ist, vollständig implementiert werden und damit die erste Botschaft abrogieren bzw. aufheben kann.

Der Widerstand der orthodoxen islamischen Gelehrsamkeit gegen Tahas theoretischen Konzepte als auch gegen die im sudanesischen Kontext teils revolutionäre Praxis der Bruderschaft war von Anfang an stark. Mit seiner "zweiten Botschaft des Islam" hatte er sich aus ihrer Sicht gegen den islamischen Konsens gestellt, nach der die koranische Offenbarung im Ganzen und auch die aus den medinensischen Abschnitten des Koran und aus der Sunna abgeleiteten Schariabestimmungen überzeitliche Gültigkeit besitzen und eine kritische Infragestellung ihrer Inhalte verboten ist. Sowohl die Muslim World League als auch die renommierte Kairoer al-Azhar Universität bezichtigten Taha daher in offiziellen Rechtsgutachten (fatawa) der Blasphemie und

40

⁴⁹ Siehe Mahmoud Muhammad Taha, The Second Message of Islam. Translation and Introduction by Abdullahi Ahmed An-Na'im, Syracuse: Syracuse University Press, 1987⁴, 137.

⁵⁰ Ebd., 132ff.

Siehe dazu auch Lichtenthäler, "Bedeutung Mahmud Tahas", 22.

der Apostasie.⁵² Nachdem die Bruderschaft 1983 die vom damaligen Präsidenten an-Numeiri unter dem Druck der Muslimbruderschaft Hassan at-Turabis (1932-2016) und ihrer zunehmend einflussreichen Vorstellungen von einer umfassenden Islamisierung der Gesellschaft verkündete Einführung der Scharia offen und breitenwirksam kritisiert hatte, wurde Taha 1985 unter anderem mit Berufung auf diese islamrechtlichen Stellungnahmen als Apostat verurteilt und am 18. Januar 1985 in Khartum hingerichtet.⁵³

Während sich die Republikanische Bruderschaft von diesem Schlag nie richtig erholen konnte, inspirierten Tahas Ansätze zeitgenössische und spätere Reformdenker, die heute vor allem, aber nicht ausschließlich in westlichen Ländern nach Möglichkeiten einer Entpolitisierung, Entrechtlichung und Pazifizierung des Islam suchen. 54 Einer

__

seiner bekanntesten Schüler, der sudanesische Gelehrte Abdullahi Ahmed an-Naim (geb. 1946), sieht in Tahas Ansatz die Chance einer "Versöhnung zwischen den liberalen und den fundamentalistischen Gruppen" und einen möglichen Ausweg aus der Krise des islamischen Reformdiskurses. Vor diesem Hintergrund konstatiert Kellen Peck treffend, dass Taha [und seine Schüler] mit seiner Idee einer Reversion der Abrogation zwei Ideale miteinander zu verbinden suchen: "the ideal of fundamentalist, text-based Islam and the ideal of the human rights in the modern era."55 An-Na'im verfolgt dieses Ziel auch, wenn er sich in einem Artikel von 2006 zur notwendigen muslimischen Abwendung von traditionellen Dschihad-Vorstellungen dafür ausspricht, Muslime nicht vor die Wahl zwischen dem Islam auf der einen und den Menschenrechten auf der anderen Seite zu stellen, sondern vielmehr das muslimische Verständnis jener "specific, albeit very serious, aspects of the rights of women and freedom of religion and belief" zu transformieren, die mit der UN Charta der Menschenrechte von 1948 und den Prinzipien des Völkerrechts unvereinbar sind. 56

⁵² Hierzu ausführlicher Muhammad Abu Samra, Liberal Critics, "'Ulama' and the Debate on Islam in the Contemporary Arab World", in: Meir Hatima (Hsrg.), Guardians of Faith in Modern Times: 'Ulama' in the Middle East, Leiden/Boston: Brill, 2009, 265-291, hier v.a. 283f., Demnach forderte die al-Azhar 1972 in ihrem Rechtgutachten geeignete Schritte zur Bekämpfung des "blasphemischen Denkens" und zur Beendigung der "destruktiven Aktivitäten". Die Muslim World League forderte ausdrücklich die Anwendung des klassisch-islamischen Apostasie-Strafrechts und der saudische Scheich Ibn Baz soll an-Numeiri zur "Befreiung der muslimischen Gemeinschaft von einem Atheisten und Feind Gottes" gratuliert haben.

⁵³ Nach Alberto M. Fernandez, "Remembering A Radical Reformer: The Legacy of Mahmud Muhammad Taha" (11. Juni 2015), https://www.memri.org/reports/remembering-radical-reformer-legacy, mahmud muhammad taha (latz.

reformer-legacy-mahmud-muhammad-taha (letzter Zugriff am 17. Juni 2019), war der Prozess selbst im Blick auf das damals geltende sudanesische Recht eine Farce.

⁵⁴ Cf. Martin Riexinger, "Said Nursi und Mahmüd Tähä: Pazifizierung des Islam durch seine Entrechtlichung und die Relativierung der

Vorbildrolle Muhammads", in: Tilman Seidensticker (Hrsg.), Zeitgenössische islamische Positionen zu Koexistenz und Gewalt, Wiesbaden: Harrassowitz, 2011, 82-98.

⁵⁵ Siehe Kellen Peck, "An Analysis".

⁵⁶ Abdullahi Ahmed an-Na'im, "Why Should Muslims Abandon Jihad? Human Rights and the Future of Islamic Law", *Third World Quarterly*, 27:5, 785-797, hier 791.

4. Schlussfolgerungen und Perspektiven

Die teils scharfe Kritik am "Islamischen Staat" sowie ganz allgemein an der dschihadistischen Hermeneutik durch hochrangige Vertreter eines traditionell konservativen Mainstream-Islams ist grundsätzlich zu begrüßen. Der Anwendungsbereich Gewalt legitimierender Koranpassagen sowie einschlägiger Überlieferungen wird in den hier ausgewerteten Argumentationen unter Einbeziehung des koranischen und historischen (Gesamt-)Kontextes und mit besonderer Berücksichtigung internationaler Beziehungen und Abkommen neuinterpretiert und damit – im Vergleich zu dschihadistischen Auslegungen - im Ergebnis zweifellos deutlich eingegrenzt. Dennoch bleiben wichtige Argumente wie das der legitimen Verteidigung vieldeutig, weil zentrale Begriffe wie die der (nicht-muslimischen) "Feindseligkeit" bzw. "Aggression" nicht klar definiert werden.

Die Flexibilität der Scharia und der "praktischen Rechtswissenschaft" (fiqh wāqi) und die Wandlungsfähigkeit von Rechtsgutachten erscheinen im offenen Brief und bei al-Qaradawi im Blick auf die voreilige und unreflektierte Ausübung und Rechtfertigung von Gewalt als ein wichtiger Teil der Lösung⁵⁷, können allerdings auch zu größerer Unberechenbarkeit und damit mitteloder langfristig auch zum Teil des Problems werden. So sieht al-Qaradawi

die muslimischen Minderheiten in einem stufenweisen Prozess von der beherrschten Minderheit zur herrschenden Mehrheit. Den Lebenslauf Muhammads interpretiert er als paradigmatisch für heutige (Re-)Islamisierungsprozesse, in denen ieweils sorgfältig die zeitlichen und räumlichen Umstände, Möglichkeiten und Notwendigkeiten berücksichtigt, Vor- und Nachteile gewisser Handlungen und Entscheidungen abgewogen und die richtigen Prioritäten im Sinne des größtmöglichen Nutzens für die muslimische Gemeinschaft gesetzt werden müssen. 58 Dieser Ansatz der "Allmählichkeit" (tadarruğ) ist insofern bedenklich, als er nahelegt, dass sich die Auslegung und Anwendung der islamischen Quellen, auch der Gewalt legitimierenden Stellen, oder die Betonung einzelner Ebenen des Dschihad (spirituell, medial, sozial, militärisch etc.) im Laufe der Zeit durchaus wandeln können - dass zum Beispiel auf die "mekkanische" Geduld und Zurückhaltung gegenüber islamkritischen Stimmen der "medinensische" Wille zur notfalls gewaltsamen Durchsetzung gegen konkurrierende Glaubensvorstellungen folgen kann.

Die Verfasser des offenen Briefs, das jordanische Institut und al-Qaradawi verbindet die Suche nach einer Art "Goldenen Mittelweg" zwischen denen, die

⁵⁷ Al-Qaradawi, *Fiqh al-jihad*, Band 1, 26ff. Al-Qaradawi hat der "Weite und Flexibilität in der islamischen Scharia" Anfang der 1990er Jahre sogar ein ganzes Buch gewidmet: *Awamil assa'a wa-l-maruna fi sh-shari'a al-islamiya*, Kairo: Dar as-Sahwa, 1992. Vgl. auch These 5 des offenen Briefes.

⁵⁸ Beachte diesbezüglich u.a. seine Ausführungen im Rahmen seiner [bis 2013 ausgestrahlten] wöchentlichen Fernsehsendung "Die Scharia und das Leben" (ash-Shari'a wa-l-hayat): "ar-Rasul al-mujahid" (17.06.01), http://www.aljazeera.net/programs/pages/8569d1 f8-8624-40e4-aefc-c65dc2558acb (letzter Zugriff am 25.06.2019). Für eine ausführliche Analyse dieses Ansatzes einer schrittweisen (Re-)Islamisierung siehe Polanz, Das ganze Leben als Ğihād, 82-86, und Nina Wiedl, Dawa - Der Ruf zum Islam in Europa, Berlin: Schiler, 2008, v.a. 143f. und 156ff.

frühislamische und klassische Dschihad-Konzepte eins zu eins auf gegenwärtige Beziehungen und Konflikte mit Nicht-Muslimen übertragen wollen, und denen, die den medinensischen Texten iegliche Relevanz für heutige Konfliktsituationen absprechen. Sie sehen ihren eigenen Anspruch auf islamische Deutungshoheit gleich von zwei Seiten bedroht: zum einen durch "säkulare Fundamentalisten", die Religion als reine Privatsache betrachten, und "moderne Säkularisten", die den Islam nach einem "West is best"-Ansatz reformieren wollen, und zum anderen durch puristische und dschihadistische Literalisten, die sowohl alles Westliche ablehnen als auch ganze Jahrhunderte islamischer Zivilisation und rechtswissenschaftlicher Tradition ignorieren.⁵⁹ Auch al-Oaradawis Mittelweg wendet sich sowohl gegen eine Reduzierung des Dschihad auf gewaltsame Formen als auch gegen eine "Austrocknung der (religiösen) Quellen"60, bei der auf westlichen Druck hin Verse und Überlieferungen zum kämpferischen Dschihad aus den Medien und den Schulbüchern verbannt werden. Insofern scheint das Kernproblem in den "Mainstream"-Argumentationen, dass Religion und Staat, Glaube und Macht, Wahrheitsund Machtanspruch auch bei ihnen weiterhin eng aufeinander bezogen bleiben. So erscheinen die Körperstrafen der Scharia im offenen Brief als "zweifellose Pflichten", die aber nicht "ohne Klarstellung, Warnung, Ermahnung und Beweise" vollzogen werden dürfen. Sie beziehen sich auf mehrere Bedingungen, die es erschweren, "sie in der Wirklichkeit auszuführen."

Zwar versuchen auch Abu Zaid und Mahmud Taha, Muhammads militärisches Vorgehen vor allem gegen seine heidnischen und jüdischen Gegner (und diesbezügliche Polemik im Koran) im Spiegel seiner Zeit und ihrer soziopolitischen Bedingungen zu erklären und teilweise auch zu rechtfertigen. Der entscheidende Unterschied zu den traditionalistischen und konservativen Ansätzen liegt aber bei Abu Zaid in seiner deutlichen Distanzierung von einer zeitlosen Vorbildlichkeit Muhammads als politischem Führer und seinem klaren Plädover für einen freien religiösen Diskurs. Indem Abu Zaid das vorherrschende Offenbarungsverständnis hinterfragt und den Koran als dynamischen – in heutiger Zeit fortzusetzenden - Dialog "zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen"62 deutet. ist er in der Lage, bei der Bejahung moderner Prinzipien der Menschenrechte, des Völkerrechts und der friedlichen Konfliktlösung zwar am Koran anzuknüpfen, aber zugleich auch über ihn und die überlieferten Aussagen und Entscheidungen Muhammads hinauszugehen.

In der Zielsetzung gibt es hier große Überschneidungen mit Taha (und seinen Schülern). Dessen Ansatz ist insofern innovativer, als er mit seiner kora-

⁵⁹ Al-Bayt Institute, *Jihad and the Islamic Law of War*, 53ff.

⁶⁰ Al-Qaradawi, Fiqh al-ğihād, Band 1, 187f. In diesem Fall droht die muslimische Gemeinschaft ihren ganzen Stolz auf die Helden ihrer Geschichte zu verlieren. Ohne die dschihadbezogene Erziehung kann sich demnach bei zukünftigen Generationen keine "muslimische Mentalität" und "muslimische Persönlichkeit" mehr entwickeln.

⁶¹ Beachte dazu These 17 des offenen Briefes.

⁶² Siehe Kapitel 5 "Die vielen Stimmen des Korans" in seinem Buch *Mohammed und die Zeichen Gottes*, 58-77, hier 62.

nisch begründeten Umkehrung der Abrogation versucht, Verfechter eines islamischen (notfalls mit Gewalt durchzusetzenden) Machtanspruchs mit den eigenen rechtwissenschaftlichen Waffen zu schlagen und die muslimische Gemeinschaft von Medina (und den aus dieser Zeit abgeleiteten Formen eines politischen und teilweise militanten Islam) zurück nach Mekka (und der dort ursprünglich verkündeten und nach seiner Überzeugung einzig universal und zeitlos gültigen Botschaft) zu führen. Man muss allerdings nüchtern feststellen, dass sich bisher weder Abu Zaids literaturwissenschaftlicher Zugang noch Tahas "zweite Botschaft" auf breiter Basis durchsetzen konnten. In der gesellschaftlichen Debatte über das Verhältnis des Islam zur Gewalt sollten neben der traditionalistischen Apologetik auch solche und andere Reformansätze zur Sprache kommen. Sie sind eine wichtige und bleibende Anfrage an die etablierte Theologie. Langfristig wirksame Gewalt-Prävention wird nur möglich sein, wenn sie mit einem uneingeschränkten Ja zur Glaubens- und Meinungsfreiheit (einschließlich des Religionswechsels) und folglich auch einem unmissverständliches Nein zu jeder Form des Zwangs, der Gewalt und der Einschüchterung als Mittel der weltanschaulichen Auseinandersetzung verbunden ist - unabhängig von jeweils vorherrschenden Mehr- und Minderheitsverhältnissen.

"Sword-Verse" in Context – Muslim Approaches to Texts of the Qur'ān which Legitimize Violence

By Carsten Polanz

Even though the "Islamic State" is now for the most part territorially defeated, the ideology propagated by them and other like-minded Jihadi groups worldwide continues on, which on the basis of so-called "sword-verses" in the Our an argues a for a timeless call to subjugate or even kill members of other faiths as well as those who think differently; an incredible and complicated challenge for states and societies both within and outside of the Middle East. In Germany, the Muslim responses to terror in the name of Islam include strong condemnation, reflexive placation, as well as serious self- and source criticism. Aiman Mayzek, chair of the Central Council of Muslims in Germany, continuously insists that the horrors of the terror attacks in Paris, Barcelona, London, or Berlin pervert actual Islamic norms and values in an unbearable way. Thus, only certain Muslims, but certainly not Islam, have a problem with violence and a need for reform. 1 Many authors, such as politiscientist Hamed Abdel-Samad ("Mohamed. Eine Abrechnung")² or Islamic studies scholar Abdel-Hakim Ourghi ("Reform des Islam. 40 Thesen")³, protest against this, who accuse conservative Muslim umbrella organizations of camouflage tactics and are convinced that Islam can only positively shape the future if it gives up its universal and total claim of the human being and society and no longer makes the criticism of Qur'ān and the prophet in certain important points out to be taboo.

In light of these completely different contributions to the German debate on the relationship between Islam and violence, it seems to be worthwhile to ask more closely how Muslim scholars world-wide attempt to theologically and jurisprudentially confront the extremist focus on the so-called sword verses and other texts in the Qur'ān (or the Hadiths) which legitimize violence and develop alternative interpretations for the sake of a more/less serious agenda of peaceful co-existence with those of other faiths.

The analysis will initially explore the central arguments of an Open Let-

¹ Mayzek says this in an interview with Christoph Reichmuth, "Deutschland: 'Der Islam hat kein Gewaltproblem'" (23.08.2017), https://www.tagblatt.ch/international/

deutschland-der-islam-hat-kein-gewaltproblem-ld.693256 (last opened on 19 Jun 2019).

² Meaning in English: "Muhammad, a Reckoning". Hamed Abdel Samad, *Mohamed. Eine Abrechnung*, München: Droemer, 2015.

³ Meaning in English: "Islamic Reform: 40 Theses". Abdel-Hakim Ourghi, *Reform des Islam. 40 Thesen*, München: Claudius Verlag, 2017.

ter⁴, written by more than 120 scholars in 2014 (amongst others, the former and the current Egyptian Grand Mufti) directed towards to self-designated Caliph Abu Bakr al-Baghdadi, as well as a paper, published by the Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought on questions regarding Jihad and Islamic law of war. 5 Additionally, at some points, Egyptian Yusuf al-Oardawi's voice will be heard, one of the most influential Sunni scholars of today who has been living in Oatar since the 1960's (born in 1926), who as the mastermind of a kind of conservative mainstream-Islam attempts to find a kind of golden middle-way between secularists and extremists, and who presented a detailed work on "The Jurisprudence of Jihad" in 2009.

These approaches, generally conservative in spite of various differences in detail questions, will then be compared to the alternative hermeneutic of the Egyptian literary scholar Nasr Hamid Abu Zaid (1943-2010), who primarily emphasizes the dialogical character of the Qur'ān. The life and work of Abu Zaid have also been made available to a much larger German audience through the account of the German-Iranian author and Islamic studies

scholar Navid Kermani.⁷ He addresses the constant "Surah ping-pong" in which every side in the debate uses the Qur'ān like a quarry "from which one can take whatever one's pleases" in order to either present Islam as a pure religion of peace or as an aggressive, war-eager ideology.

In the third part, a further, innovative approach to the sword verses and other problematic Our'an passages in light of modern international law and human rights declarations will be the focus of analysis. The Sudanese scholar Abdullahi Ahmed an-Na'im (born in 1946) sees the possibility of reconciliation between a scripture-based Islam on the one hand and modern human rights on the other within the conception of his teacher, Mahmud Muhammad Taha (1911-1985), founder of the Republican Brotherhood in Sudan. In his main work, Taha argued for a reversion of abrogation and interpreted texts which legitimize force, violence, and discrimination merely as temporary instruction, caused by the circumstances of that time.

In the conclusion, three presented approaches will be briefly compared, central and open questions in light of the relationship between Islam and violence will be identified, and suggestions will be given to deepen the polarized debate in Germany and other Eu-

46

⁴ See http://www.lettertobaghdadi.com/ (last opened on 19 Jun 2019); the letter is available in the original Arabic as well as Bosnian, Dutch, English, French, German, Farsi, Spanish, and Turkish translations.

⁵ Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought (Ed.), *Jihad and the Islamic Law of War*, Amman 2009, available at https://rissc.jo/docs/jihad_final.pdf (last opened on 19 Jun 2019)

⁶ Yusuf al-Qaradawi, Fiqh al-jihad: Dirasa muqarana li-ahkamihi wa-falsafatihi fi daw' al-qur'an wa'l-sunna, 2 Volumes, Cairo: Maktabat Wahba, 2009.

Nasr Hamid Abu Zaid, Ein Leben mit dem Islam. Erzählt von Navid Kermani, Freiburg: Herder Verlag, 2001.

⁸ Navid Kermani, "'Tötet sie, wo immer ihr sie findet.' Zur Missachtung des textuellen und historischen Kontextes bei der Verwendung von Koranzitaten", in: Thorsten Gerald Schneiders, Islamfeindlichkeit. Wenn die Grenzen der Kritik verschwimmen, Wiesbaden: Verlag für Sozialwiss., 201-208.

ropean societies, as well as make this debate more objective.

1. Alternatives to Jihadi Hermeneutics within Traditional Jurisprudence

The Open Letter by more than 120 scholars from all parts of the world, written on September 27, 2014 (a time when the "Islamic State" was still at the high point of its territorial claim), is directed at the Caliph of the self-proclaimed "Islamic State" and his followers and fighters. In the first point, Abu Bakr al-Baghdadi, who has received a doctorate in Islamic studies in Bagdad, is denied the legal qualification to issue an Islamic legal opinion (fatwa). His arguments thus do not fulfill the criteria of classical legal theory.

Criticism of "cherry picking" by lay interpreters

The authors are especially critical of Abu Bakr al-Baghdadi's "cherry picking" in which specific verses or traditions are interpreted without paying attention to the direct or complete Qur'ānic context. Based on this, they accuse the IS-ideologues especially of a selective use of Islamic sources – focusing on specific fragments for which the totality of revelation is not adequately accounted for. In light of Surah 2:85, one may not believe only in one part of the scriptures and reject the other part. IS tends, according to the

⁹ This includes among others the Jordanian prince Ghazi bin Muhammad, Ali Gomaa, the earlier Egyptian Grand-Mufti, Ahmad al-Kubaisi, the founder of the Iraqi 'Ulama'-Association, and Mustafa Ceric, the former Grand-Mufti of Bos-

nia-Herzegovina.

thors, towards a dangerous simplification of quite complex questions through, for example, recommending their followers to only read the Jihad verses of the Qur'ān and forget all legal discussions and controversies regarding these verses.¹⁰

This sounds very similar to the arguments also made against extremists by al-Oaradawi's work on Jihad as well as by the Jordanian Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought, which started a Muslim dialogue initiative in 2007 called "A Common Word between Us and You", initiated by 138 Muslim scholars. 11 Jihadists such as Bin Laden are accused in the latter of using an arbitrary "cut-and-paste-method" in their interactions with the Qur'an and the Hadiths. The authors connect these questionable interpretation methods with the fact that Bin Laden and other terrorists who act in the name of Islam were almost always trained in the area of medicine, engineering, and mathematics, and precisely not in the recognized Our anic schools and seminaries, such as al-Azhar. In their opinion, a deep rootedness in the Islamic legal tradition would be "the best inoculation against the illegal use of force". 12

¹⁰ See thesis 1 of the Open Letter.

¹¹ On this, see the analysis from an earlier article in this journal by Gordon Nickel, "The Use of Sura 3:64 in Interfaith Appeals: Dialogue or Da'wa?", *Islam und christlicher Glaube/Islam and Christianity*, Nr. 2 (2015), 23-35.

¹² Al-Bayt Institute, *Jihad and the Islamic Law of War*, 61f.

Surah 22:39-40 and the principle of retaliation

The authors of the Open Letter see legitimate war in light of Our'an verses such as Surah 22:39-40 (the first permission to fight according to the traditional chronology of the Our an verses) to be only that which is directed toward those who fight against Muslims by cheating the faithful, exiling them, endangering their safety, or stealing their religious freedom. The mentioned verse refers in their interpretation to thirteen vears of torture and persecution by the Arabian pagans in Mecca. With the exception of some Shafi'i scholars, all legal schools are united that there may be no aggressive militant Jihad towards people based purely on their differing religion. 13 In this – as well as in al-Oaradawi's – distorted presentation of traditional majority and minority opinions, the difference is not enough maintained, on the one hand, between the military expansion of the Islamic domain, whose legitimacy is seen also by many classical representatives of the other three legal schools to be selfexplanatory, 14 and, on the other hand, the attack or even killing of woman, children, and seniors, or - in today's context all innocent bystanders - not involved in the fight, which is understood to be forbidden.

The commandment for Muslim peacefulness towards those peaceful members of other faiths is for both al-Oaradawi¹⁵ as well as the Jordanian Institute based on Surah 8:61¹⁶ - a verse which strangely shows up directly following a call to military armament in verse 60, whose goal is to "terrify Allah's and your enemies". The Jordanian Institute critically deals thus with contemporary reception of legal terms not taken directly out of the Our'an or the Sunnah, "territory of Islam" (dar al-islam), "territory of war" (dar alharb) and - since the Abbasid era also "territory of contract" (dar al-'ahd) or "territory of peace" (dar alsulh). This classic categorization is based, according to their interpretation, on the state of war between different states which back then was more the rule than the exception. In no way does (or did) this mean that Muslims should see themselves to be called to a constant state of war against all non-Muslim countries. Instead, this expressed that there was no contract situation with the perspective region and that therefore enmity could break out at any moment, such as is implied by verses such as Surah 29:67 and 8:26. 17

The peace agreement in Surah 48:1 between Muhammad and his polytheistic enemies in al-Hudaibiyya, described as a "clear victory", seems to be exemplary in all of the analyzed arguments in this article. In this, the pragmatism of the Islamic prophet is emphasized who was ready to make concessions for

¹³ On this, see thesis 8a) on the intention behind

¹⁴ Cf. Andrew F. March und Naz K. Modirzadeh, "Ambivalent Universalism? Jus ad Bellum in Modern Islamic Discourse", The European Journal of International Law, Vol. 24, No. 1, 2013, 367-389, here 371: "Classic Islamic law gives support almost exclusively for the [...] position [...] that war for the purpose of expanding the territory ruled by Islam is not only permissible but obligatory within Islamic law."

¹⁵ See i.a. *Figh al-jihad*, Vol. 2, 785-792.

¹⁶ "And if they incline to peace, do thou incline to it; and put thy trust in God; He is the All-hearing, the All-knowing."

¹⁷ Al-Bayt Institute, Jihad and the Islamic Law of War, 24-27.

the sake of the greater good in spite of incomprehension and opposition by his own ranks – amongst other things, to give up the specific mentioning of his prophetic claim within the contractual text. ¹⁸ Agreements are, according to the presentation of the Jordanian Institute, absolutely binding for Muslims and are not based on religious or theological identity, so that agreements with Muslims are neither more or less binding than those with non-Muslims. ¹⁹

From an Islamic viewpoint, the Institute greets the "the gradual adoption and advancement of moral principles in international law",20 and even attempts to present modern international law standards as early Islamic principles. The Open Letter is additionally convinced that the international conventions on the banning of slavery are a "milestone in human history" which had been an Islamic goal from the beginning. The fact that the "Islamic State" ignored Muslim consensus of over a century on the abolishing of slavery and took women as concubines is condemned as a "great crime",21 though without (self-)critically reflecting on the fact that slavery long played a self-explanatory role in Islam based specifically on the Our and Muhammad's own example.

¹⁸ Al-Bayt Institute, *Jihad and the Islamic Law of War*, 19f. Cf. Thesis 8b) of the Open Letter and al-Qaradawi, *Fiqh al-jihad*, Vol. 2, especially p. 786 and 1193f.

The limitation of the "sword verses" in Surah 9:5

In light of these fundamental assumptions, it seems to be logical that at least al-Oaradawi and the Jordanian Institute clearly distance themselves from the claims of Jihadi groups and a significant amount of classical scholarship, according to whom later passages which legitimize violence (e.g. the "sword verses" 5, 29, 36, and 41 in Surah 9) abrogate all previously revealed calls (140 or even 200 verses) to only spread Islam peacefully, to patiently and steadfastly endure non-Muslim enmity, as well as to limit battle to the principles of self-defense and revenge. According to al-Oaradawi, this understanding of abrogation leads to the feeling that the sword-verses themselves become a sword which cut through the necks of previous verses and leave them like a "stiff corpse", "in which neither spirit nor life remains". 22

Al-Qaradawi categorically rejects inner-Qur'ānic contradictions and instead assumes that all verses within the Qur'ān complement and interpret each other, and that the so-called "sword-verses" represent specific exceptions to the otherwise generally applicable principles. Above all else, he assumes, as well as the Open Letter and the Jordanian Institute, that the much quoted verse Surah 2:256 that there is no compulsion in religion, remains timelessly applicable. The Institute assumes that this does not refer to a commandment

²² Al-Qaradawi, Fiqh al-jihad, Vol. 1, 268.

¹⁹ Al-Bayt Institute, *Jihad and the Islamic Law of War*. 21.

²⁰ Ibid., 27.

²¹ See thesis 12 of the Open Letter.

²³ For a more detailed presentation of this, see Carsten Polanz, Das ganze Leben als Ĝihād. Yūsuf al-Qaraḍāwī und der multidimensionale Einsatz auf dem Wege Allahs, Berlin: EB-Verlag, 2016, 157-162.

but rather the claim of a fact that cannot be abrogated.²⁴ The Open Letter excludes the possibility of abrogation, because the verse was revealed only after the conquering of Mecca.²⁵

The "sword-verse" most quoted by Islamists, from Surah 9:5: "Then, when the sacred months are drawn away, slay the idolaters wherever you find them...", is, strangely, not mentioned at all by the Open Letter. In contrast, the Jordanian Institute as well as al-Oaradawi refer to the Our'anic context and the historical context (provided by Islamic tradition). According to their interpretation, this does not at all mean all polytheists for all time - such as is claimed by Jihadis with reference to not a few scholars of the classic period - but rather only a certain group of polytheists in the time of Muhammad is meant. who had broken their contract with the Muslims more than once and had attacked and threatened the Islamic prophet multiple times. 26 The Jordanian Institute insists when it comes to Surah 9:5 that it is not the lack of faith, but rather the enmity of the polytheists which legitimizes their killing. According to verse 6 directly following, they can avoid a violent skirmish not only by adopting Islam, but also through a type of asylum. The faithful should give said polytheists the opportunity to hear Allah's word and bring them afterwards to a safe place, regardless of a decision for or against Islam. The Institute decisively rejects all opinions which see the abrogation of verse 6 through verse 5. 27

The Relativization of "sword-hadiths"

Al-Qaradawi and the authors of the Open Letter respond similarly critical to the traditions which could speak for a timeless application of the "sword verse(s)". According to one, for example, Muhammad is to have said he was sent with the sword before the day of resurrection so that Allah alone and no others would be worshipped. In a further tradition it is said that his livelihood was in the shadow of his spear and those who resisted his orders were humbled and humiliated. Al-Oaradawi complains that the enemies of Islam have used such quotes to vilify Islam as a "religion of the sword". At the same time, he also regrets the uncritical approach to this Hadith even by Muslims themselves (often in close connection with the "sword-verses"), by which a "mined culture" (thaqafa malghumi) and "bloody violence" ('unf damawi) has developed. Al-Qaradawi refers to famous Hadith scholars of the twentieth century such as Muhammad Nasir ad-Din al-Albani to question the authenticity of such quotes - not least because, regardless of the integrity of the individual narrators, they stand for him in stark contrast to the Meccan und Medinan verses of the Qur'an, according to which Muhammad was sent not with the sword, but as "a mercy" (Surah 21:107) and with "guidance" (Sure 9:33), "exhortation" and "healing" (Su-

²⁴ Al-Bayt Institute, *Jihad and the Islamic Law of War*, 33.

²⁵ See thesis 13 of the Open Letter.

²⁶ Al-Qaradawi, Figh al-jihad, Vol. 1, 162f.

²⁷ Al-Bayt Institute, *Jihad and the Islamic Law of War*, 32f.

rah 10:57).²⁸ The Open Letter, in contrast, does not generally question the authenticity of the tradition, but is sure that is "specific to a certain time and place which have since expired."29

Another Hadith often quoted by Jihadists, according to which Muhammad is to have said: "I have been ordered to fight people until they say: 'There is no god but God'...", is interpreted by the authors of the Open Letter in light of the announced liberation of the Arabic Peninsula from all non-Muslim religions, which they believe can already be seen in Surah 48:28 and Surah 61:9³⁰. Their desire is to identify the general expression "people" (annas) – just like al-Oaradawi – as only those who were already in a conflict with Muhammad at that time. The Open Letter insists here and at other points of its argument that there must be a clear differentiation between the reason for battle (various forms of non-Muslim enmity) and the goal of battle (amongst other things, until "the religion is God's entirely" in Surah 8:39) once it has begun.³¹

Surah 9:29 and the proper interaction with protected persons (dhimmis)

stopped only by the Americans and the Kurds, which according to the Open

Both the genocide of the Yazidis, ²⁸ Al-Qaradawi, Fiqh al-jihad, Vol. 1, 190f. ²⁹ See the third paragraph in the introductory remarks of the Open Letter.

Letter are supposed to be protected just like the people of the scripture, as well as the practice of IS of giving Christians three options (poll tax/jizya, sword, or conversion), painting their houses red, destroying their churches, plundering their homes, killing some of them and banishing others, are seriously condemned by the Open Letter. Christians did not fight against Islam, but rather are "friends" (asdiqa"), "neighbors" (jiran), and "partners" or "companions" (shuraka'), in light of their common fatherland. According to them, Christians are covered by an agreement "and thus have been citizens of the State of Medina since that time." Agreements from the time of the second Caliph Omar ibn Al- Khattab, Khalid ibn Al-Walid, the Umayyads, the Abbasids, and the Ottomans with Christians are also referenced.³²

In Surah 9:29, understood by Jihadists like IS to be a timeless call to the submission of non-Islamic religions of the book in which there is a battle against "those who believe not in God and the Last Day and do not forbid what God and His Messenger have forbidden – such men as practise not the religion of truth, being of those who have been given the Book – until they pay the tribute out of hand and have been humbled", 33 according to al-Qaradawi's understanding as well as that of the authors of the Open Letter, all people of the scriptures/book are not even meant. Thus, al-Qaradawi sees this demand in the context of the battle of Tabuk at which, according to his view, the Muslims were able to get

51

^{30 &}quot;It is He who has sent His Messenger with the guidance and the religion of truth, that he may uplift it above every religion, though the unbe-

lievers be averse."

³¹ On this, see theses 8a) and 8b) of the Open Letter.

See thesis 10 of the Open Letter. On the Yazidis, see thesis 11.

³³ Arberry Translation.

ahead of a planned invasion by the Romans allied with Arabic tribes, having decided to make a wise preventive attack. In this sense, Surah 9:29 speaks of a continual fight with these Romans who in al-Oaradawi's judgement are wrongly referred to as people of the book, who have wandered far away from the original "religion of the messiah" (din al-masih) and led "real Christianity" away from monotheism. 34 Al-Qaradawi apparently refers here to Verse 30 and 31, without critically reflecting at this point on the at least indirect (additional) theological justification or theologically based relativization of violent action

Surah 8:39 and the differentiation between wars of aggression and of prevention

Especially al-Qaradawi and the Jordanian Institute emphasize in their apologetics of Jihad the necessity to differentiate between wars of aggression and of prevention. They thus define the terms "hostility" and "enmity" quite broadly in some places, especially in their somewhat quite euphemistic representation of early Islamic conquest as simple wars for the defense of religious freedom and the liberation of oppressed peoples.³⁵ The Jordanian Institute refers here to the circumstance that war had been "an accepted right of all states" until the 20th century. It was only in 1928 with the Kellog-Briand Pact and later the Nuremberg Principles, UN-Charter, and Geneva Convention that a general banning of military aggression, ostracism of war crimes, and agreements for the protection of prisoners and civilians had been established 36

With the differentiation between wars of aggression, prevention, and simple defense, another group of verses play a central role. In Surah 8:38f., believers are called to fight against the "unbelievers", "until persecution (fitna) is no more, and religion is all for Allah." The already mentioned passage in Surah 2:190-194, in which the fight is generally limited to only the hostile and those groups which initiate the fight against Muslims, it is said that "fitna is worse than killing" (2,193). It is thus entirely important how one defines this ambiguous term fitna. Many classical interpreters understood fitna as a any attempt to bring Muslims away from their faith and some even understood any polytheism as a form of fitna, in the sense of temptation.³⁷

This problem of ambiguous terms is not to be underestimated. In light of the here analyzed apologetics of conserva-

³⁴ Al-Qaradawi, Figh al-jihad, Volume 1, 164f. 35 For a more detailed presentation of this, see Polanz, Das ganze Leben als Ğihād, 195-209.

³⁶ Ibid., 21-24. The arguments from the conservative mainstream analyzed here attempt to reconcile these determinations with the Islamic primary sources and either ignore or relativize the normativity of those verses or traditions on certain statements or actions by Muhammad and his followers which clearly contradict them, by justifying them as legitimate exceptions to the rule (e.g. Muhammad's commands to kill prisoners of war, supposedly only in the case of "war criminals"). Cf. also al-Qaradawi, Figh al-ğihād, Vol. 2, 858ff., and thesis 8 of the Open Letter.

³⁷ As commented by Rudolph Peters, "Jihād", in: John L. Esposito (Hrsg.), The Oxford Encyclopedia of the Islamic World, Oxford: Oxford University Press, 2009, 252-256, here p. 253, it was especially these two verses (Surah 2:193 and 8:39) which were used by proponents of the classical Jihad concept to determine the end goal "to bring the whole world under the sway of Islam and to extirpate unbelief".

tive mainstream, that Islam since the beginning has continuously only defended itself, the definition of the case of attack and thus narrowness or broadness of the concept of self-defense is utterly essential. As long as representatives of mainstream Islam, such as al-Oaradawi in his own writings and television appearances, describe a worldwide Muslim *umma* "that is permanently subject to islamophobic attacks, conspiracies, and schemes, both in open and hidden forms"38, it is of course easier for extremists to justify their own actions as a necessary form of selfdefense.

A fundamental and long-term rejection of Jihadi violence-ideology only seems to be possible if representatives of the conservative mainstream of Islam also deal critically with forms of compulsion and intimidation within inner-Islamic discourse - concretely with the traditional threat of death for public apostasy. This is also shown by the fates of two Muslim thinkers, Nasr Hamid Abu Zaid and Mahmoud Taha, who looked for alternatives to traditional Sharia-Islam and in doing so also developed innovative hermeneutical approaches to defuse the potential of the Our'an for violence and intimidation, but in the end experienced exactly that firsthand. Their most important arguments will be presented in the next section.

2. Nasr Hamid Abu Zaid and the Historic Contextualization of Texts Which Legitimize Violence

The Egyptian literary scholar Abu Zaid continuously emphasizes in his

³⁸ Polanz, Das ganze Leben als Ğihād, 313.

contributions the inner-Our'anic development "of a purely eschatological, spiritual, ever stronger socio-political message",³⁹. According to him, Muhammad and his followers' conflicts with the Meccan heathens and Medinan Jews etched themselves into the later verses of the Our'an. For Abu Zaid there are three different groups of Qur'ān readers: those who are simply irritated by the many direct and indirect allusions to these occurrences, those who see "evidence" of Islam's lack of readiness for peace – especially, in contrast to the example of Jesus and his disciples – and those who rip verses which legitimize violence out of their context and interpret every detail of the Medinan time as "content from an eternal, divine message". As Islamic theology began to understand the Qur'an more and more "as the exact wording of divine speech", statements originally connected to a very clear context gained from then on the character of timelessly applicable instruction.⁴⁰

The vehemency with which the Qur'ān in later verses attempts to downright convince believers to participate in battle is seen by Abu Zaid to be founded in the circumstance that the newly founded community of Muslims, based on a religion, broke through traditional patterns of absolute loyalty to one's own tribe and of bitter hostility towards other tribes (regardless of which side was right or wrong). Many members were reluctant to fight against their own blood relatives, as well as to fight in the holy months. The many

³⁹ Nasr Hamid Abu Zaid, *Mohammed und die Zeichen Gottes. Der Koran und die Zukunft des Islam*, Freiburg: Herder, 2008², 129.

⁴⁰ Ibid., 130-132.

documented dialogues in the Qur'ān – often introduced by the words "they ask you..." – witness to these internal conflicts. As a striking example Abu Zaid mentions Surah 2:217. Particularly noticeable is when Abu Zaid asks whether the restraint of early Muslims also goes back to the internalization of spiritual and moral values from the Meccan phase of Muhammad's preaching – for Abu Zaid: patience, readiness to forgive, tolerance, and self denial. 41

For Abu Zaid, the great challenge for Our'anic hermeneutics is to be found in working out the connection to the context for some verses and the normative command of the verses, as well as in differentiating between the wording and the deeper meaning of the Our an - between that which is said and that which is meant - when it comes to questions of social and political justice. For modern Muslims, Abu Zaid sees a general obligation to readiness of peace – with the only exception being self-defense, which he, in contrast to the previously described interpretations of the traditional mainstream, does not see as a theological issue, but rather a question of human rights. The universal right of a suppressed people to, when necessary, defend themselves by force is often distorted "into a theological dressing". Rather than constantly theologizing such questions, one should, in his opinion, concentrate on the concrete political situation. 42

This applies for him also when it comes to the escalation of Muslim-Jewish tensions in the Middle-Eastern conflict which he does not at all want to be understood as a continuation of Muhammad's conflicts with the Jews of his time. While he himself accuses the Jews of Muhammad's time with hypocrisy and jealousy towards Muhammad, resulting in the mocking of his prophetic claim as well as a (political) double cross, and therefore sees Muhammad's reaction to be based on his personal disappointment and humiliation, he simultaneously warns against polemic readings and one-sided accusations and encourages a careful interaction with the relevant narratives. 43

Abu Zaid encountered opposition with his approach to open Qur'an hermeneutics – especially by the established religious scholars whose monopoly on interpretation he had sharply criticized in his work on the dominant religious discourse in Egypt.44 In August 1996 the highest Egyptian court confirmed under the accusation of apostasy the earlier 1995 ruling of forced divorce from his wife. 45 Due to many death threats, they were forced to flee together to exile in the Netherlands where Abu Zaid served as chair of Islam and Humanism at the University of Utrecht from 2004 to his death in 2010.

⁴¹ Ibid., 139.

⁴² Ibid., 140f.

⁴³ Ibid., 141 and 144-146

⁴⁴ See the German translation: *Islam und Politik.* Kritik des religiösen Diskurses, Frankfurt am Main: Dipa-Verlag, 1996. As commented by Heiner Bielefeldt, Muslime im säkularen Rechtsstaat. Integrationschancen durch Religionsfreiheit, Bielefeld: transcript-Verlag, 2003, 77, Abu Zaid "did not desire to force religion out of public life, but rather to free religious discourse from the hold of political institutions and ideologies and thus for the first time establish free discourse."

⁴⁵ On the exact court ruling, see Rachid Benzine, *Islam und Moderne. Die neuen Denker*, München: C.H. Beck, 2012, 163-192, here 168-170.

3. Mahmud Taha and Abdullahi an-Na'im: The Reversal of Abrogation

Another innovative hermeneutic approach to Our anic passages which legitimize violence and discrimination was developed by the Sufi scholar Mahmud Muhammad Taha (1909/11-1985), co-founder of the Republican Party and mastermind of the later Republican Brotherhood. After graduating from studies in engineering at Gordon Memorial College in Khartoum, he started working as a hydraulic engineer for the Sudanese Railways. At this time, according to Annette Overmann, he intensively studied (particularly Marxist) philosophy, but also the works of influential Sufi authors, such as al-Ghazzali (1058-1111) and Ibn al-Arabi (1165-1240). 46 Because of his early and passionate political activism for an independent Republic of Sudan and a societal order based on democratic socialism, he repeatedly came into conflict with the British colonial powers. During his second imprisonment, spent with intensive practice of Sufi prayer, meditation, and fasting, he wrote his revolutionary program, "The Second Message of Islam" (ar-Risala aththaniva min al-islam), written at the beginning of the 1950's and first published in 1967.

Taha's understanding of Islam was based on an evolutionary concept of religious history.⁴⁷ According to this,

46 Annette Oevermann, Die Republikanischen Brüder im Sudan. Eine islamische Reformbewegung im Zwanzigsten Jahrhundert, Frankfurt am

the monotheistic religions of Judaism and Christianity followed after polytheism. Islam seemed in Taha's eyes to be a kind of golden middle-way between the two alleged extremes of spiritual carelessness and exaggeration in Judaism and Christianity. 48 At the same time, Taha clearly differentiates between the Meccan and Medinan contexts of the Our an. The first contained. according to his view, the universal, eternally applicable message to all of humanity, but was overwhelming for Muhammad's followers. As a result, the Meccan ideal was relativized due to the limited abilities of the first addressees in the Medinan period. The high standard was reduced for a time. Therefore, he is convinced that the current Sharia does not fulfill the original goals of Islam, but rather is an accommodation to the circumstances of that time and the limited capacity of Muhammad's contemporaries. 49

Taha interprets the Jihad verses of the Qur'ān in light of Muhammad's audience and their corrupted, polytheistic tendencies, such as the worship of self-carved stones, continuing to bury their daughters alive, and only knowing

http://jenkins.sbts.edu/2018/03/21/an-analysis-ofthe-second-message-of-islam-part-two/ (last opened on 16 Jun 2019, and Mohamed Mahmoud, Quest for Divinity: A Critical Examination of the Thought of Mahmoud Muhammad

Main et al.: Peter Lang, 1993, 43.

47 On this, amongst others, see Kellen Peck, "An Analysis of *The Second Message of Islam*: Part Two" (21.03.2018),

Taha, Syracuse: Syracuse University Press, 2007, 179.

⁴⁸ On the simultaneously high view of the role model of Jesus and possible influences of the Sermon on the Mount on Taha's work, see Gerhard Lichtenthäler, "Mahmud Muhammad Taha: Sudanese Martyr, Mystic and Muslim Reformer,", in: *Islam und christlicher Glaube/Islam and Christianity*, Nr. 1 (2003), 24-28.

⁴⁹ See Mahmoud Muhammad Taha, *The Second Message of Islam. Translation and Introduction by Abdullahi Ahmed an-Na im,* Syracuse: Syracuse University Press, 1987⁴, 137.

the law of the sword. At this point, he follows for the most part classical majority opinions on the abrogation of peaceful verses. His justification for Muhammad's use of violence in Medina sounds even in parts like the arguments of some Islamist apologists. The exceptional use of force in Jihad was initially founded in human inability to interact with one's own freedom and responsibility, and ultimately served the purpose of limiting the misuse of this freedom. The use of the sword with the guidance of mercy and knowledge served to support the rise of the individual and cleansing of society, and is, therefore, for Taha more comparable with the "a surgeon's lancet" than "a butcher's knife". 50

Decisive for Taha's "Second Message" is, however, that he doesn't remain at this level of abrogation, but rather continues on to interpret the abrogation of Meccan verses more in the sense of postponement.⁵¹ In conclusion, he sees the forceful Jihad to be just like (Islamic regulated forms) of slavery, and the discriminatory regulations of the Our an towards women as concepts contradictory to the original spirit of Islam, and thus only legitimized for a transition period by the Our'an. Legal determinations in the Medinan period represent, therefore, the first message of Islam, because it was the one that was first established, whereas the "second message" was first revealed, but then rejected by its addressees and thus abrogated. However, in the long run, when society is mature enough it will

be fully implemented and thus can abrogate the first message.

The opposition of orthodox Islamic scholars against Taha's theoretical concepts as well as the partially revolutionary practice of the Brotherhood in Sudan was strong from the beginning. With his "Second Message of Islam" he had placed himself, from their perspective, in opposition to Islamic consensus, according to which the Our'anic revelation as a whole, including the Sharia determinations from the Medinan passages and from the Sunnah, has lasting validity, for which a critical questioning of its content is forbidden. Both the Muslim World League as well as the renowned al-Azhar University in Cairo accused Taha, therefore, in an official legal opinion (fatawa) of blasphemy and apostasy. 52 After the Republican Brotherhood in 1983 openly and impactfully criticized the introduction of Sharia under President al-Numairi, who had been under pressure by the Muslim Brotherhood of Hassan al-Turabi (1932-2016) and their growing influential views on the complete islamification of society, Taha was condemned in 1985 as being apostate, based among other things on the mentioned Islamic legal opinions, and was

⁵⁰ Ibid., 132ff.

⁵¹ Cf. Lichtenthäler, Bedeutung Mahmud Tahas,

⁵² For more detail, see Muhammad Abu Samra, Liberal Critics, "Ulama' and the Debate on Islam in the Contemporary Arab World", in: Meir Hatima (Ed.), Guardians of Faith in Modern Times: 'Ulama' in the Middle East, Leiden/Boston: Brill, 2009, 265-291, here primarily 283f., According to this, al-Azhar demanded in their legal opinion in 1972 that appropriate steps be made to fight "blasphemous thinking" and to end "destructive activities". The Muslim World League expressly demanded the use of classical Islamic law on apostasy and Saudi sheikh Ibn Baz is to have supposedly congratulated al-Numairi on "ridding the Muslim community of an atheist and enemy of God."

executed in Khartoum on January 18, 1985 53

While the Republican Brotherhood could never really recover from this blow, Taha's approach inspired contemporary and later reform thinkers, who continue today to search for possibilities of depoliticization, delegalization, and pacification of Islam, primarily but not only in Western countries.54 One of his most famous students. Sudanese scholar Abdullahi Ahmed an-Na'im (born in. 1946), sees a chance for "reconciliation between liberal and fundamentalist groups" in Taha's approach and a possible exit out of the crisis of Islamic reform discourse. In light of this, Kellen Peck states appropriately that Taha [and his students], with his idea of reversion of abrogation, attempts to combine two ideals: "the ideal of fundamentalist, text-based Islam and the ideal of the human rights in the modern era."55 An-Na'im also seeks this goal when he argues in his 2006 article on how Muslims should turn away from traditional Jihad understandings that Muslims should not be forced to choose between Islam on the one hand and human rights on the other, but rather those Muslim understand-

...

ings of "specific, albeit very serious, aspects of the rights of women and freedom of religion and belief" should be transformed, which are not compatible with the UN Declaration of Human Rights from 1948 and principles of international law. ⁵⁶

4. Conclusions and Perspectives

The somewhat severe criticism of the "Islamic State" as well as generally of Jihadist hermeneutics by highranking representatives of traditional mainstream Islam is something to be fundamentally greeted. The application of Our'an passages as well as of relevant traditions which legitimize violence is interpreted here by the analyzed arguments in a new fashion through the inclusion of the Our'anic and historical (total) context, with special attention to international relationships and agreements, thus – in contrast to Jihadist interpretations – without a doubt, significantly limiting the result of the application. At the same time, important arguments, such as legitimate defense, remain ambiguous, because central terms such as (non-Muslim) "enmity" and "aggression" are not clearly defined.

The flexibility of Sharia and "practical jurisprudence" (fiqh waqi') as well as the adaptability of legal opinions seem in the Open Letter and in al-Qaradawi to be an important part of the solution when dealing with premature practice and justification of violence

⁵³ According to Alberto M. Fernandez, "Remembering A Radical Reformer: The Legacy of Mahmud Muhammad Taha" (11 Jun 2015), https://www.memri.org/reports/remembering-radical-reformer-legacy-mahmud-muhammad-taha (last opened on 17 Jun 2019), the proceedings were a farce, even in light of Sudanese law at the time.

⁵⁴ Cf. Martin Riexinger, "Said Nursi und Mahmūd Tāhā: Pazifizierung des Islam durch seine Entrechtlichung und die Relativierung der Vorbildrolle Muhammads", in: Tilman Seidensticker (Hrsg.), Zeitgenössische islamische Positionen zu Koexistenz und Gewalt, Wiesbaden: Harrassowitz, 2011, 82-98.

⁵⁵ See Kellen Peck, An Analysis.

⁵⁶ Abdullahi Ahmed an-Na'im, "Why Should Muslims Abandon Jihad? Human Rights and the Future of Islamic Law", *Third World Quarterly*, 27:5, 785-797, here 791.

without reflection⁵⁷, but can also lead to more unpredictability, thus becoming in the short or long term part of the problem. Al-Oaradawi thus sees Muslim minorities to be in a stage-by-stage process from ruled minority on the way to ruling majority. He interprets the evolution of Muhammad's life as paradigmatic for modern (re-)islamification processes, in which temporal and spatial circumstances, possibilities, and necessities must be carefully considered, advantages and disadvantages of certain activities and decisions must be weighed, and the right priorities must be placed for the sake of the highest benefit of the Muslim community.⁵⁸ This approach of "graduality" (tadarruj) is insofar alarming, as it implies that the interpretation and application of Islamic sources, including the parts which legitimize violence, as well as the emphasis of certain levels of Jihad (spiritual, medial, social, military, etc.), can certainly evolve over time - that, for example, the "Medinan" will to, when necessary, violently establish itself against other competing religions can at times follow a "Meccan" patience and restraint towards Islamiccritical voices.

The authors of the Open Letter, the Jordanian Institute, and al-Qaradawi are connected by their common search for a kind of "golden middle-way" between those who desire to apply early-Islamic and classical Jihad concepts directly to modern relationships and conflicts with non-Muslims and those who deny that Medinan texts have any relevance to modern conflict situations. They see their own claim to interpretive authority threatened on two sides: on the one hand, through "secular fundamentalists" who see religion as a purely private matter and "modern secularists" who want to reform Islam according to a "west-is-best" approach, and, on the other hand, through puritanic and Jihadi literalists who both reject all things Western as well as ignore complete centuries of Islamic civilization and legal tradition.⁵⁹ Even al-Qaradawi's middle-way is directed against both the reduction of Jihad to its violent forms and at the same time against a "drying up of (religious) sources"60, for which, through Western pressure, verses and traditions of military Jihad are banned from the media and the school books. Thus, it seems that the core problem of the "mainstream" arguments is that religion and state, faith and power, truth and power claims, seem also for them to remain incredibly intertwined. Corporal punishments in Sharia are

⁵⁷ Al-Qaradawi, *Fiqh al-jihad*, 26ff. Al-Qaradawi even dedicated a whole book at the beginning of the 1990's to "the ampleness and flexibility within Islamic Sharia": 'Awamil as-sa'a wa-l-maruna fi l-shari'a al-islamiya, Cairo: Dar as-Sahwa, 1992. Cf. also thesis 5 of the Open Letter.

⁵⁸ On this see, for instance, his remarks in his weekly television show "Sharia and Life" (al-Shari'a wa-1-hayat): "al-Rasul al-mujahid" (17 Jun 2001), http://www.aljazeera.net/programs/pages/8569d1f8-8624-40e4-aefc-c65dc2558acb (last opened on 25 Jun 2019). For a more-detailed analysis of this approach towards a step-by-step re-islamification, see Polanz, Das ganze Leben als Ğihād, 82-86, and Nina Wiedl, Dawa — Der Ruf zum Islam in Europa, Berlin: Schiler, 2008, v.a. 143f. and 156ff.

⁵⁹ Al-Bayt Institute, Jihad and the Islamic Law of War, 53ff.

⁶⁰ Al-Qaradawi, *Fiqh al-jihad*, Vol. 1, 187f. In this case, the Muslim community is threatened by the loss of the heroes from their history. Without an education related to Jihad, it is impossible for future generations to develop a "Muslim" mentality and "Muslim personality".

thus shown in the Open Letter to be "unquestionably obligatory", but may not be performed "without clarification, warning, exhortation, and meeting the burden of proof". They refer to several conditions, which "render it difficult to actually implement them." ⁶¹

Although Abu Zaid and Mahmud Taha do attempt to explain, or at times justify, Muhammad's military action against his polytheists and Jewish opponents (as well as the related polemics of the Our'an) in light of his time and its socio-political conditions. The decisive difference compared to the traditional and conservative approaches is to be found in Abu Zaid clearly distancing himself from a timeless exemplary status of Muhammad as a political leader and in his unambiguous call for a free religious discourse. Through Abu Zaid's questioning of the dominant understanding of revelation and his interpretation of the Qur'an as a dynamic dialogue which continues on today "between the divine and the human",62, he is able to draw on the Our'an in his affirmation of modern principles of human rights and peaceful conflict resolution, but at the same time he is able to go beyond the Our an and the statements and decisions of Muhammad which have been passed down.

Here, there is great similarity of goal to the approach of Taha (and his students). Tahas approach is insofar more innovative, as he attempts to defeat the supporters of an Islamic (sometimes violent) power claim with their own legal weapons by arguing with the

Qur'ān for a reversal of abrogation and leading the Muslim community back from Medina to Mecca, with its original and, in his opinion, timeless and universal message. One must, however, soberly realize that neither Abu Zaid's literary approach nor Taha's "second message" were able to establish themselves among a significant base. In the societal debate on the relationship between Islam and violence, such efforts at reform should also be included alongside of traditional apologetics. They are an important and abiding auestion for established theology. Long-term and effective prevention of violence will only be possible if it includes an unlimited yes to freedom of religion and opinion (including change of religion) and is thus combined with an absolutely clear no to every form of compulsion, violence, and intimidation as an approach to deal with opposing world-views – independent of whatever majority or minority situation is present.

⁶¹ See thesis 16 of the Open Letter.

⁶² See Chapter 5 "Die vielen Stimmen des Korans" in his book *Mohammed und die Zeichen Gottes*, 58-77, here 62.

Rezension / Book Review

Carsten Linnemann und Winfried Bausback (Hrsg.), *Der politische* Islam gehört nicht zu Deutschland: Wie wir unsere freie Gesellschaft verteidigen, Freiburg: Herder Verlag, 2019, 287 S., 22.- €

Das Buch wird kontrovers und emotional diskutiert. Malte Lehming meinte im Tagesspiegel (10.3.19), dass diejenigen, die behaupten, der politische Islam gehöre nicht zu Deutschland, die Geschichte des Christentums nicht kennen oder mit zweierlei Maß messen würden. Harry Harun Behr fordert sogar mehr politischen Islam für Deutschland, denn Religion dürfe und solle sich politisch einbringen (Tagesspiegel, 3.3.2019). Ist die Kritik berechtigt? Das Buch geht davon aus, dass nicht jede Ausprägung des real existierenden Islams zu Deutschland gehört – z.B. seine salafistischen, fundamentalistischen und dschihadistischen Varianten; deswegen müsse die eigentliche Frage lauten: Welcher Islam gehört zu Deutschland? Bei der Frage nach der Zugehörigkeit zu Deutschland geht es bei dem Buch nicht um den Aspekt, dass Muslime sich in Deutschland politisch engagieren und damit zu Deutschland gehören, sondern um die Frage, ob oder inwieweit bestimmte religiös-begründete politische Überzeugungen von Muslimen kulturell und gesellschaftspolitisch in Deutschland prägend sein können oder sollen, und deshalb und so zu Deutschland gehören.

Die beiden Herausgeber der 15 Beiträge dieses Sammelbandes zum politischen Islam sind politisch engagiert. Dr. rer. pol. Carsten Linnemann ist stellvertretender Fraktionsvorsitzender der CDU

im Bundestag. Dr. jur. Winfried Bausback war Professor für Öffentliches Recht an der Universität Wuppertal und von 2013-2018 Bayrischer Staatsminister der Justiz. Nicht nur sie, sondern alle 15 Autoren (unter ihnen Politikwissenschaft-Islamwissenschaftler, Soziologen, Journalisten, Wirtschaftswissenschaftler, Politiker, Religionswissenschaftler und Juristen. Unter ihnen sind vier Muslime und eine Jesidin) sind trotz unterschiedlicher Perspektiven und Gewichtungen überzeugt, dass der politische Islam eines der größten Integrationshemmnisse ist und den gesellschaftlichen Frieden in Deutschland gefährdet, wenn es nicht gelingt, den liberalen islamischen Kräften in Deutschland und Europa ausreichend Raum zur Entfaltung zu geben. Weil sie davon ausgehen, dass jede Gesellschaft ein gemeinsames Fundament von Werteund Zielvorstellungen benötigt, halten die Autoren die Erwartung an die Zuwanderer, unsere Gesellschaftsordnung voll zu akzeptieren und unsere Rechts- und Werteordnung zu beachten, für folgerichtig. Dazu gehören die Menschenwürde des Individuums, Gleichberechtigung von Mann und Frau, z.B. auch vor Gericht, die allgemeinen Menschenrechte, Demokratie, Meinungs- und Religionsfreiheit, soziale Gerechtigkeit, sowie die Trennung von Staat und Religion, die es in den meisten islamischen Ländern nicht gibt. In einem Großteil der islamischen Länder sind Staat und Religion eng miteinander verknüpft (Ruud Koopmans, 13). Freilich gibt es diese Verknüpfung auch in nicht-muslimischen Ländern. Zudem gibt es in den westlichen Staaten durchaus unterschiedliche Modelle der Trennung von Staat und Religion. Die Bundesrepublik hat ein Modell gewählt, dass den Religionen die Möglichkeit gibt, gesellschaftliche Verantwortung zu übernehmen und auch eine Rolle im öffentlichen Leben zu spielen. Weltanschauliche Neutralität des Staates bedeutet hier also nicht die vollständige Säkularisierung des öffentlichen Raumes.

Die Herausgeber bezeichnen die Ausprägungen des Islam, die den westlichen Lebensstil zum Feindbild erheben und die freiheitlich-demokratische Rechtsordnung westlicher Staaten zu unterlaufen suchen, als "politischen Islam". Hier stellt sich natürlich die Frage, ob es möglich ist, von dem westlichen Lebensstil zu sprechen, und ob jeder ihn in allen seinen Facetten gut finden muss. Wenn man es nicht kann, ist man dann gleich ein Gegner der freiheitlich-demokratischen Grundordnung? Hier müsste klarer definiert und abgegrenzt werden. Sicherlich müssen verschiedene Lebensstile und ihre Vertreter toleriert werden. aber es muss gerade in einer freiheitlichdemokratischen Grundordnung möglich sein, Lebensstile religiös oder weltanschaulich begründeter Kritik zu unterziehen, wenn man gleichzeitig auf Zwang, Gewalt und Einschüchterung verzichtet.

Der politische Islam zeigt sich nach Darstellung der unterschiedlichen Autoren in den folgenden Ausprägungen:

(1) Knapp 400 Moscheen (von etwa 2.700) werden von den deutschen Behörden als *islamistisch* eingestuft, die einen rückständigen, sich abschottenden Islam propagieren, der nicht an der Integration interessiert sei, auch wenn nur ein kleinerer Teil Gewalt predigt. Hier bestehe die Gefahr, dass bereits Kinder und Jugendliche in Koranschulen indoktriniert würden. Hinzu kämen 960 von der Türkei

finanzierte und gelenkte DITIB Moscheen, die zunehmend politisiert würden (Sascha Adamek, 75). 2017/18 hätten nur etwa 54.000 von über 600.000 muslimischen Schülern am Islamischen Religionsunterricht teilgenommen (Joachim Wagner, 109). Die Mehrheit ginge noch immer, und zwar auch zusätzlich, zu einem meist sehr konservativem Koranunterricht in die Moschee. Die Zahl der Salafisten habe sich zwischen 2012 und 2017 auf rund 11.000 verdoppelt (Linnemann, 8), hinzu käme eine zunehmende Zahl von gewaltbereiten Gefährdern.

- (2) In unterschiedlicher Form würde die deutsche Gesellschaftsordnung abgelehnt: Jeder zweite türkischstämmige Befragte habe laut einer Untersuchung der Universität Münster den Koran über unsere Rechtsordnung gestellt und jeder Dritte meinte, Muslime sollten eine Gesellschaftsordnung wie zur Zeit Muhammads anstreben (Linnemann, 9). Laut einer Umfrage unter türkischstämmigen Muslimen in Deutschland waren 67% der Auffassung, dass Filme und Bücher, die die Gefühle religiöser Menschen verletzen, verboten werden sollten (Koopmans, 19). Außerdem gäbe es eine Tendenz zur Bildung von Ghettos und Parallelgesellschaften, die anfällig seien für den politischen Islam und in denen ökonomische, soziale, ethnische, kulturelle und politische Aspekte islamisiert würden (Bassam Tibi, 33). Dazu gehöre auch die Ungleichheit von Mann und Frau, die dem Grundgesetz Art. 3, Abs. 2 widerspreche (Necla Kelek, 91-105). Friedensrichter, Paralleljustiz und Schariagerichtshöfe gehen am deutschen Staat vorbei und stehen oft im Gegensatz zu dessen Rechtsprechung (Schirrmacher, 159-171).
- (3) Antisemitismus unter Muslimen: Laut Polizeistatistiken seien antisemitische Straftaten und Vorfälle zu 90% von

Rechtsradikalen verursacht. Laut einer EU-Studie, die Juden in sechs europäischen Ländern befragt hat, seien 40% aus dem muslimischen Umfeld, 20% aus dem rechtsradikalen und 16% aus dem linksradikalen Umfeld (Linnemann, 231; Ahmad Mansour, 129f; Blume, 142-158).

(4) Das Bild der mehrheitlich muslimischen Länder der Erde verdeutliche, mit welcher politischen Prägung Migranten und Flüchtlinge zu uns kämen: Von den 47 mehrheitlich muslimischen Staaten seien nur zwei freie Demokratien. Um die freie Meinungsäußerung und freie Berichterstattung sei es laut Reporter ohne Grenzen in 71% der mehrheitlich islamischen Länder schlecht bestellt. Von den 24 Ländern der Welt, in denen Apostasie (Glaubensabfall) strafbar ist (oft die Todesstrafe), seien 23 islamisch. Von den 30 Ländern mit der schwersten Verfolgung religiöser Minderheiten, seien 20 islamisch. Alle 12 Länder, in denen auf Homosexualität die Todesstrafe steht. seien islamisch (Koopmans, 13).

(5) Beängstigend sei ein politischer Islam mit Herrschaftsansprüchen, der die Einheit von Religion und Staat (din wadaula) propagiert und Allahs Gesetze auf der ganzen Welt durchsetzen will. Dieser stehe im krassen Gegensatz zu ieder demokratisch-säkularen Ordnung (Tibi, 30f.). Aus der Perspektive des politischen Islams gelte es, den Nationalstaat mitteloder langfristig zu bekämpfen, um die wahre Trennungslinie zwischen Glauben und Unglauben wiederherzustellen (dualistische Weltsicht). Der religiös legitimierte Staat müsse nach innen die Scharia als Gottes Willen durchsetzen und nach außen hin die Da'wa/Mission vorantreiben, notfalls mit dem Dschihad (Marwan Abou Taam, S. 52f; 57).

Welche Lösungsansätze werden vorgeschlagen? (1) Stärkung des Dialogs

und der innerislamischen Reformbemühungen in drei zentralen Bereichen: Gottesbild und Gott-Mensch-Beziehung (die Würde des einzelnen Menschen): das Verhältnis der Muslime zu ihrer nichtmuslimischen Umgebung (Toleranz gegenüber Andersgläubigen und denkenden); das Verhältnis des Islams zum säkularen Staat und säkularen (Volkssouveränität. Recht Gesellschaftskonsens). Nach Abou Taam geht es dabei um ein Selbstbild des Muslims als vernünftiges autonomes Wesen (59). (2) Bemühung um islamische Begründungen europäischer Werte wie der Trennung von Religion als Quelle der Spiritualität von politischen Machtansprüchen, der Anerkennung allgemeiner Menschenrechte und einer starken säkularen Zivilgesellschaft (Abou Taam, 42-60). (3) Den moderaten, liberalen, säkularen und apolitischen Muslimen (die größte Gruppe in Deutschland) sollte mehr Beachtung von der Politik und mehr Raum zur Einflussnahme in der Deutschen Islamkonferenz und im gesellschaftlichen Diskurs gegeben (Linnemann, 249-261) und umgekehrt islamistische Geldströme eingedämmt werden (Adamek, 75-90;). (4) Stärkeres Fordern und Fördern bei den Integrationsprozessen (Teilnahmepflicht und Kontrolle bei Spracherwerb; frühzeitiges Jobtraining). (5) Mehr Anstrengungen, Geld und Personal für die Prävention von Radikalisierung (Mansour, 131-141).

Fazit: Viele Ausprägungen des politischen Islam sind mit dem westlichen Demokratie- und Gesellschaftsverständnis nicht kompatibel. Nicht alle Angaben, Beispiele oder Lösungsvorschläge mögen jeden überzeugen, z.B. die Forderung, bei Mädchen unter 14 Jahren das Kopftuch zu verbieten und im Ausland geschlossene Mehrehen aufzuheben (Linnemann,

237-239), das Gutheißen einer Debatte über eine deutsche Leitkultur (Palmer. 204f), die Definition des politischen Islams (Linnemann, 7) und die fehlende eigene Positionierung der Medien im Islamdiskurs (Schnadwinkel, 207-219). Man wünscht sich allerdings, dass auch viele Muslime sich mit den Problemen des politischen Islam auseinandersetzen und diese Ausführungen nicht gleich als "antimuslimischen Rassismus" oder "Islamophobie" ablehnen würden. Der Kommentar, der eingangs betonte, dass die Autoren, die behaupten, der politische Islam gehöre nicht zu Deutschland, entweder die Geschichte des Christentums nicht kennen oder mit zweierlei Maß messen würden, geht an der Sache vorbei. Denn selbstverständlich gehören auch die politischen Ambitionen des Papsttums im 13. Jahrhundert nicht zum heutigen Deutschland. Mit Verweisen auf ähnliche Fehlentwicklungen in der christlichen Kirchengeschichte oder den politischen Meinungen mancher heutiger Christen (z.B. unkritische Unterstützer der AfD oder von Präsident Trump) sollte man das Problem des heutigen politischen Islams nicht verharmlosen.

(Dietrich Kuhl)

Carsten Linnemann and Winfried Bausback (ed.), Der politische Islam gehört nicht zu Deutschland: Wie wir unsere freie Gesellschaft verteidigen, Freiburg: Herder Verlag, 2019, 287 pp., 22,-€

This book is currently the topic of controversial and emotional debate. Malte Lehming said in the *Tagesspie*gel (Mar 3, 2019) that those who claim that political Islam does not belong to Germany don't know the history of Christianity or are applying a double standard. Harry Harun Behr even demanded more political Islam for Germany since religion may and must engage in politics (Tagesspiegel, Mar 3, 2019). Is this criticism justified? This book assumes that not every expression of actual Islam belongs to Germany e.g. its Salafist, fundamentalist, and jihadist varieties. Therefore, the question should actually be worded: which Islam belongs to Germany? For the question of belonging to Germany, the book is not dealing with the aspect that Muslims in Germany are involved in politics and therefore belong to Germany, but rather it asks the question if or to what extent certain religiously founded political Muslim convictions can or should be formative and therefore *in such a way* belong to Germany.

Both editors of the fifteen contributions to this anthology on political Islam are involved in politics. Dr. rer. pol. Carsten Linnemann is deputy of the CDU parliamentary group in German parliament. Dr. jur. Winfried Bausback was professor of Public Law at the University of Wuppertal and the Bavarian Minister of Justice from 2013-2018. Not only them, but all fifteen authors (including political scientists, Islamic studies scholars, sociologists, journal-

ists, economists, politicians, religious studies scholars, and attorneys; among them there are four Muslims and one Yazidi) are, in spite of their different perspectives and emphases, convinced that political Islam is one of the most significant hindrances, as well as a danger to societal peace in Germany if we do not give liberal Islamic movements in Germany and Europe enough room to develop. Because they assume that every society needs a common foundation of values and objectives, the authors consider an expectation towards immigrants that they should fully accept our societal order as well as respect our laws and value system. This includes human dignity of the individual, equality of man and woman (e.g. also before the law), universal human rights, democracy, freedom of opinion and religion, social justice, as well as separation of state and religion not present in most Islamic countries. In the majority of Islamic countries state and religion are closely linked (Ruud Koopmans, 13). Of course this connection is also present in certain non-Islamic countries. In addition, Western states have varying models of the separation of state and religion. Our federal republic has chosen a model which gives religions the opportunity to take over societal responsibility and play a role in the public square. World-view [or ideological] neutrality of the state, therefore, does not mean the full secularization of the public square.

The editors refer to the expressions of Islam which consider the Western lifestyle to be their enemy and who attempt to undermine the free-democratic legal system of Western states as "political Islam". The question is of course raised here to what extent it is possible

to speak of *the* Western lifestyle and whether everyone must consider all of its facets to be a good thing. If one is unable to agree with every aspect of this, is one automatically an enemy of the free-democratic basic order? This must be more clearly defined. Of course various lifestyles and their advocates must be tolerated, but it must be possible, especially in a free-democratic basic order, to reasonably criticize lifestyles from a religious or world-view standpoint, as long as one abstains from compulsion, violence, and intimidation.

Political Islam is, according to the presentations of the various authors, to be seen in the following expressions:

- (1) Almost 400 mosques (of about 2,700) are considered by German agencies to be Islamist, which propagate a backward, withdrawn Islam not interested in integration, even when only a small minority preach violence. There is a danger here of children and youth being indoctrinated in Qur'an schools. In addition, there are 960 DITIB mosques, financed and controlled by Turkey, which are increasingly politicized (Sascha Adamek. 75). 2017/18, only 54,000 of over 600,000 Muslim students took part in Islamic religious instruction (Joachim Wagner, 109). The majority still go, even additionally, to in most cases strict conservative Our an instruction at the mosque. The number of Salafists more than doubled to about 11,000 between 2012 and 2017 (Linnemann, 8), not including an increasing number of violence-ready potential offenders.
- (2) The German societal order has been rejected in various forms: every second person of Turkish descent who participated in a study by the Universi-

ty of Münster considered the Qur'an to be a higher authority than our legal order, and every third claimed that Muslims should aspire after the societal order such as it was in the time of Muhammad (Linnemann, 9). According to the same survey, 67% were of the opinion that films and books offensive to the feelings of religious people should be banned (Koopmans, 19). Additionally, there is a tendency to the forming of ghettos and parallel societies prone to political Islam, in which economic, social, ethnic, cultural, and political aspects are being islamicized (Bassam Tibi, 33). This also includes the inequality of man and woman, which contradicts the German constitution, article 3, paragraph 2 (Necla Kelek, 91-105). Magistrates, parallel justice, and Sharia courts ignore the German state and are often in direct contradiction to German law (Schirrmacher, 159-171).

- (3) Antisemitism amongst Muslims: According to police statistics, antisemitic crimes and attacks are in around 90% of all cases caused by right-wing extremists. According to an EU-study which surveyed Jewish people in six European countries, 40% are caused by people from Muslim backgrounds, 20% from right-wing backgrounds, and 16% from left-wing backgrounds (Linnemann, 231; Ahmad Mansour, 129f; Blume, 142-158).
- (4) A review of the Muslim-majority countries of the world makes clear with which political background immigrants and refugees are coming to us: of 47 Muslim-majority states, only two are free democracies. Free-speech and free journalism is in a bad state in 71% of Muslim-majority states according to *Reports Without Borders*. Of the 24 countries in the world where aposta-

sy is punishable (often by death), 23 are Islamic. Of the 30 countries with the worst discrimination of religious minorities, 20 of them are Islamic. All 12 countries in which homosexuality is punishable by death are Islamic (Koopmans, 13).

(5) Political Islam with a desire for power which propagates the union of religion and state (din wa-daula) and which desires to enforce Allah's law on the whole word is a cause for fear. This stands in serious contradiction to every democratic-secular order (Tibi, 30f.). From the perspective of political Islam, it is necessary to fight every national state in the short or long term in order to reestablish the correct separation of faithful and unfaithful (dualistic worldview). The religiously legitimated state must establish Sharia law as God's will within and push-forward the Da'wa/ Mission without, if necessary with Jihad (Marwan Abou Taam, p. 52f; 57).

Which solutions do they suggest? (1) The strengthening of dialogue and inner-Islamic reform attempts in three essential areas: notion of God and the divine-human relationship (the value of every individual human being); the relationship of Muslims to their non-Muslim surroundings (tolerance for those who think and believe differently); the relationship between Islam and the secular state and secular law (popular sovereignty, societal consensus). According to Abou Taam, the selfunderstanding of a Muslim as a reasonable, autonomous human being is essential here (59). (2) Attempt to find Islamic foundations for European values such as the separation of religion as source of spirituality from political power claims, the recognition of universal human rights, and a strong secular civil society (Abou Taam, 42-60). (3) The more moderate, liberal, secular. and apolitical Muslims (the largest group in Germany) should be given more attention by politics and more room to influence the German Islam Conference and societal discourse (Linnemann, 249-261). Conversely, the Islamic financial flows must be curtailed (Adamek, 75-90). (4) Stronger demands and promotion of integration processes (attendance requirements and language proficiency tests; early jobtraining). (5) More effort, investment, and personnel for the prevention of radicalization (Mansour, 131-141).

Conclusion: many expressions of political Islam are not compatible with Western democracy and understanding of society. Not all information, examples, or suggested solutions will convince everyone, e.g. the prohibition that girls under the age of fourteen wear headscarves and the demand to annul all polygamous marriages contracted in foreign countries (Linnemann, 237-239), the endorsement of a debate on a German "Leitkultur" (mainstream culture) (Palmer, 204f), the definition of political Islam (Linnemann, 7), and the lacking positioning of the media in the discourse on Islam (Schnadwinkel, 207-219). One would wish, at the same time, that many Muslims would engage with the problems of political Islam and not immediately reject these observations as "anti-Muslim racism" and "islamophobia". The commentary mentioned at the beginning, which emphasized that authors who claim that political Islam doesn't belong to Germany either don't know the history of Christianity or apply a double standard, completely misses the point. The political ambitions of the papacy in the 13th

century of course do not belong to modern Germany. With references to similar failures in Christian church history or to the political opinion of some Christians today (e.g. uncritical supporters of the AfD or President Trump) should not lead to downplaying the problem of current political Islam.

(Dietrich Kuhl)

Institut für Islamfragen

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

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

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