

ISLAM UND CHRISTLICHER GLAUBE ISLAM AND CHRISTIANITY

Zeitschrift des
Instituts für Islamfragen (IfI)

Journal of the
Institute of Islamic Studies

ISSN 1616-8917
Nr. 1/2022 (22. Jg.)



Autorität im zeitgenössischen Islam *Authority in Contemporary Islam*

Inhalt / Contents

Vorwort / Editorial	3
Charismatische Leiterschaft im Sufismus: Eine kritische Analyse der wichtigsten Merkmale und Unterscheidungen mit einer christlichen Reflexion / Charismatic Leadership in Sufism: A Critical Analysis of Key Features and Distinctions with a Christian Reflection (Dejan Azdajić)	5
Islamische Deutungshoheit im westlich-säkularen Kontext: Zwei prominente deutsche Konvertiten und ihre Sicht auf Dialog, Da‘wa und muslimisches Leben / Islamic Interpretive Sovereignty in a Western Secular Context: Two Prominent German Converts and Their Views on Dialogue, Da‘wa, and Muslim Life (Esther Schirrmacher)	31
Rezensionen / Book reviews	54

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

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

**Bankverbindung (für Spenden / for
donations):** Institut für Islamfragen,

IBAN: DE 2252 0604 1000 0400 3381
BIC: GENODEF1EK1 (Evangelische Kre-
ditgenossenschaft Kassel)

ISSN 1616-8917

Herausgeber / Editor:

Prof. Dr. Christine Schirmmacher

Schriftleiter / Executive Editor:

Dr. Carsten Polanz,
carsten.polanz@islaminstitut.de

Redaktion / Editorial Board:

Kirchenrat A. Hauser, Prof. Dr. F. Herz-
berg, Dr. D. Kuhl, G. Strehle, J. Strehle, E.
Troeger, Dr. P. Uphoff

Übersetzungen / Translations

Jared M. Wensyel

Trägerverein / Board:

Institut für Islamfragen der Deutschen
Evangelischen Allianz e.V. (IfI)
Postfach 7427, D-53074 Bonn
ifi@islaminstitut.de / www.islaminstitut.de

I. Vorsitzender: Dr. Frank Hinkelmann,
Annatsberger Str. 8, A –3252 Petzenkirchen
SEA, Josefstr. 32, CH – 8005 Zürich
ÖEA, Vogelsangstr. 15c, A – 5111 Bürmoos

Verlag / Publisher: Verlag für Kultur und
Wissenschaft Prof. Schirmmacher UG (haf-
tungsbeschränkt) Culture and Science Publ.
HRB 25412, Gf. Thomas Schirmmacher
Friedrichstr. 38, 53111 Bonn
USt.-IdNr.: DE334340842
info@vkwonline.com
Fax: + 49 (0) 228 9650389
+49 (0)170 1730586

Konto Abos / Account subscriptions:

IBAN: DE87 4015 4530 0033 0782 05

BIC: WELADE3W (Sparkasse Westmün-
sterland)

**Bestellung & Kündigung / Ordering &
canceling:** abo@islaminstitut.de

Jahresabonnement/Annual subscription:

Zweimal jährlich / twice annually

D / Germany: 12,20 € inkl. Porto

CH / Switzerland: 14,60 CHF +Porto/postage

Welt / Rest of the world: 12,20 € + postage

Einzelheft / Single Copy: 7,- € / 8,- CHF

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

Auffassungen einzelner Autoren in nament-
lich gekennzeichneten Beiträgen decken sich
nicht notwendigerweise mit denen von Her-
ausgeber, Schriftleiter oder Verlag. / *Editors
and publisher take no responsibility for par-
ticular opinions expressed in named articles.*

© Institut für Islamfragen e.V.

Das Institut für Islamfragen vertritt uneinge-
schränkt die demokratischen Prinzipien der
Toleranz und Meinungsvielfalt und lehnt jede
Form von Extremismus, Fremdenfeindlich-
keit, Rassismus sowie Diffamierung und Ge-
walt gegen ethnische, soziale oder religiöse
Minderheiten ab. Mitarbeiter und Vorstand
sind dem christlichen Menschenbild verpflich-
tet, 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, so-
cial, 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,

seit jeher stellt sich für Religionen die Frage, wer berechtigt und befähigt ist, das Wesen des Glaubens und die authentische Form seiner rituellen, ethischen und gesellschaftspolitischen Umsetzung zu definieren. Das gilt verstärkt in Zeiten der Globalisierung und Digitalisierung und angesichts von Pluralisierungs- und Individualisierungsprozessen. Aufgrund der bislang ungelösten Herausforderungen im Zusammenhang mit einflussreichen islamistischen und dschihadistischen Ideologien erfährt dieses Ringen um die Deutungshoheit im Blick auf den Islam heute besonders viel Aufmerksamkeit – auch von nicht-muslimischen Beobachtern. Die vorliegende Ausgabe unserer Zeitschrift greift diese Frage der religiösen Autorität auf.

Der Theologe und Islamwissenschaftler Dejan Aždajić gibt einen Einblick in die vielen Westlern unbekannt Welt des Sufismus. Sein Fokus liegt auf der zentralen Rolle des Shaikhs als charismatischer Führungsfigur. War die Lehrer-Schüler-Beziehung anfangs noch eher unregelmäßig und informell, entwickelte sich in späteren institutionalisierten Bruderschaften ein (bis heute innerislamisch kontrovers diskutiertes) Konzept umfassender Unterwerfung und absoluten Gehorsams – auch in kleinsten Entscheidungen des Alltagslebens. Der Shaikh fungiert hier als eine Art spiritueller Reiseleiter und notwendiger Mittler zwischen Gott und Mensch. Statt wie andere charismatische Führungspersönlichkeiten die Konfrontation mit tradierten Lehren des Islam und Normen der Scharia zu suchen, erhebt er vielmehr den Anspruch, seine Anhänger in deren tiefere Bedeutung einzuführen. In seiner abschließenden Reflexion macht Aždajić auf weitreichende Unterschiede

zwischen dem sufischen und dem christlich-biblischen Konzept charismatischer Leiterschaft aufmerksam.

In einem ganz anderen Kontext steht die Frage der Deutungshoheit im zweiten Beitrag. Die Islamwissenschaftlerin Esther Schirmmacher vergleicht die unterschiedlichen Konzepte zweier bekannter deutscher Konvertiten zum Islam. Während der Jurist und ehemalige deutsche Botschafter Murad Wilfried Hofmann (1931-2020) in seinen Beiträgen vor allem Christen und säkularen Zeitgenossen den Islam als religiös und zivilisatorisch überlegene Alternative schmackhaft machen wollte, konzentriert sich das Werk des baltisch-deutschen Islamwissenschaftlers und Publizisten Ahmad von Denffer (* 1949) stärker darauf, deutsche Muslime zu einem möglichst schariakonformen Lebensstil anzuleiten und Wege zur schrittweisen Islamisierung der hiesigen Gesellschaft aufzuzeigen. In einer Zeit, in der Muslime in Deutschland gerade erst begonnen hatten, eigene institutionelle Strukturen aufzubauen, konnten die beiden einen bemerkenswerten Einfluss ausüben, ohne je eine klassisch-islamische Ausbildung absolviert zu haben und sich in ihren Werken systematisch mit den islamischen Quellen auseinanderzusetzen. Angesichts ihres Anspruchs, im Namen der Muslime zu sprechen, lohnt es sich, mit Schirmmacher genauer hinzuschauen, wenn es um ihre Vorstellungen vom interreligiösen Dialog und islamischer Werbung (da'wa) und ihre teils ambivalenten Stellungnahmen zur grundsätzlichen (Un-)Vereinbarkeit des Islam mit „westlichen“ Konzepten von Demokratie, Menschenrechten und Religionsfreiheit geht.

Ihre Redaktion

Editorial

Since time immemorial, religions have been faced with the question of who is entitled and empowered to define the essence of faith and the authentic form of its ritual, ethical and socio-political implementation. This is even more true in times of globalization and digitalization, as well as in view of the pluralization and individualization processes within Western societies. Due to the current unresolved challenges in connection with influential Islamist and jihadist ideologies, this struggle for interpretive sovereignty with regard to Islam is receiving much attention today – even from non-Muslim observers. This issue of our journal takes up this question of religious authority.

Theologian and Islam scholar Dejan Aždajić provides insight into the world of Sufism, which is unknown to many Westerners. His focus is on the central role of the shaikh as a charismatic leader. While the master-disciple relationship was initially rather irregular and informal, in later institutionalized brotherhoods a concept of comprehensive submission and absolute obedience developed (still controversially discussed within Islam today) – even in the smallest decisions of everyday life. The shaikh functions here as a guide on the spiritual journey of his disciples and as a necessary mediator between God and man. Instead of seeking confrontation with traditional teachings of Islam and legal norms of the sharia like other charismatic leaders, he rather claims to introduce his followers to their deeper meaning. In his concluding reflection Aždajić draws attention to several far-reaching differences between the Sufi

and Christian biblical concepts of charismatic leadership.

In a very different context, the question of interpretive authority is addressed in the second contribution. The Islam scholar Esther Schirmmacher compares the different concepts of two well-known German converts to Islam. The jurist and former German ambassador Murad Wilfried Hofmann (1931-2020) sought to make Islam palatable primarily to Christians and secular contemporaries, presenting Islam as a superior religious and societal alternative. The work of the German-Baltic Islam scholar and publicist Ahmad von Denffer (* 1949), on the other hand, concentrates more on guiding German Muslims to a lifestyle that is as Sharia-compliant as possible, especially by pointing out ways to gradually Islamize the society here. At a time when Muslims in Germany had just begun to establish their own institutional structures, the two were able to exert a remarkable influence without ever having received a classical Islamic education or having systematically dealt with Islamic sources in their works. Given their claim to speak on behalf of Muslims, it is worth taking a closer look with Schirmmacher when it comes to their ideas on interreligious dialogue and Islamic invitation or propaganda (*da'wa*) and their sometimes ambivalent statements on the fundamental (in)compatibility of Islam with “Western” concepts of democracy, human rights, and religious freedom.

The Editors

Charismatische Leiterschaft im Sufismus: Eine kritische Analyse der wichtigsten Merkmale und Unterscheidungen mit einer christlichen Reflexion

Von Dejan Aždajić¹

Einführung

Das faszinierende Phänomen des Charismas im Zusammenhang mit Führungsqualitäten und sozialen Beziehungen zwischen Individuen und innerhalb von Gemeinschaften² ist Gegenstand einer wachsenden Zahl wissenschaftlicher Literatur mit einer Vielzahl multidisziplinärer Perspektiven und methodischer Ansätze.³ Als die Untersuchung charismatischer Führung durch den berühmten Soziologen Max Weber in den späten 50er Jahren erstmals an Bedeutung gewann, befasste sie sich vor allem mit ihrem Auftreten in religiösen Kontexten, aber seitdem hat sich das Interesse an diesem Thema auf eine Vielzahl wissenschaftlicher Disziplinen wie Psychologie, Geschichte, Wirtschaft, Politik und Soziologie verlagert.⁴ Aufgrund dieser gewachsenen

Komplexität des Charisma-Begriffs stoßen wir bei allgemein verbreiteten Begriffsdefinitionen oft auf Unschärfe und mangelnde Präzision. Zusammenfassend kann Charisma definiert werden als „die besondere Qualität, die einige Menschen besitzen, die es ihnen ermöglicht, mit anderen auf einer tiefen emotionalen Ebene in Beziehung zu treten und sie zu inspirieren. Personen, die Charisma besitzen, wirken auf andere anziehend, sind einflussreich und inspirierend und werden als brillante und effektive Kommunikatoren bezeichnet“⁵.

Dennoch bleibt die Frage, welche besondere Eigenschaft eine charismatische Leitungspersönlichkeit ausmacht. Ist es möglich, eine charismatische Führungspersönlichkeit zu werden, und wie kann man andere davon überzeugen, der eigenen Führung zu folgen und ihr zu vertrauen? Die Webersche Vorstellung von Charisma, die sicherlich von einer biblisch geprägten Weltanschauung beeinflusst war, ging von einer übernatürlichen, außergewöhnlichen und wundersamen Dimension

¹ Dejan Aždajić hat zwei Master-Abschlüsse in christlicher und islamischer Theologie und einen Dokortitel in der Anthropologie des Islam. Er engagiert sich seit vielen Jahren im muslimisch-christlichen Dialog und arbeitet derzeit als Dozent an der Freien Theologischen Hochschule in Gießen. Kontaktadresse: azdajic@fthgiessen.de.

² Katie E. Corcoran und James K. Wellman, „People Forget He’s Human“: Charismatic Leadership in Institutionalized Religion, *Sociol. Relig.* 77, 2016, 309-333, <https://doi.org/10.1093/soarel/srw049>.

³ Ronald E. Riggio und Michael Harvey (Hrsg.), *Leadership Studies: The Dialogue of Disciplines*, Cheltenham: Edward Elgar Publishing, 2011.

⁴ Diana Tal und Avishay Gordon, *Charisma Research, Knowledge Growth and Disciplinary*

Shifts: a Holistic View, *Society* 52, 2015, 351-359, <https://doi.org/10.1007/s12115-015-9911-5>.

⁵ Ronald E. Riggio, *Leadership Studies*, 158: „the special quality some people possess that allows them to relate to and inspire others at a deep emotional level. Persons possessing charisma tend to be attractive to others, to be influential and inspirational, and to be characterized as brilliant and effective communicators“.

aus.⁶ Einfach ausgedrückt: Jede Form von Charisma oder individueller Anziehungskraft, die nicht in einer Art transzendenter Legitimation wurzelt, ist nicht mehr vollständig charismatisch. Obwohl es theoretisch für jeden möglich ist, charismatische Kompetenz zu entwickeln, wird der Begriff hier bewusst durch das zwingende Vorhandensein des Attributs der Transzendenz definiert. Einfach ausgedrückt: Charisma hat notwendigerweise religiöse Konnotationen. Nach Weber ist eine charismatische Person jemand, „der sich von gewöhnlichen Menschen abhebt und als mit übernatürlichen, übermenschlichen oder zumindest spezifisch außergewöhnlichen Kräften oder Eigenschaften ausgestattet gilt. Es handelt sich um solche Kräfte, die dem gewöhnlichen Menschen nicht zugänglich sind, sondern als göttlichen Ursprungs angesehen werden...“⁷. Aus diesem Grund taucht charismatische Führung vor allem in religiösen Konstrukten auf. Dies ist auch im Islam der Fall. Während Politiker, Religionsgelehrte, Philosophen und Ausleger verschiedener islamischer Rechtsschulen historisch gesehen allesamt Autoritätspositionen innehatten, misst man vor allem im Sufismus, mehr als in jeder anderen muslimischen Gruppe, der

⁶ Max Weber, *On Charisma and Institution Building*, 1. Auflage, Chicago, Il: University of Chicago Press, 1968.

⁷ Weber, *On Charisma and Institution Building*, 48: „is set apart from ordinary men and treated as endowed with supernatural, superhuman, or at least specifically exceptional powers or qualities. These are such as are not accessible to the ordinary person but are regarded as of divine origin...“.

charismatischen Autoritätsperson die höchste Bedeutung bei.⁸

In diesem Artikel sollen die wichtigsten Merkmale charismatischer Führung im Sufismus vorgestellt werden, wobei ein konsequenter Dialog mit Forschungsergebnissen aus anderen einschlägigen Disziplinen geführt wird. Dabei soll es vor allem um die herausragende Bedeutung des Sheikhs und seine Führungsautorität innerhalb einer etablierten Sufi-Gemeinschaft gehen und welche Rolle er im Blick auf das spirituelle und physische Wohlergehen seiner Anhänger spielt. Die hier vorgestellten Erkenntnisse beruhen weitgehend auf meinem Langzeitforschungsprojekt unter Sufis in Bosnien⁹, was die Verallgemeinerbarkeit der Ergebnisse etwas einschränkt. Nichtsdestotrotz gelten die meisten der diskutierten Prinzipien grundsätzlich für den Sufismus als Ganzes. Im letzten Abschnitt möchte ich kurz relevante vergleichende Überlegungen zu christlicher Leadership vorstellen. Die daraus resultierende Gegenüberstellung soll zu einem besseren Verständnis der mystischen Dimension im Islam beitragen und einige Besonderheiten des Christentums aufzeigen.

Charismatische Führung im Kontext des Sufismus

Schon bald nach der Etablierung des Islams als Weltreligion tritt eine

⁸ Liyakat Takim, *The Heirs of the Prophet: Charisma and Religious Authority in Shi'ite Islam*, Albany: State University of New York Press, Albany, 2006.

⁹ Dejan Aždajić, *The Shaping Shaikh. Die Rolle des Shaikh im gelebten Islam der Sufis in Bosnien und Herzegowina*, Berlin: Walter de Gruyter, 2020.

theologische Strömung hervor, die die individuelle Religiosität, die Gefühle und die eher immanenten Aspekte Gottes betont.¹⁰ Diese islamische Erneuerungsbewegung ist unter dem Namen Sufismus bekannt geworden. Sie kann sowohl als philosophische Haltung als auch als praktische Religiosität verstanden werden, die sich in gut organisierten hierarchischen Gemeinschaften, den Sufi-Orden, manifestierte. Obwohl sie im Koran und in der islamischen Tradition verwurzelt sind, praktizieren Sufis auch eine Vielzahl von zusätzlichen Gebeten und anderen Ausdrucksformen der Spiritualität. Diese haben sich im Laufe der Jahrhunderte entwickelt und gewandelt, um die Anforderungen des geltenden Rechts zu ergänzen und zu erweitern und die Sehnsüchte des Herzens zu befriedigen. Aufgrund seiner langen Geschichte, der weiten Verbreitung des Sufismus in der ganzen Welt und seiner Fähigkeit, islamische Normen in den lokalen Kulturen zu kontextualisieren, ist es schwierig, ihn begrifflich einzuzugrenzen. In der Tat ist es genau diese Anpassungsfähigkeit seines Wesens, die die Langlebigkeit und Attraktivität des Sufismus ausmacht. Im Rahmen dieses Artikels möchte ich lediglich die Rolle der charismatischen Leitungspersonlichkeit innerhalb der Sufi-Gemeinschaften beleuchten. Im Gegensatz zu den traditionellen Vorstellungen von charismatischen Leitungspersonlichkeiten, die dazu neigen, althergebrachte Regeln, Normen und Strukturen zu brechen, halten Sufis etablierte gesetzliche Vor-

¹⁰ Francesco Piraino und Mark Sedgwick, M. (Hrsg.), *Global Sufism. Boundaries, Narratives and Practices*, London: C. Hurst & Co. Publishers, 2019.

schriften nicht nur aufrecht, sondern erweitern diese freiwillig über die geforderten Grenzen hinaus. Heck beschreibt den Sufismus nicht als „eine antinomische Kraft, durch die die Diktate des Gesetzes durch die Leidenschaften des Herzens als moralische Richtschnur verdrängt werden, sondern vielmehr als eine hypernomische Kraft, die gesetzliche Vorschriften um einer liebenden Güte gegenüber allen Geschöpfen willen übertrifft, ohne sie aufzugeben“¹¹.

Die Sufis nehmen selbstbewusst für sich in Anspruch, das Gesetz einerseits zu beschützen und ihm andererseits eine neue Tiefe zu verleihen. Die Bedeutung des Sufismus als strukturelle und hermeneutische Kraft im Islam kann gar nicht hoch genug eingeschätzt werden. Jüngste Studien legen nahe, dass die meisten muslimischen Gesellschaften auf der ganzen Welt in irgendeiner Weise formell oder informell mit den Praktiken und Lehren der Sufis in Berührung gekommen sind.¹² Seine historische Fähigkeit zur kreativen Anpassung an lokale Kontexte und seine Betonung des inneren Glaubenslebens haben dazu beigetragen, dass der Sufismus einen bemerkenswerten Einfluss auf den Islam weltweit ausüben konnte. Das Ziel des Sufismus lässt sich als die Reise des Menschen oder seine Rückkehr zu Gott zusammenfassen. Nichol-

¹¹ Paul L. Heck, *Mystik als Moral*, *J. Relig. Ethics* 34, 2006, 253-286, 256: „an antinomian force by which the dictates of the law are supplanted by the passions of the heart as moral guide but rather a hypernomian force for surpassing, without abandoning, legal rulings for the sake of a loving kindness toward all creatures“.

¹² William E. Shepard, *Introducing Islam*, 2nd edition (World religions series), Abingdon: Routledge, 2014, 187.

son erklärt: „Mystiker aller Rassen und Glaubensrichtungen haben den Fortschritt des spirituellen Lebens als eine Reise oder Pilgerfahrt beschrieben. Andere Symbole wurden für denselben Zweck verwendet, aber dieses Symbol scheint in seiner Reichweite fast universell zu sein“¹³. Im Wesentlichen versuchen die Sufis, die Distanz zu einem allmächtigen Gott, der der ganz Andere ist, zu verringern, indem sie verschiedene Stufen der Vollkommenheit durchlaufen, die zu immer größerer Nähe führen.

Obwohl eine solche Haltung natürlich das Misstrauen eher traditionell orientierter Muslime hervorrief, hat der Sufismus dennoch jahrhundertlang erfolgreich mit dem konventionellen islamischen Leben und der Lehre koexistiert, wobei er stets danach strebte, mehr zu erreichen als das, was den gewöhnlichen Gläubigen zufrieden stellt. Der größte Beitrag des Sufismus zum Islam war sicherlich die Betonung der inneren Dimension des Glaubens und seine Fähigkeit, spirituelle Erfüllung und eine lebendige religiöse Erfahrung zu vermitteln. Da sich die Sufis als Pilger auf einer Reise zu Gott sehen, ist für eine solche spirituelle Reise die Hilfe eines spirituellen Führers erforderlich. Dahinter steht die Überzeugung, dass jede Generation in der Menschheitsgeschichte immer irgendeine Form von Führung gebraucht hat. Dies ist auch heute noch der Fall. Unzählige Suchende, die spirituelle Voll-

kommenheit erreichen wollen, haben sich auf die Suche nach einer geeigneten Führungspersönlichkeit gemacht, die ihnen helfen könnte, ihr gewünschtes Ziel zu erreichen. Im Sufismus ist dieser metaphorische Führer als Sheikh bekannt. Man glaubt, dass er mit moralischer Exzellenz, wundersamen Kräften, besonderen Fähigkeiten und Eigenschaften ausgestattet ist, die gewöhnliche Menschen nicht besitzen.

Alle Reisenden brauchen einen Reiseführer

Diese Vorstellung transzendenter Qualitäten, bei denen die Führungspersönlichkeit mehr als ein Vorbild ist, dessen Handlungen nachzuahmen sind, ist im Sufismus grundlegend für einen Sheikh und anderen charismatischen, konventionellen Führungsmodellen ähnlich.¹⁴ Obwohl der Sheikh selbst nicht heilig ist, wurde er von Gott dazu befähigt, Nähe zu Gott zu erlangen, seinen Anhängern göttlichen Segen zu übermitteln und zum Überbringer einer spirituellen Botschaft zu werden, die gewöhnlichen Gläubigen normalerweise unzugänglich ist.¹⁵ Aus diesem Grund hängt die Rolle des Sheikh grundlegend von der göttlichen Einsetzung und Zustimmung ab. Seine Botschaft ist letztlich deshalb so ansprechend, weil sie übernatürlich sanktioniert ist und sich mit ultimativen, jenseitigen Zielen befasst. Die transzen-

¹³ Reynold A. Nicholson, *The Mystics of Islam*, Bloomington, Ind.: World Wisdom, 2002, 21: „Mystics of every race and creed have described the progress of the spiritual life as a journey or pilgrimage. Other symbols have been used for the same purpose, but this one appears to be almost universal in its range“.

¹⁴ Sverre Spoelstra, *Leadership and Organization. A Philosophical Introduction*, New York: Routledge, 2018.

¹⁵ Daphna Ephrat, *Spiritual Wayfarers, Leaders in Piety: Sufis and the Dissemination of Islam in Medieval Palestine*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Center for Middle Eastern Studies, 2008.

dente Mission des Sheikh wird für die Anhänger wichtig, die sich eifrig auf vielversprechende Aktivitäten einlassen, während sie auf die Fähigkeit ihrer charismatischen Leitungspersönlichkeit vertrauen, sie auf dieser spirituellen Reise zu führen.

Es gibt jedoch ein Element, das die Rolle des Sheikh von anderen charismatischen Führungsstilen unterscheidet. Während Charisma üblicherweise als Ablehnung äußerer Strukturen und traditioneller Institutionen zugunsten der Vergötterung des übernatürlichen Führers verstanden wird, was oft zu einer subversiven, revolutionären Kraft gegen die normative Ordnung und die etablierten Bräuche führt¹⁶, neigen Sufi-Schaikhs dazu, religiöse Strukturen und etablierte Praktiken bereitwillig zu übernehmen. Sie sind sich bewusst, dass jeder Versuch, mit der Vergangenheit zu brechen, ihre Autorität zunichtemachen würde, da dann in den Augen der Gemeinschaft keine Verbindung mehr zu einer glaubwürdigen Quelle bestehen würde. Folglich umfasst die Legitimation eines Sheikhs nicht nur die vertikale Dimension zum transzendenten Göttlichen, sondern er erhält auch Bestätigung durch seine aktive Unterstützung etablierter Rechtsnormen sowie durch seine selbstbewusste Behauptung, dass seine Autorität eine legitime Verbindung zu einer historischen Vergangenheit hat.

Diese dreifache Bestätigung, die zweifellos in einem islamischen Rahmen verwurzelt ist, führt zu einer sehr stabilen Form der charismatischen Führung. Die Autorität des Sheikh ist dadurch insofern einzigartig, als sie

¹⁶ Charles Lindholm, *Charisma*, Oxford: Blackwell, 1993.

durch mehrdimensionale Wege der Bestätigung – transzendent, rechtlich und historisch – gestärkt wird. Green erklärt, dass „der Sufismus durch die Seile von Texten und Terminologie, Überlieferungslinien und Lehrern, Ritualen und Gelöbnissen zusammengehalten wird, mit denen sich die lebenden Sufis jeder Generation zur Nachahmung der Moral, der Praktiken und des Glaubens verpflichtet haben, die sie als die Geheimlehre des Propheten bewahren“¹⁷. Einfach ausgedrückt, beanspruchen charismatische Sheikhs göttliche Unterstützung, halten mit Begeisterung das Gesetz aufrecht und verbinden gleichzeitig ihre Autorität mit einer heiligen Vergangenheit.

Dies ist besonders bedeutsam, denn als Erben des islamischen Propheten Muhammad halten charismatische Sufi-Führer eifrig Kontakt zur heiligen Geschichte des Islams und zielen darauf ab, ihre Hauptaufgabe zu erfüllen, „die Muslime durch den Anspruch der prophetischen Übertragung und des Erbes direkt mit dem charismatischen Segen des Propheten Muhammad zu verbinden“¹⁸. So bleibt der Sheikh immer fest in den alten, manchmal sogar mythologisierten Erzählungen des Islams verwurzelt und stützt sich zur Bestätigung seiner gegenwärtigen Funktion stets auf

¹⁷ Nile Green, *Sufism: A Global History*, Chichester, West Sussex: Wiley-Blackwell, 2012, 228: „Sufism has been held together by the cords of texts and terminology, lineages and teachers, rituals and pledges, by which the living Sufis of each generation have pledged themselves to the re-enactment of morals, practices and beliefs they preserve as the secret doctrine of the Prophet“.

¹⁸ Lloyd Ridgeon, *Routledge Handbook on Sufism*, New York: Routledge, 2020, 139: „to connect Muslims directly to the charismatic blessing of the Prophet Mohammed through the claim of prophetic transmission and inheritance“.

die Vergangenheit. Diese institutionelle Art von ererbtem Charisma verstärkt weiterhin die anziehende Aura des Führers und bietet gleichzeitig eine zusätzliche offizielle Rechtfertigung, die die Handlungen des Leiters sanktioniert. Indem sie sowohl die Vergangenheit als auch die Zukunft überspannen und gleichzeitig eine starke Dominanz in der Gegenwart ausüben, werden sie zur Verkörperung eines ewigen Narrativs, das grenzenlose Möglichkeiten und vielversprechende Chancen für eine zukünftige Erlösung zusichert.

Die Entwicklung der Autorität des Sheikh

Es ist wichtig zu erwähnen, dass die Rolle des Sheikh und sein Maß an Autorität einen fortschreitenden Entwicklungsprozess durchliefen. Während der Zeit, in der der Sufismus die natürliche Entwicklung hin zu seiner Institutionalisierung durchlief, war die Beziehung zwischen dem Sheikh und dem Sufi-Aspiranten zunächst recht informell und wurde hauptsächlich als eine unregelmäßige Verbindung zwischen Lehrer und Schüler verstanden.¹⁹ Den Schülern war es erlaubt, mehr als einen Sheikh zu haben und Wissen zu suchen, wo immer sie es finden konnten. Formale hierarchische Strukturen und streng abgegrenzte Sufi-Orden und streng abgestimmte auf einen bestimmten Gründer zurückführen konnten, gab es noch nicht. Während die organisatorischen Faktoren zunahm, wuchs allmählich die Bedeutung des Sheikh und die Wahrnehmung seines Status als

außergewöhnliches menschliches Wesen aufgrund seiner besonderen Nähe zu Gott und dem Propheten. Der genaue Zeitrahmen für diesen Prozess ist schwer zu bestimmen, da er eng mit dem Ort und dem historischen Kontext zusammenhängt. In dem Maße, wie seine Autorität und Macht wuchsen, nahm auch sein Recht zu, als heiliger Mann von seinen Anhängern absoluten Gehorsam in allen kleinsten Bereichen ihres Lebens zu verlangen. Mit der Zeit glaubte man, dass es für einen Sufi, der sich einmal einem Sheikh seiner Wahl angeschlossen und unterworfen hatte, extrem gefährlich werden konnte, wenn er diesen Sheikh später wieder für einen anderen verlassen wollte. Den Sheikh zu verlassen, bedeutete den Abbruch der spirituellen Reise und den Bruch des vor Gott geschlossenen Bündnisses. Es ist offensichtlich, dass dieses autoritäre Modell leicht zu einem möglichen Machtmissbrauch und zur Ausbeutung des Lebens der Schüler führen konnte.²⁰ Aber trotz der potenziellen Gefahr, von der etablierten Orthodoxie abzuweichen und sich auf eine Art Antinomianismus einzulassen, ist es den Sufis im Allgemeinen gelungen, ihre Position im Blick auf die Notwendigkeit solcher Autoritätsebenen zu verteidigen.

Als sich die Position des Sheikh in der Sufi-Gemeinschaft immer weiter von einem spirituellen Führer zu einer tatsächlichen Vermittlerposition entwickelte, wurde er zu jemandem, der nicht nur die Suchenden zu Gott brachte, sondern die notwendige Brücke war, über die sich die Gläubigen Gott nähern

¹⁹ Alexander D. Knysh, *Islamic Mysticism: A Short History* (Themes in Islamic studies, Vol. 1), Leiden: Brill, 2000, 172.

²⁰ Tanvir Anjum, *Mediational Role of the Sufis in the Islamicate South Asia. A Conceptual and Empirical Study*, *J. Res. Soc. Pak.* 51, 157-177.

konnten. Takim erklärt dies folgendermaßen: „Die heilbringende Wirksamkeit des heiligen Mannes liegt darin, dass er als ein Medium der göttlich-menschlichen Interaktion angesehen wird. Aufgrund seiner spirituellen Verbindung bietet der heilige Mann der profanen Welt eine heilige Begegnung.“²¹ Dieser recht extreme Entwicklungsprozess war natürlich unter Muslimen umstritten und wurde von vielen misstrauisch beäugt, da die Gefahr bestand, die schwere Sünde der Vergöttlichung einer bloßen Person zu begehen. Ein solches grenzwertiges götzdienerisches Verhalten kann sich zum Beispiel in Niederwerfungen der Schüler vor ihrem Sheikh manifestieren. Sufis würden solche Unterwerfungshandlungen aber wie folgt erklären: „Die Verehrung des Sufis für seinen Shaykh ist nur eine Stütze, die ihn an seine eigene Verehrung des Propheten und an seine eigentliche Anbetung Gottes erinnern.“²² In diesem Szenario erscheint der Sheikh lediglich als ein vorübergehender Ersatz für die eigentliche Anbetung Gottes.

Ungeachtet einiger der schlummernden Gefahren blieb die Rolle des Sheikh als Bindeglied zwischen dem himmlischen und dem irdischen Bereich eine wesentliche Grundlage des Sufismus, in dem charismatische Führer „die Verbindung zwischen dem Propheten und Gott bildeten, und die Hingabe an ihn, die Liebe zu ihm, die

²¹ Takim, *The Heirs of the Prophet*, 39: „Salvific efficacy of the holy man lies in his being seen as a medium of divine-human interaction. Due to his spiritual connection, the holy man offers the profane world a sacred encounter.“

²² Éric Geoffroy, *Introduction to Sufism: The Inner Path of Islam* (Perennial philosophy series), Bloomington, Ind: World Wisdom, 2010, 144.

Konzentration auf sein Bild im Gebet [...] Teil des Erlösungsprozesses“²³ wurden. Als Vermittler zwischen Menschen und Gott, so begannen die Sufis zu glauben, würde Gottes besonderer Segen und seine Macht in erster Linie durch den Sheikh fließen. Diese göttliche Gnade ermöglichte es seinen Anhängern, auf ihrer Reise voranzukommen. Der Fortschritt auf dem Weg zu Gott wurde von der spirituellen und sogar physischen Bindung an den Meister abhängig gemacht. Es war nicht mehr möglich, dass jemand von selbst mit Gott Kontakt aufnehmen konnte. Die ausschließliche Vermittlung durch einen qualifizierten Sheikh wurde unersetzlich. Einen geeigneten geistlichen Führer zu finden und auf seine Vermittlungskräfte zu vertrauen, wurde daher zum Hauptanliegen aller Sufi-Novizen, die Gott kennenlernen wollten. Diese strenge Meister-Schüler-Verbindung entwickelte sich schließlich zur institutionellen Grundlage aller Sufi-Orden.²⁴

Wie eine Leiche in den Händen des Totenwäschers

Wie bei jeder Form von traditioneller charismatischer Führung, hängt der Einfluss des Führers natürlich von der subjektiven Wahrnehmung und Akzeptanz durch die Anhängerschaft ab. Die charismatische Authentifizierung ist nie

²³ Paul L. Heck, *Sufism? What Is It Exactly?* *Relig. Compass* 1, 2007, 148-164. <https://doi.org/10.1111/j.1749-8171.2006.00011.x>, 157: „formed the link between the prophet and to God, and devotion to him, love for him, concentration on his image in prayer became part of the process of salvation“.

²⁴ Carl W. Ernst, *The Shambhala Guide to Sufism*, Boston, Mass.: Shambhala, 1997, 123-124.

völlig objektiv, sondern beruht ausschließlich auf der persönlichen Wahrnehmung der Anhänger selbst. Autorität ist nicht angeboren, sondern wird durch einen Prozess der Bestätigung durch die Anhänger verliehen. Mit anderen Worten: Eine Person kann zwar Charisma haben, aber sie wird nur dann zu einer charismatischen Autorität, wenn ihre außergewöhnlichen Qualitäten von anderen als authentisch anerkannt und akzeptiert werden. Einfach ausgedrückt: Die Möglichkeit einer charismatischen Führungspersönlichkeit, ihre Macht auszuüben, hängt in hohem Maße von den Überzeugungen und dem Engagement ihrer Anhänger ab.²⁵ Der spezifische Weg, um zu bestimmen, wer ein authentischer charismatischer Führer ist, beinhaltet für Sufis Intuition, Träume, ekstatische Gefühle und verschiedene Arten von mystischen Erfahrungen.²⁶

Nach der Anerkennung des Charismas einer Person und der Bestätigung ihrer göttlichen Mission treten die Anhänger in eine Beziehung ein, in der sie sich bereitwillig unterordnen, ohne von einer dominanten Führungspersönlichkeit dazu gezwungen zu werden. Schweitzer unterstrich diesen Aspekt des Bündnisses wie folgt: „Sobald die Hingabe der Anhänger in ein Pflichtgefühl umschlägt, wird die Führung zur charismatischen Autorität“²⁷. Das Gleich-

che gilt auch für Sufi-Schaikhs. Auch wenn ein Sheikh über ein bemerkenswertes Spektrum an Wissen und Fähigkeiten verfügt und zahlreiche Wunder taten vollbringt, kann er seine Rolle als göttlich bestätigter Führer nicht ausüben, wenn dies nicht anerkannt wird. Sobald die Anhänger jedoch an die Gültigkeit einer echten transzendenten Bestätigung glauben, sind sie in der Lage, den unentziehbaren Einfluss eines Sheikh auf ihr Leben freiwillig zu akzeptieren.²⁸ Die Einzigartigkeit des Sufismus besteht darin, dass die Art der Unterwerfung, die erwartet wird, über den spirituellen Bereich hinausgeht und alle Bereiche des Lebens einschließt.

Als Hüter des Lebens seiner Anhänger bestimmt der Sheikh, welche Kleidung die Schüler tragen sollen, wie sie sich ernähren, was sie arbeiten, wie sie sich sozial verhalten, und die meisten anderen Angelegenheiten des täglichen Lebens. Jede gewöhnliche Entscheidung, die ein Schüler treffen möchte, bedarf der Erlaubnis seines Meisters. Wie bei den meisten Formen charismatischer Führung erwarten auch Sufi-Sheikhs absoluten Gehorsam von ihren Schülern. Sie verlangen von ihnen, ihren Lebensstil grundlegend zu ändern, sich bedingungslos zu unterwerfen, ihre individuellen Freiheiten aufzugeben und wie Ton in den Händen des Sheikhs zu werden, dessen einzige Aufgabe darin besteht, seine Anhänger zu Menschen zu formen, die würdig sind, in die Gegenwart Gottes zu kom-

²⁵ Douglas F. Barnes, D.F., *Charisma and Religious Leadership: An Historical Analysis*, *J. Sci. Study Relig.* 17, 1, 1978, <https://doi.org/10.2307/1385423>.

²⁶ Pnina Werbner, *The Abstraction of Love: Personal Emotion and Mystical Spirituality in the Life Narrative of a Sufi Devotee*, *Cult. Relig.* 18, 2017, 165–180, <https://doi.org/10.1080/14755610.2017.1326961>.

²⁷ Arthur Schweitzer, A., *The Age of Charisma*, Chicago: Nelson-Hall, 1984, 34: „As soon as the

devotion of the followers turns into a sense of duty, leadership becomes charismatic authority“.

²⁸ Hamid Dabashi, *Authority in Islam. From the Rise of Muhammad to the Establishment of the Umayyads*, New Brunswick, NJ: Transaction Publishers, 1989.

men.²⁹ Dieses Konzept lässt sich mit einem der berühmtesten Sufi-Aphorismen zusammenfassen: „Ein Schüler sollte in den Händen seines Meisters sein, wie ein Leichnam in den Händen des Totenwäschers.“ So wie ein Leichnam keinen eigenen Willen hat, sollten auch die Schüler ihren Willen dem fachkundigen Rat und der Leitung ihres charismatischen Führers unterwerfen. In dem Moment jedoch, in dem ein Anhänger beschließt, seinem Meister nicht zu gehorchen, ist sein spiritueller Fortschritt zu Ende. Diese vollständige Übergabe der persönlichen Entscheidung an den Willen des Sheikh wurde von Generationen von Sufis als notwendiger Glaubensschritt für die Erlangung höherer spiritueller Stufen angesehen.

Diese Art der Unterwerfung war jedoch nie als Zwang gedacht, sondern als freie Willensäußerung. Charismatische Führer werden in der Regel eingeladen, manchmal sogar gebeten, die Herrschaft über das Leben ihrer Anhänger auszuüben, wobei der Gehorsam gegenüber dem Sheikh als Gehorsam gegenüber Gott angesehen wird, da der Führer lediglich ein Vertreter von Gottes göttlichem Befehl ist.³⁰ Kurz gesagt: Die Unterwerfung unter einen Mann wird zur Anbetung Gottes. Darüber hinaus ist die Legitimation der Anhänger nicht nur eine individuelle Entscheidung, sondern geschieht in einem gruppendynamischen Prozess, in

dem sich Menschen bereitwillig einem geistlichen Führer unterwerfen.³¹ Die Anhänger bestärken sich gegenseitig in der Rechtmäßigkeit ihrer Handlungen, und es entsteht ein Gefühl des Zusammenhalts, der Identität und der gegenseitigen Rechenschaftspflicht, das nicht nur vom Leiter, sondern auch von den Anhängern selbst gefordert wird. Die Anerkennung der Autorität steigt nicht nur aufgrund der individuellen Fähigkeiten des charismatischen Führers, sondern aufgrund der kollektiven und damit kumulativen Wahrnehmung der Gemeinschaft unter seiner Führung. Die gemeinsame Überzeugung, dass die Unterwerfung nicht nur gerechtfertigt, sondern auch wirksam ist, um transzendente Ziele zu erreichen, ist entscheidend für die langfristige Beständigkeit der Beziehung. Während die Gemeinschaft sich gegenseitig bestärkt und ermahnt, spornt die letztendliche Verwirklichung transzendenter Ziele zu fortgesetztem Gehorsam und treuer Ausdauer an.

Die Bereitschaft zur Unterwerfung und das Vertrauen in die Authentizität des Sheikh erfordern wechselseitig auch ständige Demonstrationen von wundersamen Fähigkeiten und transzendente, geheimem Wissen, das für jeden anderen unerreichbar wäre. Da die Sufis zum Beispiel glauben, dass der Sheikh „als Freund Gottes in ständigem Kontakt mit Gott steht und nur das tut, was dieser will“³², wurde es zu

²⁹ Özgen Felek, *The Master of the Master. The Twisted Story of an Imperial Master and His Disciple**, *J. Sufi Stud.* 1, 2012, 169-192, <https://doi.org/10.1163/22105956-12341241>, 171.

³⁰ Martin Riesebrodt, *Charisma in Max Weber's Sociology of Religion*, *Religion* 29, 1999, 1-14, <https://doi.org/10.1006/reli.1999.0175>, 7.

³¹ Kojiro Miyahara, *Charisma: From Weber to Contemporary Sociology*, *Sociol. Inq.* 53, 1983, 368-388, 376.

³² Desiderio Pinto, *Piri-Muridi Relationship. A Study of the Nizamuddin Dargah, Neu-Delhi*: Manohar Publishers, 1995, 140: „as a friend of God he is in constant contact with God and does only what He wills“.

einer allgemeinen Überzeugung, dass der Sheikh in der Lage ist, die inneren Bedeutungen des Korans zu verstehen und zu interpretieren, während gewöhnliche Gläubige in der Regel keine Einsicht in die innerste Substanz der Offenbarung und ihre geheimen Wahrheiten haben. Indem sie fähig sind, über den geschriebenen Text hinauszugehen und privilegiertes Wissen und esoterische Aufklärung über Bedeutungen zu erhalten, die jenseits der Fähigkeiten normaler Menschen liegen, haben charismatische Sufi-Führer traditionell ihre Autorität und transzendente Bestätigung gefestigt.³³ Demnach konnte eine qualifizierte Führungspersonlichkeit seinen Anhängern helfen, die Gefahren einer Fehlinterpretation der koranischen Gebote zu vermeiden, während er ihnen gleichzeitig durch ein vorbildliches und nachahmenswertes Leben die angemessene Umsetzung ihres Inhalts vor Augen führte. Folglich ist der Begriff des verborgenen Wissens von grundlegender Bedeutung für das Verständnis der Rolle des Sheikh, da dieser seine Autorität sanktioniert und seine Rolle innerhalb der Sufi-Hierarchie erfolgreich sichert.³⁴ Paradoxerweise erfordert diese außergewöhnliche spirituelle Kraft des Sheikh jedoch nicht ihre ständige Manifestation.

Obwohl charismatische Autorität üblicherweise von außergewöhnlichen Demonstrationen übernatürlicher Fähigkeiten abhängt, neigt die scheinba-

re Seltenheit von Wundern nicht deren implizite Existenz. Dies ist ein bemerkenswerter Unterschied zwischen traditionellen charismatischen Führern und Sufi-Schaikhs. Sobald ein charismatischer Führer aufhört, übernatürliche Taten zu vollbringen, schwinden in der Regel seine Macht und Vertrauenswürdigkeit.³⁵ Dies ist bei Sufi-Führern nicht der Fall. Innerhalb ihrer Erzählung können die Sheikhs das scheinbare Fehlen von Wundern als Teil des Jüngerschaftsprozesses umdeuten, in dem die Anwärter darin geschult werden, ihr Ego zu unterwerfen, ihrem Sheikh zu vertrauen und sich auf Gott zu verlassen. Wenn der Führer beispielsweise unangemessen zu handeln scheint, wenig Wissen an den Tag legt oder als Zeichen absoluten Gehorsams fragwürdige Handlungen von seinen Schülern verlangt, ist es von größter Wichtigkeit, seine Anweisungen nicht in Frage zu stellen, sondern ohne zu zögern darauf einzugehen. Selbst wenn der Sheikh etwas Unerklärliches tut, sind seine Handlungen weiterhin göttlich autorisiert und stehen außerhalb jeder Überprüfung. Auch wenn seine Anhänger nicht immer den Grund für ein bestimmtes Verhalten oder eine verbale Anweisung verstehen, bleibt die Wahrheit, dass der Sheikh einen höheren Grad an Offenbarungseinsicht besitzt und daher niemals in Frage gestellt werden darf. Man geht immer davon aus, dass das Verhalten des Sheikh von Gott bestimmt ist, auch wenn dies oberflächlich betrachtet nicht ohne weiteres ersichtlich ist.

³³ John Renard, *Tales of God's Friends. Islamic Hagiography in Translation*, Berkeley, Calif.: University of California Press, 2009, 166.

³⁴ Benjamin F. Soares, *Islam and the Prayer Economy: History and Authority in a Malian Town* (Internationale Afrikanische Bibliothek 32), Edinburgh: Edinburgh University Press for the International African Institute, 2005.

³⁵ Thomas E. Dow, *An Analysis of Weber's Work on Charisma*, Br. J. Sociol. 29, 83, 1978, <https://doi.org/10.2307/589221>.

In diesem Rahmen sind Sufis in der Lage, den Mangel an Wundern konsequent als Teil ihrer beabsichtigten Ausbildung umzudeuten, um ihr Ego zu unterdrücken und ihrem charismatischen Führer zu vertrauen. So wird der Mangel an Wundern selbst zum Wunder. Kurz gesagt, das Fehlen von Wissen oder außergewöhnlichen übermenschlichen Fähigkeiten schmälert nicht notwendigerweise die Autorität des Sheikh. Er dient lediglich als Beispiel für eine absichtlich gewählte pädagogische Methode, um geistig reife Schüler heranzuziehen, von denen verlangt wird, dass sie der Reinheit des Urteils konsequent vertrauen, ohne es in Frage zu stellen. Der kurze Blick auf diesen Hintergrund trägt dazu bei, den grundlegenden Aufbau und die Entwicklung der religiösen Autorität im Sufismus zu erklären. Er fördert auch das Bewusstsein für die vielfältigen Legitimationsfaktoren, die die Autorität eines Sheikh beglaubigen, der als charismatische Figur das prophetische Ideal verkörpert und seine Anhänger zum ultimativen Ziel, der Nähe zu Gott, führen soll. Nachdem einige hervorstechende Merkmale der Struktur charismatischer Führung im Sufismus herausgearbeitet wurden, soll der letzte Abschnitt eine kurze vergleichende biblische Reflexion bieten, die einige einzigartige Perspektiven für den angemessenen Stil christlicher Führung skizziert und die gleiche Fähigkeit aller Christen unterstreicht, sich Gott zu nähern und von ihm gebraucht zu werden.

Eine christliche Reflexion über charismatische Führung

Jede Form der Führung ist offensichtlich mit einem großen Maß an Macht und Autorität verbunden. Stu-

dien über amerikanische und koreanische Pastoren in Megakirchen haben beispielsweise gezeigt, dass die Gemeindemitglieder regelmäßig an die außergewöhnlichen Qualitäten und die göttlich sanktionierte Autorität ihrer Leiter glaubten, die angeblich einen besonderen direkten Kontakt zum Göttlichen hatten und als eine Art Sprecher Gottes fungierten.³⁶ Unabhängig davon, ob es sich um christliche, Sufi- oder andere Formen handelt, besteht immer eine grundsätzliche Gefahr durch den potenziellen Missbrauch von Machtmöglichkeiten. Leider war der falsche Umgang mit der ihr von Gott übertragenen Verantwortung in den letzten Jahren eine ständige Herausforderung für die Kirche. Berichte über Missbrauch, Heuchelei und sündhaftes Verhalten christlicher Führungspersonlichkeiten sorgen heute weltweit immer wieder für Schlagzeilen. Dies hat dazu geführt, dass der Ruf der Kirche und ihre Fähigkeit, das treue Zeugnis zu sein, zu dem Gott sie in der Welt berufen hat, geschwächt wurden.³⁷ Es ist sicherlich richtig, dass wir innerhalb des Christentums, aus biblischer Sicht, einige Gemeinsamkeiten mit traditionellen Formen charismatischer Führung

³⁶ Corcoran und Wellman, *Charismatic Leadership*, und Y.G. Hong, *Dynamism and Dilemma: The Nature of Charismatic Pastoral Leadership in the Korean Mega-churches*, PhD, University of Wales, 2000.

³⁷ Steven Lambert, *Charismatic Captivation – Authoritarian Abuse & Psychological Enslavement in Neo-Pentecostal Churches*, Jupiter, FL: Real Truth Publications, 2003, sowie Diane Langberg, *Redeeming Power: Understanding Authority and Abuse in the Church*, Grand Rapids, MI: Brazos Press, 2020, und Scott McKnight und Laura Barringer, *A Church Called Tov: Forming a Goodness Culture That Resists Abuses of Power and Promotes Healing*, Carol Stream, IL.: Tyndale Momentum, 2020.

feststellen können, aber es gibt auch grundlegende und tiefgreifende Unterschiede. Es geht hier nicht darum, den gelebten Islam mit einem theoretisch kongruenten biblischen Ideal zu vergleichen, denn wie ich bereits erwähnt habe, unterscheidet sich die tatsächliche Realität in der Regel von abstrakten Konstruktionen theologischer Prämissen. Nichtsdestotrotz bietet die Art und Weise, wie die Bibel sich Führung und ihre Rolle im Leben des Gläubigen vorstellt, eine Hilfe, um Ähnlichkeiten und Unterschiede zu entsprechenden Vorstellungen im Sufismus zu erkennen.

So gibt es zum Beispiel Bibelstellen, in denen der Apostel Paulus eine transzendente Bestätigung beansprucht, indem er sagt: „Paulus, Apostel nicht von Menschen, auch nicht durch einen Menschen, sondern durch Jesus Christus und Gott, den Vater, der ihn auferweckt hat von den Toten“ (Gal 1,1).³⁸ Auch das Evangelium, das er empfangen hat, sei ihm direkt von Gott gegeben worden: „Denn ich habe es nicht von einem Menschen empfangen oder gelernt, sondern durch eine Offenbarung Jesu Christi.“ (Gal 1,12). Einfach ausgedrückt: Der Apostel Paulus bekennt sich zu einer eindeutigen göttlichen Bestätigung seiner apostolischen Berufung. Er erhielt von Gott den Auftrag, um die göttliche Berufung, die Gott ihm geschenkt hatte, zu erfüllen. Die sich aus diesem Amt ergebenden qualitativen Unterschiede zu charismatischen Führungsstrukturen im Sufismus sind jedoch in der Tat signifikant. Paulus verlangt von seinen Anhängern keineswegs blinden Gehorsam gegen-

über seinem eigenen persönlichen Geboten, sondern appelliert an sie auf der Grundlage der Liebe (Phlm 8-9). Und wenn tatsächlich Unterordnung gefordert wird, dann nicht als willkürliche Forderung an die Menschen oder als ausdrückliche Unterwerfung unter Paulus selbst, sondern als unmittelbare Unterwerfung unter die Autorität und die Eingebung des Heiligen Geistes (1Thess 4,8). Die Menschen sollen Gott gehorchen, nicht dem Apostel Paulus.

Diese spezifische Anweisung stimmt auch eindeutig mit der direkten Lehre Jesu überein, der darauf bestand, dass „der Heilige Geist, den mein Vater senden wird in meinem Namen, [...] euch alles lehren“ wird (Joh 14:26). Im Gegensatz zu einem Sufi-Sheikh, der absoluten Gehorsam gegenüber seinen eigenen autoritären Befehlen verlangt, ohne Fragen zu stellen, ist der biblische Gedanke, dass stets Gott und nicht den menschlichen Führern der Vorrang gegeben wird. Ein Beispiel dafür wäre ein katholischer Priester in einer Dorfgemeinde. Er mag zwar zunächst durch sein Priestergewand und seine Verantwortung für die Gemeinde als geistlicher Führer Autorität und Respekt erhalten, aber diese Autorität ist nur vorübergehend und von seinem Verhalten abhängig. In dem Moment, in dem der Lebensstil des Priesters der Erzählung von Heiligkeit und gottgefälligem Verhalten zuwiderläuft, werden seine Autorität und der Respekt der Gemeinde entsprechend abnehmen. Er genießt kein, wie Lindholm es nennt, „institutionelles Charisma“³⁹. Vielmehr müssen Autorität und Vertrauen der Gemeinschaft durch das ethische Verhalten des

³⁸ Alle Bibelzitate werden hier in der Luther-Übersetzung von 2017 wiedergegeben.

³⁹ Lindholm, Charisma, 24.

geistlichen Führers verdient und aufrechterhalten werden. Dieser Denkprozess spiegelt sich auch in der Bibel wider.

Letztlich ist der Führungsstil des Paulus geprägt von einer liebevollen Sorge um die Menschen und der Aufforderung, seinen eigenen Lebensstil und seine Spiritualität nachzuahmen, anstatt nur seinen verbalen Befehlen zu gehorchen (1Kor 4,16; 11,1). Die Pädagogik der Nachahmung hat ihre Wurzeln vor allem in der Notwendigkeit für alle Gläubigen, Christus als ihr wichtigstes Vorbild nachzuahmen (1Petr 2,21). Sobald das Handeln Christi zum wesentlichen Rahmen für die Nachahmung wird, etabliert sich unweigerlich ein starkes Ethos der Führung durch Dienerschaft.⁴⁰ Der Grund dafür ist, dass die Heilige Schrift deutlich sagt, dass Gott selbst sich für die Menschen am Kreuz opferte (Phil 2,3-8). Dies geschah, weil die Grundhaltung Christi stets die des unterwürfigen Dienens sowohl Gott als auch den Menschen gegenüber war: „so wie der Menschensohn nicht gekommen ist, dass er sich dienen lasse, sondern dass er diene und gebe sein Leben als Lösegeld für viele.“ (Mt 20,28) Anders ausgedrückt: Christliche Leiterschaft sollte immer dienstorientiert sein⁴¹, denn Diener der Menschen zu sein, macht wahre Leiterschaft aus. Auch wenn dies nicht der alltäglichen Lebenserfahrung entsprechen mag, so ist es doch das Grundprinzip, dem christliche Leiter seit

⁴⁰ Steven Crowther, *Biblical Servant Leadership: An Exploration of Leadership for the Contemporary Context*, Christian Faith Perspectives and Leadership in Business, Cham, Schweiz: Palgrave Macmillan, 2018.

⁴¹ Timothy Brubaker, *Charisma Versus Service. Servant Leadersh. Theory Pract.* 3, 2016, 23-58.

Jahrhunderten nachzueifern versuchen und das durch den vorbildlichen Lebensstil Jesu selbst deutlich demonstriert wurde. Denn Jesus wies seine Anhänger mit den folgenden Worten deutlich an: „Der Größte unter euch soll euer Diener sein.“ (Mt 23,11). Ein weiteres wichtiges Unterscheidungsmerkmal innerhalb des Christentums ist die demokratische Möglichkeit für alle Gläubigen, sich direkt an Gott zu wenden, ohne auf die Hilfe oder Fürsprache einer charismatischen Vermittlerfigur angewiesen zu sein.

Während Sufis typischerweise glauben, dass es eine strenge hierarchische Rangordnung der Heiligkeit und eine besondere göttliche Bevorzugung gibt, die einigen wenigen Auserwählten vorbehalten ist, um in die Gegenwart Gottes zu kommen, stellt die Bibel fest, dass Gott, der Heilige Geist, durch jeden Gläubigen auf einzigartige Weise zum Nutzen aller anderen wirkt (1Kor 12,7). Dies ist eine faszinierende Tatsache, denn sie verweist auf den egalitären Charakter der christlichen Verheißung, dass es keinen Statusunterschied zwischen den Gläubigen gibt (Gal 3,28). Alle sind in den Augen Gottes, des Vaters, gleich. Das bedeutet im Klartext: „Paulus will damit sagen, dass die Art von zeremoniellen Handlungen, die Gott im Alten Testament nur von einigen Menschen verlangte, jetzt von allen Christen verlangt wird. Dies entheiligt und demokratisiert die Rolle derer, die eine bedeutende Funktion einnehmen“⁴². Die gute Nachricht für

⁴² Robert J. Banks und Bernice M. Ledbetter, *Reviewing Leadership: A Christian Evaluation of Current Approaches*, Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2004: „Paul’s point is that the kinds of ceremonial activities God required of only some people in the Old Testament are now required of

die Christen ist, dass der Zugang zum Transzendenten nun für jeden möglich ist. Die Möglichkeit für jedes Mitglied, unabhängig von seinen Fähigkeiten oder seinem Wissen ein Gefäß zu werden, durch das Gottes Kraft und göttliche Gnade fließen kann, unterscheidet die christliche Auffassung von charismatischer Leitung deutlich von traditionellen Modellen, denn sie relativiert die Bedeutung und Exklusivität des Wirkens eines einzigen heiligen Mannes. Aus diesem Grund besteht die grundlegende Wahrheit darin, dass die Möglichkeit zur Leitung jedem Gläubigen zur Verfügung steht.

Obwohl das theologische Konzept des allgemeinen Priestertums fest in der Bibel verankert ist, erfuhr es als eine der wichtigsten bahnbrechenden Lehren der protestantischen Reformation unter Martin Luther eine besonders starke Ausprägung.⁴³ Luthers Verständnis des Priestertums aller Gläubigen wurde zur Grundlage dafür, dass „die Vorsteher sich weniger als Herrscher über ihre Gemeinschaften, sondern vielmehr als deren Repräsentanten verstehen, die eine Rolle ausüben, die jedem Mitglied zukommt, auch wenn sie in einem besonders zum Ausdruck kommen muss“⁴⁴. Auf diese Weise sollen die Christen wirklich Glieder einer Familie sein, die als Leib Christi zur Verherrlichung Gottes vereint ist.

all Christians. This desacralizes and democratizes the role of those who have a significant part to play”.

⁴³ Robert Kolb, *Martin Luther: Confessor of the Faith*, New York, NY: Oxford University Press, 2009.

⁴⁴ Banks und Ledbetter, 45: „leaders to view themselves less as overlords of their communities and more as representatives of them, exercising a role that belongs to every member even as it requires expression particularly in one”.

Schließlich ist es wichtig zu erwähnen, dass der größte verbleibende Unterschied zwischen der Vermittlerrolle des charismatischen Führers im Sufismus und im Christentum darin besteht, dass der Sheikh eine schlechte Alternative zu Gottes Plan darstellt, seinen eingeborenen Sohn zur Verfügung zu stellen.⁴⁵ Die Bibel ist sehr klar in Bezug auf die einzig mögliche Person in der Geschichte, die qualifiziert ist, eine gültige Vermittlerfunktion auszuüben, indem sie sagt: „Denn es ist ein Gott und ein Mittler zwischen Gott und den Menschen, nämlich der Mensch Christus Jesus, 6 der sich selbst gegeben hat als Lösegeld für alle, als sein Zeugnis zur rechten Zeit.“ (1 Tim 2,5-6). Auch wenn diese fundamentale theologische Wahrheit in der Geschichte der Kirche sicherlich nicht immer in die Praxis umgesetzt wurde, so stellt sie doch ein klares Ziel dar, zu dessen Verwirklichung alle Christen ermutigt werden. Letztendlich kann keine andere Person als Jesus Christus als einziger charismatischer Führer angesehen werden, der der vollständigen Unterwerfung und Anbetung der Menschheit würdig ist.

⁴⁵ Colin Bearup, “Born Again” Muslims: What Can We Learn from Them?, *Int. J. Front. Missiology* 36, 2019, 137-144.

Charismatic Leadership in Sufism: A Critical Analysis of Key Features and Distinctions with a Christian Reflection

By Dejan Aždajić¹

Introduction

The fascinating phenomenon of charisma as it relates to leadership and socially determined relationships between individuals and within communities², has been the subject of a growing body of scientific literature with the emergence of a variety of multidisciplinary perspectives and methodological approaches.³ When the study of charismatic leadership first gained its prominence with famed sociologist Max Weber in the late 50s, it was predominantly concerned with its appearance in religious contexts, but interest in the topic has since then shifted to a wide variety of scientific endeavours such as psychology, history, business, politics, and sociology.⁴ Due to this evolved complexity regarding the no-

tion of charisma, universally agreed-upon definitional demarcations are marked by vagueness and a lack of precision. In short, charisma can be defined as, “the special quality some people possess that allows them to relate to and inspire others at a deep emotional level. Persons possessing charisma tend to be attractive to others, to be influential and inspirational, and to be characterized as brilliant and effective communicators”⁵.

But the question nevertheless remains, what entails this special quality. Is it possible to become charismatic and how does one convince others to follow and trust one’s guidance? The Weberian notion of charisma, which was certainly influenced by a biblically informed worldview, characteristically required a supernatural, extraordinary, and miraculous dimension.⁶ Simply put, any form of charisma, or individual magnetism, which is not rooted in some type of transcendent legitimization ceases to be fully charismatic. While it is theoretically possible for anyone to develop charismatic competency, the term is here intentionally defined by the mandatory presence of the attribute of transcendence. Simply put, charisma has necessarily religious connotations.

¹ Dejan Aždajić holds two master degrees in Christian and Islamic theology and a Ph.D. in the anthropology of Islam. He has been involved in Muslim-Christian dialogue for many years and he currently works as a lecturer at the Giessen School of Theology, Germany. Corresponding author: azdajic@fthgiessen.de.

² Katie E. Corcoran and James K. Wellman, “People Forget He’s Human”: Charismatic Leadership in Institutionalized Religion, *Sociol. Relig.* 77, 2016, 309–333, <https://doi.org/10.1093/socrel/srw049>.

³ Ronald E. Riggio and Michael Harvey (Eds.), *Leadership Studies: The Dialogue of Disciplines*, Cheltenham: Edward Elgar Publishing, 2011.

⁴ Diana Tal und Avishay Gordon, *Charisma Research, Knowledge Growth and Disciplinary Shifts: a Holistic View*, *Society* 52, 2015, 351–359, <https://doi.org/10.1007/s12115-015-9911-5>.

⁵ Ronald E. Riggio, *Leadership Studies*, 158.

⁶ Max Weber, *On Charisma and Institution Building*, 1st Edition, Chicago, IL: University Of Chicago Press, 1968.

According to Weber, a charismatic person is someone who, “is set apart from ordinary men and treated as endowed with supernatural, superhuman, or at least specifically exceptional powers or qualities. These are such as are not accessible to the ordinary person but are regarded as of divine origin...”⁷. For this reason, charismatic leadership principally emerges within religious constructs. This is also the case in Islam. While politicians, religious scholars, philosophers, and interpreters of various schools of Islamic law have all historically held positions of authority, it is particularly within Sufism, more than in any other Muslim group, where charismatic authority attained its greatest level of importance.⁸

This article purposes to introduce key features of charismatic leadership in Sufism, while remaining in consistent dialogue with research findings from other relevant disciplines. The paramount significance of the Shaikh, who serves as the preeminent leader within an established community of Sufi devotees, and his role to care for the spiritual and physical well-being of his followers will likewise be explained and highlighted. The insights presented here are largely based on my long-term research project among Sufis in Bosnia⁹, which limits somewhat the generalizability of the findings. Nevertheless,

⁷ Weber, *On Charisma and Institution Building*, 48.

⁸ Liyakat Takim, *The Heirs of the Prophet: Charisma and Religious Authority in Shi'ite Islam*, Albany: State University of New York Press, Albany, 2006.

⁹ Dejan Aždajić, *The Shaping Shaikh. The Role of the Shaikh in Lived Islam among Sufis in Bosnia and Herzegovina*, Berlin: Walter de Gruyter, 2020.

most of the principles that will be discussed do apply, broadly speaking, to Sufism as a whole. In the final section, I intend to briefly present relevant comparative reflections on the concept of leadership from a Christian perspective. The resulting contrast aspires to contribute to a better understanding of the mystical dimension in Islam, as well as highlight some unique features that Christianity has to offer.

Charismatic Leadership in the Context of Sufism

Soon after the establishment of Islam as a world religion, it is possible to observe the emergence of a particular kind of theological orientation that stressed individual religiosity, feelings, and the more immanent aspects of God.¹⁰ This Islamic renewal movement came to be known as Sufism. It can be understood as both a philosophical disposition and a practical religiosity that manifests itself in well-organized hierarchical communities known as Sufi Orders. Although rooted in the Qur'an and Islamic tradition, Sufis also practice a wide variety of supererogatory prayers and other expressions of spirituality. These have evolved and transformed over centuries to supplement and expand the demands of established law, aiming to satisfy the longings of the heart. Due to its long history, the vast spread of Sufism around the world and its ability to contextualize Islamic norms within local cultures, it is difficult to provide exact generalizations. In

¹⁰ Francesco Piraino and Mark Sedgwick, M. (Eds.), *Global Sufism. Boundaries, Narratives and Practices*, London: C. Hurst & Co. Publishers, 2019.

fact, is precisely this essential malleability that is undergirded Sufism's longevity and attractiveness. Within the limitations of this article, my intention is to merely highlight the role of the leader within Sufi communities. Contrary to traditional conceptions of charismatic leaders who tend toward the breaking of long-established rules, norms and structures, Sufis not only uphold established legal prescriptions, but expand them voluntarily beyond the required limits. Heck describes Sufism not as "an antinomian force by which the dictates of the law are supplanted by the passions of the heart as moral guide but rather a hypernomian force for surpassing, without abandoning, legal rulings for the sake of a loving kindness toward all creatures"¹¹.

Sufis confidently claim to be both protectors of the law and its enhancers. The significance and influence of Sufism as both a structural and hermeneutical force in Islam is difficult to overstate. Recent studies suggest that most Muslim societies around the world have had some formal or informal encounter with Sufi practices and teachings.¹² Its historic ability for creative adaptability to localized contexts and its emphasis on the inner life of faith has helped Sufism to make a remarkable impact on Islam globally. The goal of Sufism can be summarized as man's journey or return to God. Nicholson explains, "Mystics of every race and creed have described the progress of the spiritual life as a journey or pil-

¹¹ Paul L. Heck, *Mysticism as morality*, *J. Relig. Ethics* 34, 2006, 253–286, 256.

¹² William E. Shepard, *Introducing Islam*, 2nd edition (World religions series), Abingdon: Routledge, 2014, 187.

grimage. Other symbols have been used for the same purpose, but this one appears to be almost universal in its range"¹³. In essence, Sufis attempt to reduce the distance from the omnipotent otherness of God by journeying through various stages of perfection that lead to ever increasing proximity.

While such an attitude certainly did elicit the suspicion of more traditionally minded Muslims, Sufism has nevertheless for centuries successfully coexisted with conventional Islamic life and teaching, yet always desiring to attain more than what satisfied the ordinary believer. The greatest contribution of Sufism to Islam was certainly its prioritization of the inner dimension of faith and its ability to provide spiritual fulfillment and a vibrant religious experience. Since Sufis view themselves as pilgrims on a journey toward God, such spiritual traveling requires the help of a spiritual guide. The implicit belief is that every generation in human history has always needed some form of guidance. This remains the case today. Countless seekers desiring to attain spiritual perfection have gone on a quest to find a qualified leader who could help them attain their desired goal. In Sufism, this metaphoric guide is known as the Shaikh. He is believed to be endowed with moral excellence, miraculous powers, special skills and attributes that ordinary human beings do not exhibit.

All Travelers Need a Guide

These transcendent qualities, where the leader is considered more than just

¹³ Reynold A. Nicholson, *The Mystics of Islam*, Bloomington, Ind.: World Wisdom, 2002, 21.

a role model whose actions are to be emulated, are foundational within the Sufi conception of Shaikhhood and are also consistent with other charismatic conventional leadership models.¹⁴ Although not sacred in and of himself, the Shaikh has been divinely enabled to attain proximity with God, transmit divine blessings to his followers and become the bearer of a spiritual message that is typically inaccessible to normal believers.¹⁵ For this reason, the Shaikh's role fundamentally depends on divine inauguration and approval. His message is ultimately appealing, because it carries supernatural sanction and deals with ultimate, otherworldly goals. The Shaikh's transcendent mission becomes important to the followers who eagerly engage in activities that will fulfil its promise, while trusting in their leader's ability to guide them on that sacred journey.

There is, however, one element that distinguishes the role of the Shaikh from other charismatic leadership formats. While charisma is ordinarily understood as a rejection of external structures and traditional institutions in favour of the idolization of the supernatural leader, often resulting in a subversive, revolutionary force against the normative order and established custom¹⁶, Sufi Shaikhs willingly tend to embrace religious structures and estab-

lished practices. They understand that any attempt to break with the past would invalidate their authority, since the link to a credible source would no longer exist in the eyes of the community. Consequently, a Shaikh's legitimation encompasses not only the vertical dimension to the transcendent divine, but he also receives endorsement through his active support of established legal norms, as well as his confident claim that his authority has a legitimate connection to a historical past.

This tripartite validation that is assuredly rooted within an Islamic framework, results in a very stable form of charismatic leadership. In this way the Shaikh's authority is insofar unique because it is strengthened through multidimensional pathways of endorsement – transcendent, legal, and historic. Green explained that, “Sufism has been held together by the cords of texts and terminology, lineages and teachers, rituals and pledges, by which the living Sufis of each generation have pledged themselves to the re-enactment of morals, practices and beliefs they preserve as the secret doctrine of the Prophet”¹⁷. Simply put, charismatic Shaikhs claim divine endorsement, enthusiastically uphold the law, and simultaneously connect their authority to a hallowed past.

This is significant, for as heirs to the Prophet Mohammed, charismatic Sufi leaders eagerly maintain contact to Islam's sacred history and aim to fulfil their principal duty, “to connect Muslims directly to the charismatic blessing of the Prophet Mohammed through the

¹⁴ Sverre Spoelstra, *Leadership and Organization. A Philosophical Introduction*, New York: Routledge, 2018.

¹⁵ Daphna Ephrat, *Spiritual Wayfarers, Leaders in Piety: Sufis and the Dissemination of Islam in Medieval Palestine*, Cambridge, Mass.: Harvard University Center for Middle Eastern Studies, 2008.

¹⁶ Charles Lindholm, *Charisma*, Oxford: Blackwell, 1993.

¹⁷ Nile Green, *Sufism: A Global History*, Chichester, West Sussex: Wiley-Blackwell, 2012, 228.

claim of prophetic transmission and inheritance¹⁸. Thus, the Shaikh always remains firmly rooted in Islam's ancient, at times even mythologized narratives, invariably depending on the past to endorse his present function. This institutional type of inherited charisma continues to reinforce the appealing aura of the leader, while offering additional official justification that sanctions the leader's actions. Thus, by straddling both the past and the future, and at the same time exerting powerful dominance in the present, they become the embodiment of an eternal narrative assuring boundless possibilities and promising opportunities for a future salvation.

The Evolution of the Shaikh's Authority

It is important to mention that the role of the Shaikh and his level of authority underwent a progressive evolutionary process. During the time that Sufism underwent the natural development toward its institutionalization, the relationship between the Shaikh and Sufi aspirant was initially quite informal and mainly understood as an irregular association between teacher and student.¹⁹ Disciples were permitted to have more than one Shaikh and seek knowledge wherever they could find it. Formal hierarchical structures and strictly demarcated Sufi Orders that could trace their lineage to one specific founder were not yet in place. Gradual-

ly, as organizational factors increased, the significance of the Shaikh and the perception of his status as an extraordinary human being due to his special proximity to God and the Prophet continued to expand. The exact timeframe for this process is difficult to determine, since it is deeply connected to location and historical context. As his authority and power evolved, so did his right as a holy man to require absolute obedience from his followers in all the minutest areas of their lives. The time arrived that it was believed that once a Sufi was initiated and submitted to the Shaikh he elected to follow, it became extremely dangerous to consider abandoning that Shaikh for another. Leaving the Shaikh meant the termination of one's spiritual journey and the breach of the covenant made before God. Obviously, this authoritarian model could easily result in the possible abuse of power and the exploitation of the life of the disciples.²⁰ But despite the potential hazard of departing from established orthodoxy and engaging in a type of antinomianism, Sufis have generally succeeded in defending their position regarding why such levels of authority were necessary.

As the Shaikh's position in the Sufi community continued to develop even further from a spiritual guide to an actual mediatorial position, he became someone who not only brought seekers to God but was the necessary bridge by which believers could approach God. Takim explains this as follows, "Salvific efficacy of the holy man lies in his being seen as a medium of di-

¹⁸ Lloyd Ridgeon, *Routledge Handbook on Sufism*, New York: Routledge, 2020, 139.

¹⁹ Alexander D. Knysh, *Islamic Mysticism: A Short History* (Themes in Islamic studies, Vol. 1), Leiden: Brill, 2000, 172.

²⁰ Tanvir Anjum, *Mediational Role of the Sufis in the Islamicate South Asia. A Conceptual and Empirical Study*, *J. Res. Soc. Pak.* 51, 157-177.

vine-human interaction. Due to his spiritual connection, the holy man offers the profane world a sacred encounter”²¹. This rather extreme evolutionary process was certainly viewed with suspicion and as controversial by many Muslims since there was a real danger of committing the grave sin of deifying a mere person. This borderline idolatrous behaviour can for example manifest itself through prostrations of the disciples before their Shaikh. Sufis, however, would explain these acts of submission as follows, “The veneration of the Sufi for his shaykh is only a support, which reminds him of his veneration for the Prophet, and of his worship which is dedicated to God”²². In this scenario, the Shaikh merely seems like a temporary substitute for the actual adoration of God.

Regardless of some of the dormant hazards, the Shaikh’s role as the link between the heavenly and earthly realm remained an essential foundation of Sufism, where charismatic leaders, “formed the link between the prophet and to God, and devotion to him, love for him, concentration on his image in prayer became part of the process of salvation”²³. As an intermediary that stood between man and God, Sufis began to believe that God’s special blessing and power primarily flowed through the Shaikh. This divine grace enabled his followers to advance on their journey. Progress on the path toward God became conditional upon the

spiritual and even physical bond with one’s master. It was no longer possible for someone alone to attain contact with God. The exclusive mediation of a qualified Shaikh became irreplaceable. Finding a qualified guide and trusting in his mediatory powers became therefore the principal pursuit of all novice Sufis who were eager to know God. This rigorous master disciple interconnection developed into the institutional foundation of all Sufi Orders.²⁴

As a Corpse in the Hands of the Washer

As is the case with any form of traditional charismatic leadership, the influence of the leader is obviously dependent on subjective perception and acceptance by the followers. Charismatic authentication is never fully objective, but rests entirely on the personal perceptions of adherents themselves. Authority is not inherent but granted through a follower validation process. In other words, while a person might have charisma, he only becomes a charismatic authority if his exceptional qualities are recognized as authentic and accepted by others. Simply put, the operationalization of the charismatic leader’s ability to exercise his power remains utterly contingent on follower beliefs and commitments.²⁵ The specific pathway of determining who comprises an authentic charismatic leader includes for Sufis intuition, dreams,

²¹ Takim, *The Heirs of the Prophet*, 39.

²² Éric Geoffroy, *Introduction to Sufism: The Inner Path of Islam* (Perennial philosophy series), Bloomington, Ind.: World Wisdom, 2010, 144.

²³ Paul L. Heck, *Sufism? What Is It Exactly?* *Relig. Compass* 1, 2007, 148–164. <https://doi.org/10.1111/j.1749-8171.2006.00011.x>, 157.

²⁴ Carl W. Ernst, *The Shambhala Guide to Sufism*, Boston, Mass.: Shambhala, 1997, 123-124.

²⁵ Douglas F. Barnes, D.F., *Charisma and Religious Leadership: An Historical Analysis*, *J. Sci. Study Relig.* 17, 1, 1978, <https://doi.org/10.2307/1385423>.

ecstatic feelings, and various types of mystical experiences.²⁶

After acknowledging someone's charisma and affirming that person's divine mission, followers enter a relationship of willing submission rather than coercion by a dominant figure. Schweitzer underlined this covenantal aspect as follows, "As soon as the devotion of the followers turns into a sense of duty, leadership becomes charismatic authority"²⁷. The same is also the case with Sufi Shaikhs. Although a Shaikh might have a remarkable array of knowledge, skills, and display multiple miraculous deeds, if this is left unrecognized, he is unable to exercise his role as divinely endorsed guide. Once, however, followers believe in the validity of a genuine transcendent confirmation, they are then able to voluntarily accept a Shaikh's irrevocable influence over their lives.²⁸ The uniqueness within Sufism is that the type of submission that is expected goes beyond the spiritual domain and encompasses all areas of life.

As the guardian of the lives of his followers, the Shaikh determines what disciples should wear, their diet, employment, social interactions, and most other matters pertaining to everyday life. Any ordinary decision that a disciple intends to make, needs to receive permission from their master. As is the

²⁶ Pnina Werbner, *The Abstraction of Love: Personal Emotion and Mystical Spirituality in the Life Narrative of a Sufi Devotee*, *Cult. Relig.* 18, 2017, 165–180, <https://doi.org/10.1080/14755610.2017.1326961>.

²⁷ Arthur Schweitzer, A., *The Age of Charisma*, Chicago: Nelson-Hall, 1984, 34.

²⁸ Hamid Dabashi, *Authority in Islam. From the Rise of Muhammad to the Establishment of the Umayyads*, New Brunswick, NJ: Transaction Publishers, 1989.

case with most charismatic leadership formats, Sufi Shaikhs also expect absolute obedience from their disciples. They require from them to make profound changes to their lifestyle, submit unconditionally, give up their individual freedoms and become like clay in the hands of the Shaikh, whose sole responsibility pertains to moulding his followers into people who are worthy to come into the presence of God.²⁹ This concept can be summarized with one of the most famous Sufi aphorisms, "A disciple ought to be in the hands of his master, like a corpse in the hands of the washer." In the same way that a corpse has no independent volition of its own, disciples should also submit their will to the expert advice and guidance of their charismatic leader. The moment a follower decides to disobey his master, however, his spiritual progress comes to an end. This complete relinquishment of personal choice to the will of the Shaikh has been viewed by generations of Sufis as a necessary step of faith for the attainment of higher spiritual states.

This type of submission, however, was never intended to be compulsive, but freely given. Charismatic leaders are typically invited, sometimes even beseeched to exercise dominion over the lives of their adherents, where obedience to the Shaikh is viewed as obedience to God, since the leader is merely a representative of God's divine

²⁹ Özgen Felek, *The Master of the Master. The Twisted Story of an Imperial Master and His Disciple**, *J. Sufi Stud.* 1, 2012, 169–192, <https://doi.org/10.1163/22105956-12341241.171>.

command.³⁰ Succinctly summarized, submission to a man becomes worship of God. Additionally, follower legitimization is not merely an individual decision, but an interconnected dynamic of shared communal relationships that willingly submit to the guidance of their leader.³¹ Devotees encourage one another in the rightfulness of their actions, and there is a sense of cohesion, identity, and mutual accountability that is not only required from the leader, but from followers themselves. The recognition of authority increases not only because of the individual abilities of the charismatic leader, but due to the collective, and therefore cumulative perception of the community under his guidance. The shared belief that submission is not only justified, but efficacious in one's pursuit of transcendent objectives is crucial to the long-term endurance of the relationship. While the community reassures and admonishes each other, the ultimate attainment of transcendent goals inspires continued obedience and faithful perseverance.

The willingness for submission and confidence in the authenticity of the Shaikh reciprocally also requires continuous demonstrations of miraculous abilities and transcendent, secret knowledge that would be unattainable by anyone else. For instance, since Sufis believe that "as a friend of God he is in constant contact with God and does

only what He wills"³², for that reason it became a common belief that the Shaikh was able to understand and interpret the inner meanings of the Qur'an, whereas ordinary believers are typically unable to access the innermost substance of revelation and understand its secret truths. By being able to go beyond the written text and receive privileged knowledge and esoteric elucidation of meanings that lie beyond normal people, Sufi charismatic leaders have traditionally solidified their authority and transcendent endorsement.³³ Thus, a qualified guide could succeed in helping his followers avoid the dangers of misinterpretation of Quranic imperatives, while simultaneously displaying the appropriate implementation of that content through an exemplary life that should serve as the principal blueprint for imitation. Consequently, the notion of hidden knowledge is fundamental to understanding the role of the Shaikh, since it sanctions his authority and successfully establishes his role within the Sufi hierarchy.³⁴ Paradoxically, however, this extraordinary spiritual power of the Shaikh does not require its permanent manifestation.

Although charismatic authority is routinely contingent upon extraordinary displays of supernatural ability, the seeming paucity of miracles does not negate their implicit existence. This

³⁰ Martin Riesebrodt, *Charisma in Max Weber's Sociology of Religion*. *Religion* 29, 1999, 1–14, <https://doi.org/10.1006/reli.1999.0175>, 7.

³¹ Kojiro Miyahara, *Charisma: From Weber to Contemporary Sociology*, *Sociol. Inq.* 53, 1983, 368–388, 376.

³² Desiderio Pinto, *Piri-Muridi Relationship. A Study of the Nizamuddin Dargah*, New Delhi: Manohar Publishers, 1995, 140.

³³ John Renard, *Tales of God's Friends. Islamic Hagiography in Translation*, Berkeley, Calif.: University of California Press, 2009, 166.

³⁴ Benjamin F. Soares, *Islam and the Prayer Economy: History and Authority in a Malian Town* (International African library 32), Edinburgh: Edinburgh University Press for the International African Institute, 2005.

constitutes a remarkable difference between traditional charismatic leaders and Sufi Shaikhs. It is typically the case that once a charismatic leader ceases to perform supernatural acts, their power and trustworthiness begins to wane.³⁵ This is not the case for Sufi leaders. Within their narrative, Shaikhs can re-interpret the seeming lack of miracles as part of the discipleship process where aspirants are trained to subdue their ego, trust their Shaikh, and rely on God. If the leader, for example, appears to act inappropriately, displays a paucity of knowledge, or requires questionable actions from his disciples as a sign of absolute obedience, it is paramount to not question his instructions but respond without hesitation. Even if the Shaikh does something inexplicable, his actions continue to be divinely authorized and beyond any scrutiny. Although his followers may not on all occasions understand the reason behind some of the behaviour or verbal instruction, the truth remains that since the Shaikh possesses a higher degree of revelatory insight, he must never be questioned. The Shaikh's conduct is always believed to be informed by God, even if on the surface this may not readily be apparent.

In this framework, Sufis are consistently able to reinterpret the scarcity of miracles as part of their intended training to subdue their ego and trust their charismatic leader. Thus, the scarcity of miracles becomes miraculous in itself. In short, the lack of knowledge or extraordinary superhuman abilities does not necessarily diminish the

³⁵ Thomas E. Dow, *An Analysis of Weber's Work on Charisma*, *Br. J. Sociol.* 29, 83, 1978, <https://doi.org/10.2307/589221>.

Shaikh's authority. It merely serves as an example of an intentionally selected pedagogical method for properly raising up spiritually mature disciples, who are required to consistently trust the purity of judgment without questioning. This cursory background helps to explain the foundational construction and evolution of religious authority in Sufism. It also advances awareness of the multiple legitimizing factors that authenticate a Shaikh's authority, who as a charismatic figure is endorsed to replicate the prophetic ideal and lead his followers to the ultimate goal of attaining proximity to God. Having established some salient features regarding the structure of charismatic leadership in Sufism, the final section intends to provide a brief comparative biblical reflection regarding some unique perspectives on the appropriate style for Christian leadership and the equal capability of all Christians to approach and be used by God.

A Christian reflection on Charismatic Leadership

Any form of leadership evidently comes with a great amount of power and authority. For example, studies of American and Korean pastors in mega-churches have shown that congregational members routinely believed in the exceptional qualities and divinely sanctioned authority of their leaders, who supposedly had a special direct contact with the divine and served as a type of spokesperson for God.³⁶ Re-

³⁶ Corcoran and Wellman, *Charismatic Leadership*, and Y.G. Hong, *Dynamism and Dilemma: The Nature of Charismatic Pastoral Leadership in the Korean Mega-churches*, PhD, University of Wales, 2000.

ardless if Christian, Sufi or other forms, there always remains the fundamental danger of potentially abusing opportunities of power. Unfortunately, the mishandling of its divinely given responsibility has in recent years been a consistent challenge for the Church. Reports of abuse, misconduct, hypocrisy, and sinful behaviour from Christian leaders, persistently continue to make headlines around the world today. This has led to the diminishing of the Church's reputation and its ability to be the faithful witness God has called her to be in the world.³⁷ While it is certainly true that within Christianity from a biblical perspective we can see some shared elements with traditional forms of charismatic leadership, there are also profound foundational differences. The intention here is not to compare lived Islam with a theoretically congruent biblical ideal, since as I have already mentioned the actual reality typically differs from abstract constructions of the theological premises. Nevertheless, the way the Bible envisions leadership and its role in the life of the believer does provide useful comparative appreciation of some of the similarities and differences in regard to corresponding conceptions within Sufism.

For instance, there are Bible passages, where the apostle Paul does claim transcendent validation, saying,

³⁷ Steven Lambert, *Charismatic Captivation - Authoritarian Abuse & Psychological Enslavement in Neo-Pentecostal Churches*, Jupiter, FL: Real Truth Publications, 2003, sowie Diane Langberg, *Redeeming Power: Understanding Authority and Abuse in the Church*, Grand Rapids, MI: Brazos Press, 2020, und Scott McKnight and Laura Barringer, *A Church Called Tov: Forming a Goodness Culture That Resists Abuses of Power and Promotes Healing*, Carol Stream, IL.: Tyndale Momentum, 2020.

“Paul, an apostle – sent not from man nor by a man, but by Jesus Christ and God the Father, who raised him from the dead” (Gal 1:1).³⁸ Even the Gospel that he received, he asserts came directly to him from God, “I did not receive it from any man, nor was I taught it; rather, I received by revelation from Jesus Christ” (Gal 1:12). Put simply, the apostle Paul professes a definite divine endorsement for his apostolic calling. He has been given divine sanction by God to fulfil God's sacred calling for his life. However, the ensuing qualitative dissimilarities to charismatic leadership structures in Sufism are indeed significant. Paul in no way requires from his followers blind obedience to his own personal dictates, but rather appeals to them on the basis of love (Phlm 8-9). Moreover, when submission is indeed requested, it is not a lording random demands over the people or an explicit compliance to Paul himself, but instead it is a direct yielding to the authority and the prompting of the Holy Spirit (1 Thess 4:8). People are to obey God, not the apostle Paul.

This specific instruction is also clearly congruent with the direct teaching of Jesus, who insisted that, “the Holy Spirit, whom the Father will send in my name, he will teach you all things” (Joh 14:26). Unlike a Sufi Shaikh, who demands absolute obedience to his own authoritarian commands without questions asked, the Christian disposition assures that prominence is always given first to God and not to human leaders. Using an example to illustrate this would be a Catholic priest in a village parish. Whereas he

³⁸ All Bible citations are taken from the New International Version (NIV).

might receive initial authority and respect conferred upon him by his priestly robe and his communal responsibility as a spiritual leader, this authority is merely temporary and conditional upon his conduct. The moment the priest's lifestyle goes against the narrative of sanctity and godly behavior, his authority and communal respect will proportionately decrease. He does not enjoy, what Lindholm calls, "institutional charisma"³⁹. Rather, authority and community trust must be earned and maintained through the ethical behavior of the spiritual leader. This thought process is also mirrored in the Bible.

Ultimately, Paul's leadership style is marked by a loving concern for people and an invitation to imitate his own lifestyle and spirituality rather than merely obey his verbal commands (1 Cor 4:16; 11:1). The pedagogy of imitation principally traces its roots back to the necessity for all believers to imitate Christ as their paramount role model (1 Pet 2:21). Once Christ's actions become the essential framework for emulation, a strong ethos of leadership through servanthood gets inevitably established.⁴⁰ The reason for this is that the Scriptures plainly state that God allowed himself to be sacrificed on the cross for the sake of humanity (Phil 2:3 – 8). This was done due to the fact that Christ's fundamental attitude was dependably one of submissive servanthood to both God and man, where "The Son of Man did not come to be served,

³⁹ Lindholm, *Charisma*, 24.

⁴⁰ Steven Crowther, *Biblical Servant Leadership: An Exploration of Leadership for the Contemporary Context*, Christian Faith Perspectives and Leadership in Business, Cham, Switzerland: Palgrave Macmillan, 2018.

but to serve, and to give His life as a ransom for many" (Mt 20:28). To put it another way, Christian leadership ought to always be service oriented⁴¹, since being a servant of the people is what true leadership is all about. Although this may not be the case in everyday lived experiences, it is nevertheless the basic principle that Christian leaders have tried to emulate for centuries and one that has been clearly demonstrated by the exemplary lifestyle of Jesus himself. Jesus plainly instructed his followers with the following words, "The greatest among you will be your servant" (Mt 23:11). Another important differentiating element within Christianity is the democratized accessibility for all believers to approach God directly without the necessity for help or intercession by a charismatic mediatory figure.

While Sufis typically believe that there are resolute hierarchical rankings of holiness and a specific divine favouritism reserved for a select few to come into the presence of God, the Bible establishes that God the Holy Spirit operates through every believer in unique ways for the benefit of all others (1 Cor 12:7). This is a fascinating reality, for it points to the egalitarian nature of Christianity's promise that there does not exist a status distinction between believers (Gal 3:28). All are equal in the eyes of God the Father. The following reality becomes evident, "Paul's point is that the kinds of ceremonial activities God required of only some people in the Old Testament are now required of all Christians. This desacralizes and democratizes the role

⁴¹ Timothy Brubaker, *Charisma Versus Service. Servant Leadersh. Theory Pract.* 3, 2016, 23–58.

of those who have a significant part to play”⁴². The good news for Christians is that accessing the transcendent was now obtainable for everyone. The latent potentiality for every member regardless of his level of skill or amount of knowledge to become a vessel through whom God’s power and divine grace can flow, plainly distinguishes the Christian conception of charismatic leadership from traditional models, for it relativizes the importance and exclusivity of the agency of one holy man. For this reason, the fundamental truth is that the possibility for leadership is available to every believer.

Although firmly anchored in the Bible, the theological concept known as the Priesthood of all Believers became especially pronounced as one of the principal breakthrough teachings of the Protestant Reformation under Martin Luther.⁴³ Luther’s understanding of the Priesthood of all Believers became foundational in helping “leaders to view themselves less as overlords of their communities and more as representatives of them, exercising a role that belongs to every member even as it requires expression particularly in one”⁴⁴. In this way, Christians are truly meant to be members of one family, united as the body of Christ for the purpose of glorifying God. Finally, it is important to mention that the greatest remaining differentiating aspect between the mediatory role of the charis-

matic leader in Sufism and in Christianity is that the Shaikh constitutes a poor alternative to God’s plan of providing His only begotten Son.⁴⁵ The Bible is exceedingly clear regarding the only possible person in history who is qualified to perform an acceptable mediatory function, saying, “For there is one God and one mediator between God and mankind, the man Christ Jesus, who gave himself as a ransom for all people” (1 Tim 2:5-6). While it is certainly true that this fundamental theological truth is not always been put into practice during the history of the Church, it nevertheless represents a clear goal that all Christians are encouraged to attain. In the final analysis, no other person but Jesus Christ can be viewed as the sole charismatic leader worthy of mankind’s complete submission and adoration.

⁴² Robert J. Banks and Bernice M. Ledbetter, *Reviewing Leadership: A Christian Evaluation of Current Approaches*, Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2004.

⁴³ Robert Kolb, *Martin Luther: Confessor of the Faith*, New York, NY: Oxford University Press, 2009.

⁴⁴ Banks and Ledbetter, 45.

⁴⁵ Colin Bearup, “Born Again” Muslims: What Can We Learn from Them?, *Int. J. Front. Missiology* 36, 2019, 137–144.

Islamische Deutungshoheit im westlich-säkularen Kontext: Zwei prominente deutsche Konvertiten und ihre Sicht auf Dialog, Da‘wa und muslimisches Leben

Von Esther Schirmmacher¹

Die beiden deutschen Konvertiten zum Islam, Murad Wilfried Hofmann (1931-2020) und Ahmad von Denffer (*1949) haben seit den 1970er Jahren Schlüsselrollen bei dem Versuch gespielt, einen „deutschen Islam“ in der Bundesrepublik Deutschland zu definieren und neue Ansätze für Muslime und Konvertiten zu formulieren. So gelang es ihnen, ihre Deutungshoheit als Sprachrohre für „die“ deutschen Muslime in Deutschland zu legitimieren, obwohl beide nie eine klassisch-theologische Ausbildung absolvierten.

Sie und andere deutsche Konvertiten wurden zu Advokaten der deutschsprachigen muslimischen Gemeinschaft und definierten für diese, wie rechtes muslimisches Leben in der Bundesrepublik aussehen könnte. Viele nicht-deutsche Muslime stützten sich auf ihrer Suche nach einem Islam, der mit

ihrem Leben in einer westlich geprägten Gesellschaft in Einklang steht, auf die Hilfe deutscher Konvertiten und ihre Sprachkenntnisse. Aufgrund ihrer eigenen Unsichtbarkeit in einer europäischen Gesellschaft hofften sie, durch den Anschluss an von deutschen Muslimen entwickelte Strukturen neue Privilegien gewinnen zu können.²

Sowohl der deutsche Diplomat Murad Wilfried Hofmann als auch der deutsch-baltische Publizist Ahmad von Denffer erlebten eine sogenannte „intellektuelle“ Konversion und fanden zwischen 1970 und 1980 durch islamisch-apologetische Literatur zu ihrer neuen Wahlreligion.³ Beide erhoben im Anschluss an ihre Konversion Forderungen an die deutsche Gesellschaft und versuchten, Inhalte der islamischen Theologie und Rechtswissenschaft im europäischen Kontext zu beheimaten. Dabei geht der vorliegende Beitrag der

¹ Esther Schirmmacher absolvierte ihren Master (2013-2018) und ihr Promotionsstudium (2019-2021) im Fach Islamwissenschaft (Arabisch, Persisch, Türkisch) an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn. Sie war u. a. Visiting Research Fellow an der Hebrew University of Jerusalem, Israel. Zur Zeit ist sie Islamic Relations Coordinator bei der Weltweiten Evangelischen Allianz (WEA) sowie Persönliche Referentin für den Generalsekretär der WEA. Sie besuchte zahlreiche islamisch geprägte Länder (Iran, Saudi-Arabien, Nordafrika, Türkei) und ist Referentin für Islam-Fragen in der Erwachsenenbildung.

² Vgl. Nina Wiedl, *Da‘wa – Der Ruf zum Islam in Europa*, Berlin: Hans Schiler, 2008, 215.

³ Bei Lofland und Skonovd werden sechs Konversionstypen unterschieden: die intellektuelle, mystische, experimentelle und affektive Konversion sowie die Erweckungs- und die Zwangskonversion. Vgl. John Lofland und Norman Skonovd, *Conversion Motifs*, in: *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 20, No. 4, 1981, 373–385. Siehe auch Monika Wohlrab-Sahr, *Konversion zum Islam in Deutschland und den USA*, Frankfurt/New York: Campus Verlag, 1999, 62.

Frage nach, ob die Konvertiten den Islam mit Demokratie und Menschenrechten im europäischen Kontext zu versöhnen versuchten oder einen am *šarī'a*-Recht ausgerichteten Islam in Deutschland etablieren wollten.

Trotz ihrer Minderheitenposition waren es in den 1970er und 1980er Jahren vor allem deutsche Konvertiten, die den Islam in Deutschland repräsentierten und ihn wesentlich prägten, da viele Strukturen für muslimische Gläubige in Deutschland bis in die 1990er Jahre hinein noch in den Kinderschuhen stecken.⁴

Murad Wilfried Hofmann und Ahmad von Denffer waren bereits ab den 1970er Jahren als Konvertiten in der muslimischen Gemeinschaft in Deutschland aktiv und warben für einen Islam, der mit anderen Religionsgemeinschaften rechtlich gleichgestellt werden sollte. Ihre Forderungen, die teilweise realitätsfern waren, sind aus heutiger Sicht verhallt, jedoch gibt es Aspekte, die für muslimisches Leben in der Bundesrepublik Deutschland weiterhin aktuell sind. In der nachfolgenden Analyse soll auch gefragt werden, nach welchen islamischen Quellen deutsche und europäische Muslime ihr Leben ausrichten sollen bzw. wer – aus Sicht der beiden Konvertiten – die Deutungshoheit besitzt, ihnen diese auszulegen.

I. Murad Wilfried Hofmann

Murad Wilfried Hofmann (1931-2020) war Jurist und ehemaliger deutscher Diplomat. Er wuchs in einer ka-

⁴ So argumentiert bspw. Salah Salem Abdel Razaq, *Neo-Muslim Intellectuals in the West*, Leuven: Peeters, 2008.

tholischen Familie auf und studierte nach dem Zweiten Weltkrieg Jura in München und New York. 1961 trat er in den diplomatischen Dienst ein; später wurde Hofmann Botschafter in Algerien (1987-1990) und Marokko (1990-1994). Seine in die Zeit seines diplomatischen Dienstes fallende Konversion zum Islam im Jahr 1980 führte zu großer medialer Aufmerksamkeit.⁵

Der Konvertit Murad Wilfried Hofmann veröffentlichte vor und insbesondere nach seiner Konversion über einhundert Bücher und Artikel zum Islam⁶ und erwarb sich auch im internationalen Kontext den Ruf als Brückenbauer zwischen dem Islam und westlichen Gesellschaften.⁷ Er betont in vielen seiner Schriften, dass es sich beim Islam um eine Religion handele und nicht um eine politische Ideologie.⁸ Aus seiner Sicht lässt sich aus dem Toleranzgebot des Islam ein religiöser Pluralismus ableiten, das Miteinander

⁵ Siehe Fredy Gsteiger, Skandalumwittert: Das „grüne Buch“ des deutschen Botschafters in Marokko. Muslim Murad, in: *Die Zeit*, Nr. 21, 1992, <https://www.zeit.de/1992/21/muslim-murad> [letzter Aufruf: 30.05.2022].

⁶ Seine bekanntesten Bücher sind Murad Wilfried Hofmann, *Islam*, München: Diederichs, 2001; *Der Islam im 3. Jahrtausend. Eine Religion im Aufbruch*, München: Diederichs, 2000; *Der Islam als Alternative*. München: Diederichs, 1993; und *Diary of a German Muslim*, Köln: Islamische Bibliothek, 1987.

⁷ Insgesamt scheint Hofmann weniger Gegenwind als Zustimmung bekommen zu haben. Doch kritische Stimmen

äußerten, dass ein bekennender Muslim nicht als deutsche Vertretung im Ausland eingesetzt werden sollte, siehe z. B. O. A., Macho Murad. *Aufregung im Auswärtigen Amt: Ein Genscher-Diplomat empfiehlt den Islam als Ausweg aus westlicher Dekadenz*, in: *Der Spiegel*, Nr. 14, 1992, 37–38.

⁸ Vgl. Murad Wilfried Hofmann, *Den Islam verstehen*. Vorträge 1996-2006, Istanbul: Çağrı Yayınları 2007, 247.

verschiedener Religionen sei von Gott gewollt.⁹ Hofmann sah es als sein persönliches Privileg an, anderen Muslimen im Westen Wissen zu vermitteln, damit diese seine Auslegung des Islam in ihrem Alltag zur Anwendung bringen könnten.¹⁰ Demnach wissen viele Muslime nicht mehr, wie sie ihre Religion korrekt praktizieren sollen. Genau an dieser Tatsache scheiterte oft der christlich-muslimische Dialog. Muslime in Europa könnten nur dann angemessen für den Islam werben, wenn sie selbst fest im Glauben stünden.

Hofmann als dialogbereiter Advokat des Islam?

Wie Hofmann fühlten sich auch andere deutsche Konvertiten zum Islam oft in besonderer Weise berufen, Christen und säkulare Muslime zurück zum „wahren Glauben“ zu führen. Hofmanns Apologetik zielt darauf ab, Anhänger zu gewinnen und die islamische Einladung (*da'wa*) durch Vorträge und Publikationen zu praktizieren. Er griff das Thema *da'wa* in Europa vielfältig auf und erklärte, dass Christen sich dem Islam als vollendeter Religion anschließen müssten, um ihr eigenes Umherirren beenden zu können.¹¹

⁹ Vgl. Murad Wilfried Hofmann, How does Islam influence Events in the Near East?, in: Encounters. Journal of Inter-cultural Perspectives, Bd. 9, Nr. 2, 2003, 171-181, hier 178.

¹⁰ Vgl. Murad Wilfried Hofmann, Interreligiöse Dialoghürden, in: Klaus Lefringhausen und Jürgen Nieland (Hrsg.), Schritte zur Kultur des Miteinanders. Ein Dialog über den Dialog, Schenefeld: EBV, 2008, 46-50, hier 47.

¹¹ Die islamische Theologie geht u.a. mit Blick auf Sure 30,30 und 7,172f. davon aus, dass jeder Mensch bei seiner Geburt ein Muslim ist, so dass ein Konvertit aus dem Juden- oder Christentum lediglich zum ursprünglichsten Glauben bzw. zur

Während er beim Christentum den kritischsten Ansätzen die größte Glaubwürdigkeit beizumessen scheint, nimmt er in Bezug auf den Koran eine traditionell-islamische Sicht ein, ohne diese kritisch zu reflektieren; er misst mit zweierlei Maß. Obwohl sich Hofmann in seinen Büchern gegen christliche Mission ausspricht, beharrt er darauf, dass die islamische *da'wa* ausdrücklich vom Koran gefordert wird. Muslime werden dort dazu angehalten, zum Islam einzuladen.¹² Nach seiner Überzeugung ist eine „indirekte“ *da'wa* in einem westlich geprägten Kontext die effektivste und vielversprechendste.¹³

Hofmann geht in seinen Schriften darauf ein, dass interreligiöser Dialog von großer Bedeutung sei, wenn er auf ehrlichen Absichten basiere. Doch seiner Meinung nach existiert eine Konversion vom Islam zum Christentum schlicht nicht. Christen hingegen könnten zum Islam geführt werden, wenn ein offenes Gespräch möglich sei. Jedes Individuum könne zum Islam, für ihn die „erste“ aller Religionen, finden; selbst die 2003 verstorbene Islamwissenschaftlerin Annemarie Schimmel, wenn sie sich von ihren Glaubensvorstellungen hätte befreien können, so Hofmann.

Von Hofmann wird nur schwammig formuliert, inwiefern sich Muslime im Westen integrieren sollen. Er gesteht

natürlichen Beschaffenheit (arab. *fiṭra*) zurückkehrt.

¹² Vgl. Murad Wilfried Hofmann, Islam, 95. Hofmann verweist hier auf die Suren 16,25 und 29,46.

¹³ Eine zu offensichtliche Form der *da'wa* könne auf Ablehnung der Bevölkerung stoßen. Vgl. Murad Wilfried Hofmann, Da'wah and Conversion: Reflections of a German Muslim, in: Insights. Focused on Faith Studies, Bd. 3, Nr. 2&3, 2010, 195-196, hier 196.

Muslimen zwar zu, dass sie ihre Religion mit einer gewissen Flexibilität ausüben und sich den demokratischen Prinzipien der Bundesrepublik Deutschland unterordnen dürften, jedoch müsse man die Grenze zum „Kulturmuslim“ wahren.¹⁴ Entsprechend deutlich fällt seine Kritik an einem Euro-Islam im Sinne des syrischsstämmigen Politikwissenschaftlers Bassam Tibi aus. Für Hofmann kommt ein solches Islamverständnis einem Kultur-Islam gleich, der mit einem gelebten Islam nach dem Vorbild des Korans und Muḥammads nichts mehr zu tun habe.¹⁵ Er plädiert dafür, selbstständige Rechtsfindung (arab. *iğtihād*) zur Anwendung zu bringen und so einen Islam zu schaffen, der europäische Elemente in sich vereint. Im Zuge der Forderung, eine zeitgenössische Auslegung der islamischen Quellen vorzunehmen, schlägt Hofmann daher vor, das nach traditionalistischer Vorstellung seit dem 10. Jahrhundert verschlossene „Tor der (Rechts-)Auslegung“ (*bāb al-iğtihād*) zu durchschreiten. Weitere Details, welche Methodik und welche exegetischen Mittel er für die Auslegung der islamischen Quellen vorsieht, findet man jedoch kaum.

Damit der Westen einen Zugang zum Islam finden könne, seien vor allem muslimische Intellektuelle aus dem Westen gefragt, die sich konkret zu den islamischen Positionen hinsichtlich der Frauen- und Menschenrechte sowie der

¹⁴ Hofmann, Islam, 78.

¹⁵ Vgl. Murad Wilfried Hofmann, Islam in Deutschland – eine Krise Geschichte, 2006, <https://islam.de/4793.php> [letzter Aufruf: 30.05.2022]. Siehe auch Murad Wilfried Hofmann, Islam und der Westen, Aachen: Islamisches Zentrum Aachen, Bilal-Moschee e.V., 1998, 31.

Demokratie äußern müssten.¹⁶ Er geht in seinen Veröffentlichungen ein, dass es gerade im Bezug auf die Themenfelder Frauen-, Menschen-, und Minderheitenrechte Diskrepanzen zwischen der islamischen und der westlichen Sicht gibt, die mit den richtigen Methoden und dem Willen dazu jedoch auflösbar seien. Dazu müsse der Westen bspw. anerkennen, dass der Islam nicht menschenrechtsfeindlich sei, sondern dass die Menschenrechte vielmehr im Islam ihren Ursprung fänden.

Der ehemalige deutsche Diplomat sieht sich dabei selbst in der Rolle eines solchen Intellektuellen, der den Islam in Deutschland nach außen hin zu vertreten hat. Worauf Hofmann seine Autorität stützt, kann nur gemutmaßt werden, da er kein muslimischer Gelehrter ist. Trotzdem ist die Zahl seiner Befürworter im deutschen und auch internationalen Kontext groß. So erhielt Hofmann zahlreiche Auszeichnungen, Ehrentitel und Ehrenmitgliedschaften aus der islamischen Welt: 2009 z. B. die Auszeichnung als „Islamic Personality of the Year“¹⁷ in Dubai oder 2010 die Freiheitsmedaille 1. Klasse vom jordanischen König ‘Abd Allāh II. in Amman.¹⁸ Er war außerdem Beirats- und

¹⁶ Vgl. Murad Wilfried Hofmann, Muslims as Co-Citizens in the West – Rights, Duties, Limits, and Prospects, in: The American Journal of Islamic Social Sciences, Bd. 14, 1997, 87–95, hier 91.

¹⁷ Vgl. Ecevit Polat, Murad Wilfried Hofmann – Deutschlands Geschenk an den Islam, Hamburg: Tredition, 2017, hier 6; und Zentralrat der Muslime in Deutschland e.V., „Islamic Personality of the year“: Hohe Auszeichnung aus Dubai für ZMD-Beiratsmitglied Murad Hofmann, 2009, <http://www.zentralrat.de/13853.php> [letzter Aufruf: 30.05.2022].

¹⁸ Islam.de, Amman: König Abdallah II überreicht Murad Wilfried Hofmann Freiheits-

Ehrenmitglied im Zentralrat der Muslime in Deutschland.

Muslime in europäischen Ländern

Hofmann empfahl deutschen Muslimen bereits in den 1990er Jahren, Forderungen für die Regelung muslimischen Lebens in Deutschland zu stellen.¹⁹ Gerade Muslime im westlichen Kontext könnten in den islamischen Ursprungsländern Reformen voranbringen, die dringend notwendig seien.²⁰ Seiner Meinung nach ist die größte Herausforderung für Muslime in Europa die Anerkennung als voll- und gleichwertige Religionsgemeinschaft neben den Kirchen.²¹

Laut Hofmann hängt eine erfolgreiche Integration davon ab, wie kompromissbereit der Westen einerseits und die Muslime im Westen andererseits seien. Spielraum für Neuinterpretationen sieht Hofmann dabei durchaus, jedoch nur, was die islamische Kultur, nicht die Glaubensüberzeugungen per

medaille 1. Klasse, 2010, <http://islam.de/16525.php> [letzter Aufruf: 30.05.2022].

¹⁹ Murad Wilfried Hofmann, Islam in Spanien. Modell für Europa, in: Al-Islam. Zeitschrift von Muslimen in Deutschland, Nr. 4, 1996, 4-5, hier 5.

²⁰ Murad Wilfried Hofmann, Die Beziehungen der Muslime zur freiheitlich-demokratischen Rechtsordnung, in: Rauf Ceylan (Hrsg.), Islam und Diaspora. Zum muslimischen Leben in Deutschland aus historischer, rechtlicher sowie migrations- und religionssoziologischer Perspektive, Frankfurt am Main: Peter Lang (= Reihe für Osnabrücker Islamstudien, Bd. 8), 2012, 139-144, hier 141.

²¹ Vgl. Bülent Ucar (Hrsg.), Interview mit Murad Wilfried Hofmann. Status quo und Potentiale aktueller Entwicklungen des Islam in Deutschland, in: Hikma. Zeitschrift für islamische Theologie und Religionspädagogik, Bd. 3, Nr. 4, 2012, 128-130, hier 129.

se betrifft.²² Ein Leitspruch Hofmanns ist „integrieren, aber nicht assimilieren“, denn nur so könnten Muslime im Westen ein Vorbild für Nicht-Muslime sein.²³

Welche Regierungsform eignet sich?

Hofmann war überzeugt, dass nur bestimmte Regierungsformen im Einklang mit den Lehren des Islam stehen könnten. Er kritisiert in seinen Veröffentlichungen, dass viele Muslime selbst nicht wüssten, wie der ideale islamische Staat auszusehen habe.²⁴ Besonders Muhammad Asad (1900-1992), Konvertit jüdischer Abstammung, habe sich in seinem Buch „The Principles of State and Government in Islam“ (1961) mit der Thematik einer islamischen Staatsform beschäftigt und herausgestellt, dass der Islam durchaus mit einer Demokratie „methodisch vereinbar“ sei.²⁵ Auf diesen geistlichen Vater stützt Hofmann sich in vielen seiner Ausführungen. Für Hofmann gilt als Leitfaden für eine politische Ordnung das islamische Prinzip *al-islām dīn wa dawla* (Islam als Glaube und Staat), das den Menschen in seiner Gesamtheit erfasse.²⁶

Seiner Ansicht nach ist ein gläubiger Mensch in keinem Staatswesen dazu in der Lage, seinen Glauben ein-

²² Vgl. Hofmann, Muslims as Co-Citizens, 90.

²³ Siehe Hofmann, Der Islam im 3. Jahrtausend, 12 u. 76.

²⁴ Vgl. Murad Wilfried Hofmann, Islam 2000, Beltsville: Amana Publications, 1996, 51.

²⁵ Murad Wilfried Hofmann, Muhammad Asad: Europas Geschenk an den Islam, in: Al-Islam. Zeitschrift von Muslimen in Deutschland, Nr. 5, 2000, 11-19, hier 15.

²⁶ Vgl. Hofmann, Der Islam als Alternative, 113.

fach abzulegen.²⁷ Innerhalb des Prinzips *al-islām dīn wa dawla* müssten alle Lebensbereiche im Einklang mit dem Islam in Beziehung zueinander gesetzt werden und ein gläubiger Muslim habe die Möglichkeit, sein ganzes Leben gottgefällig auszurichten.²⁸

Aus dem Koran arbeitet Hofmann drei Elemente heraus, die für ein islamisches Staatswesen sprechen könnten und auf deren Grundlage man ein demokratisches Prinzip herleiten könnte

1.) Das Präsidialprinzip – mit einem Kalif oder amīr als Nachfolger Muḥammads,

2.) Das Konsultationsprinzip – exekutive und legislative Funktionen werden hier durch eine šūrā (Beratungsgremium) ausgeübt, dessen Mitglieder Muslime sind (das heißt, Nicht-Muslime werden von einer Machtbeteiligung ausgeschlossen);

3.) Das Prinzip des Islam als Staatsreligion – der Koran stellt die oberste Gesetzgebung dar, das Staatsoberhaupt ist ein Muslim.

Auf Grundlage seiner herausgearbeiteten Elemente des Präsidial- und Konsultationsprinzips sowie des Islam als Staatsreligion könne man auch in islamisch geprägten Ländern demokratische Strukturen etablieren (die freilich zentrale Prinzipien einer freiheitlichen und rechtsstaatlichen Demokratie verletzen würden). Auf dieser Grundlage meint Hofmann, den Islam mit demokratischen Prinzipien in Einklang zu bringen.

²⁷ Vgl. ebd., 114.

²⁸ Vgl. ebd., 114.

Hofmanns „islamische Demokratie“

In seinem Aufsatz „Democracy or Shuracracy“ (2007) skizziert Hofmann Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen Islam und Demokratie. Die Staatsform einer sogenannten „islamischen Demokratie“ könnte man, so Hofmann, *šūrāqrāṭīya* taufen.

Seiner Meinung nach scheidet eine Diskussion oft schon am Begriff Demokratie selbst.²⁹ Das Konzept der „Volksherrschaft“ könne bei Muslimen Ablehnung hervorrufen, da die alleinige Herrschaft Gott gebühre. Hofmann setzt Demokratie und Säkularismus keineswegs gleich, denn eine säkulare Demokratie sei für gläubige Muslime nicht akzeptabel. Da aber selbst Deutschland nicht vollständig säkular sei, sollte selbst eine „Theodemokratie“ nach dem Modell des pakistanischen Gelehrten und islamistischen Vordenkers Abū l-A‘lā Maudūdī möglich sein.³⁰ Hofmann ist durchaus der Meinung, dass der Islam erst beweisen müsse, dass die „Theodemokratie“ auch in der Praxis Bestand habe, ohne den Koran oder die Menschenrechte zu vernachlässigen.³¹

Hofmanns stellt heraus, dass sich letztendlich alle von Menschen gemachten Gesetze göttlichem Recht unterordnen müssten. Nur wenn Gottes Recht nicht zur Disposition stehe, sei es vor menschlichem Eingriffen geschützt.

²⁹ Siehe Murad Wilfried Hofmann, Democracy or Shuracracy, in: John J. Donohue / John L. Esposito (Hrsg.), Islam in Transition. Muslim Perspectives, New York: Oxford University Press, 2007, 296–306.

³⁰ Vgl. ebd., 297.

³¹ Vgl. Hofmann, Diary of a German Muslim, 130.

Trotz dieser und ähnlicher Aussagen, die der säkularen Ausrichtung eines Staates ganz grundsätzlich die Legitimation absprechen, wurde Hofmann für seine Herausarbeitung der Vereinbarkeit demokratischer Elemente mit dem Islam gedankt.³²

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Hofmann dazu bereit war, dem Islam in Deutschland eine „deutsche Färbung“ zuzugestehen, ohne jedoch einem Euro-Islam, der für ihn einer Assimilation gleichkäme, zu verfallen. An den muslimischen Glaubensgrundsätzen dürfte nichts geändert werden, lediglich der Bereich der Kultur ließe Spielraum für Interpretationen zu.

Demokratische Strukturen akzeptiert Hofmann so lange, wie sie sich als nützlich gegen Machtmissbrauch erweisen.³³ Als Staatskonzept für muslimisches Leben möchte er sich jedoch nicht mit einer westlichen Demokratie zufriedengeben, da sie menschliches Recht über göttliches Recht stellt. Hofmann betrachtet einen demokratischen Staat letztendlich nicht als akzeptablen Ersatz für einen Staat, der *šarī‘a*-Recht implementiert und somit rechtgläubigen Muslimen ein gottgefälliges Leben ermöglicht.

II. Ahmad von Denffer

Ahmad von Denffer (*1949) studierte nach seinem Wehrdienst Islamwissenschaft in Mainz und engagierte sich nach seiner Konversion um das Jahr 1969/70 stark für die Etablierung

³² Vgl. Cefli Ademi, *Der säkulare Rechtsstaat aus muslimischer Perspektive*, 2012, 124. Der Autor verweist hier auf Hofmann, *Der Islam im 3. Jahrtausend*, 107–130.

³³ Siehe dazu Murad Wilfried Hofmann, *Der Islam als Alternative*, 117.

islamsicher Strukturen in Europa. Ideologisch war er ein Schüler des pakistanischen Schriftstellers Khurram Murad (1932-1996), der wiederum ein Schüler für Abū l-A‘lā Maudūdīs (1903-1979) war. Er gab die Zeitschrift *Al-Islam* heraus, publizierte zahlreiche Ratgeber für Muslime in Deutschland und kritisierte, wie man in Deutschland mit Muslimen umgehen würde.³⁴

Der Konvertit Ahmad von Denffer wirkte ab den 1970er Jahren als Mitarbeiter in verschiedenen islamischen Zentren und Stiftungen in Europa (u.a. Islamic Foundation Leicester und Islamisches Zentrum München) mit und versuchte, den Islam in der Gesellschaft sichtbarer zu machen. Besonders lange war er im *Islamischen Zentrum München* aktiv, wo in der Ära von Denffers viele neue Strukturen für muslimische Gläubige entstanden; so z. B. ein islamischer Kindergarten, eine Pfadfinderschaft etc.

Wie auch bei anderen Konvertiten zum Islam spielt das Thema *da‘wa* bei Ahmad von Denffer eine zentrale Rolle. Von Denffers Ausführungen zu *da‘wa* und Dialog³⁵ machen deutlich, dass er mit allen Mitteln versuchen möchte, der deutschen Gesellschaft den „wahren Islam“ zu vermitteln. Dabei ist er überzeugt, dass die Islamisierung einer europäischen Gesellschaft nur mit

³⁴ Siehe hierzu z. B. Muslim-Buch.de (<http://www.muslim-buch.de/navi.php?qs=Denffer+>). Andere bekannte Werke von ihm sind: Ahmad von Denffer, *Islam for Children*. Leicester: The Islamic Foundation, 1981; oder Ahmad von Denffer *Ulum al-Quran. An Introduction to the Sciences of the Qur‘an*, Leicester: The Islamic Foundation, 1983.

³⁵ Schon 1980 veröffentlichte von Denffer: *Dialogue Between Christians and Muslims. A Survey*, Leicester: The Islamic Foundation.

„legalen Mitteln“ umgesetzt werden dürfe.

Wie bei Murad Wilfried Hofmann lässt sich auch bei Ahmad von Denffer an vielen Stellen eine Kritik am Christentum und christlichen Dogmen herauslesen.³⁶ Schon zu Beginn seiner Laufbahn als Religionsfunktionär in verschiedenen islamischen Zentren und Vereinigungen in Europa rückte von Denffer die Auseinandersetzung mit dem Christentum in den Mittelpunkt seines Interesses und wirkte an verschiedenen Projekten mit, die u.a. die christliche Mission untersuchten.

Eine islamkonforme Gesellschaft?

Ab 1980 verfasste von Denffer Richtlinien für einen muslimisch-christlichen Dialog für das 1973 gegründete Zentrum *Islamic Foundation* in Leicester/England.³⁷ Dialog ist für von Denffer ein Mittel zum Zweck: „Dialog ist eine Methode, kein Ziel. Unser Ziel im Umgang mit Nicht-Muslimen ist zweifellos vom Gedanken der *da'wa* bestimmt.“³⁸

Während eines Vortrags auf einem mehrerer Treffen deutschsprachiger Muslime, die ab 1976 in der Bilal-Moschee in Aachen initiiert wurden, sprach von Denffer über den muslimisch-christlichen Dialog und nannte Beispiele der Begegnung von Christen und Muslimen aus der Zeit Muḥammads: Die Rolle der Christen

bestehe nach islamischer Tradition darin, Muḥammad als von Gott gesandten Propheten und den Islam als Gottes Offenbarung anzuerkennen und zu bezeugen.³⁹ Die Aufgabe der Muslime sei es im Gegenzug, dem christlichen Gegenüber den Islam auszulegen.⁴⁰

Von Denffer publizierte viele praktische Anleitungen, wie sich ein Muslim und insbesondere ein Konvertit zum Islam in der westlichen Welt verhalten müsse.⁴¹ Einen Euro-Islam und säkulare Gesellschaften hält er für gefährlich. Doch wie sich europäische Muslime seiner Meinung nach zum säkularen Staat positionieren sollen, ist bei ihm oft nur zwischen den Zeilen zu lesen.

Wie schon Hofmann betonte auch von Denffer, dass der Islam zwischen Religion und Politik nicht trennen könne, weil er als ein alles umfassendes System nicht vor bestimmten Bereichen des Lebens halt mache.⁴² In einem Interview aus dem Jahr 2004 erklärt von Denffer, dass man die verschiedenen Bereiche des weltlichen Lebens nicht ohne Religion bewältigen könne.⁴³ Für

³⁶ Siehe Ahmad von Denffer, Dialog und *Da'wa*, in: Al-Islam. Zeitschrift von Muslimen in Deutschland, Nr. 3, 1978, 2-3, 1978.

³⁷ Vgl. ebd., S. 4. In der *Islamic Foundation* arbeitete von Denffer von 1978 bis 1984 und absolvierte dort u. a. eine Weiterbildung als wissenschaftlicher Mitarbeiter.

³⁸ Ahmad von Denffer, Dialog und *Da'wa*, 3.

³⁹ Vgl. Ahmad von Denffer (Hrsg.), Berichte von den Treffen, in: Islam hier und heute. Beiträge vom 1.-12. Treffen deutschsprachiger Muslime (1976 -1981), Köln: Verlag Islamische Bibliothek, 1983, 57.

⁴⁰ Vgl. ebd., 57.

⁴¹ Großen Einfluss gewann auch das Werk Yūsuf al-Qaradāwī, Erlaubtes und Verbotenes im Islam. Übersetzt von Ahmad von Denffer, München: SKD Bavaria, 1989, 4., neu bearb. Aufl. 2003.

⁴² Vgl. Ahmad von Denffer, Glauben, Menschenrechte und Glaubwürdigkeit. Gedanken zum Thema „Globalisierung“ aus muslimischer Sicht, in: Al-Islam. Zeitschrift von Muslimen in Deutschland, Nr. 2, 2003, 14-16, hier 15.

⁴³ Interview mit Ahmad von Denffer, Der Islam in Europa. Platz für das islamische Recht, in: Die Gazette, Nr. 2, 2004, <https://www.yumpu.com/de/document/read/20951143/platz-fur-das->

Europa sieht er eine Ausrichtung am *šarī'a*-Recht dann als sinnvoll an, wenn die Mehrheit dies fordern würde – und somit alles ganz demokratisch und legal wäre.⁴⁴ Wichtig ist hier zu erwähnen, dass in einem Rechtsstaat individuelle Freiheits- und Minderheitenrechte nicht einfach durch das Mehrheitsprinzip „demokratisch“ und „legal“ abgeschafft werden können.

So wie auch Hofmann war von Denffer der Meinung, dass Muslime im westlichen Kontext nur von Integration, niemals aber von Assimilation sprechen sollten.⁴⁵ So schrieb von Denffer bspw. in seinen „Kritischen Anmerkungen“ zur *Islamischen Charta* (2002), die vom Zentralrat der Muslime in Deutschland am 3. Februar 2002 einstimmig verabschiedet worden war, dass die europäische Kultur in den Grundzügen „antireligiös und unislamisch“ sei.⁴⁶ Die Gemeinschaft der Muslime solle sich stattdessen noch viel mehr an der islamischen *umma* orientieren.

Muslime dürften sich nicht damit zufriedengeben, dass sie in Deutschland nicht nach islamischem Recht leben dürften; stattdessen müssten sie die Umwandlung der Gesellschaft in eine „islamgemäße“ anstreben.⁴⁷ Letztlich ist sein Ziel die Durchdringung der deutschen Gesellschaft mit dem Islam. Dazu schreibt er: „Uns Muslimen in der Bundesrepublik steht es frei, mit allen

islamische-recht-die-gazette [letzter Aufruf: 30.05.2022], 64.

⁴⁴ Siehe dazu ebd., 65.

⁴⁵ Vgl. ebd. 67.

⁴⁶ Ahmad von Denffer, Kritische Anmerkungen zu „Islamische Charta“, in: *Al-Islam. Zeitschrift von Muslimen in Deutschland*, Nr. 2, 2002, 4–16, hier 15.

⁴⁷ Vgl. ebd., 14.

legalen Mitteln für dieses Ziel der Islamisierung unserer Gesellschaft zu arbeiten.“⁴⁸

Dort, wo Muslime gezwungen würden, auf ihre Identität, die religiös sei, zu verzichten, zwingt man sie in eine Art Assimilation, die leicht einem Abfall vom Islam gleichkäme.⁴⁹ Für diesen Rollenkonflikt, in dem europäische Muslime nach seiner Darstellung gefangen sind, sieht er selbst keinen konkreten Ausweg.⁵⁰

Integration definiert von Denffer mehr als „sich beteiligen“ und nicht als „Teil [von etwas] werden“. Von Denffers sieht vor, demokratische Grundrechte wie die Glaubens-, Rede- und Versammlungsfreiheit solange in Anspruch zu nehmen, wie sie Muslimen die Möglichkeit bieten, die Gesellschaft in eine islamische umzuwandeln. Sobald dann eine ausreichend große Mehrheit hinter der Einführung eines eigenen Rechtssystems steht, sollte dieses eingeführt werden.

Hofmann und von Denffer im Vergleich

Die Konvertiten Murad Wilfried Hofmann und Ahmad von Denffer repräsentieren stellvertretend die frühe Etablierung einer selbstbewussten muslimischen Gruppe, die in den 1970er

⁴⁸ Ahmad von Denffer, Zum Fall Rushdie, in: *Al-Islam. Zeitschrift von Muslimen in Deutschland*, Nr. 1, 1989, 9–12, hier 12.

⁴⁹ Vgl. Ahmad von Denffer, Integration statt Ghetto?! Überlegungen zur Perspektive der muslimischen Minderheit in Deutschland, in: *Al-Islam. Zeitschrift von Muslimen in Deutschland*, Nr. 3, 2003, 11–19, hier 15.

⁵⁰ Siehe dazu auch von Denffer, Islam in Deutschland. Probleme und Perspektiven, in: *Al-Islam. Zeitschrift von Muslimen in Deutschland*, Nr. 3, 1977, 2–8, hier 8.

und 1980er Jahren in der noch jungen Bundesrepublik Deutschland anfang, mehr Rechte für Muslime einzufordern und einen „deutschen Islam“ zu definieren. In diesen Jahrzehnten veränderte sich nicht nur der Status der Muslime in Deutschland, sondern auch die Wahrnehmung des Islam seitens der deutschen Gesellschaft. Große Umbrüche in den islamisch geprägten Ländern und das Erstarren eines „politischen Islam“ rückten auch deutsche Muslime in das Blickfeld der nationalen und internationalen Politik.

Die beiden Konvertiten hielten durch ihre Sprachfähigkeit eine wichtige Monopolstellung inne und ihre Sicht, wie ein „deutscher Islam“ schariakonform gelebt werden könnte, gewann großen Einfluss. Hofmann vertrat die Überzeugung, dass der Islam im ursprünglichsten Sinne der Initiator für Menschenrechte sei und der Westen seine Definition der Menschenrechte anpassen müsse. Nur dann könne der Mensch auch im Westen alle ihm zustehenden Menschenrechte ausschöpfen. Eine Übereinkunft „islamischer“ und „westlicher“ Menschenrechte war für Hofmann realistisch. Auch Ahmad von Denffer sah die Menschenrechte und -pflichten im Islam begründet. Er vertrat allerdings, dass sich die Lehre des Islam und die Menschenrechte nach westlichem Modell nicht ohne weiteres miteinander vereinbaren ließen. Von Denffer stand vor allem dafür ein, Deutschland „islamischer“ zu gestalten, um Muslimen die Möglichkeit zu bieten, gottgefällig leben zu können. Hofmann sah stattdessen die Vorteile westlicher Demokratien, nahm aber Abstand davon, eine säkulare Gesellschaft gut zu heißen.

Besonders Ahmad von Denffer setzte sich öffentlich für die Belange deutscher Muslime ein und rief für Muslime in Deutschland viele neue Lehr- und Freizeitangebote ins Leben. Auch die von ihm herausgegebene Zeitschrift *Al-Islam* (1958-2003/2007) war ein einzigartiges Medium für deutsche Muslime, um Einblicke in die Auffassung islamischer Gelehrter und Kontakt zu anderen Konvertiten und Gläubigen zu gewinnen.

Der Umfang des intellektuellen Erbes, welches die Konvertiten anderen deutschen Muslimen hinterlassen, ist beträchtlich. Hofmann und von Denffer gaben je eine eigene Koranüberarbeitung bzw. -übersetzung heraus⁵¹ und übten durch ihre Präsenz, ihre Netzwerke, Vereine, Islamischen Zentren, Veröffentlichungen und Vorträge großen Einfluss auf deutsche Muslime aus. Hofmanns Bücher und Artikel wurde in zahlreiche Sprachen übersetzt und seine, sowie von Denffers Bücher, werden weiterhin auf zahlreichen Plattformen verkauft.⁵²

⁵¹ Zu Ahmad von Denffer siehe Ahmad von Denffer (Übers.), *Der Koran. Die Heilige Schrift des Islam in deutscher Übertragung: Mit Erläuterungen nach den Kommentaren von Dschalalain, Tabari und anderen hervorragenden klassischen Koranauslegern*, München: Islamische Gemeinschaft in Deutschland e.V., Islamisches Zentrum München/Islamabad: Da'wah Academy, 1996; und Ahmad von Denffer / Yusuf Kuhn (Übers.), *Die Botschaft des Koran. Muḥammad Asad (Übersetzung und Kommentar)*, Düsseldorf: Patmos, 2009. Zu Murad Wilfried Hofmann siehe Murad Wilfried Hofmann (Hrsg.), *Der Koran arabisch-deutsch. Aus dem Arabischen von Max Henning. Überarbeitet und herausgegeben von Murad Wilfried Hofmann*, München: Diederichs, 2013.

⁵² Zum Beispiel in islamischen Online-Shops wie Basari.de (https://www.basari.de/index.php?jtl_token=05adc3d4a3eb71eb8a6ecdbb09795444e562364c0ff939c1cad9a80ac62b3e3c&qs=Hofma

Während von Denffers Bücher hauptsächlich für Muslime in Deutschland verfasst wurden und alltagspraktische Fragen beantworteten, behielten Hofmanns Bücher stärker die Zukunft des Islam in Deutschland im Blick. Seine Veröffentlichungen richteten sich an ein nicht-muslimisches deutsches oder europäisches Publikum, im Gegensatz zu von Denffer schrieb er nur ganz selten für seine Glaubensbrüder.

Zwar äußerten sich Hofmann und von Denffer auch zu kontroversen Themen, doch fallen die konkreten Antworten zu Herausforderungen der alltäglichen Umsetzung sehr dünn aus. Bspw. wird nicht im Detail vermittelt, wie ein Muslim in Deutschland mit Nicht-Muslimen interagieren soll. Trotzdem befassten sie sich mit diesen Themen im Namen „der deutschen Muslime“ und beanspruchten, als Sprecher im Namen des Islam aufzutreten. Ihre Auseinandersetzung mit islamischen Quellen fällt sehr knapp aus. Zwar sollen beide des Arabischen mächtig gewesen sein⁵³, jedoch gibt es in ihrer Argumentation keine systematische Auseinandersetzung mit anderen islamischen Quellen als dem Koran und einzelnen Gelehrten wie Maudūdī oder Asad.⁵⁴

nn+&search=) oder Muslim-Buch.de (<http://www.muslim-buch.de/navi.php?qs=Denffer+>)

⁵³ Siehe Münchner Muslime, Dardashah S02F10 – Ahmad von Denffer, <https://www.youtube.com/watch?v=0AoTW2CTaHo> [letzter Aufruf: 10.11.2020]; und Stefan Kinzer, A Go-Between Helps Muslims and Christians Interpret One Another, in: The New York Times, 1997, <https://www.nytimes.com/1997/04/13/world/a-go-between-helps-muslims-and-christians-interpret-one-another.html> [letzter Aufruf: 30.05.2022].

Hofmanns und von Denffers deutscher Islam

Murad Wilfried Hofmann stellte seine Visionen eines islamischen Staates bzw. einer islamischen Demokratie klarer heraus als Ahmad von Denffer: Während Hofmann erläuterte, welche Vorteile die Staatsform der *šūrāqrāṭīya* habe, plädierte von Denffer vor allem für eine intensive *da'wa*, um die deutsche Gesellschaft umzuformen und sie von innen heraus zu islamisieren. Hofmann hingegen beschrieb eher die Möglichkeiten, die der Islam bei der Wahl der Staatsform zulasse, während von Denffer zunächst die Umstände in Deutschland verändern wollte.

Hofmann sieht besonders muslimisch-westliche Intellektuelle in der Bringschuld, den Islam zu verteidigen und Reformen auf den Weg zu bringen. Er war der Meinung, dass sich viele deutsche Veröffentlichungen zum Islam an Konvertiten richteten und nicht an diejenigen, die zur Konversion zum Islam geführt werden sollen.

Von Denffer vertrat die Auffassung, dass Muslime alles dafür einsetzen dürften, islamische Werte in der Gesellschaft zu implementieren und die Gesellschaft in eine „islamgemäße“ umzuformen, jedoch ersann er keine neue Staatsform wie die einer islamischen Demokratie. Er schlägt aber bspw. vor, Muslimen nach kanadischem Vorbild und in gewissen (v.a. ehe- und familienbezogenen) Bereichen des Zivilrechts *šarī'a*-rechtliche Freiheiten zu gewähren.

Hofmann war – wie auch von Denffer – in zahlreichen islamischen Zentren aktiv und verfasste zahlreiche islamisch-apologetische Artikel, auch für die von Ahmad von Denffer in München herausgegebene Zeitschrift *Al-*

Islam. Hofmann genießt internationale Bekanntheit, auch im islamisch geprägten Raum. Im Hinblick auf den Islam in Deutschland wurde Hofmann nicht müde zu betonen, dass es in der Hand der Muslime läge, sich für das Gelingen ihrer eigenen Zukunft zu engagieren. Der erfolgreiche Aufbau einer neuen islamischen Autorität im westlichen Kontext ist demnach stark von den muslimischen Akteuren abhängig. Obwohl Hofmann dafür einstand, dass muslimische westliche Intellektuelle den Islam bekannter machen sollen und er selbst viel zu diesem Thema publizierte, entwarf er kein umfassendes Konzept für die Einwurzelung des Islam in einer westlichen Gesellschaft. Es bleibt unklar, woher Hofmann die Legitimation als Sprecher der Muslime in Deutschland nimmt, da er selbst keine Ausbildung als islamischer Gelehrter absolvierte. Dessen ungeachtet wurde er als wegweisende Autorität in vielen Belangen des Islam geschätzt.

Von Denffers Islamverständnis wurde stark von Intellektuellen aus dem indo-pakistanischen Raum geprägt, da er, besonders in seiner Zeit in England, mit vielen Vertretern dieser Strömungen eng zusammenarbeitete und immer wieder Zeit in Pakistan verbrachte.⁵⁵ Zwar arrangierte sich von Denffer grundsätzlich mit dem deutschen Grundgesetz, wollte sich jedoch nicht damit begnügen, dauerhaft in einer Demokratie leben zu müssen. Er betont immer wieder, dass man als Muslim nicht nur oberflächlich ausgewählten Regeln nachkommen dürfe, da der Islam als Regelwerk das ganze Leben

⁵⁵ Siehe dazu Münchner Muslime, Dardashah S02F10 – Ahmad von Denffer.

umfasse und man somit keinen Lebensbereich konsequent ausschließen könne. Letztendlich nimmt von Denffer nie davon Abstand, dass das *šarī'a*-Recht das ganze Leben eines deutschen Muslims umfassen müsse.

Die beiden Konvertiten bieten letztendlich keine befriedigenden Antworten auf die Frage nach einer islamischen Deutungshoheit an; in ihren Veröffentlichungen kommen islamische Auslegungsprinzipien nur am Rande vor. Da weder Murad Wilfried Hofmann noch Ahmad von Denffer eine klassische theologische Ausbildung absolvierten, mussten sie sich selbst als islamische Autorität legitimieren, um eine Plattform für ihre Interpretation eines „deutschen Islam“ bekommen zu können.

Dabei blieben mancherlei Brüche und Widersprüche in ihrer Argumentation nicht aus, wie z. B. im Falle Ahmad von Denffers, der die Auffassung vertrat, dass die deutsche liberaldemokratische Gesellschaft die Möglichkeit zur ungehinderten Propagierung der eigenen Weltanschauung biete, er aber diese Demokratie langfristig am liebsten durch ein islamisches Regierungssystem ersetzen wollte. Manche Themen, wie etwa die menschenrechtlich hoch problematische Positionierung klassischer islamischer Theologie und Rechtswissenschaft zur Apostasie und Religionsfreiheit werden bei Murad Wilfried Hofmann und Ahmad von Denffer (je nach Kontext) entweder stark verharmlost (z.B. durch Gleichsetzung von öffentlichkeitswirksamer Apostasie mit pol. Hochverrat) oder komplett ausgeblendet, so dass in Bezug auf die Etablierung eines islamischen Systems in Deutschland zahlreiche zentrale Fragen unbeantwortet bleiben.

Islamic Interpretive Sovereignty in a Western Secular Context: Two Prominent German Converts and Their Views on Dialogue, Da‘wa, and Muslim Life

By Esther Schirmmacher¹

Two¹ German converts to Islam, Murad Wilfried Hofmann (1931-2020) and Ahmad von Denffer (*1949), have played key roles since the 1970s in the attempt to define a “German Islam” in the Federal Republic of Germany and to formulate new approaches for Muslims and converts. In this way, they succeeded in legitimizing their interpretive sovereignty as mouthpieces for “the” German Muslims in Germany, although neither of them ever received a classical theological education.

They and other German converts became advocates for the German-speaking Muslim community, defining for them what real Muslim life in the Federal Republic could look like. Many non-German Muslims relied on the help of German converts and their language skills in their search for an Islam that was consistent with their lives in a Westernized society. Because of their own invisibility in a European society,

they hoped to gain new privileges by joining structures developed by German Muslims.²

Both the German diplomat Murad Wilfried Hofmann and the German-Baltic publicist Ahmad von Denffer experienced a so-called “intellectual” conversion and found their new religion of choice between 1970 and 1980 through Islamic apologetic literature.³ Following their conversion, both raised demands on German society and attempted to domicile the contents of Islamic theology and jurisprudence in the European context. This article explores the question of whether the converts sought to reconcile Islam with democracy and human rights in the European context or to establish an Islam oriented toward *šari‘a* law in Germany.

Despite their minority position, it was mainly German converts who represented Islam in Germany in the 1970s and 1980s and shaped it significantly,

¹ Esther Schirmmacher completed her master’s (2013-2018) and doctoral (2019-2021) studies in Islamic Studies (Arabic, Persian, Turkish) at the Rhenish Friedrich-Wilhelm University Bonn. Among other positions, she was a Visiting Research Fellow at the Hebrew University of Jerusalem, Israel. She is currently Islamic Relations Coordinator at the World Evangelical Alliance (WEA) and Personal Assistant to the General Secretary of the WEA. She has visited numerous Islamic countries (Iran, Saudi Arabia, North Africa, Turkey) and is a speaker on Islamic issues in adult education.

² Cf. Nina Wiedl, *Da‘wa – Der Ruf zum Islam in Europa*, Berlin: Hans Schiler, 2008, 215.

³ Lofland and Skonovd distinguish six types of conversion: Intellectual, mystical, experimental, and affectional conversion, as well as revivalist and coercive conversion. Cf. John Lofland and Norman Skonovd, *Conversion Motifs*, in: *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 20, No. 4, 1981, 373-378. See also Monika Wohlrab-Sahr, *Conversion to Islam in Germany and the USA*, 1999, Frankfurt/New York: Campus Verlag, 62.

as many structures for Muslim believers in Germany were still in their infancy until the 1990s.⁴

Murad Wilfried Hofmann and Ahmad von Denffer were active as converts in the Muslim community in Germany as early as the 1970s and campaigned for an Islam that would be placed on an equal legal footing with other religious communities. Their demands, some of which were far removed from reality, have faded from today's perspective, but there are aspects that remain relevant to Muslim life in the Federal Republic of Germany. The following analysis will also ask according to which Islamic sources German and European Muslims should orient their lives and who – from the point of view of the two converts – has the sovereignty of interpretation to define them.

I. Murad Wilfried Hofmann

Murad Wilfried Hofmann (1931-2020) was a lawyer and former German diplomat. He grew up in a Catholic family and studied law in Munich and New York after World War II. In 1961 he entered the diplomatic service; later Hofmann became ambassador to Algeria (1987-1990) and Morocco (1990-1994). His conversion to Islam in 1980, which occurred during his diplomatic service, led to great media attention.⁵

⁴ For example, Salah Salem Abdel Razaq, *Neo-Muslim Intellectuals in the West*, Leuven: Peeters, 2008.

⁵ See Fredy Gsteiger, *Skandalumwittert: Das "grüne Buch" des deutschen Botschafters in Morokko*. Muslim Murad, in: *Die Zeit*, No. 21, 1992, <https://www.zeit.de/1992/21/muslim-murad> [last accessed: May 30, 2022].

Before and especially after his conversion, the convert Murad Wilfried Hofmann published more than one hundred books and articles on Islam⁶ and gained a reputation as a bridge builder between Islam and Western societies, also in the international context.⁷ In many of his writings, he emphasizes that Islam is a religion and not a political ideology.⁸ In his view, religious pluralism can be derived from Islam's commandment of tolerance, with the coexistence of different religions being desired by God.⁹ Hofmann considered it his personal privilege to impart knowledge to other Muslims in the West so that they could apply his interpretation of Islam in their everyday lives.¹⁰ Accordingly, many Muslims no longer know how to practice their religion correctly. It is precisely because of this fact that Christian-Muslim dialogue often fails. Mus-

⁶ His best known books are Murad Wilfried Hofmann, *Islam*, Munich: Diederichs, 2001; *Islam im 3. Jahrtausend. Eine Religion im Aufbruch*, Munich: Diederichs, 2000; *Der Islam als Alternative*, Munich: Diederichs, 1993; and *Diary of a German Muslim*, Cologne: Islamic Library, 1987.

⁷ Overall, Hofmann seems to have faced less headwind than approval. But critical voices expressed that a professing Muslim should not be used as a German representative abroad, see, e.g., O. A., *Macho Murad. Aufregung im Auswärtigen Amt: Ein Genscher-Diplomat empfiehlt den Islam als Ausweg aus westlicher Dekadenz*, in: *Der Spiegel*, No. 14, 1992, 37-38.

⁸ Cf. Murad Wilfried Hofmann, *Den Islam verstehen*. Vorträge 1996-2006, Istanbul: Çağrı Yayınları 2007, 247.

⁹ Cf. Murad Wilfried Hofmann, *How does Islam influence Events in the Near East?*, in: *Encounters. Journal of inter-cultural Perspectives*, vol. 9, no. 2, 2003, 171-181, here 178.

¹⁰ Cf. Murad Wilfried Hofmann, *Interreligiöse Dialoghürden*, in: Klaus Lefringhausen and Jürgen Nieland (eds.), *Schritte zur Kultur des Miteinanders. Ein Dialog über den Dialog*, Schenefeld: EBV, 2008, 46-50, here 47.

lms in Europe could only adequately promote Islam if they themselves stood firm in their faith.

Hofmann as an Advocate of Islam Ready for Dialogue?

Like Hofmann, other German converts to Islam often felt a special calling to lead Christians and secular Muslims back to the “true faith”. Hofmann’s apologetics aimed to gain followers and practice the Islamic invitation (*da’wa*) through lectures and publications. He took up the issue of *da’wa* in Europe in a variety of ways, explaining that Christians needed to join Islam as a perfected religion in order to end their own wandering.¹¹ While he seems to give the most credibility to the most critical approaches to Christianity, he takes a traditional Islamic view with regard to the Qur’an without critically reflecting on it; he applies double standards. Although Hofmann speaks out against Christian mission in his books, he insists that Islamic *da’wa* is explicitly required by the Qur’an. Muslims are urged there to invite to Islam.¹² He is convinced that an “indirect” *da’wa* is the most effective and promising in a Western context.¹³

¹¹ Islamic theology assumes, among other things with regard to Surah 30:30 and 7:172f., that every human being is a Muslim at birth, so that a convert from Judaism or Christianity merely returns to the most original faith or natural constitution (Arab. *fiṭra*).

¹² Cf. Murad Wilfried Hofmann, *Islam*, 95. Hofmann refers here to Surahs 16:25 and 29:46.

¹³ A form of *da’wa* that is too apparent could meet with rejection from the population. Cf. Murad Wilfried Hofmann, *Da’wah and Conversion: Reflections of a German Muslim*, in: *Insights. Focused on Faith Studies*, Vol. 3, nos. 2&3, 2010, 195-196, here 196.

Hofmann’s writings suggest that interreligious dialogue is of great importance if it is based on honest intentions. But in his opinion, conversion from Islam to Christianity simply does not exist. Christians, on the other hand, could be led to Islam if an open conversation was possible. Any individual could find his way to Islam, for him the “first” of all religions; even the Islam scholar Annemarie Schimmel, who died in 2003, if she had been able to free herself from her beliefs, Hofmann said.

Hofmann is only vague about the extent to which Muslims should integrate in the West. He concedes that Muslims may practice their religion with a certain flexibility and subordinate themselves to the democratic principles of the Federal Republic of Germany as long as the borderline to “cultural Muslims” is maintained.¹⁴ His criticism of the so called Euro-Islam of the Syrian-born political scientist Bassam Tibi is correspondingly clear. For Hofmann, such an understanding of Islam is tantamount to a cultural Islam that no longer has anything to do with a lived Islam along the lines of the Qur’an and Muḥammad.¹⁵ He pleads for the application of independent (legal) reasoning (Arab. *iğtihād*) and thus for the creation of an Islam that combines European elements. While calling for a contemporary interpretation of Islamic sources, Hofmann therefore proposes to pass through the “gate of independent (le-

¹⁴ Hofmann, *Islam*, 78.

¹⁵ Cf. Murad Wilfried Hofmann, *Islam in Deutschland – eine Praxe Geschichte*, 2006, <https://islam.de/4793.php> [last accessed: May 30, 2022]. See also Murad Wilfried Hofmann, *Islam und der Westen*, Aachen: Islamisches Zentrum Aachen, Bilal-Moschee e.V., 1998, 31.

gal) interpretation” (*bāb al-iğtihād*), which has been closed since the 10th century according to traditionalist ideas. However, one hardly finds any further details regarding which methodology and which exegetical methods he provides for the interpretation of the Islamic sources.

In order for the West to find an approach to Islam, he says, it is above all Muslim intellectuals from the West who bear responsibility and who have to comment concretely on Islamic positions regarding women’s rights, human rights, and democracy.¹⁶ In his publications, he admits that there are discrepancies between the Islamic and Western views, especially in the areas of women’s rights, human rights, and minority rights, but that these discrepancies can be resolved with the right methods and the will to do so. To this end, the West must, for example, recognize that Islam is not hostile to human rights, but rather that human rights originate in Islam.

The former German diplomat sees himself in the role of such an intellectual who must represent Islam in Germany to the outside world. What credentials Hofmann bases his authority upon can only be conjectured, since he is not a Muslim scholar. Nevertheless, the number of his supporters in the German as well as the international context is large. Hofmann, for example, has received numerous awards, honorary titles, and honorary memberships from the Islamic world: in 2009, for example, the award as “Islamic Person-

¹⁶ Cf. Murad Wilfried Hofmann, Muslims as Co-Citizens in the West – Rights, Duties, Limits, and Prospects, in *The American Journal of Islamic Social Sciences*, vol. 14, 1997, 87-95, here 91.

ality of the Year”¹⁷ in Dubai, or in 2010 the Medal of Freedom 1st Class from the Jordanian King ‘Abd Allāh II in Amman.¹⁸ He was also an advisory board member and honorary member of the Central Council of Muslims in Germany.

Muslims in European countries

As early as the 1990s, Hofmann recommended that German Muslims make demands for the regulation of Muslim life in Germany.¹⁹ Muslims in the Western context in particular could advance reforms in the Islamic countries of origin that are urgently needed.²⁰ In his opinion, the greatest challenge for Muslims in Europe is to be recognized as a full and equal religious community alongside the churches.²¹

¹⁷ Cf. Ecevit Polat, Murad Wilfried Hofmann - Deutschlands Geschenk an den Islam, Hamburg: Tredition, 2017, here 6; and Zentralrat der Muslime in Deutschland e.V., “Islamic Personality of the year”: High award from Dubai for ZMD advisory board member Murad Hofmann, 2009, <http://www.zentralrat.de/13853.php> [last accessed: May 30, 2022].

¹⁸ Islam.de, Amman: King Abdallah II presents Murad Wilfried Hofmann with Medal of Freedom 1st Class, 2010, <http://islam.de/16525.php> [last accessed: May 30, 2022].

¹⁹ Murad Wilfried Hofmann, Islam in Spanien. Modell für Europa, in: *Al-Islam. Zeitschrift von Muslimen in Deutschland*, No. 4, 1996, 4-5, here 5.

²⁰ Murad Wilfried Hofmann, Die Beziehungen der Muslime zur freiheitlich-demokratischen Rechtsordnung, in: Rauf Ceylan (ed.), *Islam und Diaspora. Zum muslimischen Leben in Deutschland aus historischer, rechtlicher sowie migrations- und sozialwissenschaftlicher Perspektive*, Frankfurt am Main: Peter Lang (= Osnabrück Islamic Studies Series, vol. 8), 2012, 139-144, here 141.

²¹ Cf. Bülent Ucar (ed.), Interview mit Murad Wilfried Hofmann. Status quo und Potentiale aktueller Entwicklungen des Islam in Deutschland, in: *Hikma. Zeitschrift für islamische Theo-*

According to Hofmann, successful integration depends on how willing the West is to compromise on the one hand and Muslims in the West on the other. Hofmann certainly sees room for reinterpretation, but only as far as Islamic culture is concerned, not religious beliefs per se.²² One of Hofmann's guiding principles is "integrate, but don't assimilate", because that is the only way Muslims in the West can be a role model for non-Muslims.²³

Which form of government is suitable?

Hofmann was convinced that only certain forms of government could be in harmony with the teachings of Islam. He criticized in his publications that many Muslims themselves did not know what the ideal Islamic state should look like.²⁴ In his book *The Principles of State and Government in Islam* (1961), Muhammad Asad (1900-1992), a convert of Jewish descent, dealt in particular with the issue of an Islamic form of government and pointed out that Islam is certainly "methodologically compatible" with democracy.²⁵ Hofmann bases many of his remarks on this spiritual father. For Hofmann, the guiding principle for a political order is the Islamic principle *al-islām dīn wa dawla* (Islam as religion

and state), which encompasses the human being in its entirety.²⁶

In Hofmann's view, a believer in any state system is not able to simply discard his faith.²⁷ Within the principle of *al-islām dīn wa dawla*, all areas of life would have to be related to each other in accordance with Islam, and a believing Muslim would have the opportunity to orient his entire life in a way that is pleasing to God.²⁸

From the Qur'an, Hofmann elaborates three elements that could serve as the basis for an Islamic state and from which one could derive a democratic principle:

1.) The presidential principle – with a caliph or *amīr* as Muḥammad's successor,

2.) The consultation principle – executive and legislative functions are exercised here by a *šūrā* (consultative body) whose members are Muslims (that is, non-Muslims are excluded from participating in power);

3.) The principle of Islam as a state religion – the Qur'an represents the supreme legislation, the head of state is a Muslim.²⁹

On the basis of his elaborated elements of the presidential and consultation principle as well as Islam as a state religion, democratic structures could also be established in Islamic countries (which would, of course, violate central pillars of a liberal democracy based on the rule of law). On this basis, Hofmann believes that Islam can be reconciled with democratic principles.

logie und Religionspädagogik, Vol. 3, No. 4, 2012, 128-130, here 129.

²² Cf. Hofmann, Muslims as Co-Citizens, 90.

²³ See Hofmann, Der Islam im 3. Jahrtausend, 12 and 76.

²⁴ Cf. Murad Wilfried Hofmann, Islam 2000, Beltsville: Amana Publications, 1996, 51.

²⁵ Murad Wilfried Hofmann, Muhammad Asad: Europas Geschenk an den Islam, in: Al-Islam. Zeitschrift von Muslimen in Deutschland, No. 5, 2000, 11-19, here 15.

²⁶ Cf. Hofmann, Der Islam als Alternative, 113.

²⁷ Cf. *ibid.*, 114.

²⁸ Cf. *ibid.*, 114.

²⁹ Cf. *ibid.*, 115.

Hofmann's "Islamic Democracy"

In his essay "Democracy or Shura-cracy" (2007), Hofmann outlines similarities and differences between Islam and democracy. According to Hofmann, the form of government of a so-called "Islamic democracy" could be christened *šūrāqrāfiya*.

In his opinion, a discussion often fails because of the term democracy itself.³⁰ The concept of "rule by the people" can provoke rejection among Muslims, since sole rule is due to God. Hofmann by no means equates democracy and secularism because a secular democracy is not acceptable to devout Muslims. However, since even Germany is not completely secular, even a "theo-democracy" on the model of the Pakistani scholar and Islamist mastermind Abū l-A' lā Maudūdī should be possible.³¹ Hofmann is quite of the opinion that Islam must first prove that "theo-democracy" also holds up in practice without neglecting the Qur'an or human rights.³²

Hofmann points out that ultimately all man-made laws must be subordinate to divine law. Only if God's law is not up for discussion is it protected from human intervention. Despite these and similar statements, which deny the legitimacy of the secular orientation of a state in principle, Hofmann was thanked for his elaboration of the com-

patibility of democratic elements with Islam.³³

In summary, Hofmann was prepared to allow Islam in Germany a "German coloration," but without falling into a Euro-Islam, which for him would be tantamount to assimilation. Nothing should be changed in the Muslim principles of faith; only the area of culture would leave room for interpretation.

Hofmann accepts democratic structures if they prove useful against abuse of power.³⁴ As a concept of state for Muslim life, however, he does not want to settle for a Western democracy, since it places human law above divine law. Hofmann ultimately does not view a democratic state as an acceptable substitute for one that implements *sharī'a* law and thus enables orthodox Muslims to live a life pleasing to God.

II. Ahmad von Denffer

Ahmad von Denffer (*1949) studied Islamic Studies in Mainz after his military service and, after his conversion around 1969/70, became strongly involved in establishing Islamist structures in Europe. Ideologically, he was a disciple of the Pakistani writer Khurram Murad (1932-1996), who in turn was a disciple of Abū l-A' lā Maudūdī (1903-1979). He edited the magazine *Al-Islam*, published numerous guidebooks for Muslims in Germany, and

³⁰ See Murad Wilfried Hofmann, Democracy or Shura-cracy, in: John J. Donohue / John L. Esposito (eds.), Islam in Transition. Muslim Perspectives, New York: Oxford University Press, 2007, 296-306.

³¹ Cf. *ibid.*, 297.

³² Cf. Hofmann, Diary of a German Muslim, 130.

³³ Cf. Cefli Ademi, Der säkulare Rechtsstaat aus muslimischer Perspektive, 2012, 124. The author here refers to Hofmann, Der Islam im 3. Jahrtausend, 107-130.

³⁴ See Murad Wilfried Hofmann, Der Islam als Alternative, 117.

criticized how Muslims were treated in Germany.³⁵

The convert Ahmad von Denffer worked from the 1970s as a staff member in various Islamic centers and foundations in Europe (including the Islamic Foundation Leicester and the Islamic Center Munich) and tried to make Islam more visible in society. He was particularly active for a long time at the *Islamic Center Munich*, where many new structures for Muslim believers were created during von Denffer's era; for example, an Islamic kindergarten, a scouting group, etc.

As with other converts to Islam, the topic of *da'wa* plays a central role for von Denffer. Von Denffer's remarks on *da'wa* and dialogue³⁶ make it clear that he wants to try by all means to convey the "true Islam" to German society. In doing so, he is convinced that the Islamization of a European society should only be implemented by "legal means".

As with Hofmann, von Denffer's criticism of Christianity and Christian dogmas can be read in many places.³⁷ Already at the beginning of his career as a religious functionary in various Islamic centers and associations in Europe, von Denffer made the confronta-

³⁵ See, for example, at Muslim-Buch.de (<http://www.muslim-buch.de/navi.php?qs=Denffer+>). Other well-known works are: Ahmad von Denffer, *Islam for Children*. Leicester: The Islamic Foundation, 1981; or Ahmad von Denffer *Ulum al-Quran. An Introduction to the Sciences of the Qur'an*, Leicester: The Islamic Foundation, 1983.

³⁶ As early as 1980, von Denffer published *Dialogue Between Christians and Muslims. A Survey*, Leicester: The Islamic Foundation.

³⁷ See Ahmad von Denffer, *Dialog und Da'wa*, in: *Al-Islam. Zeitschrift von Muslimen in Deutschland*, No. 3, 1978, 2-3, 1978.

tion with Christianity the focus of his interest and participated in various projects that examined, among other things, the Christian mission.

A society that conforms to Islam?

Beginning in 1980, von Denffer wrote guidelines for a Muslim-Christian dialogue for the Center *Islamic Foundation* in Leicester, England, which was founded in 1973.³⁸ For von Denffer, dialogue is a means to an end: "Dialogue is a method, not an end. Our goal in dealing with non-Muslims is undoubtedly determined by the idea of *da'wa*."³⁹

During a lecture at one of several *Meetings of German-Speaking Muslims* initiated in 1976 at the Bilal Mosque in Aachen, von Denffer spoke about Muslim-Christian dialogue and cited examples of encounters between Christians and Muslims from the time of Muḥammad: According to Islamic tradition, the role of Christians is to recognize and testify to Muḥammad as a prophet sent by God and to Islam as God's revelation.⁴⁰ The Muslims' task, in turn, is to explain Islam to their Christian counterparts.⁴¹

Von Denffer published many practical instructions on how a Muslim and especially a convert to Islam should

³⁸ Von Denffer worked at the Islamic Foundation from 1978 to 1984, where he completed further training as a research assistant.

³⁹ Ahmad von Denffer, *Dialog und Da'wa*, here 3.

⁴⁰ Cf. Ahmad von Denffer (ed.), *Berichte von den Treffen*, in: *Islam hier und heute. Beiträge vom 1.-12. Treffen deutschsprachiger Muslime (1976-1981)*, Cologne: Verlag Islamische Bibliothek, 1983, 57.

⁴¹ Cf. *ibid.*, 57.

behave in the Western world.⁴² He considers a Euro-Islam and secular societies dangerous. But how, in his opinion, European Muslims should position themselves in relation to the secular state can often only be read between the lines.

Like Hofmann, von Denffer emphasized that Islam cannot separate religion and politics because, as an all-encompassing system, it does not stop at certain areas of life.⁴³ In a 2004 interview, von Denffer explained that the various areas of secular life could not be managed without religion.⁴⁴ For Europe, he sees an alignment with *sharī'a* law as meaningful when the majority would demand it – and thus everything would be entirely democratic and legal.⁴⁵ It is important to mention here that in a constitutional state, individual freedom and minority rights cannot simply be “democratically” and “legally” abolished by the majority principle.

Like Hofmann, von Denffer was of the opinion that Muslims in the Western context should only speak of integration, never of assimilation.⁴⁶ For example, von Denffer wrote in his

“Critical Notes” on the *Islamic Charter* (2002), which was unanimously adopted by the Central Council of Muslims in Germany on February 3, 2002, that European culture was “anti-religious and un-Islamic” in its basic features.⁴⁷ Instead, the Muslim community should orient itself much more to the Islamic *umma*.

Muslims should not be satisfied with the fact that they are not allowed to live in Germany according to Islamic law; instead, they should strive to transform society into one that is “in line with Islam”.⁴⁸ Ultimately, his goal is the penetration of German society by Islam; to this end, he writes: “We Muslims in the Federal Republic are free to work for this goal of Islamizing our society by all legal means.”⁴⁹

Where Muslims are forced to renounce their religious identity they are forced into a kind of assimilation that easily amounts to apostasy from Islam.⁵⁰ He himself sees no concrete way out of this role conflict, in which in his view European Muslims are trapped.⁵¹

Von Denffer defines integration more as “participating” than “joining”. Von Denffers envisages making use of

⁴² The work Yūsuf al-Qarādāwī, *Erlaubtes und Verbotenes im Islam*. Übersetzt von Ahmad von Denffer, Munich: SKD Bavaria, 1989 (4th, newly edited edition 2003) was also very influential.

⁴³ Cf. Ahmad von Denffer, *Glauben, Menschenrechte und Glaubwürdigkeit. Gedanken zum Thema „Globalisierung“ aus muslimischer Sicht*, in: *Al-Islam. Zeitschrift von Muslimen in Deutschland*, No. 2, 2003, 14-16, here 15.

⁴⁴ Interview with Ahmad von Denffer, *Der Islam in Europa. Platz für das islamische Recht*, in: *Die Gazette*, No. 2, 2004, <https://www.yumpu.com/de/document/read/20951143/platz-fur-das-islamische-recht-die-gazette> [last accessed: May 30, 2022], 64.

⁴⁵ See *ibid.*, 65.

⁴⁶ Cf. *ibid.* 67.

⁴⁷ Ahmad von Denffer, *Kritische Anmerkungen zur „Islamischen Charta“*, in: *Al-Islam. Zeitschrift von Muslimen in Deutschland*, No. 2, 2002, 4-16, here 15.

⁴⁸ Cf. *ibid.*, 14.

⁴⁹ Ahmad von Denffer, *Zum Fall Rushdie*, in: *Al-Islam. Zeitschrift von Muslimen in Deutschland*, No. 1, 1989, 9-12, here 12.

⁵⁰ Cf. Ahmad von Denffer, *Integration statt Ghetto!!! Überlegungen zur Perspektive der muslimischen Minderheit in Deutschland*, in: *Al-Islam. Zeitschrift von Muslimen in Deutschland*, No. 3, 2003, 11-19, here 15.

⁵¹ See also von Denffer, *Islam in Deutschland. Probleme und Perspektiven*, in: *Al-Islam. Zeitschrift von Muslimen in Deutschland*, No. 3, 1977, 2-8, here 8.

basic democratic rights such as freedom of belief, speech, and assembly as long as they offer Muslims the opportunity to transform society into an Islamic one. Then, as soon as a sufficiently large majority is behind the introduction of a separate legal system, it should be introduced.

Hofmann and von Denffer in comparison

The converts Murad Wilfried Hofmann and Ahmad von Denffer represent the early establishment of a self-confident Muslim group that began to demand more rights for Muslims and to define a “German Islam” in the 1970s and 1980s in the still young Federal Republic of Germany. During these decades, not only the status of Muslims in Germany changed, but also the perception of Islam on the part of German society. Major upheavals in Islamic countries and the rise of a “political Islam” also brought German Muslims into the focus of national and international politics.

The two converts held an important monopoly position due to their linguistic ability, and their view of how a “German Islam” could be lived in a Sharia-compliant manner gained great influence. Hofmann was convinced that Islam in the most original sense was the initiator of human rights and that the West had to adapt its definition of human rights. Only then would people in the West be able to enjoy all the human rights to which they are entitled. An agreement between “Islamic” and “Western” human rights was realistic for Hofmann. Von Denffer also saw human rights and obligations as being based on Islam. He argued, however, that the teachings of Islam and human

rights according to the Western model could not be easily reconciled. Von Denffer was primarily in favor of making Germany more “Islamic” in order to offer Muslims the opportunity to live in a way that was pleasing to God. Hofmann instead saw the advantages of Western democracies but refrained from endorsing a secular society.

In particular, von Denffer publicly championed the cause of German Muslims and established many new teaching and recreational opportunities for Muslims in Germany. The magazine *Al-Islam* (1958-2003/2007), which he edited, was also a unique medium for German Muslims to gain insight into the views of Muslim scholars and contact with other converts and believers.

The scope of the intellectual legacy left by the converts to other German Muslims is considerable. Hofmann and von Denffer each published their own Qur’anic revision and translation, respectively⁵², and exerted great influence on German Muslims through their presence, networks, associations, Islamic centers, publications, and lectures. Hofmann’s books and articles have been translated into numerous languages and his, as well as von

⁵² See Ahmad von Denffer (transl.), *Der Koran. Die Heilige Schrift des Islam in deutscher Übertragung. Mit Erläuterungen nach den Kommentaren von Dschalalein, Tabari und anderen klassischen Koranauslegern*, Munich: Islamische Gemeinschaft in Deutschland e.V., Islamisches Zentrum München / Islamabad: Da’wah Academy, 1996; and Ahmad von Denffer / Yusuf Kuhn (transl.), *Die Botschaft des Koran – Muhammad Asad (Übersetzung und Kommentar)*, Düsseldorf: Patmos, 2009. On Murad Wilfried Hofmann, see Hofmann (ed.), *Der Koran arabisch-deutsch. Aus dem Arabischen von Max Henning. Überarbeitet und herausgegeben von Murad Wilfried Hofmann*, Munich: Diederichs, 2013.

Denffer's books, continue to be sold on numerous platforms.⁵³

While von Denffer's books were written mainly for Muslims in Germany and answered practical questions about everyday life, Hofmann's books kept more of an eye on the future of Islam in Germany. His publications were aimed at a non-Muslim German or European audience; unlike von Denffer, he very rarely wrote for his fellow Muslims.

Although Hofmann and von Denffer also commented on controversial topics, the concrete answers to the challenges of everyday implementation are very thin. For example, they do not convey in detail how a Muslim in Germany should interact with non-Muslims. Nevertheless, they dealt with these issues on behalf of "the German Muslims" and claimed to act as spokespersons on behalf of Islam. Their discussion of Islamic sources falls very short. Although both are said to have been proficient in Arabic⁵⁴, there is no systematic discussion of Islamic sources other than the Qur'an and individual scholars such as Maudūdī or Asad in their argumentation.⁵⁵

⁵³ For example, in Islamic online stores such as Basari.de (https://www.basari.de/index.php?jtl_token=05adc3d4a3eb71eb8a6ecddb09795444e562364c0ff939c1cad9a80ac62b3e3c&q=s:Hofmann+&search=) or Muslim-Buch.de (<http://www.muslim-buch.de/navi.php?q=s=Denffer+>).

⁵⁴ See Munich Muslims, Dardashah S02F10 - Ahmad von Denffer, <https://www.youtube.com/watch?v=0AoTW2CTaHo> [last accessed Nov. 10, 2020]; and Stefan Kinzer, A Go-Between Helps Muslims and Christians Interpret One Another, in *The New York Times*, 1997, <https://www.nytimes.com/1997/04/13/world/a-go-between-helps-muslims-and-christians-interpret-one-another.html> [last accessed May 30, 2022].

Hofmann's and von Denffer's German Islam

Hofmann presented his visions of an Islamic state or an Islamic democracy more clearly than Ahmad von Denffer: While Hofmann explained the advantages of the *šūrāqrāṭīya* form of government, von Denffer argued primarily for an intensive *da'wa to* transform German society and Islamize it from within. Hofmann, on the other hand, tended to describe the possibilities that Islam allowed in the choice of the form of government, while von Denffer first wanted to change the circumstances in Germany.

Hofmann sees Muslim-Western intellectuals in particular as having a duty to defend Islam and initiate reforms. He believed many German publications on Islam were directed at converts and not at those who should be led to convert to Islam.

Von Denffer believed Muslims should do everything in their power to implement Islamic values in society and to transform society into one that is "in accordance with Islam", but he did not conceive of a new form of state such as an Islamic democracy. He does, however, suggest, for example, that Muslims be granted *sharī'a*-legal freedoms on the Canadian model and in certain areas of civil law (especially marriage and family law).

Hofmann was – like Ahmad von Denffer – active in several Islamic centers and wrote numerous Islamic apologetic articles, also for the journal *Al-Islam*, published by Ahmad von Denffer in Munich. Hofmann enjoys international renown, including in the Islamic world. Regarding Islam in Germany, Hofmann never tired of emphasizing that it was in the hands of

Muslims to commit themselves to the success of their own future. Accordingly, the successful establishment of a new Islamic authority in the Western context is heavily dependent on Muslim actors. Although Hofmann advocated that Muslim Western intellectuals should raise the profile of Islam and he himself published widely on the subject, he did not outline a comprehensive concept for rooting Islam in a Western society. It remains unclear where Hofmann derives his legitimacy as a spokesman for Muslims in Germany, since he himself had no training as an Islamic scholar. Nevertheless, he was respected as a pioneering authority on many aspects of Islam.

Von Denffer's understanding of Islam was strongly influenced by intellectuals from the Indo-Pakistani region, as he worked closely with many representatives of these currents, especially during his time in England, and repeatedly spent time in Pakistan.⁵⁶ Although von Denffer basically came to terms with the German constitution, he was not content with having to live permanently in a democracy. He repeatedly emphasized that as a Muslim, one should not only superficially comply with selected rules, since Islam as a set of rules encompasses the whole of life and thus no area of life can be consistently excluded. Ultimately, von Denffer never distances himself from the fact that *šari'a* law must encompass the entire life of a German Muslim.

In the end, the two converts do not offer satisfactory answers to the question of an Islamic sovereignty of interpretation; in their publications, Islamic

principles of interpretation appear only in passing. Since neither Murad Wilfried Hofmann nor Ahmad von Denffer received a classical theological education, they had to legitimize themselves as Islamic authorities to be given a platform for their interpretation of a "German Islam".

In the process, their argumentation was not without some breaks and contradictions, as, for example, in the case of Ahmad von Denffer, who held the view that the German liberal-democratic society offered the possibility of unhindered propagation of one's own worldview, but in the long run he would prefer to replace this democracy with an Islamic system of government. Some topics, such as the highly problematic positioning of classical Islamic theology and jurisprudence on apostasy and religious freedom in terms of human rights, were (depending on the context) either strongly downplayed by Hofmann and von Denffer (e.g., by equating high-profile apostasy with political treason) or all-together ignored, so that numerous central questions remain unanswered regarding the establishment of an Islamic system in Germany.

⁵⁶ See Munich Muslims, Dardashah S02F10 – Ahmad of Denffer.

Rezensionen / Book Reviews

Reinhold Strähler, *Einfach und komplex zugleich. Konversionsprozesse und ihre Beurteilung*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2021, 19,00 €

Christof Sauer hält in seinem Vorwort fest, dass mit dem vorliegenden Buch zwei wichtige (Forschungs-) Lücken geschlossen werden: „eine allgemeinverständliche Zusammenfassung der Erkenntnisse aus den Sozialwissenschaften und der interkulturellen Theologie zum Thema“ und eine „detaillierte Darstellung in deutscher Sprache des Phänomens eines Konversionsprozesses oder eine Beschreibung der verschiedenen Aspekte, die bei diesem Phänomen eine Rolle spielen“ (7). Dieser Feststellung kann man sich gut anschließen.

Die Darstellung und Beschreibung von Konversionsprozessen anhand von fünf Phasen (Desinteresse, Bewusstsein, Interaktion, Entscheidung, Eingliederung), die sowohl bei der affektiven wie auch bei der kognitiven Dimension beschrieben werden, stellen ein Herzstück des vorliegenden Buches dar (49-65). Hier fasst der Autor wesentliche Ergebnisse seiner Promotionsschrift „Coming to Faith in Christ. Case Studies of Muslims in Kenya“ (2009) zusammen. Diese Beschreibung ist eingebettet in einen Überblick zu „Konversion als multidisziplinärer Forschungsgegenstand“ (27-39), „Konversion von Muslimen aus Sicht der Interkulturellen Theologie“ (41-57) und einer Beschreibung von „Einflussfaktoren auf den Konversionsprozess“ (59-65). Insbesondere im zu-

letzt genannten Kapitel finden sich wertvolle Differenzierungen wie kausale und intervenierende Faktoren oder Hindernisse und Katalysatoren (63 f.). Die Kapitel „Veränderungen und Konsequenzen“ (67-73) und „Die Rolle von Konversionserzählungen“ (75-78) vertiefen und diskutieren diese Darstellung mit den Abschnitten wie „Reaktionen durch das Umfeld“ (68-71), „Eine Konversion beeinflusst alle Bereiche des Lebens“ (72-73) oder „Konversion und asylrechtliche Aspekte“ (73).

Die Veranschaulichung von Konversionsprozessen gelingt anhand von vier Beispielen (intellektueller, affektiver, mystischer und lösungssuchender Typ; 79-93), hilft beim Entdecken von Mustern in Konversionserzählungen und kann eine paradigmatische Bedeutung entfalten. Es kann Entscheidern eine besondere Hilfe sein, Erzählungen von Menschen mit muslimischem Hintergrund angemessener zu verstehen und die notwendigen Entscheidungen zu treffen, was nicht zuletzt durch die Überlegungen unter der Überschrift „Kriterien für die Beurteilung einer Konversionserzählung“ (95-104) verhandelt wird. Strählers Modell mag auch Menschen in pastoraler Verantwortung helfen, vereinfachte oder vereinfachende Vorstellungen von Konversionen durch differenzierte Überlegungen zu ersetzen, um über die Vielfalt von Konversionsprozessen zu staunen, beachtenswerte Gemeinsamkeiten zu entdecken und sich auf die einzigartige (vgl. 14) Geschichte einzulassen, mit der Menschen unterwegs sind.

Manches könnte ergänzt werden und würde die Argumentation stärken. Beispielsweise wird die Suche nach Vorteilen diskutiert (63-65), bei der Strähler insbesondere auf die spirituellen Werte verweist, die von größter Bedeutung für Konvertiten sind. Er hätte hier auch auf die Gefährdung von Leib und Leben für viele Konvertiten verweisen können. Dieser Aspekt folgt dann später (68 ff.), ohne direkt damit verknüpft und weiterführend diskutiert zu werden.

Wenn man die verschiedenen Fragestellungen zu Konversionen theologisch reflektieren will, bleiben einige Fragen offen. Die Darstellung der Prozesse scheint nur eine lineare Weiterentwicklung zu kennen und zu berücksichtigen. Das Phänomen von Krisen, die zu wesentlichen Rückschritten, Retardierung oder Dekonversion führen, kommen nicht in den Blick. Beispielsweise kann die Schwierigkeit bei der Aufnahme in eine christliche Gemeinschaft viele Fragen und Probleme aufwerfen und gelingt keineswegs so selbstverständlich wie die vereinfachenden Schemata es nahelegen mögen (vgl. auch 54). Sicherlich ist das nicht Thema des vorliegenden Buches, hätte aber theologisch auf wertvolle Weise weiterentwickelt, differenziert und vertieft werden können.

Theologisch und hermeneutisch ist es bedauerlich, dass eine weiterführende Reflexion zum Verhältnis von Konversionserzählungen und der Wirklichkeit der Konversionsprozesse auf 76 ff. nicht zu finden ist. Die Diskussion konzentriert sich auf die Fragen von „Historizität“ und „Glaubwürdigkeit“ der Aussagen. Dabei wird nicht vertiefend diskutiert, ob nicht Konversionserzählungen als Beschreibung *post*konversioneller Identitäten ausreichend für

eine gegenwärtige Feststellung einer christlichen Identität und damit einer möglichen Gefährdungslage im Hier und Jetzt sind. Hier wäre Strählers Aussage: „Durch das, was Konvertiten über ihre Konversion erzählen, kommunizieren sie authentisch, was nun ihren Glauben ausmacht“ (78) zu folgen. Wichtige Fragen und Perspektiven werden angesprochen (z.B. 78), aber nicht diskutiert wie das für das Stichwort „konstruktivistische Konversionsforschung“ (108) gilt. So könnte man beispielsweise eine Veränderung der Fragestellung überlegen. Wenn Konversionserzählungen authentisch beschreiben, was den Glauben im Hier und Jetzt ausmacht, dann muss man nicht die Konversion beurteilen (vgl. 96), sondern der Frage auf den Grund gehen, wie identitätsbestimmend aktuell der christliche Glaube, also Glaubenspraxis und Glaubensüberzeugungen sind, und welche Folgen das für die betreffende Person in ihrem Land haben würde. Ebenfalls von besonderem theologischem und hermeneutischem Interesse ist die Unterscheidung von extrovertierten und introvertierten Personen, weil damit die persönliche Geschichte der betreffenden Person an Bedeutung gewinnt. Auch die Aussage „Erlebte oder befürchtete Verfolgung ist kein konstitutives Element für das Verständnis oder die Beurteilung einer Konversion. Da sie jedoch das entscheidende Element in einem Asylverfahren von Konvertiten darstellt, wird sie hier der Vollständigkeit halber mitbehandelt“ (101) ist bemerkenswert.

Die angehängten Fragenkataloge für christliche Mitarbeiter und Beurteiler/Entscheider sind sehr wertvoll, weil sie weichenstellende Bereiche beschreiben, Hilfestellungen an die Hand

geben und für das Nachvollziehen und Beschreiben der individuellen Konversionserzählung bzw. der christlichen Identität gute Wegweisung geben. Ob man allerdings von einer „ordnenden Strukturierungshilfe zur Reflexion des Geschehens“ (so Dorothea Greiner, Regionalbischöfin Bayreuth, in ihrem Geleitwort auf S.6) sprechen sollte, wäre noch einmal weiterführend zu reflektieren. Orientierung ist vonnöten, eine Orientierung, die von der Wiedererkennung einschlägiger Aspekte lebt, aber ob „ordnen“ und manche Schemata eine Hilfe sind oder der Entdeckung und Anerkennung von Einzigartigkeit im Weg stehen, wäre zu fragen und hängt wesentlich von den Personen ab, die mit diesen Kategorien umgehen. Mit der explizit formulierten Haltung eines Lernenden (17) weist der Verfasser des vorliegenden Buches einen kostbaren und lohnenden Weg.

Die kommentierte Bibliografie zum Thema Konversion (107-121) stellt eine hilfreiche Beigabe dar und lädt ein, nach Interesse und Schwerpunkt verschiedenste Aspekte des Themas zu vertiefen. Dabei überrascht, dass manche Beiträge, wie z.B. von Christine Lienemann-Perrin dort nicht erscheinen. Ebenso ist auf die Anhänge zu verweisen (123-152), die einige wichtige Aspekte der Untersuchung darstellen und gute Übersichten anbieten (u.a. zur Chronologie des Konversionsprozesses und zu Konversionsmodellen). Auch die vorangestellte kurze überblicksartige Zusammenfassung „Für eilige Leser“ (13-16), ist sehr hilfreich.

Einfach und komplex zugleich – das ist oft im Leben so. Der anschauliche Vergleich mit dem Fliegen eines Vogels leitet die Schlussfolgerungen ein. Man ist versucht zu ergänzen, dass

vielleicht nicht jeder Vogel genau beschreiben könnte, wie er das macht und warum er das macht. Aber er hat es gelernt und er kann es. Vielleicht verweist die Weiterführung des Vergleichs auf wichtige Herausforderungen bei der „Beurteilung“ von Konversion. Aber vielleicht überstrapazieren diese Gedanken auch den wertvollen Vergleich.

(Heiko Wenzel)

Reinhold Strähler, *Einfach und komplex zugleich. Konversionsprozesse und ihre Beurteilung*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2021, 19,00

Christof Sauer states in his preface that the present book fills two important (research) gaps: “a generally understandable summary of the findings from the social sciences and intercultural theology on the subject” and a “detailed presentation in German of the phenomenon of a conversion process or a description of the various aspects that play a role in this phenomenon” (7). One can well agree with this statement.

The presentation and description of conversion processes on the basis of five phases (disinterest, awareness, interaction, decision, incorporation), described in terms of both affective and cognitive dimensions, constitute a centerpiece of the present book (49-65). Here the author summarizes key findings from his doctoral dissertation, “Coming to Faith in Christ. Case Studies of Muslims in Kenya” (2009). This description is embedded in an overview of “Conversion as a Multidisciplinary Research Subject” (27-39), “Conversion of Muslims from the Perspective of Intercultural Theology” (41-57) and a description of “Factors Influencing

the Conversion Process” (59-65). Especially in the latter chapter, there are valuable differentiations such as causal and intervening factors or obstacles and catalysts (63 f.). The chapters “Changes and Consequences” (67-73) and “The Role of Conversion Narratives” (75-78) deepen and discuss this account with sections such as “Reactions by the Environment” (68-71), “A Conversion Influences All Areas of Life” (72-73) or “Conversion and Asylum Aspects” (73).

The illustration of conversion processes succeeds on the basis of four examples (intellectual, affective, mystical, and solution-seeking type; 79-93), helps in discovering patterns in conversion narratives, and can develop a paradigmatic significance. It may be of particular help to decision makers in understanding narratives of people with Muslim backgrounds more adequately and in making the necessary decisions, which is negotiated not least by the considerations under the heading “Criteria for Assessing a Conversion Narrative” (95-104). Strähler’s model may also help people in pastoral responsibility to replace simplified or simplistic notions of conversions with differentiated reflections in order to marvel at the diversity of conversion processes, to discover noteworthy commonalities, and to engage with the unique (cf. 14) story with which people are on the move.

Some things could be added and would strengthen the argument. For example, the search for benefits is discussed (63-65), where Strähler refers in particular to the spiritual values that are of greatest importance for converts. He could have also referred here to the threat to life and limb for many con-

verts. This aspect then follows later (68 ff.), without being directly linked to it and discussed further.

If one wants to reflect theologically on the various issues concerning conversions, some questions remain open. The presentation of the processes seems to know and consider only a linear progression. The phenomenon of crises leading to substantial regression, retardation or deconversion do not come into view. For example, the difficulty of joining a Christian community can raise many questions and problems, and by no means succeeds as naturally as the simplistic schemata might suggest (cf. also 54). Certainly, this is not the subject of the present book, but it could have been theologically developed, differentiated, and deepened.

Theologically and hermeneutically, it is regrettable that a further reflection on the relationship between conversion narratives and the reality of conversion processes is not to be found on pp. 76 ff. The discussion focuses on the questions of “historicity” and “credibility” of the statements. There is no in-depth discussion of whether conversion narratives as descriptions of *post-conversion* identities are not sufficient for a present determination of a Christian identity and thus of a possible situation of danger in the here and now. Here, Strähler’s statement, “Through what converts tell about their conversion, they authentically communicate what now constitutes their faith” (p. 78) would be followed. Important questions and perspectives are raised (e.g., 78) but not discussed (see, for example, the keyword “constructivist conversion research” on p. 108). For example, one might consider a change in the research question. If conversion narratives au-

thetically describe what constitutes faith in the here and now, then one does not have to judge the conversion (cf. 96), but rather get to the bottom of the question of how identity-determining Christian faith, i.e., faith practice and faith convictions, currently are and what consequences this would have for the person in question in his or her country. Also of particular theological and hermeneutical interest is the distinction between extroverts and introverts, because the personal history of the person in question thus becomes more important. Also, the statement “Experienced or feared persecution is not a constitutive element for understanding or judging a conversion. However, since it is the decisive element in an asylum procedure of converts, it is included here for the sake of completeness” (101) is noteworthy.

The attached questionnaires for Christian co-workers and evaluators/decision-makers are very valuable because they describe areas that set the course and point to a good way to comprehend and describe the individual conversion narrative or Christian identity. However, whether one should speak of an “organizing structuring aid for reflecting on what is happening” (according to Dorothea Greiner, regional bishop of Bayreuth, in her foreword on p.6) would require further reflection. Orientation is needed, an orientation that lives from the recognition of relevant aspects, but whether “ordering” and some schemata are a help or stand in the way of the discovery and recognition of uniqueness would have

to be asked and depends essentially on the persons who deal with these categories. With the explicitly formulated attitude of a learner (17), the author of the present book points to a precious and rewarding way.

The annotated bibliography on the topic of conversion (107-121) is a helpful addition and invites the reader to delve into various aspects of the topic according to interest and focus. It is surprising that some contributions (e.g. by Christine Lienemann-Perrin) do not appear there. Likewise, reference should be made to the appendices (123-152), which present some important aspects of the study and offer good overviews (e.g., on the chronology of the conversion process and on conversion models). The preceding brief overview-like summary “For Readers in a Hurry” (13-16) is also very helpful.

Simple and complex at the same time – that is often the case in life. The vivid comparison with the flying of a bird introduces the conclusions. One is tempted to add that perhaps not every bird could describe exactly how it does it and why it does it. But he has learned it and he can do it. Perhaps continuing the comparison points to key challenges in “assessing” conversion. But perhaps these thoughts also overstretch the valuable comparison.

(Heiko Wenzel)

Richard Shumack, *Jesus through Muslim Eyes*, London: SPCK, 2020, ISBN 978-0281081936, 23,24 €

Der Theologe und Religionsphilosoph Richard Shumack, Direktor des Arthur Jeffrey Center for the Study of Islam an der Melbourne School of Theology, ist fest überzeugt: Ein fruchtbarer Dialog von Christen und Muslimen setzt voraus, dass beide Seiten bereit sind, den Glauben ihres Gegenübers jeweils zu dessen eigenen Bedingungen wahrzunehmen. Entsprechend intensiv hat er sich mit der muslimischen Wahrnehmung der für ihn alles entscheidenden Person, Jesus, auseinandergesetzt. Sein Buch ist ein gut begründetes Plädoyer, sich auf die Suche nach dem wahren Jesus und nicht nur nach dem kleinsten gemeinsamen Nenner zu machen. Dazu unternimmt der Autor mit seinen Lesern eine vierteilige Reise mit 24 relativ kurzen Kapiteln.

Im ersten Teil („Getting to know the Muslim Jesus“) beginnt Shumack mit einer Sichtung der islamischen Primärquellen im Koran. Jesus (im Koran ‘Īsā) tritt hier nicht in einem religiösen Vakuum auf. Vielmehr beansprucht Muhammad, frühere Offenbarungen zu bestätigen und greift offenkundig mündliche Traditionen aus dem vorislamischen Umfeld auf. Shumack spricht von einem „deeply mysterious fellow“ (9): ein Prophet unter vielen, allerdings von einer Jungfrau geboren und mit einzigartigen Wundern (u.a. Heilung von Blinden, Totenaufweckungen, Speise vom Himmel) und erstaunlichen Titeln (Wort und Geist Gottes). Gleichzeitig stellt er nüchtern fest, dass Jesus im Koran nicht das Hauptthema ist, sondern der Tauhid, der göttliche Ursprung des Korans und

die Warnungen vor den Abrechnungen am Jüngsten Tag. Die meisten Jesus-Passagen haben einen polemischen Kontext und richten sich gegen eine vermeintliche Übertreibung der Christen in ihrer Verehrung Jesu. Jesus erscheint hier „nur ein Gesandter Allahs“, der stets betont: „Allah ist mein Herr und euer Herr...“.

Konkreter wird es an einigen Stellen in den deutlich späteren islamischen Überlieferungen. Neben Details zum äußeren Erscheinungsbild Jesu begegnet einem auch hier vor allem der „pious servant“ (14). Besonders bemerkenswert sind Überlieferungen zur zentralen Rolle Jesu im Rahmen des Jüngsten Gerichts, nach denen Jesus das Gericht über Ungläubige vollziehen und die rechtschaffenen Gläubigen im Paradies in Empfang nehmen wird (u.a. Sahih Muslim 2937a). Auch in den Annalen des muslimischen Historikers at-Ṭabarī (839-923) nimmt Jesus breiten Raum ein. Erstaunlich ist auch eine Überlieferung (von ‘Abd al-Samad b. Ma‘qil-Wahb), in der Jesus seine Jünger aufruft, sich füreinander zu opfern, wie er sich für sie opfert.

Der Autor blickt mit Hilfe des palästinensischen Historikers Tarif Khalidi auch auf die sich parallel dazu entwickelnde sufische Tradition. In den stärker poetischen „Prophetenerzählungen“ (*Qiṣas al-Anbiyā*) nimmt Jesus eine Sonderstellung ein: als außerordentlicher Weisheitslehrer, als barmherziger, gerechter, demütiger und geduldiger Asket, der viel betet, weltlichen Versuchungen widersteht und weitgehend dem sufischen Ideal entspricht. Die *Qiṣas* schreiben Isa auch hunderte Aussprüche zu, in denen es u.a. darum geht, Gesunden und Kranken zu dienen und Böses nicht mit Bösem zu vergelten.

Vor allem in späteren Überlieferungen ab dem 9. Jh. finden sich starke Überschneidungen mit biblischen Worten: z.B. „Sammelt Eure Schätze im Himmel, denn das Herz des Menschen ist dort, wo sein Schatz ist.“ (vgl. Mt 6,21). Shumack zeigt, wie hier die Polemik des Korans hinter die Frömmigkeit Jesu zurücktritt. Es gibt kein großes Interesse an den islamischen Ritualen, dafür scharfe Kritik an den (für den Mainstream-Islam zentralen) Religions- und Rechtsgelehrten. Zugleich bleibt der sufische Jesus (wie der des Korans und der Überlieferung) in Shumacks Augen ein Geheimnis – „unanchored in history, and religiously unformed“ (23).

In Kapitel 5 widmet sich Shumack Mustafa Aykols „The Islamic Jesus: How the King of the Jews became a prophet of the Muslims“ (2017) und dessen Versuch, die parallelen Jesustraditionen zusammenzubringen und für einen ursprünglichen Jesus des jüdischen Christentums zu argumentieren, der nicht als Gott, sondern lediglich als Messias und letzter jüdischer Prophet verehrt worden sei. Später habe sich aber das paulinische Christentum durchgesetzt. Jüdische Evangelien seien verloren gegangen oder abgelehnt worden. Spuren dieses frühen jüdischen Christentums sieht Aykol vor allem in den Ebioniten, die er als Bindeglied zwischen Jesus und Muhammad in einer von Muslimen auf Abraham zurückgeführten Linie des wahren Monotheismus interpretiert.

Shumack versteht sein eigenes Buch auch als Antwort auf Aykol, sieht jedoch mehrere Hürden, um dessen Jesus/Yeshua zur Grundlage für eine gemeinsame muslimisch-christliche Frömmigkeit zu machen. In Teil 2 („Corrupting Jesus?“) setzt sich Shumack

historisch mit Aykols Argumenten und denen anderer muslimischer Apologeten auseinander. Dabei hinterfragt er u.a. das im muslimischen Diskurs weit verbreitete Verschwörungstheorien im Blick auf das frühe Christentum (Kap. 6), das erst im späteren Verlauf der islamischen Expansion aufgrund offenkundiger Widersprüche zwischen Bibel und Koran entwickelte Dogma einer christlichen Schriftverfälschung (Kap. 7), die Polemik des spanisch-islamischen Gelehrten Ibn Hazm gegen die Glaubwürdigkeit der Apostel (Kap. 8), populäre, aber historisch unhaltbare Erzählungen über das Konzil von Nicäa (Kap. 9), Versuche, Paulus im Widerspruch zum klaren neutestamentlichen Zeugnis als falschen Apostel hinzustellen, der eine andere Botschaft als die Jerusalemer Urgemeinde verkündigt habe (Kap. 10), die Darstellung der Ebioniten als „remnant of true Jewish Christianity“ unter Leitung des Jakobus (Kap. 11) und die Berufung auf das angeblich wahre und ursprüngliche „Evangelium der Hebräer“, von dem jedoch weder Originaltexte noch Kopien oder Fragmente verfügbar sind (Kap. 12).

Im Teil 3 („Locating Jesus“) versucht Shumack, Jesus im theologischen Denkraum des Islam einzuordnen. Er hat erhebliche Zweifel, ob Jesus im Islam wirklich „zu Hause“ (99 ff.) ist und formuliert einige prägnante Anfragen an die vorherrschenden muslimischen Erklärungsansätze, u.a. warum die Geburt Jesu für im Vergleich zu allen anderen Propheten derart außergewöhnlich war. Muslimische Verweise auf den souveränen Willen Gottes oder eine für die Juden notwendige Bekräftigung seiner Macht überzeugen ihn nicht. Dagegen seien die besonderen Umstände von Jesu Geburt im Chris-

tentum darin begründet, dass Jesus eben nicht nur ein Prophet, sondern ein Retter ist.

Was die außergewöhnlichen Namen Jesu betrifft, hebt der Autor hervor, dass die Bezeichnungen Jesu als „Wort von Gott“ und „Geist von ihm“ gerade angesichts islamischer Denkvoraussetzungen erstaunlich sind, nach denen Propheten keinerlei Einfluss auf die von ihnen verkündigte Botschaft haben. Muslimische Vergleiche mit Adam, der ebenfalls durch göttlichen Befehl geschaffen und durch göttlichen Geist zum Leben erweckt worden sei, werfen nach Shumack die tiefere Frage nach der Notwendigkeit eines „neuen Adam“ (81) auf, die auf christlicher Seite ihre Antwort in Römer 5,15 findet. Der koranische Messias-Begriff erscheint dem Autor ent wurzelt. Muslimische Ausleger sind sich zwar des ursprünglichen jüdischen und christlichen Kontextes bewusst, blenden aber bei ihrem Verweis auf den Gesalbten und Auserwählten die tiefere Bedeutung des Messias (v.a. die Prophetien seines Leidens und seiner kommenden Herrschaft auf dem himmlischen Thron) aus. (82 ff.)

In seinem Zwischenfazit kommt der Autor zu dem nachvollziehbaren Schluss, dass die islamische Tradition es bei der Adaption fremder Begriffe versäumt habe, „to understand the Christian Jesus on his own terms“ (96). Dazu hätte es vor allem eine sorgfältige Untersuchung der heiligen Schriften gebraucht. Weil diese nicht stattfand, wurde die Lehre des christlichen Jesus ihrer ursprünglichen Bedeutung beraubt und oberflächlich uminterpretiert. Shumack vergleicht den muslimischen Jesus mit Besuchern eines fremden Landes, die fortwährend darunter leiden, „being frustratingly misunderstood and undervalued“. (96)

Im letzten Teil seines Buches („Following Jesus“) zeigt der Autor überzeugend auf, dass Christen vielen ethischen Lehren des sufisch-muslimischen Jesus zwar gut zustimmen können, aber anders als Muslime davon überzeugt sind, dass kein Mensch diesen Weg aus eigener Kraft bis zum Ende hätte gehen können. In Kapitel 20 („Who can follow the Muslim Jesus?“) erinnert Shumack daran, dass der Mensch im biblischen Verständnis nicht nur schwach, irregeleitet oder vergesslich sei und der göttlichen Rechtleitung bedürfe, sondern Sünde eine „unavoidable and devastating debilitating condition“ (121) darstellt. Folglich stelle der biblische Jesus das „religious ‚success‘ mindset“ (126) seiner eigenen Jünger und vieler religiöser Menschen bis heute wiederholt auf den Kopf. Das erklärt auch seine Rede von der Notwendigkeit einer geistlichen Wiedergeburt (Joh 3).

Am deutlichsten wird der Unterschied zwischen beiden Wegen am Kreuz, das nach Shumacks Überzeugung Jesu „primäres messianisches Ziel“ und „das Herz des christlichen Glaubens“ (130) darstellt und diesen damit grundlegend von jeder anderen Religion unterscheidet. Der Mensch findet hier eine neue Identität als erlöster und geliebter Sünder. Der muslimische Jesus weicht dagegen (nach Mehrheitsauslegung der bis heute kontrovers diskutierten Stelle aus Sure 4,157) im letzten Moment dem Kreuz aus [indem Allah ihn zu sich erhebt].

Shumack greift in diesem Teil auch die muslimische „Common Word“-Initiative von 2007 auf, einen offenen Aufruf von 138 muslimischen Gelehrten an die christlichen Kirchen weltweit, sich mit ihnen gemeinsam auf der Grundlage des Doppelgebots der Liebe und (eines islamisch definierten) Mono-

theismus für den Weltfrieden einzusetzen. Diese Logik funktioniert aber nach Shumack für Christen keineswegs so gut wie für Muslime. Würden Christen den islamischen Aufruf folgen, bliebe aus Sicht des Autors nur ein „diminished“ und „impoverished Christ“ (137). Wenn Muslime intellektuell integer sein wollten, könnten sie selbstverständlich von Christen nicht im Namen des Respekts oder des gesellschaftlichen Friedens erwarten, dass diese auf ihre wertvollsten christologischen Überzeugungen (die Selbstoffenbarung Gottes in Christus und seinen erlösenden Tod am Kreuz) verzichten. Insofern warnt Shumack in einem Interview zurecht vor einer fast totalitären Haltung, bei der man ein friedliches Miteinander von bestimmten theologischen Übereinstimmungen abhängig macht. Die Alternative zur theologischen Harmonisierung bezeichnet Shumack als „Embracing the crossroads“. Das so überschriebene Kapitel ist ein Appell zu gesunden und ehrlichen Meinungsverschiedenheiten.

Das Buch liest sich sehr gut und motiviert, im Glaubensgespräch tiefer zu verstehen, genauer hinzuhören, ehrlich nachzufragen und produktiver zu diskutieren. Das Buch enthält auch die kurze Replik des britischen muslimischen Philosophen Shabbir Akhtar. Er spricht von einem „profund book“ und findet Shumacks Schlussfolgerungen „fair-minded, provocative – and devastating for any who think simplistically about the Jesus Christ of the Christian faith and the Isa ibn Maryam of the Qur’an“. Man kann sich nur wünschen, dass sich auch in Deutschland viele Christen und Muslime auf eine solche Begegnung einlassen und die offene und ehrliche Auseinandersetzung mit

tiefgreifenden Unterschieden nicht als Hindernis für ein freundschaftliches Miteinander verstehen.

(Carsten Polanz)

Richard Shumack, *Jesus through Muslim Eyes*, London: SPCK, 2020, ISBN 978-0281081936, 145 pp., 23.24 €

The theologian and philosopher of religion Richard Shumack, director of the Arthur Jeffrey Center for the Study of Islam at the Melbourne School of Theology, is firmly convinced that a fruitful dialogue between Christians and Muslims presupposes that both sides are prepared to understand the faith of their counterparts on their own terms. Accordingly, he has studied intensively the Muslim perception of the all-important person for him, Jesus. His book is a well-argued plea to set out in search of the true Jesus and not just the lowest common denominator. To this end, the author takes his readers on a four-part journey with 24 relatively short chapters.

In the first part (“Getting to Know the Muslim Jesus”), Shumack begins with a sifting of the primary Islamic sources in the Qur’an. Jesus (in the Qur’an ‘Īsā) does not appear here in a religious vacuum. Rather, Muhammad claims to confirm earlier revelations and overtly picks up oral traditions from the pre-Islamic environment. Shumack describes the Qur’anic Jesus as a “deeply mysterious fellow” (9), one prophet among many, albeit born of a virgin and with unique miracles (including healing the blind, raising the dead, food from heaven) and amazing titles (Word and Spirit of God). At the same time, he soberly notes that Jesus is not the main subject in the Qur’an, but the, the divine origin of the Qur’an, and the

warnings of the reckoning on Judgment Day. Most of the Jesus passages have a polemical context and are directed against a supposed exaggeration of the Christians in their veneration of Jesus. Jesus appears here “only a messenger of Allah” who calls on his followers to “Serve my Lord and your Lord.”

In the first part (“Getting to Know the Muslim Jesus”), Shumack begins with a sifting of the primary Islamic sources in the Qur’an. Jesus (in the Qur’an ʿĪsā) does not appear here in a religious vacuum. Rather, Muhammad claims to confirm earlier revelations and overtly picks up oral traditions from the pre-Islamic environment. Shumack speaks of a “deeply mysterious fellow” (9): one prophet among many, albeit born of a virgin and with unique miracles (including healing the blind, raising the dead, food from heaven) and astonishing titles (Word and Spirit of God). At the same time, he soberly notes that Jesus is not the main subject in the Qur’an, but the *tauḥīd*, the divine origin of the Qur’an, and the warnings of the reckoning on Judgment Day. Most of the Jesus passages have a polemical context and are directed against a supposed exaggeration of the Christians in their veneration of Jesus. Jesus appears here “only a messenger of Allah,” who always emphasizes, “Allah is my Lord and your Lord...”

It becomes more concrete in some places in the clearly later Islamic traditions. In addition to details about Jesus’ outward appearance, here, too, one encounters above all the “pious servant” (14). Particularly noteworthy are traditions on the central role of Jesus in the context of the Last Judgment, according to which Jesus will execute judgment on unbelievers and receive the

righteous believers in Paradise (Sahih Muslim 2937a, among others). Jesus also occupies wide space in the annals of the Muslim historian al-Ṭabarī (839-923). Also astonishing is a tradition (by ʿAbd al-Samad b. Maʿqil- Wahb) in which Jesus calls upon his disciples to sacrifice themselves for one another as he sacrifices himself for them.

With the help of the Palestinian historian Tarif Khalidi, the author also looks at the Sufi tradition that developed in parallel. In the more poetic “Tales of the Prophets” (*Qiṣas al-Anbiyā*), Jesus occupies a special position: as an extraordinary teacher of wisdom, a merciful, just, humble, and patient ascetic who prays a great deal, resists worldly temptations, and corresponds largely to the Sufi ideal. The *Qiṣas* also attribute hundreds of sayings to Jesus, which include serving the healthy and the sick and not repaying evil with evil. Especially in later traditions from the 9th century onward, there are strong overlaps with biblical words: e.g., “Place your treasures in heaven, for the heart of man is where his treasure is.” (cf. Mt 6:21). Shumack shows how here the polemic of the Qur’an takes a back seat to the piety of Jesus. There is no great interest in the Islamic rituals, but sharp criticism of the religious and legal scholars (central to mainstream Islam). At the same time, the Sufi Jesus (like that of the Qur’an and tradition) remains a mystery in Shumack’s eyes – “unanchored in history, and religiously unformed” (23).

Chapter 5 is devoted to Mustafa Aykol’s “The Islamic Jesus: How the King of the Jews became a prophet of the Muslims” (2017) and his attempt to bring together the parallel Jesus tradi-

tions and to argue for an original Jesus of Jewish Christianity, who was not worshipped as God but only as Messiah and last Jewish prophet. Later, however, Pauline Christianity prevailed. Jewish Christian gospels had been lost or rejected. Aykol sees traces of this early Jewish Christianity above all in the Ebionites, whom he interprets as a link between Jesus and Muhammad in a line of true monotheism traced back by Muslims to Abraham.

Shumack also sees his own book as a response to Aykol. He sees several hurdles to making the latter's Jesus/Yeshua the basis for a "shared Muslim/Christian devotion" (29). In Part 2 ("Corrupting Jesus?"), Shumack engages historically with Aykol's arguments and those of other Muslim apologists. In doing so, he questions, among other things, the widespread conspiracy theories in Muslim discourse with regard to early Christianity (ch. 6), the dogma of Christian biblical falsification developed only later in the course of Islamic expansion due to obvious contradictions between the Bible and the Qur'an (ch. 7), the polemic of the Spanish-Islamic scholar Ibn Hazm against the credibility of the apostles (ch. 8), popular but historically untenable accounts of the Council of Nicaea (ch. 9), attempts to portray Paul as a false apostle who preached a different message than the early Jerusalem church in contradiction to the clear New Testament testimony (ch. 10), the portrayal of the Ebionites as a "remnant of true Jewish Christianity" led by James (ch. 11), and the invocation of the allegedly true and original "Gospel of the Hebrews", of which, however, neither original texts nor copies or fragments are available (ch. 12).

In part 3 ("Locating Jesus"), Shumack attempts to place Jesus within the theological mindset of Islam. He has considerable doubts as to whether Jesus is really "at home" in Islam (99 ff.) and formulates some incisive inquiries into the prevailing Muslim explanatory approaches, including why Jesus' birth was so exceptional for compared to all other prophets. Muslim references to God's sovereign will or an affirmation of his power necessary for the Jews do not convince him. In contrast, the special circumstances of Jesus' birth in Christianity are due to the fact that Jesus is not only a prophet, but also a savior.

Regarding the extraordinary names of Jesus, the author emphasizes that the designations of Jesus as "word from God" and "spirit from him" are astonishing especially in view of Islamic presuppositions of thought, according to which prophets have no influence whatsoever on the message they proclaim. Muslim comparisons with Adam, who was also created by divine command and brought to life by divine spirit, raise, according to Shumack, the deeper question of the necessity of a "new Adam" (81), which on the Christian side finds its answer in Romans 5:15. The Qur'anic concept of messiah seems uprooted to the author. Muslim commentators are aware of the original Jewish and Christian context, but in their reference to the anointed and chosen one they leave out the deeper meaning of the Messiah (especially the prophecies of his suffering and his coming reign on the heavenly throne). (82 ff.)

In his interim conclusion, the author comes to the understandable conclusion that the Islamic tradition, in adapting foreign concepts, failed "to understand

the Christian Jesus on his own terms” (96). This would have required, above all, a careful study of the sacred scriptures. Because this did not take place, the teaching of the Christian Jesus was robbed of its original meaning and superficially reinterpreted. Shumack compares the Muslim Jesus to “visitors to a foreign land” who continually suffer “being frustratingly misunderstood and undervalued.” (96)

In the last part of his book (“Following Jesus”), the author convincingly shows that Christians may well agree with many of the ethical teachings of the (Sufi-)Muslim Jesus, but unlike Muslims, they are convinced that no human being could have followed this path to the end on his own. In chapter 20 (“Who can follow the Muslim Jesus?”), Shumack reminds us that in the biblical understanding, man is not merely weak, misguided, or forgetful and in need of divine guidance, but sin is an “unavoidable and devastating debilitating condition” (121). Consequently, the biblical Jesus repeatedly upends the “religious ‘success’ mindset” (126) of his own disciples and many religious people to this day. This also explains his talk of the need for spiritual rebirth (John 3).

The difference between the two paths becomes clearest at the cross, which Shumack is convinced represents Jesus’ “prime messianic purpose” and “the heart of the Christian faith” (130) and thus fundamentally distinguishes it from every other religion. Here, man finds a new identity as a redeemed and beloved sinner. The Muslim Jesus, on the other hand, (according to the majority interpretation of the passage from Sura 4:157, which is still controversial

today) avoids the cross at the last moment [by Allah raising him to himself].

In this part, Shumack also takes up the Muslim “Common Word” initiative of 2007, an open call by 138 Muslim scholars to Christian churches worldwide to join them in working for world peace on the basis of the double commandment of love and (an Islamically defined) monotheism. According to Shumack, however, this logic does not work at all as well for Christians as it does for Muslims. If Christians were to follow the Islamic call, all that would remain, in the author’s view, would be a “diminished” and “impoverished Christ” (137). If Muslims wanted to have intellectual integrity, they could not, of course, expect Christians to renounce their most precious Christological convictions (God’s self-revelation in Christ and his redemptive death on the cross) in the name of respect or social peace. In this respect, Shumack rightly warns in an interview against an almost totalitarian attitude in which peaceful coexistence is made dependent on certain theological agreements. Shumack calls the alternative to theological harmonization “embracing the crossroads.” The chapter so titled is an appeal to healthy and honest disagreement.

The book reads very well and motivates deeper understanding, closer listening, honest inquiry, and more productive discussion in faith conversations. The book also includes British Muslim philosopher Shabbir Akhtar’s brief replica. He calls it a “profound book” and finds Shumack’s conclusions “fair-minded, provocative – and devastating for anyone who thinks simplistically about the Jesus Christ of the Christian faith and the Isa ibn Maryam

of the Qur'an." One can only wish that in Germany, too, many Christians and Muslims will engage in such an encounter and not see the open and honest confrontation with profound differences as an obstacle to friendly coexistence.

(Carsten Polanz)

Sonderdruck Nummer 12

Arabischer Frühling, „Islamischer Staat“ (IS), Christen in Nahost und die Suche nach einer politischen Zukunft



Wie kam es zum „Arabischen Frühling“ ab 2011 und nachfolgend zu einem einzigartigen Ausbruch von Gewalt und Terror im Nahen Osten, zur Proklamation eines „Islamischen Staates“ unter der Herrschaft eines „Kalifen“? Was ist unter einem „Kalifat“ zu verstehen und warum zieht es weltweit Sympathisanten, Kämpfer und Unterstützer an? Inwiefern nimmt die Terrorgruppe des IS überhaupt berechtigten Bezug auf den Islam – oder handelt es sich um eine bloße Form des Terrorismus? Welche Auswirkungen hat die gegenwärtige Situation auf christliche und andere Minderheiten im Nahen Osten? Und welche Rolle spielen politische Ambitionen der einzelnen Machtblöcke wie Iran und Saudi-Arabien sowie die historisch gewachsene sunnitisch-schiitische Feindschaft, die heute tiefere Gräben als je zuvor zwischen den einzelnen islamischen Gruppierungen aufwirft?

Den Sonderdruck finden Sie zum kostenlosen Download auf unserer Website:
<https://www.islaminstitut.de/category/publikationen/sonderdrucke/>

Institut für Islamfragen

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

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

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

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