

ISLAM UND CHRISTLICHER GLAUBE
ISLAM AND CHRISTIANITY

Zeitschrift des Instituts für Islamfragen (IfI)
Journal of the Institute of Islamic Studies

Nr./No. 2/2023 (23. Jg./year)

Der Koran und sein Verhältnis zur Bibel
The Qur'an and its Relationship to the Bible

ifi

Inhaltsverzeichnis / *Contents*

Vorwort / <i>Editorial</i>	5
----------------------------------	---

Mark Durie

Der Koran und seine Beziehung zur Bibel: Das Kreolisierungsmodell.....	7
--	---

<i>The Qur'an and Its Relationship to the Bible: The Creolization Model</i>	29
---	----

Carsten Polanz

Muslimische Reaktionen auf den Hamas-Terror vom 7. Oktober 2023 und den nachfolgenden Krieg Israels in Gaza – eine Dokumentation ausgewählter Stimmen	50
---	----

<i>Muslim Reactions to the Hamas Terror Attacks on 7 October 2023 and Israel's Subsequent War in Gaza – a Documentation of Selected Voices</i>	65
--	----

Rezensionen / <i>Book reviews</i>	79
---	----

Impressum / Imprint

Islam und Christlicher Glaube – *Islam and Christianity*

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

Bankverbindung (für Spenden / *for donations*):

Institut für Islamfragen,

IBAN: DE 2252 0604 1000 0400 3381

BIC: GENODEF1EK1 (Evangelische Kreditgenossenschaft Kassel)

ISSN 1616-8917

Herausgeber / *Editor*:

Prof. Dr. Christine Schirmmacher

Schriftleiter / *Executive Editor*:

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

Redaktion / *Editorial Board*:

Dr. Detlef Blöcher, Dr. Dietrich Kuhl

Übersetzungen / *Translations*

Michael Ponsford

Trägerverein / *Board*

Institut für Islamfragen der Deutschen Evangelischen Allianz e.V. (Ifi)

Postfach 7427, D-53074 Bonn

ifi@islaminstitut.de / www.islaminstitut.de

1. Vorsitzender: Dr. Detlef Blöcher

Luisenstr. 25, 74918 Angelbachtal

SEA, Josefstr. 32, CH – 8005 Zürich

ÖEA, Julius-Fritsche-Gasse 44, A – 5111 Bürmoos

Verlag / *Publisher*:

Verlag für Kultur und Wissenschaft Prof. Schirmmacher UG (haftungsbeschränkt) Culture and Science

Publ. HRB 25412, Gf. Thomas Schirmmacher

Friedrichstr. 38, 53111 Bonn, USt.-IdNr.: DE334340842

info@vkwonline.com, Fax: + 49 (228) 9650389, +49 (170) 1730586

Konto Abos / *Account subscriptions*:

IBAN: DE87 4015 4530 0033 0782 05

BIC: WELADE3W (Sparkasse Westmünsterland)

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 Belegexemplaren /

Reprint of articles with permission of the editor, please send two copies

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

© Institut für Islamfragen e.V.

Vorwort

Die vorliegende Ausgabe hat zwei ganz unterschiedliche Schwerpunkte. Der anglikanische Theologe und Linguist Mark Durie setzt sich mit dem Paradoxon auseinander, dass der Koran zahlreiche Anklänge an biblische Begriffe und Personen enthält, Abraham, Mose, David und Jesus gar als muslimische Propheten interpretiert, aber gleichzeitig eine scharfe Abgrenzung sowohl vom jüdischen als auch vom christlichen Selbstverständnis vornimmt. Sein einleitender Rückblick zeigt, wie unterschiedlich Christen in der Geschichte versucht haben, dieses „Rätsel“ (Tor Andrae) aufzulösen. Während die frühen Apologeten den Islam in der Regel als christliche Häresie deuteten, konzentrieren sich heutige wissenschaftliche Untersuchungen häufig auf das ursprüngliche sprachliche und kulturelle Milieu des Korans. Andere leiten im interreligiösen Dialog aus den vielen Ähnlichkeiten trotz offensichtlicher inhaltlicher Brüche eine Kontinuität zwischen Bibel und Koran und eine Familienähnlichkeit zwischen Judentum, Christentum und Islam ab. Dagegen zeigt Durie mithilfe von Analogien aus der Linguistik und des Modells der sogenannten Kreolisierung, dass biblisches Material im Koran aufgegriffen, abgewandelt und in einen völlig neuen Kontext gestellt wird, um der eigenen unverwechselbaren theologischen Agenda des Verkündigers zu dienen.

Im zweiten Beitrag greift Carsten Polanz die aufgeheizte Stimmung angesichts des andauernden Gaza-Krieges auf. Er dokumentiert die Reaktionen von Muslimen in Deutschland in den ersten Wochen nach dem Terroranschlag der Hamas auf Israel vom 7. Oktober 2023. Es geht um alarmierende Tendenzen zur Relativierung des Hamas-Terrors in einschlägigen Erklärungen der großen Moscheedachverbände, aber auch um die scharfen und eindeutigen Verurteilungen z.B. durch die Türkische Gemeinde in Deutschland. Auch die Forderungen muslimischer Theologen und Sozialpädagogen nach einer mutigeren und differenzierteren Thematisierung des Nahostkonflikts in Schulen und Medien und einer ehrlicheren innermuslimischen Auseinandersetzung mit den Wurzeln des eigenen Judenhasses kommen zur Sprache. Wie dringend notwendig letztere ist, zeigen auch Anspielungen auf antisemitische Weltverschwörungstheorien im DITIB-Kontext. Polanz interpretiert sie vor dem Hintergrund der offen antisemitischen Propaganda der türkischen Mutterorganisation DIYANET und der Glorifizierung der Hamas als Befreiungsorganisation.

Dass es auch in anderen Bereichen der Integration eine ehrlichere Debatte und ein entschlosseneres Handeln braucht, zeigt die Besprechung von Yassir Erics Buch über den radikalen Islam, die Herausforderung der Integration und die Ideale der Gesellschaft. Seine Bestandsaufnahme aktueller Integrationskiller trägt den programmatischen Titel: „Wir müssen reden, bevor es zu spät ist.“

Editorial

This edition of our journal has two very different focuses. The Anglican theologian and linguist Mark Durie takes a closer look at the paradox that the Qur'an on the one hand alludes to Biblical concepts and figures, even going so far as to class Abraham, Moses, David and Jesus as Muslim Prophets, while at the same time distancing itself sharply from both Jewish and Christian views. In his initial retrospect Durie looks at the different ways Christians have in the past attempted to solve this "puzzle" as Tor Andrae described it. Early apologists tended to envisage Islam as a Christian heresy, whereas modern academic studies often concentrate on the original linguistic and cultural milieu of the Qur'an. In the context of interreligious dialogue others deduce from the many similarities a family likeness between Judaism, Christianity and Islam in spite of divergences in content. With help from a linguistic analogy and the model of so-called creolisation Durie demonstrates that the Qur'an has taken and modified biblical material and placed it in a completely different context in order to serve its messenger's own distinctive theological agenda.

Islam expert Carsten Polanz' second article deals with the feverish atmosphere resulting from the continuing war in Gaza and documents reactions by Muslims in Germany in the first weeks after the Hamas terror attack against Israel on 7th October 2023. Fortright declarations of the major mosque associations evidence an alarming tendency to relativise the Hamas terror, while the Turkish community in Germany (TGD) condemned it sharply and unequivocally. Individual Muslim theologians and educators have also called for a courageous and more differentiated presentation of the Near East conflict in schools and media as well as honest discussion among Muslims of the roots of hatred of Jews. How urgent this is is indicated by allusions to antisemitic world conspiracy theories in the context of DITIB, which Polanz interprets against the background of the openly antisemitic propaganda of the Turkish parent organisation DIYANET and the glorification of Hamas as a liberation movement.

The need for a more honest discussion and more decisive actions in other areas of integration is indicated by the review of Yassir Eric's book on radical Islam, the challenge of integration and social ideals. Taking stock of current obstacles fatal to integration he resumes: "We need to talk before it is too late."

Der Koran und seine Beziehung zur Bibel: Das Kreolisierungsmodell¹

Von Mark Durie²

Ähnlichkeiten zwischen der Bibel und dem Koran sind für jeden leicht zu erkennen, der auch nur flüchtig mit beiden Texten vertraut ist. Dass der Koran so viel biblisches Material enthält, einschließlich Personen und Geschichten, bedarf einer Erklärung. In der Tat war die Beziehung des Korans zur Bibel in den letzten zweihundert Jahren eines der zentralen Rätsel der westlichen Koranforschung.

Der Islam selbst hat eine eigene Erklärung für die offensichtliche Affinität zwischen Bibel und Koran, dass nämlich biblische Gestalten wie Moses, David und Jesus muslimische Propheten waren und die Bibel eine korrumpierte Version des islamischen Erbes darstelle, und nur der Koran rein und klar offenbart sei. Dies ist jedoch kaum eine Erklärung, die Christen oder säkulare Akademiker zufriedenstellen wird.

Die schiere Menge an biblischen Inhalten im Koran, die wir hier als *biblische Reflexe*³ bezeichnen, wird von vielen Christen als Zeichen einer verbindenden Kontinuität zwischen Bibel und Koran angesehen. Wer auf diese Weise über die Beziehung zwischen der Bibel und dem Koran nachdenkt, wird vor allem die Ähnlichkeiten zwischen den beiden Texten aufspüren, was viele westliche Gelehrte getan haben.

Doch wie tief gehen diese Ähnlichkeiten? Reicht das Gemeinsame von Koran und Bibel aus, um ihn in irgendeinem kohärenten Sinne zu einer kontinuierlichen Entwicklung aus der Bibel zu machen, oder stellt der Koran einen Bruch mit der Bibel dar, eine separate, kreative Entwicklung mit lediglich oberflächlichen Ähnlichkeiten? Die hier vorgelegte Antwort erkennt im Koran eine kreative theologische Innovation, die biblisches lexikalisches und textliches Material neu verwendet, um ihrer eigenen theologischen Agenda zu dienen. Anstelle einer tatsächlichen gibt es demnach nur eine scheinbare Familienähnlichkeit zwischen beiden Schriften.

Dabei werden wir uns mit dem Paradoxon auseinandersetzen und eine Erklärung dafür anbieten, wie eine diskontinuierliche Beziehung mit dem großen

¹ Dies ist eine deutsche Übersetzung der (vom Autor für unsere Zeitschrift angepassten) Einleitung zu Mark Durie, *The Qur'an and Its Biblical Reflexes: Investigations into the Genesis of a Religion*, Lanham, MD: Lexington, 2018. Verwendung mit Genehmigung. Alle Rechte vorbehalten.

² Senior research fellow am Arthur Jeffery Centre for the Study of Islam at the Melbourne School of Theology.

³ Anmerkung der Redaktionsleitung: Wir bleiben hier bewusst auch in der Übersetzung bei dem vom Autor gewählten Begriff der Reflexe (wenn es u.a. um Anklänge an oder bewusste Anspielungen auf die Bibel im Koran geht), auch wenn der Begriff im Deutschen in diesem Zusammenhang eher selten verwendet wird.

Umfang der biblischen Reflexe im Koran in Einklang zu bringen ist. Wie lässt sich ein starker Einfluss mit einer tiefen Trennung vereinbaren?

Die Kontinuitätsthese

Bei den Autoren, die eine Kontinuität zwischen Bibel und Koran betonen, gilt es zwischen verschiedenen Arten der Argumentation zu unterscheiden:

- Jonn Block hat vorgeschlagen, dass sowohl der Koran als auch die Bibel göttlich inspirierte Offenbarungen sind. Für ihn besteht ihre Kontinuität in der „objektiven“ Einheit, weil beide in seinen Augen einen göttlichen Autor, den „einen wahren Gott“, teilen.⁴
- Richard Bulliet hat gegen das kulturelle Etikett „jüdisch-christlich“ argumentiert und eine ebenso enge Verwandtschaft zwischen dem Islam und den biblischen Religionen angenommen wie zwischen Judentum und Christentum.⁵
- Gabriel Reynolds hat in *The Qur'an and its Biblical Subtext (Der Koran und sein biblischer Subtext)* Bibel und Koran in solcher „Harmonie“ zueinander gesehen, dass der Koran für ihn „in der Tradition“ der Bibel steht.⁶

Um solche Kontinuitätsbehauptungen zu prüfen, müssen wir zunächst die Frage nach Kontinuität bzw. Diskontinuität präzisieren. Weisen die Ähnlichkeiten auf ein gemeinsames religiöses Erbe hin oder haben wir es mit einer diskontinuierlichen Entstehungsgeschichte des Korans ohne eine vererbte Tradition zu tun? Dieser Ansatz stützt sich auf eine Analogie aus der Sprachgeschichte: den Gegensatz zwischen Vererbung und Entlehnung.

In den letzten 1400 Jahren haben Christen die Entstehung des Islam und seine mögliche Verbindung zu den biblischen Religionen überwiegend als Abweichung vom Christentum und Judentum gesehen, als eine Art Häresie. Alistair McGrath definiert Häresie in der christlichen Tradition als „eine intellektuell fehlerhafte Vision des christlichen Glaubens, die ihren Ursprung innerhalb der Kirche hat“.⁷ Johannes von Damaskus (gest. 749 n. Chr.) hat seine berühmte Widerlegung des Glaubens der Ismaeliten in seine Häresiologie „Über Häresien“ aufgenommen. Zum Islam schreibt er, dass „ihnen ein falscher Prophet namens Muhammad erschien, der das Alte und das Neue Testament entdeckte und im Gespräch mit einem arianischen Mönch eine eigene Sekte (*haresin*) einführte“⁸. In ähnlicher Weise wird in der „Risālah“ oder „Apologie von Al-Kindi“, einer mittelalterlichen arabischen christlichen Polemik, behauptet, dass der nestorianische Mönch Sergius auf-

⁴ C. Jonn Block, *The Qur'an in Christian-Muslim Dialogue: Historical and Modern Interpretations*, London: Routledge, 2014, 308-9.

⁵ Richard W. Bulliet, *The Case for Islamo-Christian Civilization*, New York: Columbia University Press, 2004, 6.

⁶ Reynolds, *The Qur'an and its Biblical Subtext*, 258.

⁷ Alistair E. McGrath, *Heresy: A History of Defending the Truth*, London: SPCK, 2009, 83.

⁸ Peter Schadler, *John of Damascus and Islam: Christian Heresiology and the Intellectual Background to Earliest Christian-Muslim Relations*, Leiden: Brill, 2018, 219.

grund seiner Verfolgung Zuflucht in Mekka gesucht und dort Muhammad zum Christentum hingeführt und ihn zu seinem Schüler gemacht habe. Nach dem Tod von Sergius hätten sich zwei Juden, Abdallah und Kab, die auf den früheren Einfluss des Mönchs auf Muhammad eifersüchtig waren, bei ihm eingeschmeichelt und Elemente aus der hebräischen Bibel und dem jüdischen Gesetz in dessen Koran eingefügt.⁹

Den Islam als *Häresie* zu bezeichnen, bedeutet, dass er als Abspaltung *innerhalb* des Christentums entstanden ist. Obwohl die Bezeichnung *Häresie* abwertend ist, setzt sie eine gewisse Kontinuität zwischen dem Islam und dem Christentum voraus. Die Annahme einer sektiererischen Spaltung geht von einem gemeinsamen Erbe und somit einer Familienähnlichkeit aus.

Das Rätsel der Verwandtschaft

Es gibt sowohl auffällige Ähnlichkeiten zwischen Koran und Bibel als auch Parallelen zu außerbiblischen christlichen und jüdischen Schriften. Hier sind vier Beispiele:

- Es gibt eine Ähnlichkeit zwischen Sure 5 des Korans und dem biblischen Bericht über die Weigerung der Israeliten, Kanaan zu betreten (Num 14). Im Koran ruft Moses sein Volk auf, das „heilige Land“ zu betreten (Sure 5,21). Das Volk bekennt, dass es Angst vor den Bewohnern hat (Sure 5,22), aber zwei ungenannte Männer (wie Josua und Kaleb in Num 14,6-9) sprechen sich dafür aus, das Land zu betreten (Sure 5,23). Das Volk weigert sich (Sure 5,24), und Allah verbietet ihnen daraufhin, das Land zu betreten, und verurteilt sie dazu, vierzig Jahre lang „auf der Erde umherzuirren“ (Sure 5,26).
- Einige Redewendungen in den Lehren Jesu haben Parallelen im Koran: das Kamel, das durch ein Nadelöhr geht (Sure 7,40, vgl. Mt 19,24); das Weizenkorn, das hundertfache Frucht bringt (Sure 2,261, vgl. Mt 13,8); und das Senfkorn (Sure 21,47, vgl. Mt 17,20).
- Die Geschichte der „Gefährten der Höhle“ (Sure 18,7-26) im Koran ähnelt der nachbiblischen christlichen Legende von den Sieben Schläfern von Ephesus.¹⁰
- Es gibt eine Parallele zwischen dem babylonischen Talmud und Sure 5,32. In beiden Passagen wird die Ermordung eines Sohnes Adams durch einen anderen Sohn wie folgt kommentiert (Sure 5,27-31): das Töten ei-

⁹ William Muir, *The Apology of Al Kindy*, London: SPCK, 1887, 13ff, 70-71.

¹⁰ Sidney H. Griffith, *Christian Lore and the Arabic Qurʾān: The “Companions of the Cave” in Sūrat Al-Kahf and in Syriac Christian Tradition*, in: Gabriel Said Reynolds (Hrsg.), *The Qurʾān in its Historical Context*, London: Routledge 2008, 109-137.

nes Menschen kommt dem Töten „aller Menschen“ (Koran) oder „einer ganzen Welt“ (Talmud) gleich.¹¹

Die vielen Ähnlichkeiten zwischen dem Koran und der Bibel bezeichnet Tor Andrae als ein „Rätsel“¹², tatsächlich geht es um mehr als *ein* Rätsel. Eines von ihnen betrifft den relativen Einfluss von Christentum und Judentum. Einige theologische Schwerpunkte im Koran scheinen mehr dem Neuen Testament und späteren christlichen Traditionen entlehnt als dem Judentum, darunter die herausragende Stellung Satans, der Glaube an die Fürsprache im Jenseits¹³, die eschatologische Zukunftsvision des Korans, einschließlich des Jüngsten Gerichts, die Verwendung der Furcht vor dem zukünftigen Gericht als Motivation für gute Werke und bestimmte Themen, die an antijüdische Polemik erinnern. Andererseits enthält der Koran viel mehr Material aus der Hebräischen Bibel als aus dem Neuen Testament. Er lehnt zentrale christliche Lehren wie die Inkarnation und die Kreuzigung ab oder steht ihnen feindselig gegenüber und er kennt fast nichts aus dem Neuen Testament außer der lukanischen Geburtserzählung.

Ein weiteres Rätsel besteht darin, dass man im Koran vielen biblischen Reflexen sowie außerbiblischer christlicher und jüdischer Literatur begegnet, gleichzeitig aber auch einer auffallenden Unkenntnis grundlegender Fakten bezüglich der Quellen dieses Materials. Dazu einige Beispiele:

- Im Koran wird „Maryam“ (d. h. Miriam, die Schwester von Mose und Aaron; Num 26,59) mit „Maryam“ (Maria), der Mutter Jesu, verwechselt (Suren 19,27-28; 66,12; 3,33-36).
- Im Koran wird Hāmān sechsmal als hoher Beamter von Fir’aun (Pharao) erwähnt (Suren 28,6. 8.38; 29,39; 40,24.36). Der biblische Hāmān – der Name ist identisch – war in Esther 3-6 ein Wesir unter Ahasveros (Xerxes).
- In der Koranversion der Geschichte vom goldenen Kalb führt jemand namens as-Sāmirī („der Samariter“) die Israeliten in der Wüste in die Irre (Sure 20,85-88.95). Dieses Ethnonym entstand jedoch erst Jahrhunderte nach der Zeit des Exodus, da es vom Namen der Stadt Samaria (hebräisch *shomron* „Wachberg“) abgeleitet ist, die erst zur Zeit Omris (1Kön 16,24), also um 870 v. Chr., gegründet wurde.¹⁴
- An manchen Stellen scheint es ein mangelndes Bewusstsein für die unterschiedlichen Phasen in der Geschichte Israels zu geben. So spricht Mo-

¹¹ Isidore Epstein, (Hrsg.), Traktat Sanhedrin. Jacob Schachter (transl.), London: Soncino Press, 1969, 37.

¹² Tor Andrae, Mohammed: The Man and His Faith. Theophil Menzel (transl.), New York: Scribner, 1936, 91.

¹³ Richard Bell, The Origin of Islam in its Christian Environment, London: Macmillan, 1926, 56.

¹⁴ G. W. van Beek, Samaria, in: George Arthur Buttrick / Thomas Samuel Kepler u.a. (Hrsg.), The Interpreter's Dictionary of the Bible: An Illustrated Encyclopedia, New York: Abingdon Press, 1962, 182-188; G. W. van Beek, Samaria, Territory of, in: George Arthur Buttrick / Thomas Samuel Kepler u. a. (Hrsg.), The Interpreter's Dictionary of the Bible: An Illustrated Encyclopedia, New York: Abingdon Press, 1962, 188-90.

ses in Sure 5,20-21 zu seinem Volk, bevor sie das heilige Land betreten, und sagt ihnen, dass sie sich daran erinnern sollen, dass Allah in der Vergangenheit Propheten und Könige unter ihnen eingesetzt hat, obwohl es in Israel nach der biblischen Erzählung damals noch keine Könige gab, sondern erst Jahrhunderte nach der Besiedlung Kanaans.

- Ein weiteres Rätsel angesichts der großen Anzahl biblischer Reflexe ist die überraschende Seltenheit von genauen Zitaten des tatsächlichen biblischen Textes.¹⁵

Diese Rätsel sind ein Paradoxon, wenn es darum geht, sowohl den Gesandten (den menschlichen Originalrezitator des Korans, der in der islamischen Tradition als Muhammad identifiziert wird) als auch sein Publikum zu verstehen. Oft werden biblische Ereignisse im Koran nur angedeutet, was eine Vertrautheit der Zuhörer mit den biblischen Bezügen voraussetzt. Wenn der Gesandte und seine Adressaten eine religiöse Vorbildung im Judentum oder Christentum hatten, warum gab es dann solche Wissenslücken? Wenn sie andererseits keine religiöse Vorbildung in einer der beiden Glaubensrichtungen hatten, auf welche Weise konnten der Gesandte und seine Zuhörer dann so umfassend mit dem Inhalt der Bibel vertraut gemacht werden?

In der gesamten arabischen Welt, einschließlich der Levante, Mesopotamien und der arabischen Halbinsel, gibt es zahlreiche Belege aus der Entstehungszeit des Korans für mögliche Kontakte von Christen und Juden mit der ursprünglichen arabischsprachigen Korangemeinschaft. Die islamischen Überlieferungen verweisen auf einzelne Christen und Juden, die Muhammad bekannt waren und von denen einige seinen Status als Prophet bestätigt haben sollen. Darüber hinaus gibt es viele Hinweise auf konfliktreiche Interaktionen zwischen Muhammad und den jüdischen Stämmen von Medina.

Das Selbstbewusstsein des Korans in Bezug auf seine Verwandtschaft

Der Koran selbst erklärt eine Affinität zu den „Büchern“ der früheren Gesandten. Dies ist sogar ein Kernbestandteil seiner Botschaft. Nach dem Koran sind die Gemeinsamkeiten auf die gemeinsame Quelle der Offenbarung in Allah zurückzuführen. Dieses Selbstverständnis wird an vielen Stellen vermittelt, etwa in Sure 26,192-97, wo es heißt, dass die Botschaft des Korans eine „Herabsendung“ sei, die auch „in“ den früheren Schriften gewesen sei, und als solche könnte ihre Echtheit von gelehrten Juden erkannt werden.

Andererseits entwickelten muslimische Gelehrte, geleitet von den Lehren des Koran, ein Verständnis dafür, dass es sich bei den Schriften der *Ahl al-Kitāb*, der „Leute des Buches“ (Christen, Juden und „Sabäer“; vgl. die Suren 2,62; 5,69; 22,17), um verfälschte Versionen der göttlich offenbarten Bücher handele, die

¹⁵ Sidney H. Griffith, *The Bible in Arabic: The Scriptures of the "People of the Book" in the Language of Islam*, Princeton: Princeton University Press, 2013, 55-56.

einst von Gesandten Allahs ihren Vorfahren überbracht wurden. Der Koran selbst rät Christen und Juden, nun auf den Koran und seinen Gesandten Muhammad zu blicken, um ein wahres Verständnis von Allahs Offenbarungen zu erlangen. Demnach sollte Muhammad als letzter Gesandter der Menschheit alles korrigieren und bereinigen, was von früheren Offenbarungen verloren gegangen oder durcheinander gebracht worden war (Sure 16,33-44).

Im Koran berichtete Streitigkeiten

Die Herkunft des Korans war bereits zur Zeit seiner Abfassung umstritten. Eine zentrale Frage betraf das Verhältnis zwischen dem Koran und früheren Texten. Ein Vorwurf derjenigen, die den Gesandten ablehnten, lautete, der Koran sei ein Plagiat aus anderen Quellen. Rezitationen von Teilen des Korans wurden als *asāṭīru al-awalīna* („Fabeln der Früheren“) bezeichnet, die aus dem gemeinsamen Erbe der Zuhörer stammen (Sure 8,31; vgl. 16,24). Es wurde auch behauptet, dass der Gesandte die Hilfe von anderen brauchte, die mehr Wissen hatten als er und ihm die Rezitationen „diktierten“ (Sure 25,4-5). Der Gesandte habe also aus Legenden geschöpft, sie mit Hilfe anderer zusammengeschustert und sie als angebliche göttliche Offenbarung umfunktioniert. Auf diesen Vorwurf des Plagiats antwortet der Koran mit wiederholten Dementis und bekräftigt die Wahrheit der Offenbarungen des Gesandten.¹⁶

Vormoderne Christliche Auffassungen

Seit den ersten Begegnungen mit dem Islam waren sich die Nicht-Muslime der Verbindung zwischen der Bibel und dem Koran bewusst und stellten eine Reihe von Theorien auf, um diese zu erklären. Wie wir oben gesehen haben, behandelten einige christliche Autoren den Islam schon sehr früh als eine Ketzerei, die aus dem Christentum hervorgegangen sei oder unter dessen Einfluss stehe. Viele Europäer betrachteten den Islam als eine Erfindung Muhammads, die mit christlicher und jüdischer Hilfe zusammengestellt wurde. Luther verstand den Koran als „zusammen geflickt aus der Juden, Christen und Heiden glauben“.¹⁷

Westliche Auffassungen in der Neuzeit

Abraham Geiger, der Begründer des Reformjudentums, wandte sich von der abwertenden Sichtweise ab, dass Muhammad ein Plagiator sei. Sein preisgekrönter Aufsatz von 1833 über die jüdischen Quellen des Korans brach mit jahrhundert-

¹⁶ Issa J Boullata, *The Rhetorical Interpretation of the Qurʾān: Iʿjāz and Related Topics*, in: Andrew Rippin (Hrsg.), *Approaches to the History of the Interpretation of the Qurʾān*, Oxford: OUP, 1988, 139-157, hier 139-140.

¹⁷ Martin Luther, *Vom Kriege wider die Türken*, in: Johann Konrad Irmischer (Hrsg.), *Sämtliche Werke* 31, Erlangen: Carl Heyder, 1842, 49.

alten Traditionen europäischer Islamwahrnehmung und begründete die moderne westliche Koranforschung.¹⁸

Von Muhammad zur Gemeinschaft

Der Titel lautete „Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?“. Geiger war der Ansicht, dass Muhammad als Autor des Korans mit den jüdischen Quellen vertraut war und sich direkt auf sie stützte. Im Geiste der Romantik des 19. Jahrhunderts schätzte er die schöpferische, poetische Kraft Muhammads. Er ging davon aus, dass Muhammad größten Respekt vor den Juden hatte und „die phantasiereiche Ausbildung“ ihrer Traditionen seine poetische Vorstellungskraft ansprach, so dass „es ihm wohl am Herzen gelegen habe, recht Vieles dem Judenthume zu entlehnen und seinem Korane einzuverleiben.“¹⁹ Für Geiger stellt sich die Frage: Wie ist Muhammad mit den Lehren des Judentums und/oder Christentums in Berührung gekommen, und was hat er daraus gemacht? Damit wurde das Problem der biblischen Reflexe im Koran zu einer Frage nach dem menschlichen Autor des Korans.

Die Gründungsphase der modernen westlichen Koranforschung folgte dem Ansatz von Geiger. Die Gelehrten lasen den Korantext als das schöpferische Werk Muhammads im Lichte äußerer Einflüsse, die als Quellen für seine religiösen Ideen dienten. Reynolds charakterisiert diesen Trend der Gelehrsamkeit wie folgt:

„... diese Vorstellung war in der Regel mit dem historischen Grundsatz verbunden, dass Muhammad der alleinige Verfasser des Korans war. Dieser Grundsatz ging jedoch oft mit der Überzeugung einher, dass ein Kaufmann aus einer obskuren Ecke der arabischen Halbinsel nicht in der Lage war, Erzählungen über biblische Themen zu verfassen. Daher wurde in der Regel angenommen, dass Muhammad Material von Juden und Christen entlehnt hat. Der Koran wurde folglich als eine Art Sammelalbum früherer religiöser Ideen angesehen.“²⁰

Die Möglichkeit, dass heterodoxe christliche oder jüdische Sekten, die in der arabischen Wüste Zuflucht gesucht hatten, den Nährboden für den Islam bildeten, hat die Gelehrten schon lange fasziniert. Sie versuchten, die theologische Abweichung des Korans von der Bibel mit der Abweichung dieser Sekten vom Judentum oder Christentum zu erklären. Sie stellten sich vor, dass Muhammad – bildlich gesprochen – mit „Strohhalmen“ häretischer Sekten aus den biblischen Quellen getrunken hatte. Diese Darstellung könnte, so dachte man, eine griffige

¹⁸ Abraham Geiger, Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen? Eine von der Königl. Preussischen Rheinuniversität gekrönte Preisschrift, Bonn: F. Baaden, 1833.

¹⁹ Ebd., 23.

²⁰ Reynolds, The Qur'an and its Biblical Subtext, 35. Deutsche Übersetzungen englischer Zitate an dieser und weiteren Stellen durch Carsten Polanz.

Erklärung für das liefern, was Reynolds „den eigenwilligen Charakter des biblischen Materials im Koran“ nennt.²¹

Bis in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts wurde die zentrale Rolle des Lebens Muhammads und seines Wirkens bei der Entstehung des Korans von westlichen Gelehrten akzeptiert. Ab den 1960er Jahren verlagerte sich das Augenmerk der Forscher jedoch von Muhammad auf die Gemeinschaft, in der der Koran entstanden ist. Das hatte auch mit zunehmender Skepsis gegenüber dem Standardverständnis von Muhammads Leben zu tun. So wandte Wansbrough in den 1970er Jahren quellenkritische Methoden auf Koranstudien an und versuchte, den Koran-Text vollständig zu entkoppeln, nicht nur von der späteren *tafsīr*-Tradition, sondern auch von dem traditionell akzeptierten Szenario, wonach der Koran ein persönlicher Text Muhammads ist, der zunächst in Mekka und dann in Medina im frühen siebten Jahrhundert entstanden sein soll.²² Wansbrough schlug stattdessen vor, den Koran als ein viel späteres Werk zu betrachten, das im Südirak von einer Gemeinschaft und nicht von einer einzelnen Person geschaffen wurde.

Von den Quellen zum koranischen Milieu

Geiger hatte in seinem Aufsatz die Frage nach der Urheberschaft Muhammads mit einer tiefen Kenntnis der jüdischen Quellen der Spätantike verbunden. In dem auf Geiger folgenden Jahrhundert wurde eine Reihe von Studien veröffentlicht, die charakteristische Merkmale der Ursprünge des Islam in den Lehren jüdischer oder christlicher Sekten in Arabien suchten. Nicht untypisch war Schwallys Bemerkung im Jahr 1919:

„Muhammad kannte das Judentum und Christentum so gut, wie es zu seiner Zeit in Mekka nur möglich war, und wurde so abhängig von diesen Religionen, daß es im Koran [sic] kaum einen religiösen Gedanken gibt, der ihnen nicht entnommen ist.“²³

Ein Ergebnis von 100 Jahren Forschung auf der Grundlage dieser Annahmen war Speyers monumentale Dokumentation der biblischen Reflexe im Koran.²⁴

Bei der Erforschung der Quellen sind sich die Gelehrten uneins darüber, ob sie dem Christentum oder dem Judentum den größeren Einfluss auf den Koran zuschreiben. Die Vielfalt der Theorien kann als eine Antwort auf das Rätsel des jüdischen und christlichen Einflusses im Koran verstanden werden. Einige Gelehrte folgten Geigers Betonung des Beitrags jüdischer Quellen, während andere

²¹ Ebd., 7.

²² John Wansbrough, *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*, Oxford: OUP, 1977; John Wansbrough, *The Sectarian Milieu: Content and Composition of Islamic Salvation History*, Oxford: OUP, 1978.

²³ Theodor Nöldeke / Friedrich Schwally, *Die Sammlung des Qorāns: mit einem literarhistorischen Anhang über die muhammedanischen Quellen und die neuere christliche Forschung*, Leipzig: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1919, 121.

²⁴ Heinrich Speyer, *Die biblischen Erzählungen im Koran*, Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft, 1967.

den Einfluss des Christentums hervorhoben. Wieder andere behaupten, der Koran sei von einer gemischt christlich-jüdischen Gemeinschaft beeinflusst worden.

In den letzten vier Jahrzehnten haben die Revisionisten eine Reihe von miteinander unvereinbaren Ansätzen vorgeschlagen, um die traditionelle Darstellung der Ursprünge des Korans zu widerlegen. Gemeinsam ist diesen verschiedenen Modellen, dass sie alle von radikal innovativen Darstellungen des Kontextes ausgehen, in dem der Koran entstanden ist.

Zweifellos unter dem Druck der von den Revisionisten verursachten „Verwirrung“²⁵ und des „Chaos“²⁶ hat sich der Schwerpunkt der Koranforschung in den letzten Jahrzehnten auf den Kontext oder das *Milieu* verlagert, in dem der Koran in der Spätantike entstanden ist. Wie Reynolds darlegt, war „eine neue Bewegung ... zugleich innovativ und kooperativ“²⁷ notwendig, die den Koran im Lichte eines rekonstruierbaren historischen Kontextes betrachtet und nicht im Lichte islamischer Quellen, die Jahrhunderte nach seiner ursprünglichen Abfassung geschrieben wurden.

In ihrer Einleitung zu *The Qurʾān in Context* beschreiben Sinai und Neuwirth das deskriptive, synchrone Ziel dieses Unternehmens, im Gegensatz zu der früheren Betonung, den Koran als eine Kompilation aus früheren Quellen zu behandeln:

„... kontextuelle Lesarten des Korans zielen nicht darauf ab, den Koran als bloße Blaupause früherer christlicher und jüdischer ‚Quellen‘ zu entlarven, sondern vielmehr, den kulturellen Wortschatz der Zuhörerschaft des Korans so vollständig wie möglich zu rekonstruieren ...“²⁸

Einen anderen Ansatz verfolgt Reynolds, der Besonderheiten des Korantextes auf der Grundlage von Ursprüngen in jüdischen und christlichen Quellen der Spätantike zu erklären sucht. So untersucht Reynolds beispielsweise die Funktion des Wortes *rīsh* („Federn“) in Sure 7,26, in dem Allah der Menschheit sagt: „Ihr Kinder Adams! Wir haben Kleidung auf euch herabgesandt daß sie eure Scham verberge, und Flaumhaar (w. Federn) [*rīsh*]“.²⁹ Er bringt *rīsh* mit einer talmudischen Tradition in Verbindung, der zufolge in Eden kein Blut vergossen wurde, da Adam und Eva Vegetarier waren (vgl. Genesis 1,29-30; 9,3)³⁰. Damit interpretiert Reynolds Genesis 3,21 neu: Allah habe Federn statt Häute geschlachteter Tiere benutzt, um Adam und seine Frau zu bekleiden.

²⁵ Fred McGraw Donner, *The Qurʾān in Recent Scholarship: Challenges and Desiderata*, in: Gabriel Said Reynolds (Hrsg.), *The Qurʾān in its Historical Context*, London: Routledge, 2008, 29-50, 29.

²⁶ Angelika Neuwirth, *Zur Archäologie einer Heiligen Schrift: Überlegungen zum Koran vor seiner Kompilation*, in: C. Burgmer (Hrsg.), *Streit um den Koran*, Berlin: Schiler, 2004, 82.

²⁷ Gabriel Said Reynolds, *The Qurʾān in its Historical Context*, London: Routledge, 2008, 18.

²⁸ Nicolai Sinai / Angelika Neuwirth, *Introduction*, in: *The Qurʾān in Context. Historical and Literary Investigations into the Qurʾānic Milieu*, 1-24, 15.

²⁹ Nach der Übersetzung von Rudi Paret. Zur Argumentation von Reynolds siehe *The Qurʾān and its Biblical Subtext*, 65.

³⁰ Ebd., 70.

Reynolds bezeichnet seine Analysetechnik zu Recht als „philological“³¹, denn sie befasst sich in erster Linie mit der Geschichte hinter den Fragmenten des Korantextes und nicht mit ihrer theologischen Bedeutung innerhalb des gesamten Korans. Seine Ergebnisse stellen auffallende und manchmal subtile Verbindungen zwischen dem Koran und der Bibel her und führen zu vielen wertvollen Einsichten. Die Undurchsichtigkeit vieler dieser Verbindungen deutet jedoch auf eine Trennung zwischen dem Koran und seinen biblischen Reflexen hin, nicht auf eine Kontinuität.

Wenn man den Koran als eine Zusammenstellung von Formen liest, die aus christlichen und jüdischen Quellen entlehnt sind, hat das unter anderem zur Folge, dass man das Entlehnte nicht nur aus seinem früheren Kontext, sondern auch – und das ist wichtiger – aus seinem kommunikativen Kontext im Koran reißt. Eine umfassende Darstellung solcher Materialien muss den Kontext in beiden Richtungen berücksichtigen. Dies fordert Neuwirth in ihrer scharfen Kritik an Reynolds, in der sie eine Form der Forschung ablehnt, in der „der Text sofort in zufällige Textstücke zerlegt wird, die nur noch auf ihre christliche Essenz hin untersucht werden müssen.“³²

Die Methodik: das Kreolisierungsmodell

Nähern wir uns also dem Rätsel der biblischen Reflexe im Koran hinsichtlich ihrer Beziehung zur Theologie des Korans. Diese Herangehensweise unterscheidet sich von der früheren historischen Herangehensweise europäischer Gelehrter, die von den Grundzügen der islamischen Darstellung Muhammads und der Ursprünge des Korans ausgingen und dann die Entwicklungsgeschichte des Korans innerhalb dieses vorgezeichneten Rahmens nachzuzeichnen versuchte. Sie unterscheidet sich auch von neueren Untersuchungen des „koranischen Milieus“, die sich mit den kulturellen und sprachlichen Systemen befassen, die im ursprünglichen Kontext des Korans galten. Wir werden den Schwerpunkt auf den Koran selbst und sein eigenes, intern projiziertes Bedeutungssystem legen – auf die koranische Theologie – und nicht auf das kulturelle Milieu, in dem der Koran entstanden ist.

Es stellt sich die Frage, inwieweit biblische Reflexe im Koran die theologischen Bedeutungen der biblischen Quellen bewahren, aus denen sie letztlich abgeleitet wurden, und inwieweit sie mit theologischem Inhalt versehen und „in Dienst gestellt“ wurden, um sie an ihren koranischen Kontext anzupassen. Damit verbunden ist die Frage, ob der Koran eine Familienähnlichkeit mit der Bibel aufweist.

³¹ Ebd., 129.

³² Angelika Neuwirth, *Scripture, Poetry and the Making of a Community: Reading the Qur'an as a Literary Text*, Oxford: OUP, 2014, xx.

Welche Metapher sollen wir ausleihen?

Will man entscheiden, ob es eine Verbindung zwischen dem Koran und seinen biblischen Vorläufern gibt oder nicht, besteht eine der zentralen Herausforderung in der Konzeptualisierung ihrer Beziehung. Wir wollen diese mit Hilfe zweier Analogien untersuchen. Beide lenken den Blick auf die Modifizierung der biblischen Materialien, um sie in ihren neuen Kontext im Koran einzupassen.

Die Gebäude-Metapher

Ein Gebäude, das für einen bestimmten Zweck errichtet wurde, kann auf zwei ganz unterschiedliche Arten an einen neuen Zweck angepasst werden. Eine Möglichkeit ist die Renovierung, bei der ein Gebäude unter Beibehaltung einiger ursprünglicher Strukturen verändert und möglicherweise erweitert wird. Ein Beispiel dafür ist die Umwandlung der Hagia Sophia in eine osmanische kaiserliche Moschee. Ein ganz anderer Weg ist der Abriss und das Recyclen von Baumaterialien.

Dudley Woodberry verwendet die Metapher des Bauens aus wiederverwendeten Materialien in einem Aufsatz, in dem er die Säulen des Glaubens im Islam mit den Säulen in der großen Moschee von Kairouan vergleicht:

„Als ich kürzlich in der großen Moschee in Kairouan im heutigen Tunesien stand, betrachtete ich die Sammlung von Säulen aus verschiedenen Quellen, die zu einem harmonischen Ganzen zusammengefügt worden waren. Die frühen muslimischen Baumeister hatten nach Belieben Säulen aus früheren christlichen Kirchen übernommen, wie dies auch anderswo im Reich der Fall war. Die Säulen wurden verändert und weiß getüncht, damit sie sich in ihr neues Zuhause einfügen. Diese Säulen veranschaulichen, was sich auch in der frühen muslimischen Religionsausübung abspielte. Die so genannten Säulen des Islam sind allesamt Abwandlungen früherer jüdischer und christlicher Formen.“³³

Bei einer Renovierung könnte man sagen, dass es nur ein Gebäude gegeben hat, das im Rahmen einer Veränderung weiterentwickelt wurde. Im Gegensatz dazu gibt es bei einem Prozess der Umfunktionierung und des Recyclings noch einige Ähnlichkeiten zwischen dem früheren und dem späteren Gebäude, aber strukturell ist etwas ganz anderes entstanden. So konnte Woodberry feststellen, dass die Säulen in der Kairouan-Moschee von abgerissenen Kirchen stammten. Die Strukturen, die die Elemente früherer Gebäude zu einem Muster angeordnet hatten, wären jedoch nicht erhalten geblieben. Bei der Wiederverwertung werden die ursprünglichen Beziehungen zwischen den Teilen nicht beachtet, ja bewusst zerstört, da neue strukturelle Beziehungen hergestellt werden, die den Designanforderungen des neuen Gebäudes entsprechen. Ein Pfeiler mag immer noch ein Pfeiler sein, aber das Dach, das er trägt, wird völlig anders aussehen,

³³ J. Dudley Woodberry, *Contextualization Among Muslims Reusing Common Pillars*, in: *International Journal of Frontier Missions* 13(4), 1996, 171-186, hier 171.

und der Pfeiler wird nicht mehr in denselben Beziehungen zu anderen Pfeilern stehen: seine strukturelle Ausrichtung im gesamten Gebäude wird völlig verändert sein. Ein recycelter Ziegelstein ist immer noch ein Ziegelstein, aber seine ursprüngliche Beziehung zu den umliegenden Ziegeln geht verloren und wird durch neue Beziehungen zu anderen Ziegeln ersetzt.

Wenn wir diese Analogie auf den Koran anwenden, können wir uns fragen, ob der Koran eine Erneuerung des biblischen Glaubens darstellt oder eine Wiederverwendung biblischer Materialien, um etwas ganz Neues und Anderes zu schaffen.

Wie wir bereits festgestellt haben, sind sich alle einig, dass es im Koran biblische Reflexe gibt. Die Frage ist, wie diese Ähnlichkeiten zu interpretieren sind. Ist zum Beispiel die Beibehaltung des Titels *al-Masīḥ* „der Messias“ für Jesus im Koran ein Beweis dafür, dass sich der Koran in gewisser Weise aus einem biblischen Erbe entwickelt hat? In diesem Fall könnte das Vorhandensein der Form *al-Masīḥ* im Koran als Beweis für Kontinuität gewertet werden. Oder ist dies eher vergleichbar mit einem wiederverwendeten Ziegelstein oder einer Säule, die in einer neuen Struktur eingesetzt und in einer Weise umfunktioniert wird, die ihrer neuen Funktion in ihrem neuen Kontext entspricht? Die Beantwortung dieser Frage erfordert eine Analyse des Designs der neuen Struktur sowie ein Verständnis der alten.

Es ist klar, dass die Tatsache, dass eine große Menge an Baumaterialien aus dem früheren Gebäude in das spätere Gebäude übernommen wurde, kein zuverlässiger Indikator dafür ist, ob eine Renovierung oder Recycling stattgefunden hat. Der entscheidende Indikator ist, ob die strukturellen Beziehungen zwischen den früheren Elementen erhalten geblieben sind.

Die Sprachmetapher

Ein Gebäude ist ein statisches physisches Objekt, aber eine religiöse Tradition ist eher wie eine Sprache, mit dynamischen Merkmalen, die komplexe soziale und kognitive Konstruktionen beinhalten. Sowohl Sprachen als auch Religionen sind gemeinsame Werkzeuge, mit denen sich Gemeinschaften ein Bild von ihrer Welt machen. In Sprachen und Religionen werden Merkmale von Gemeinschaften gemeinsam genutzt, von einer Generation an die nächste weitergegeben, kollektiv produziert und gepflegt. Es gibt viele einzelne Komponenten – wie Wörter oder Erzählungen – aber auch größere organisierende Systeme, in die diese Komponenten integriert sind.

Betrachten wir, wie sich diese Analogie auf die Ursprünge des Islam und insbesondere auf dessen zeitliche Beziehung zur Bibel anwenden lässt. In der diachronischen Linguistik – der Untersuchung, wie sich Sprachen im Laufe der Zeit verändern und entwickeln – ist ein Schlüsselkonzept Verwandtschaftsbeziehungen. Zwei Sprachen können einen gemeinsamen Vorfahren haben, so wie Französisch und Spanisch, die beide aus dem Lateinischen stammen. Das französische *corps*

und das spanische *cuerpo*, die beide „Körper“ bedeuten, ähneln sich in ihrer Form und haben im Wesentlichen die gleiche Bedeutung, weil sie einen gemeinsamen Ursprung im lateinischen *corpus* haben. Dies ist eine vererbte Ähnlichkeit.

Wenn zwei Sprachen auf eine gemeinsame Quelle zurückgehen, haben sie nicht nur ähnliche Wörter mit einer gemeinsamen Geschichte bei einem sonst chaotischen Sammelsurium von Ähnlichkeiten. Vielmehr weisen die Ähnlichkeiten auf jeder Ebene verwandte Strukturen auf. In der vergleichenden Sprachwissenschaft liegt das Hauptaugenmerk auf dem Vergleich von Strukturen, insbesondere auf regelmäßigen und systematischen morphologischen und phonologischen Korrespondenzen.³⁴ Wenn die Geschichte einer Sprache rekonstruiert wird, geschieht dies nicht durch die Zusammenstellung umfangreicher Listen verschiedener Ähnlichkeiten, sondern indem man die Art und Weise verfolgt, in der sich das Sprachsystem als Ganzes im Laufe der Zeit entwickelt hat. Sprachwandel und -entwicklung sind nicht nur die Anhäufung von Tausenden von Veränderungen in einzelnen Wörtern. Es handelt sich um Anpassungen an ein ganzes System, in dem die vielen Elemente angeordnet sind. Wenn sich beispielsweise die Laute in einer Sprache ändern, neigen alle Wörter mit einem bestimmten Laut oder einer bestimmten Lautkombination dazu, sich gemeinsam in ähnlicher Weise zu verändern. Um die Geschichte der Sprachen zu rekonstruieren, müssen Modelle für solche regelmäßigen Veränderungen auf Systemebene entwickelt werden.

Allerdings sind nicht alle Ähnlichkeiten zwischen Sprachen auf eine gemeinsame Vererbung zurückzuführen. Ein Merkmal, das zwei Sprachen gemeinsam haben, muss nicht zwangsläufig vererbt worden sein. Es könnte von der einen Sprache aus der anderen *entlehnt* worden sein, oder beide könnten es aus einer anderen Quelle oder anderen Quellen entlehnt haben. So ist beispielsweise die Tatsache, dass es im Französischen und im Englischen das Wort *menu* gibt, kein Beweis dafür, dass Englisch und Französisch durch einen Stammbaum miteinander verbunden sind. Es ist ein Beweis für einen *Kontakt*, aber nicht für einen gemeinsamen *Ursprung*.

Eine entscheidende Frage lautet: Wie können wir zwischen entlehnten und vererbten Merkmalen unterscheiden? *Vererbte* Merkmale sind in verwandte Strukturen eingebettet, und ihre unterschiedlichen Merkmale sind das Ergebnis konsistenter systemweiter Veränderungen. Im Gegensatz dazu wurden *entlehnte* Merkmale aus ihrem ursprünglichen Kontext herausgelöst und in neue, möglicherweise ganz andere Strukturen eingefügt.

Charakteristisch für das *Entleihen* ist die Zerstörung früherer struktureller Beziehungen. Es ist ein Prozess, der dem Herausreißen eines Ziegels oder einer Fliese aus einem Gebäude und dem Einsetzen in ein anderes ähnelt. Wenn ein

³⁴ Lyle Campbell, *Historical Linguistics: An Introduction*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2013; Malcolm Ross / Mark Durie, Introduction, in: Mark Durie / Malcolm Ross (eds.), *The Comparative Method Reviewed: Regularity and Irregularity in Linguistic Change*, Oxford: OUP, 1996, 3-38, hier 6-7.

Wort entlehnt wird, wird es aus seinem ursprünglichen strukturellen Kontext herausgerissen; es erhält eine neue Bedeutung, die der alten Bedeutung ähnlich sein kann oder auch nicht; seine phonologische Form wird teilweise oder ganz an die Zielsprache angepasst. In seinem neuen Kontext hat es seine systemischen Beziehungen zu anderen Elementen in der Ausgangssprache verloren.

Ein Beispiel für die zerstörerische Natur der Entlehnung ist die Umwandlung der arabischen Wörter *al-kuhl* „das Pulver“ und *al-jabr* „Wiedervereinigung von zerbrochenen Teilen“ in die englischen Wörter *alcohol* und *algebra*. Die Funktion und der besondere Status von *al-* als bestimmter Artikel im Arabischen gingen verloren, als die Ausdrücke entlehnt und zu einem einzigen englischen Wort zusammengezogen wurden. Die phonologischen Formen sind als destrukturierte und umgewidmete Merkmale des sprachlichen Zeichens erhalten geblieben. Die Laute der entlehnten Wörter werden in neue strukturelle Beziehungen eingefügt, die von der Zielsprache bereitgestellt werden. So wurde beispielsweise der Silbenkoda *-br* in *jabr*, die dem Englischen ebenfalls fremd ist, ein abschließendes */a/* hinzugefügt, damit *Algebra* den englischen Wortstrukturen entsprach.

Es ist normal, dass bei einem Entlehnungsprozess ein lexikalisches Element an die phonologische Struktur der aufnehmenden Sprache angepasst wird. So wurde beispielsweise der englische Begriff *RV* (für „recreational vehicle“) als *arubui* ins Japanische entlehnt, wobei die *-* für Japaner – unaussprechlichen englischen Laute an eine konventionelle japanische phonologische Struktur angepasst wurden.

Bei Entlehnungen können auch Bedeutungen verloren gehen oder stark verändert werden. Auch diese existieren nicht isoliert in einer Sprache, sondern sind in der Regel tief in einen kulturellen Kontext sowie in die breiteren semantischen Strukturen einer Sprache eingebettet. Wenn also Wörter entlehnt werden, werden ihre Bedeutungen oft völlig neu interpretiert, um ein Wort an die semantischen Strukturen und Anforderungen der Zielsprache anzupassen. Ein entlehntes Wort kann sich somit durch seine gestörten strukturellen Beziehungen in der Zielsprache auszeichnen.

Wir sind nun bereit, uns mit der Schlüsselfrage zu befassen, die sich auf biblisches Material im Koran bezieht, nämlich: Ist das Material entlehnt oder geerbt? Deuten die biblischen Reflexe im Koran auf eine sich entwickelnde, aber gemeinsame religiöse Tradition hin? Wenn ja, sollten wir erwarten, dass die systemischen Strukturbeziehungen, in die die Reflexe eingebettet sind, bis zu einem gewissen Grad erhalten bleiben. Oder deuten sie auf einen zerstörerischen Prozess des Kontakts zwischen zwei unterschiedlichen Systemen hin, bei dem ein Element aus einem System umgewidmet wurde, um in einem anderen System auf neue Weise zu funktionieren? Wenn ja, sollten wir erwarten, dass die ursprünglichen strukturellen Beziehungen des biblischen Materials verloren gehen.

Sprachgenese und Kontaktlinguistik

Im Bereich der Sprache kann man von der Entlehnung oder der Vererbung einzelner Wörter sprechen. Im Fall des Korans und der Ursprünge des Islam haben wir es jedoch mit der Entstehung einer ganzen Religion zu tun. Die Frage ist nicht nur, ob der eine oder andere biblische Reflex vererbt oder entlehnt ist. Erweitern wir also unsere linguistische Analogie und betrachten den Prozess der Sprachgenese. Es gilt nachzuvollziehen, wie eine neue Sprache entsteht, die es vorher noch nicht gab und die nicht aus einem Evolutions- und Vererbungsprozess einer früheren Sprache hervorgegangen ist.

Sprachwissenschaftler verwenden den Ausdruck *Sprachkontakt*, um Situationen zu bezeichnen, in denen Sprecher verschiedener Sprachen miteinander kommunizieren. Die *Kontaktlinguistik* ist die Teildisziplin, die sich mit der Erforschung solcher Situationen befasst. Bei einem Sprachkontakt beeinflussen Sprecher mit muttersprachlichen Kenntnissen in der Regel die Sprache des jeweils anderen. Ein typisches Beispiel ist die lexikalische Entlehnung aus einer Sprache in eine andere. In Kontexten, in denen Sprecher völlig aus ihrem ursprünglichen Umfeld gerissen werden – wie z. B. auf einer Sklavenplantation – können die Unterbrechung der Sprachgemeinschaften und der intensive Kontakt zur Entstehung einer völlig neuen Sprache führen. Diesen Prozess nennt man *Kreolisierung*.

Diese Form der Sprachgenese kann geschehen, wenn die lexikalischen Formen einer Sprache mit dem grammatikalischen System einer bzw. mehrerer anderer Sprachen kombiniert werden. Nehmen wir die haitianische Kreolsprache, bei dem der größte Teil des Vokabulars erkennbar französischen Ursprungs ist, die Grammatik jedoch – die innere Logik und Weltanschauung – viele Gemeinsamkeiten mit westafrikanischen Sprachen aufweist, die ursprünglich von den Sklavengemeinschaften gesprochen wurden, unter denen sich das Kreolische zuerst entwickelte.³⁵ Sprachwissenschaftler bezeichnen diesen Prozess als *Relexifizierung*, bei der grammatikalische Strukturen und Bedeutungen aus den Substratsprachen mit Hilfe von Formen, die aus einer *übergeordneten* Sprache übernommen wurden, neu gebildet werden. Im Fall des haitianischen Kreols war die Superstrat-Sprache das Französische, und das Substrat waren die ursprünglichen Sprachen der westafrikanischen Sklaven.

Relexifizierung von sprachlichen Zeichen

Praktisch alle phonologischen Formen eines Kreols können aus einer übergeordneten Sprache übernommen werden. So verbindet das haitianische Kreol die Grammatik und die semantischen Strukturen westafrikanischer Sprachen mit französischen phonologischen Formen, die jedoch auch etwas verändert werden,

³⁵ Claire Lefebvre, *Creole Genesis and the Acquisition of Grammar: The Case of Haitian Creole*, Cambridge: CUP, 1998.

um den für westafrikanische Sprachen typischen phonologischen Systemen zu entsprechen.

Ein wichtiger Punkt bei dieser Analogie ist, dass die Kreolisierung zu massiven Ähnlichkeiten der Formen führen kann, aber nicht das Ergebnis einer sprachlichen Vererbung ist. Das haitianische Kreol wird heute *nicht als* romanische Sprache betrachtet, die sich aus dem Lateinischen entwickelt hat, sondern als eine neue und eigenständige Kreation. Die Tatsache, dass jeder, der beide Sprachen fließend beherrscht, leicht zahllose Ähnlichkeiten zwischen haitianisch-kreolischen und französischen Wörtern aufzeigen kann – da praktisch der gesamte Wortschatz des haitianischen Kreols aus dem Französischen entlehnt wurde –, begründet nicht die Zugehörigkeit zur gleichen Sprachfamilie. Die Ähnlichkeiten spiegeln nicht ein ererbtes Sprachsystem wider, sondern massive Entlehnungen einzelner Elemente, die aus dem Sprachsystem des Französischen herausgelöst und abgetrennt wurden. Das haitianische Kreol hat sich also nicht aus dem Französischen entwickelt, sondern ist als eine völlig neue Sprache entstanden.

Ein weiterer wichtiger Aspekt dieses Verständnisses von Kreolisierung ist, dass die erste Generation, in deren Mund die neue Sprache entstand und die sie an ihre Kinder weitergegeben hat – keine Muttersprachler des Französischen, der Superstrat-Sprache, waren. Als Nicht-Muttersprachler verfügten sie nicht über Insiderwissen, was die sprachlichen Strukturen der übergeordneten Sprache betrifft. Sie *entlehnten die* lexikalischen Formen der Superstrat-Sprache als Außenstehende aus einer Sprache, die sie nur teilweise verstanden, indem sie diese in ein ganz anderes sprachliches Raster einfügten, das von ihrer eigenen *ererbten* Sprache(n), dem sprachlichen Substrat, geliefert wurde. Im Gegensatz zu den entlehnten lexikalischen Elementen des Superstrats haben die Substratmerkmale in der Kreolsprache einen *ererbten* Charakter, bei dem Aspekte des Sprachsystems der Substrat-Sprache(n) erhalten bleiben.

Trotz der riesigen Menge französischer Wortformen, die in das haitianische Kreol aufgenommen wurden, fand die Entstehung des Kreols als eigenständiges Sprachsystem im Mund und im Kopf der afrikanischen Sklaven statt, nicht in dem ihrer französischsprachigen Herren. Es wäre ein Fehler, daraus zu schließen, dass die ersten Sprecher des Kreolischen tatsächlich französischsprachig gewesen sein müssen, weil nur so der starke französische Einfluss auf die neue Sprache erklärt werden könnte. Der Schlüssel zur Identität der ersten Sprecher des haitianischen Kreols liegt in seinen grammatikalischen und phonologischen Strukturen, die typisch westafrikanisch sind.

Bei sprachlichen Entlehnungen tritt der größte Verlust häufig bei der lexikalischen Bedeutung und der grammatikalischen Funktion auf. Auch die phonologische Struktur kann – je nach Abstand zwischen den beiden phonologischen Systemen – betroffen sein, aber nicht unbedingt im gleichen Maße. Dies zeigt sich an den beiden Beispielen *Alkohol* und *Algebra*. Eine teilweise phonologische Ähnlichkeit wird beibehalten, aber die grammatikalische Struktur wurde vollständig

entfernt und die Bedeutung neu analysiert; beide Prozesse spiegeln sich in der Wiederverwendung des bestimmten Artikels wider. Dabei ist unerheblich, ob diese Begriffe direkt aus dem Arabischen oder über eine Zwischensprache entlehnt wurden. Es geht nur um die Bewertung des Ergebnisses des gesamten Entlehnungsprozesses.

„Kontakttheologie“

Jetzt kommen wir zu dem Punkt, von dem die gesamte hier angebotene Analyse abhängt. Erinnern wir uns daran, dass wir feststellen wollen, ob die biblischen Reflexe im Koran in einem zerstörerischen Prozess entlehnt werden, bei dem die strukturellen Beziehungen nicht erhalten bleiben, oder in einem strukturerhaltenden Veränderungsprozess vererbt werden. Auf den Kontext der Religionen bezogen lautet die Frage: Was ist das synchrone System oder die „Grammatik“ religiöser Texte wie der Bibel oder des Korans?

Ich schlage vor, dass im Falle der Bibel und des Korans das Analogon der sprachlichen Struktur die Theologie der Schrift ist, die ein zusammenhängendes Netz von Ideen über Gott und die Menschheit bildet und die Beziehungen zwischen den verschiedenen Teilen der religiösen Texte herstellt. Die Theologie der Schrift gibt den verschiedenen Materialien in ihrem Korpus eine kohärente Struktur.

Gleichzeitig deute ich die biblischen Reflexe im Koran als Beispiel für eine „Kontakttheologie“, bei der der Koran als Produkt eines Prozesses analog zur Kreolisierung verstanden werden kann. Dafür wird eine Substrat-Superstrat-Beziehung vorausgesetzt, um die verschiedenen religiösen Einflüsse zu erklären, die zum Koran beigetragen haben. Demnach haben die jüdischen und christlichen Bezüge als Superstrat für den entstehenden neuen Glauben gedient, analog zur Rolle des Französischen bei der Bildung des haitianischen Kreols.

Die Analogie der sprachlichen Relexifizierung in der „Kontakttheologie“ ist die Belegung eines theologischen Rahmens mit Oberflächenformen, einschließlich bestimmter Begriffe und Erzählungen, die einer anderen Religion entnommen sind. Die biblischen Reflexe im Koran werden so angepasst, dass sie im Takt der eigenen, eindeutig unbiblischen Theologie des Korans marschieren.

Hier stellt sich die Frage, was der vorher bestehende theologische Rahmen war, in den die biblischen Reflexe eingefügt wurden. Wir wollen uns im Moment aber auf die logisch vorgelagerte Frage konzentrieren, ob die biblischen Reflexe die Merkmale von entliehenem (und damit superstratem) Material oder die Merkmale von ererbtem Material aufweisen.

Gibt es weitere mutmaßliche Fälle von religiöser Kreolisierung? Der kreolische Kontext auf Haiti liefert uns einen Kandidaten für eine kreolisierte Religion. Der haitianische Vodou (Voodoo) übernimmt christliche Heilige als Namen der niederen Gottheiten oder Geister unter dem obersten Gott *Bondye* (von *Bon Dieu* „Guter Herr“ auf Französisch). Zu den Voodoo-Ritualen gehören das Rezitieren der

Namen europäischer Heiliger, das Vaterunser und das Ave Maria, die alle dem Christentum entlehnt sind. Auch die Verwendung von Altären, Monstranzen, Kreuzen und Votivkerzen erinnert an die katholischen Gottesdienstpraktiken.³⁶ Trotz dieser oberflächlichen Ähnlichkeiten bleibt die grundlegende theologische Struktur des Voodoo jedoch erkennbar westafrikanisch, auch wenn die Namen der Voodoo-Geister mit den Namen christlicher Heiliger aufgefüllt wurden und die Voodoo-Rituale wiederverwendete Fragmente aus christlichen Ritualen enthalten.

Im Einklang mit der hier vorgeschlagenen sprachlichen Analogie muss ein Hauptaugenmerk auf den strukturellen Beziehungen der biblischen Reflexe im Koran und einem Vergleich mit ihren strukturellen Beziehungen in der Bibel liegen. Die Ähnlichkeiten oder Unterschiede zwischen diesen Beziehungen sollen klären, ob die Reflexe einen ererbten (Substrat-)Charakter haben, der die theologischen Strukturen der Bibel bewahrt, oder einen entlehnten (Superstrat-)Charakter, der mit neuen und unterschiedlichen theologischen Strukturen verbunden ist. Wenn die beiden Gruppen von strukturellen Beziehungen unterschiedlich sind, ist dies ein Beweis für eine strukturzerstörende Entlehnung und nicht für eine strukturerhaltende Vererbung.

Muttersprachler der Superstrat-Sprache neigen dazu, das Kreol als eine verschlimmbesserte Form ihrer eigenen Sprache zu betrachten, ohne zu erkennen, dass es ein eigenständiges strukturelles System hat, das von der/den Substrat-Sprache(n) stark beeinflusst wurde. Sie sehen nur (seltsame) Ähnlichkeiten. Ein ähnlicher Kategorienfehler ist bei jenen Wissenschaftlern zu beobachten, die den Koran als eine Art verfremdete Bibel ansehen, „als einen Text, der der Bibel untergeordnet ist, und nicht als eine eigenständige Schrift“³⁷.

Die Kreolisierungsanalogie impliziert, dass es für den Nachweis einer vererbten, genetischen Beziehung – einer Kontinuität – zwischen zwei Schriften wie der Bibel und dem Koran nicht ausreicht, zahlreiche formale lexikalische oder sogar diskursstrukturelle oberflächliche Ähnlichkeiten zwischen zwei Passagen der beiden Schriften festzustellen. Selbst eine große Anzahl von Ähnlichkeiten reicht nicht aus, um eine Vererbung zu beweisen, wie die Analogie der Kreolisierung gezeigt hat. Es beweist lediglich, dass ein Kontakt stattgefunden hat. Entscheidend für den Nachweis einer vererbten Beziehung ist der Erhalt von strukturellen Beziehungen – mit anderen Worten, der Erhalt des theologischen Inhalts der Reflexe und auch der Art und Weise, wie dieser Inhalt innerhalb des gesamten theologischen Zielsystems interagiert. Im Falle des Korans und der Bibel müssen wir, der „Kontakttheologie“ folgend, die theologischen Beziehungen der biblischen Reflexe in ihrem koranischen Kontext sowie in ihrem biblischen Kontext

³⁶ Suzanne Preston Blier, *Vodun: West African Roots of Vodou*, in: Donald J. Cosentino (Hrsg.), *Sacred Arts of Haitian Vodou*, Los Angeles: UCLA Fowler Museum of Cultural History, 1995, 61-87; Donald J. Cosentino, Introduction: *Imagine Heaven*, in: Donald J. Cosentino (Hrsg.), *Sacred Arts of Haitian Vodou*, Los Angeles: UCLA Fowler Museum of Cultural History, 1995, 25-55.

³⁷ Neuwirth, *Schrift, Poetry and the Making of a Community*, xix.

verstehen und fragen, ob und inwieweit diese Beziehungen erhalten geblieben sind.

Anwendung auf den Koran

In meinem 2018 erschienenen Buch „The Qur'an and Its Biblical Reflexes“ („Der Koran und seine biblischen Reflexe“) habe ich argumentiert, dass biblische Materialien im Koran in einer Weise verwendet werden, die theologisch nicht mit ihrer Funktion in der Bibel übereinstimmt. Biblische Reflexe im Koran zeigen sowohl eine Diskontinuität mit der biblischen Theologie als auch manchmal eine Modifikation, die darauf abzielt, den Reflex mit einer ganz bestimmten koranischen Theologie in Einklang zu bringen. Ein Beispiel ist der Titel *al-Masīh*, der im Koran für Jesus verwendet wird – allerdings ohne jede Spur seines reichen biblisch-theologischen Inhalts. Lanes Wörterbucheintrag für *masīh* verweist auf den muslimischen Lexikograf al-Fīrūzabādī, nach dessen Darstellung 50 verschiedene Bedeutungen für *al-Masīh* vorgeschlagen worden sind.³⁸ Eine Erklärung lautete zum Beispiel, dass der Begriff „einer, der viel reist“ bedeutet. Ibn Bāz (1912-1999), ehemaliger Großmufti von Saudi-Arabien, kommt in einer Fatwa, in der er zunächst mehrere mögliche Definitionen vorstellt, zu dem Schluss, dass die Bedeutung des Begriffs für den islamischen Glauben und die islamische Praxis irrelevant sei, da der Nutzen eines solchen Wissens „minimal“ sei.³⁹

Ein weiteres Beispiel, das bereits angesprochen wurde, ist das Wort *rīsh* „Federn“ in Sure 7:26. Reynolds hat überzeugend dargelegt, dass das Wort auf eine rabbinische Tradition zurückgeht, nach der Gott Adam und Eva mit Federn bekleidete, als er sie aus dem Garten vertrieb (während in Genesis 3:21 von Kleidern aus Tierhäuten die Rede ist). Dies geht auf die Vorstellung zurück, dass Adam und Eva ursprünglich Vegetarier waren (vgl. Gen 1,29-30; 9,3). Die Verwendung dieses Wortes im Koran veranschaulicht die völlige Umdeutung in einem Entlehnungsprozess. Erstens gibt es im Koran keine mit Genesis 1:29-30 vergleichbare Aussage, die eine biblische Grundlage für die Annahme liefert, dass Adam und seine Frau Vegetarier waren. Zweitens bezieht sich Sure 7,26, obwohl er nach einer Erzählung der Adam-Geschichte kommt, eigentlich gar nicht auf Adam und seine Frau im Garten. Vielmehr handelt es sich um eine Bemerkung, dass Allah den „Kindern Adams“ – also allen Menschen – Federn als „Zeichen“ gibt, das sie beherzigen sollen. Diese Wendung ist charakteristisch für die Theologie der Zeichen und Gesandten im Koran und ihre Rolle, die Menschen dazu aufzurufen, auf die Zeichen Allahs zu hören. Das Wort *rīsh*, das offenbar aus dem jüdischen Kommentar übernommen wurde und aus dem Kontext des ursprünglichen Vegetarismus in der Genesis stammt, wurde aus dem Genesisbericht über den Sünden-

³⁸ Siehe den Eintrag für *masīh* in E. W. Lane, Arabic-English Lexicon, London: Williams and Norgate, 1863.

³⁹ 'Abd al-'Azīz ibn 'Abd Allāh Ibn Bāz / Muḥammad Ṣāliḥ 'Uthaymīn, u. a., Fatawah Islamiyah: Islamic Verdicts 1, Creed, Riyadh: Darussalam, 2001, 309.

fall herausgelöst und in die charakteristische Zeichentheologie des Koran eingefügt. Dieses Beispiel zeigt also Anzeichen für einen disruptiven Entlehnungsprozess, nicht für einen Vererbungsprozess.

In „The Qur'an and Its Biblical Reflexes“ („Der Koran und seine biblischen Reflexe“) habe ich mich dem Problem der theologischen Kontinuität und Diskontinuität zwischen dem Koran und der Bibel aus zwei Richtungen genähert. Zwei Kernthemen der koranischen Theologie, Monotheismus und Gesandte, werden häufig als Ableitung von biblischen Vorbildern gedeutet. Meine Analyse hat jedoch gezeigt, dass sie ganz anders ausgelegt werden als die biblischen Konzepte des Monotheismus und der Propheten. Darüber hinaus habe ich acht verschiedene Arten von biblischen Reflexen und die mit ihnen verbundenen theologischen Konzepte untersucht: Messias, Heiliger Geist, Gegenwart Gottes, Heiligkeit, Satan, Bund, Sündenfall und Kriegsführung. Bei jedem dieser acht Themen stellt sich die Frage, ob ihre biblischen Reflexe im Koran den Erhalt der biblischen theologischen Strukturen zeigen (was ein Beweis für eine Vererbung wäre), oder ob sie die theologische Struktur verlieren, was ein Beleg für einen destruktiven Entlehnungsprozess wäre und einer Kreolisierung ähneln würde. Tatsächlich konnte ich keinen einzigen Ausdruck und keine Erzählpassage finden, die der Koran übernommen hat, ohne sie aus ihrem ursprünglichen Kontext zu entwurzeln, sie umzuformen und ihr eine neue theologische Bedeutung zu geben.

Betrachten wir zum Beispiel, dass Gott einer ist (Dtn 6,4; Sure 2,163). Bibel und Koran bekräftigen dies. Zudem ist klar, dass jüdische und christliche Vorläufer in einem allgemeinen Sinne den Glauben des Korans, dass Allah einer ist, beeinflusst haben. Diese einfache Feststellung wirft jedoch die Frage nach der Art dieses Einflusses auf. Nach dem hier vorgeschlagenen Kriterium gilt es zu prüfen, ob die Theologie der Einheit Allahs im Koran Anzeichen dafür aufweist, dass sie systemische theologische Beziehungen beibehält, die erkennbar biblisch sind, oder ob sie den Charakter einer Umwidmung hat und in einem deutlich anderen theologischen Rahmen verwendet wird.

Die islamische Tradition hat den Begriff *tauḥīd* („making one“⁴⁰) verwendet, um auf die Lehre von der Einheit Allahs hinzuweisen, obwohl dieser Begriff im Koran selbst nicht vorkommt. Dem Koran zufolge besteht Allah allein in sich selbst, ohne dass er auf etwas anderes Bezug nehmen muss (Sure 2,255). Er hat keinen Gleichen (Sure 112,4) und nichts ist wie er (Sure 42,11). Ein hervorstechendes Merkmal des koranischen Monotheismus ist die Art und Weise, wie der Koran die Einheit Allahs hervorhebt. Er grenzt sich dabei von den arabischen semantischen Kategorien der Partnerschaft (*sch-r-k*), der Patron-Protégé-Beziehung (*w-l-y*), der Hilfsallianz (*n-ṣ-r*) und der Gleichheit ab. Wir werden hier nur eine dieser Kategorien untersuchen: das Konzept des *Schirk*.

⁴⁰ Arthur Jeffery, *Islam: Muhammad und His Religion*, New York: Liberal Arts Press, 1958, 85.

Das Konzept des *Schirk* wird als eine grobe, einzigartig unverzeihliche Sünde beschrieben, das „schlimmste religiöse Verbrechen im Islam“⁴¹, das Allahs Zorn auf sich zieht (Sure 3,151) und ins Höllenfeuer führt (Suren 4,48.116; 22,31; 5,72). Von der gleichen Wurzel *sch-r-k* ist der Begriff *muschrik* („Beigeseller“) abgeleitet, der im Koran häufig verwendet wird, um Ungläubige zu bezeichnen. Ein *Muschrik* ist eine Person, die „in ihrem Verhalten und ihrer Einstellung ... so tut, als ob andere Wesen, übernatürliche oder vielleicht manchmal menschliche, Kräfte haben, die ein wahrer Monotheist allein Gott zuschreiben würde.“⁴²

Die nicht-theologische, vor-koranische Bedeutung von *schirk* ist die Eigentümerpartnerschaft, bei der sich zwei oder mehr Personen das Eigentum an einer Sache teilen. In Bezug auf Allah wird die Eigentümerpartnerschaft vom Koran als Anathema behandelt – mit der Begründung, dass, wenn es zwei Götter gäbe, sie miteinander um die Herrschaft über die Erde konkurrieren würden (Sure 23,91).

Es ist klar, dass dieses Konzept des *Schirk* nicht aus einer biblischen Tradition stammt: Es ist eine Vorstellung von Allahs Einheit, die durch den Koran eingeführt wurde. Aus diesem Grund gibt es keine biblische Entsprechung für das koranische Schlüsselwort *muschrik*. Dasselbe gilt für andere koranische Begriffe, die den *Tauḥīd* im Koran zum Ausdruck bringen. Die konstituierenden Bestandteile der *Tauḥīd*-Lehre stammen alle aus der bereits existierenden arabischen Kultur.

Im Gegensatz dazu sind die konstituierenden Elemente der Lehre von der Einheit Gottes in der Bibel ganz anders: sie beruhen auf der Idee der Bundestreue. Das Schema, das den Monotheismus der Tora zusammenfasst, ist ein Gebot an die Israeliten, JHWH allein als ihren Gott zu lieben:

„4 Höre, Israel, der HERR ist unser Gott, der HERR allein. 5 Und du sollst den HERRN, deinen Gott, lieb haben von ganzem Herzen, von ganzer Seele und mit all deiner Kraft.“ (Dtn 6,4-5).⁴³

Die hebräische Bibel charakterisiert diese exklusive Hingabe mit verschiedenen „Kategorien familiärer oder sozialer Einheit“⁴⁴. Die Idee der Bundesliebe beruht auf dem Konzept und der Terminologie antiker Verträge, in denen die „Liebe“ dazu dient, „die Loyalität und Freundschaft zwischen unabhängigen und gleichberechtigten Herrschern“⁴⁵ zu beschreiben. Weitere soziale Metaphern bringen die exklusive Liebe des biblischen Monotheismus zum Ausdruck, z.B. die Vater-Sohn-Beziehung (Dtn 32:6, 10-11, 18-20), die Mutter-Kind-Beziehung (Jes 49:14-15) und die Beziehung zwischen Ehemann und Ehefrau (Hos. 2). Diese Beziehungsmetaphern werden in der hebräischen Bibel stark ausgearbeitet und im Neuen Testament weiterentwickelt – einschließlich der Bundesbeziehung (1Kor

⁴¹ Gerhard Böwering, *God and His attributes*, in: *Encyclopaedia of the Qurʾān* 2, Leiden: Brill, 2002, 329.

⁴² Gerald R. Hawting, *Idolatry and idolaters*, in: *Encyclopaedia of the Qurʾān* 2, Leiden: Brill, 2002, 477.
⁴³ Nach der Luther-Übersetzung von 1984.

⁴⁴ Edward Lipinski, *Liebe*, in: *Encyclopaedia Judaica* 13, Detroit, MI: Macmillan Reference USA, 2007, 227.

⁴⁵ Lipinski, *Love*, 228; vgl. W. L. Moran, *The ancient Near Eastern background to the love of God in Deuteronomy*, in: *Catholic Biblical Quarterly*, 1963, 77-87; Vgl. dazu auch 1Kön 5,12.

11,25; 2. Kor 3,6; Hebr 8,6), der Vater-Sohn-Beziehung (Mt 6,9; Gal 4,6; 2Kor 6,18) und der Ehemann-Ehefrau-Metapher, die auf die Beziehung zwischen der Kirche und Christus übertragen wird (Eph 4,32; Offb 19,7). Die Familienbegriffe, die den Kern des biblischen Monotheismus widerspiegeln, werden im Koran jedoch geächtet. Daran erkennen wir, dass der Koran zwar die Idee des Monotheismus aus den biblischen Traditionen entlehnt hat, sie aber auf eine völlig andere Weise anwendet als die Bibel. Die Idee des „einen Gottes“ wird so umfunktioniert, dass sie seiner ganz anderen theologischen Agenda dient.

Schlussfolgerung

Seit langem betrachten viele Christen den Islam als eine Art Ableger des Christentums und Judentums. Dies hat zu der – vom Islam selbst geförderten – Ansicht geführt, dass der Islam mit dem Christentum und dem Judentum zur Familie der abrahamitischen Religionen gehört. Der offensichtlichste Beweis für dieses Konstrukt ist die sehr große Anzahl biblischer Reflexe im Koran. Die Kreolisierungs-analogie bietet jedoch eine Erklärung dafür, wie der Koran zahlreiche biblische Begriffe übernommen haben kann, ohne dass es irgendeine Art von Familienähnlichkeit zwischen der Bibel und dem Koran gibt. Das hier vorgeschlagene Modell der Entstehung des Islams geht davon aus, dass christliche und jüdische Reflexe im Koran durch Abwandlung und Einfügung in neue Kontexte wiederverwendet wurden, was dem Prozess einer Kreolisierung gleichkommt. Die Bibel und die christlichen und jüdischen Traditionen fungierten in diesem Prozess als Supers-trat und lieferten eine Vielzahl von Formen, jedoch ohne die innere Logik – die Theologie – des Korans. Christen, die den Koran betrachten und aus den offensichtlichen und zahlreichen biblischen Einflüssen schließen, dass der Islam dem Christentum verwandt sei, sind wie ein Franzose, der dem haitianischen Kreol begegnet und es für einen französischen Dialekt hält. Man muss tiefer blicken, auf die innere Logik der Sprache. So wie Voodoo nicht mehr Christentum ist als das haitianische Kreol Französisch, so ist der Koran kein veränderter Ausdruck des Christentums oder des Judentums. Der Koran hat zwar Vieles aus biblisch geprägten Quellen entlehnt, aber er steht nicht in einem Erbverhältnis zu den biblischen Religionen. Der Koran hat seine eigene, unverwechselbare Theologie, die es verdient, eigenständig studiert zu werden, aber es gibt keinen abrahamitischen Stammbaum, der alle drei monotheistischen Religionen zusammenfasst.

The Qur'an and Its Relationship to the Bible: The Creolization Model¹

Mark Durie²

Similarities between the Bible and the Qur'an are readily apparent to anyone who has even a passing acquaintance with both texts. That the Qur'an incorporates so much Biblical material, including people and stories, is something which demands an explanation. Indeed the Qur'an's relationship to the Bible has been one of the central puzzles of Western Qur'anic scholarship for the last two hundred years.

Islam itself has its own explanation of the apparent affinity between the Bible and the Qur'an, teaching that biblical figures such as Moses, David and Jesus were Muslim prophets, and the Bible is a corrupted inheritance of an Islamic heritage, which is only purely and clearly revealed in the Qur'an. However, this is hardly an explanation which will satisfy Christians or secular academics.

The sheer volume of the Qur'an's Biblical content, which here we will call *Biblical reflexes*, has been assumed by many Christians to be a sign of a unifying continuity between the Bible and the Qur'an. Someone who thinks about the relationship between the Bible and the Qur'an in this way might focus on tracing the similarities between the two texts, which is what many Western scholars have done.

Similarities between the two scriptures are plain enough, but how deep do they go? Is what the Qur'an has in common with the Bible enough to make it a continuous development from the Bible, in any coherent sense, or does the Qur'an represent a break from the Bible, a separate, creative development with similarities which do not run deep? The answer proposed to this question here will be that the Qur'an is a creative theological innovation, which repurposes Biblical lexical and textual materials to serve its own distinctive theological agenda, but there is no actual family likeness between the Bible and the Qur'an, only the appearance of one.

In presenting this answer, we will engage with and offer an explanation for the paradox of how a discontinuous relationship can be reconciled with the great volume of the Biblical reflexes in the Qur'an. How can extensive influence be reconciled with deep disconnection?

¹ This is an adaptation of the Introduction to Mark Durie, *The Qur'an and Its Biblical Reflexes: Investigations into the Genesis of a Religion*, Lanham, MD: Lexington, 2018. Used by permission. All rights reserved.

² Senior research fellow of the Arthur Jeffery Centre for the Study of Islam at the Melbourne School of Theology.

The Continuity Thesis

What might it mean to assert a relationship of continuity between the Bible and the Qur'an? There are different understandings of continuity, and it is important to be precise which one we wish to explore. Here are some examples of authors who have emphasized continuity between the Bible and the Qur'an, but in different ways:

- Jonn Block has suggested that both the Qur'an and the Bible are divinely inspired revelation: their continuity is the "objective" unity of sharing a divine author, the "One True God".³
- Richard Bulliet has argued against the "Judeo-Christian" cultural label, claim that the affinity between Islam and Biblical faiths are as close as those between Judaism and Christianity.⁴
- Gabriel Reynolds has argued in *The Qur'an and its Biblical Subtext* that the Bible and the Qur'an are in such "harmony" with each other, that the Qur'an is "within the tradition" of the Bible.⁵

To interrogate such claims of continuity we must first make the question of continuity or discontinuity precise, and only then may we consider the evidence in the light of this precision. The approach followed here is to examine points of similarity between the Qur'an and the Bible and inquire whether these similarities point to a shared religious inheritance, or a discontinuous genesis for the Qur'an, with no inherited tradition. This approach draws on an analogy from the history of languages: a contrast between inheritance and borrowing.

Over the past 1400 years the dominant way Christians have thought about the emergence of Islam and its possible connection to Biblical faiths is that Islam was a divergence from Christianity and Judaism: what might be called a heresy. Alistair McGrath defines heresy, as understood in the Christian tradition, as "an intellectually defective vision of the Christian faith, having its origins within the church".⁶ John of Damascus (d. 749 CE) included his famous refutation of the faith of the Ishmaelites in his heresiology, *On Heresies*. Concerning Islam, John writes that "a false prophet appeared to them named Muhammad, who chanced upon the Old and New Testaments, and conversing in like manner with an Arian monk introduced a sect (*hairetin*) of his own".⁷ In a similar vein, the *Risālah* or *Apology of Al-Kindi*, a medieval Arabic Christian polemical work claims that Sergius, a Nestorian monk, sought refuge from persecution in Mecca, where he influenced Muhammad towards Christianity and made him his disciple. Then, after Sergius

³ C. Jonn Block, *The Qur'an in Christian-Muslim Dialogue: Historical and Modern Interpretations*, London: Routledge, 2014, 308-9.

⁴ Richard W. Bulliet, *The Case for Islamo-Christian Civilization*, New York: Columbia University Press, 2004, 6.

⁵ Reynolds, *The Qur'an and its Biblical Subtext*, 258.

⁶ Alistair E McGrath, *Heresy: A History of Defending the Truth*, London: SPCK, 2009, 83.

⁷ Peter Schadler, *John of Damascus and Islam: Christian Heresiology and the Intellectual Background to Earliest Christian-Muslim Relations*, Leiden: Brill, 2018, 219.

died, two Jews, Abdallah and Kab, being jealous of the monk's former influence upon Muhammad, ingratiated themselves with him, and tampered with his Qur'an, interpolating elements from the Hebrew Bible and Jewish law into it.⁸

To call Islam a *heresy* implies that it arose as a breakaway from *within* Christianity. Although the label *heresy* is pejorative, it presupposes at a degree of continuity between Islam and Christianity, namely that Islam diverged from Christianity by means of a sectarian division: it presupposes a shared inheritance and thus a family resemblance.

The Puzzle of Relatedness

In addition to striking similarities between the Qur'an and the Bible, the Qur'an also shows parallels with extra-Biblical Christian and Jewish writings. Here are four examples which illustrate Biblical and extra-Biblical reflexes:

- There is a similarity between Q5 of the Qur'an and the Bible's account of when the Israelites refused to enter Canaan (Numbers 14). In the Qur'an Moses calls his people to enter the "Holy Land" (Q5:21). The people confess fear of the inhabitants (Q5:22), but two unnamed men (paralleling Joshua and Caleb of Numbers 14:6-9) speak in favor of entering the land (Q5:23). The people refuse (Q5:24), and Allah then forbids them to enter, condemning them to "wander the earth" for forty years (Q5:26).
- Some figures of speech in the teachings of Jesus have parallels in the Qur'an: the camel going through the eye of the needle (Q7:40, cf. Matthew 19:24); the grain of wheat bearing a hundredfold (Q2:261, cf. Matthew 13:8); and the mustard seed (Q21:47, cf. Matthew 17:20).
- The Qur'an's story of the "Companions of the Cave" (Q18:7-26) is similar to the post-Biblical Christian legend of the Seven Sleepers of Ephesus.⁹
- There is a parallel between the Babylonian Talmud and Q5:32. The two passages, commenting on the murder of one of Adam's sons by another (Q5:27-31), say that killing a person is like killing or destroying "all the people" (Qur'an) or "a complete world" (Talmud).¹⁰

The many similarities between the Qur'an and the Bible are, as Tor Andrae put it, a 'riddle'.¹¹ Actually there is more than one riddle. One of the riddles is the question of the relative influence of Christianity and Judaism. On the one hand certain theological emphases in the Qur'an appear to owe more to the New Tes-

⁸ William Muir, *An Apology of Al Kindy*, London: SPCK, 1887, 13ff, 70-71.

⁹ Sidney H. Griffith, *Christian lore and the Arabic Qur'an: The "Companions of the Cave" in Sūrat Al-Kahf and in Syriac Christian tradition*, in: Gabriel Said Reynolds (ed.), *The Qur'an in its Historical Context*, London: Routledge 2008, 109-137.

¹⁰ I. Epstein, (ed.), *Tractate Sanhedrin*, Jacob Schachter (trans.), London: Soncino Press, 1969, 37.

¹¹ Tor Andrae, *Mohammed: The Man and His Faith*. Theophil Menzel (trans.), New York: Scribner, 1936, 91.

tament and later Christian traditions than to Judaism, including the prominence given to Satan; beliefs about intercession in the afterlife;¹² the Qur'an's eschatological vision of the future, including Judgment Day; the use made of the fear of future judgment to motivate good works; and certain anti-Jewish themes, which parallel Christian anti-Jewish polemic. On the other hand, the Qur'an includes much more material from the Hebrew Bible than the New Testament; it rejects or is hostile to core Christian doctrines, such as the incarnation and the crucifixion; and it knows almost nothing of the New Testament beyond the Lukan birth narratives.

Another riddle is the combination of remarkably numerous and diverse Biblical reflexes, as well as extra-Biblical Christian and Jewish literature, alongside a striking unawareness of basic facts concerning the sources of this material. Let us consider some examples:

- The Qur'an conflates "Maryam" (i.e. Miriam, the sister of Moses and Aaron; Numbers 26:59) with "Maryam" (Mary) the mother of Jesus (Q19:27-28; Q66:12; Q3:33-36).
- The Qur'an refers to Hāmān as a senior official of Fir'awn (Pharaoh), mentioning him six times (Q28:6, 8, 38; Q29:39; Q40:24, 36). The Biblical Hāmān – the name is identical – was a vizier under Ahasuerus (Xerxes) in Esther 3-6.
- In the Qur'an's version of the story of the golden calf, someone called al-Sāmirī 'the Samaritan' leads the Israelites into error in the wilderness (Q20:85-88, 95). However, this ethnonym arose centuries after the time of the Exodus, being derived from the name of the city Samaria (Hebrew *shomron* 'watch mountain'), which was only founded in the time of Omri (1 Kings 16:24), around 870 BCE.¹³
- In other respects the Biblical timeline has been flattened in the Qur'an, which displays little awareness of stages in the history of Israel. For example, in Q5:20-21 Moses addresses his people before they enter the holy land, telling them to remember that Allah had appointed prophets and kings among them in the past, even though in the Biblical account there were no kings of Israel until some time after Canaan was settled.
- Another puzzle, given the large volume of Biblical reflexes in the Qur'an, is the surprising rarity of accurate citations of actual Biblical text.¹⁴

¹² Richard Bell, *The Origin of Islam in its Christian Environment*, London: Macmillan, 1926, 56.

¹³ G. W. van Beek, Samaria, in: George Arthur Buttrick / Thomas Samuel Kepler u.a. (eds.), *The Interpreter's Dictionary of the Bible: An Illustrated Encyclopedia*, New York: Abingdon Press, 1962, 182-188; G. W. van Beek, Samaria, Territory of, in: George Arthur Buttrick / Thomas Samuel Kepler u. a. (eds.), *The Interpreter's Dictionary of the Bible: An Illustrated Encyclopedia*, New York: Abingdon Press, 1962, 188-90.

¹⁴ Sidney H. Griffith, *The Bible in Arabic: The Scriptures of the "People of the Book" in the Language of Islam*, Princeton: Princeton University Press, 2013, 55-56.

These puzzles are a paradox of how to understand both the Messenger (the human original reciter of the Qur'an, identified in Islamic tradition as Muhammad) and his intended audience. Given the often remarked-upon allusive nature of this material in the Qur'an, which presupposes familiarity on the part of the audience with the Biblical references, what kind of audience could collectively be presumed to know so much, and yet know so little about the Bible at the same time? If the Messenger and his intended audience had a religious formation in Judaism or Christianity, why were there such knowledge gaps? On the other hand, if they did not have a religious formation in either faith, by what means could the Messenger and his audience have received such extensive exposure to the Bible's contents?

All across the Arabic-speaking world for the time period in which the Qur'an arose, including the Levant, Mesopotamia and the Arabian peninsula, there is ample evidence, from a wide variety of sources of the potential for contact between Christians and Jews, and the Arabic speakers who comprised the initial Qur'anic community. Islamic traditions refer to individual Christians and Jews who were known to Muhammad, some of whom were said to have endorsed his status as a prophet. Furthermore there are many references to conflictual interactions between Muhammad and the Jewish tribes of Medina.

The Qur'an's Self-Awareness of Relatedness

The Qur'an itself professes an affinity with the "books" of previous messengers. Indeed this is a core component of the Qur'an's message. According to the Qur'an, similarities are due to the common source of revelation in Allah. This self-understanding is communicated in many places, such as Q26:192-97, which states that the Qur'an's message was a "sending down" which was also "in" the former scriptures, and as such its authenticity could be discerned by learned Jews.

On the other hand, guided by the teachings of the Qur'an, Muslim scholars came to develop an understanding that the scriptures held by the *'Ahl al-Kitāb* 'People of the Book' (Christians, Jews and 'Sabians'; cf. Q2:62; Q5:69; Q22:17) are corrupted versions of divinely revealed books once delivered by messengers of Allah to their forebears. The Qur'an itself advises that in order to gain a true understanding of Allah's revelations, Christians and Jews should now look to the Qur'an, and to its Messenger, Muhammad, who was sent as the final messenger to humanity to correct and clear up whatever had been lost from previous revelations, or had become confused (Q16:43-44).

Disputes Reported in the Qur'an

The provenance of the Qur'an was already in dispute at the time of its composition, and a key issue was the relationship between the Qur'an and previous texts.

Conflict over this relationship is a recurring theme of the Qur'an. One charge was that the Qur'an was plagiarized from other sources. There are references to re-torts which had decried recitations of parts of the Qur'an as *asāṭīru al-awalīna* 'tales of ancient people', appropriated from the common heritage of the audience, who "have heard this already" (Q8:31; cf. Q16:24). The claim is also made that the Messenger needed help from others, who were more knowledgeable than him, and were "dictating" the recitations to him (Q25:4-5). The insinuation was that the Messenger was drawing on legends, cobbling them together with the help of others, and repurposing them as alleged divine revelation. To this charge of plagiarism the Qur'an responds with repeated denials, affirming the truth of the Messenger's revelations.¹⁵

Pre-Modern Christian Understandings

From the earliest period in their encounters with Islam, non-Muslims were aware of the relatedness between the Bible and the Qur'an and proposed a variety of theories to account for this. As we have seen, from very early on, some Christian commentators treated Islam as a heresy which arose from or under the influence of Christianity. It became commonplace among Europeans to regard Islam as a concoction of Muhammad, compiled with Christian and Jewish assistance. Luther saw Islam as "a faith woven together out of the faith of Jews, Christians and heathens".¹⁶

Western Understandings in the Modern Era

A change of tack from the derogatory view of Muhammad as a plagiarist was offered by Abraham Geiger, the founder of Reform Judaism. Abraham Geiger's 1833 prize-winning essay on the Jewish sources for Qur'anic materials made a break with centuries of European commentary, launching modern Western scholarship on the Qur'an.¹⁷

From Muhammad to the Community

The title of Geiger's essay was "What did Muhammad take from Judaism?" Geiger believed that Muhammad, as the author of the Qur'an, had a personal familiarity with Jewish sources and drew directly upon them. In the spirit of 19th century romanticism, he held a high view of the creative "poetic" agency of Muhammad.

¹⁵ Issa J Boullata, The rhetorical interpretation of the Qur'ān: i'jāz and related topics, in: Andrew Rippin (ed.), *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'ān*, Oxford: OUP, 1988, 139-157, 139-140.

¹⁶ Martin Luther, *Vom Kriege wider die Türken*, in: Johann Konrad Irmischer (ed.), *Sämtliche Werke* 31, Erlangen: Carl Heyder, 1842, 49.

¹⁷ Abraham Geiger, *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen? Eine von der Königl. Preussischen Rheinuniversität gekrönte Preisschrift*, Bonn: F. Baaden, 1833.

Geiger's working assumption was that Muhammad had "the greatest respect"¹⁸ for the Jews, and "the fantasy-rich development" of their traditions "appealed to Muhammad's poetic imagination", so he was "probably keen to borrow a good deal from Judaism and incorporate it into his Qur'an".¹⁹ For Geiger the question of the relatedness of the Qur'an and the Bible became: "How did Muhammad gain exposure to the teachings of Judaism and/or Christianity, and what did he do with them?" This turned the problem of Biblical reflexes in the Qur'an into a question about the Qur'an's human author.

The formative stages of modern Western scholarship on the Qur'an followed Geiger's approach. Scholars read the text of the Qur'an as the creative work of Muhammad, in the light of external influences which provided sources for his religious ideas. Reynolds characterizes this trend of scholarship as follows:

"... this idea was usually connected to the historical principle that Muhammad was the sole author of the Qur'an. This principle, meanwhile, was often shaded with the conviction that a merchant from an obscure corner of the Arabian Peninsula was incapable of composing narratives on Biblical themes. Thus Muhammad was usually assumed to have borrowed material from Jews and Christians. The Qur'an consequently was seen as something of a scrapbook of earlier religious ideas."²⁰

Scholars had long been intrigued by the possibility that the seedbed of Islam was provided by heterodox Christian or Jewish sects which sought refuge in the Arabian Desert. They sought to account for the theological divergence of the Qur'an from the Bible by the divergence of these sects from Judaism or Christianity. They imagined that Muhammad had drunk from the Biblical wells through heretical straws supplied by these sects. This account could, it was thought, provide a handy explanation for what Reynolds called "the idiosyncratic nature of Biblical material in the Qur'an".²¹

Acceptance of the central role of the life of Muhammad and his agency in the genesis of the Qur'an held sway among Western scholars until the second half of the twentieth century. However, from the 1960's researchers' attention shifted away from Muhammad towards the community in which the Qur'an arose. This shift was spurred on by skepticism about the standard understanding of Muhammad's life. For example, Wansbrough's application of source-critical methods to Qur'anic studies in the 1970's sought to completely disconnect the text of the Qur'an, not only from the later *tafsīr* tradition, but also from the traditionally accepted scenario in which the Qur'an is Muhammad's personal text generated first in Mecca and then in Medina in the early seventh century.²² Wansbrough

¹⁸ Geiger, Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?, 22.

¹⁹ Ibid., 23.

²⁰ Reynolds, The Qur'ān and its Biblical Subtext, 35.

²¹ Ibid., 7.

²² John Wansbrough, Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation, Oxford: OUP, 1977; and John Wansbrough, The Sectarian Milieu: Content and Composition of Islamic Salvation History, Oxford: OUP, 1978.

proposed instead that the Qur'an was a much later work, created in southern Iraq by a community and not a single individual.

From Sources to the Qur'anic Milieu

Geiger's essay had combined a focus on Muhammad's authorship with a deep knowledge of Jewish sources of late antiquity. In the century that followed Geiger, a series of studies were published which sought to source distinctive features of the origins of Islam in the teachings of Jewish or Christian sects in Arabia. Not atypical was Schwally's remark in 1919 that:

"Muhammad knew Judaism and Christianity so well, as was only possible in Mecca at the time, and became so dependent upon these religions, that there is hardly a religious concept in the Qur'an which is not taken from them."²³

One outcome of a century of research built on these assumptions was Speyer's monumental documentation of Biblical reflexes in the Qur'an.²⁴

In their exploration of sources, scholars have differed as to whether to assign the greater weight of influence upon the Qur'an to Christianity or Judaism. The diversity of theories may be understood as a response to the riddle of Jewish and Christian influence in the Qur'an. Some scholars followed Geiger's emphasis on the contribution of Jewish sources while others highlighted contributions from Christianity. Still others have suggested the Qur'an was influenced by a community of a mixed Christian-Jewish character.

Over the past four decades the work of revisionists has offered an array of mutually incompatible ways to dispense with the traditional account of the origins of the Qur'an. What these various models have in common is that they all assume radically innovative accounts of the context in which the Qur'an emerged.

Undoubtedly influenced by pressure from the "disarray"²⁵ and "chaos"²⁶ caused by the revisionists, the focus in Qur'anic research has shifted in the past few decades to the context or *milieu* in which the Qur'an arose in late antiquity. As Reynolds put it, there has been a need for "a new movement ... at once innovative and cooperative"²⁷ which considers the Qur'an in the light of a reconstructable historical context, rather than in the light of Islamic sources written centuries after its initial composition.

²³ Theodor Nöldeke / Friedrich Schwally, *Die Sammlung des Qorāns: mit einem literarhistorischen Anhang über die muhammedanischen Quellen und die neuere christliche Forschung*, Leipzig: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, 1919, 121.

²⁴ Heinrich Speyer, *Die biblischen Erzählungen im Qoran*, Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft, 1967.

²⁵ Fred McGraw Donner, *The Qur'an in recent scholarship: challenges and desiderata*, in: Gabriel Said Reynolds (ed.), *The Qur'an in its Historical Context*, London: Routledge, 2008, 29-50, 29.

²⁶ Angelika Neuwirth, *Zur Archäologie einer Heiligen Schrift. Überlegungen zum Koran vor seiner Kompilation*, in: C. Burgmer (ed.), *Streit um den Koran*, Berlin: Schiler, 2004, 82.

²⁷ Gabriel Said Reynolds, *The Qur'an in its Historical Context*, London: Routledge, 2008, 18.

In their introduction to *The Qur'an in Context*, Sinai and Neuwirth describe the descriptive synchronic goal of this enterprise, in contrast to the earlier emphasis on treating the Qur'an as a compilation from prior sources:

"... what contextual readings of the Qur'an aim at is not to unmask the Qur'an as a mere blueprint of earlier Christian and Jewish 'sources', but rather to reconstruct, as fully as possible, the cultural lexicon of the Qur'an's audience ..." ²⁸

A different approach has been taken by Reynolds, who has sought to explain particularities of the Qur'anic text on the basis of origins in Jewish and Christian sources of late antiquity. For example, Reynolds examined the function of the word *rīsh* 'feathers' in Q7:26, in which Allah tells humanity "We sent down onto you clothing, (which) covers your shameful parts, and feathers [*rīsh*]." ²⁹ He links *rīsh* to a Talmudic tradition that blood could not have been shed in Eden, since Adam and Eve were vegetarians (cf. Genesis 1:29-30; 9:3) ³⁰ so, it was proposed, Allah used feathers rather than skins of slaughtered animals to clothe Adam and his wife, reinterpreting Genesis 3:21.

Reynolds rightly calls his analytical technique "philological", ³¹ for it is primarily concerned with the history behind fragments of the text of the Qur'an, and not their theological meaning within the whole Qur'an. His findings do establish striking and at times subtle connections between the Qur'an and the Bible, generating many valuable insights. However the opacity of many of these associations points to a disconnection between the Qur'an and its Biblical reflexes, not to continuity.

One of the implications of reading of the Qur'an as a compilation of forms borrowed from Christian and Jewish sources is that it decontextualizes what is borrowed, not only from its previous context, but also – and this is more important – from its communicative context in the Qur'an. A comprehensive account of such materials needs to consider context in both directions. This was what Neuwirth called for in her acerbic critique of Reynolds, in which she rejects a form of research in which "the text is immediately broken down into haphazard textual pieces that only need to be screened for their Christian essence." ³²

Methodology: The Creolization Model

Let us then approach the puzzle of Biblical reflexes in the Qur'an in terms of their relationship to the theology of the Qur'an. This approach contrasts with the earlier historical approach of European scholars, which assumed the basic features of the Islamic account of Muhammad and the origins of the Qur'an and then

²⁸ Nicolai Sinai / Angelika Neuwirth, Introduction, in: *The Qur'an in Context*, 15.

²⁹ Reynolds, *The Qur'an and its Biblical Subtext*, 65.

³⁰ *Ibid.*, 70.

³¹ *Ibid.*, 129.

³² Angelika Neuwirth, *Scripture, Poetry and the Making of a Community: Reading the Qur'an as a Literary Text*, Oxford: OUP, 2014, xx.

sought to trace the history of the development of the Qur'an within the historical framework supplied by Islam. It also differs from recent "Qur'anic milieu" investigations into the cultural and linguistic systems which applied within the Qur'an's original context. We shall place the focus on the Qur'an itself, and its own internally projected system of meanings – on Qur'anic Theology – rather than on the cultural milieu in which the Qur'an arose.

The question to ask is to what extent reflexes of Biblical materials in the Qur'an preserve theological meanings of the Biblical sources from which they ultimately were derived, and to what extent they have been "pressed into service" by supplying them with theological content which conforms them to their Qur'anic context. This question bears on the issue of whether the Qur'an bears a family resemblance to the Bible.

What Metaphor Shall We Borrow?

One of the central challenges in understanding the connection – or lack of it – between the Qur'an and its Biblical antecedents is how to conceptualize the relationship. Let us explore this through two analogies. Both analogies focus attention on the modification of Biblical materials to fit their new context in the Qur'an.

The Building Metaphor

A building, created for a particular purpose, can be adapted to a new purpose in two quite different ways. One way is through renovation, by which a building is varied and perhaps extended while retaining some original structures. An example is the conversion of the Hagia Sophia into an Ottoman imperial mosque. A very different way is through demolition and recycling of building materials.

The metaphor of building from repurposed materials was invoked by Woodberry in an evocative article comparing the pillars of faith in Islam with actual pillars in the great mosque of Qairawan in Tunisia:

"As I stood recently in the great mosque in Qairawan in present-day Tunisia, I looked at the collection of pillars from various sources that had been organized together into one harmonious whole. The early Muslim builders had freely incorporated pillars from previous Christian churches as was also done elsewhere in the Empire. The columns were modified and whitewashed so that they would blend into their new home. These pillars illustrate what also took place in early Muslim religious observance. What have come to be known as the pillars of Islam are all adaptations of previous Jewish and Christian forms."³³

In a renovation process one could say that there has been only one building, but it has been changed into something which is a development from the earlier

³³ J. Dudley Woodberry, Contextualization among Muslims reusing common pillars, in: International Journal of Frontier Missions 13(4), 1996, 171-186, 171.

form of the building. By contrast, in a repurposing, recycling process there will be remaining points of similarity in materials used between the earlier building and the later one, but structural dissimilarity. Thus Dudley Woodberry could discern that the pillars in the Qairawan mosque had come from demolished churches. However, there would be no preservation of the structures which coordinated the elements from former buildings into a pattern. The original relationships between the parts will have been disregarded and indeed destroyed in the recycling process as new structural relationships are established to conform to the design requirements of the new building. A pillar may still be a pillar, but the roof it holds up will look completely different, and the pillar will no longer be in the same relationships to other pillars: its structural alignment in the whole building will be completely changed. A recycled brick will still be a brick, but its original relationship with surrounding bricks will be lost, replaced by new relationships with other bricks.

To apply this analogy to the Qur'an, we may ask whether the Qur'an constitutes a renovation of Biblical faith, or a repurposing of Biblical materials to construct something quite new and different.

As we have already noted, everyone agrees that there are Biblical reflexes in the Qur'an. The question is how to construe these points of similarity. For example, does the Qur'an's retention of the title *al-Masīh* "the Messiah" for Jesus provide evidence that the Qur'an has in some sense developed out of a Biblical inheritance? In this case the presence of the form *al-Masīh* in the Qur'an could be counted as evidence for continuity. Or is this more analogous to a recycled brick or pillar, deployed in a new structure and repurposed in way which fits its new function in its new context? To answer this question will require an analysis of the design of the new structure as well as an understanding of the old.

One thing is clear, that the fact that a large volume of building materials is retained in the later building from the earlier one is not a reliable indicator as to whether there has been renovation or repurposing. The key indicator is whether the structural relationships between earlier elements have been preserved.

The Language Metaphor

A building is a static physical object but a religious tradition is more like a language, with dynamic features which incorporate complex social and cognitive constructs. Both languages and religions are shared tools by which communities make sense of their world. In both languages and religions features are shared across communities, transmitted from one generation to the next and produced and maintained collectively. There are many individual components – such as words or narratives – but also larger organizing systems into which these components are integrated.

Let us consider how the analogy of language might be applied to the problem of the origins of Islam, and specifically to the Qur'an's temporal relationship to

the Bible. In diachronic linguistics – the study of how languages change and evolve over time – a key concept is that of family relationship. Two languages may share a common ancestor, as do French and Spanish, which both came from Latin. French *corps* and Spanish *cuerpo*, both meaning “body” are similar in form and have essentially the same meaning because they share a common origin in Latin *corpus*. This is an inherited similarity.

When two languages derive from a common source they do not merely share similar words with a common history in a chaotic hotchpotch of similarities. The similarities will tend to have cognate related structures at every level. In comparative linguistics, to prove relatedness, the main focus of attention is on comparison of structures, particularly regular and systematic morphological and phonological correspondences.³⁴ When the history of a language is reconstructed, this is not done by compiling vast lists of assorted similarities, but by tracing the way in which the language system as a whole has evolved over time. Language change and development is not merely the accumulation of thousands of changes in individual words: it involves adjustments to a whole system in which the many elements are arrayed in the system. For example, when sounds change within a language, all words with a particular sound or combination of sounds tend to change together in a similar way. Reconstructing the history of languages involves developing models of such regular system-level changes.

However, not all similarities between languages are due to a common inheritance. A feature shared by two languages need not be inherited: it could be *borrowed* by one language from the other, or they may have both borrowed it from another source or sources. For example, the fact that French and English both have the word *menu* is not evidence that English and French are connected by a family tree relationship. It is evidence of *contact* but not of a shared *origin*.

A crucial question is: how can we distinguish between borrowed features and inherited features? Features which are *inherited* are embedded in cognate structures, and their differing characteristics are the result of consistent system-wide changes. In contrast, features which are *borrowed* have been extracted from their original context and inserted into new, potentially quite different structures.

Borrowing is characteristically destructive of previous structural relationships. It is a process akin to plucking a brick or tile from one building and inserting it into another. When a word is borrowed, it is uprooted from its original structural context; it is given a new meaning which may or may not be similar to the old meaning; its phonological form is conformed, partially or wholly, to the target language; and, set in its new context, it has lost its systemic relationships with other elements in the source language

³⁴ Campbell, Lyle, *Historical Linguistics: An Introduction*, 3rd ed. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2013; Malcolm Ross / Mark Durie, Introduction, in: Mark Durie / Malcolm Ross (eds.), *The Comparative Method Reviewed: Regularity and Irregularity in Linguistic Change*, Oxford: OUP, 1996, 3–38, 6–7.

An example of the destructive nature of borrowing is the transformation of the Arabic words *al-kuhl* “the powder” and *al-jabr* “reunion of broken parts” into the English words *alcohol* and *algebra*. The function and distinct status of *al-* as the Arabic definitive article was lost when the expressions were borrowed and compressed into a single word of English. The phonological forms are preserved as destructured, repurposed and reanalyzed features of the linguistic sign. The sounds of the borrowed words are slotted into new structural relationships supplied by the borrowing language. For example, the syllable coda *-br* in *jabr*, also alien to English, has been restructured to conform to English word structures, by adding a final /a/, to give *algebra*.

It is normal for a borrowing process to conform a lexical item to the phonological structure of the receiving language. For example, the English term *RV* (for “recreational vehicle”) was borrowed into Japanese as *ārubui*, conforming the – for Japanese – unpronounceable English sounds to a conventional Japanese phonological structure.

Meaning can also be lost or severely modified when borrowing occurs. Like the sounds which make up the auditory form of words, meanings do not exist in isolation within a language. They tend to be deeply embedded in a particular cultural context, as well as in the broader semantic structures of a language. Thus, when words are borrowed their meanings will often be completely reinterpreted to conform a word to the semantic structures and requirements of the target language.

It follows from these observations that a borrowed word may be distinguished by its disrupted structural relationships within the target language, in comparison to the source language.

We are now ready to consider a key question concerning reflexes of Biblical material found in the Qur’an, namely: Is the material borrowed, or inherited? Do the Biblical reflexes in the Qur’an point to an evolving but shared religious traditions? If so, we should expect to find some degree of conservative preservation of systemic structural relationships in which the reflexes are embedded. Or do they point to a disruptive, destructive process of contact between two distinct systems in which an element from one system has been repurposed to function in a new way within a different system? If so, we should expect to observe loss of the original structural relationships of the reflexes.

Language Genesis and Contact Linguistics

To speak of borrowing or inheritance in the linguistic domain, in relation to individual words, is well and good, but in the case of the Qur’an and the origins of Islam, we have to deal with the genesis of a whole religion. The question is not just whether one particular Biblical reflex or other is inherited or borrowed. So let us extend our linguistic analogy to consider the process of language genesis. The purpose of this comparison is to derive insights from how new languages can

come into being. These are processes in which a language arises which did not previously exist and was not derived from a process of evolution and inheritance from a previous language.

Linguists use the expression *language contact* to refer to situations where speakers of different languages engage with each other. *Contact linguistics* is the subdiscipline concerned with the study of such situations. In language contact, speakers with native proficiency will normally influence each other's languages. A typical example is lexical borrowing from one language to another. In contexts of wholesale dislocation of speakers from their native environments – as, for example, on a slave plantation – disruption to speech communities and intensive contact can result in the genesis of a whole new language through *creolization*.

Creolization is a form of language genesis: it results in the formation of a new language. This can happen when the lexical forms of one language are combined with the grammatical system of another language or language(s). Consider the case of Haitian Creole, in which most of the vocabulary is recognizably French in origin, but the grammar – the inner logic and worldview of the creole – has most in common with the West African languages originally spoken by the slave communities among whom the creole first developed.³⁵ Linguists have described the process leading to the establishment of a new creole as *relexification*, in which grammatical structures and meanings from *substrate* languages are repopulated using forms adapted from a *superstrate* language. In Haitian Creole's case the superstrate language was French, and the substrate was the original languages of the West African slaves.

A key point for our consideration here is that the result of creolization can be a massive volume of phonological similarities in forms between the creole and the superstrate language, which is established through a process of discontinuous transmission that pairs substrate language grammatical features (syntactics) and semantic structures with phonological forms from the superstrate language.

Relexification of Linguistic Signs

Virtually all of a creole's phonological forms can be taken from a superstrate language. Under such circumstances, while the superstrate language provides the phonological forms for the creole lexicon, the shared semantico-grammatical worldview of the substrate language (or languages) provides the meanings and grammar. Thus Haitian Creole combines the grammar and semantic structures of West African languages with French phonological forms, which are, however, also somewhat altered to conform to phonological systems typical of West African languages.

An important point about this analogy is that creolization can result in similarities of forms on a massive scale, but not as the result of linguistic inheritance.

³⁵ Claire Lefebvre, *Creole Genesis and the Acquisition of Grammar: The Case of Haitian Creole*, Cambridge: CUP, 1998.

Today Haitian Creole is *not* considered to be a Romance language, one of the family of languages that developed from Latin; instead it is a new and distinct creation. The fact that anyone fluent in both language could easily point out countless similarities between the Haitian Creole words and French words – since virtually the whole lexicon of Haitian creole has been borrowed from French – does not establish membership in the same linguistic family as French. The similarities do not reflect an inherited linguistic system, but massive borrowing of individual elements, uprooted and separated from the linguistic system of French. Haitian Creole did not evolve from French, but borrowed massively from it, arising as a whole new language by combining the substrate of West African languages with the superstrate of French.

Another important aspect of this understanding of creolization is that the first generation innovators – the people in whose mouths the new language arose, and to whose infant children it was transmitted – were not native speakers of French, the superstrate language. As non-native speakers they did not acquire an insider's knowledge of the superstrate language's linguistic structures. They were *borrowing* superstrate lexical forms as outsiders, from something they only partially understood, by fitting them into a very different linguistic grid, which was supplied by their own *inherited* tongue(s), the linguistic substrate. The substrate language(s) provided the structural container into which the borrowed superstrate lexical items were fitted. So the superstrate features have gone through a *borrowing* process, by which they were extracted from the superstrate language and fitted into the linguistic system of the substrate. In contrast the substrate features in the creole have an *inherited* character, preserving aspects of the linguistic system of the substrate language(s).

Despite the huge volume of French lexical forms which have been incorporated into Haitian Creole, the genesis of the creole as a distinct linguistic system took place in the mouths and minds of African slaves, not their French-speaking masters. It would be a mistake to infer that first speakers of the creole must have actually been French speakers, on the grounds that only this could explain the heavy French influence on the new language. The key to the identity of the initial speakers of Haitian Creole lies in its grammatical and phonological structures, which are characteristically West African.

Where the greatest loss often occurs in linguistic borrowing is lexical meaning and grammatical function. Phonological structure may also be affected – depending on the distance between the two phonological systems – but not necessarily to the same extent. This is seen in both the examples of alcohol and algebra. A partial phonological similarity is retained, but grammatical structure has been stripped away completely, and meaning reanalyzed, both processes being reflected in the repurposing of the definite article when the forms were reanalyzed into English. Note also that it is immaterial for the argument presented here whether these terms were borrowed directly from Arabic or via an intermediary language. It is an evaluation of the outcome of the whole process of borrowing that we are concerned with.

Contact Theology

We are ready now to make an important point, upon which the whole analysis offered here hinges. Recall that our purpose is to be able to identify whether Biblical reflexes in the Qur'an are borrowed in a disruptive process in which structural relations are not preserved, or inherited in a process of change which preserves structure. If we are to apply this analogy to the question of whether religious influences are borrowed or inherited, we need to ask what is the analog of linguistic structure in the context of religions. In particular, what is the synchronic system or "grammar" of religious texts like the Bible or the Qur'an?

It is proposed that, in the case of the Bible and the Qur'an, the analogue of linguistic structure is the scripture's theology, which forms an interconnected web of ideas about God and humankind and establishes the relationships between different parts of a religious text. The theology of a scripture gives coherence to the diverse materials throughout its corpus.

I suggest that Biblical reflexes in the Qur'an can therefore be studied as an exercise in *contact theology*, in which the Qur'an can be understood as the product of a process analogous to creolization. It is proposed that a substrate-superstrate relationship applied to mediate the different religious influences which contributed to the Qur'an, with Jewish and Christian references functioning as a superstrate for the emerging new faith, analogous to the role of French in forming Haitian Creole.

The analogy of linguistic relexification in contact theology is the population of a theological framework with surface forms, including words and narratives, which are taken from another religion. Biblical reflexes in the Qur'an are adapted to march to the beat of the Qur'an's own distinctively non-Biblical theology.

If the Biblical reflexes in the Qur'an were borrowed in a way characteristic of superstrate contributions, our analogy would beg the question of the substrate: What was the pre-existing theological framework into which Biblical reflexes were fitted? This is an important question, but for now we will focus on the logically prior question of whether Biblical reflexes show the characteristics of borrowed (and thus superstrate) materials, or the characteristics of inherited materials.

Are there other putative cases of religious creolization? As it happens, the creole context of Haiti provides us with a candidate of a creolized religion. Haitian Vodou (Voodoo) co-opts Christian saints as names of the lesser deities or spirits under the supreme God *Bondye* (from *Bon Dieu* "Good Lord" in French). Voodoo rituals include the recitation of European saints' names, the Lord's Prayer and Hail Marys, all borrowed from Christianity. There is also use of altars, monstrosities, crosses and votive candles reminiscent of Catholic worship practices.³⁶ Nevertheless, despite these surface similarities, the fundamental theological

³⁶ Suzanne Preston Blier, *Vodun: West African Roots of Vodou*, in: Donald J. Cosention (ed.), *Sacred Arts of Haitian Vodou*, Los Angeles: UCLA Fowler Museum of Cultural History, 1995, 61-87; , Donald

structure of Voodoo remains recognizably West African, even though the Voodoo spirits' names have been populated with repurposed names of Christian saints, and the rituals of Voodoo have incorporated repurposed fragments taken from Christian rituals.

In keeping with the linguistic analogy proposed here, a key focus must be on the structural relationships of Biblical reflexes within the Qur'an, and a comparison with their structural relationships within the Bible. The similarities or differences between these relationships will help clarify whether the reflexes have an inherited (substrate) character preserving theological structures which the reflexes had in the Bible, or a borrowed (superstrate) character, being connected to new and distinct theological structures. If the two sets of structural relationships are dissimilar, this is evidence of structure-disrupting borrowing, and a superstrate character, rather than structure-preserving inheritance.

It is instructive at this point to reflect on how a creole appears to speakers of the superstrate language. Native speakers of the superstrate language tend to consider the creole as a bowdlerized form of their own tongue, not realizing that it has a distinct structural system in its own right which has been deeply influenced by the substrate language(s). They see only (strange) similarity. A similar category error can be observed in the trend of scholarship which sees the Qur'an as a kind of bowdlerized Bible, "as a text subsidiary to the Bible rather than as an original scripture in its own right".³⁷

The creolization analogy implies that to establish some kind of inherited, genetic relationship – a relationship of continuity – between two scriptures, such as the Bible and Qur'an, it is not enough to establish numerous formal lexical or even discourse-structural superficial similarities between two passages in the separate scriptures. Even a massive volume of similarities cannot be sufficient evidence by itself to prove inheritance, as the analogy of creolization showed. The minimum that massive similarities prove is that contact has taken place. What is crucial for demonstrating an inherited relationship is preservation of structural relationships – in other words, preservation of the theological content of the reflexes, and also the way this content interacts within the whole theological system in which it is situated. In the case of the Qur'an and the Bible, when considering the outcome of contact theology, we need to understand the theological relationships of Biblical reflexes in their Qur'anic context, as well as in their Biblical context, and to ask whether and to what extent these relationships have been preserved.

J. Cosentino, Introduction: imagine heaven, in: Donald J. Cosentino (ed.) *Sacred Arts of Haitian Vodou*, Los Angeles: UCLA Fowler Museum of Cultural History, 1995, 25-55.

³⁷ Neuwirth, *Scripture, Poetry and the Making of a Community*, xix.

Application to the Qur'an

In my 2018 book which explores these ideas, *The Qur'an and Its Biblical Reflexes*, I argued that Biblical materials found in the Qur'an are used in ways which are theologically disconnected from their function in the Bible. Biblical reflexes in the Qur'an show both discontinuity with Biblical theology, and sometimes modification to align the reflex with a quite distinct Qur'anic theology. One example is the title *al-Masīh*, used of Jesus in the Qur'an. The Qur'an uses this title as an expression which preserved no trace of its rich Biblical theological content. Lane's dictionary entry for *masīh* states that the Muslim lexicographer al-Fīrūzabādī reported that 50 different meanings for *al-Masīh* had been proposed.³⁸ For example one explanation was that the term means 'one who travels much'. In a fatwa, Ibn Bāz (1912-1999), former Grand Mufti of Saudi Arabia, discussed several possible meanings of *al-Masīh* but concluded that the meaning of *al-Masīh* is irrelevant for Islamic faith and practice, since there is "minimal" benefit in such knowledge.³⁹

Another example, discussed earlier, is the appearance of the word *rīsh* "feathers" in Q7:26. Reynolds convincingly argued that this word's appearance in the Qur'an is inherited from a rabbinical tradition that God clothed Adam and Eve in feathers when he expelled them from the Garden (cf. Genesis 3:21 which refers to garments of animal skins). This goes back to the idea that Adam and Eve were originally vegetarians (cf. Genesis 1:29-30; 9:3). The use of this word in the Qur'an illustrates the destructive effect of a borrowing process. First, there is no statement in the Qur'an comparable to Genesis 1:29-30, which supplies a Biblical basis for thinking that Adam and his wife were vegetarians. Second, Q7:26, although it comes after a telling of the Adam story, does not actually refer to Adam and his wife in the Garden at all. Rather, it is an observation that Allah provides feathers to the "children of Adam" – in other words to all human kind – as a "sign" for them to heed. The turn of phrase is characteristic of the Qur'an's theology of signs and messengers and their role of calling people to heed signs from Allah. The word *rīsh*, apparently taken from the Jewish commentary and originating in the Genesis context of original vegetarianism, has been separated from the Genesis account of the fall, and slotted into the Qur'an's distinctive theology of signs. This example thus shows signs of a disruptive borrowing process, not an inheritance process.

In *The Qur'an and Its Biblical Reflexes* I came at the problem of theological continuity and discontinuity between the Qur'an and the Bible from two directions. I considered two core themes of Qur'anic Theology – monotheism and messengers – and concluded that although these are often assumed to be derived from Biblical precedents, they are construed very differently from Biblical concepts of

³⁸ See the entry for *masīh* in E. W. Lane, *Arabic-English Lexicon*, London: Williams and Norgate, 1863.

³⁹ 'Abd al-'Azīz ibn 'Abd Allāh ibn Bāz / Muḥammad Ṣāliḥ 'Uthaymīn, u. a., *Fatawah Islamiyah: Islamic Verdicts 1*, Creed, Riyadh: Darussalam, 2001, 309.

monotheism and prophets. I then explored the treatment of eight different kinds of Biblical reflexes, involving the theological concepts: Messiah, Holy Spirit, the presence of God, holiness, Satan, covenant, the Fall, and warfare. The question asked in relation to each of these eight topics was whether their Biblical reflexes in the Qur'an demonstrate preservation of accompanying Biblical theological structures, which would be evidence of inheritance, or loss of theological structure, which would be evidence of a destructive borrowing process akin to creolization. As reported in *The Qur'an and Its Biblical Reflexes*, I was unable to find a single expression or narrative passage which the Qur'an adopted without uprooting it from its original context, reshaping it, and giving it new theological meaning.

Let us consider one example in detail. Both the Bible and the Qur'an affirm that God is one (Dtn 6:4; Q2:163). It seems beyond dispute that, in a very general sense, Jewish and Christian antecedents influenced the Qur'an's belief that Allah is one. This simple statement, however, begs the question of the nature of the influence. Could it be said that the Qur'an in any sense inherits its theology of Allah's unity from a common origin in a Biblical tradition or traditions, or was this a borrowed construct, something picked up and repurposed? According to the criterion we have proposed, the question to be asked to decide this is whether the Qur'an's theology of the unity of Allah shows signs of having retaining systemic theological relationships that are recognizably Biblical. Is the Qur'an's treatment of Allah as one consistent with the retention of connected theological ideas which are recognizably Biblical, or does it have the character of a repurposing, being used in a distinctly different theological framework?

Islamic tradition has used the term *tawhīd* "the making one"⁴⁰ to refer to the doctrine of unity of Allah, although this term does not appear in the Qur'an itself. According to the Qur'an, Allah subsists solely in himself, without any need for reference to anything else (Q2:255). He has no equal (Q112:4) and nothing is like him (Q42:11). A salient feature of Qur'anic monotheism is the way the Qur'an frames its emphasis on Allah's unity, drawing on Arabic semantic categories of partnership (*sh-r-k*), patron-protégé relationships (*w-l-y*), helping alliances (*n-ṣ-r*), and equality. We will examine just one of these categories here: the concept of *shirk*.

The concept of *shirk* is described as a gross, uniquely unforgivable sin, the "foremost religious crime in Islam",⁴¹ attracting Allah's wrath (Q3:151) and leading to the Fire (Q4:48, 116; Q22:31; Q5:72). Also derived from the root *sh-r-k* is the term *mushrik* "associator," which is frequently used in the Qur'an to refer to disbelievers. A *mushrik* is a person who "in his behavior and attitudes ... proceeds

⁴⁰ Arthur Jeffery, *Islam: Muhammad and His Religion*. New York: Liberal Arts Press, 1958, 85.

⁴¹ Gerhard Böwering, *God and His attributes*, in: *Encyclopaedia of the Qur'an* 2, Leiden: Brill, 2002, 329.

as if other beings, supernatural or perhaps sometimes human, have powers which a true monotheist would recognize as belonging to God alone.”⁴²

The non-theological, pre-Quranic meaning of *shirk* is proprietary partnership, in which two or more individuals share ownership in something. In relation to Allah, proprietary partnership is treated by the Qur’an as an anathema, the reason given being that if there were two gods they would have competed with each other for the domination of the earth, and this would have destroyed the world (Q22:2; Q23:91).

It is clear that this concept of *shirk* is not borrowed from a Biblical tradition: it is a conception of Allah’s oneness introduced by the Qur’an. That is why there is no Biblical equivalent of the key Qur’anic word *mushrik*. The same can be said for other Qur’anic Arabic concepts which articulate *Tawḥīd* in the Qur’an. The constituting components of the doctrine of *Tawḥīd* are all drawn from pre-existing Arab culture.

In contrast the constituting elements of the doctrine of God’s oneness in the Bible are very different, being grounded in the idea of covenant loyalty. The Shema, which summarizes the monotheism of the Torah, is a command to the Israelites to love YHWH alone as their God:

“Hear, O Israel: YHWH is our God, YHWH alone. You shall love YHWH your God with all your heart, and with all your soul, and with all your might” (Deuteronomy 6:4-5).

The Hebrew Bible characterizes this exclusive devotion in terms of a variety of “categories of familial or social unity: father-son relationship, marriage analogy or covenant love.”⁴³ The idea of covenantal love is grounded in the ideology and terminology of ancient treaties, in which *hesed* “love” is used to describe “the loyalty and friendship joining independent and equal rulers”.⁴⁴ Other social metaphors used to articulate the exclusive love of Biblical monotheism include the father-son relationship (Deut. 32:6, 10-11, 18-20), the mother-child relationship (Isa. 49:14-15) and the husband-wife relationship (Hos. 2). These relational metaphors are considerably elaborated in the Hebrew Bible, and continue to be developed in the New Testament, including the covenantal relationship (1 Cor. 11:25; 2 Cor. 3:6; Heb. 8:6), the father-son relationship (Mt. 6:9; Gal. 4:6; 2 Cor. 6:18), and the husband-wife metaphor, which is reoriented to apply between the church and Christ (Rev. 19:7). However the familial terms which reflect the heart of Biblical monotheism, are anathematized in the Qur’an. Thus we see that although the Qur’an may have borrowed the idea of monotheism from Biblical traditions, it applies the idea in a completely different way from the Bible. It repurposes the idea of “one God” to serve its distinctly different theological agenda.

⁴² Gerald R. Hawting, idolatry and idolaters, in: *Encyclopaedia of the Qur’ān* 2, Leiden: Brill, 2002, 477.

⁴³ Edward Lipinski, Love, in: *Encyclopaedia Judaica* 13, Detroit, MI: Macmillan Reference USA, 2007, 227.

⁴⁴ Lipinski, Love, 228; cf. W. L. Moran, The ancient Near Eastern background to the love of God in Deuteronomy, in: *Catholic Biblical Quarterly*, 1963, 77-87; 1 Kings 5:12.

Conclusion

There is a long tradition of Christians seeing Islam as somehow derivative of Christianity and Judaism. This has led to the view – encouraged by Islam itself – that Islam is a member of a family of Abrahamic faiths with Christianity and Judaism. The most obvious evidence for this construct is the very large volume of Biblical reflexes in the Qur'an. However the creolization analogy offers an explanation for how the Qur'an can have borrowed a great many Biblical reflexes without this fact being taken to imply that there is any kind of family resemblance between the Bible and the Qur'an. The model of the genesis of Islam proposed here is that Christian and Jewish reflexes were repurposed in the Qur'an, by means of modifications and placing them in new contexts, and this process was analogous to creolization. The Bible and Christian and Jewish traditions functioned in this process as a superstrate, supplying a large number of forms, but not the inner logic – the theology – of the Qur'an. Christians who have looked at the Qur'an and concluded from the obvious and numerous Biblical influences that Islam bears a family resemblance to Christianity, are like the French speaker who encounters Haitian creole and takes it to be a kind of French, which it is not. One must look deeper, to the inner logical of the language. Just as Voodoo is no more Christianity than Haitian Creole is French, so the Qur'an is not an altered expression of Christianity or Judaism. The Qur'an has borrowed extensively from sources informed by the Bible, to be sure, but it does not stand in a relationship of inheritance with Biblical faiths. The Qur'an has its own distinctive theology, which deserves to be studied in its own right, but there is no Abrahamic family tree which encompasses all three monotheistic faiths.

Muslimische Reaktionen auf den Hamas-Terror vom 7. Oktober 2023 und den nachfolgenden Krieg Israels in Gaza – eine Dokumentation ausgewählter Stimmen

Von Carsten Polanz

Der Hamas-Terror vom 7. Oktober 2023 und der dadurch ausgelöste Krieg in Gaza haben in den letzten Monaten auch in Deutschland zahlreiche Demonstrationen und kontroverse Debatten ausgelöst. Die Anzahl judenfeindlicher Straftaten hat sich nach Angaben des Bundeskriminalamtes seitdem vervierfacht.¹ In der gesellschaftlichen Debatte kommt immer wieder die Frage auf, wie sich islamische Verbände zu den Entwicklungen im Nahen Osten und zu den antisemitischen Entgleisungen auf propalästinensischen Demonstrationen positionieren. Die folgende Dokumentation will einen ersten Überblick zu den Reaktionen wichtiger islamischer Dachverbände und Initiativen sowie zum Meinungsspektrum weiterer prominenter muslimischer Stimmen aus dem innerislamischen Diskurs der letzten Monate geben und damit einen Beitrag zur Versachlichung einer dringend notwendigen Debatte leisten.

Türkische Gemeinde in Deutschland: Fassungslosigkeit und scharfe Verurteilung

Sehr früh und sehr deutlich meldete sich die säkulare Türkische Gemeinde in Deutschland (TGD) zu Wort. Sie verurteilte sowohl die terroristischen Angriffe und Geiselnahmen der Hamas-Terroristen als auch die „die Feierlaune an manchen Orten in Deutschland auf das Schärfste“ und erklärte ihr Mitgefühl mit allen Angehörigen der Opfer und ihre Solidarität mit den jüdischen Gemeinden in Deutschland. Dis antisemitische Gewalt und die unzähligen Misshandlungen hätten die TGD „in große Bestürzung und Fassungslosigkeit versetzt“². Die Bundesvorsitzenden Gökyay Sofuoglu und Aslihan Yasilkaya-Yurtbay wiesen relativierende Stellungnahmen entschieden zurück und schlossen sich Forderungen nach einer aus ihrer Sicht leider dringend notwendigen Verstärkung des Schutzes jüdischer Einrichtungen an.

¹ Antisemitismus. Zahl judenfeindlicher Straftaten in Deutschland vervierfacht (30.01.2024), <https://www.deutschlandfunk.de/zahl-judenfeindlicher-straftaten-in-deutschland-vervierfacht-108.html> (letzter Zugriff: 22.02.2024).

² Nach dem Angriff auf Israel: Die Türkische Gemeinde in Deutschland solidarisiert sich mit den hiesigen jüdischen Gemeinden und verurteilt die Feierlaune an manchen Orten in Deutschland auf das Schärfste (09.10.2023), www.tgd.de/2023/10/09/nach-dem-angriff-auf-israel-die-tuerkische-gemeinde-in-deutschland-solidarisiert-sich-mit-den-hiesigen-juedischen-gemeinden-und-verurteilt-die-feierlaune-an-manchen-orten-in-deutschland-auf-das-schae/ (letzter Zugriff: 16.02.2024).

DITIB und DIYANET: Mehrdeutiger Friedensaufruf in Deutschland

Die erste Freitagspredigt der DITIB, des größten Moscheedachverbands in Deutschland, war mit dem Titel überschrieben „Der Islam ruft alle Menschen zum Frieden auf“. In ihr wird weder Israel noch die Hamas namentlich erwähnt. Auf der einen Seite wird ausgeführt, dass Terrorismus und Krieg mehr als alles andere „das Umfeld des Vertrauens“ zerstöre. Terroristische Handlungen werden „unabhängig davon, von wem sie ausgehen“, verurteilt, jede Art von Unterdrückung abgelehnt. Es heißt, dass Muslime Menschen Barmherzigkeit erweisen und sie am Leben erhalten wollten und es das Ziel des Islam sei, für ein Leben in Frieden und Sicherheit zu kämpfen. Die Predigt schließt mit einem Gebet darum, dass „Jerusalem und seine Umgebung [...] den Frieden und die Ruhe erlangt, die es verdient.“³

Für ein tieferes Verständnis der zentralen Botschaft dieser Predigt darf man diese sehr friedlich wirkenden Aussagen allerdings nicht isoliert betrachten, sondern muss sich auch mit einem anderen roten Faden der Argumentation beschäftigen. Gleich im dritten Satz heißt es:

„Die Menschen, die die Saat des Bösen und nicht die Saat des Guten, die in ihrer Brut vorhanden ist, hegen und pflegen, sind auch die Urheber der Kriege um Vorherrschaft und Interessen, die diese unsere schöne Welt in eine Hölle verwandeln.“⁴

Was möglicherweise für Außenstehende auf den ersten Blick als Kritik am Hamas-Terror verstanden werden könnte, erweist sich bei genauerem Hinsehen als Ausdruck eines antisemitischen Verschwörungsdenkens, das Israel zum Sündenbock und Urheber aller Kriege macht. Für diese Interpretation sprechen zunächst einmal die auffälligen Parallelen zu Formulierungen in einem späteren Absatz. Dort geht es um die Ablehnung „jegliche[r] Art von Besatzungsversuchen, die ein Umfeld der Ängste, der Furcht, des Hasses und der Hetze schaffen und unsere schöne Welt unbewohnbar machen wollen“⁵. Den Zuhörern wird damit unmissverständlich signalisiert, wer die „schöne Welt“ am stärksten bedroht: Israel.

Antisemitische Rechtfertigungen des Hamas-Terrors durch die DIYANET in der Türkei

Dabei muss man beachten, dass die DITIB-Predigten vom türkischen Präsidium für Religionsangelegenheiten (DIYANET) in Ankara vorgegeben und von der Kölner DITIB-Zentrale ins Deutsche übersetzt werden. Es besteht also eine institutionelle und ideologische Abhängigkeit von der AKP-geführten DIYANET. Wer

³ DITIB-Predigtkommission, Der Islam ruft alle Menschen zum Frieden auf (13.10.2023), https://www.ditib.de/detail_predigt1.php?id=708&lang=de (letzter Zugriff: 16.02.2024).

⁴ Ebd.

⁵ Ebd.

die öffentlich demonstrierte Nähe Erdogans zur internationalen Muslimbruderschaft im Blick hat und auch wahrgenommen hat, wie er die Hamas nach dem Terror als Befreiungsorganisation und gleichzeitig Israel vor dem türkischen Parlament als „Terrorstaat“ bezeichnet hat⁶, muss schlussfolgern, dass auch in dieser in rund 1000 deutschen DITIB-Moscheen gehaltenen Predigt Israel zumindest indirekt die alleinige Schuld an der erneuten Eskalation im Nahen Osten gegeben werden sollte.

In der Türkei erscheint Israel in der ebenfalls zentral von der DIYANET vorgegebenen Freitagspredigt vom 13. Oktober (mit dem Titel: „Mit Unterdrückung kann man nicht bestehen“) als „rostiger Dolch, der im Herzen der islamischen Geographie steckt“. Israel habe in den besetzten Gebieten auf alle Formen der Unterdrückung gegen Muslime zurückgegriffen, habe die ganze Bevölkerung „mit schrecklichen Waffen und Bomben massakriert“. In Gaza fände „die größte Tyrannei der Geschichte“ statt. Muslime hätten keine andere Möglichkeit, „als im Kampf für die Freiheit Widerstand zu leisten.“⁷

Ali Erbaş ist als DIYANET-Präsident verantwortlich für den Wortlaut dieser Predigt und zugleich oberster Dienstherr der rund 1000 Imame der deutschen DITIB-Moscheen. Im Rahmen eines Emergency Gaza Meetings beharrte er am 30. Oktober darauf, dass Jerusalem, Palästina und Gaza den Muslimen gehöre. In offenkundiger Anlehnung an antisemitische Weltverschwörungstheorien führte er weiter aus, dass die israelischen „Angriffe“ auf einem „schmutzigen und perversen Glauben“ basierten, nach denen sich die Zionisten als „Herren der Welt“ und die Erde als ihr „Privateigentum“ betrachten würden.⁸

Die Staatskanzlei in NRW hatte angesichts dieser DIYANET-Propaganda den Druck auf den DITIB-Landesverband erhöht, aber nach dessen Bekenntnis zum Existenzrecht des Staates Israels und einer uneingeschränkten Distanzierung „von jeder Form der Verunglimpfung des Judentums und des jüdischen Glaubens“ an der weiterhin hoch umstrittenen Zusammenarbeit im Rahmen des islamischen Religionsunterrichts festgehalten.⁹

⁶ Erkan Pehlivan, Erdogans sechs erschreckendsten Aussagen zum Krieg in Israel – Was setzt Scholz entgegen? (17.11.2023), <https://www.merkur.de/politik/erdogan-israel-scholz-antisemitismus-hamas-freiheitskaempfer-einordnung-besuch-92681004.html> (letzter Zugriff: 16.02.2024).

⁷ DIYANET, Mit Unterdrückung kann man nicht ewig bestehen (13.10.2023), dihizmetleri.diyanet.gov.tr/Documents/Mit%20Unterdrueckung%20kann%20man%20nicht%20bestehen.pdf (letzter Zugriff: 16.02.2024).

⁸ Siehe hierzu World Muslims urged to unite and prevent Israeli oppression in Gaza (30.10.2023), www.aneews.com.tr/islamic-world/2023/10/30/world-muslims-urged-to-unite-and-prevent-israeli-oppression-in-gaza-zionist-israel-has-been-turning-palestine-into-a-bloodbath (letzter Zugriff: 16.02.2024).

⁹ Existenzrecht von Israel. DITIB nach Erklärung weiter Partner im NRW-Religionsunterricht (22.12.2023), https://rp-online.de/nrw/landespolitik/ditib-nach-erklaerung-weiter-partner-im-nrw-religionsunterricht_aid-103849127 (letzter Zugriff: 16.02.2024).

Der Koordinationsrat der Muslime: Aufruf zum sofortigen Ende der Gewalt

Der Koordinationsrat der Muslime in Deutschland, zu dem die DITIB, der Zentralrat der Muslime in Deutschland, der Islamrat und der Verband islamischer Kulturzentren gehören, forderte in seiner ersten Reaktion am 8. Oktober unter der Überschrift „Pressemitteilung zur Eskalation am Gazastreifen zwischen Hamas und Israel“ ein „sofortiges Ende der Gewalt und der Eskalation“. Hier ist lediglich von einem Angriff die Rede, „bei der [sic] auf beiden Seiten mehrere hunderte Menschen ums Leben gekommen sind.“¹⁰ Raketenabschüsse und Gewalt gegen Zivilisten werden verurteilt und die Freilassung der entführten Zivilisten, vor allem der Frauen und Kinder, gefordert.

Die relativ kurze Stellungnahme, die offenbar bewusst auf eine Bezeichnung der Hamas als Terrororganisation verzichtet, warnt zugleich davor, Synagogen und Moscheen in Deutschland als „Projektionsfläche dieser gewalttätigen Auseinandersetzung“ zu machen. Gewalt und Hass hätten „keinen Platz auf deutschem Boden“. Der KRM verweist auch auf die regelmäßig nach islamistischen Terroranschlägen zitierte Sure 5,32¹¹. Die internationale Gemeinschaft wird in der Pflicht gesehen, „schnellstmöglich einen Waffenstillstand auszuhandeln“. Laut KRM ist es vor allem die palästinensische Bevölkerung, die unter dem jahrelangen Konflikt leidet. Von einem israelischen Recht auf Selbstverteidigung gegen eine Terrororganisation, die gleich nach dem 7. Oktober angekündigt hat, solche terroristischen Angriffe auf Israel immer wieder zu begehen, ist keine Rede. Der KRM fordert aber abschließend eine Lösung, „bei der das Existenzrecht beider Völker in Würde gewährleistet ist“¹².

Klage über Verleumdung und Dämonisierung von Muslimen

Am 19. Oktober folgte eine weitere Pressemitteilung des KRM mit einem Appell zur Deeskalation und einer ausdrücklichen Verurteilung von „Terror gegen die Zivilbevölkerung in Israel“¹³. Gleichzeitig ist von unverhältnismäßigen israelischen Angriffen gegen zivile Ziele die Rede. Konkret wird auf die Explosion im christlich-baptistischen al-Ahli-Krankenhaus verwiesen, die allerdings nach Untersuchungsergebnissen von Human Rights Watch vom 26.11.2023 „offenbar

¹⁰ Koordinationsrat der Muslime (KRM), Pressemitteilung zur Eskalation am Gazastreifen zwischen Hamas und Israel (08.10.2023), <https://koordinationsrat.de/pressemitteilung-zur-eskalation-am-gazastreifen-zwischen-hamas-und-israel> (letzter Zugriff: 16.02.2024).

¹¹ „Aus diesem Grunde haben Wir den Kindern Isrāʾīls vorgeschrieben: Wer ein menschliches Wesen tötet, ohne (daß es) einen Mord (begangen) oder auf der Erde Unheil gestiftet (hat), so ist es, als ob er alle Menschen getötet hätte. Und wer es am Leben erhält, so ist es, als ob er alle Menschen am Leben erhält. Unsere Gesandten sind bereits mit klaren Beweisen zu ihnen gekommen. Danach aber sind viele von ihnen wahrlich maßlos auf der Erde geblieben.“ In der Erklärung wird jedoch nur der hier von mir unterstrichene Teil zitiert.

¹² Ebd.

¹³ Koordinationsrat der Muslime (KRM), Aufruf zur Deeskalation, <https://koordinationsrat.de/aufruf-zur-deeskalation> (letzter Zugriff: 16.02.2024).

von raketengetriebener Munition ausgelöst“ wurde, „wie sie häufig von bewaffneten palästinensischen Gruppen verwendet wird.“¹⁴

Angriffe auf jüdisches Leben wie der auf eine Berliner Synagoge am 18. Oktober werden in der Erklärung ebenso wie Angriffe auf Sicherheitskräfte aufs Schärfste verurteilt. Zugleich sieht sich der KRM, „aktuell mit teils ungeheuren Unwahrheiten an den Pranger gestellt“, obwohl man sich in der Vergangenheit immer wieder gegen Hass und Rassismus, Gewalt und Terror positioniert habe. Der KRM wirft hier Teilen der Politik bewusste Fehlinformationen vor und sieht eine „neue Eskalationsstufe beim Verleumden und Dämonisieren von Muslimen“¹⁵ erreicht, wenn Muslime sich (wie im Fall des inzwischen verbotenen marxistisch-nationalistischen Vereins Samidoun) auch für die Taten von Areligiösen verantworten müssten.

Antisemitismus und „antimuslimischer Rassismus“ dürften keinen Platz in der Gesellschaft haben. Gleichzeitig dürfte die Meinungsfreiheit nicht aus Angst vor Instrumentalisierungen durch Extremisten eingeschränkt und das Eintreten für das palästinensische Volk nicht mit Terrorverherrlichung gleichgesetzt werden. Laut KRM führt die „Delegitimierung unterschiedlicher Perspektiven“ zu einem Vertrauensverlust und einem Gefühl der Ohnmacht. Von der Politik fordert der KRM „Zurückhaltung und Respekt vor dem Leid und den Bedenken der Muslime“. Sie seien ein „Teil der Gesellschaft“ und ein „Teil der Lösung“¹⁶.

Kritik an polarisierter Nahostdebatte

Auch eine dritte Erklärung des KRM vom 7. November 2023 beklagt eine Spaltung der Gesellschaft durch die laufende Nahost-Debatte, die Vorurteile schüre und zu verbalen und physischen Angriffen auf Juden und Muslime führe. Die mediale Berichterstattung vermittele den falschen Eindruck, dass es nur zwei Lager gebe, das pro-palästinensische und das pro-israelische. Dabei würden die meisten Menschen auf beiden Seiten Frieden und ein Ende der Gewalt fordern. Der KRM mahnt eine sachlichere und differenziertere Debatte an und bedauert zugleich eine fehlende öffentliche Anteilnahme an dem Leid den tausenden zivilen Opfern im Gaza-Krieg. Gerade bei jüngeren Muslimen führe der Generalverdacht zu einer Entfremdung gegenüber der Gesellschaft. Konkret beklagt der KRM eine Stigmatisierung muslimischer Kinder und Jugendlicher durch „Gesinnungsabfragen“¹⁷. Schüler, die auch das palästinensische Leid thematisieren wollten, würden ausgegrenzt.

¹⁴ Gaza: Erkenntnisse zur Explosion am Al-Ahli-Krankenhaus (26.11.23), www.hrw.org/de/news/2023/11/26/gaza-erkenntnisse-zur-explosion-am-al-ahli-krankenhaus (letzter Zugriff: 16.02.2024).

¹⁵ KRM, Aufruf zur Deeskalation.

¹⁶ Ebd.

¹⁷ Erklärung des Koordinationsrates der Muslime zum Nahostkonflikt und den darüber herrschenden Diskurs in Deutschland (07.11.2023), <https://koordinationsrat.de/erklaerung-des->

Anlässlich der 85. Jahrestag der Reichspogromnacht sprach der aktuelle KRM-Sprecher Laurent Ibra von einer „Mahnung und Lehre nicht nur für Deutschland, sondern für die gesamte Menschheit“. Es sei beschämend, dass es heute immer noch Anschläge auf Synagogen und antisemitische Hetzparolen gäbe und Juden in Angst und Sorge lebten. Im Blick auf die starke Emotionalisierung vieler Menschen angesichts der Dramatik im Nahen Osten warnte Ibra davor, Menschen kollektiv für Verbrechen in Israel und Gaza in Haft zu nehmen.¹⁸

Milli Görüs: Freitagspredigt zur eigenen moralischen Überlegenheit

Die Islamische Gemeinschaft Milli Görüs ist nach der DITIB der zweitgrößte Moscheeverband in Deutschland und wird vom Verfassungsschutz dem legalistischen Islamismus zugerechnet. Ihre Freitagspredigt vom 13. Oktober 2023 trägt den Titel „Zum Guten rufen, vom Schlechten fernhalten“¹⁹. Dies bezieht sich auf Koranverse wie Sure 3,110, die die islamische Umma als „beste Gemeinschaft“ unter den Menschen rühmt, die das Gute gebietet, das Schlechte verbietet und an Allah glaubt. Zwang und Gewalt seien verboten, heißt es mit Verweis auf Sure 16,125 („Lade ein zum Weg deines Herrn, mit Weisheit und schöner Ermahnung...“). Muslime sollten stets freundlich sein und nicht verurteilend oder erniedrigend sprechen. Erst ganz am Schluss geht die Predigt auf die aktuellen Ereignisse ein, die Muslime „mit tiefer Trauer“ erfüllt hätten. Angriffe auf unschuldige Menschen und eine kollektive Bestrafung seien inakzeptabel. Alle Parteien und internationalen Organisationen werden zu einem gemeinsamen Einsatz für ein „Ende des Blutvergießens“²⁰ aufgerufen. Die Hamas und ihr Terror werden hier offenbar bewusst nicht beim Namen genannt.

Auch in der Freitagspredigt der IGMG vom 20. Oktober 2023 mit dem Titel „Aufruf zu Gerechtigkeit und Barmherzigkeit“²¹ vermisst man eine namentliche Erwähnung der Hamas. Der Islam wird hier als „Religion des Friedens, der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit“ beschrieben, die die Religion des Menschen und sein Leben und seinen Besitz schützt. Demnach hat der Islam der Menschheit beigebracht, dass es auch im Krieg Rechte gibt und keine Frauen, Kinder und älteren Menschen angegriffen werden dürfen. Muslime müssten Unrecht unabhängig von der Frage seines konkreten Urhebers ansprechen und verhindern. Es

koordinationsrates-der-muslime-zum-nahostkonflikt-und-den-darueber-herrschenden-diskurs-in-deutschland (letzter Zugriff: 16.02.2024).

¹⁸ Heute vor 85 Jahren: Koordinationsrat der Muslime zur Reichspogromnacht (09.11.2023), <https://koordinationsrat.de/heute-vor-85-jahren-koordinationsrat-der-muslime-zur-reichspogromnacht> (letzter Zugriff: 16.02.2024).

¹⁹ IGMG, Freitagspredigt: Zum Guten rufen, vom Schlechten fernhalten (bereits am 12.10.2024 veröffentlicht), <https://www.igmg.org/zum-guten-rufen-vom-schlechten-fernhalten/> (letzter Zugriff: 16.02.2024)

²⁰ Ebd.

²¹ IGMG, Freitagspredigt: Aufruf zu Gerechtigkeit und Barmherzigkeit (bereits am 19.10.2023 veröffentlicht), www.igmg.org/aufruf-zu-gerechtigkeit-und-barmherzigkeit/ (letzter Zugriff: 16.02.2024).

sei religiöse und rechtliche Pflicht, sich für den Schutz unschuldiger Zivilisten sowie von Moscheen, Kirchen, Synagogen, Krankenhäusern und Schulen einzusetzen. Man lehne Gewalt gegen die Zivilbevölkerung auf beiden Seiten ab, ebenso die kollektive Bestrafung der Palästinenser. Niemandem dürfte Zugang zu Grundbedürfnissen wie Nahrung, Medizin und Strom verwehrt werden. Jeder müsse am jüngsten Tag Rechenschaft ablegen – auch für Leid, das er schutzlosen Menschen angetan habe. Abschließend ist von der muslimischen „Gemeinschaft der Mitte“ die Rede. Man rufe zum Guten auf und bete darum, „dass kein Hass in unsere Herzen gelangt“ und Allah die gesamte Menschheit vor jeder Form der Gewalt beschütze. Eine selbstkritische Auseinandersetzung mit dem eklatanten Widerspruch zwischen solchen Idealen und der gegensätzlichen Realität des Hamas-Terrors und seiner islamischen Rechtfertigung durch deren Anhänger und Sympathisanten findet an keiner Stelle statt.²²

Die Freitagspredigt vom 27. Oktober 2023 trägt den Titel „Ruf nach Menschlichkeit“²³ und beklagt einleitend angesichts von Hass, Feindschaft und Krieg, wie sehr der Mensch sowohl sich als auch seinen Mitmenschen fremd geworden sei. Anschließend richtet sich der Blick auf den Nahen Osten. Es ist von „Kinderleichen“ die Rede, „die aus den Trümmern hervorgehen“ und „Wehklagen der Eltern, die in den Himmel steigen“. Zivilisten würden getötet und „Menschenrechte und Gesetze mit Füßen getreten“. Auch diese Predigt kritisiert an keiner Stelle konkret die menschenverachtende, islamistische Ideologie der Hamas und ihre perfide Kriegstaktik, die eigene Zivilbevölkerung als Schutzschilde zu missbrauchen und die Zahl ziviler Opfer bei israelischen Militärschlägen durch Kommandozentralen, Waffenlager und Tunnel unter oder neben Schulen und Krankenhäusern bewusst in die Höhe zu treiben. Die Predigt schließt mit dem „retten-de[n] Ruf des Islams [...] an die gesamte Menschheit“²⁴.

Anlässlich kritischer Rückfragen zur Zurückhaltung seines Verbands bei der konkreten Verurteilung des Hamas-Terrors äußerte Ali Mete, der Generalsekretär der IGMG, in einem Streitgespräch für die Wochenzeitung „Die Zeit“ mit der grünen Bundestagsabgeordneten Lamya Kaddor zumindest seine persönliche Ablehnung deutlicher:

„Das ist ein terroristischer Anschlag, ohne Wenn und Aber. Ich bin eigentlich ein sehr nüchterner und ruhiger Mensch, aber manchmal werde ich auch emotional, wie jetzt.“²⁵

Wenn man wisse, warum es für Deutschland zur Staatsräson gehöre, das Existenzrecht Israels zu verteidigen, dann sei das „natürlich auch Teil meiner Geschichte hier in Deutschland als Muslim“. Er halte Demonstrationen für Palästina

²² Siehe ebd.

²³ IGMG, Freitagspredigt: Ruf nach Menschlichkeit (27.10.2023), <https://www.igmg.org/50640/> (letzter Zugriff am 16.02.2024).

²⁴ Ebd.

²⁵ ZEIT-Interview von Anna Sauerbrey und Stefan Schirmer, Islamverbände und Hamas: Müssen die Muslimverbände deutlicher werden? (18.10.2023), <https://www.zeit.de/2023/44/muslimverbaende-hamas-angriff-haltung-terrorismus-judenhass> (letzter Zugriff: 16.02.2024).

persönlich in dieser „hitzigen Situation“²⁶ für falsch. Gleichzeitig beklagte er, dass positive Signale von muslimischer Seite wie eine gemeinsame Erklärung der Schura Niedersachsen und der dortigen jüdischen Gemeinde übersehen würden. In einer Pressemitteilung vom 24. Oktober 2023 bezeichnete er Angriffe auf Synagogen und Moscheen als „zwei Seiten derselben hässlichen Medaille“ und Antisemitismus und Islamfeindlichkeit als „Brüder im Geiste von Rassisten“²⁷.

Zentralrat der Muslime: Verurteilung im Sinne einer „Ja-aber-Rhetorik“

Auch der Zentralrat der Muslime hat neben seiner Beteiligung an den KRM-Erklärungen eigene Stellungnahmen veröffentlicht. In einer ersten, knappen Mitteilung von drei kurzen Absätzen werden die „jüngsten Angriffe der Hamas auf Zivilisten“ verurteilt und dann direkt beide Seiten zu einem sofortigen Stopp der Kampfhandlungen aufgerufen. Anstelle einer ausdrücklichen Solidaritätsbekundung wird gleich im dritten Satz Israel an den Pranger gestellt:

„Zutiefst verstörend ist, dass Siedler flankiert durch die israelische Armee seit zwei Jahren palästinensische Dörfer und die Al-Aqsa Moschee angreifen, ohne dass die internationale Gemeinschaft eingreift.“²⁸

Vertreter verschiedener Parteien hatten dem ZMD daraufhin vorgeworfen, durch diese Art der „Täter-Opfer-Umkehr“ und der „Ja-aber-Rhetorik“ den Hamas-Terror in inakzeptabler Weise zu relativieren.²⁹ Im letzten Absatz werden deutsche Juden und Muslime zur Einheit im „Glauben an den Einen Gott“ und zur gegenseitigen Solidarisierung für den Frieden aufgerufen.

Eine zweite Erklärung vom 27.10.2023 wiederholte die Forderung nach einem sofortigen Waffenstillstand und warf Israel die „Bombardierung unschuldiger Zivilisten in Gaza“ vor. „Krieg und Kollektivstrafen“ würden Leid und Hass auf allen Seiten verstärken.³⁰

²⁶ Ebd.

²⁷ IGMG, Islamische Gemeinschaft mahnt: Jetzt zusammenstehen für Frieden (24.10.2023), <https://www.igmg.org/islamische-gemeinschaft-mahnt-jetzt-zusammenstehen-fuer-frieden/> (letzter Zugriff: 26.02.2024).

²⁸ ZMD zur Eskalation im Nahen Osten (08.10.2023), <https://zentralrat.de/34861.php> (letzter Zugriff: 16.02.2024).

²⁹ Nikolaus Doll, Zentralrat der Muslime kann nicht weiter Ehrengast des Bundespräsidenten sein (14.10.2023), <https://www.welt.de/politik/deutschland/article247994544/Kritik-an-Islamverbaenden-Zentralrat-der-Muslime-kann-nicht-weiter-Ehrengast-des-Bundespraesidenten-sein.html>, letzter Zugriff: 16.02.2024).

³⁰ ZMD fordert den Stopp der Bomben auf Gaza (27.10.2023), <https://zentralrat.de/34880.php> (letzter Zugriff: 16.02.2024).

Islam- und Politikwissenschaftler Murtaza: Angriffe auf Juden als Ausdruck des Unglaubens

Dass man sich klarer von der Hamas distanzieren kann, zeigt der Beitrag des pakistanisch-deutschen Islam- und Politikwissenschaftlers Muhammad Sameer Murtaza, der am 24. Oktober 2023 als „Meinungsaufsatz“ auf der vom ZMD verantworteten Website www.islam.de veröffentlicht wurde. Murtaza ist Bildungsreferent beim jüdisch-muslimischen Bildungswerk Maimonides und freier Mitarbeiter bei der Stiftung Weltethos. Selbstverständlich sei die Hamas keine Widerstandsbewegung, sondern eine Terrororganisation, da sie „gezielt und auf bestialische Weise Zivilisten tötet und entführt.“³¹ Für Murtaza ist auch selbstverständlich, dass Israel das Recht auf Selbstverteidigung habe und militärisch zurückschlagen dürfe, um die Geiseln zu befreien. Wer dagegen den Hamas-Terror feiere, verhöhne die Opfer. Wer Juden diffamiere oder gar Gewalt gegen sie oder ihre Synagogen ausübe, bringe dadurch seinen Unglauben und seinen Widerstand gegen Gott zum Ausdruck. Gleichzeitig sei es „ethisch völlig legitim“, für den Frieden und den Schutz der palästinensischen Bevölkerung zu demonstrieren, und unmoralisch, das palästinensische Leid angesichts israelischer Bombardements als „Kollateralschaden“³² zu trivialisieren. Das Leben eines palästinensischen Kindes sei nicht weniger wert als das eines israelischen Kindes.

Murtaza ruft nach mehr Ehrlichkeit in der Debatte über den Nahostkonflikt

Murtaza mahnte zugleich an, „im Schatten dieser Tragödie auch die palästinensische Frage“ in den Blick zu nehmen. Er selbst unterscheidet den territorialen Konflikt um konkrete Grenzen vom ökonomischen Kampf um knappen Wohnraum und begrenzte landwirtschaftliche Ressourcen und dem regionalen Konflikt mit den arabischen Nachbarstaaten, in den ausgerechnet der frühere US-Präsident Trump mit den Abraham Accords Bewegung gebracht habe. Erst in vierter Hinsicht handele es sich um einen religiösen Konflikt, wobei Murtaza von einer Ideologisierung der Religion spricht, bei der Land zum „goldenen Kalb“³³ geworden sei.

Zugleich fordert der Autor mehr Ehrlichkeit – auch bezüglich einer Zweistaatenlösung, die für ihn inzwischen nahezu unmöglich geworden ist. Angesichts innen- und sicherheitspolitischer Zwänge müsse man anerkennen, dass „Israel kaum Handlungsmöglichkeiten“ besitze, „außer immer wieder militärisch zurückzuschlagen“. Der Autor beklagt, dass man auf beiden Seiten eine „Hierarchie der Wertigkeit von Leid“ geschaffen habe. Während auf westlicher Seite antipalästinensische Gewalt, Vertreibungen, Enteignungen und Plünderungen im Zuge

³¹ Muhammad Sameer Murtaza, Wie können Juden und Muslime jetzt noch zusammenfinden? (24.10.2023), islam.de/34872 (letzter Zugriff: 15.02.2024).

³² Ebd.

³³ Ebd.

der Staatsgründung ausgeblendet würden, habe man auf palästinensischer Seite barbarischen Terror „durch Religion, linke postkoloniale Argumenten und Whataboutism“³⁴ gerechtfertigt. Dahinter könne auch Missgunst stehen, da Israel die eigenen nach dem Ende des Kolonialismus unerfüllten Wünsche nach Religiosität und gleichzeitiger Selbstbestimmung und ökonomischer Prosperität verkörpere. Nach Murtaza braucht es im Kampf gegen Antisemitismus vor allem anderen Begegnungen und Räume, in denen sowohl Palästinenser als auch Israelis ihre Narrative erzählen könnten, ohne dabei das Leid der anderen zu relativieren.

Wie er in einem Interview mit dem *Netzwerk Ethik heute* vom 16. November 2023 ausführte, verstärke derzeit die simplifizierte Darstellung des Konflikts in den Medien vorhandene Feindbilder auf beiden Seiten. Juden und Muslime würden so als „Stellvertretersoldaten entweder der Hamas, der Palästinenser oder des israelischen Staates“³⁵ angesehen. Angesichts des komplexen Konflikts sieht Murataza einen ersten wichtigen Schritt in der Erkenntnis von Juden und Muslimen, nicht als Individuen für diesen verantwortlich zu sein. Man solle sich vielmehr gemeinsam für die Opfer dieser Kriege einsetzen.

In einem „Zeitalter der Ideologien“ seien totalitäre islamistische Gruppen wie Hamas in Reaktion auf die westliche Überlegenheit und den eigenen politischen und ökonomischen Niedergang entstanden. Muslime würden heute erschrocken feststellen, dass „diese Ideologisierung des Islam“ sowohl der Religion als auch den Glaubensgeschwistern und Mitmenschen schweren Schaden zugefügt und keineswegs die Spiritualität des Islam wiederbelebt habe.³⁶ Angesichts abschreckender Beispiele wie des IS gebe es vielmehr eine „Tendenz zur Säkularität“, u.a. in Tunesien, Marokko und Ägypten auch Hinwendungen zum Atheismus. Er selbst zeigt sich aber erstaunlich optimistisch, dass die „Zeit des ideologischen Islam“ bereits vorbei sei und das iranische Regime, die Muslimbrüder und die Hamas lediglich „Überreste“³⁷ darstellten.

Zentren für Islamische Studien warnen vor doppelten Standards

Insgesamt 29 Professorinnen und Professoren der Zentren für Islamische Studien (Zefis) zeigten sich in einer gemeinsamen Stellungnahme vom 17. Oktober 2023 angesichts des Hamas-Terrors „zutiefst erschüttert und getroffen“³⁸ und ange-

³⁴ Ebd.

³⁵ Interview des *Netzwerks Ethik heute* mit Muhammad Sameer Murtaza, „Muslime und Juden sollten sich gemeinsam für den Frieden stark machen“ (16.11.2023), <https://ethik-heute.org/muslime-und-juden-sollten-sich-gemeinsam-fuer-den-frieden-stark-machen/> (letzter Zugriff: 15.02.2024).

³⁶ Ebd. Auf die Frage, ob es nicht viel mehr Verurteilungen der Hamas durch muslimische Religionsgelehrte geben müsse, kann Murtaza allerdings nur auf den indischen Gelehrten Maulana Wahiduddin Khan (1925–2021) verweisen, der die Hamas als Terrororganisation bezeichnet habe.

³⁷ Ebd.

³⁸ Zentren für Islamische Studien, Terror verurteilen, Leid anerkennen, gemeinsam für Humanität eintreten, <https://www.uni-frankfurt.de/143940166.pdf> (letzter Zugriff: 16.02.2024).

sichts mancher Jubelszenen und antisemitischen Ausschreitungen geschockt und entsetzt. Man blicke zugleich besorgt auf die drohende humanitäre Katastrophe im Gazastreifen. Weiter heißt es:

„Seit vielen Jahren treten wir als muslimische Akteure in Deutschland für Dialog und Anerkennung ein. Wir weisen in Forschung und Lehre auf die historischen und gegenwärtigen Gefahren von Enthumanisierung, Stigmatisierung und Diskriminierung von Einzelnen und Gruppen hin. Aktiv sind wir im Austausch mit Jüdinnen und Juden, bauen in Deutschland jüdisch-muslimische Allianzen auf und positionieren uns gemeinsam gegen Ausgrenzung, gegen Antisemitismus und Judenfeindlichkeit ebenso wie gegen Islamfeindlichkeit und antimuslimischen Rassismus.“³⁹

Man sei „in Gedanken bei allen unschuldigen Opfern“. Aus Respekt vor der Menschenwürde verbiete es sich, das Leid „der jeweils Anderen“ zu relativieren. Gleichzeitig warnen die Verfasser vor doppelten ethischen Standards. Es müssten dieselben Maßstäbe „für uns und die anderen“ im In- wie im Ausland angelegt werden. Um das friedliche Miteinander zu sichern, dürfe man sich nicht selektiv und vereinnahmend auf Prinzipien und Werte berufen. Politiker werden aufgerufen, sich vermittelnd einzubringen und die „vielen zivilen Stimmen“ für Frieden und Deeskalation „auf beiden Seiten des Krieges“⁴⁰ wahrzunehmen.

Offener Brief fordert kritische Überprüfung aktueller Kooperationen

In einem offenen Brief unter der Überschrift „Ein Anruf genügt“ vom 9. Oktober 2023 distanzieren sich Seyran Ates, Rechtsanwältin und Gründerin der liberalen Ibn-Rushd-Goethe Moschee in Berlin, die Journalistin Güner Yasemin Balci, der Diplom-Psychologe Ahmad Mansour, der Bundesvorsitzende der Kurdischen Gemeinde Deutschland Ali Ertan Toprak und weitere unmissverständlich von Gewalt als „Mittel zum Zweck“⁴¹ und verurteilen die Glorifizierung des Terrors aufs Schärfste. Es dürfe nicht länger ignoriert werden, dass es islamistischen Gruppen wie der Hamas nicht um legitime Kritik z.B. an der israelischen Siedlungspolitik oder der Justizreform, sondern um die Verneinung des Existenzrechts Israels, ja um die Vernichtung des Staates Israel geht. Sie beklagen Terror relativierende Stellungnahmen in den offiziellen Reaktionen der Verbände. Dabei habe die Politik gerade diese Verbände als „zentrale Ansprechpartner“ in der Islamismus-Prävention hofiert. Darum sei es höchste Zeit, sich mit dem zunehmenden arabisch und türkisch geprägten Antisemitismus auseinanderzusetzen. Dazu gehöre auch eine kritische Überprüfung bisheriger Kooperationen v.a. mit solchen Verbänden, „die eindeutig islamistischen Strukturen zugeordnet werden können“. Entscheidendes Kriterium für eine Zusammenarbeit mit staatlichen Stellen dürfe nicht die Befürwortung oder Anwendung von Gewalt, sondern die

³⁹ Ebd.

⁴⁰ Ebd.

⁴¹ Ebd.

Haltung zu den „liberalen Grundwerten“⁴² sein, zu denen auch die klare Ablehnung des Antisemitismus gehöre.

Die Unterzeichner fordern zudem die Wiedereinsetzung des Expertenkreises Politischer Islamismus und signalisieren ihre Bereitschaft zur Mitarbeit. Der Kreis war unter dem früheren Innenminister Horst Seehofer einberufen und dann von seiner Nachfolgerin Nancy Faser aufgelöst worden. Zu den Unterzeichnern gehören auch der CDU-Bundestagsabgeordnete Christoph de Vries sowie verschiedene Uni-Professorinnen und -Professoren wie der Berliner Soziologe und Migrationsforscher Ruud Koopmans, die Bonner Islamwissenschaftlerin Christine Schirmacher und die Frankfurter Ethnologin Susanne Schröter.⁴³

Ehemaliger DITIB-Justiziar Kayman: Erlernte Tradition des Hasses durchbrechen

Scharfe Kritik zum Umgang der islamischen Dachverbände mit Antisemitismus in den eigenen Reihen übt der ehemalige Justiziar des DIITB-Bundesverbands, Murat Kayman. Er ist Mitbegründer der al-Hambra-Gesellschaft, die sich nach ihrem Selbstverständnis „unermüdlich und beharrlich für eine freiheitliche und pluralistische Gesellschaft“ einsetzen möchte. 2021 hat er sein erstes Buch vorgelegt, in dem er v.a. den Einfluss muslimischer Überlegenheitsvorstellungen auf Extremismus und Gewaltbereitschaft reflektiert.⁴⁴ Bereits darin hatte er beklagt, dass ein muslimisches „Wir“ auch mittels Verschwörungstheorien und Feindseligkeit gegenüber Israel und den Juden konstruiert werde.

In seinem Blogbeitrag vom 9. Oktober bezeichnet Kayman den Hamas-Terror vom 7. Oktober 2023 als Zäsur:

„Wenn man bestialischen Terror nicht mehr als solchen verurteilen kann, weil er von Glaubensgenossen begangen werden, dann stimmt entweder etwas mit diesem Glauben nicht, oder wir Muslime sind nicht mehr in der Lage, moralische Grundsätze unserer Religion gegen den Hass in den eigenen Reihen aufrechtzuhalten“⁴⁵

Kayman selbst glaubt nicht an eine „vererbte, genetisch determinierte oder religiös zwangsläufige Niedertracht“⁴⁶. Vielmehr müsse man Hass lernen, eine Tradition des Hasses pflegen, um sie zu verbreiten. Der aktuelle Juden Hass unter Muslimen erscheint ihm im krassen Widerspruch zu seiner eigenen Sozialisation zu stehen, obwohl es auch auf beiden Seiten seiner Familie prägende Erfahrun-

⁴² Ebd.

⁴³ Für eine vollständige Auflistung der Unterzeichner siehe „Ein Anruf genügt“, www.elk-wue.de/fileadmin/Downloads/Leben/Interreligioeser_Dialog/Islam_Offener_Brief_Statement_Israel.pdf (letzter Zugriff: 16.02.2024).

⁴⁴ Murat Kayman, Der Weg zur Gewalt. Muslimische Vorstellungen von Überlegenheit, ihre Wirkung auf Extremismus und Terror und was wir dagegen tun können, München 2021.

⁴⁵ Murat Kayman, Die Zukunft der Muslime in Deutschland (09.10.2023), murat-kayman.de/2023/10/09/die-zukunft-der-muslime-in-deutschland/ (letzter Zugriff: 14.02.2024).

⁴⁶ Ebd.

gen von Vertreibung in der eigenen Familiengeschichte sieht er die Möglichkeit, die Tradition des Hasses durch eine aktive Entscheidung zu durchbrechen.

Kayman erwartet, dass viele junge Muslime sich letztlich von den Verbänden abwenden und ihren Glauben verlieren oder aufgeben werden. Im Blick auf die deutsche Religionspolitik sieht er die dringende Notwendigkeit für eine (selbst)kritischere Debatte, „wer in Deutschland mit welchen Inhalten als Imam für hiesige Moscheen arbeitet, und auch, wer sie mit welchen Glaubensvorstellungen und Haltungen ausbildet.“⁴⁷ In einem Interview vom 17. Oktober 2023 warf er den Moscheeverbänden vor, doppelt zu kommunizieren. Während die konkreten Taten nach außen als terroristisch bezeichnet würden, komme innen an, dass die Hamas durchaus einen legitimen Kampf führe, aber in diesem konkreten Fall „ein bisschen übertrieben“⁴⁸ habe.

Wie Kayman in dem Interview darlegt, hat er für seine kritischen Äußerungen in der eigenen Community starken Gegenwind erfahren. Man spreche ihm das Muslim-sein ab, um sich nicht mit dem Inhalt seiner Kritik auseinandersetzen zu müssen. Er sei aber nicht länger bereit, das gemeinschaftliche Erleben seines Glaubens mit dem Schweigen über die Missstände zu bezahlen, könne aber verstehen, dass gerade jüngere Muslime sich in einem „immensen Zwiespalt“⁴⁹ befinden, weil ihnen die Gemeinschaft auch Halt gebe und positive Erlebnisse ermögliche. Sie sähen den weit verbreiteten Hass, so dass eine Solidarisierung mit der Hamas vielen alternativlos erscheint und die Bereitschaft, Juden zu hassen, als Voraussetzung dafür, „ein richtiger Muslim zu sein.“⁵⁰ Da so die Einstellung zum Nahostkonflikt zur entscheidenden Identitätsfrage gemacht werde, sei er von der Heftigkeit der Proteste nicht überrascht. Angesichts weit verbreiteter Hetze seien tätliche Angriffe „immer im Bereich des Möglichen“⁵¹.

Der Pädagoge Burak Yilmaz zum Erfolg der Hamas-Propaganda in den sozialen Medien

Auch der Pädagoge und Autor Burak Yilmaz hat sich an verschiedenen Stellen in die Diskussion eingeschaltet. Er engagiert sich seit vielen Jahren leidenschaftlich gegen Judenhass sowohl in der muslimischen Community als auch innerhalb der Mehrheitsgesellschaft.⁵² Dafür hat er u.a. das Projekt „Junge Muslime in Auschwitz“ ins Leben gerufen: Seit 2018 ist er mit dem Theaterstück „Muhammed

⁴⁷ Ebd.

⁴⁸ Interview mit Sebastian Leber, „Antisemitismus unter Muslimen: ‚Das ist leider zu einer Identitätsfrage geworden‘“ (17.10.2023), <https://www.tagesspiegel.de/politik/antisemitismus-unter-muslimen-ich-bin-nicht-bereit-diese-abgrunde-einfach-schweigend-hinzunehmen-10633012.html> (letzter Zugriff: 15.02.2024).

⁴⁹ Ebd.

⁵⁰ Ebd.

⁵¹ Ebd.

⁵² Beachte diesbezüglich auch Burak Yilmaz, Ehrensache. Kampf gegen Judenhass, Bonn 2023. Eine Rezension findet sich in dieser Ausgabe.

und Benjamin“ bundesweit in Schulen unterwegs, um junge Menschen für den Umgang mit Antisemitismus und Rassismus zu sensibilisieren. In einem Interview mit dem Radiosender WDR 5 vom 31. Oktober 2023⁵³ warnte Yilmaz vor dem verheerenden Einfluss von sozialen Medien wie TikTok und Instagram. Hoch emotionale Filme, in denen Bilder toter Babys und Kinder mit islamistisch-mystischer Musik unterlegt würden, dienten der Hamas-Propaganda, bauten ein Feindbild Israel auf, das als übermächtiges System verteufelt werde, „um die eigene Ohnmacht zu inszenieren.“ Solche Propaganda spiele leider sehr erfolgreich mit der „Opferrolle“. Die entsprechenden Narrative von Macht und Ohnmacht seien auch in der nicht-muslimischen Jugendkultur – zum Beispiel bei Fridays for Future – stark verbreitet. Durch den Algorithmus der sozialen Medien würden Jugendliche mit dem „absoluten Horror“⁵⁴ konfrontiert, bei der pure Emotionen an die Stelle von Wahrheit und Fakten treten.

Der Pädagoge sieht Tik Tok und Instagram in der Verantwortung, Gegenmaßnahmen gegen antisemitische Vernichtungsphantasien zu ergreifen. Zudem müsse das Problem auch in Schulen thematisiert werden. Medienkompetenzen wie das Bewusstsein für die Mechanismen solcher Propaganda sollten gestärkt werden. Für Islamisten hierzulande ist der Nahostkonflikt laut Yilmaz ein „gefundenes Fressen“⁵⁵. Manche hätten die Zahl ihrer Follower seitdem um 300 Prozent gesteigert. Junge Muslime stünden unter einem enormen Druck, ihre islamische Identität durch Teilnahme an den Demos unter Beweis zu stellen, um nicht von der eigenen Peer-Group ausgegrenzt zu werden.

Wie Yilmaz in einem Gastkommentar für die *Jüdische Allgemeine* vom 28. November 2023 ausführte, steht das jüdisch-muslimische Verhältnis vor einem „Scherbenhaufen“. Man habe den Nahostkonflikt jahrelang als „Elephant in the room“⁵⁶ aufgrund seines erahnten Spaltungspotenzials ausgeblendet.⁵⁷

Fazit

Die vorliegende Dokumentation zeigt ein breites Spektrum an muslimischen Reaktionen auf den Hamas-Terror. Sie bewegen sich zwischen scharfer Verurteilung und großer Fassungslosigkeit auf der einen Seite und deutlichen Tendenzen der Relativierung und der zumindest indirekten Rechtfertigung andererseits. Im Blick auf die gesellschaftliche Integration von Muslimen sind hier vor allem einzelne Stellungnahmen der großen Moscheedachverbände alarmierend. Forderungen nach einer kritischen Überprüfung bestehender staatlicher Kooperatio-

⁵³ Hamas-Propaganda: „Das hat fast schon Holloywood-Charakter“ (31.10.2023), <https://www1.wdr.de/nachrichten/hamas-progaganda-israel-gaza-100.html> (letzter Zugriff: 15.02.2024).

⁵⁴ Ebd.

⁵⁵ Ebd.

⁵⁶ Burak Yilmaz, Das Leid der anderen anerkennen (28.11.2023), www.juedische-allgemeine.de/meinung/das-leid-der-anderen-anerkennen/ (letzter Zugriff: 15.02.2024).

⁵⁷ Ebd.

nen sind daher folgerichtig. Zwar verurteilen einige Verbände ausdrücklich den Terror gegen die Zivilbevölkerung und warnen vor einer Austragung des Konflikts auf deutschen Straßen. Bei der DITIB unterstreichen aber bewusst mehrdeutige Formulierungen einmal mehr das grundlegende Problem der institutionellen und ideologischen Abhängigkeit vom türkischen Religionsministerium in Ankara mit seinem antisemitischen Weltverschwörungsdenken. Bezeichnend ist auch, dass die IGMG als zweitgrößter Moscheedachverband die erste Freitagspredigt nach dem Terror dazu genutzt hat, die religiös-moralische Überlegenheit der muslimischen Gemeinschaft zu propagieren statt den Terror der Hamas beim Namen zu nennen und sich selbstkritisch mit dessen islamischer Rechtfertigung auseinanderzusetzen. Wasser auf die Mühlen der Israelhasser ist auch die Täter-Opfer-Umkehr in der ersten Reaktion des ZMD.

Deutlich anders sieht das in manchen Debattenbeiträgen prominenter muslimischer Einzelstimmen aus, die das Selbstverteidigungsrecht Israels betonen und der Hamas barbarischen Terror und eine perfide Kriegstaktik vorwerfen, mehr Ehrlichkeit und Differenzierung im Blick auf den komplexen Konflikt fordern und vor Doppelstandards auf beiden Seiten warnen. Die Beiträge von Kayman und Yilmaz lenken den Blick auf die tiefe Identitätskrise einzelner Muslime wie auch der muslimischen Gemeinschaft als Ganzes. Sie zeigen, dass der innerislamische Gruppendruck beim Thema Israel derart hoch ist, dass auch viele, die der Hamas kritisch bis ablehnend gegenüberstehen, lieber schweigen, um keine Zweifel an ihrer islamischen Identität aufkommen zu lassen. Dabei bräuchte es gerade jetzt noch viel mehr mutige Stimmen aus der islamischen Community selbst, die gerade in den Schulen und Universitäten unseres Landes die jahrzehntelang gepflegte Tradition des Judenhasses und die Einseitigkeit islamistischer Propaganda in den sozialen Medien hinterfragen.

Muslim Reactions to the Hamas Terror Attacks on 7 October 2023 and Israel's Subsequent War in Gaza – a Documentation of Selected Voices

By Carsten Polanz

The Hamas terror attacks on 7 October 2023 and the ensuing war in Gaza have in recent months given rise to numerous demonstrations and controversial debates in Germany. The number of anti-Jewish offences has quadrupled since the attacks, according to Federal Criminal Police statistics.¹ The attitudes adopted by Muslim organisations on developments in the Middle East and extreme anti-Semitic utterances at pro-Palestinian demonstrations continue to be a matter of concern to the society. The following documentation seeks to provide an initial survey of the reactions of important Muslim umbrella organisations and initiatives, as well as a range of opinions of other prominent voices from the inner-Islamic discourse of recent months. It hopes to make an objective contribution to a still urgently needed debate.

Turkish community in Germany: perplexity and severe condemnation

The secular Turkish community in Germany (TGD) quickly issued an outspoken comment. It condemned “in the strongest possible terms”² not only the Hamas terrorist attacks and hostage-taking but also the mood of celebration observed in some places in Germany, while declaring its sympathy with all the relatives of the victims and its solidarity with the Jewish communities in Germany. The TGD felt “great dismay and perplexity” faced with the anti-Semitic violence and the countless abuses³. The federal chairmen Gökay Sofuoglu and Aslıhan Yasilkaya-Yurtbay firmly rejected relativising statements and joined calls for increased protection of Jewish institutions which, according to them, are unfortunately urgently needed.

¹ Antisemitismus. Zahl judenfeindlicher Straftaten in Deutschland vervierfacht (Jan 30, 2024), <https://www.deutschlandfunk.de/zahl-judenfeindlicher-straftaten-in-deutschland-vervierfacht-108.html> (last accessed: Feb 22, 2024).

² English translation of this and further German quotations in this article by Michael Ponsford.

³ Nach dem Angriff auf Israel: Die Türkische Gemeinde in Deutschland solidarisiert sich mit den hiesigen jüdischen Gemeinden und verurteilt die Feierlaune an manchen Orten in Deutschland auf das Schärfste (Oct. 9, 2023), <https://www.tgd.de/2023/10/09/nach-dem-angriff-auf-israel-die-tuerkische-gemeinde-in-deutschland-solidarisiert-sich-mit-den-hiesigen-juedischen-gemeinden-und-verurteilt-die-feierlaune-an-manchen-orten-in-deutschland-auf-das-schae/> (last accessed: Feb 16, 2024).

DITIB and DIYANET: An ambiguous call for peace in Germany

The first Friday sermon of the DITIB, the largest mosque umbrella organisation in Germany, was entitled “Islam calls all people to peace.” Neither Israel nor Hamas were mentioned by name. On the one hand, the sermon asserts that more than anything else terrorism and war destroy “the environment of trust.” Terrorist acts, “regardless of their origin” are condemned and all forms of oppression are rejected. It affirms Muslims’ desire to show mercy to all human beings and preserve their lives. The aim of Islam is to contend for a life in peace and security. The sermon closed with a prayer that “Jerusalem and its surroundings [...] may attain the peace and tranquillity it deserves.”⁴

However to gain deeper insight into the central message of the sermon, one must not take these very pacific sounding affirmations in isolation, but also take into account an additional central thread of the argument. In the third sentence we are told:

People who foster and cultivate not the seeds of good but the seeds of evil that are present in their brood are also the originators of wars for supremacy and interests that are making hell out of this beautiful world of ours.⁵

What outsiders at first glance might possibly understand as criticism of Hamas terror turns out on closer inspection to be an expression of an anti-Semitic conspiracy theory making Israel the scapegoat and origin of all wars. Such an interpretation is supported firstly by blatant parallels to formulations in a later paragraph rejecting “any kind of attempted occupation which creates an environment of fear, anxiety, hatred and agitation making our beautiful world not worth living in.”⁶ This sends a clear signal to the audience who it is that poses the greatest threat to “our beautiful world”: Israel.

Anti-Semitic justifications of Hamas terrorism by DIYANET in Turkey

It should be noted that the DITIB sermons are dictated by Turkey’s Directorate of Religious Affairs (DIYANET) in Ankara and translated into German by the DITIB headquarters in Cologne. DITIB is institutionally and ideologically dependent on DIYANET led by the AKP. Anyone aware of Erdogan’s publicly demonstrated proximity to the international Muslim Brotherhood, his description of Hamas as a liberation organisation after the terror, and him simultaneously calling Israel a “terrorist state” in a speech to the Turkish parliament⁷, can only come to the conclusion that this sermon, held in around 1,000 German DITIB mosques, was also

⁴ DITIB Sermon Commission, *Der Islam ruft alle Menschen zum Frieden auf* (10-13-2023), https://www.ditib.de/detail_predigt1.php?id=708&lang=de (last accessed: Feb. 16, 2024).

⁵ Ibid.

⁶ Ibid.

⁷ Erkan Pehlivan, *Erdogans sechs erschreckendsten Aussagen zum Krieg in Israel – Was setzt Scholz entgegen?* (Nov. 17, 2023), <https://www.merkur.de/politik/erdogan-israel-scholz-antisemitismus-hamas-freiheitskaempfer-einordnung-besuch-92681004.html> (last accessed: Feb 16, 2024).

intended at least indirectly to lay the sole blame for the renewed escalation in the Middle East on Israel.

In Turkey, Israel is characterized as a “rusty dagger in the heart of Muslim geography” according to the Friday sermon of 13th October with the title: “Oppression cannot lead to prosperity”, centrally provided by DIYANET. In the occupied territories it claims Israel resorted to all kinds of oppression against Muslims and had “massacred” an entire nation “with terrible weapons and bombs.” The “greatest atrocity in history” was asserted to be taking place in Gaza, and Muslims have no other option “but to persevere in the struggle for freedom.”⁸

As DIYANET President, Ali Erbaş is responsible for the wording of this sermon. He is also the official superior of the some 1,000 imams in the DITIB mosques in Germany. In the context of an Emergency Gaza Meeting held on 30th October he insisted that Jerusalem, Palestine and Gaza belong to Muslims. In an obvious allusion to anti-Semitic world conspiracy theories he went on to assert that the Israeli “cruelty” was based on the “dirty and perverted belief” according to which the Zionists considered themselves “masters of the world” and the earth as their “private property.”⁹

In the light of this DIYANET propaganda, the government of the North-Rhein Westphalia Province had put increased pressure on the provincial DITIB association, but later maintained its highly controversial cooperation in the area of Islamic religious education in schools after DITIB reaffirmed its commitment to Israel’s right to exist and distanced itself unreservedly “from all forms of denigration of Judaism and the Jewish faith.”¹⁰

The Muslim Coordination Council: Call for an immediate end to violence

In its first reaction on 8th October entitled “Press release on escalation in the Gaza Strip between Hamas and Israel” the Coordination Council of Muslims in Germany, which includes the DITIB, the Central Council of Muslims in Germany, the Islam Council for the Federal Republic of Germany, and the Association of Islamic Cultural Centres, called for an “immediate end to the violence and escalation.” Reference is only made to an attack “in which several hundred people on

⁸ IYANET, Oppression cannot lead to prosperity (Oct. 13, 2023), <https://dinhizmetleri.diyaret.gov.tr/Documents/Oppression%20Cannot%20Lead%20to%20Prosperity.pdf> (last accessed: Feb 16, 2024).

⁹ See World Muslims urged to unite and prevent Israeli oppression in Gaza (Oct 30, 2023), <https://www.aneews.com.tr/islamic-world/2023/10/30/world-muslims-urged-to-unite-and-prevent-israeli-oppression-in-gaza-zionist-israel-has-been-turning-palestine-into-a-bloodbath> (last accessed: Feb. 16, 2024).

¹⁰ Existenzrecht von Israel. DITIB nach Erklärung weiter Partner im NRW-Religionsunterricht (Dec. 22, 2023), https://rp-online.de/nrw/landespolitik/ditib-nach-erklaerung-weiter-partner-im-nrw-religionsunterricht_aid-103849127 (last accessed: Feb. 16, 2024).

both sides lost their lives.”¹¹ The statement condemns rocket fire and violence against civilians and demands the release of abducted civilians, especially women and children.

The relatively short statement apparently refrains deliberately from describing Hamas as a terrorist organisation, but warns against using synagogues and mosques in Germany as a “theatre for this violent conflict,” since violence and hatred have “no place on German soil.” The Council makes reference to Sura 5:32¹², regularly quoted after Islamist terror attacks. The international community is seen as having a obligation to “negotiate a ceasefire as quickly as possible.” According to the Council, it is above all the Palestinian population that is suffering from years of conflict. There is no mention of Israel’s right to self-defence against a terrorist organisation capable of committing further massacres in the future. Finally, however, the Council calls for a solution “guaranteeing the right of both peoples to exist in dignity.”¹³

Complaint about defamation and demonisation of Muslims

On 19th October the Council issued a further press release calling for de-escalation and explicitly condemning “terror against the civilian population in Israel.”¹⁴ At the same time they refer to disproportionate Israeli attacks against civilian targets, making specific mention of the explosion in the Christian Baptist al-Ahli hospital. According to preliminary findings of Human Rights Watch on 26th November 2023 this “resulted from an apparent rocket-propelled munition, such as those commonly used by Palestinian armed groups.”¹⁵

The statement condemns in the strongest terms aggression against Jewish people, such as the attack on a Berlin synagogue on 18th October, as well as against security forces. At the same time, the Council sees itself “currently pilloried in part by outrageous untruths,” although in the past it has repeatedly taken a stand against hatred and racism, violence and terror. The Council accuses some politicians of deliberate misinformation and believes that a “new level of escala-

¹¹ Pressemitteilung zur Eskalation am Gazastreifen zwischen Hamas und Israel (Oct 8, 2023), <https://koordinationsrat.de/pressemitteilung-zur-eskalation-am-gazastreifen-zwischen-hamas-und-israel> (last accessed: Feb 16, 2024).

¹² “For this reason We have enjoined upon the children of Allah: Whoever kills a human being without (committing) murder or causing mischief on the earth, it is as if he has killed all people. And whoever keeps it alive, it is as if he keeps all people alive. Our messengers have already come to them with clear proofs. But after that, many of them remained on the earth without measure.” [English Translation by Yusuf Ali]. However, only the part I have underlined here is quoted in the statement.

¹³ Ibid.

¹⁴ Coordination Council of Muslims (KRM), Aufruf zur Deeskalation, <https://koordinationsrat.de/aufruf-zur-deeskalation> (last accessed: Feb 16, 2024).

¹⁵ Gaza: Findings on October 17 al-Ahli Hospital Explosion (Nov 26, 2023), <https://www.hrw.org/news/2023/11/26/gaza-findings-october-17-al-ahli-hospital-explosion> (last accessed: Feb 16, 2024).

tion in the defamation and demonisation of Muslims”¹⁶ has been reached when Muslims (as in the case of the now banned Marxist-nationalist association Samidoun) are also held responsible for the deeds of non-religious people.

Anti-Semitism and “anti-Muslim racism” should have no place in society. At the same time, freedom of expression should not be restricted because it is being instrumentalised by extremists, nor should championing the Palestinian cause be equated with the glorification of terror. The Council considers “delegitimising different perspectives” leads to a loss of trust and a sense of impotence. It calls on politicians to show “restraint and respect for Muslims’ suffering and misgivings.” They are an “integral part of society” and a “part of the solution.”¹⁷

Criticism of polarised Middle East debate

A third statement issued by the Council on 7th November 2023 also laments the cleavage in society caused by the ongoing Middle East debate, which is fuelling prejudice and leading to verbal and physical attacks on Jews and Muslims. Media coverage creates the false impression that there are only two camps, the pro-Palestinian and the pro-Israeli, whereas in fact most people on both sides are calling for peace and an end to the violence. The Council appeals for a more objective and differentiated debate, while at the same time regretting the lack of public sympathy for the suffering of the thousands of civilian victims of the war in Gaza. Generalised suspicion is tending to alienate particularly younger Muslims from society. The Council deplores specifically that Muslim children and youth are being stigmatised by “attitude surveys,”¹⁸ and pupils who also wanted to address Palestinian suffering were being marginalised.

On the 85th anniversary of Nazi destruction of synagogues, the Council’s present spokesman Laurent Ibra described the “Reichspogromnacht” as a “warning and lesson not only for Germany but for the whole human race.” That attacks are still being perpetrated on synagogues and that Jewish people have to live in fear and anxiety today as targets of anti-Semitic hate speech is quite shameful. Faced with many people’s strong emotional response to the drama in the Middle East, Ibra warned against holding people collectively responsible for crimes committed in Israel and Gaza.¹⁹

¹⁶ Coordination Council of Muslims, Aufruf zur Deeskalation.

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Erklärung des Koordinationsrates der Muslime zum Nahostkonflikt und den darüber herrschenden Diskurs in Deutschland (Nov 7, 2023), <https://koordinationsrat.de/erklarung-des-koordinationsrates-der-muslime-zum-nahostkonflikt-und-den-darueber-herrschenden-diskurs-in-deutschland> (last accessed: Feb 16, 2024).

¹⁹ Heute vor 85 Jahren: Koordinationsrat der Muslime zur Reichspogromnacht (Nov 9, 2023), <https://koordinationsrat.de/heute-vor-85-jahren-koordinationsrat-der-muslime-zur-reichspogromnacht> (last accessed: Feb 16, 2024).

Milli Görüs: Friday sermons underline one's own moral superiority

The Islamic Community Milli Görüs is Germany's second largest mosque association after DITIB. The Federal Office for the Protection of the Constitution classifies the group as part of the legalist spectrum of Islamism. Its Friday sermon for 13th October 2023 bore the title "Enjoin Good, Forbid Evil"²⁰ This is an allusion to Qur'an verses such as Sura 3:110, which extols the Muslim *Ummah* as the "best community" in the world, enjoining what is right, forbidding what is evil and believing in Allah. Referring to Sura 16:125 ("Invite (all) to the way of thy Lord with wisdom and beautiful preaching..."), it claims coercion and violence are forbidden, Muslims should always be friendly and not speak in a way that condemns or humiliates other people. Only at the very end does the sermon make mention of the "unfortunate events" that have "deeply saddened us". Attacks on innocent people and collective punishment are unacceptable. All parties and international organisations are called upon to work together "to stop the bloodshed."²¹ It is clearly intentional that Hamas and its terror are not mentioned by name.

Milli Görüs' Friday sermon of 20th October 2023, entitled "Call for Justice and Mercy"²² also fails to explicitly mention Hamas. In it Islam is depicted as "a religion of peace, justice and mercy" that protects people's belief, life and property. Islam is claimed to have taught mankind that people have rights even in war and that women, children and the elderly must not be subject to aggression. Muslims must address and prevent injustice, regardless of the specific perpetrator. It is a religious and legal duty to advocate the protection of innocent civilians as well as mosques, churches, synagogues, hospitals and schools. Violence against the civilian population on both sides is denounced, as is the collective punishment of Palestinians. No one should be denied access to basic needs such as food, medicine and electricity. Each person will be called to account on Judgement Day, including the suffering they have caused to defenceless people. In conclusion there is reference to the Muslim community as "people of moderation" calling to goodness and praying "that hatred does not take root in our hearts" and that Allah will guard the whole human race from oppression and tyranny in all its forms. The blatant contradiction between ideals like these and the very different reality of Hamas' terror and its Islamic justification by its partisans and sympathisers is passed over in silence.²³

²⁰ IGMG, Friday Khutba: Enjoin Good, Forbid Evil (Oct 12, 2024), <https://www.igmg.org/en/enjoin-good-forbid-evil/> (last accessed: Feb 16, 2024)

²¹ Ibid.

²² IGMG, Friday Khutba: Call for Justice and Mercy (19 October 2023), <https://www.igmg.org/en/call-for-justice-and-mercy/> (last accessed: Feb 16, 2024).

²³ See *ibid.*

The Friday sermon of 27th October 2023 entitled “Call to Humanity”²⁴ began by deploring, faced with so much hatred, enmity and war, the extent to which people have become alienated both from themselves and from their fellow human beings. Attention is then focused on the Middle East. There is reference to the “the lifeless bodies of children” and “suffering cries of parents rising to the heavens.” Civilians are being killed and human rights and the rule of law deliberately disregarded. At no point does this sermon express specific criticism of Hamas’ Islamist ideology, its contempt for humanity, or its perfidious military tactic of misusing its own civilian population as shields, thus deliberately multiplying civilian casualties resulting from Israeli military strikes by locating command centres, weapons depots and tunnels under or in proximity to schools and hospitals. The sermon concludes with “the call to salvation in Islam [...] for all humanity.”

Faced with critical questions about his organisation’s reluctance to utter concrete condemnation of Hamas’ terrorism, Ali Mete, Milli Görüs Secretary General did at least express more clearly his personal objection in a debate for the weekly newspaper “Die Zeit” with Green Party MP Lamya Kaddor:

“It was a terrorist attack, no ifs or buts. I’m normally a very sober and calm person, but there are times I get emotional, like now.”²⁵

Knowing it is part of Germany’s self-identity to uphold Israel’s right to exist, then that is “of course also part of my history as a Muslim here in Germany.” He personally considers demonstrations in favour of Palestine in this “overheated situation.”²⁶ to be wrong. At the same time, he complained of positive signals from Muslim quarters, such as a joint declaration by the Muslim Shura of Lower Saxony and the local Jewish community, were being overlooked. In a press release of 24th October 2023 he called attacks on synagogues and mosques as “two faces of the same ugly coin” and described anti-Semitism and Islamophobia as “brothers in the spirit of racists.”²⁷

Central Council of Muslims: condemnation with qualified exceptions

Besides co-authoring statements by the Muslim Coordination Council, the Central Council of Muslims has also published its own comments. An initial brief statement of three short paragraphs condemned the “recent Hamas attacks on civilians” before appealing to both sides for an immediate cessation of hostilities.

²⁴ IGMG, Friday Khutba: Call to Humanity (Oct 27, 2023), www.igmg.org/en/call-to-humanity/ (last accessed: Feb 16, 2024).

²⁵ ZEIT interview by Anna Sauerbrey and Stefan Schirmer, Islamverbände und Hamas: Müssen die Muslimverbände deutlicher werden? (Oct 18, 2023), <https://www.zeit.de/2023/44/muslimverbaende-hamas-angriff-haltung-terrorismus-judenhass> (last accessed: Feb 16, 2024).

²⁶ Ibid.

²⁷ GMG, Islamische Gemeinschaft mahnt: Jetzt zusammenstehen für Frieden (Oct 24, 2023), <https://www.igmg.org/islamische-gemeinschaft-mahnt-jetzt-zusammenstehen-fuer-frieden/> (last accessed: Feb 26, 2024).

Rather than an explicit expression of solidarity, the third sentence pillories Israel:

“It is deeply disturbing that settlers, flanked by the Israeli army, have been attacking Palestinian villages and the al-Aqsa Mosque for two years without any intervention from the international community.”²⁸

This led representatives of various group to level accusations against the Central Council that they were relativising Hamas terror unacceptably by a rhetoric of qualified exceptions which effectively reversed the roles of culprit and victim.²⁹ In the last paragraph, German Jews and Muslims are called upon to unite in “their faith in the One God” and to show mutual solidarity for peace.

A second statement from 27 October 2023 repeated the demand for an immediate ceasefire and accused Israel of “bombing innocent civilians in Gaza.” Such “war and collective punishment” would only increase suffering and hatred on all sides.³⁰

Political scientist and Islam expert Murtaza: Attacks on Jews as an expression of unbelief

The article by dual national (Pakistani-German) Political scientist and Islam expert Muhammad Sameer Murtaza, published on 24th October 2023 as an “opinion piece” on the website www.islam.de, for which the Central Council of Muslims in Germany is responsible, indicates it is possible to distance oneself from Hamas more clearly. Murtaza is an education consultant for the Maimonides Jewish-Muslim Education Institute and a freelancer at the Global Ethic Foundation. For Murtaza it is self-evident that Hamas is not be classed as a resistance movement but as a terrorist organisation, since it “deliberately kills and kidnaps civilians in a bestial manner.”³¹ Equally self-evident is Israel’s right to self-defence and to retaliate militarily to free the hostages, whereas people who celebrate Hamas terror make a mockery of the victims. Defamation of Jews or, worse, violence against them or their synagogues is an expression of unbelief and opposition to God. At the same time, it is “morally quite legitimate” to demonstrate for peace and in defence of the Palestinian population and immoral to trivialise Palestinian

²⁸ ZMD zur Eskalation im Nahen Osten (Oct 8, 2023), <https://zentralrat.de/34861.php> (last accessed: Feb. 16, 2024).

²⁹ Nikolaus Doll, Zentralrat der Muslime kann nicht weiter Ehrengast des Bundespräsidenten sein (Oct 14, 2023), <https://www.welt.de/politik/deutschland/article247994544/Kritik-an-Islamverbaenden-Zentralrat-der-Muslime-kann-nicht-weiter-Ehrengast-des-Bundespraesidenten-sein.html>, last accessed: Feb 16, 2024).

³⁰ ZMD fordert Stop der Bomben auf Gaza (Oct 27, 2023), <https://zentralrat.de/34880.php> (last accessed: Feb 16, 2024).

³¹ Muhammad Sameer Murtaza, Wie können Juden und Muslime jetzt noch zusammenfinden? (Oct 24, 2023), <https://islam.de/34872> (last accessed: Feb 15, 2024).

suffering by denoting Israeli bombardments as “collateral damage.”³² The life of a Palestinian child is of no less value than that of an Israeli child.

Murtaza calls for greater sincerity in the Middle East conflict debate

Simultaneously Murtaza urged that “in the shadow of this tragedy, the Palestinian question’ should also be taken into consideration”. He himself makes a distinction between the territorial dispute over actual borders and the economic contest over scarce living space and limited agricultural resources. Former US President Trump, of all people, had brought leeway into the regional conflict with neighbouring Arab states with the so-called Abraham Accords. The religious conflict comes only in fourth place, on which Murtaza speaks of an ideologisation of religion in which land has become a kind of “golden calf.”³³

At the same time, Murtaza calls for greater realism, including with respect to a two-state solution, which he believes has now become almost impossible. In view of domestic and security policy constraints, one must recognise that Israel has “hardly any freedom of action [...] except continual military retaliation.” He deplores that both sides have erected a “hierarchy of dignity.” The West turned a blind eye to violence, expulsions, expropriations and looting against Palestinians when the State of Israel was declared, while the Palestinian side justified barbaric acts of terror on the grounds of “religion, left-wing post-colonial arguments and whataboutism.”³⁴ Behind this there could also be an element of resentment, since Israel embodies their own unfulfilled desires for religiosity and simultaneous self-determination and economic prosperity after the end of the colonial era. Murtaza believes that to combat anti-Semitism it requires above all different kinds of encounters and spaces in which both Palestinians and Israelis can recount their narratives without relativising the suffering of others.

In an interview with the *Netzwerk Ethik heute* on 16th November 2023, he explained the simplified portrayal of the conflict in the media is currently reinforcing existing hostile stereotypes on both sides. This means Jews and Muslims are regarded as “proxy soldiers of either Hamas, the Palestinians or the Israeli State”³⁵. In the light of the complexity of the conflict, Murtaza sees a important first step that Jews and Muslims recognise that they individually do not bear responsibility for it. Rather they should get involved together for the relief of the victims of such conflicts.

In an “age of ideologies” totalitarian Islamist groups such as Hamas emerged as a reaction to Western superiority and their own political and economic de-

³² Ibid.

³³ Ibid.

³⁴ Ibid.

³⁵ Interview by the *Netzwerk Ethik heute* with Muhammad Sameer Murtaza, “Muslime und Juden sollten sich gemeinsam für den Frieden stark machen” (Nov 16, 2023), <https://ethik-heute.org/muslime-und-juden-sollten-sich-gemeinsam-fuer-den-frieden-stark-machen/> (last accessed: Feb 15, 2024).

cline. Muslims today are shocked to discover that this “ideologisation of Islam” has caused serious harm to their religion, to their co-religionists and to fellow human beings without contributing to a revival of Islamic spirituality.³⁶ Intimidating examples such as IS has led rather to a “tendency towards secularism,” and in places like Tunisia, Morocco and Egypt even a turning towards atheism. He himself is surprisingly optimistic that the “period of ideological Islam” has already passed, of which the Iranian regime, the Muslim Brotherhood and Hamas represent no more than “relics.”³⁷

Centres for Islamic Theology warn against double standards

In a joint statement issued on 17th October 2023, the professors of the Centres for Islamic Studies (Zefis) expressed their “deep upset and dismay”³⁸ at the Hamas terror and were shocked and appalled by some of the scenes of jubilation and anti-Semitic riots. At the same time, there is concern about the impending humanitarian catastrophe in the Gaza Strip. The statement continues:

“As Muslim actors in Germany, we have been advocating dialogue and mutual recognition for many years. In our research and lectures we point out the historical and contemporary threat posed by dehumanising, stigmatising and discriminating individuals and groups. We are in active dialogue with Jews, we build Jewish-Muslim alliances in Germany and adopt joint positions against marginalisation, anti-Semitism and hostility towards Jews as well as Islamophobia and anti-Muslim racism.”³⁹

Their thoughts were “with all the innocent victims.” Respect for human dignity forbids any relativising of the suffering of “the other party.” At the same time, the authors warn against ethical double standards. The same standards must apply “for us and the others” both at home and abroad. Guaranteeing peaceful coexistence involves not invoking principles and values selectively and in a monopolizing way. They summon politicians to be involved in mediation and recognise the “many moderate voices” calling for peace and de-escalation “on both sides in the war.”⁴⁰

Open letter calls for a critical review of contemporary collaboration

In an open letter entitled “Ein Anruf genügt” [“One call is enough”] dated 9th October 2023, Seyran Ates, lawyer and founder of the liberal Ibn Rushd-Goethe

³⁶ Ibid. However, when asked whether there should not be many more condemnations of Hamas by Muslim religious scholars, Murtaza can only refer to the Indian scholar Maulana Wahiduddin Khan (1925–2021), who described Hamas as a terrorist organisation.

³⁷ Ibid.

³⁸ Zentren für Islamische Studien, Terror verurteilen, Leid anerkennen, gemeinsam für Humanität eintreten, <https://www.uni-frankfurt.de/143940166.pdf> (letzter Zugriff: Feb 16, 2024).

³⁹ Ibid.

⁴⁰ Ibid.

Mosque in Berlin, the journalist Güner Yasemin Balci, the psychologist Ahmad Mansour, the chairman of the Kurdish Community in Germany Ali Ertan Toprak and others unequivocally distance themselves from violence as “means to an end”⁴¹ and condemn the glorification of terror in the strongest possible terms. One can no longer overlook the fact that the concern of Islamist groups such as Hamas is not legitimate criticism of Israel’s settlement policy or judicial reform, for example, but a denial of Israel’s right to exist and even the destruction of the State of Israel. They deplore that official reactions of Muslim associations tend to relativise terror. Yet these are the identical associations that politicians have been courting as “essential partners” for ward off Islamist extremism, which means it is high time to come to terms with the increase in Arabic and Turkish tinged anti-Semitism. This would also include a critical review of collaboration in the past, particularly with organisations “that can be unequivocally associated with Islamist structures.” The criterion which decides whether such associations are fit to work together with state agencies should not be their attitude to violence but rather to “fundamental liberal values”⁴² including an unambiguous rejection of anti-Semitism.

The signatories further demand that the specialist committee on political Islamism be re-established and signal their readiness to take part. This committee had been convened under the former Interior Minister Horst Seehofer but then dissolved by his successor Nancy Faeser. The signatories also include CDU MP Christoph de Vries as well as various university professors such as Berlin sociologist and migration researcher Ruud Koopmans, Bonn-based scholar of Islamic studies Christine Schirrmacher and Frankfurt-based ethnologist Susanne Schröter.⁴³

Former DITB legal advisor Kayman: eradicating engrained tradition of hatred

Murat Kayman, former legal advisor to the DITB federal association, has sharply criticised the way Muslim umbrella organisations deal with anti-Semitism in their own ranks. He is co-founder of the Alhambra Society, which claims to aim to work “tirelessly and persistently for a free and pluralistic society.” In 2021 he published his first book, in which he reflects how the Muslim sense of superiority exerts an influence on extremism and the propensity for violence.⁴⁴ Already there he had lamented how a Muslim identity is partly defined through conspiracy theories and hostility towards Israel and the Jews.

⁴¹ Ibid.

⁴² Ibid.

⁴³ For a complete list of signatories, see “One call is enough”, www.elk-wue.de/fileadmin/Downloads/Leben/Interreligioeser_Dialog/Islam_Offener_Brief_Statement_Israel.pdf (last accessed: Feb 16, 2024).

⁴⁴ Murat Kayman, *Der Weg zur Gewalt. Muslimische Vorstellungen von Überlegenheit, ihre Wirkung auf Extremismus und Terror und was wir dagegen tun können*, Munich 2021.

In his blog entry of 9 October, Kayman describes the Hamas terror of 7 October 2023 as a watershed:

“If it is no longer permitted to condemn bestial terror because it has been committed by fellow believers, then either there is something wrong with this faith, or we Muslims are no longer able to uphold the moral principles of our religion against the hatred in our own ranks.”⁴⁵

Kayman himself does not believe depravity to be an “inherited, genetically or religiously determined baseness.”⁴⁶ To be disseminated, hatred has to be learned and a tradition of hatred be cultivated. He feels Muslims’ contemporary hatred of Jews stands in stark contrast to his own socialisation, and despite profound experiences of exile on both sides of his family he believes in the possibility of actively deciding to break out of a tradition of hatred.

Kayman expects many young Muslims to become alienated from Muslim associations and lose or abandon their faith. As regards the German government’s religious policy, he sees an urgent need for a more (self-)critical debate about “who is employed as an imam in German mosques, with what message, who is responsible for their training and with what beliefs and attitudes.”⁴⁷ In an interview of 17th October 2023 he accused the mosque associations of duplicity in communication. For the outside world specific acts were labelled as terrorist, the message for insiders was that Hamas was involved in a legitimate struggle but in this instance “had exaggerated a little.”⁴⁸

Kayman explained in the interview how his critical comments have earned him a lot of flack from his own community. People have even denied he is Muslim so as to avoid having to deal with the content of his criticism. He is no longer prepared to pay the high price of remaining silent about abuses simply in order to enjoy the fellowship experience of his faith. On the other hand he can understand that younger Muslims in particular find themselves in a “deep dilemma”⁴⁹ because in their community they find support and other positive experiences. Perceiving the widespread hatred, for many solidarity with Hamas seems to be the only choice and hatred for Jews a prerequisite for “being a genuine Muslim.”⁵⁰ Since one’s position on the Middle East conflict has been exalted into a decisive question of identity, he is not surprised by the vehemence of the pro-

⁴⁵ Murat Kayman, Die Zukunft der Muslime in Deutschland (Oct 9, 2023), murat-kayman.de/2023/10/09/die-zukunft-der-muslime-in-deutschland/ (last accessed: Feb 14, 2024).

⁴⁶ Ibid.

⁴⁷ Ibid.

⁴⁸ Interview with Sebastian Leber, „Antisemitismus unter Muslimen: ‚Das ist leider zu einer Identitätsfrage geworden‘“ (Oct 17, 2023), www.tagesspiegel.de/politik/antisemitismus-unter-muslimen-ich-bin-nicht-bereit-diese-abgrunde-einfach-schweigend-hinzunehmen-10633012.html (last accessed: Feb 15, 2024).

⁴⁹ Ibid.

⁵⁰ Ibid.

tests. In view of the widespread agitation, physical violence is “always within the realms of possibility.”⁵¹

Educator Burak Yilmaz on the success of Hamas propaganda on social media

Educator and author Burak Yilmaz has also entered the discussion at various points. For many years he has been passionately involved in combating hatred of Jews both in the Muslim community and within the majority society.⁵² Among other things, he launched the “Young Muslims in Auschwitz” project. Since 2018 he has been touring schools across Germany with the play “Muhammad and Benjamin” to raise young people’s awareness of anti-Semitism and racism. In an interview with the WDR 5 radio station on 31st October 2023⁵³ Yilmaz warned of the devastating influence of social media such as TikTok and Instagram. Highly emotional films with pictures of dead babies and children and a background of mystical Islamist music are instrumentalised as propaganda for Hamas by building up a hostile image of Israel, demonised as an overwhelming system, and thus “underlining one’s own impotence.” This kind of propaganda successfully exploits the “role of the victim.” Similar narratives of power and impotence are also widespread in the non-Muslim youth culture, for example in Fridays for Future. The social media algorithm confronts young people with “absolute horror”⁵⁴ in which raw emotion takes the place of truth and facts.

The educationalist regards it as Tik Tok and Instagram’s responsibility to adopt measures to counter anti-Semitic destruction fantasies. The problem also needs to be addressed in schools. Media skills should be reinforced, including awareness of the way this kind of propaganda operates. Yilmaz sees the Middle East conflict as “grist to the mill” for Islamists in this country.⁵⁵ Meantime some media have increased the number of their followers by 300%. Young Muslims find themselves under enormous pressure to make proof their Islamic identity by taking part in the demonstrations and so avoid being ostracised by their own peer group.

As Yilmaz explained in a guest commentary for the *Jüdische Allgemeine* on 28th November 2023, Jewish-Muslim relations are “a shambles.” For years, the Middle East conflict has been ignored as the “elephant in the room”⁵⁶ due to its potential for division.⁵⁷

⁵¹ Ibid.

⁵² See also Burak Yilmaz, *Ehrensache. Kampf gegen Judenhass*, Bonn 2023.

⁵³ Hamas propaganda: „Das hat fast schon Hollywood-Charakter“ (Oct 31, 2023), <https://www1.wdr.de/nachrichten/hamas-propaganda-israel-gaza-100.html> (last accessed: Feb 15, 2024).

⁵⁴ Ibid.

⁵⁵ Ibid.

⁵⁶ Burak Yilmaz, *Das Leid der anderen anerkennen* (Nov 28, 2023), www.juedische-allgemeine.de/meinung/das-leid-der-anderen-anerkennen/ (last accessed: Feb 15, 2024).

⁵⁷ Ibid.

Conclusion

This documentary shows a broad spectrum of Muslim reactions to Hamas terror. They range from harsh condemnation and great bewilderment on the one hand, to clear tendencies to relativize and at least indirectly justify on the other hand. With regard to the social integration of Muslims, individual statements by the major mosque umbrella organizations are particularly alarming. Calls for a critical review of existing state cooperation are therefore logical. Some associations expressly condemn terror against the civilian population and warn against carrying out the conflict on German streets. In the case of the DITIB, however, deliberately ambiguous formulations once again underline the fundamental problem of institutional and ideological dependence on the Turkish Directorate of Religious Affairs in Ankara with its anti-Semitic world conspiracy propaganda. It is also significant that the IGMG, as the second largest mosque umbrella organization, used the first Friday sermon after the terror to propagate the religious and moral superiority of the Muslim community instead of naming Hamas' terror and taking a self-critical look at its Islamic justification. The perpetrator-victim reversal in the ZMD's initial reaction is also grist to the mill of the Israel-haters.

The situation looks very different in some contributions to the debate by prominent individual Muslim voices, who emphasize Israel's right to self-defence and accuse Hamas of barbaric terror and perfidious war tactics. They call for more honesty and differentiation in the complex conflict and warn against double standards on both sides. The contributions by Kayman and Yilmaz draw attention to the deep identity crisis of individual Muslims as well as the Muslim community as a whole. They show that the intra-Islamic peer pressure on the subject of Israel is so strong that even many who are critical of Hamas or even oppose it prefer to remain silent so as not to cast doubt on their Islamic identity. Right now, however, there is a need for many more courageous voices from the Islamic community itself to question the decades-long tradition of Jew-hatred and the one-sidedness of Islamist propaganda in the social media, especially in our country's schools and universities.

Rezensionen / Book Reviews

Yassir Eric, Wir müssen reden, bevor es zu spät ist. Über radikalen Islam, Integration und unsere Ideale, München: Bene! Verlag, 2023, 235 S., 20,00 €

In seinem Buch „Wir müssen reden“ vermittelt der ehemalige Muslim Yassir Eric, der zum Christentum konvertiert ist und mit seiner Familie in Deutschland lebt, in 14 Kapiteln, was er von falsch verstandener Toleranz im Kontext von interreligiösem Dialog hält, warum Sachlichkeit so wichtig ist (z. B. sachliche Kritik am Islam äußern zu dürfen) und was es mit seiner Idee des „Deutschlandführerscheins“ auf sich hat. Eingerahmt werden die Kapitel von einem Pro- und einem Epilog, die dem Buch eine persönliche Note verleihen. Überhaupt gewinnt das Buch dadurch an Authentizität, dass der Autor seine persönlichen Erfahrungen mit dem Leser teilt und Beispiele aus seinem eigenen Leben mit einfließen lässt. Eric betont gleich zu Beginn seines Buches, dass es in Deutschland zu Veränderungen kommen wird und man nicht nur über Lösungsstrategien reden, sondern diese auch aktiv umsetzen muss.

Von den 15 (teilweise vereitelten) Anschlägen in Europa im Jahr 2021 wurden laut Europol mehr als zwei Drittel dem dschihadistischen Spektrum zugeordnet, von 388 Festnahmen mit Terrorismus-Verdacht fallen ebenfalls 260 auf den Dschihadismus (S. 13f). Eric ist überzeugt, dass Taten immer im Kopf beginnen und dass es aus diesem Grunde möglich ist, mit einem frühzeitigen Dialog auch Problemfelder zu beseitigen. Denn in seiner eigenen Biografie hat der Autor erfahren, wie nicht-garantierte Religionsfreiheit das eigene Leben und das Leben der Familie beschneiden kann, aber auch, dass Toleranz gegenüber Menschen, die die europäischen freiheitlich-demokratischen Grundwerte verachten, ein Fehler ist.

Sein Buch macht deutlich, dass Religion für viele Migranten nicht etwas ist, das man wie eine frische Garderobe an- und ablegt, sondern das einen zentralen und prägenden Teil der persönlichen Identität darstellt. Dabei betont er, dass der Glaube an sich kein Hindernis für einen Menschen sein muss, sich erfolgreich zu integrieren; dass es jedoch wohl Glaubensinhalte gibt, die Prinzipien und Werte einer freiheitlich-demokratischen Gesellschaft untergraben. Das müsse gesellschaftlich aufgearbeitet und dürfe unter keinen Umständen verschwiegen werden. Sonst entstünden Parallelgesellschaften – „Integrationskiller“ (S. 125) – und noch mehr Vorurteile gegenüber Muslimen und anderen Menschen mit Migrationshintergrund. Wenn Eric in seinem Buch von „wir“ spricht, dann will er damit alle einladen, Teil der Gesellschaft zu sein, die diese Werte teilen. Immerhin hat jeder 4. Deutsche einen Migrationshintergrund, Deutschland ist schon seit vielen Jahrzehnten ein Einwanderungsland.

Eric spricht in seinem Buch offen seine Sorge an, dass die deutsche „Debattenkultur durch Denkverbote“ (S. 28) aktuell stark eingeschränkt wird und man aus diesem Grund nicht mehr die Problemfelder der Integration sowie religiöse und

kulturelle Unterschiede von Migranten in einem Atemzug erwähnen dürfe. Selbst (sachliche) Kritik am Islam führe seiner Erfahrung nach schnell und undifferenziert zum Vorwurf des „antimuslimischen Rassismus“ und sei bei Diskussionsrunden oft gar nicht gewollt. Dabei differenziert der Autor klar zwischen dem Islam als Religion und dem Islam als politischem System, das die Gesellschaft nach ihren eigenen Vorstellungen untergraben und verändern möchte.

Yassir Eric ruft zur Unterstützung von Initiativen auf, die eine historisch-kritische Koranlesung möglich machen wollen, da sie für Muslime im Westen eine Chance darstellen könnten. Denn bis islamisch-religiöse Autoritäten nicht von der ewigen Gültigkeit aller Koranverse abrückten, könnte man sich problemlos auf gewalteinfordernde Verse berufen. Ihm ist wichtig zu betonen, dass derjenige, der sich von Extremisten einschüchtern lässt, seiner Meinungsfreiheit schon selbst beraubt wurde. Der Autor spannt einen großen Bogen, von einzelnen Jugendlichen oder älteren Gläubigen, die nicht gelernt haben, ihre Religion sachlich-kritisch zu hinterfragen bis hin zu islamischen Verbänden, die seiner Meinung nach nicht klar genug erklären und differenzieren, warum z. B. dschihadistische Attentäter nicht „islamisch“ handeln.

Eric fordert dazu auf, zwischen Flüchtling und Migrant zu unterscheiden (Flüchtlinge müssen fliehen, weil ihr Leben bedroht ist, Migranten können ihre Lebenssituation deutlich verbessern, S. 163). Auch eine genehmigte Duldung in Deutschland aufgrund fehlender Ausweispapiere kritisiert er; Asylrecht sollte denen vorbehalten bleiben, die es wirklich brauchen. Seine Idee eines „Deutschlandführerscheins“ sieht vor, dass Migranten, die überlegen, nach Deutschland zu ziehen, zu klaren Vorstellungen gelangen können, was sie hier erwartet: Regeln und Gesetze sind nicht optional, sondern verpflichtend (S. 109). So könne man lernen, in eine demokratische Denkweise „hineinzuwachsen“.

Zusammenfassend stellt Yassir Eric in Grundzügen vielseitige Konfliktfelder dar, mit denen Deutschland in den letzten Jahrzehnten zu kämpfen hatte und auch in Zukunft wird kämpfen müssen. Er schlägt praktische Lösungsansätze vor, die die Gefühle der verschiedenen Parteien sehen und wertschätzen. Trotzdem oder gerade deswegen fordert er von Migranten aktive Mithilfe an langfristigen Lösungen sowie eine aktive Teilhabe am europäisch-demokratischen Wertesystem. So können sich, seiner Meinung nach, selbst Werte wie Kollektivismus und Individualismus ergänzen. Unterschiede zwischen Christentum und Islam zu negieren, trägt seiner Meinung nach jedoch nicht dazu bei, einen Dialog auf Augenhöhe zu führen, sondern sorgt für Verwirrung aller Beteiligten.

Yassir Erics Buch „Wir müssen reden“ ist nicht nur eine persönliche Geschichte, sondern spannt einen großen Bogen zu bestehenden Problemfeldern und Lösungsansätzen, um Migration und Integration in Deutschland in die richtigen Bahnen zu lenken.

(Esther Schirrmacher)

Yassir Eric, Wir müssen reden, bevor es zu spät ist. Über radikalen Islam, Integration und unsere Ideale [We need to talk before it's too late. On radical Islam, integration and our ideals], Munich: Bene! Verlag, 2023, 235 pp., 20,00 €

Former Muslim Yassir Eric, who converted to Christianity and now lives with his family in Germany, explains in the 14 chapters of his book “Wir müssen reden” what he thinks of a false concept of tolerance in the context of dialogue between religions, why it is so important to be objective (for instance the possibility of expressing objective criticism of Islam), and what he means by his idea of a Licence for Germany (“Deutschlandführerschein”). The book is given a personal touch by a prologue and an epilogue framing the body of the book, which is made even more authentic by the author sharing with the reader his personal experiences and examples from his own life. Right at the start Eric emphasizes that change is coming in Germany and that it is not enough to talk about strategies for a solution, but that they must also be actively implemented.

Europol's figures show that more than two thirds of the 15 (partially foiled) terrorist attacks in Europe in 2021 could be attributed to the jihadist spectrum, as could 260 of a total of 388 arrests on suspicion of terrorism (p. 13f). Eric is convinced that actions are always the fruit of attitudes, hence problem areas could be eliminated by dialogue in good time. In his own situation the author experienced how the lack of guaranteed religious freedom can restrict one's own life and that of one's family, but also that it is mistaken to show tolerance towards people who scorn the European values of freedom and democracy.

As Eric's book makes clear, for many migrants religion is not something that one discards and puts on like a suit of new clothes, but forms a central and decisive part of their personal identity. While underlining that faith *per se* need not be an obstacle to successful integration, he insists that some beliefs undermine the principles and values of a free and democratic country. Society must deal with this and under no circumstances sweep it under the carpet. Otherwise the result will be the emergence of “parallel societies,” which Eric describes as “integration killers” (p. 125), and even more prejudice against Muslims and others with a background of migration. Eric's use of “we” is an open invitation to everyone to be part of a community which shares such values. After all, one in four Germans has a migrant background and Germany has been a country of immigration for many decades.

In his book, Eric openly voices his concern that the “culture of debate” in Germany is currently severely restricted by what he calls “thought taboos” (p. 28) with the result that problems of integration and the religious and cultural differences among migrants may no longer be uttered in the same breath. In his experience to voice even (objective) criticism of Islam soon calls forth indiscriminate accusations of “anti-Muslim racism” and is often unwelcome in round table discussions. This despite the author's clear distinction between the religion of

Islam and Islam as a political system which wishes to undermine and change society according to its own conceptions.

Yassir Eric advocates support for initiatives to enable a historical-critical reading of the Qur'an, since this could afford an opportunity for Muslims in the West. For unless Muslim religious authorities move away from the idea that all Qur'anic verses enjoy eternal validity, these can easily be invoked to justify violence. He wants to emphasize that people who let themselves be intimidated by extremists have already deprived themselves of their own freedom of expression. The author covers a broad spectrum running from individually influenced young people or believers, who have not learned to question their religion objectively and critically, to Islamic associations, which in his opinion do not explain or differentiate clearly enough why, for example, they claim jihadist terrorists are not acting in a genuinely "Islamic" manner.

Eric calls for a distinction to be made between refugees and migrants: refugees are compelled to flee because their lives are threatened, whereas migrants hope to significantly improve their living standards (p. 163). He also criticizes the fact that people without proper identity papers are allowed to stay in Germany. The right to asylum should be reserved for those who really need it. He suggests the idea of a "Licence for Germany" ("Deutschlandführerschein") designed to give migrants considering emigrating to Germany a clear idea of what awaits them here: rules and laws are not optional, but mandatory (p. 109). This would enable them to learn to "grow into" a democratic way of thinking.

To sum up: Yassir Eric furnishes a summary list of the manifold areas of conflict Germany has had to deal with in recent decades and will continue to have to wrestle with in the future. He proposes practical solutions that recognize and esteem the sentiments of the various parties involved. Despite this, or rather precisely for this reason he calls on migrants to actively help find long-term solutions and to effectively participate in the European democratic value system. Thus, he feels, even values such as collectivism and individualism can complement each other. Playing down differences between Christianity and Islam however does not, in his opinion, contribute to an even-handed dialogue, but contributes rather to confusion for all parties involved.

Yassir Eric's book "We need to talk" is not just a personal story, but deals with a wide range of existing problem areas and possible solutions in order to steer migration and integration in Germany in the right direction.

(Esther Schirmmacher)

Francis Abdelmassieh, *Egyptian-Islamic Views on the Comparison of Religions. Positions of Al-Azhar University Scholars on Muslim-Christian Relations*, *Beiträge zur Missionswissenschaft/Interkulturelle Theologie* 49, XIV, Wien: LIT-Verlag, 2020, 156 S., 29,90 €

Abdelmassieh, geboren 1977, war von 2001 bis 2013 Pastor der Evangelical Presbyterian Church in Ägypten, bevor er nach Deutschland kam, wo er heute als Pastoralreferent in der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Hannovers tätig ist und eine arabische Gemeinde in Soltau als Pastor leitet. Mit der vorliegenden Arbeit promovierte er bei Henning Wrogemann an der Bergischen Universität Wuppertal. Abdelmassieh verbindet mit dieser Studie die Hoffnung, zum Verständnis von Christen und Muslimen und einer friedvollen Koexistenz beizutragen (v). Das künftige Zusammenleben hängt seiner Ansicht nach davon ab, dass angemessen und ehrlich anerkannt wird, wie verschieden Christen und Muslime glauben, dass Gott einer ist. Die Unterschiede in Glaube, Glaubenspraxis und Gottesvorstellungen müssen in einer toleranten Haltung vor Augen bleiben (vi). Sicherlich ist dem Autor zuzustimmen, dass ein besseres Verständnis meines Gegenüber, nicht zuletzt bei religiösen Fragen, zu einem konfliktfreien Zusammenleben beiträgt. Dem Anliegen, Religion in ihrem Selbstverständnis zu beschreiben und zu begreifen, ist auch zuzustimmen. Man kann in diesem Zusammenhang hoffen, dass dies von Gesprächsteilnehmern aller Seiten auf vielerlei Ebenen gelebt wird.

In der Einleitung bietet Abdelmassieh einen kurzen Überblick über wichtige Entwicklungen der ägyptischen Gesellschaft seit der Ära von Gamal Abdel Nasser (1-9), über Positionen christlicher Kirchen in Ägypten zum interreligiösen Dialog (9-14) und über die neuere Literatur zu den christlich-islamischen Beziehungen in Ägypten (14-21). Vor diesem Hintergrund fokussiert der Autor seine Untersuchung auf einige Gelehrte der Al-Azhar und fragt insbesondere nach ihrem methodischen Vorgehen und nach theologischen Ergebnissen sowie danach, ob diese Schriften vor allem aus einer islamischen Perspektive verfasst wurden und, ob sie Raum für gegenseitigen Verständnis und Anerkennung schaffen (21-23).

Nachdem ein Kapitel die einflussreiche Stellung der Al-Azhar in Ägypten herausgearbeitet hat (25-44), konzentriert sich der Hauptteil der Arbeit auf die Analyse von Schriften dreier Gelehrte (45-125), die um einige christliche (127-132) und muslimische (133-135) Stimmen zur Lage im Jahre 2019 ergänzt werden. Die Ansätze der Gelehrten fasst Abdelmassieh mit den Stichworten apologetisch (Maḥmūd 'Alī 'Abdel Raḥmān Ḥimāīyah), bestätigend (affirmative) (Tāḥā Rayyān) und historisch (Ahmad Shalabi) zusammen: „All three are apologetic in tone and do not perceive Christian scriptures, doctrines and theological thinking on the basis of Christian theology, but solely on the basis of an Islamic framework of thinking. The interviews showed that it is currently very difficult to undertake any kind of comparison of religions in Egypt that is non-apologetic.“ (147). Im

Abschlusskapitel erläutert der Autor, wie ein Vergleich von Religionen einem besseren Verständnis dienen kann (137-147).

Die Arbeit lebt von der Überzeugung, dass ein Vergleich von Religionen die Bereitschaft voraussetzt, andere Religionen in ihrem Kontext anzuerkennen. Hier ist es ein Anliegen des Autors, sich nicht nur auf ein paar wenige Gelehrte zu konzentrieren, die eine vergleichbare Theologie der Religionen vertreten. Es geht vielmehr darum, auch diejenigen zu betrachten, die eher apologetisch bzw. polemisch an diese Fragen herangehen und in der ägyptischen Gesellschaft einflussreiche Stimmen sind. Dieses Anliegen wird in der vorliegenden Arbeit gut sichtbar. Sie zeigt nachdrücklich auf, dass in den untersuchten Schriften wenig bis kein Raum zu gegenseitigem Verständnis und Anerkennung geschaffen wird, wenn z.B. christliche Theologie überwiegend als „illogical, childish, and foolish“ beschrieben wird (145). Die polemische Behandlung ist wohl weniger ein methodisches Defizit als vielmehr Ausdruck eines inhaltlichen Überlegenheitsbewusstseins, bei dem man meint, sich nicht mit dem Selbstverständnis einer anderen Religion auseinandersetzen zu müssen. Vielmehr geht es nur darum, Defizite der anderen Religion aufzuzeigen, wenn man den eigenen Wahrheitsanspruch selbstverständlich als Ausgangspunkt annimmt.

Diese Beobachtungen ziehen einige Konsequenzen nach sich, so beispielsweise, dass das Konzept „Dialog“ von diesen Gelehrten gemeinhin anders verstanden wird als im modern-westlichen Diskurs (143) oder dass ein nicht-apologetischer Vergleich von Religionen in Ägypten derzeit schwierig bis unmöglich erscheint: „What is needed are new ways of comparison that would open up new ways for dialogical relations. A non-apologetic approach is vitally needed.“ (147)

Unklar bleibt mir nach der Lektüre des Buches, ob der Verfasser mit seiner Herangehensweise hier etwas vorlegen will, was als Beispiel dienen kann. Die methodischen Reflexionen scheinen darauf hinzudeuten. Es hätte die Arbeit bereichert, wenn einerseits die theologischen Voraussetzungen für Dialog auf christlicher wie auch auf islamischer Seite grundlegender betrachtet worden wären. Andererseits hätten auch die theologischen und praktischen Implikationen der vorliegenden Überlegungen an verschiedenen Stellen weiterführend erläutert und vertieft werden können. In diesem Fall hätte die Überzeugungen des Verfassers auch mehr Konturen bekommen. Aber das kann ja alles sowohl vom Verfasser wie auch bei der Lektüre noch geschehen.

(Heiko Wenzel)

Francis Abdelmassieh, *Egyptian-Islamic Views on the Comparison of Religions. Positions of Al-Azhar University Scholars on Muslim-Christian Relations, Beiträge zur Missionswissenschaft / Interkulturelle Theologie 49, XIV, Wien: LIT-Verlag, 2020, 156 S., 29,90 €*

From 2001 to 2013 Abdelmassieh, born in 1977, served as pastor in the Evangelical Presbyterian Church in Egypt before moving to Germany. He is currently a pastoral intern in the Evangelical Lutheran Church of Hanover and also responsible for an Arab congregation in Soltau. The present work constitutes his doctoral thesis under the supervision of Henning Wrogemann at the University of Wuppertal. Abdelmassieh hopes his study will make a contribution to mutual understanding and peaceful coexistence between Christians and Muslims (v). This depends in his view on adequately and honestly recognising the differences in Christians' and Muslim belief in the unity of the Godhead. Differences in faith, practice of piety and understanding of God must be squarely faced in an attitude of mutual tolerance (vi). The author correctly asserts that better understanding one's neighbour, not least in religious affairs, is a vital contribution to living together without conflict. He is also right in his concern that religions be described and understood from their own point of view. In this context, one can only hope that this will characterize all dialogue partners on every level.

In his introduction, Abdelmassieh briefly surveys important developments in Egyptian society since the time of Gamal Abdel Nasser (1-9), the standpoint of Egyptian churches on interreligious dialog (9-14) and the more recent literature on Christian-Muslim relations in Egypt (14-21). With this background, the author takes as focus of his scrutiny several Al-Azhar University scholars, examining in particular their methodological approach and theological conclusions, also enquiring to what extent their writings have a primarily Islamic slant and whether they leave room for mutual understanding and recognition (21-23).

Following a chapter setting out the Al-Azhar University's influential position in Egypt (25-44), the major part of the work concentrates on an analysis of the writings of three scholars (45-125), supplemented by some Christian (127-132) and Muslim (133-135) voices on the situation prevailing in 2019. Abdelmassieh characterizes the three scholars' stances using the captions *apologetic* (Maḥmūd 'Alī 'Abdel Raḥmān Ḥimāiyah), *affirmative* (Ṭāhā Rayyān) and *historical* (Ahmad Shalabi): "All three are apologetic in tone and do not perceive Christian scriptures, doctrines and theological thinking on the basis of Christian theology, but solely on the basis of an Islamic framework of thinking. The interviews showed that it is currently very difficult to undertake any kind of comparison of religions in Egypt that is non-apologetic." (147). In a final chapter, the author explains how comparing religions can lead to a better understanding (137-147).

The conviction underlying this book is that comparative religion presupposes a readiness to grant other religions recognition in their own context. The author's concern, clearly transparent in the present work, is not to limit himself to

a few scholars who represent a comparable theology of religions, but rather to investigate those whose approach to these issues is apologetic or polemical and who represent influential voices in Egyptian society. The study demonstrates emphatically that in the writings examined there is little or no room for reciprocal sympathy or acknowledgment when Christian theology is predominantly described as “illogical, childish, and foolish” (145). This polemical treatment is probably due less to a methodological defect and more to an expression of a sense of superiority as regards content. This leads one to suppose it is unnecessary to take another religion’s self-understanding seriously and that, granted the presupposition of one’s own truth claim, it is a matter simply of pointing out the other religion’s deficits.

The consequences of these observations include the fact that these academics generally understand “dialogue” in a quite different sense than that current in contemporary Western discourse (143), and that a comparison of religions free from polemics seems difficult or even impossible in today’s Egypt: “What is needed are new ways of comparison that would open up new ways for dialogical relations. A non-apologetic approach is vitally needed” (147).

Reading the book leaves one unclear whether the author wishes to present his approach as exemplary, as his methodological reflections seem to indicate. The work would have been enriched by a more fundamental examination of the theological prerequisites for dialogue from both Christian and Muslim sides. In addition the theological and practical implications of the points considered might at various junctures have been given more and deeper explanation. This would have given the author’s convictions a sharper focus. But the author and the readers will have opportunity to do this.

(Heiko Wenzel)

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.

Institute of Islamic Studies

The protestant Institute of Islamic Studies is a network of Islamic scholars and is supported by the Evangelical Alliances in Germany, in Austria and in Switzerland.

Through research and its presentation in publication, adult education seminars and in political democratic discourse, the Institute aims to provide society, churches and politics with basic information on the topic of “Islam”.

The Institute of Islamic Studies fully supports the democratic principles of tolerance and diversity of opinion and rejects any form of extremism, xenophobia, racism as well as defamation and violence against ethnic, social or religious minorities. The Institute's staff and board members are committed to the Christian view of humanity in order to respect all people with dignity and therefore advocate mutual respect, fairness, human rights, unrestricted freedom of religion and opinion, and cultural diversity.

The Institute of Islamic Studies works on the basis of the Universal Declaration of Human Rights (1948) and the Resolution for Religious Freedom of the World Evangelical Alliance. For more information about the Institute of Islamic Studies, articles on Islam, original voices of Muslim scholars, and book reviews, visit www.islaminstitut.de/en.

ifi