

GESCHICHTE UND
ERINNERUNG IM
GEGENWÄRTIGEN
ISLAM – ZWISCHEN
AUFKLÄRUNG
UND APOLOGETIK

**HISTORY AND
MEMORY IN
CONTEMPORARY
ISLAM – BETWEEN
ENLIGHTENMENT
AND APOLOGETICS**



BERLIN FORUM FOR PROGRESSIVE MUSLIMS

**FRIEDRICH
EBERT**

STIFTUNG

**HISTORY AND
MEMORY IN
CONTEMPORARY
ISLAM**

BETWEEN
ENLIGHTENMENT
AND APOLOGETICS

22 – 24 October 2009

ISBN 978-3-86872-449-3

Editor:

Friedrich-Ebert-Stiftung
Politische Akademie
Berliner Akademiegespräche/
Interkultureller Dialog
Hiroshimastraße 17
10785 Berlin
www.fes.de/BerlinerAkademiegespraeche

Editing:

Jörg Schlabach
Dr. Johannes Kandel

Translation:

Linda J. Mayes

Proofreader:

ad litteras, Dr. Christian Jerger

Layout:

Pellens Kommunikationsdesign GmbH

Photos:

Peter Himsel

Print:

Media-Print Informationstechnologie GmbH,
Paderborn

Printed in Germany, 2010

**GESCHICHTE UND
ERINNERUNG IM
GEGENWÄRTIGEN
ISLAM**

ZWISCHEN
AUFKLÄRUNG UND
APOLOGETIK

22.–24. OKTOBER 2009

ISBN 978-3-86872-449-3

Herausgeber:

Friedrich-Ebert-Stiftung
Politische Akademie
Berliner Akademiegespräche/
Interkultureller Dialog
Hiroshimastraße 17
10785 Berlin
www.fes.de/BerlinerAkademiegespraeche

Text:

Jörg Schlabach
Dr. Johannes Kandel

Übersetzung:

Linda J. Mayes

Korrektorat:

ad litteras, Dr. Christian Jerger

Layout:

Pellens Kommunikationsdesign GmbH

Fotos:

Peter Himsel

Druck:

Media-Print Informationstechnologie GmbH,
Paderborn

Printed in Germany, 2010

Contents

Islamic History Between Enlightenment and Apologetics Gudrun Krämer	5
The Qur'an and History Georges Tamer	9
“With Fire and Sword?” Islamic Conquests and Religious Tolerance Francis Robinson Abdel-Raouf Sinno	13 16
Summary of the Proceedings of the Workshops	18
Workshop I: Memory and History in the Islamic Discourse in South Asia Jamal Malik	18
Workshop II: Islamic History in the Literature of Apologetics of the Muslim World League Zainab al-Suwaij	19
Workshop III: Multicultural Myth or the “Golden Age”? The History of al-Andalus Eduardo Manzano Moreno	20
Workshop IV: History as a Political Argument Angelika Hartmann	21
“Command what is just and forbid evil” – Religious Authority in Islam Mahmoud Ayoub	22
Muslim Women Challenging the Religious Establishment Amel Grami	25
Critical Commentary Nasr Hamid Abu Zaid	29

Inhalt

Islamic History Between Enlightenment and Apologetics Gudrun Krämer	31
Koran und Geschichte Georges Tamer	36
„Mit Feuer und Schwert?“ Islamische Eroberungen und die Frage religiöser Toleranz Francis Robinson Abdel-Raouf Sinno	41 44
Zusammenfassung der Workshops	46
Workshop I: Erinnerung und Geschichte im islamischen Diskurs in Südasien Jamal Malik	46
Workshop II: Islamische Geschichte in apologetischer Literatur der Islamischen Weltliga Zainab al-Suwajj	47
Workshop III: Multikultureller Mythos oder „Goldenes Zeitalter“? Die Geschichte von al-Andalus Eduardo Manzano Moreno	48
Workshop IV: Geschichte als politisches Argument Angelika Hartmann	49
„Gutes gebieten und Verwerfliches verbieten“ – religiöse Autorität im Islam Mahmoud Ayoub	50
Muslimische Frauen fordern religiöse Autorität heraus Amel Grami	53
Kritischer Kommentar Nasr Hamid Abu Zaid	58



Gudrun Krämer is professor of Islamic studies at the Freie Universität Berlin. Her publications include: *“Speaking for Islam. Religious Authorities in Muslim Societies”* (2006), *“Geschichte des Islam”* (2005), and *“Gottes Staat als Republik. Zeitgenössische Muslime zu Islam, Menschenrechten und Demokratie”* (1999).

What is history? It is generally accepted that history is the sum of all things past which still today influence our consciousness and life. This is a broad concept indeed, but one which no one, for obvious reasons, really questions. All historical interpretations derive from a process of sieving through the incredible mass of events, facts, perceptions and memories accumulated over time and space and accepting or rejecting them on the basis of selective criteria. Historiography and critical analysis, as flanking disciplines, focus on the mechanisms governing this selection process and on how history was handed down and how it accreted. Ultimately, history not only has to be narrated and passed from generation to generation, but also has to be archived, arranged and presented.

We historians treat history in the plural instead of investigating any one history in the singular which can only ever present itself as fragmented and preconceived. Equally significantly, we are also cognizant of the histories heard, recalled and handed down through generations by specific groups and communities. This approach is important likewise for the history of predominantly Islamic societies with their high degree of ethnic, religious and linguistic plurality. For example, if we examine how history is recalled in Lebanon, we notice pronounced faith-based differences. In cases where it has been possible to construct a single history from all these many histories, the context in which this has taken place has invariably been authoritarian, and a number of authoritarian regimes have attempted to create such a single history. But it is not only their state officials who promote this hegemonic discourse. Within the so-called Islamic discourse one also finds private agents and Islamists attempting to define the one, uniform way of how history is to be narrated, recalled and presented.

Islamic History Between Enlightenment and Apologetics

Of particular importance is the way in which histories and history in the singular have been used for political purposes. It is instructive in this context to deconstruct such hegemonic interpretations of history. At the same time, it must be conceded that any attempt to construct a progressive Islam itself amounts to political instrumentalization. Progressive Islam is a counter-narrative to the predominant interpretation of Islam. The circle of professional Muslim historians renowned for their historiographical publications includes a number of progressive Muslims. Yet many of those living in Islamic states work in difficult conditions, often alone and deprived of any significant following or like-minded colleagues, and their work is influenced by their isolation and their lonely battle against the establishment.

Moreover, humanities communities display distinct differences from one country to another – the field of study for professional historians in Syria and Libya is very different from that in Turkey or India. Additionally, a large majority of scholarly works propagate “factual” as opposed to “conceptual” history, with only few scholars showing an interest in the broader context. Another feature frequently found is a tendency to emphasize the triumph of the nation state. Many historians are inward-looking in both their research and their publications. The majority of historians, for example, write about the histories of their own country; only few write about those of other countries. This inward perspective often obtains not only with regard to the author’s home country but also to his specific local or faith community. For example, Muslims write about Muslims, orthodox Christians about orthodox Christians, and so on. This inward perspective is highly prevalent in historiography and is very problematic insofar as it signifies a national fragmentation of scholarship. In an ideal world it would be abandoned in favour of research on transnational relations, entanglements and other, broader-based phenomena.

So what influence do historians exert on society in their countries? The answer to this question depends on the political structures and the political climate in the country concerned. Not surprisingly, most people’s ideas of history and histories are hardly influenced by professional historians – a fact which obtains equally for the Muslim world. On the contrary, politicians of all party persuasions, actors and writers are far more influential in “writing” history – in historiography – than professional historians. In contemporary Islamic societies, a broad array of players and movements are influencing, arranging and presenting their own specific interpretations of history. Recent generations have subjected these interpretations to the Islamic discourse, an analysis being conducted with some enthusiasm in virtually all Islamic countries which is closely related to the so-called nationalist discourse wherever recent Islamic history is concerned, but also to some extent regarding earlier periods. Although Islamic writers from various backgrounds have contributed to developing these interpretations of history, an analytical perspective suggests that their works are generally defensive, apologetic and nationalistic.



Particularly conspicuous is the fact that this hegemonic Islamic discourse discourages professional historians from studying the era of the Prophet. This neglect of the formative period is extremely problematic for any approach aiming to creatively reconstruct Muslim history. In their attempt to contextualize the Qur'an and the Sunna, scholars pursuing this reconstructive approach focus on exploring the Islamic heritage (*turath*) and, particularly, Islam's legal heritage (*shari'a* and *fiqh*), endeavouring thereby to embed individual verses of the Qur'an within what is known as the literature of the circumstances of the revelation (*asbab al-nuzul*). But by ignoring the historical context of the Prophet's biography (*sirat al-nabawiyya*), and failing to subject this to critical analysis, these scholars' work does not extend beyond examining the wording of the Qur'an and the Sunna within the context of other received texts uncritically accepted as history. The contextualization issue is therefore highly controversial and hinders any serious reconstruction of Muslim history.

Another challenging issue is the era of the Islamic conquests (*futuhat*). Here, Muslims typically adopt a virtually uncritical approach, interpreting the conquests as the "opening up" of foreign countries. These "openings" of countries are portrayed as signifying the spread of the light of Islam and interpreted as civilizing missions. Interestingly, writings on these conquests are replete with the terminology used by modern defenders of European colonialism, e.g. references to spreading enlightenment and the true faith, and they also faithfully echo the spirit found in texts written by Muslim authors such as Hasan al-Banna, the founder of the Muslim Brotherhood. It is therefore hardly surprising that this narrative of Arab-Islamic conquest provoked criticism and counter-narratives from communities such as Jews, Christians, Persians and Indonesians, who did not consider themselves accurately portrayed therein. Their narratives of the same Islamic conquest stress notions of loss rather than notions of enlightenment and the bequest of a culture and religion.



The picture is far more complex concerning what Orientalists refer to as the “decline” – the decline, *inter alia*, of Islam and Islamic civilization and of the Ottoman Empire. It is interesting to see what reasons these authors advance for that decline. One example here is the widely known Arab-Islamic narrative which attributes the decline of Islam to conquest by the Persians and Turks. After all, it contends, these peoples were not really fluent in Arabic and were therefore unable properly to absorb the Islamic faith. The counter-narratives challenging this scenario for the decline of Islam postulate that a certain body of knowledge of traditions, the Qur’an and the Sunna had long existed in the minds of the scholars (*ulama*). Expounders of such counter-narratives of course include writers such as al-Nadwi from India or al-Bouti from Syria, who speak *pro domo* for their interests. But the same counter-narratives are also propagated by people who claim that the concept of civil society is an authentically Islamic concept.

Likewise important are the links, relations and interrelations – the “entanglements” – between and among individuals, religious and ethnic groups and countries over time. Non-Muslim scholars, conceding that the Qur’an evidently did not simply drop from the sky, point out that the text was shaped by a historical context and thus by both Muslims and non-Muslims. Significant institutions of Islamic law, they stress, derived from non-Muslim concepts, some of which were developed in pre-Islamic times and many others in parallel with the course of Islamic history. Examples cited in this context are religious endowments and certain rules concerning the law of succession. Similar links can also be found in the story of al-Andalus, which is virtually mythical and in whatever version is always tinged with the same grey hue of history. Such similarities suggest it is well worthwhile to explore these “entanglements”. If Islamic history is to be written, then – as with any history – its historiography must adhere to the following principles: deconstruction, criticism of sources, analysis of reciprocal relations and dependencies, openness and awareness of constant change. Unshocking as these principles may be, to those who defend a uniform, hegemonic and idealizing view of Islamic history they are deeply offensive.



Georges Tamer is professor of Arab studies at Ohio State University. He graduated in philosophy and Islamic studies; his published works include: *“The Trias of Maimonides. Jewish, Arabic and Ancient Culture of Knowledge”* (2005), and *“Humour in Arabic Culture”* (2009).

The Qur’an and History

The Qur’an is the foundational text of Islam. Any serious discussion on Islamic history must focus on the Qur’an and take account of two issues: first, the function of the Qur’an as a source of historical information and second, the history of the Qur’an as a revealed text.

Sacred scriptures are not suited for consultation as a source of accurate historical information, their principal purpose being to narrate the divine redemptive record (the *Heilsgeschichte*, literally: salvation history), a history which differs fundamentally from factual history. It is generally accepted that they were informed not by human knowledge but by a divine wisdom which determined the course of history, its inscrutable twists and turns being recorded in the visions of history which they convey. *Heilsgeschichte* is composed of events which may reside beyond the realm of rational thought. Any community regards its *Heilsgeschichte* as transcending historical boundaries and embodying the universal truth beyond those boundaries. However, all sacred scriptures emerged within a certain historical context and are thus the products of history addressing a certain historical demographic.

Understanding the historical context of any text is therefore immensely helpful in understanding its meaning. Two principal approaches can be identified in the study of the Qur’an and its historical context. First, Islam traditionally regards the Qur’an as a document of *Heilsgeschichte*, thereby endowing it with authenticity and the status of the supreme authority for reconstructing the past. Second, critical scholars regard the Qur’an as a document of religious history, and their interpretations of it refer to the events it narrates, the person of the Prophet and the circumstances of the Prophet’s life.



But how much history does the Qur'an actually contain? Where history is deemed to refer to the details of historical events, the Qur'an is far from being a reliable source of information. Although it contains numerous stories concerning biblical and Arab prophets, these were intended not to provide an accurate representation of pre-Islamic history but as constituent parts of a *Heilsgeschichte* which found its consummation in the Qur'an. They paint a very gloomy picture of pre-Muhamadan religious history. In times of weakness, Muslims repeatedly called for divine punishment for sinful non-believers who, throughout the ages, had misrepresented and distorted the divine message. By casting a negative light on the Muslims' adversaries and expounding the importance of a homogeneous religious community, these stories evidently held a high psycho-religious standing.

Does the Qur'an contain historical information on the prophet Muhammad? The Qur'an often refers to Muhammad in the second person, only rarely mentioning him by name. Far more frequently it refers to him by various titles relating to his mission: most often as the "Prophet" (*nabi*), often as the "messenger" (*rasul*), but also as the "servant", the "cautioner", the "reminder", etc. The four references to the name Muhammad in the Qur'an all relate to the nature of his mission. But numerous passages and their importance can be understood only outside the textual context of the Qur'an, only if they are embedded in the broader body of literature on religious tradition.

Although the Qur'an mentions some historical events such as a military defeat of Byzantine forces and the issuing of statutory regulations at the time of the Medina community, it does not lend itself as an adequate source in endeavours to reconstruct the life of the early Islamic community. On the contrary, the Qur'an should be seen as a source of ideas about history and a repository of historical matters inviting contemplation. History as a whole is portrayed as being synchronous with the process of human subjection to divine will within Islam. Far from being intended to serve as a source of historical information, the Qur'anic tales (*qasas*) are designed to transmit and hand down moral lessons (*ibar*). By citing from the redemptive

record, their purpose is not only to document the divine mission of the Prophet but also, and more importantly, to convey warnings: these tales are ethically loaded and invoke a consequence (*aqiba*) which affords history a divinely bestowed importance.

Muslim scholars and exegetes have tried to bridge these historiographical gaps between the text of the Qur'an and the factual context within which it was revealed, thereby creating a literature of the circumstances of the revelation (*asbab al-nuzul*) based on reports ascribed to the earliest generations of Muslims. These texts provide details on various passages of the Qur'an and relate these to events in the life of Muhammad, explaining how the Qur'an was revealed in response to needs which arose in various sets of circumstances. Although these texts are seemingly authenticated by references to their chain of transmission, that chain of transmission is not subjected to critical analysis.

This lack of historical detail in the Qur'an is in stark contrast to the eminent desire of many modern scholars to historicize the Qur'an by detailing the reasons and circumstances associated with the various revelations in response to what they regard as their primary duty: anchoring the text within the historical context of the Prophet. This endeavour is consistent with the method used by classical analysts of the Qur'an who aimed to interpret individual passages of the text by relating these back to situations prevailing at the time of the Prophet and the early Islamic community. The upshot of this method is to ascribe a historical dimension to the Qur'an to which the Qur'an itself does not aspire.

Although, as has been shown, the Qur'an does not contain an abundance of historical detail, it does reflect the historical particulars of a period extending over 22 years. The Qur'an is historicized because it cannot be detached from its historical setting. Islamic scholars recognize a significant dilemma in the fact that the analyses of earlier scholars of the Qur'an remained incomplete: at a certain point in Muslim history – and possibly as a reaction to rationalist interpretations of the Mu'tazila – the Qur'an was removed from its historical context. Whereas major works were subsequently written on the literature and language of the Qur'an, its historical component remained unacknowledged.



How can history be a constituent or even significant element informing the Qur'an without at the same time negating its status as a divine text? And what of the thesis that the historicity of the Qur'an on the one hand and Islamic belief in the Qur'an as a revealed text on the other are not necessarily contradictory? There can be no divine revelation without a human recipient, and likewise no history without human beings. Revelations come from the deity with the purpose of informing human beings. For its divine message to be transmitted effectively, a revelation needs to be received by a human being, and if it is to achieve its purpose, the transmitter and the receiver must enjoy equal status. This means that – without straying into blasphemy – one must accept that, for a revelation to be effective, the deity and the human being are essentially partners. Their partnership, however, does not signify an ontological equality between them; it is simply an expedient permitted by the deity in his mercy to transmit revelations to people who urgently need them. It can therefore be argued that it is indeed possible to acknowledge history as a constituent element of the Qur'an without departing from an orthodox Islamic context.

Acceptance of the role of human cooperation in divine revelation has an interesting logical corollary, namely that the personal histories of the recipients play a significant part in determining the mode of revelation. And because a revelation, if it is to achieve its purpose, must be comprehensible to its recipients, revelations in monotheistic contexts always take the form of a communicative act which is performed using a specific language and within a specific context to which the recipients can respond. In the Qur'anic context, divine messages are always communicated in a comprehensible form and because they are comprehensible, their recipients are required to comply with them – failure to do so attracts a just punishment. The communicative act of revelation thus contains an element of rationality which is intrinsically associated with historical context.

Yet although the historical, political, social and linguistic context within which the recipient of a revelation lives is a decisive factor in various respects for both the revelation itself and its message, and although, for that reason, Islamic tradition holds that Allah required the Qur'an to be revealed in the most eloquent Arabic, acknowledgement of this human dimension of the Qur'an is not tantamount to negating its divine nature.

By way of conclusion, each and every one of us has a serious responsibility to pursue a frank and critical discourse on the Qur'an as a sacred scripture. Whereas the Qur'an should not be seen as a source of factual historical information, it does reflect factual history and therefore merits being studied for its historicity. Such studies would also represent a significant contribution to the broader discussion on Islamic historiography and collective cultural consciousness.



Prof. Dr. Francis Robinson is a historian specializing in South Asia at the University of London. His publications include: *“Islam and Muslim History in South Asia”* (2000) and *“The Mughal Emperors”* (2007).

The title “With Fire and Sword?” reflects a European interpretation which was propagated from the late 19th century on concerning the Muslim conquests in Europe. Two issues are of particular interest in this respect. First, how were non-Muslims treated by the conquerors? And second, what was the nature of the processes whereby non-Muslim societies became Muslim societies? These two issues are of inestimable interest within both the West Asian context and its South Asian counterpart.

Here, West Asia refers to the lands which were conquered during a remarkable expansion of Arab military power in the three decades following the death of the Prophet in 632 of the Common Era (CE), namely Iraq, Iran, Syria, Palestine and Egypt. The Arab conquerors were followed by a substantial number of settlers. Virtually no efforts were made to force non-Muslims in the conquered lands to convert to Islam. The caliphs allowed Christians, Jews and also, in Iran, Zoroastrians to continue practising their faith in exchange for payment of a “tribute”. For the Arab conquerors, in theological terms, all these communities were referred to as “peoples of the Book” (*ahl al-kitab*); in legal terms their status was that of “protected peoples” (*dhimmi*). Indeed, during the first Islamic century converts proved to be problematic insofar as they raised issues of status within the Arab population. In order to consolidate their rule, the Arabs co-opted the pre-existing elites – Greek Byzantines and Persian Sassanians – into their administration. Roman, Coptic, Greek and Zoroastrian bookkeepers kept their posts and worked for the new regime as they had for its predecessor. Not surprisingly, the Arabs also adopted the pre-existing administrative regimes in their two new empires. The changes they introduced were limited to a land tax (*kharaj*) and a poll tax (*jizya*) levied on the Sassanians.

“With Fire and Sword?” Islamic Conquests and Religious Tolerance

Consistent with this policy, the new regime not only tolerated but also supported the organization of, for example, the Nestorian Church in Iraq, which took on an important role within that country in the fields of education, administration and public life. It was not until the middle of the eighth century, when the Arab empire increasingly became an Islamic empire, that sporadic efforts were made to encourage religious conversion. Nevertheless, the majority of the population of West Asia remained non-Muslim. Interestingly, the Muslims were always keen to benefit from the authority of the pre-existing non-Muslim holy sites. Early Muslims prayed in churches and even prayed in the Christian manner in mosques. A remarkable case concerned the Syrian monastery and shrine complex to St Sergius. The Umayyad caliph Hisham ibn Abd al-Malik associated himself with this significant saint by building his palace and a mosque close to the monastery. He even had a door cut into the qibla wall to gain direct access to the Christian shrine. It can therefore be concluded that a vibrant Christian community continued to exist under Muslim rule.

In South Asia, the first Muslim military incursions took place in the early years of the eighth century. The real conquest, however, did not take place until Turkish troops arrived in India in the twelfth century, an event which culminated in the establishment of the Delhi Sultanate. The Muslim conquerors were few in number and not accompanied by a large number of settlers as had been the case in West Asia. They found themselves in a complex world where the local agriculture, urban life, Hindu-Buddhist faiths and political regimes were unfamiliar. Here, the Muslim conquerors had to restrict their role to forming a military aristocracy with which to govern their non-Muslim subjects. They had been able to conquer and plunder a Hindu kingdom, but they had difficulty in maintaining their supremacy in that territory. Many of the compromises they found themselves obliged to make with those on whom their position depended proved to be untenable. Muslim rule in the Sultanate was therefore even less informed by ideology and much more pragmatic than in West Asia – to the extent that Hindus fought to defend Muslim rulers and Muslims to defend Hindu rulers.





But how does the Muslim practice of temple desecration fit into this pragmatic perspective? 1992 brought the destruction, by Hindu revivalists, of the mosque in Ayodhya named after the Moghul emperor Babur. This is a contemporary example of the same practice. Nonetheless it should be noted that the Muslim desecration of temples was motivated not by ideology but by politics. And also: this practice had been used by Hindu rulers long before the arrival of the Muslim invaders, the intention of such desecration being to steal and destroy the alien deity and thus delegitimize the regime of their enemies. The Muslim conquerors simply adopted this pre-existing age-old practice.

A comparative analysis of West Asia and South Asia reveals some striking similarities in the policies adopted by the respective local Muslim rulers. In both regions, a policy of pragmatism in dealing with their non-Muslim subjects was preferred to intolerant rhetoric and a rigorous interpretation of Islam. Non-Muslims were allowed to continue practising their religion and their communities were allowed to flourish – even to the extent that they played an important role on behalf of the new regime in sustaining the administrations and economies of their countries. In some cases Muslims even associated themselves with non-Muslim figures of authority.



**“With Fire
and Sword?”
Islamic
Conquests
and Religious
Tolerance**

Prof. Dr. Abdel-Raouf Sinno is a historian specializing in contemporary and modern history of the Middle East and the Ottoman Empire at the Lebanese University, Beirut.

The Islamic wars of conquest are still of interest today both in academic circles and within the public at large. To legitimate these wars of conquest, Muslims still quote verses from the Qur’an referring to notions of the *jihad* as a holy struggle. However, these passages lend themselves to differing interpretations, and unfortunately only a small number of intellectuals have so far ventured to comment on them. Those who have include Ali Abd al-Raziq, Nasr Hamid Abu Zaid, Hassan Hanafi and Sadiq al-Azm. These passages have long been exploited for political purposes – contemporary examples of such exploitation can be found in political Islamism – but such politicization was also evident in the policies of the Ottoman Empire. The argument holds that *jihad* is a noble religious mission. However, there is considerable evidence suggesting that banal political and economic motives inspire such rhetoric. After all, Islam as a religion was also able to spread via peaceful means, via the missionary effect (*da’wa*) attendant on trade. The Islam being spread today by non-peaceful means, however, is a political Islam. From today’s perspective, the early Islamic and Ottoman conquests were imperialistic and, as such, associated with considerable violence. Like all empires throughout history, the early Islamic and Ottoman empires were unable to expand without using a certain amount of ruthlessness. European powers, for example, built up gigantic colonial empires by means of the slave trade, and even at the beginning of the 20th century they used the empowering device of the “mandate” to assume rule in the Middle East. Such actions are thoroughly reprehensible when judged in the light of contemporary human rights and other standards.

Contemporary analysis of such events by many Muslim thinkers is biased and almost scandalously uncritical when compared with their analysis of their own past, including the Muslim wars of conquest, which have not been subjected to critical analysis informed by reason and professional scholarship. These Muslims ignore violations of human rights perpetrated by Muslims and reserve their criti-

cism exclusively for excesses perpetrated by Western powers – notably, but not only, within the contexts of the crusades and colonialism. Adopting a strategy of apologetics, they take refuge in citing from religious texts – for example texts designating Christians as “protected people”. But while invoking the protected status of non-Muslims as an argument in their favour, they deny the repressive conditions under which many non-Muslims lived – as documented in, inter alia, the Pact of Umar (shurut al-umariyya). Under Muslim rule, non-Muslims had only three options: insurrection, conversion or retaining their religion against payment but still denied the prospect of political integration into Muslim society. Judged by today’s standards, these conditions were far from consistent with a policy of tolerance.

Yet this protected status for non-Muslims has to be viewed within its historical context when Islam recognized a “brotherhood of believers” but not a concept of citizenship based on the principle of equality. Revealing facts here include the highly flexible tax rates applied to the Copts in Egypt, which depended on the flood level of the River Nile and thus avoided tax-induced hardship; the taxation of converts to Islam, who in the early years were required to pay the rates applicable to non-Muslims; and the fact that one Muslim ruler is known to have urged Christians not to convert. But these examples have less to do with a policy of tolerance than with the importance of the poll tax for the public budget. Indeed, between 739 and 772 Egypt experienced numerous periods of unrest motivated by high levels of taxation which brought Copts and Muslims together as allies. Moreover, analysis of the living conditions of non-Muslims in the Ottoman Empire likewise indicates a lack of tolerance. The freedoms granted there to Greek and Armenian subjects in fact had less to do with a policy of tolerance than with the practical benefit which these communities represented for the Ottoman Empire, which made extensive use of their skills to govern its immensely populous territory. It cannot, therefore, be claimed that the “protected peoples” (*dhimmi*) were hardly repressed and unjustly treated under Muslim rule.

These analyses clearly suggest that the tolerance issue was and is ultimately political and economic and essentially a matter of power politics. The dominance of Islamic religious institutions combined with the absence of any distinction between religion and politics plus anti-Islamic pressure from the outside world – all these factors have discouraged Muslims from undertaking a self-critical analysis of their religion and history. Many Muslims react fiercely to any criticism of Islam, the faith which informs their identity in the modern world, and are conspicuously keen to cite passages from the Qur’an as their defence in the face of perceived attacks by the “West” and the “secular” world. For many, the preferred line of counter-argument on the tolerance issue is the continued presence of Christians in the Middle East. So why, then, is Christianity gradually disappearing from the Orient?

Summary of the Proceedings of the Workshops



Workshop I: Memory and History in the Islamic Discourse in South Asia

Prof. Dr. Jamal Malik is a scholar of Islam at Erfurt University. His publications include: *“Madrasas in South Asia – Teaching Terror?”* (2009), *“Islam in South Asia. A Short History”* (2008), and *“Sufism in the West”* (2007).

Discussing Muslim South Asia in the period from pre-colonial times to the era of the nation state, Prof. Jamal Malik postulated that a sine qua non for our understanding of memory and our representation of history is individual human recollection. He pointed out that the historical record is always influenced by the discourse favoured by the ruler of the day, and urged researchers to take account of the formation of such “master narratives” suggesting a single Islamic history and not to neglect deviating histories propagated by less influential groups. The received understanding which informs interpretations of the canonic texts was imbued by the “master narrative” claiming that history had to be formulated in the service of religion and the law. The history in historiography is never “just” facts about the past; indeed, historiographical texts are often an illuminating reflection of the context within which they were written. Thus history, because it is always influenced by contemporary social discourses, can never be narrated in neutral or objective terms. A negotiated analysis of individual and collective memory is often a trigger of social change and a new approach to dealing with the past. The colonial and post-colonial era in South Asia provides many examples of such complex – and increasingly violent – negotiated discourses. Conclusion: the historical record should be considered as an influential source of authority, a determinant of change and continuity, self-assertion and coercion; it is not automatically a factual account. More important are interpretations of the past and their potential implications for the future.



Zainab al-Suwaij is director of the American Islamic Congress and an activist for gender equality and the inter-faith dialogue. She has published numerous articles in renowned American journals and has been interviewed by numerous TV broadcasters as an expert on her subject. Her publications include: “Saudi Arabia’s Curriculum of Intolerance” (2008).

In her presentation, Zainab al-Suwaij focused on the religious education aspect of the literature of apologetics disseminated by the Muslim World League. She explained that the work of this largely Saudi-dominated organization is essentially geared to missionary activities and religious education. Funded mainly by Saudi Arabia and the Gulf monarchies, its activities are usually guided by the political interests of these wealthy oil-rich states. A dramatic comparison followed to illustrate this point: Saudi Arabia has invested more in missionary and religious education activities than the Soviet Union invested in its conflict with the West. The scale of this investment is reflected in fact that, after the opening up of the Iron Curtain, over 30 million copies of the Qur’an were distributed in former Eastern bloc countries. However, there is a link between Muslim generosity and support for terrorism. Although none of these donor states promotes violence as such, various individual donors in Saudi Arabia are known to be funding terrorist activities. Their propaganda, however, stresses issues such as social justice and the struggle against the excesses of capitalism. The Muslim World League’s influence via its activism and literature is particularly strong because many local organizations cannot compete with its vast output and, reliant on publications supplied by the League, they unwittingly disseminate Saudi Arabian Wahhabism. However, the League’s influence is contained by the fact that people tend to be receptive to its Wahhabi and Hanbali message only if this is accompanied by funding.

Workshop II: Islamic History in the Literature of Apologetics of the Muslim World League

Summary of the Proceedings of the Workshops



Workshop III: Multicultural Myth or the “Golden Age”? The History of al-Andalus

Prof. Eduardo Manzano Moreno is the director of an influential Spanish research institute of the Centro de Ciencias Humanas y Sociales in Madrid. His publications include: “The Iberian Peninsula and North Africa” (2009) and “Conquistadores, emires y califas: los omeyas y la formación de Al-Andalus” (2007).

Prof. Manzano Moreno outlined contemporary discourses in Spain addressing the myth of a Muslim, mediaeval-Spanish al-Andalus. These discourses instrumentalize and mythicize history in various ways ranging from glorification of that era by invoking an inter-faith, multicultural utopia which can never have existed and demonization of the mediaeval Muslim presence in Spain as the occupation of a Christian country. Moreover, certain Muslims seemingly hanker after the reconquest of an al-Andalus keen to reassert its Islamic character. Such historical controversies should be understood as part of a quest for identity which, in the various epochs of Spanish history, has reflected differing needs, interests and constraints. To sum up, the instrumentalization of history as illustrated by the example of the al-Andalus myth can be a rewarding approach to studying modern Spanish history.



Prof. Dr. Angelika Hartmann was professor of Islamic and Middle Eastern studies at the University of Marburg and has published various works on Muslim history, theology and mysticism. These include: *“Geschichte und Erinnerung im Islam”* (2004) and *“Mental Maps – Raum – Erinnerung. Kulturwissenschaftliche Zugänge zum Verhältnis von Raum und Erinnerung”* (2005).

Prof. Hartmann stressed that there are no consecrated concepts of historiography, memory or politics in Islamic history, and that there is no evidence, right up to the present day, that any definitive, immutable model of Muslim sovereignty, of a “true Islam” or an Islamic theocracy has ever existed. Nonetheless such concepts do populate the thinking of dogmatists and ideologists who are less concerned with Islam as it is practised than with their own, self-created ideals. Prof. Hartmann pointed out three main issues for consideration. First, Muslim cultures – like any culture – are simultaneously retrospective and prospective. Second, the identity of Muslim “memory” is informed first and foremost by normative events which occurred in early Muslim history. Third, a deep-seated fear of losing the culture which informs their identity is currently exercising Muslim societies. For Muslims, loss of cultural identity signifies loss of their “Muslim” memory. They are therefore expected to engage in the recollecting and memorizing which is essential for shaping that identity. At the same time, they refute anything which challenges that aspired concept of identity. Prof. Hartmann’s conclusion: there is no question of any single, definitive memory. On the contrary, different memory cultures prevailed at different times in different social structures and strata. Different, competing memories can coexist and thereby create a balanced plurality of memory cultures; or a single memory culture can claim a hegemonic status.

Workshop IV: History as a Political Argument



**“Command
what is just and
forbid evil” –
Religious
Authority
in Islam**

Mahmoud Ayoub was professor of Islamic studies and director of the Seminar for Religious Studies at Temple University and professor at the Hartford Seminary. He actively contributes to debates on the inter-faith dialogue, and his publications include: “Islam. Faith and History” (2004) and “Dirasat fi-l-alaqat al-masihhiyya al-islamiyya (Studies on Relations between Christians and Muslims)” (2000).

“Command what is just and forbid evil” (*al-amr al-ma’ruf wa al-nahy an al-munkar*) can be understood as the social morality message of the Qur’an. The two verses of the Qur’an where this exhortation can be found likewise make reference to the umma. The term umma means a community of people composed of groups of individuals such as families or tribes; the world itself is composed of numerous communities, and the Qur’an also acknowledges the existence of an umma of animals and birds. The umma can refer to a large number of people such as the Muslim community (*ummat al-muslima*), but it can also refer to a single individual such as the prophet Abraham. Wherever religion acquires prominence within a society, it appears initially as a movement aspiring to reform (*islah*), but in Islam reform becomes the basis for morality and even creates a framework for the faith. Indeed, the Qur’an often links the two concepts: “those who believe and do deeds of righteousness” (*aladina amanu wa amilu salihat*). The morality expressed in the Qur’an is thus a morality for individuals gathered together within a community. The purpose of this moral message is to ensure obedience to Allah but at the same time promote justice and happiness for Allah’s creatures. This world view is expressed in the Qur’an via various principles and ideas; examples include those of mutual responsibility among Muslims (*takafu*) and equality of Muslims (*takafu*). A Hadith delivers confirmation of this: “Muslims’ blood is all equal” (*al-muslimun tatakafu al-dima’uhum*).

There are various verses both in the Qur’an and in the literature on tradition which address the subject of “Command what is just and forbid evil”. The first is sura 3, verse 104: “And let there arise out of you a band of people inviting all that is good ... and forbidding what is wrong; they are the ones to attain felicity.” But this verse

could also refer to an existing group which invited good and forbade evil. Which group could be meant in this case? Verse 110 of the same sura states: “You are the best of peoples (*umma*), evolved for mankind, enjoining what is right, forbidding what is wrong and believing in Allah.” Here, the question arises as to the definitions of “just” (*ma’ruf*) and “evil” (*munkar*). The notion of *ma’ruf* in fact has no metaphysical or theological significance and refers merely to that which people sense as being decent, honourable and good. From the viewpoint of Islamic law, *ma’ruf* is what reason acknowledges as good. In its application to life, *ma’ruf* governs relationships between people: between parents and children, neighbours, etc. The notions of “just” and “evil” should therefore be seen as social rather than philosophical or theological concepts. At the level of practising the faith, belief in Allah itself already embraces “Command what is just and forbid evil”.

In the literature on tradition, three Hadiths are of particular importance. The first is a variation of the pre-Islamic principle “Help your brother, whether he is an oppressor or is being oppressed” (*unsur akhaka zaliman aw mazluban*). This command is associated with the tribal group loyalty (*asabiya*) described by the Arab historian Ibn Khaldun (1332–1406 CE). It is a principle endorsed by the prophet Muhammad who, when asked what should be done when a brother was behaving disreputably, replied that the appropriate support for the brother in these circumstances was to “restrain his hand” (*tamsuk ala yadihi*). A second known statement, made in connection with the principle of jihad, the endeavour to make progress in the ways of God, runs: “One should become angry at oppression and sin with his tongue, then with his hand and with his heart.” Muslim scholars thus interpreted “Command what is just and forbid evil” as a collective duty (*fard kifaya*).

A more problematic Hadith is reported in two versions: “The best jihad is to speak a word of truth to a tyrant” – and there were occasions in Muslim history when acting on that principle cost numerous people their lives. Underpinning this view were developments in Muslim jurisprudence and political theory associated with thinkers such as al-Mawardi, Ibn Jama’a and al-Ghazzali, who advocated regarding





tyranny as a divine plague (*bala'*) to be endured as long as the tyrant kept order and maintained unity and avoided discord (*fitna*) within the community. The words of al-Ghazzali are clear: "I would prefer one hundred years of unjust tyranny to one day of chaos"; this and similar pronouncements can probably be attributed to the violent turmoil prevailing at the time. The second version of this Hadith carries a crucial rider: "and kill this person" (*the tyrant*). This version has been variously embellished over the years and is still in use today.

The principle of "Command what is just and forbid evil", however, should not be understood as a strict order or coercive means of ensuring that people behave accordingly. Instead it is a well-meant piece of advice and an exhortation. Numerous references to this issue can be found in the Qur'an: "You shall invite to the path of your Lord with wisdom and kind enlightenment" (sura 16, 125). The individual should never harm himself or others. Additionally, sura 31 cites an exhortation by the great scholar Lukman: "O my son! Observe prayer, and enjoin the right and forbid the wrong, and be patient under whatever shall betide thee." Interestingly, this includes a balance between the use and renunciation of force. This view is furthermore supported by the designation of Muslims as a "balanced community" (*ummatan wasatan*).

Nonetheless, the contemporary Muslim world is experiencing violence which some claim is justified by "Command what is just and forbid evil". This exhortation cannot legitimate such violence. A further verse of the Qur'an can be cited in this context: "Be not cast by your own hands to ruin" (sura 2, 195). For some scholars of mediaeval law, this verse meant that if a Muslim were certain to lose his life in a battle, he should not join in that battle. A clear picture emerges when this is viewed in conjunction with a further verse (sura 9, 111): "Allah hath purchased of the believers their persons and their goods; for theirs (in return) is the garden (of paradise): they fight in his cause, and slay and are slain." A Muslim, in other words, should go into battle cognizant of the fact that he could be victorious and live or that he could lose his life. Seen from this perspective, suicide attacks cannot be regarded as legitimated by Islamic law – they are underpinned by an intention to die.



Amel Grami is professor of Islamic studies and gender studies at Manouba University in Tunisia. Her publications include: *“Apostasy in Modern Islamic Thinking”*, *“Islam in Asia”*, and *“Does Freedom of Religion Exist in Islam?”* (all published in Arabic).

In recent years various Islamist groups, especially in Egypt, have appropriated the issue of “religion and women” in order to mobilize Muslims for their political ends. Analysis of Islamic websites and the programmes broadcast by Islamic satellite channels reveals a discourse advocating male dominance over women, the use of domestic violence, etc. However, a growing number of female scholars are reacting to this misogynistic discourse, making use of their education in order – as they say – to explore the Qur’an in depth and grasp the patriarchal structures of their societies. These scholars are actively committed to changing life in Muslim countries, and can be categorized in at least four groups.

The first group comprises Islamists (e.g. Zaynab al-Ghazzali) whose view of the religious texts is conservative. One tenet of their thinking is that preaching in a mosque is the ultimate jihad for women. This group is of only limited interest to this conference. The second, more interesting group comprises secular intellectuals who believe that the only way of liberating women is by engaging in theological and legal debate. They want to decide for themselves what is authentically Islamic and how legislation should be drafted. Seeking to reinterpret the Qur’an and reconstruct Muslim law (*fiqh*) from a feminist perspective, their main issues are female circumcision, domestic violence, wearing the veil, forced marriages, blood money, honour killings, inequality in inheritance law and gender segregation. Most of these activists, including Fatima Mernissi, Ilham Manea and Amel Grami, are known to a broad public through their print and web-based publications. Arguing that conventional scholars’ interpretation of the Qur’an has detached the text from its social and historical context and isolated it from contemporary society, they demand that the Qur’an be reinterpreted from the perspective of international human rights and also that the legal systems of Muslim countries should respect these rights. Any decision to live in accordance with the sharia, they advocate, should relate exclusively to the private sphere, but this elected practice should not be allowed to firm up into a compulsory normative principle.

Muslim Women Challenging the Religious Establishment

Some scholars in this group want more: Ilham Manea, for example, demands that if the Qur'an or passages thereof are no longer reconcilable with the principles governing modern life, they should simply be deleted. To support this demand she points out that the Arab mentality prevailing in the seventh century, which the Qur'an reflects, can no longer inform today's society. Such Western-minded, secular women, however, are by no means the only people fighting for women's rights in Muslim countries.

The third – no less significant – group comprises highly educated feminists who subscribe to political Islam. They reject any patriarchal interpretation of their religion and history, promoting instead, in religious terms, an understanding of Islam which espouses female participation. As religion, they argue, equates with power, some of these activists demand gender justice within the existing power structures. Islam, these feminists claim, already contains sufficient elements to allow for female liberation and social emancipation – all that is needed is for these elements to be identified and acted on. They cite the Qur'an, the Sunna and independently formulated case law (*ijtihad*) to challenge the prevailing paradigms. They further maintain that the existing image of Islam is distorted, and attribute that distortion to male scholars throughout Muslim history. Concerning the public sphere, they demand that women should be equal to men in being eligible to assume religious and political office, asserting that a female head of state of a Muslim country, female wedding registry officials (*ma'dhunat*) or female imams (imamat), are all eminently conceivable notions. Concerning the private sphere, they contest the received view of male authority within the family, arranged marriages, etc.

A further noteworthy phenomenon here is an Islam-inspired feminism which advocates a different relationship between genders. These activists call for gender complementarity rather than for an ambiguously interpretable gender equality. Their views embrace, for example, due respect for life as a housewife and mother,





but at the same time they argue that women should not be disadvantaged in terms of access to education and a career. This group includes Laila Ahmad, the “Sisters of Islam” in Malaysia, Aziza al-Hibri and Amina Wadud. Its interests include the classical Islamic methodology of Qur’an commentary (*tafsir*) and independently formulated case law (*ijtihad*) but also modern scientific disciplines such as sociology and linguistics. A further notable characteristic of this group’s thinking is that these scholars’ perspective of the Qur’an draws on their own experience as women. Classical and post-classical interpretations of Islam have been based on male experience and are thus informed by the all-pervading influence of patriarchal societies. These female scholars emphasize that they are in no way opposed to Islam or sharia law as such but want to draw on their own traditions as a means of achieving gender equality.

The fourth group is associated with the ever more conspicuous phenomenon of female Islamic preachers who appear on numerous Arabic-language satellite channels such as “al-Iqra”, “DreamView” and “al-Risala”. Members of this group include Huda al-Habash, Zu’ad Falah, Abla Qahlawi and Amina Nusayr. Fêted as celebrities and with a considerable fan following, these new voices represent a female “sheikhdom” (*shaykhat*) operating a “virtual” mosque. They stress that the received interpretations of the Qur’an and the Hadiths (*ahadith*) are informed exclusively by a male perspective and demand a reassessment of that perspective within Islam and its texts. Their concerns extend to various tabooed issues such as rape and homosexuality. A contemporarily relevant approach with considerably popular appeal can be seen in the activism of Abla Qahlawi, a female scholar at the University al-Azhar in Cairo who has written on Romanticism and romance and whose status as the epitome of motherhood has enabled her to acquire an extensive readership. Her concern is not for women to acquire equality within a human rights context; instead, her agenda is imbued with idealized notions of a role for women informed by the pre-Islamic “golden” age. Such an essentialist approach is likewise adopted by Amina Nusayr, who claims that, if properly interpreted,

Islam would grant women more rights than they are currently granted; nonetheless, she legitimizes the existing inequality in Islamic inheritance and marital law.

Conclusion: secular, Islamic and Islamistic female activists and preachers are challenging male authority in various ways. Islamistic feminists and preachers are calling not for gender equality but instead for a vaguely defined gender justice and acknowledgement of equal worth, believing that Allah deliberately endowed males and females with different strengths and weaknesses. The question here is whether these secular and religious activists and preachers can work together. One problem besetting such cooperation is a lack of political will; another is ignorance of history on the part of both women and men. But as long as a certain (*male*) group continues to monopolize religion and prevails on major social, political and spiritual matters, the progressive agenda of all female activists – religious or secular – will encounter massive problems within the Muslim world. Prof. Amel Grami stated that her modest experience and expectations suggest that these women's activism should be supported. In today's hostile environment, she argued, it has become almost impossible to fight for law reform and women's rights without wearing a veil. The repressive attitude of governments and some social groupings is preventing numerous scholars and others from engaging in political and social activism.



Nasr Hamid Abu Zaid is known worldwide as a leading scholar of the Qur'an and is professor of Islamic studies and humanities at the University of Utrecht. His many publications include: *"Mohammed und die Zeichen Gottes"* (2008).

Critical Commentary

How should the Qur'an be read? The history of Islamic-Arab culture understands the Qur'an as a "given". The emergence of Islam in Mecca in the seventh century projected Muslims on to the stage as a new tribe bonded together not by blood lines but instead by ethical values. The emigration of the Prophet to Medina marked the beginning of a change in the Qur'anic discourse to reflect changing circumstances and needs. In the Arab, pre-Islamic era, poetry had already become established as a highly prized form of expression; this helped the largely poetically formulated Qur'an to acquire a larger readership. Although its text manifests a certain tension between poetry and revelation, the Prophet himself was keen to use poetry for the purposes of dismissing the claims of his disparagers. According to the Qur'an, poetry derives from evil (jinn), yet the poetry of Hasan ibn Thabit is ascribed to the angel Gabriel.

We need the right conditions to be put in place for a proper analysis of the Qur'an and a critical deconstruction of contemporary Muslim cultures. We also need a new approach to reading the Qur'an in order to deconstruct those Muslim discourses which claim that violence and the repression of women are endorsed by Islam. Such a new approach should include investigating the Qur'an in terms of history. The text having been revealed over a period of 22 years, history is inherent in its structure. As a result, innumerable passages in the Qur'an are ambiguous or even, in some cases, contradictory. These ambiguities and contradictions need to be recognized, not ignored. One theological, hermeneutic solution identified for this problem entailed designating passages as being "unambiguous" (muhkam) or "ambiguous" (mutashabih). But what was clear and unambiguous for some, for example the Mu'tazila, was very unclear and ambiguous for others, not least the adepts of the Hanbali school of law. Islamic law (fiqh) endeavours to resolve this equivocation issue by employing the notions of "abrogating" (nasikh) and "abrogated" (mansukh) knowledge. These equivocations in the wording of the Qur'an

must be identified and their existence acknowledged. Likewise, any study of the schools of law must make a distinction between the Founder's pronouncements and subsequent texts and take due account of time and place. Failure to do so leads to mere speculation on how someone such as al-Shafi'i would interpret a text rather than what his interpretation actually was. Conclusion: the perspective adopted must encompass pre-Qur'anic, Qur'anic and post-Qur'anic contexts.

Islam as a religion and its events and phenomena should be seen within their specific context. What kind of Islam, for example, was practised by Muslim warriors during the era of the conquests (*futuhat*) in the seventh century CE? Carrying with them an only nascent Islam, these Muslims spread their message to many culturally very diverse regions, where it developed in many different ways. In terms of culture, art, history and mysticism, Islam is thus by no means a religion which developed exclusively within the Arab world. The Qur'an, however, belongs indisputably to the high culture of the Hijaz (the western coastal region of the Arabian Peninsula). It refers to Bedouins (*a'rab*) in rather deprecating terms. It is important in this context to be sparse in the use of absolute categories. The term "Muslim" to describe a follower of Muhammad took a long time to become established as standard usage. John of Damascus, a Christian, called these followers "Ishmaelites", thus suggesting that they were Christian heretics.

As addressees, we have the right to interpret the Qur'an within its historical context. At the same time, we must be fully aware of the limitations of Qur'anic interpretations and avoid approaching the Qur'an from an ideological perspective. It would be presumptuous and wrong to claim that any single interpretation describes the text's "true meaning". Any ideological approach would be absurd given the fact that the Qur'an derives from oral tradition. The decisive question is: What was the human contribution to the historical development of the Qur'an? The construction of meaning is always, in the final analysis, a human act.





Gudrun Krämer ist Professorin für Islamwissenschaften an der Freien Universität Berlin. Zu ihren Publikationen zählen u. a.: „*Speaking for Islam. Religious Authorities in Muslim Societies*“ (2006), „*Geschichte des Islam*“ (2005) und „*Gottes Staat als Republik. Zeitgenössische Muslime zu Islam, Menschenrechten und Demokratie*“ (1999).

Was ist Geschichte? Es wird gesagt, dass Geschichte die Summe aller vergangenen Dinge ist, die einen Einfluss auf unser gegenwärtiges Bewusstsein und Leben haben. Das ist ein weites Konzept, das aus offensichtlichen Gründen keiner wirklich in Zweifel zieht. Alle Arten von historischen Deutungen basieren auf Selektionen, die die unglaubliche Masse der über Raum und Zeit akkumulierten Ereignisse, Fakten, Wahrnehmungen und Erinnerungen aussieben und aussortieren. Daneben konzentrieren sich Historiographie und kritische Analyse auf die Mechanismen dieser Auswahl und darauf, wie die Wege von Geschichte überliefert und angehäuft wurden. Denn Geschichte muss nicht nur erzählt und überliefert, sondern auch gespeichert, arrangiert und inszeniert werden.

Wir Historiker behandeln Geschichten im Plural, anstatt einer Geschichte im Singular nachzuspüren, die uns nur in fragmentierter und voreingenommener Form vorliegen kann. Insbesondere kennen wir auch Geschichten, die von bestimmten Gruppen und Gesellschaften gehört, erinnert und überliefert werden. Das ist auch bedeutsam für islamisch geprägte Gesellschaften, die sich durch einen hohen Grad an ethnischer, religiöser und sprachlicher Pluralität auszeichnen. Wenn wir beispielsweise die Art und Weise betrachten, wie Geschichte im Libanon erinnert wird, so ist eine stark konfessionalistische Prägung auffallend. Es ist entscheidend, wie die eine Geschichte aus diesen vielen Geschichten konstruiert wird. So wird man eine einheitliche Geschichte nur in einem autoritären Rahmen haben können. Eine Anzahl solch autoritärer Staaten hat versucht, diese eine Geschichte zu kreieren. Jedoch befördern nicht nur staatliche Agenten einen solchen Hege- monie beanspruchenden Diskurs. Insbesondere beim sogenannten islamischen Diskurs ist festzustellen, dass von Seiten privater Agenten, aber auch Islamisten der Versuch unternommen wird, den einen einheitlichen Weg festzuschreiben, wie Geschichte erzählt, erinnert und inszeniert wird.

Islamische Geschichte zwischen Aufklärung und Apologetik

Von hoher Bedeutung sind politische Instrumentalisierungen von Geschichten und Geschichte im Singular. Es ist eine lohnenswerte Aufgabe, solche vorherrschenden Hegemonie beanspruchenden Deutungen von Geschichte zu dekonstruieren. Zugleich muss eingeräumt werden, dass der Anspruch, einen progressiven Islam zu konstruieren, gleichsam eine politische Nutzbarmachung ist. Denn der progressive Islam ist somit eine Gegenerzählung zu der vorherrschenden Deutung. Insbesondere finden wir auch progressive Muslime unter professionellen muslimischen Historikern, die historische Werke mit hohem Standard herausgeben. Dennoch sind diese Historiker zumeist Individuen, die oftmals alleine ohne eine bedeutende Schüleranzahl und Gleichgesinnte unter harten Bedingungen in muslimischen Staaten leben und arbeiten. Ihre Tätigkeit ist somit durch Isolation und einsamen Kampf gegen etablierte Autoritäten geprägt.

Es existieren darüber hinaus deutliche Unterschiede in den Geisteswissenschaften in den einzelnen Ländern. So ist etwa das professionelle Feld für Historiker in Syrien und Libyen keineswegs mit den Möglichkeiten in der Türkei oder Indien vergleichbar. Zudem ist der weitaus größte Teil der wissenschaftlichen Werke eher einer „Geschichtswissenschaft, orientiert an Tatsachen“, denn einer „Geschichtsforschung, orientiert an Konzepten“, verbunden. So finden sich kaum Wissenschaftler, die an größeren Zusammenhängen und umfassenden Konzepten interessiert sind. Weiterhin ist eine Tendenz erkennbar, die den Triumph des Nationalstaats widerspiegelt. Die Historiker forschen und schreiben oftmals nach innen orientiert. So schreibt das Gros der Historiker über Geschichten des eigenen Landes und fast nie über die anderer Länder. Diese Innenperspektive findet sich nicht nur in Bezug auf das Heimatland des Autors, sondern auch auf seine spezifische nationale oder konfessionelle Gemeinschaft. So schreiben Muslime über Muslime, orthodoxe Christen über orthodoxe Christen usw. Diese Sicht nach innen ist auffallend und als nationale Fragmentierung der Wissenschaft überaus problematisch. Der Blick nach innen sollte idealerweise zugunsten einer Forschung über transnationale Beziehungen, Verwicklungen und weiter gefasste Phänomene aufgebrochen werden.





Was ist nun der gesellschaftliche Einfluss von Historikern in ihren Ländern? Die Beantwortung der Frage ist grundsätzlich abhängig von den allgemeinen politischen Strukturen und dem politischen Klima des einzelnen Nationalstaats. So scheint es kaum überraschend, dass Vorstellungen von Geschichten kaum durch professionelle Historiker geprägt wurden. Diese Tatsache gilt selbstverständlich auch für die muslimische Welt. Vielmehr sind politische Akteure unterschiedlicher Couleur, Schauspieler, Schriftsteller von weitaus höherer Bedeutung für Geschichtsschreibung im Allgemeinen. Im gegenwärtigen Islam formt eine große Bandbreite von individuellen Akteuren und Bewegungen unterschiedliche Interpretationen der Vergangenheit, Inszenierungen und Arrangements von Geschichte. Diese Interpretationen werden seit einigen Generationen einem in fast allen muslimischen Ländern vorherrschenden, sogenannten islamischen Diskurs untergeordnet. Dieser Diskurs ist eng mit dem sogenannten nationalistischen Diskurs verbunden, wenn die jüngere Vergangenheit und frühere Perioden der muslimischen Geschichte repräsentiert werden. Zahlreiche islamische Autoren unterschiedlicher Provenienz waren an dieser Bildung von Interpretationen der Geschichte beteiligt. In der Analyse können allgemein defensive, apologetische und nationalistische Tendenzen ausgemacht werden.

Besonders auffällig ist, dass die Ära des Propheten von Historikern auf Grund der Dominanz des hegemonialen islamischen Diskurses ignoriert wird. Diese Vernachlässigung der formativen Periode hat jedoch äußerst problematische Folgen für einen Ansatz, der an einer kreativen Rekonstruktion der muslimischen Geschichte interessiert ist. Solche Wissenschaftler setzen sich intensiv mit dem islamischen „Erbe“ (*turath*) und insbesondere dem rechtlichen Erbe (*shari'a* und *fiqh*) sowie mit dem Anspruch einer Kontextualisierung des Korans und der Sunna auseinander. So versuchen sie einzelne Verse des Korans in eine Literatur der „Umstände der Offenbarung“ (*asbab al-nuzul*) einzubetten und sie so über den Kontext zu verstehen. Diese Wissenschaftler ignorieren jedoch den historischen Kontext wie die „Prophetenbiographie“ (*sirat al-nabawiyya*), die sie keiner kritischen Untersuchung unterziehen. Der Ansatz dieser Gelehrten beschränkt sich somit auf eine Betrachtung der Texte des Korans und der Sunna im Kontext anderer kritiklos

hingennommener Texte, die sie als historischen Kontext annehmen. Ihre Kontextualisierung ist somit keineswegs immun gegen harsche Kritik, die sich aber grundsätzlich gegen eine Rekonstruktion muslimischer Geschichte richtet.

Ein anderes herausforderndes Thema ist die Ära der islamischen „Eroberungen“ (futuhāt). Muslimische Historiker folgen hierbei einem fast gänzlich unkritischen Ansatz, der die Eroberungen als Öffnungen von Ländern betrachtet. Diese Öffnungen werden als eine Verbreitung des islamischen Lichts dargestellt und als eine *mission civilisatrice* gedeutet. Interessanterweise sind Texte über die Eroberungen von der gleichen Terminologie und Sprache durchdrungen wie die von modernen Verteidigern des Kolonialismus. Einige Beispiele hierfür sind Aussagen zur Verbreitung der Aufklärung und des wahren Glaubens. Sie spiegeln den Geist von Texten muslimischer Autoren wie Hasan al-Banna, des Begründers der Muslimbruderschaft, wider. In diesem Zusammenhang ist es aber auch nicht verwunderlich, dass wir kritische Ansätze in Form von Gegenerzählungen zu den islamischen Eroberungen bei Gruppen wie Juden, Christen, Persern und Indonesiern finden. Denn diese Gemeinschaften fühlen sich nicht angemessen repräsentiert von dieser Darstellung einer arabisch-islamischen Eroberung. Ihre Erzählungen der islamischen Eroberung sind thematisch vielmehr vom Verlust als von Aufklärung und Gewinn einer Kultur und Religion durchdrungen.

Ein äußerst vielschichtiges Bild ergibt sich auch bezüglich dessen, was Orientalisten gemeinhin als Niedergang bezeichnen – Niedergang des Islam, der islamischen Zivilisation, des Osmanischen Reiches. Es ist äußerst eindrucksvoll zu sehen, wo diese Autoren die Gründe für den Niedergang verorten. Beispielsweise existiert der berühmte arabisch-islamische Narrativ, den Niedergang des Islam mit der Machtübernahme durch die Perser und Türken in Verbindung zu bringen. Denn diese Gruppen waren ja des Arabischen nicht so richtig mächtig und konnten so den Islam kaum richtig absorbieren. Von besonderem Interesse sind Gegenerzählungen, die dieses Szenario eines Niedergangs des Islam herausfordern. Sie behaupten, dass eigentlich immer ein gewisser Grad von Wissen über die Tradition, den Koran und



die Sunna bei den Gelehrten (*ulama*) vorhanden war. Wir hören solche Gegen-
erzählungen selbstverständlich von Gelehrten wie al-Nadwi aus Indien und
al-Bouti aus Syrien, die pro domo für ihre Interessen sprechen. Jedoch hören wir
solche Äußerungen auch von Akteuren, die das Konzept der Zivilgesellschaft als
ein genuin islamisches Gebilde bezeichnen wollen.

Von hoher Bedeutung sind ebenfalls Verwicklungen, Verbindungen und Bezie-
hungen zwischen Individuen, religiösen und ethnischen Gruppen und Staaten
über die Zeitläufte. Nichtmuslimische Wissenschaftler haben die Ansicht hervor-
gehoben, dass der Koran offensichtlich nicht vom Himmel gefallen ist. Sie betonen
das Faktum, dass der Text durch einen historischen Kontext und somit von
Muslimen, aber auch Nichtmuslimen geformt wurde. So leiten sich bedeutende
Institutionen des islamischen Rechts von nichtmuslimischen Konzepten ab, die
manchmal vorislamisch und oftmals parallel zur muslimischen Geschichte ent-
wickelt wurden. Dies betrifft beispielsweise religiöse Stiftungen und bestimmte
Regeln des Erbrechts. Solche Verbindungen zeigen sich auch bei der Geschichte
von al-Andalus, die einem Mythos gleichkommt und die immergleiche graue
Farbe von Geschichte hat. Es ist somit eine großartige, lohnenswerte Herausfor-
derung, solche Zusammenhänge und Verwicklungen herauszuarbeiten. Wenn man
islamische Geschichte – wie jede andere Geschichte auch – schreiben will, so sollten
folgende Prinzipien beachtet werden: Dekonstruktion, Quellenkritik, Blick auf
gegenseitige Beziehungen und Abhängigkeiten, Offenheit und ein Bewusstsein für
stetigen Wandel. Diese Prinzipien sind keineswegs überraschend, jedoch sind sie
eine Beleidigung für jene, die eine einheitliche, Hegemonie beanspruchende und
beschönigende Idee von islamischer Geschichte verteidigen.



Koran und Geschichte

Georges Tamer ist Professor für Arabische Studien an der Ohio State University. Er studierte Philosophie und Islamwissenschaften und publizierte zahlreiche Werke wie u. a.: „The Trias of Maimonides. Jewish, Arabic and Ancient Culture of Knowledge“ (2005), „Humour in Arabic Culture“ (2009).

Der Koran ist das grundlegende Dokument des Islam. Jede ernsthafte Diskussion über islamische Geschichte muss auf den Koran gerichtet sein und sollte zwei Punkte beachten: 1) Funktion des Korans als Geschichtsquelle und 2) Geschichte des Korans als geoffenbarter Text.

Heilige Schriften sollten eigentlich nicht als Quelle für akkurate historische Informationen dienen. Sie behandeln vielmehr *Heilsgeschichte*, die sich von Realgeschichte fundamental unterscheidet. Denn es wird angenommen, dass diese Texte nicht durch menschliches Wissen, sondern durch göttliche Weisheit geordnet sind. Diese göttliche Weisheit determiniert den Verlauf der Geschichte, und seine unergründlichen Bewegungen sind aufgezeichnet in Visionen von Geschichte, die in den Schriften reflektiert sind. Heilsgeschichte besteht aus Ereignissen, die in manchen Fällen jenseits rationaler Entscheidungsmöglichkeiten sind. Innerhalb der jeweiligen Gemeinschaft wird Heilsgeschichte als Transzendierung historischer Grenzen betrachtet, die die universelle Wahrheit jenseits dieser Grenzen enthält. Die heiligen Schriften kamen jedoch in einem bestimmten historischen Kontext auf und sind somit Produkte von Geschichte, die ein bestimmtes historisches Publikum adressieren.

Historisches Wissen über den jeweiligen Kontext einer Schrift ist infolgedessen enorm hilfreich, um die Bedeutung des Textes verstehen zu können. Zwei bedeutende Herangehensweisen können bezüglich des Korans und seines historischen Hintergrunds identifiziert werden: 1) Der Islam bezeichnet traditionell den Koran als ein Dokument von *Heilsgeschichte*, dem ein Status von Ursprünglichkeit und höchster Autorität bei der Rekonstruktion der Vergangenheit gleichkommt. 2) Kritische Gelehrte benennen andererseits den Koran als Dokument von Religions-



geschichte. Hier werden die Ereignisse im Koran, die Person des Propheten Muhammad und die Umstände seines Lebens bei der Interpretation des Korans herangezogen.

Jedoch wie viel Geschichte enthält der Koran tatsächlich? Wenn die Geschichte an Details historischer Ereignisse interessiert ist, dann ist der Koran kaum eine zuverlässige Quelle von Informationen. Zwar erwähnt der Koran zahlreiche Geschichten von biblischen und arabischen Propheten. Jedoch waren sie nicht dafür vorgesehen, ein akkurates Bild der vorislamischen Geschichte zu liefern. Vielmehr sind sie als Konstituenten einer Heilsgeschichte zu betrachten, die ihre Erfüllung mit dem Koran erreichte. Sie bieten ein überaus düsteres Bild von vormuhammadanischer Religionsgeschichte. In Perioden der Schwäche berufen sich Muslime immer wieder auf die Strafe Gottes für die frevelhaften Ungläubigen, die Gottes Botschaft in jedem Zeitalter verstellt und verzerrt hätten. Diese Geschichten haben offensichtlich einen hohen religiös-psychologischen Wert. Denn sie lassen die Gegner der Muslime in einem negativen Licht erscheinen und betonen die Bedeutung der einheitlichen, religiösen Gemeinschaft.

Enthält der Koran geschichtliche Aussagen über den Propheten Muhammad? Der Koran adressiert Muhammad in der zweiten Person in zahlreichen Fällen, dennoch wird sein Name kaum erwähnt. Stattdessen werden einige Titel angeführt, die in Verbindung zu seiner Mission stehen. So finden wir oftmals „Gesandter“ (*rasul*), zumeist „Prophet“ (*nabi*), Diener, Warner, Erinnerer etc. Die nur vier Erwähnungen des Namens Muhammad im Koran beziehen sich lediglich auf den Charakter seiner Gesandtschaft. Die Bedeutung zahlreicher Aussagen kann jedoch nur außerhalb des Kontextes des Korans verstanden werden, nämlich wenn sie in die große Masse der religiösen Traditionsliteratur eingebettet werden.

Der Koran erwähnt historische Ereignisse wie eine militärische Niederlage der Byzantiner und Anordnungen von rechtlichen Normen zur Zeit der Gemeinde von Medina. Dennoch kann das Leben der frühislamischen Gemeinde nicht anhand des Korans rekonstruiert werden. Vielmehr ist der Koran eine Quelle von Ideen über Geschichte und eine Ansammlung von historischen Komplexen, die zu

Kontemplation einladen. Dementsprechend wird die gesamte Geschichte als gleichzeitig zu der islamischen Religion präsentiert, die als menschliche Einstellung der Unterordnung unter Gott verstanden wird. Die koranischen „Erzählungen“ (*qasas*) sind nicht als Überlieferung historischer Daten gedacht, sondern vielmehr enthalten sie „moralische Übungen“ (*ibar*). Denn sie warnen durch Rückgriff auf heilsgeschichtliche Beispiele und belegen Muhammads göttliche Mission. Diese Erzählungen haben eine ethisch aufgeladene „Folge“ (*aqiba*), die so der Geschichte eine von Gott gegebene Bedeutung beimisst.

Muslimische Gelehrte und Exegeten haben jedoch versucht, diese historiographische Lücke zwischen koranischem Text und dem lebensweltlichen Kontext zu schließen. Sie schufen so die Literatur der „Umstände der Offenbarung“ (*asbab al-nuzul*) aus Berichten, die den ersten Generationen der Muslime zugeschrieben wurden. Diese Texte liefern Details zu einzelnen Versen des Korans und sind durch die Angabe ihrer Überliefererkette scheinbar belegt. Sie setzen zahlreiche Ereignisse aus Muhammads Leben in Verbindung mit Texten des Korans. Sie erklären, dass der Koran entsprechend den Bedürfnissen in verschiedenen Situationen geoffenbart wurde. Der einzelne Bericht erwähnt somit die einzelne Situation und setzt sie in Verbindung mit einem koranischen Text. Jedoch haben wir keine kritische Analyse der Überliefererkette.

Es existiert ein bemerkenswerter Kontrast zwischen dem Fehlen von historischen Details im Koran und dem eminenten Wunsch zahlreicher Gelehrter, den Koran zu historisieren. Sie fügen zahlreiche Details über die Gründe und Umstände der einzelnen Offenbarungen hinzu. Die Mehrheit der Gelehrten betrachtet die historische Verankerung des Textes als ihre bedeutendste Pflicht. Diese Tendenz geht mit der Methode klassischer Exegeten des Korans einher, die Bedeutung einzelner Textstellen durch ihre Rückbindung an eine bestimmte Situation zur Zeit des Propheten und der frühen Gemeinde zu erklären. Durch diese Methode wird dem Koran – der nicht an Geschichte interessiert ist – Geschichte gegeben.



Obwohl der Koran kaum historische Details enthält, reflektiert er die historischen Gegebenheiten innerhalb eines Zeitraums von 22 Jahren. Der Koran wird von Geschichte heimgesucht, denn er kann nicht von seinem Sitz im Leben separiert werden. Ein bedeutendes Dilemma heutiger islamischer Gelehrter ist, dass diese Anstrengungen früherer Gelehrter des Korans nicht so weit fortgesetzt wurden, wie es bedurft hätte. An einem bestimmten Punkt in der muslimischen Geschichte – womöglich als Reaktion auf die rationalistischen Interpretationen der Mu'tazila – wurde diesem Buch seine Geschichte entrissen. Großartige Werke über den literarischen Wert und die Sprache des Korans wurden geschrieben, die historische Komponente des Textes wurde jedoch vernachlässigt.

Wie kann Geschichte eine Konstituente oder ein kennzeichnendes Element des Korans sein, ohne die göttliche Natur der Schrift zu widerlegen? Es soll hier die These vertreten werden, dass die Historizität des Korans und der islamische Glaube an den Koran als eine geoffenbarte Schrift sich nicht widersprechen müssen. Es existiert keine göttliche Offenbarung ohne den Menschen und es gibt ebenso ohne den Menschen keine Geschichte. Denn Offenbarungen kommen von Gott und sind an den Menschen adressiert. Sie müssen vom Menschen empfangen werden, um effektiv Gottes Sendung zu überbringen. Somit haben der Sender und der Empfänger gleichbedeutende Funktion, wenn eine Offenbarung ihr Ziel erreichen will. Deshalb können wir – ohne blasphemisch zu sein – sagen, dass das Göttliche und das Menschliche beide essentiell notwendig sind, so dass die Offenbarung wirklich werden kann. Jedoch deutet dies nicht auf eine ontologische Gleichheit zwischen Mensch und Gott hin, sondern weist auf eine funktionelle und notwendige Kooperation hin. Diese Zusammenarbeit ist von Gott durch seine Gnade gestattet, der Menschen Offenbarungen gewährt, die sie so dringend benötigen. Infolgedessen besteht in der Tat die Möglichkeit, Geschichte als einen konstituierenden Teil des Korans anzuerkennen und zugleich in einem orthodoxen islamischen Rahmen zu verbleiben.

Die Akzeptanz menschlicher Kooperation in der Offenbarung hat eine interessante logische Folge. Denn die persönlichen Geschichten der Adressaten des Korans haben so einen bedeutenden Anteil an der Ausformung der Offenbarung. Eine Offenbarung muss nicht zuletzt verstehbar für ihr Publikum sein, wenn sie ihr Ziel erreichen will. Das ist der Grund, warum Offenbarungen in monotheistischen Kontexten immer die Form einer kommunikativen Handlung einnehmen. Darüber hinaus ist die Performanz dieser Handlung immer von einer spezifischen Sprache und durch einen spezifischen Kontext geprägt, in dem die Menschen auf die Offenbarung tatsächlich reagieren können. Nach dem Koran sind göttliche Botschaften in einer verständlichen Form gehalten. Die Menschen haben ihnen zu folgen, da sie verstehbar sind, wenn sie einer ansonsten gerechten Strafe entgehen wollen. Somit enthält die kommunikative Handlung ein rationales Element, das intrinsisch mit dem historischen Kontext der Offenbarung verbunden ist.



Der historische, politische, soziale und linguistische Kontext der Empfänger der Schrift ist in zahlreichen Aspekten entscheidend für den Inhalt, den die Offenbarung überbringt. Deshalb hat nach islamischer Tradition Gott entschieden, den Koran in dem eloquentesten Arabisch herabzusenden, um den Bedürfnissen seines literarischen Kontextes zu entsprechen. Nehmen wir die menschliche Dimension und die vielschichtigen Aspekte der Kontexte des Korans ernst, dann meint dies keineswegs eine Verleugnung seiner göttlichen Natur.

Zusammenfassend ist es eine bedeutende Aufgabe für uns alle, einen offenen und kritischen Diskurs über den Koran als eine Schrift zu etablieren. Der Koran sollte zwar nicht als eine Quelle historischer Fakten betrachtet werden, reflektiert jedoch Realgeschichte und sollte somit bezüglich seiner Historizität untersucht werden. Dieser Auftrag würde auch einen bedeutenden Beitrag zu der größeren Diskussion zu islamischer Historiographie und kollektivem kulturellem Bewusstsein darstellen.



Prof. Dr. Francis Robinson ist Historiker mit Spezialgebiet Südasien an der University of London. Zu seinen Publikationen zählen u. a.: „Islam and Muslim History in South Asia“ (2000) und „The Mughal Emperors“ (2007).

Der Titel „Mit Feuer und Schwert?“ reflektiert eine eurozentrische Interpretation, die beginnend im späten 19. Jahrhundert über die muslimischen Eroberungen in Europa propagiert wurde. Zwei Fragen sind zu diesem Thema von ultimativem Interesse: 1) Wie wurden Nichtmuslime grundsätzlich behandelt? 2) Wie verliefen die Prozesse der Islamisierung der nichtmuslimischen Gesellschaften? Diese zwei Fragen sind im west- wie im südasiatischen Kontext von nicht zu unterschätzender Bedeutung.

Mit Westasien sind die Länder gemeint, die durch die bemerkenswerte Expansion der arabischen militärischen Macht in den ersten drei Jahrzehnten nach dem Tod des Propheten im Jahr 632 erobert wurden. Das sind Irak, Iran, Syrien, Palästina und Ägypten. Die Eroberer brachten eine große Zahl arabischer Kolonisten ins Land. Es existierten fast keine Bemühungen, Nichtmuslime zur Konversion zu bewegen. Die Kalifen erlaubten Christen und Juden, aber auch Zoroastriern im Iran, unter Tributzahlungen ihre Religion weiterhin zu praktizieren. Alle diese Gruppen wurden theologisch als „Leute des Buches“ (*ahl al-kitab*) und rechtlich als „Schutzbefohlene“ (*dhimmi*) bezeichnet. Im Gegenteil waren Konvertiten im ersten islamischen Jahrhundert lästig, denn sie sorgten für Statusprobleme innerhalb der arabischen Bevölkerung. Für ihre Herrschaft übernahmen die Araber die vormaligen Eliten der griechischen Byzantiner und persischen Sassaniden. Römische, koptische, griechische und zoroastrische Buchhalter arbeiteten für das neue Regime wie für das alte. Es ist daher nicht überraschend, dass die Araber das alte Verwaltungssystem der beiden Reiche beibehielten. So erhoben sie im Falle der Sassaniden lediglich eine Landsteuer (*kharaaj*) und eine Kopfsteuer (*jizya*).

Unter diesen Umständen übte das neue Regime nicht nur Toleranz, sondern wirkte auch unterstützend bei der Organisation beispielsweise der nestorianischen Kirche

„Mit Feuer und Schwert?“ Islamische Eroberungen und die Frage religiöser Toleranz

im Irak. Dieser Kirche kam eine bedeutende Rolle im Bereich der Bildung, Verwaltung und Politik des Landes zu. Erstmals Mitte des 8. Jahrhunderts kam es zu sporadischen Konversionsbestrebungen, als das arabische Reich zunehmend sich zu einem islamischen Reich entwickelte. Dennoch blieb die Mehrheit der Bevölkerung Westasiens nichtmuslimisch. Interessanterweise bestand das stetige Bestreben von Seiten der Muslime darin, von der Autorität der vorhandenen nichtmuslimischen heiligen Stätten zu profitieren. Frühe Muslime sollten in Kirchen beten und sogar auf christliche Weise in Moscheen. Eine bemerkenswerte Verwicklung zeigte sich im Falle des syrischen Klosters und Schreins des heiligen Sergius. Demnach brachte sich der umayyadische Kalif Hisham ibn Abd al-Malik mit diesem bedeutenden Heiligen in Verbindung, indem er seinen Palast und eine Moschee in der Nähe des Klosters errichtete. Er ließ neben der Gebetsnische sogar eine Tür anbringen, um direkten Zugang zu dem christlichen Schrein zu haben. Schlussfolgernd muss konstatiert werden, dass ein kraftvolles christliches Leben unter muslimischer Herrschaft weiterhin Bestand hatte.

In Südasien bahnte sich das erste militärische Eindringen der Muslime im frühen 8. Jahrhundert an. Jedoch begann die tatsächliche Eroberung erst, als türkische Truppen im 12. Jahrhundert nach Indien vordrangen, und kulminierte mit der Errichtung des Delhi-Sultanats. Die muslimischen Eindringlinge waren zahlenmäßig nicht sehr stark und kamen nicht mit einer großen Anzahl von Siedlern wie im Falle Westasiens. Die Muslime drangen in eine komplexe Welt von Landwirtschaft, Städten, hinduistisch-buddhistischem Glauben und politischen Regimen ein. Die muslimischen Eroberer konnten kaum mehr als eine militärische Aristokratie bilden, die über eine nichtmuslimische Welt regierte. Sie mussten Abhängigkeitsverhältnisse mit ihren Untertanen eingehen, die oftmals rasch wieder zerbrachen. Die Eroberer hatten zwar die Fähigkeit, ein hinduistisches Königreich zu besiegen und zu plündern, jedoch konnten sie kaum solch ein Territorium für längere Zeit halten. Die muslimische Herrschaft im Delhi-Sultanat war somit noch weniger ideologisch als in Westasien und wesentlich pragmatischer. Hindus kämpften für muslimische Herrscher und Muslime für hinduistische Herrscher.



Wie reiht sich aber nun die muslimische Praxis der Entweihung von Tempeln in diese Betrachtung ein? Im Jahr 1992 wurde die Moschee des moghulischen Kaisers Babur in Ayodhya von hinduistischen Revivalisten zerstört. Dieser Vorfall belegt die Aktualität jener Praxis. Jedoch ist anzumerken, dass die muslimische Entweihung von Tempeln keineswegs als eine ideologische motivierte, sondern als eine politische Handlung zu betrachten ist. Denn lange vor der Ankunft der muslimischen Eroberer pflegten bereits hinduistische Herrscher eine solche Praxis. Sie beabsichtigten mit dieser Maßnahme des Diebstahls und Zerstörung des jeweiligen Gottes, das Regime ihrer Feinde zu delegitimieren. Die muslimischen Eroberer übernahmen dann diese Praxis.

Im Vergleich von Westasien und Südasien sind Gemeinsamkeiten in der Politik der Herrscher auffallend. In beiden Regionen war ein pragmatischer Umgang mit nichtmuslimischen Untertanen von wesentlich größerer Bedeutung als die intolerante Rhetorik und Interpretation des Islam. Nichtmuslime konnten ihre Religion weiterhin praktizieren und sogar florieren. Zudem nahmen sie eine herausgehobene Rolle für das Regime in der Verwaltung und Wirtschaft des Landes ein. In manchen Fällen beteiligten sich Muslime gar an nichtmuslimischen Formen von Autorität.





**„Mit Feuer
und Schwert?“
Islamische
Eroberungen
und die Frage
religiöser
Toleranz**

Prof. Dr. Abdel-Raouf Sinno ist Historiker und beschäftigt sich vorrangig mit der neueren Geschichte des Nahen Ostens und der Geschichte des Osmanischen Reiches an der Libanesischen Universität in Beirut.

Die Problematik der islamischen Eroberungskriege sorgt bis heute für Debatten in Wissenschaft und Öffentlichkeit. Um diese Eroberungen zu legitimieren, stützen sich muslimische Akteure bis heute auf Verse des Korans, die mit Vorstellungen von jihad als heiligem Kampf zusammenhängen. Diese Texte können jedoch verschieden interpretiert werden, was heutzutage leider lediglich eine kleine Zahl von Intellektuellen wie Ali Abd al-Raziq, Nasr Hamid Abu Zaid, Hassan Hanafi oder Sadiq al-Azm leistet. Gegenwärtige Instrumentalisierungen solcher Texte können insbesondere im politischen Islam, aber auch schon in der Politik des Osmanischen Reiches erkannt werden. Sie behaupten, dass der jihad eine erhabene religiöse Aufgabe sei. Jedoch sind oftmals banale politische und ökonomische Motive für eine solche Rhetorik ersichtlich. Der Islam als eine Religion verbreitete sich auch mit friedlichen Mitteln durch Mission (*da'wa*) infolge von Handel. Der Islam dagegen, der sich mittels Gewalt in der modernen Zeit ausdehnt, ist als politischer Islam bekannt. So waren die frühislamischen und osmanischen Eroberungen aus heutiger Perspektive imperialistischer Natur und selbstverständlich durch ein hohes Maß an Gewalt geprägt. Wie in allen expandierenden Reichen konnten sie kaum ohne ein Mindestmaß an Ruchlosigkeit auskommen. So errichteten europäische Mächte riesige Kolonialreiche mithilfe des Sklavenhandels. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts versteckten sie sich hinter dem Begriff „Mandatsmacht“, um den Nahen Osten zu beherrschen. Nach heutigen Maßstäben wie den Menschenrechten sind solche Handlungen gänzlich zu verurteilen.

Die gegenwärtige Betrachtung solcher Ereignisse durch Muslime ist fast durchweg einseitig und fast schamlos unkritisch gegenüber der eigenen Vergangenheit wie den Eroberungskriegen. So fand keine Auseinandersetzung unter Zuhilfenahme von Vernunft und Wissenschaft statt. Sie ignorieren somit Menschenrechtsverletzungen durch Muslime und üben ausschließlich Kritik am Fehlverhalten west-

licher Mächte. Als Beispiele werden pauschal die Kreuzzüge und der Kolonialismus angeführt. In ihrer apologetischen Strategie verstecken sie sich hinter religiösen Texten, wie am Beispiel der Christen als Schutzbefohlene nachzuvollziehen ist. So wird der Schutzstatus der Nichtmuslime als positives Beispiel zwar angeführt. Dennoch werden die oft unterdrückerischen Bedingungen negiert, wie sie u. a. in den „Bedingungen des (Kalifen) Umar“ (*shurut al-umariyya*) niedergeschrieben wurden. Den Nichtmuslimen blieben unter muslimischer Herrschaft lediglich drei Optionen: Krieg, Konversion oder eine Beibehaltung der Religion. Die letzte Option war zudem nur unter Zahlung von Abgaben und einer Verweigerung politischer Integration möglich. Aus heutiger Perspektive entsprechen diese Regelungen keineswegs dem Prinzip der Toleranz.

Das System dieses Schutzstatus muss dennoch in seinem historischen Kontext verstanden werden. Der Islam kannte lediglich eine „Bruderschaft der Gläubigen“ und nicht das Konzept einer Staatsbürgerschaft basierend auf dem Prinzip der Gleichheit. So belegt beispielsweise die Besteuerung der Kopten in Ägypten ein hohes Maß an Flexibilität. Die Höhe ihrer Abgaben wurde abhängig von der Nilflut gestaltet, um überhöhte Forderungen zu vermeiden. Ein anderes Beispiel ist die Weiterbesteuerung von Konvertiten in der Frühzeit. Ein muslimischer Herrscher forderte die Christen gar auf, nicht zu konvertieren. Jedoch sind diese Fälle keine Beispiele für gewollte Toleranz, sondern vielmehr für die fiskalische Bedeutung der Kopfsteuer. So erlebte Ägypten zwischen den Jahren 739 und 772 mehrere Unruhen auf Grund hoher Besteuerung, bei denen Kopten und Muslime gemeinsam revoltierten. Auch die genauere Betrachtung der Situation der Nichtmuslime im Osmanischen Reich offenbart mangelnde Toleranz. Die Entfaltungsmöglichkeiten, die beispielsweise den Griechen und Armeniern gewährt wurden, hatten weniger mit Toleranz zu tun als vielmehr mit einem effektiven Nutzen. Die Osmanen profitierten von den Qualifikationen der Nichtmuslime für die Verwaltung ihres bevölkerungsreichen Territoriums. Folglich kann keineswegs behauptet werden, dass lediglich die Schutzbefohlenen (*dhimmi*) unterdrückt und von den muslimischen Herrschern ungerecht behandelt wurden.

Diese Erkenntnisse verdeutlichen, dass die Problematik politisch und ökonomisch bedingt war und durch Machtfragen bestimmt wurde. Die Dominanz der religiösen Institutionen, die mangelnde Unterscheidung zwischen Religion und Politik und der Druck von außen auf den Islam hindern die Muslime daran, eine selbstkritische Haltung zu ihrer Religion und Geschichte zu entwickeln. So reagieren zahlreiche Muslime scharf auf jede Kritik des Islam, der zu ihrer Identität in der Moderne geworden ist. In diesem Zusammenhang ist eine umfangreiche Nutzung des Korans hinsichtlich eines Widerstands gegen gefühlte Angriffe des „Westens“ und der „Säkularität“ festzustellen. In dieser Logik wird die Präsenz der Christen im Nahen Osten als Beleg für eine tolerante Haltung angeführt. Dennoch, warum verschwindet dann das Christentum allmählich aus dem Orient?

Zusammenfassung der Workshops



Workshop I: Erinnerung und Geschichte im islamischen Diskurs in Südasiens

Prof. Dr. Jamal Malik ist Islamwissenschaftler an der Universität Erfurt. Zu seinen Publikationen zählen u. a.: „*Madrasas in South Asia – Teaching Terror?*“ (2009), „*Islam in South Asia. A Short History*“ (2008) und „*Sufism in the West*“ (2007).

Prof. Dr. Jamal Malik konzentrierte sich in seinen Ausführungen auf die Geschichtsschreibung von der vorkolonialen bis in die nationalstaatlich geprägte Zeit im muslimischen Südasien. Er erklärte, dass das Verständnis von Erinnerung und Repräsentation der Vergangenheit notwendigerweise die Anwesenheit des sich erinnernden Individuums beinhalten muss. Zudem wird Geschichtsschreibung immer von dominanten Diskursen der Machthaber beeinflusst. Daher sollte der Forscher sich der Entstehung solcher „master narratives“, die eine islamische Geschichte suggerieren, bewusst sein und abweichende Geschichten von „Sekten“ oder weniger bedeutenden Akteuren nicht unberücksichtigt lassen. Denn das normative Grundverständnis hinter kanonischen Texten war von dem „master narrative“ durchdrungen, dass Geschichte Religion und Recht zu dienen hat. Malik erklärte weiter, dass Geschichte, wie sie in historiographischen Schriften konstruiert ist, nie „nur“ Fakten über die Vergangenheit repräsentiert. Vielmehr sind solche Texte zugleich eine bedeutende Reflexion über den Kontext ihrer Entstehung. Geschichte kann dann niemals neutral oder objektiv erzählt werden, da sie immer gesellschaftlichen Diskursen unterliegt und so geprägt ist. Sozialer Wandel steht zumeist in Beziehung zu Aushandlungen von individuellen und kollektiven Erinnerungen, wobei im Zuge dessen ein neuer Weg, mit der Geschichte umzugehen, entsteht. Insbesondere die koloniale und postkoloniale Epoche der südasiatischen Geschichte kennen die Verwicklung solcher Aushandlungen von Diskursen, die zunehmend auf gewalttätige Weise stattfinden. Fazit: Geschichtsschreibung muss immer als eine einflussreiche Quelle von Autorität, Wandel und Kontinuität, Selbstbehauptung und Zwang betrachtet werden. Die Aufzeichnung historischer Ereignisse als das, was geschehen ist, sollte aber nicht im Mittelpunkt der Untersuchung stehen. Vielmehr müssen die Deutungen der Vergangenheit und ihre potentiellen Bedeutungen für die Gegenwart erforscht werden.



Zainab al-Suwaij ist Vorsitzende des American Islamic Congress und engagiert sich für die Gleichberechtigung von Mann und Frau und den interreligiösen Dialog. Sie publizierte zahlreiche Artikel in bedeutenden amerikanischen Zeitschriften und wurde von zahlreichen Fernsehsendern als Expertin interviewt. Zu ihren Publikationen zählt u. a.: „Saudi Arabia's Curriculum of Intolerance“ (2008).

Zainab al-Suwaij stellte die religiöse Perspektive der apologetischen Literatur der Islamischen Weltliga in den Mittelpunkt ihres Vortrages. Sie erklärte, dass die Arbeit der maßgeblich von Saudi-Arabien gesteuerten Organisation auf Mission und religiöse Bildung abzielt. Diese weltweiten Aktivitäten sind zumeist mit Interessenpolitik der reichen Ölstaaten der Arabischen Halbinsel vermischt, wobei dem finanziellen Beitrag Saudi-Arabiens und der Golfmonarchien die entscheidende Rolle zukommt. Es wurde hierbei ein dramatischer Vergleich bemüht: Saudi-Arabien habe mehr Geld für diese globalen Aktivitäten ausgegeben als die Sowjetunion für ihre Auseinandersetzung mit dem Westen. Dieses Ausmaß an Investitionen in Mission und Bildung lässt sich an der Verteilung von über 30 Millionen Koranexemplaren in ehemaligen Ostblockstaaten nach dem Fall des Eisernen Vorhangs aufzeigen. Jedoch existiert auch eine Beziehung zwischen islamischer Wohltätigkeit und Terrorismus. Zwar unterstützen diese Staaten keineswegs direkt Gewalt, aber einzelne private Spender in Saudi-Arabien fördern solche Aktivitäten durchaus. In ihrer Propaganda unterstreichen sie aber auch Themen wie soziale Gerechtigkeit und arbeiten gegen Auswüchse des Kapitalismus. Die Islamische Weltliga hat durch ihre Aktivitäten und ihre Literatur einen weitreichenden Einfluss, da lokale Organisationen oftmals kein eigenes Material besitzen. Sie sind somit angewiesen auf die Bücher der Liga und verbreiten so unwillkürlich den saudi-arabischen Wahhabismus. Zugleich ist die Reichweite der Aktivitäten der Liga auch begrenzt, da ihr wahhabitische und hanbalitische Hintergrund nur im Zusammenhang mit finanzieller Förderung populär ist.

Workshop II: Islamische Geschichte in apologetischer Literatur der Islamischen Weltliga

Zusammenfassung der Workshops



Workshop III: Multikultureller Mythos oder „Goldenes Zeitalter“? Die Geschichte von al-Andalus

Prof. Eduardo Manzano Moreno ist Direktor einer bedeutenden spanischen Forschungseinrichtung des Centro de Ciencias Humanas y Sociales in Madrid. Zu seinen Publikationen zählen u. a.: „The Iberian Peninsula and North Africa“ (2009) und „Conquistadores, emires y califas: los omeyas y la formación de Al-Andalus“ (2007).

Eduardo Manzano Moreno beschrieb die gegenwärtigen Diskurse im modernen Spanien, die den Mythos des muslimischen mittelalterlichen Spaniens al-Andalus beinhalten. Diese Diskurse instrumentalisieren und verklären die Geschichte auf die eine oder andere Weise. Die Instrumentalisierungen des Mythos nehmen entweder die Form einer Glorifizierung ein, indem sie den Traum einer interreligiösen, multikulturellen Utopie skizzieren, die so keinesfalls Wirklichkeit gewesen sein kann, oder verteufeln die muslimische Präsenz im mittelalterlichen Spanien, die als Fremdherrschaft und Besetzung eines christlichen Landes gedeutet wird. Darüber hinaus hängen gewisse muslimische Akteure dem Traum einer Wiedereroberung von al-Andalus an, das seinen islamischen Charakter wiederfinden müsse. Solche Auseinandersetzungen über Geschichte sind im Zusammenhang mit einer Identitätsbildung zu verstehen, die in unterschiedlichen Epochen der spanischen Geschichte immer unterschiedlichen Bedürfnissen, Interessen und Zwängen unterlag. Letztlich kann die Instrumentalisierung von Geschichte an dem Beispiel der Geschichten um den Mythos al-Andalus ein lohnender Ansatz für das Studium der neueren Geschichte Spaniens sein.



Prof. Dr. Angelika Hartmann war Professorin für Islamwissenschaft und Nahoststudien an der Universität Marburg und ist Autorin zahlreicher Werke zur muslimischen Geschichte, Theologie und Mystik. Dazu zählen u.a.: „Geschichte und Erinnerung im Islam“ (2004) und „Mental Maps – Raum – Erinnerung. Kulturwissenschaftliche Zugänge zum Verhältnis von Raum und Erinnerung“ (2005).

Workshop IV: Geschichte als politisches Argument

Angelika Hartmann hob in ihrem Vortrag hervor, dass der Islam in seiner Geschichte keine sakralisierten Konzepte von Geschichtsschreibung, Erinnern und Politik kennt. In allen Epochen der muslimischen Geschichte bis in die Gegenwart existieren keine endgültigen und unabänderlichen Modelle von muslimischer Souveränität, eines „wahren Islam“ oder einer Theokratie. Dennoch finden wir solche Konzepte in den Ansichten von Dogmatikern und Ideologen, die sich weniger mit dem praktizierten Islam als mit ihren selbst kreierten Idealen auseinandersetzen. Drei Thesen sind für Angelika Hartmann von Bedeutung: Erstens sind muslimische Kulturen – wie jede andere – retrospektiv (zurückblickend) und prospektiv (vorausblickend) zugleich. Zweitens leitet sich die Identität von muslimischer „Erinnerung“ in erster Linie von normativen Ereignissen in der frühen muslimischen Geschichte ab. Drittens sind muslimische Gesellschaften heute von einer tief sitzenden Angst dominiert, ihre Kultur formende Identität zu verlieren. Der Verlust der kulturellen Identität bedeutet für die Muslime den Verlust ihres „muslimischen“ Gedächtnisses. So wird entsprechendes eindeutiges Gedenken und Erinnern gefördert, das zur Herausbildung dieser Identität unablässig ist. Zugleich werden dann Aspekte negiert und eliminiert, die das favorisierte Konzept von Identität herausfordern. Fazit: Es kann somit keinesfalls von der Existenz einer ultimativen Erinnerung gesprochen werden. Vielmehr erkennen wir unterschiedliche Erinnerungskulturen zu unterschiedlichen Zeiten, in verschiedenen gesellschaftlichen Strukturen und Schichten. Es können miteinander konkurrierende Erinnerungen nebeneinander existieren, es kann sich eine Balance in der Pluralität der Erinnerungskulturen ausbilden oder es kann eine Hegemonie beanspruchende Erinnerungskultur dominieren.



„Gutes gebieten und Verwerfliches verbieten“ – religiöse Autorität im Islam

Mahmoud Ayoub war Professor für Islamwissenschaften und Direktor des Seminars für Religionswissenschaft an der Temple University und Professor am Hartford Seminary. Er leistet regelmäßig Beiträge zum interreligiösen Dialog und ist Autor zahlreicher Werke wie u. a.: „Islam. Faith and History“ (2004) und „Dirasat fi-l-alaqat al-masihyya al-islamiyya (Studien zum christlich-islamischen Verhältnis)“ (2000).

Das Thema „Gutes gebieten und Verwerfliches verbieten“ (*al-amr al-ma'ruf wa al-nahy an al-munkar*) erscheint als die Sozialmoral des Korans. In den zwei Versen des Korans, in denen dieser Aphorismus zu finden ist, wird zudem das Wort „Gemeinde“ (*umma*) erwähnt. Laut einer kurzen Definition ist die *umma* eine organische Entität von Menschen, die sich aus Individuen in Gruppen wie Familien und Stämmen zusammensetzt. So besteht die Welt aus zahlreichen Gemeinschaften. Der Koran kennt auch eine *umma* von Tieren und Vögeln. Der Begriff *umma* kann so auf eine große Anzahl von Menschen verweisen wie die „muslimische Gemeinde“ (*ummat al-muslima*), aber auch auf nur eine Person wie den Propheten Abraham. Wo auch immer Religion in der Gesellschaft auftaucht, erscheint sie anfangs als eine Bewegung mit dem Bestreben nach Reform (*islah*). Im Islam wird Reform zur Basis von Moral und sie bildet sogar einen Rahmen für den Glauben. In dieser Hinsicht kombiniert der Koran oftmals die zwei Aussagen: „die, die glauben und recht handeln“ (*aladina amanu wa amilu salihat*). Die Moral im Koran ist so eine Moral von Individuen, gebunden in der Gesellschaft. Der Zweck der Moral ist der Gehorsam gegenüber Gott; es sollen jedoch auch Gerechtigkeit und Glück für Gottes Geschöpfe herrschen. Diese koranische Weltsicht spiegelt sich in einigen Prinzipien und Ideen wider. Beispielhaft können hier das Prinzip der „gegenseitigen Verantwortlichkeit unter Muslimen“ (*takafu*) und das der „Gleichwertigkeit unter Muslimen“ (*takafu*) angeführt werden. Der folgende Prophetenausspruch (*hadith*) bestätigt dies: „Das Blut der Muslime ist gleichwertig“ (*al-muslimun tatakafu al-dima'uhum*).

Es existieren mehrere Verse im Koran und in der Traditionsliteratur zu „Gutes gebieten und Verwerfliches verbieten“. Der erste ist Vers 104 in Sure 3: „Aus euch

soll eine Gemeinschaft werden, die zum Guten aufruft und Verwerfliches verbietet. Sie sind die wahrhaft Erfolgreichen.“ Es kann aber auch eine Gruppe gemeint sein, die zum Guten aufruft und Verwerfliches verbietet. Wer kann dies dann sein? In Vers 110 derselben Sure lesen wir: „Ihr seid die beste Gemeinde (*umma*), die unter den Menschen hervorgebracht worden ist. Ihr gebietet Gutes, verbietet Schlechtes und glaubt an Gott.“ Es stellt sich die Frage: Wie kann man Gutes (*ma'ruf*) und Verwerfliches (*munkar*) definieren? Der Begriff *ma'ruf* hat eigentlich keinen metaphysischen oder theologischen Wert; er meint vielmehr das, was wahrnehmbar anständig, ehrenwert und gut ist und worüber die Menschen entsprechend befinden. In islamrechtlicher Hinsicht ist *ma'ruf* das, was vom Verstand als gut erkannt wird. So reguliert das Prinzip *ma'ruf* das Verhältnis der Menschen zu ihren Eltern, Kindern, Nachbarn, Partnern etc. Zusammenfassend können wir die zwei Prinzipien als soziale Konzepte und nicht als philosophisch-theologische Prinzipien betrachten. In der Interpretation soll herausgehoben werden, dass der Glaube an Gott das Tun des Guten und Vermeiden des Verwerflichen bereits einschließt.

In der Traditionsliteratur sind drei prophetische Überlieferungen (*ahadith*, *Singular hadith*) von höherer Bedeutung. Der erste Ausspruch ist eine Variation des vorislamischen Prinzips „Unterstütze deinen Brüder, sei er unterdrückt oder sei er der Unterdrückter“ (*unsur akhaka zaliman aw mazluban*). Diese Aussage steht in Verbindung zu der tribalen Gruppenloyalität (*asabiya*), wie sie der arabische Historiker Ibn Khaldun (1332–1406) beschreibt. Der Prophet Muhammad pflegte auch diese Tradition. Eines Tages wurde er gefragt, was zu tun sei, wenn ein Bruder verwerflich handele. Da sagte der Prophet: „Halte seine Hand zurück“ (*tamsuk ala yadihi*). Dieses Eingreifen sei dann die adäquate Unterstützung für den Bruder. Ein anderer bekannter Ausspruch steht in Zusammenhang mit dem Prinzip des *jihad*, das als ein Bestreben auf dem Weg Gottes verstanden wird. „Jeder von euch, der etwas Falsches sieht, soll es mit seiner Hand ändern. Wenn er dies nicht vermag, dann mit seiner Zunge oder mit seinem Herzen.“ Daher werteten muslimische Gelehrte „Gutes gebieten und Verwerfliches verbieten“ als kollektive Pflicht (*fard kifaya*).

Eine problematischere Überlieferung wird in zwei Versionen wiedergegeben: „Der beste *jihad* ist ein gutes Wort, das zu einem tyrannischen Herrscher gesagt wird.“ Es existieren Fälle in muslimischer Geschichte, in denen zahlreiche Menschen für eine solche Handlung mit ihrem Leben bezahlen mussten. Eine solche Ansicht steht in Zusammenhang mit den Entwicklungen in muslimischer Jurisprudenz und politischer Theorie bei Personen wie al-Mawardi, Ibn Jama'a und al-Ghazzali. Sie warben dafür, tyrannische Herrschaft als eine göttliche Plage (*bala'*) zu betrachten. Sie soll ertragen werden, solange der tyrannische Herrscher die Einheit der Gemeinschaft durch Ordnung aufrechterhalte und nicht durch Zwietracht (*fitna*) riskiere. Die Worte von al-Ghazzali sind wegweisend: „Ich bevorzuge hundert Jahre ungerechte Herrschaft gegenüber einem Tag des Chaos.“ Die Gründe für solche Aussagen sind wahrscheinlich in den tumultartigen, gewalttätigen Ereignissen der damaligen Zeit zu suchen. Die andere Version der Überlieferung hat noch einen entscheidenden Zusatz: „Und töte diese Person (den



tyrannischen Herrscher).“ Diese Aussage hat zahlreiche ausgreifende Verzweigungen bis in unsere heutige Zeit.

Das Prinzip „Gutes gebieten und Verwerfliches verbieten“ soll aber keineswegs so verstanden werden, dass Menschen zu einem bestimmten Handeln gezwungen werden. Vielmehr meint es einen wohlmeinenden Ratschlag, Aufruf oder Gebot. Dieses Thema finden wir so auch vielfach im Koran: „Rufe auf zum Weg deines Herrn mit Weisheit und gutgemeinter Ermahnung“ (Sure 16, 125). So soll der Einzelne sich keinesfalls selbst oder anderen Schaden zufügen. Darüber hinaus existiert in Sure 31 eine Aussage des großen Weisen Luqman: „Mein Sohn, etabliere regelmäßige Gebete, gebiete Gutes und verbiete Verwerfliches und sei geduldig in seiner Durchsetzung.“ Interessanterweise finden wir in dem Gebot eine Balance zwischen Gewaltanwendung und Apathie. Diese Sichtweise wird zudem durch die Bezeichnung der Muslime als „Gemeinschaft der Mitte“ (*ummatan wasatan*) gestützt.

Dennoch sehen wir gegenwärtig Gewalt in der muslimischen Welt, die mit dem Gebot „Gutes gebieten und Verwerfliches verbieten“ gerechtfertigt wird. Diese Gewalt darf jedoch keinesfalls dadurch legitimiert werden. Ein weiterer Koranvers kann hier angeführt werden: „Bietet nicht Eure Hand dem Verderben“ (Sure 2, 195). Dieser Vers meinte aus Sicht einiger mittelalterlicher Rechtsgelehrter, dass, wenn ein Muslim in einer Schlacht mit Sicherheit seinen Tod finden würde, er keinesfalls in jene Schlacht ziehen dürfe. In Verbindung mit einem weiteren Vers (Sure 9, 111) ergibt sich ein klares Bild: „Gott hat sich von den Gläubigen ihr Leben und ihr Vermögen dafür erkauft, dass sie das Paradies bekommen. Sie kämpfen auf dem Wege Gottes, töten und werden getötet.“ Somit soll ein Muslim mit dem Wissen in eine Schlacht ziehen, dass er entweder siegreich und lebendig sein oder getötet werden könnte. Aus dieser Perspektive sind Selbstmordattentate keineswegs eine islamrechtlich legitime Handlung, denn es besteht die Absicht zu sterben.



Amel Grami ist Professorin für Islamwissenschaften und Geschlechterstudien an der Universität Manouba in Tunesien. Zu ihren Publikationen zählen u. a.: „Apostasie in modernem islamischem Denken“, „Islam in Asien“, „Gibt es religiöse Freiheit im Islam?“ (alle in Arabisch).

In den letzten Jahren haben islamistische Gruppen insbesondere in Ägypten erfolgreich auf die Frage „Religion und Frauen“ rekurriert, um Muslime für ihre politischen Anliegen zu mobilisieren. Wenn wir islamische Homepages lesen und Programme auf islamischen Satellitenkanälen analysieren, dann entdecken wir einen Diskurs, der die Dominanz von Männern über Frauen, die Anwendung häuslicher Gewalt etc. befördert. Jedoch finden wir eine wachsende Anzahl von Frauen, die auf diesen frauenfeindlichen Diskurs reagieren. Sie nutzen ihre Bildung, um – wie sie sagen – tief in den Koran zu schauen und die patriarchalischen Strukturen ihrer Gesellschaften zu durchschauen. Die neuen weiblichen Gelehrten engagieren sich intensiv, um die Verhältnisse in muslimischen Ländern zu ändern. Wir finden mindestens vier Typen solcher weiblicher Gelehrten.

Die erste Gruppe sind weibliche islamistische Gelehrte (*Zaynab al-Ghazzali*), die einen konservativen Ansatz gegenüber religiösen Texten pflegen. Unter anderem bezeichnen sie die Predigt in Moscheen als den wahren jihad für Frauen. Diese Gruppe ist für uns hier von geringerem Interesse. Die zweite, interessantere Gruppe sind säkulare, intellektuelle Frauen. Sie denken, dass die einzige Möglichkeit für eine Frauenbefreiung in theologischen und juristischen Debatten besteht. Sie möchten selbst autonom entscheiden, was essentiell islamisch ist und welche Gesetze für die Zukunft auszuarbeiten sind. Zu diesem Zweck unternehmen solche weibliche muslimische Gelehrte Anstrengungen, den Koran zu reinterpretieren und muslimisches Recht (*fiqh*) aus einer feministischen Perspektive zu rekonstruieren. Thematisch konzentriert sich ihre Arbeit auf Frauenbeschneidung, häusliche Gewalt, Verschleierung, Zwangsehen, Blutgeldzahlungen, Ehrenmorde, ungleiches

**Muslimische
Frauen
fordern
religiöse
Autorität
heraus**

Erbrecht, Arbeitsverbote und Geschlechtertrennungen. Die meisten dieser Aktivistinnen wie Fatima Mernissi, Ilham Manea und Amel Grami sind einer weiteren Öffentlichkeit durch Publikationen im Internet und durch Bücher bekannt. Diese Akteure behaupten, dass die Interpretationen des Korans durch Gelehrte die Schrift von ihrem sozialen und historischen Kontext und von dem gegenwärtigen Kontext unserer Gesellschaften isoliert haben. Sie fordern eine Reinterpretation auf der Basis der internationalen Menschenrechte. So sollen auch die Gesetze muslimischer Länder mit diesen Rechten zu vereinbaren sein. Lediglich im privaten Raum soll die Möglichkeit bestehen, durch individuelle Entscheidungen ein mit der Scharia konformes Leben zu führen. Diese Praxis darf jedoch keinesfalls einem sanktionierten Prinzip oder einer notwendigen Regel gleichkommen. Manche Frauen gehen in ihren Forderungen sogar weiter. So erklärt Ilham Manea, dass, wenn der Koran oder Teile von ihm nicht mit den Prinzipien der gegenwärtigen Gesellschaften vereinbar sei, entsprechende Texte einfach weggelassen werden sollten. In ihrer Begründung verweist sie auf die arabische Mentalität des 7. Jahrhunderts, die sich in den Texten widerspiegelt und nicht mehr zeitgemäß sei. Diese westlich-säkularen Frauen sind jedoch keinesfalls die Einzigen, die für die Gleichberechtigung von Frauen in den muslimischen Ländern kämpfen.

Die dritte Gruppe von nicht geringer Bedeutung besteht aus hoch gebildeten, islamistisch-feministischen Frauen, die einen Teil des Spektrums des politischen Islam bilden. Sie weisen eine patriarchalische Interpretation ihrer Religion und ihrer Geschichte zurück. Stattdessen forcieren diese islamistischen Feministinnen ein Verständnis von Islam, das eine weibliche Teilnahme in einem religiösen Idiom ermöglichen soll. Da Religion Macht gleichkommt, fordern einige dieser Aktivistinnen eine Gerechtigkeit der Geschlechter innerhalb der herrschenden Machtstrukturen. Diese Gelehrten behaupten, dass der Islam zahlreiche Elemente einer Befreiung und sozialen Emanzipation beinhalte, wobei jene lediglich entdeckt und propagiert werden müssten. So nutzen sie den Koran, die Sunna des Prophe-





ten und ungebundene Rechtsfindung (*ijtihad*), um vorherrschende Denk- und Verhaltensmuster herauszufordern. Diese Feministinnen erklären das existierende Bild des Islam als eine Verzerrung, die selbstverständlich männlichen Gelehrten in der muslimischen Geschichte geschuldet sei. Für die öffentliche Sphäre fordern sie, dass Frauen genau wie Männer religiöse und politische Ämter einnehmen können. Ein weibliches Staatsoberhaupt eines muslimischen Landes, Heiratsbeamtinnen (*ma'dhunat*) oder Vorbeterinnen (*imamat*) sind so durchaus denkbar. Im privaten Bereich bestreiten die Feministinnen die althergebrachte männliche Autorität innerhalb der Familie, die beispielsweise das Arrangement von Ehen beinhaltet.

Ein besonderes Phänomen bildet ein islamisch stilisierter Feminismus, der ein anderes Verhältnis der Geschlechter unterstreicht. Diese Frauen fordern eine Komplementarität der Geschlechter anstatt einer als undifferenziert gedeuteten Gleichheit der Geschlechter. Eine solche Ansicht ermöglicht beispielsweise auch, die Tätigkeit als Hausfrau und Mutter gebührend zu respektieren. Jedoch soll die Möglichkeit zu Bildung und beruflicher Tätigkeit für Frauen keineswegs geschmälert sein. Zu dieser Gruppe zählen u. a. Laila Ahmad, die malaysische Bewegung der „Sisters of Islam“, Aziza al-Hibri und Amina Wadud. Diese Gruppe orientiert sich neben klassisch-islamischer Methodologie wie Korankommentar (*tafsir*) und ungebundener Rechtsfindung (*ijtihad*) auch an modernen wissenschaftlichen Disziplinen wie Soziologie und Linguistik. Darüber hinaus fällt auf, dass diese Frauen in ihrer Perspektive auf den Koran auf ihre persönlichen Erfahrungen als Frauen verweisen. Denn die klassischen und postklassischen Interpretationen des Islam basieren auf Erfahrungen von Männern und wurden selbstverständlich durch den alles beherrschenden Einfluss der patriarchalischen Gesellschaften geformt. So behaupten diese Aktivistinnen, keineswegs gegen die Scharia oder den Islam eingestellt zu sein. Vielmehr wollen sie die eigenen Traditionen nutzen, um eine Gerechtigkeit unter den Geschlechtern zu erreichen.

Als vierte Gruppe soll auf ein wachsendes Phänomen der islamischen Predigerinnen verwiesen werden. Hierzu zählen u. a. Huda al-Habash, Zu'ad Falah, Abla Qahlawi, Amina Nusayr. Sie haben ihren Auftritt auf den zahlreichen arabischen Satellitenkanälen wie „al-Iqra“, „DreamView“ und „al-Risala“. Diese neuen Stimmen bilden als ein weibliches shaykhat (*Scheichtum*) eine virtuelle Moschee für Frauen, die als Stars inszeniert und von Fans verehrt werden. Nach ihren Ansichten bestehen die vorherrschenden Interpretationen der Schriften, wie des Korans und der Prophetenüberlieferungen (*ahadith*), alleine aus männlicher Perspektive. Diese Frauen verlangen Neubewertungen dieser männlichen Sichtweisen im Islam mit Referenz zu den erwähnten heiligen Schriften. Thematisch wagen sie sich sogar in tabuisierte Bereiche wie Vergewaltigung, Homosexualität etc. vor. Einen gegenwartsbezogenen, populären Ansatz beschreibt die Gelehrte an der Universität al-Azhar in Kairo, Abla Qahlawi, indem sie über Romantik und Romanzen schreibt. Sie ist fähig, durch ihre Verkörperung einer idealen Mutterschaft ein weites Publikum zu begeistern. Die Gelehrte will keineswegs den Frauen gleiche Rechte im Rahmen der Menschenrechte verleihen. Vielmehr ist ihre Agenda mit idealisierten Bildern von Weiblichkeit aus dem frühislamischen Goldenen Zeitalter durchdrungen. In diese essentialisierende Richtung argumentiert auch Amina Nusayr, die behauptet, dass der Islam in Wahrheit mehr Rechte für Frauen vorsieht, als gegenwärtig Praxis ist. Jedoch legitimiert sie die bestehende Ungleichheit im islamischen Erb- und Eherecht.

Fazit: Säkulare, islamische und islamistische Aktivistinnen und Predigerinnen fordern männliche Autoritäten auf unterschiedliche Weise heraus. Islamistische Feministinnen und Predigerinnen streben jedoch keineswegs nach Geschlechtergleichheit. Sie verfolgen vielmehr das Ziel einer mehr oder weniger unbestimmten Geschlechtergerechtigkeit und Gleichwertigkeit von Geschlechtern. Denn sie glauben, dass Gott das einzelne Geschlecht absichtlich mit gewissen Stärken und Schwächen ausgestattet habe. Die Frage ist, ob wir von einer möglichen Kooperation von säkularen und islamistischen Akteuren und den Predigerinnen sprechen können. Problematisch an einer Kooperation sind zum einen der mangelnde



politische Wille und zum anderen das mangelnde historische Wissen von Frauen und Männern. Solange jedoch eine bestimmte (männliche) Gruppe das religiöse Monopol besitzt und weiterhin bedeutenden sozialen, politischen und spirituellen Einfluss ausübt, haben solche progressiven religiösen und säkularen Aktivistinnen massive Probleme in der muslimischen Welt. Nach meinen bescheidenen Erfahrungen und Erwartungen besteht die Notwendigkeit, solche Frauen in ihrer Arbeit zu unterstützen. In unserer heutigen Zeit ist es fast unmöglich geworden, ohne Kopftuch zu tragen, gegenüber einer gewalttätigen Umgebung zugunsten von Gesetzesreformen und für Frauenrechte zu kämpfen. Die ablehnende, unterdrückende Haltung der Regierungen und einiger gesellschaftlicher Gruppen hält zahlreiche Wissenschaftler, Aktivisten und Gelehrte zurück, sich politisch und gesellschaftlich zu engagieren.



Kritischer Kommentar

Nasr Hamid Abu Zaid ist ein Gelehrter, der für seine Studien zum Koran weltweit bekannt ist, und Professor für Islamwissenschaften und Geisteswissenschaften an der Universität Utrecht. Zu seinen vielen Publikationen zählt u. a.: „Mohammed und die Zeichen Gottes“ (2008).

Wie kann der Koran gelesen werden? In der Geschichte der islamisch-arabischen Kultur wird der Koran als „gegebener Fakt“ betrachtet. Mit dem Aufkommen des Islam im Mekka des 7. Jahrhunderts entstanden die Muslime als ein neuer Stamm, der nicht mehr durch Blutsbande, sondern durch ethische Werte zusammengehalten wurde. Mit der Auswanderung des Propheten Muhammad nach Medina änderte und entwickelte sich auch der Diskurs des Korans, um neuen Anforderungen genügen zu können. In der vorislamischen Zeit der Araber war Poesie eine höchst anerkannte Form von Wissen. So gelang es dem Koran, sich insbesondere durch die Benutzung poetischer Sprache durchzusetzen. Zwar existiert im Text eine Konkurrenz zwischen Poesie und Offenbarung, aber gerade Muhammad instrumentalisierte Poesie gegen seine Feinde. Nach dem Koran entstammte Poesie dem Bösen (jinn) und doch rührte die Poesie von Hasan ibn Thabit vom Engel Gabriel her.

Wir brauchen gute Voraussetzungen für eine Analyse des Korans und eine kritische Dekonstruktion der gegenwärtigen muslimischen Kulturen. Ferner benötigen wir eine neue Lesart des Korans, um die muslimischen Diskurse zu dekonstruieren, die Gewalt oder die Unterdrückung von Frauen zu einem Teil des Islam machen. In diesem Zusammenhang muss der Koran in der Geschichte untersucht werden. Die Schrift wurde im Verlauf von 22 Jahren geoffenbart und Geschichte ist somit der Struktur des Korans inhärent. In der Folge haben wir unzählige Punkte im Koran, die Spannungen entsprechen und manchmal gar Widersprüchen gleichkommen. Diese Spannungen müssen erkannt und dürfen nicht vermieden werden. So wurde eine theologische, hermeneutische Lösung erarbeitet, indem Textstellen als „eindeutig“ (*muhkam*) und „mehrdeutig“ (*mutashabih*) bezeichnet wurden. Was für die einen aber klar und eindeutig war, beispielsweise die Mu'tazila, war so unklar und mehrdeutig für die anderen, z. B. die hanbalitische Rechtsschule. Im islamischen Recht (*fiqh*) wird versucht, die Spannung durch das „Abrogierende“

(*nasikh*) und das „Abrogierte“ (*mansukh*) zu lösen. Diese Spannungen in der Sprache des Korans müssen erkannt und zugegeben werden. Bei der Untersuchung der Rechtsschulen muss gleichfalls zwischen dem Begründer und seinen Aussagen und nachfolgenden Texten an ihrem Ort und zu ihrer Zeit differenziert werden. Ansonsten gelangt man lediglich zu der Position, was eine Person wie al-Shafi'i zu einem Text sagen würde, und nicht, was er tatsächlich zur Auslegung des Textes beigetragen hat. Fazit: Es müssen vorkoranische, koranische und nachkoranische Kontexte zusammen betrachtet werden.

Die Religion des Islam, Ereignisse und Phänomene dürfen nur in ihrem Kontext gesehen werden. Was beispielsweise war das für ein Islam, den die muslimischen Krieger im Rahmen der Eroberungen (*futuhat*) im 7. Jahrhundert praktizierten? Diese Muslime trugen lediglich den Samen des Islam mit sich und pflanzten ihn in viele verschiedene geographische und kulturelle Regionen ein, wo die Religion sich dann ganz und gar unterschiedlich entwickelte. Der Islam als eine Kultur, Kunst, Geschichte und Mystik gehört somit keineswegs einseitig zu Arabien. Der Koran gehört zweifellos zu der höheren Kultur des Hedschas (*westliche Küstenregion der Arabischen Halbinsel*). So werden die Beduinen (*a'rab*) im Koran eher gering-schätzig betrachtet. Insbesondere sollten in diesem Zusammenhang absolute Kategorien mit Zurückhaltung benutzt werden. So hat sich die Bezeichnung „Muslime“ für die Anhänger von Muhammad erst allmählich über einen längeren Zeitraum durchgesetzt. Der Christ Johannes von Damaskus nannte sie „Ismaeliten“, was sie als christliche Häretiker erscheinen ließ.

Wir haben als Adressaten das Recht, den Koran in seiner Geschichte zu lesen. Jedoch müssen wir uns über die Grenzen der Bedeutungen im Koran im Klaren sein. Eine ideologische Lesart ist zu vermeiden. Denn es wäre eine anmaßende und falsche Behauptung zu sagen, dass diese oder jene Position einer allein „wahren Intention“ des Korans entspreche. Vor dem Hintergrund einer Kanonisierung des Korans, der bekanntlich sich aus einer freien, mündlichen Überlieferung entwickelte, sind solche ideologischen Überlegungen absurd. Die entscheidende Frage ist: Was ist der menschliche Beitrag in dieser historischen Entwicklung des Korans? Denn die Produktion von Bedeutung ist immer eine menschliche Handlung.





ISBN 978-3-86872-449-3