

Replik auf Thomas Bauers Rezension des Buches „Gottes falsche Anwälte. Der Verrat am Islam“

Mouhanad Khorchide

Der Islamwissenschaftler Thomas Bauer hat mein Buch „Gottes falsche Anwälte. Der Verrat am Islam“ für die Theologische Revue Bd. 116 „rezensiert“. Beim Lesen seiner „Rezension“ musste ich mich allerdings oftmals fragen, ob wir überhaupt von demselben Buch reden, denn seine „Rezension“ ist eine Ansammlung von persönlichen Angriffen, Pauschalverurteilungen sowie fachlichen und inhaltlichen Falschbehauptungen, die ich hier widerlegen möchte. Er resümiert gerade das, was das Buch nicht sagen will und sogar wogegen es sich stellt. Seine Aussage, wonach das Buch eine „Totalvernichtung“ der islamischen Geschichte sei, ist eine ungeheure Unterstellung. Die Analyse autoritärer Machtstrukturen bedarf einer diskursiven Auseinandersetzung mit der Herrschaftsgeschichte und deren Konsequenzen, was keineswegs bedeutet, dass wenn der Forscher sich auf diesen einen Aspekt konzentriert, er die Geschichte darauf reduzieren würde. Wenn ich im Buch nicht auf die kulturellen Errungenschaften der Muslime eingehe, heißt das nicht, wie von Bauer behauptet wird, dass ich diese dem Islam abspreche.

Vorab zur Zielsetzung des Buches: Das Buch will Herrschaftsideologien, die Menschen im Namen des Islams unterdrücken, dekonstruieren. Unter diesen Ideologien litten Muslime früher in der Geschichte, und sie leiden zum Teil noch heute. Die Instrumentalisierung des Islams für die Legitimation solcher Unterdrückungsstrukturen ging einher mit der Bemühung, Teile der islamischen Lehre (vor allem das Gottes- und Menschenbild) entsprechend auszulegen. Die ersten Gelehrten, die sich für die Freiheit des Menschen eingesetzt haben, wurden gefoltert und zum Teil ermordet. Auch fanden Schulen, wie die Mu‘tazila, die sich stark für die Freiheit und Gerechtigkeit eingesetzt haben, bald ein Ende. Diese Erkenntnisse sind mehrfach durch historische Fakten und namhafte Islamwissenschaftler belegt. Aber Bauer hat, wie weiter unten ersichtlich sein wird, seine eigene Erzählung der islamischen Herrschaftsgeschichte, die fernab von Unterdrückung samt Instrumentalisierung des Islams für die Legitimation der eigenen Machtpositionen steht. Man fragt sich, ob Bauer sich mit der islamischen Herrschaftsgeschichte, gerade derer der Umayyaden und der Abbasiden, auseinandergesetzt hat. Denn das, was er in seiner „Rezension“ kritisiert, sind Erkenntnisse, die in jeder ernstzunehmenden fachlichen Quelle zum Thema Herrschaftsgeschichte im Islam nachzulesen sind.

Die These, die in meinem Buch aufgestellt und erläutert wird, lautet, dass Mohammeds Verkündigung, die die Befreiung der Menschen als Ziel hatte, auch für die heutigen Muslime fruchtbar gemacht werden kann. Allerdings muss die islamische Lehre von allen Unterwerfungsstrukturen befreit werden, um die Freiheitspotenziale des Islams für die heutige Zeit herausarbeiten zu können. Diese Strukturen bildeten sich nicht unabhängig von politischen Machtkämpfen der ersten Jahrhunderte des Islams. Zur Herausarbeitung der Friedenspotenziale im Islam knüpfe ich an diejenigen Positionen innerhalb der islamischen Tradition an, die sich für die Gott-Mensch-Beziehung als Freiheitsbeziehung stark machen, um die islamische Theologie heute im Lichte dieses Freiheitsverhältnisses darzulegen. Denn wer reformieren will, muss sich erstens kritisch mit Machtstrukturen innerhalb der eigenen Geschichte, die zu bestimmten Entwicklungen auch innerhalb der islamischen Lehre geführt haben, auseinandersetzen und zweitens solche Positionen innerhalb der eigenen Tradition wieder stark machen, die sich für die Befreiung des Menschen aussprechen. Dies betreibt heute zum Teil die islamische Befreiungstheologie, deren Anliegen ich mich verpflichtet fühle. An anderer Stelle¹ zeige ich, wie die neuzeitliche Freiheitsphilosophie auch für die islamische Theologie fruchtbar gemacht werden kann und in der Tat gibt es zeitgenössische muslimische Philosophen und Theologen, wie Ali Mabrouk und Zakaria Ibrahim, auf die ich im Buch verweise, die versucht haben, die neuzeitliche Freiheitsphilosophie mit der islamischen Theologie ins Gespräch zu bringen.

Dieses theologische Hauptanliegen des Buches, die Gott-Mensch-Beziehung als Freiheitsbeziehung zu explizieren, interessiert Bauer nicht im Geringsten. Er kommentiert in seiner „Rezension“ ein paar Nebenschauplätze, aber nicht das, was das Buch eigentlich sagen will. Alle Kapitel des Buches, die sich mit dessen eigentlichem Anliegen und vor allem mit theologischen Inhalten auseinandersetzen, werden von Bauer ignoriert (das sind von 20 Kapiteln: Kapitel 3, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18 und 19; bei Kapitel 4 interessiert er sich nur für die Thronnamen, mit denen sich die Kalifen geschmückt haben, nicht jedoch für die theologische Reflexion des Kapitels über das Gottesbild, und aus Kapitel 20 zitiert er lediglich einen Satz, ohne auf das Anliegen des Kapitels selbst einzugehen). Von einer Rezension erwartet man, dass sie das ganze Buch samt seinem Anliegen bespricht (auch kritisch) und nicht selektiv nur ein paar Seiten daraus. Bauer liest das Buch auf seine Weise als Kritik an der gesamten islamischen Geschichte. Die Kritik an Herrschaftspraktiken der Umayyaden und Abbasiden versteht Bauer als Kritik am Islam selbst, er bezeichnet diese Kritik

¹ Vgl. Khorchide: Gottes Offenbarung in Menschenwort. Der Koran im Licht der Barmherzigkeit. Freiburg i. Br. 2018, S. 81ff.

als „Geschichtsbashing“. Sein Gegenmodell ist eine romantisierende Erzählung der Herrschaftspraktiken der Umayyaden und Abbasiden, die so weit geht, dass er sie allen Ernstes als Wahlamt-Kalifat beschreibt (!).

Ich werde in meiner Replik mit dem Verweis auf Fachliteratur zeigen, dass diese Erzählung der islamischen Herrschaftsgeschichte Bauers schlicht falsch ist. Gerade muslimische Forscherinnen und Forscher in islamischen, vor allem in arabischen Ländern, die heute stark unter dem Fehlen demokratischer Strukturen in diesen Ländern sowie der Instrumentalisierung des Islams durch diktatorische Regime leiden, erforschen dieses Thema seit mehreren Jahrzehnten, weil sie nicht nur ein akademisches, sondern auch ein existenzielles Anliegen haben, Wege der politischen wie auch geistigen Befreiung zu suchen. Deshalb analysieren sie Fehlentwicklungen in der islamischen Geschichte und Gegenwart, nicht um nach einem „Schuldigen“ an diesen Fehlentwicklungen zu suchen, sondern um die Herausbildung von Unterdrückungsstrukturen zu analysieren als Voraussetzung dafür, um sie überwinden zu können. Inzwischen gibt es eine Fülle an Literatur zum Thema, die ich für mein Buch verwendet habe.

Bevor ich zum fachlichen Teil komme, möchte ich allerdings kurz auf die persönlichen Angriffe Bauers eingehen, die sogar so weit reichen, mir meinen Glauben abzusprechen. Das kann ich als gläubiger Muslim keinesfalls so stehen lassen. Dabei geht es mir nicht darum, jede Form von sachlicher Kritik abzuwehren, diese ist mehr als willkommen, aber die „Rezension“ Bauers ist weit entfernt von einer sachlichen Debatte wie sie in einem wissenschaftlichen Diskurs zu erwarten wäre, sondern sie strotzt nur so von tendenziösen und verzerrenden Aussagen. Daher folgt nun an dieser Stelle meine Widerlegung.

Eine geistige Inquisition

Bei der Lektüre von Bauers „Rezension“ fällt zunächst auf, dass er nicht nur Sätze bzw. Satzteile aus meinem Buch aus ihrem Gesamtzusammenhang reißt, sondern ihre Aussagen auch verdreht in seinen Argumentationsstrang aufnimmt. Ich möchte dafür drei konkrete Beispiele aus seinem Text geben, die diese Vorgehensweise verdeutlichen sollen:

I. Bauer schreibt: „Kein Wunder, dass K. zu der wohl eher seltenen Spezies von Theologen gehört, denen es peinlich ist, dass die von ihnen zu lehrende Religion so viele gläubige Anhänger hat.“ Nun bringt er diese ungeheure Unterstellung mit einem Zitat aus meinem Buch in Zusammenhang, das absolut keine Verbindung zu dieser Behauptung hat: [Das] „sorgt für

Irritationen und bringt den Islam als Religion in Verruf“. Das Hinzufügen des Artikels „das“ an dieser Stelle dient ihm dabei, meine Aussage mit seiner infamen Unterstellung zu verbinden. Schaut man allerdings in mein Buch, wird man schnell feststellen, dass sich mein Zitat nicht im Entferntesten darauf bezieht, wie viele Anhänger der Islam hat und wie ich dazu stehe. Mein Zitat (Seite 10) steht lediglich im Zusammenhang mit meiner Kritik an politischer Unterdrückung und korrupten Regimen in vielen islamischen Ländern, die zugleich Unterstützung von Hofgelehrten finden. Dass Bauer daraus liest, dass es mir peinlich sei, dass der Islam viele Anhänger habe, ist mehr als tendenziös.

II. Gegen Ende seiner „Rezension“ behauptet Bauer, ich könnte mit der Prophetenverehrung und dem Gebet wenig anfangen. In meinem Buch beschreibe ich in einem Unterkapitel zum Thema Kraft des achtsamen Betens zu Gott, warum das Gebet nicht nur eine persönliche Bereicherung sein kann, sondern zugleich „eine soziale Verantwortung“ sei (S. 166). Im dritten Kapitel des Buches dekonstruiere ich argumentativ einige verbreitete Vorwürfe gegen den Propheten Mohammed, was mir zum Teil die scharfe Kritik einiger Islamkritiker eingebracht hat, ich würde die Prophetenbiografie schönreden. Aber Bauer kommt auf seine eigene Weise zu dem Schluss, ich hätte ein Problem mit der Prophetenverehrung.

III. In Kapitel 20 „Den Glauben neu denken“ plädiere ich dafür, den religiösen Glauben nicht im Sinne des Fürwahrhaltens irgendwelcher dogmatischer Sätze aufzufassen (glaubst du an dies oder jenes? Ja/Nein?), sondern vielmehr, dass Glaube als Geschehen der Gottesbeziehung gelebt werden soll. Daher schreibe ich in diesem Kapitel: „Glaube will bezeugt werden, erst dann ist er vollzogen, erst dann ist er überhaupt Glaube.“ Es soll also nicht bloß bei einer leeren Worthülse bleiben. Im Anschluss an diesen Satz kommt das Zitat, das Bauer anführt: „Daher halte ich nichts von der verbreiteten Unterscheidung zwischen Gläubigen und Ungläubigen, Theisten, Atheisten und Agnostikern. Das sind irreführende und überholte Kategorien.“ (S. 223f.) Bauer reißt dieses Zitat aus dem Zusammenhang, um es als Antwort auf die von ihm zuvor gestellte Frage anzuführen, ob man nach meiner Ansicht nach noch Religion brauche. Er geht mit keinem Wort auf das eigentliche Anliegen dieses Kapitels ein, nämlich den Glauben als Geschehen aktiv zu leben, und das, obwohl ich das Anliegen des Kapitels sogar am Anfang in einer kurzen, auch für den Laien verständlich geschriebenen These zusammengefasst habe.

Ich verstehe nicht, warum Bauer diese und weitere Sätze aus dem Zusammenhang reißt und sie in völlig falschen Kontexten wiedergibt. Das Bild, dass er damit zeichnet, hat weder mit den Anliegen des Buches noch mit meinen persönlichen Intentionen etwas zu tun.

Falsche Wiedergabe historischer Fakten und willkürliche Behauptungen

Bauer verwendet in seiner „Rezension“ immer wieder eine abwertende Sprache: „Aberwitziger Umgang mit Geschichte“; „Willkürliche Fakten und eigenwillige Interpretation“, und um die Wissenschaftlichkeit des Buches in Frage zu stellen, behauptet er, der Autor schreibe, ohne auf professionelle Historiker und Fachliteratur zurückzugreifen. Ich möchte in den nächsten Zeilen die Fakten für sich sprechen lassen.

Ich starte mit einem zwar unbedeutenden Beispiel, das aber symptomatisch für die ganze Rezension Bauers ist: Er ignoriert die Fachliteratur, auf die das Buch verweist und stellt Behauptungen auf, die den klaren Fakten der historischen Primär- wie Sekundärliteratur widersprechen. Bauer schreibt: „Auch haben die Abbasiden nie ihre ursprüngliche Farbe Schwarz durch das Grün der Sassaniden ersetzt (so S. 55), sondern bis an ihr Ende 1517 das abbasidische Schwarz beibehalten.“

Schon ein flüchtiger Blick in die Primärliteratur widerlegt diese falsche Behauptung Bauers. Dass der abbasidische Kalif al-Ma'mūn (813-833) die Umwandlung der offiziellen Farbe von Schwarz in Grün angeordnet und zeitweise durchgesetzt hat, ist eine bekannte und mehrfach belegte Tatsache. Sie wird bei bekannten Historikern wie Ṭabarī (gest. 923), al-Ya'qūbī (gest. 897/8), Ibn Qutayba (gest. 889) beschrieben. Ich zitiere hier für den interessierten Leser al-Ya'qūbī: „Er [der Kalif al-Ma'mūn] befahl den Menschen, das Grüne statt dem Schwarzen anzuziehen und ordnete dies für alle Gebiete an [...] es blieb niemand, der sich nicht grün anzog bis auf Ismā'īl b. Ğa'far b. Sulaymān b. 'Alī al-Hāšimī, der als Gouverneur für al-Ma'mūn in Basra tätig war, dieser weigerte sich grün anzuziehen...“², dann beschreibt al-Ya'qūbī wie al-Ma'mūn jemanden nach Basra geschickt hat, um wegen dieser Weigerung Krieg gegen al-Hāšimī, zu führen usw. Später wurde erneut gewechselt und Schwarz wurde wieder zur offiziellen Farbe. Der zeitgenössische Historiker und Dekan der literaturwissenschaftlichen Fakultät der Universität Kufa, Naṣīr Al-Ka'bī, analysiert in einem Fachartikel, auf den ich in meinem Buch verweise, die Bedeutung der Farbe Grün für die Sassaniden und die symbolische

² Ya'qūbī, Aḥmad al-: *Tarīḥ al-Ya'qūbī*. Nadschaf 1964, Bd. 3, S. 183.

Bedeutung ihrer Übertragung auf die Muslime zu Ma'mūns Zeit. Erstaunlich ist in der Rezension Bauers, dass er verabsolutiert, wenn er behauptet, die Abbasiden hätten *nie* eine andere Farbe außer Schwarz gehabt. Dabei verweise ich an dieser Stelle auf mehrere Primär- wie auch Sekundärquellen, die Bauer allesamt einfach ignoriert, um seine Unterstellung zu untermauern. Hätte sich Bauer die Mühe gemacht, die im Text angegebenen Quellen zu konsultieren, hätte sich seine unberechtigte Kritik erübrigt.

Eigenwillige Interpretation

Um die Herrschaftsgeschichte der abbasidischen Kalifen möglichst romantisierend darzustellen, deutet Bauer die Thronnamen der Abbasidenkalifen, die sie sich selbst verliehen haben, auf die Weise, dass sie dadurch „Devotion bezeugen und versichern, dass der Kalif sein Amt nicht im Eigeninteresse führen, sondern Gottes Gesetz folgen will“. Bauer schließt kategorisch aus (er verwendet das Wort „keineswegs“), dass die Kalifen diese Thronnamen verwendet haben, um sich eine Art religiöse Legitimation im Namen Gottes zu verleihen. Die Ausführungen namhafter Islamwissenschaftler widersprechen jedoch dieser eigenwilligen Interpretation Bauers. Ich lasse hier exemplarisch den renommierten britischen Historiker und Orientalisten Clifford Edmund Bosworth, einen der Herausgeber der *Encyclopaedia of Islam*, zu Wort kommen, der in seinen Schriften die sassanidischen Einflüsse auf abbasidische Herrschaftspraktiken ausführlich analysiert hat³ (Hervorhebungen durch mich):

“The advent of the ‘Abbāsids in 132/749 saw a general elevation of the ruler’s status and a formalising of the court ceremonial surrounding him, **possibly as a reflection of the increased permeation of Persian cultural influences into ‘Abbāsīd society mentioned above.** Whereas the Umayyad caliphs had been content with their simple names as ruling designations, from the accession of al-Manṣūr onwards, the ‘Abbāsīd caliphs adopted honorific titles **expressing divine support for their rule, for example al-Mahdī ‘the divinely-guided one’ or emphasising the ruler’s leading role in implementing God’s plan for His world,** for example al-Qā’im ‘he who arises, undertakes [something]’ or al-Zāhir ‘he who makes prevail’, usually with a complement such as li-dīn Allāh ‘to/for God’s religion’ or bi-amr Allāh ‘in the furtherance of God’s affair/command’. **Once the unity of the caliphate began to dissolve and provincial dynasties arose, lesser, local rulers began to emulate the caliphs and adorn**

³ Vgl. Bosworth: *The New Islamic Dynasties: A Chronological and Genealogical Manual*. Edinburgh 1996.

themselves with high-flown, sonorous titles of this type, not infrequently ludicrously at variance with the actual significance of the bearers of them.⁴

An einer anderen Stelle schreibt Bosworth:

“The ‘Abbāsids acquired the caliphate through what might be considered from one aspect as a power-struggle between rival Meccan families, since they stemmed from the family of the Prophet’s uncle al-‘Abbās, of the Meccan clan of Hāshim; **and because of this descent they were able to claim a legitimacy in the eyes of the orthodox Sunnī religious classes which the Umayyads had lacked . . . and the caliphs themselves soon adopted a system of honorific titles (alqāb, sing. laqab) when they each ascended the throne, a practice unknown to their Umayyad predecessors; these titles proclaimed dependence on God and claimed divine support for ‘Abbāsīd rule. The theocratic nature of the new dynasty’s power was gradually emphasised in other ways, and the orthodox religious institution enlisted as far as possible on the side of the ‘Abbāsids. Spreading into the sphere of practical government, there were also influences from the older Persian traditions of divine rulership and statecraft; for the ‘Abbāsīd Revolution, while in origin an Arab movement, began on Persian soil and took advantage of certain Persian discontents.** The shifting of the capital from Damascus in Syria to Iraq, eventually to Baghdad, symbolised the new eastward orientation of the caliphate, and over the next centuries Persian material and cultural practices and influences became increasingly evident within it.”⁵

Im Übrigen ist gerade die Auseinandersetzung um den stark religiös konnotierten Thronnamen „Al-Mahdī“ zwischen dem Oppositionellen Muḥammad an-Nafs az-Zakīya (gest. 762) und dem abbasidischen Kalifen Abū Ğa‘far al-Manṣūr (754-775), der diesen Thronnamen seinem Sohn (dem späteren dritten Kalifen der Abbasiden) verliehen hat, mit all ihren politischen Zusammenhängen und Hintergründen bekannt und gut dokumentiert.⁶

Bauer will übrigens nichts vom Aufruf der Kalifen zum Gehorsam wissen, mir geht es im Buch nicht um die Kalifen an sich, sondern um die Strukturen des Gehorsams und der Unterwerfung, die sich im Laufe der Zeit gebildet und etabliert haben. Abgesehen davon sind uns viele Ansprachen von Kalifen überliefert, die genau diesen Gehorsam fordern. So ruft der eben erwähnte Sohn von al-Manṣūr, der Kalif al-Mahdī, in einer typischen an das Volk gerichteten

⁴ Ebd. S. 52f.

⁵ Ebd. S. 50.

⁶ Vgl. Abū l-Farağ al-Iṣfahānī: Maqātil aṭ-Ṭālibīyīn, Beirut 2006, S. 212.

Ansprache die Menschen zum Gehorsam auf und macht deren Frieden davon abhängig.⁷ Später als die Kalifen entmachtet wurden, mussten sie sich selbst anderen Machtstrukturen im Staat unterwerfen.⁸

Aberwitziger Umgang mit Geschichte I

Bauer kritisiert meine Ausführungen, wonach abbasidische Kalifen die Religion instrumentalisiert haben, um ihre Herrschaft zu legitimieren bzw. zu etablieren. Wozu auch? Denn wie Bauer allen Ernstes in seiner „Rezension“ schreibt, sei das Kalifat unter den Abbasiden ein Wahlamt gewesen. Dieser Behauptung Bauers wird von den historischen Fakten, aber auch von der islamwissenschaftlichen Forschung klar widersprochen. Das Material hierzu ist umfangreich, daher beschränke ich mich hier auf ein paar Beispiele aus den historischen Quellen, lade aber den Fachinteressierten ein, sich durch die Lektüre der Primärliteratur historischer Überlieferungen und der Analysen anerkannter zeitgenössischer Historiker und Islamwissenschaftler selbst ein Bild zu machen: Dazu gehören u.a. folgende anerkannte Autoren, auf deren Arbeiten ich in meinem Buch direkt oder indirekt verweise: Hichem Djaït; Abdallah Laroui; ‘Abd al-‘Azīz ad-Dūrī; Clifford Edmund Bosworth; Hugh N. Kennedy; Antony Black; Ira M. Lapidus.

Interessanterweise widersprechen Aussagen einiger abbasidischer Kalifen selbst Bauers Version der Geschichte, denn diese Kalifen haben sich in ihren Ansprachen als von Gott erwählt und im Namen Gottes Handelnde präsentiert. In einer Rede des Kalifen Abū Ğa‘far al-Manṣūr (er gilt als der eigentliche Gründer des abbasidischen Kalifats, auch wenn er als zweiter Kalif gezählt wird) in Mekka heißt es: „Ihr Menschen, ich bin Gottes Autorität/Macht auf seiner Erde (arab.: *Sulṭānu-llāhī fī arḍihī*), führe euch durch seine Kraft, seinen Beistand und seine Unterstützung. Ich bin Gottes Wächter seines Vermögens, handle mit diesem nach Gottes Willen, verteile es mit seiner Erlaubnis, denn Gott hat mich zum Schloss seines Vermögens gemacht, er öffnet mich wenn er will, um euch zu geben und den Unterhalt unter euch zu verteilen und wenn er mich verschließen will, dann tut er das.“⁹ Der erste abbasidische Kalif Abū l-‘Abbās (749-754) begründete in seiner Antrittsrede das Recht der Abbasiden auf das Kalifat damit, dass sie aus der Sippe der Haschimiten, also der des Propheten, stammen. Gott habe die Abbasiden für das Kalifat auserwählt und er zitierte fünf Verse aus dem Koran, die

⁷ Vgl. Ibn Kaṭīr, Ismā‘īl: *Al-bidāya wa-n-nihāya*. Beirut 1990, Bd. 10, S. 152.

⁸ Vgl. ‘Abd al-‘Azīz ad-Dūrī: *An-Nuḏm al-islāmiyya*. Beirut 2008, S. 50ff.

⁹ Ibn ‘Abd Rabbihi, Aḥmad b. Muḥammad: *Al-‘Aqd al-Farīd*. Beirut 1983, Bd. 4, S. 186.

sich auf die Familie des Propheten beziehen (33:33; 42:23; 26:214; 59:7; 8:41). Der letzte Vers ordnet einen Anteil der Kriegsbeute für den Propheten an. Abū l-‘Abbās kommentierte diese Verse in seiner Rede so, dass sie auch die Abbasiden meinen, es sei Gott, der den Menschen den hohen Stellenwert der Abbasiden mitteilte und die Menschen damit verpflichtete, den Abbasiden Rechte zu geben und ihre Freundschaft zu suchen. Gott habe den Abbasiden einen Anteil an der Beute gegeben.¹⁰ Er rechtfertigte die Massaker der Abbasiden gegen die Umayyaden damit, dass dies die Rache Gottes gegen die Umayyaden sei: „Gott hat sich an ihnen [den Umayyaden] mit unseren Händen gerächt“¹¹. Abū l-‘Abbās nahm zu Lebzeiten seinem Bruder al-Manṣūr den Treueid als Nachfolger für das Kalifat ab und seinem Neffen ‘Īsā b. Mūsā (gest. 783/4) als Nachfolger al-Manṣūrs.¹² Als al-Manṣūr Kalif wurde, entmachtete er ‘Īsā, um seinem eigenen Sohn al-Mahdī (775-785) den Treueid zu übertragen. ‘Īsā musste unter Androhung des Todes al-Mahdī den Treueid schwören.¹³ Diese Form der Ernennung der Kalifen bzw. des Beseitigens eventueller Konkurrenten waren die Regel und nicht die Ausnahme. Von einem Wahlamt kann keineswegs die Rede sein.

Als der Kalif al-Mutawakkil (847-861) seinen designierten Thronfolger al-Muntaṣir zu Gunsten von al-Mu‘tazz verdrängen wollte, wurde er durch eine Verschwörung al-Muntaṣirs (861–862) und der türkischen Offiziere gestürzt und ermordet.¹⁴ Danach brachen heftige Machtkämpfe aus, in denen die Türken das Sagen hatten: „Es fing eine Ära, in der Kalifen ernannt, ermordet, verhaftet und ohne Grund abgesetzt wurden an... Nur die Interessen der Türken wurden berücksichtigt.“¹⁵ Die Kalifen verloren immer mehr an Machtbefugnissen, allerdings zugunsten anderer Machtstrukturen (wie das Amt von Amīr al-umarā’). Wenn man diese und weitere bekannten Fakten erwähnt, dann nicht um die islamische Geschichte schlecht zu reden, sondern um Machtstrukturen und deren Konsequenzen zu analysieren. Und wenn ich sie hier in meiner Replik erwähne, dann nur um exemplarisch zu zeigen, dass die Behauptungen Bauers wonach das Kalifat ein Wahlamt gewesen sei, schlicht falsch sind.

Auch widerspricht die Tradition der sogenannten „Risālat al-Ḥamīs“ der Kritik Bauers. „Risālat al-Ḥamīs“ war eine an die Menschen in Chorasan gerichtete Ansprache, die von dem begabtesten Literaten des Kalifats geschrieben wurde, um die Loyalität der Menschen zum

¹⁰ Vgl. Ṭabarī: *Tārīḫ ar-rusūl wa-l-mulūk wa-l-ḥulafā’*. Beirut 1967, Bd. 7, S. 426.

¹¹ Ebd.

¹² Vgl. ebd., Bd. 7, S. 470.

¹³ Vgl. ebd. Bd. 8, S. 112 und 124.

¹⁴ Vgl. ad-Dūrī 2008, S. 50.

¹⁵ Ebd.

abbasidischen Kalifat zu gewinnen (eine Tradition bei den ersten abbasidischen Kalifen).¹⁶ Ein Blick hinein zeigt, wie stark auf Gott rekrutiert wird und wie argumentiert wurde, um das Kalifat zu rechtfertigen. Es sei sogar die Gnade und die Weisheit Gottes, die den Menschen die Suche nach geeigneten Herrschern erspart habe, denn Gott habe diese festgelegt.¹⁷

„Aberwitziger Umgang mit Geschichte“ II

Die Einflüsse sassanidischer und byzantinischer Herrschaftspraktiken auf die Muslime (sowohl auf die Umayyaden als auch auf die Abbasiden) sind in der Wissenschaft mehrfach belegt. Auch die Primärquellen der muslimischen Historiker verweisen auf diese Prozesse. Die Forschung zeigt, wie die Herrscher in Persien und Byzanz sich auf Gott beriefen und auf die Religion zurückgriffen, um ihre Herrschaft zu legitimieren und wie dies die Herrschaftspraktiken der Muslime beeinflusste. Bauer resümiert die Auseinandersetzung des Buches damit als Pauschalkritik an der persischen Kultur: „Persien scheint nichts anderes gewesen zu sein als das Ursprungsland von Despotismus und Sklavenmoral“. Er vermisst die Aufzählung kultureller Leistungen der persischen Tradition und die Erwähnung von Rūmī und Ḥāfez. Bauer zeigt damit, dass er nicht verstanden hat, worum es in diesem Buch geht. Er konzentriert sich in seiner „Rezension“ auf Dinge, die nichts mit dem Anliegen des Buches zu tun haben. Das Buch ist keines über die kulturellen Errungenschaften der Perser. Die Kritik des Buches an Herrschaftspraktiken und -ideologien, die den Islam instrumentalisieren, um sich zu legitimieren, ist keine pauschale Kritik an den Persern. Die fachliche Analyse der Einflüsse der Perser auf die Herrschaftspraktiken der Muslime als „Geschichtsbashing“ zu bezeichnen, wie Bauer dies tut, hat mit Wissenschaft nichts mehr zu tun. Übrigens sind diese Einflüsse mehrfach in der Fachliteratur belegt.¹⁸ Wer jedoch nichts von einem Einfluss der Sassaniden bzw. der Byzantiner auf die Muslime in Fragen der Herrschaft wissen will, der muss die islamische wie auch die umfangreiche islamwissenschaftliche Literatur, die das Gegenteil bestätigt, erst widerlegen.

Ich beschreibe in meinem Buch den Einfluss sassanidischer Herrschaftstheorien auf die Muslime und führe einige Beispiele von Übersetzungen aus dem Persischen an. Als Beispiel zitiere ich al-Ġāhiz, der zum Einfluss der persischen Könige notierte: „Von ihnen haben wir die

¹⁶ Vgl. Šawqī Dayf: *Tārīḥ al-adab al-‘arabī*. Kairo 1966, Bd. 3, S. 544 sowie Aḥmad Šafwat: *Ġamhara rasā‘il al-‘arab*. Beirut o.A., Bd. 3, S. 317.

¹⁷ Vgl. Šafwat o.A., Bd. 3, S. 323.

¹⁸ Vgl. als Beispiel Antony Black, *The History of Islamic Political Thought: From the Prophet to the Present*. Edinburgh 2011, S. 53. Vgl. auch Bosworth 1996.

Regeln des Königreichs und dessen Politik übernommen.“¹⁹ Ich zitiere und paraphasiere al-Ġāhiz in gerade elf Zeilen und dies so gut wie kommentarlos. Aber darin will Bauer „Geschichtsbashing“ sehen. Man bekommt den Eindruck, dass Bauer jedes Zitat, jede Aussage und jede Position, die in irgendeiner Weise nicht zu seiner These einer vollkommenen islamischen Geschichte passt, nicht akzeptieren will. Bauer bezeichnet al-Ġāhiz als „der große und bezaubernde Denker“ sowie „everybody’s darling“. Ich weiß nicht, wo ich diese Beschreibungen im wissenschaftlichen Diskurs einordnen soll, aber mir geht es nicht um die Person al-Ġāhiz, und weder der islamischen Geschichte noch der Gegenwart ist damit geholfen, alles auf Biegen und Brechen nur als „bezaubernd“ sehen zu wollen.

Zum Gelehrten Miskawayh meint Bauer, ich würde diesen verachten. Ich zitiere hier die einzige Passage im Buch, in der Miskawayh vorkommt, und überlasse dem Leser das Urteil, ob dies eine Verachtung Miskawayhs darstellt: „Noch deutlicher werden die persischen Einflüsse auf die islamische Lehre, wenn man bemerkt, dass eines der ersten Werke zur islamischen Ethik von dem persischstämmigen Philosophen und Geschichtsschreiber Miskawayh (gest. 1030) verfasst worden ist, einem Gelehrten, der vom Zoroastrismus zum Islam übergetreten sein soll. Sein Buch über die Verfeinerung des Charakters (Tahdīb al-Aḥlāq) zählt zu den Klassikern der islamischen Ethik.“²⁰ Ein anderes Werk aus seiner Feder, das sich mit dem politischen System auseinandersetzt – ‚Die ewige Weisheit‘ – hatte er, wie er selbst schreibt, von dem Brief des persischen Königs Huschang ‚an seinen Nachfolger und die Könige nach ihm‘ übernommen und ergänzt.“²¹

Wäre der Islam ohne Angriffskriege eine kurzlebige Sekte geblieben?

Bauer kritisiert meine Verurteilung der politisch motivierten Expansionskriege im Namen des Islams. Er rechtfertigt sie mit dem Argument, „dass der Islam eine kurzlebige Sekte geblieben wäre, wäre er nur defensiv geblieben und nur auf die ‚Befreiung des Subjekts‘ bedacht gewesen“. Mit anderen Worten: Wäre der Islam eine friedliche Religion geblieben, die Freiheit gepredigt hätte, wäre er längst verschwunden. Bauer vertritt die These: „Hätten die Muslime nicht ihre Rolle zwischen den Großmächten ihrer Zeit gesucht und gefunden, gäbe es den Islam schlichtweg nicht mehr.“ Aber genau diese Art von historischem Determinismus, den Bauer

19 Ġāhiz, ‘Amr al-: at-Tāġ fī aḥlāq al-mulūk. Kairo 1914, S. 31.

20 Vgl. Salim Ayduz, u.a. (Hrsg.): Oxford Encyclopedia of Philosophy, Science, and Technology in Islam. Oxford 2014, S. 211.

21 Aḥmad Miskawayh, al-Ḥikma al-ḥālida. Teheran 1947, S. 5.

und andere beschreiben, muss (auch im Sinne von Pierre Bourdieus Kritik am historischen Determinismus) kritisch hinterfragt werden, denn diese These wird in der Retroperspektive aufgestellt. Aber ist es wirklich gerechtfertigt, dem Islam als Religion eigene Potenziale abzusprechen, Menschen zu erreichen und von seiner Botschaft zu überzeugen, und zu unterstellen, dass er nur auf Mittel der Gewalt angewiesen war (und womöglich noch ist)? Ich sehe hier die Notwendigkeit der Dekonstruktion dieses Narrativs von der Gewalt als Notwendigkeit des Überlebens des Islams und plädiere für die Erforschung von Eigendynamiken und Eigenpotenzialen des Islams (eines unserer Hauptanliegen am Exzellenzcluster „Religion und Politik“). Hinzu kommt ein wichtiger Punkt: Als Theologe und Religionspädagoge, der ReligionslehrerInnen und MultiplikatorInnen ausbildet, habe ich auch eine ethische Verantwortung, Gewalt im Namen des Islams zu dekonstruieren, was nicht heißt, die Geschichte schönzureden, sondern solche Deutungen der Geschichte, die in Gewalt eine Notwendigkeit sehen (das deutet Bauer in seiner Rezension an), zu hinterfragen und andere Deutungen der Geschichte zu überprüfen. Der abwertenden Notiz Bauers an dieser Stelle, der Islam habe nicht die Befreiung des Menschen als Ziel gehabt, widerspreche ich mit Nachdruck. Ich habe an einer anderen Stelle²² ausführlich beschrieben, warum gerade das islamische Glaubensbekenntnis ein Bekenntnis zur Freiheit ist. Auch namhafte Sozialwissenschaftler widersprechen Bauers Darstellung. Zum Beispiel bespricht Bryan S. Turner in seiner weitreichenden Kritik an Max Webers Islamanalyse Eigendynamiken des Islams jenseits von Krieg.²³ Der renommierte Anthropologe Joseph Chelhod beschreibt in seinem Buch „Introduction à la sociologie de l'Islam“ das Subjektwerden des Menschen auf der arabischen Halbinsel im Zusammenhang mit den Aufkommen des Islams.²⁴

Romantisierende Darstellung der Geschichte

Der Tenor von Bauers „Rezension“ geht in Richtung Verdrängung von historischen Fakten, die irgendwie negativ klingen könnten. Er hat auf eigenwillige Weise unter meiner Kritik an Herrschaftspraktiken, die zur Unterdrückung im Namen des Islams führten, eine „Totalvernichtung“ der gesamten islamischen Geschichte (eine sachlich falsche Gleichsetzung

²² Vgl. Khorchide 2018, S. 38f.

²³ Vgl. Turner, Bryan: Islam, Capitalism and the Weber Theses. In: The British Journal of Sociology, Vol. 25, №2 (Jun., 1974), S. 230–243.

²⁴ Vgl. Joseph Chelhod: De l'Animisme à l'Universalisme“ (hier in der arabischen Übersetzung Beirut 2003), S. 28f und 44ff.

der islamischen Geschichte samt ihrer ganzen Kultur mit der Herrschaftsgeschichte) verstanden. Als Antwort darauf versucht er, eine Art „Total-Romantisierung“ der islamischen Geschichte zu betreiben. Den oben dargestellten Beispielen (Thronnamen der Kalifen und das Thema Wahlamt) soll noch ein weiteres Beispiel folgen: Bauer relativiert die von mir angesprochenen Geschehnisse rund um die osmanische Eroberung Syriens und Ägyptens im Jahre 1517. Er tut dies, indem er von *angeblichen* Gräueltaten spricht. Dabei erwähnt er selbst den Geschichtsschreiber und Zeitzeugen dieser Eroberungen der Osmanen, Ibn Iyās. Ich zähle ein paar Ereignisse auf, die Ibn Iyās in seinem bekannten Buch „Badā’i’ az-Zuhūr“ erwähnt:²⁵

- Es wurden Moscheen angegriffen und die Menschen in ihnen getötet.²⁶
- Es wurden mehr als 10.000 Ägypter innerhalb von vier Tagen ermordet.²⁷
- Ägypten wurde für sieben ganze Tage zum Töten und Plündern freigegeben.²⁸

Ibn Iyās vergleicht die Eroberung Ägyptens durch die Osmanen mit der grausamen Eroberung Bagdads durch die Mongolen im Jahre 1256, um das Ausmaß der Tragödie darzustellen.²⁹

Ich denke, diese historischen Fakten rechtfertigen die Rede von Gräueltaten, ohne diese zu relativieren. Bauer hat allerdings mit einem Punkt Recht, denn es gibt in der Tat keine direkte Verbindung zwischen dieser Eroberung und den Ereignissen Ende des 19. Jahrhunderts. Ich verweise im Buch an dieser Stelle daher auf eine weitere aktuelle Quelle neben Ibn Iyās. Diese erwähnt Bauer jedoch nicht.

Ein Entweder-oder-Schema

Bauer sieht in meiner Kritik an der Inquisition zur Zeit der Mu‘tazila, als der Kalif deren Lehren zur Staatsdoktrin erklärte und die Gelehrten und Gläubigen, auch mittels Gewalt, zwang, diese zu vertreten, einen Beleg dafür, dass bei mir „niemand in der Geschichte bestehen“ bleibt, auch nicht die Mu‘tazila. An einer anderen Stelle im Buch würdige ich die theologische Position der Mu‘tazila, wonach sie sich für die Freiheit des Menschen eingesetzt haben. Bauer verdrängt diese Würdigung und erwähnt sie mit keinem Wort, denn sie passt nicht in seine alles andere

²⁵ Vgl. Ibn Iyās: Badā’i’ az-Zuhūr. Mekka o.A.

²⁶ Vgl. ebd., Bd. 5, S. 156.

²⁷ Vgl. ebd.

²⁸ Vgl. ebd., Bd. 5, S. 228 und S. 187.

²⁹ Vgl. ebd., Bd. 5, S.157.

als ambiguitätstolerante Lesart des Buches. Die Kritik an einer Position der Mu‘tazila heißt nicht, dass all ihre Positionen zu verwerfen wären. Auch ist die Kritik an einer bestimmten Entwicklung in der islamischen Geschichte keine Pauschalkritik an der gesamten islamischen Geschichte, wie Bauer ständig in seiner „Rezension“ suggerieren will. Wissenschaft zu betreiben, bedeutet, sich diskursiv mit den Sachverhalten auseinanderzusetzen, es geht um alles andere als um ein Entweder-oder. Aber Bauer setzt sich über alle Ausführungen im Buch hinweg, die sich mit den positiven Potenzialen des Islams beschäftigen. Sie scheinen für ihn nicht existent zu sein. Kein Wort zum Thema Gottesbild, kein Wort zum Thema Menschenbild, kein Wort zu der Frauenthematik, die ich im Buch ausführlich behandle und versuche, Wege zu eröffnen, um die Vielfalt der islamischen Tradition in sensiblen Themen wie Kopftuch, interreligiöse Heirat, Frauen als Imaminnen oder Homosexualität aufzuzeigen und zu würdigen. Kein Wort zum pluralen und offenen Umgang mit dem Koran. Kein Wort zu meiner Kritik am religiösen Exklusivismus. Kein Wort zu meiner differenzierten Auseinandersetzung mit der eschatologischen Dimension. Kein Wort zu meiner Kritik an der schwarzen Pädagogik. Bei all diesen Themen, denen ich eigene Kapitel widme, greife ich auf für uns heute bereichernde Positionen aus der islamischen Geschichte und Gegenwart zurück und baue auf sie auf. Für mich erstaunlich dabei ist, dass Bauer auf all die Themen und Kapitel im Buch, die im Sinne der Vielfalt und Ambiguitätstoleranz stehen, mit keinem einzigen Wort eingeht. Und so bleiben etwa 80 Prozent des Buches unkommentiert.

Nur eine einzige richtige Lesart des Korans?

Im Kapitel 12 versuche ich, eine lebensnahe Interpretation der ersten Sure des Korans zu entfalten. Diese eher religionspädagogische Lesart will Neues aus dem Koran schöpfen und vor allem den Gläubigen ermöglichen, diese Sure, die wir Muslime in jeder Gebetseinheit rezitieren, als Quelle der inneren Kraft im Angesicht eines barmherzigen Gottes zu würdigen. Das ist an erster Stelle ein pädagogisches Anliegen, um den Koran möglichst lebensnah für die Gläubigen selbst zu machen. Das ist, so mache ich immer wieder die Erfahrung, gerade bei jungen Menschen ein ernsthaftes Anliegen. Daher versuche ich gerade neue Perspektiven und neue Zugänge zum Islam und zum Koran zu bieten, denn, wie ich in meinem Buch „Gottes Offenbarung in Menschenwort“ ausgeführt habe, verstehe ich den Koran als offenes Buch, aus dem unendlich viel geschöpft werden kann. Und das ist der Grund, warum ich in diesem Buch bewusst zwei unterschiedliche Übersetzungen der ersten Sure verwende, die klassische Übersetzung und eine lebensnahe, beide lasse ich nebeneinander bestehen. Für solche

Ambiguitäten hat Bauer allerdings nichts übrig, er spricht von *der* richtigen Übersetzung, die andere, die religionspädagogische, sei „heftig“ falsch. Sarkastisch spricht er über diese religionspädagogische, lebensnahe Interpretation, diese sei „eine Art Motivationstraining“, „Durch den Islam zum Erfolg“, „New Age-Islam“, „Managerspiritualität“. An dieser Stelle lade ich Bauer ein, sich mit muslimischen Jugendlichen über die religiösen Fragen, die sie in ihrem Alltag beschäftigen, auszutauschen, um deren Lebenswirklichkeit, deren Fragen an den Islam und den Koran besser nachvollziehen zu können und um auch die Arbeit von Religionspädagogen und Theologen besser nachvollziehen und würdigen zu können.

Das Verkennen der Gefahren des politischen Islams

Dass aus einem ganzen Kapitel über den politischen Islam Bauer allen Ernstes resümiert, ich würde jeden muslimischen Kinderarzt als Angehörigen der Ideologie des politischen Islams verdächtigen, lasse ich unkommentiert und überlasse dem Leser das Urteil.

In meiner Auseinandersetzung mit der Frage, ob der Prophet Mohammed sich als Herrscher (damals sprach man eher von König) sah, führe ich viele Argumente an, die dies verneinen. Ich versuche einer stark verbreiteten These zu widersprechen, nach der Medina eine Art islamischer Staat war, in der Mohammed die Rolle eines Staatsoberhauptes innehatte. Dazu führe ich neun Argumente an, die Bauer in seiner „Rezension“ unerwähnt lässt, im Gegenteil: Er resümiert gerade das, was das Buch nicht sagen will und sogar wogegen es sich stellt und legt mir in den Mund, ich würde darauf bestehen, dass es im Islam per se keine Trennung von Politik und Religion gibt. Er schreibt daher: „Doch trifft es schlechterdings nicht zu, dass es ‚im Islam‘ per se keine ‚Trennung von Politik und Islam‘ gegeben habe“. Befremdlicherweise versteht Bauer die Kritik am politischen Islam als Behauptung, im Islam gebe es per se keine Trennung zwischen Politik und Religion. Dabei ist die institutionelle Trennung zwischen Islam und Politik ein Thema, auf das ich im Buch nicht eingehe, da dieses nicht das Anliegen dieses Buches ist. Die im Buch besprochene Instrumentalisierung des Islams für die Legitimierung von autoritären Herrschaftsideologien ist eine völlig andere Fragestellung. Der politische Islam, den ich kritisiere, ist eine Form der Instrumentalisierung des Islams, um politische Macht zu legitimieren. Indem Bauer lediglich auf die Frage nach der institutionellen Trennung zwischen Islam und Politik fokussiert ist, subsummiert er seine Auseinandersetzung mit dem politischen Islam unter dieser Fragestellung mit dem fatalen Ergebnis, am gesamten Thema „Politischer Islam“ vorbeizureden.

Bauers „Rezension“ wurde sehr schnell in den sozialen Medien mit viel Euphorie (nicht nur, aber vor allem) aus dem Lager der Anhänger des politischen Islams und deren Sympathisanten gefeiert. Gerade diese Gruppen und Akteure würden allerdings den Islam niemals ambig verstehen wollen.

Bauer verwechselt nicht nur die Frage nach der institutionellen Trennung zwischen Islam und Politik mit der Frage nach dem politischen Islam, sondern auch die Frage nach der religiös motivierten politischen Partizipation in der Gesellschaft mit der Frage nach dem politischen Islam. Nicht jede Form der religiös motivierten politischen Partizipation hat allerdings mit dem politischen Islam zu tun. Zum politischen Islam gibt es eine Fülle an Studien, die Bauer eines Besseren belehren würden.

Der Abschied von der Ambiguität

Ausgerechnet Bauer, der sonst die Vereindeutigung der Welt kritisiert und über die Ambiguitätstoleranz im Islam schreibt, lässt den Leser seiner „Rezension“ verzweifelt nach Ambiguitätstoleranz suchen. Hier sind einige Beispiele:

- Meine religionspädagogische an der Lebenswirklichkeit der Menschen dargelegte Übersetzung der ersten Sure sei eine „heftig“ falsche, es gäbe *eine* richtige.
- Spiritualität ist nach Bauer nicht, wie ich sie beschreibe, ein Weg nach innen und zugleich nach außen in einem Prozess der Selbsterkenntnis im Angesicht Gottes, um mit dieser Haltung des „Sich-Öffnens“ in die Welt zu gehen.³⁰ Für ihn funktioniert Spiritualität nur in eine Richtung: aus sich herausgehen. Aber warum nicht das „sowohl als auch“? Wieso steht nach Bauer die Selbsterkenntnis im Gegensatz zur Selbsttranszendenz?
- Konzepte der Achtsamkeit in die islamische Lehre einzubinden und somit die islamische Lehre mit einer religionspädagogischen Lesart des Islams zu bereichern, kommt für Bauer nicht infrage. Das sei eine falsche Lesart des Islams.
- Dass in der Botschaft des Islams eine Botschaft der Befreiung zu lesen ist, sei nach Bauers Meinung eine falsche Interpretation des Islams.

³⁰ Vgl. Khorchide: Gott glaubt an den Menschen. Freiburg i. Br. 2015, S. 244.

- Bauer lässt keine Lesarten gelten, die den seinen widersprechen, auch dann nicht, wenn es ausreichend Fachliteratur gibt, die diese belegen. Bei dem oben gezeigten Beispiel mit den Thronnamen der Kalifen verwendet Bauer den Ausdruck „höchst eigenwillig“, um meine Interpretation dieser Thronnamen zu beschreiben und zu suggerieren, diese sei eine befremdliche Interpretation. Dabei teile ich nur die stark verbreitete Deutung der islamwissenschaftlichen Fachliteratur (s. oben). Bauers Deutung ist eher eine, die kaum rezipiert wird. Aber durch den Ausdruck „höchst eigenwillige“ Interpretation versucht er, die Fakten zu verdrehen. Ähnlich verfährt er mit dem oben dargelegten Beispiel mit der Farbe der Abbasiden. Hier verwendet er den Ausdruck „nie“, um nur seine (übrigens wie wir gesehen haben falsche) Darstellung zuzulassen: „Auch haben die Abbasiden nie ihre ursprüngliche Farbe Schwarz durch das Grün der Sassaniden ersetzt“.

- Die militärische Expansion des Islams war nach Bauer eine Notwendigkeit, um den Islam aufrechtzuerhalten, sonst wäre „der Islam eine kurzlebige Sekte geblieben“. Hätte die Geschichte nicht auch anders ausgehen können, ohne Gewalt?

- Bauer schreibt: „Während selbst die radikalsten Reformatoren noch den einen oder anderen Kirchenvater gelten ließen ... bleibt bei K. **niemand** bestehen“. An einer anderen Stelle stellt er die tendenziöse Behauptung auf: „**Kein einziger** Herrscher, Theologe oder Literat erscheint in positivem Licht“. Ich lade den Leser ein, sich selbst ein Bild zu machen, wie viele Gelehrte aus der islamischen Tradition ich in diesem und anderen Büchern, vor allem in meinen Fachbüchern, zitiere und würdige. Wie Bauer auf dieses „niemand“ und „kein einziger“ kommt, ist mir ein Rätsel. Bauer übertrifft sich aber mit dem Satz: „**Überall** nur Schufte und Schurken, **niemand**, auf den man sich heute berufen könnte“.

Ich berufe mich zum Beispiel in diesem Buch auf den Gelehrten al-Ġazālī (gest. 1111), um mich für seine metaphorische (statt der heute verbreiteten wortwörtlichen) Lesart von Paradies und Hölle stark zu machen. Ich berufe mich auf Ibn Qayyim al-Ġawziyya (gest. 1350), der an die Vergänglichkeit der Hölle geglaubt hat. Ich berufe mich auf Ibn Taymiyya (gest. 1328) und Ibn Ḥanbal (gest. 855), die Frauen erlaubt haben, als Imaminnen vor den Männern zu beten. All diese und weitere Verweise auf die Vielfalt innerhalb der islamischen Tradition samt ihrer Gelehrsamkeit verschweigt Bauer dem Leser seiner „Rezension“, weil sie seinen falschen Behauptungen deutlich widersprechen.

- Nach Bauer sei es **hochgradig unplausibel**, dass Mohammed Spiritualität, im Sinne der Selbsterkenntnis und Selbstbefreiung lehren wollte: „1400 Jahre lang hat das auch **niemand** behauptet“.

Für all diese Ambiguitäten hat Bauer wenig übrig. Immer wieder trifft man bei Bauers „Rezension“ auf Formulierungen, die bezwecken, seine Positionen zu verabsolutieren, Formulierungen, die keine Ambiguitäten zulassen:

Totalvernichtung; zur Gänze; höchst eigenwillig; „Auch haben die Abbasiden **nie** ihre ursprüngliche Farbe Schwarz...“; eine religionspädagogische Koranübersetzung sei eine „**heftig**“ falsche; das Kalifat der Abbasiden **bliebe** (so pauschal) Wahlamt; K.s Abrechnung mit der Geschichte ist **total; niemand** bleibt bei K. bestehen; **everybody's** darling; Persien scheint **nichts anderes gewesen zu sein als**; die Perser, die **für alles Schlechte** verantwortlich gemacht werden; K. verschont **niemand; Kein einziger** Herrscher, Theologe oder Literat erscheint in positivem Licht; „**Überall** nur Schufte und Schurken“; „**niemand**, auf den man sich heute berufen könnte“; K. kann damit **nichts** anfangen; „**keineswegs** suggerieren“; „1400 Jahre lang hat das auch **niemand** behauptet“; „**überhaupt keine** Kultur“; „**Anders als** politisch“ kann man das Buch nicht lesen.

Ich schließe diese Replik mit einem Zitat aus Bauers „Rezension“: „Dieses Beharren auf einer einzigen Wahrheit – der eigenen – und die Verneinung der Geschichte sind Merkmale des Fundamentalismus“.

Mouhanad Khorchide

Münster 27.09.2020