

Hakim Ourghi lehrt Islamische Religionspädagogik an der Pädagogischen Hochschule Freiburg (im gemeinsamen Institut mit Evangelischer und Katholischer Theologie) und hat wegen seiner liberalen Positionen seit Jahren Schwierigkeiten mit der *Stiftung Sunnitischer Schularat Baden-Württemberg*, die ihm die offizielle Lehrerlaubnis verweigern will.

Auslöser für das Buch war Ourghis persönliche Erfahrung, dass er als algerischer Muslim mit Judenfeindschaft und Antisemitismus aufgewachsen ist, mit einem Zerrbild des Judentums, wie er schreibt. Dies hat er jahrelang, und nicht zuletzt durch seine Tätigkeit als akademischer Lehrer (und seine Erfahrungen mit dem Thema im betreuten Schulpraktikum, vgl. S. 24), aufgearbeitet und nun auch islamwissenschaftlich analysiert. Geholfen haben ihm dabei seine guten Kontakte zum Judentum, beispielsweise zur Jüdischen Gemeinde in Freiburg, wo er gerngesehener Gesprächspartner ist. Ourghis Buch ist engagiert, an manchen Stellen kontrapunktisch zugespitzt, aber fachlich fundiert und gut lesbar.

Kulturanthropologisch unterstützt er den Ansatz der Erinnerungskultur, wie sie alt-*quranisch* auch die *Sunna* fordert (Koran 51:55). Eine Erinnerungskultur unverfälschter und kritisch rezipierter Inhalte gehört zu den Voraussetzungen des Dialoges im Verhältnis Juden-Christen-Muslims. Darum macht er in einem ersten Durchgang deutlich, was immer noch oder erst recht falsch oder verharmlosend oder bequem sich selbstbestätigend erinnert wird, und was *pathologische Züge* annehmen kann (auf allen Seiten), um eine ideologisierende Erinnerungskultur zu generieren, die sich an Feindbildern profiliert. Damit klagt Ourghi manche Züge muslimischer Erinnerungskultur an, »die nur an die guten Seiten des historischen Islam erinnert und Unangenehmes verdrängen will« (S. 29).

Gleiches gilt umgekehrt von gut gemeinten islamfreundlichen Untersuchungen westlicher Prägung. Gegenüber den Thesen, dass der Antisemitismus von den Europäern mit Napoleon und später über ihre Kolonialgewalt in die islamische Welt exportiert und vom Nahost-Konflikt verstärkt wurde, oder dass der Antijudaismus



mus über die Kreuzzüge an die arabische Welt vermittelt wurde, hält Ourghi fest: »Das vorliegende Buch vertritt die Meinung des eigenständigen Antijudaismus und des Judenhasses in der islamischen Kultur, der unter anderem durch den Nahost-Konflikt verstärkt und aufrechterhalten wird.« (S. 55) Mit Bensoussan kritisiert er das liebgewordene Bild vom toleranten Andalusien (*eine Legende*). Er setzt sich u. a. mit dem Altmeister Bernard Lewis auseinander und kritisiert Khorchides *Barmherzigkeitsprogramm* im Hinblick auf das Judentum im frühen Islam.

Dabei kennt Ourghi natürlich den *islamistischen* Antisemitismus der Neuzeit. Aber für ihn wurzelt islamischer Judenhass bereits im Koran und in der Frühgeschichte des Islam »und ist von der Rolle des Propheten als politischer Herrscher nicht zu trennen« (S. 65). Ourghi sondiert sorgfältig den Befund im Koran selbst und widmet sich der historischen Problematik der Kriegereignisse unter Muhammads Führung. Mit T. Nagel u. a. räumt er das gängige Vorurteil beiseite, diese Krie-

ge seien allesamt Verteidigungskriege gegen die Mekkaner gewesen. Allerdings fehlt es diesem Abschnitt angesichts der historisch schwierigen Quellenlage an Tiefe und in der Auseinandersetzung mit Khorchide (hier S. 79ff im Hinblick auf dessen Buch *Gottes falsche Anwälte. Der Verrat am Islam*, Freiburg 2020) wird nicht genügend berücksichtigt, dass dieser einen ganz anderen Ansatz verfolgt.

Ourghis Übersetzung von *Dschihad* an einigen Stellen mit *Heiliger Krieg* ab der medinensischen Periode halte ich für fragwürdig, da ideologisch belastet: Kein Krieg ist heilig. Die m. E. richtige und bessere Definition bringt Ourghi auf S. 87 als Bemühung und Kampf »auf dem Weg Gottes« (*fi sabil allah*) oder einfach: der »militärische Dschihad« (S. 94). Tatsächlich ist hier das kämpferische Gottesbild involviert, und das ist ein theologisches Problem. Wie auch sonst in seinen Arbeiten unterscheidet Ourghi streng zwischen mekkanischer (Dialog-Bereitschaft) und medinensischer (Innen-*Dschihad* gegen Mekkaner und Juden) Periode. Eine dritte Etappe ist dann der Außend*schihad* im Rahmen militärischer Expansion ab 630.

»Ab 624 zieht sich das Phänomen der Gewalt durch die ganze Frühgeschichte des Islam ... Ab dieser Epoche beginnt die Macht des Schwertes Oberhand zu gewinnen.« (S. 93) Ourghi sieht gerade in Khorchide einen modernen Vertreter dieser im Islam lang geübten Praxis, die Geschichte des Islam pauschalisierend zu entschärfen und hinsichtlich der Gewalt zu relativieren, ja *umzuschreiben*. Ourghi spricht von *Umkodierung*.

Es ist bezeichnend für Ourghi, dass er solche Groß-Tendenzen wahrnimmt, anzeigt und als hermeneutisches Problem markiert. Allerdings sollte er dies auch in der anderen Richtung ausführen. Die Diskussion um Krieg und Gewalt im frühen Islam wird in aktuellen Veröffentlichungen von hermeneutischen Vorentscheidungen beeinträchtigt. In beiden Fällen entstehen einseitige Bilder vom Islam, die polemisch fortwirken, denn die Ursprünge der Frühzeit werden als formativ prägend angesehen. Dennoch wirkt die Profilierung sei-

ner Thesen ausgerechnet am um Ausgleich bemühten Münsteraner Religionspädagogen Khorchide (S. 79–101) konstruiert und führt zu kämpferischen Fehlschlüssen, die seine sachlichen Argumente schwächen (»somit ist seine (Khorchides) Position nicht von den Vertretern des politisch-konservativen Islam zu unterscheiden«, S. 99).

Auch Khorchide will auf allen Gebieten die Reform des Islam vorantreiben und bestimmt kann man sich auf seine These einigen, dass »Gottesdienst Dienst an Seiner Schöpfung ist – der Mensch als Hand der Liebe Gottes« (Khorchide a.a.O. S. 218). Dennoch bleibt es spannend, mit Ourghis radikalerem Ansatz Khorchides menschenfreundliche Entdeckungen an der koranischen Botschaft gegenzulesen. Das gilt auch für einzelne Positionen, wie zum Beispiel die Analyse des *Dschihad*. Dass sein Buch von Gegnern wie Freunden des Islam und von Strömungen innerhalb der muslimischen *Community* selbst instrumentalisiert werden könnte, ist Ourghi als Rezeptionsproblem bewusst. Umso verdienstvoller, dass er zum ersten Mal mutig eine breit angelegte Gegenerinnerung, »eine komplementierende Gegengeschichte gegenüber der offiziellen islamischen Geschichtsschreibung«, vorlegt (S. 44). Angelika Neuwirth hat Recht, wenn sie von Koranforschung als einer »politischen Philologie« spricht (Berlin 2014).

Nach diesen wichtigen Rahmungen widmet sich Ourghi in der Folge konsequent geschichtlichen Einzelaspekten, die in der öffentlichen Diskussion bislang wenig oder nur eingeschränkt bekannt sind: Im historischen Exkurs beschreibt er fundiert und im Gespräch mit den einschlägigen Forschungspositionen die Geschichte der Juden auf der arabischen Halbinsel seit der vorislamischen Zeit. Heute wissen wir, dass das arabische Judentum eine essenzielle Rolle bei der Entwicklung der Lehren des Islam spielte. (S. 103–121)

Ein zentrales Kapitel befasst sich mit den Juden im Koran. Hier stellt Ourghi sowohl den Dialog mit den Juden (S. 136ff.) als auch den späteren Antijudaismus des Korans vor, dessen kritische Verse er in einem Sün-

denkatalog über die Juden zusammenfasst (S. 144ff.; Hans Küng sprach an anderer Stelle vom *Lasterkatalog* Gottes im Alten Testament, und der größere religionswissenschaftliche Rahmen wäre: Wie gehen wir mit aggressiven, inhumanen Texten in unseren heiligen Schriften um?). Schwerpunkt bildet die religiöse Verurteilung der Juden als Frevler an Gottes Gebot und Auftrag aus der Position des koranischen Absolutheits-Anspruches. Gott straft sie mit Erniedrigung und Verelendung (Koran 2:61). Aber auch antike Figuren einer grundsätzlichen *Judendiskriminierung* sind häufig (Lügen, Falschheit, Geldgier...). Doch hätte hier Ourghi nachfragen müssen, inwiefern die antike Judäophobie als Muster des Fremdenhasses seit dem Hellenismus von der koranischen Welt aufgegriffen wurde (Peter Schäfer u. a.). Eine vorkritische Koran-Auslegung wird die aggressiven antijüdischen Koranstellen als zeitlose, göttlich legitimierte Verhältnisbestimmung Juden-Muslime weiter transportieren und auf ihre Weise *Beleg* auf Beleg häufen. Entscheidend wäre die geschichtliche Situation und Einordnung einschlägiger Stellen, wie das zum Beispiel verschiedene Verfasser in *Koran erklärt* zu 2:65f und 5:60 versuchen, wo Juden zu Affen und Schweinen gemacht werden (*Koran erklärt*, Bd. 2, Berlin 2019). Diesen Weg hätte Ourghi deutlicher einfordern können, um selber vom Charakter einer bloßen *Anklageschrift* loszukommen, so beeindruckend (und erschütternd!) das auf den ersten Blick sein mag.

Ein wichtiges Kapitel behandelt die Kriege des Propheten gegen die Juden in Medina (S. 155ff.), für Ourghi die *Blaupause* im Umgang des Islam mit den Juden. Auch hier kennt Ourghi kein Tabu. Er analysiert nicht nur die geschichtlichen Vorgänge, die zu Vertreibung und Auslöschung jüdischer arabischer Stämme geführt haben, sondern auch die in diesem Fall tendenziösen Auslegungspraktiken islamischer Tradition (Opfer-Täter-Verschiebung). Die Vernichtung der Juden von Chaibar mündet bis heute in die Forderung (besonders im israelisch-palästinensischen Konflikt), auf gleiche Weise und mit Gottes und des Propheten Hilfe das Judentum zu bekämpfen. Die vielen Anmerkungen dazu am Ende

des Buches zeigen, wie sorgfältig Ourghi recherchiert hat. Das Literaturverzeichnis selbst ist eine Fundgrube einschlägiger Studien.

In der Folge beschäftigt er sich mit der Situation von Juden unter islamischer Herrschaft (Kopfsteuer, ausgrenzende Auflagen, diskriminierende Abzeichen wie der arabische *Judenstern*). Er erklärt dazu den *Umar-Vertrag* als wirkmächtiges Dokument der islamisch-christlich-jüdischen Beziehung und deren Regulierung, die den Status der Schutzbefohlenen kodifiziert (S. 203ff.). Er beschreibt den wechselvollen Umgang islamischer Verwaltung mit Christen und Juden in Staatsämtern, was oft verharmlost wird. Eindrucksvolles Beispiel ist die Anordnung des berühmten Khalifen Harun ar-Rashid, der 807 die Entlassung aller schutzbefohlenen Funktionäre aus dem Staatsdienst verlangte und neue Kleidervorschriften durchsetzte.

Ourghi bezieht sich neben den Quellen gern auf das Buch von Nathan Weinstock, *Der zerrissene Faden. Wie die arabische Welt ihre Juden verlor* (2019). Damit zeigt er, wie Weichenstellungen aus Früh- und Blütezeit islamischer Herrschaft bis in die Neuzeit fortwirken und den *Exodus* von Christen und Juden aus der arabischen Staatenwelt beschleunigt haben. Dies hat bis heute fatale Folgen.

Johann Bouman hatte 1990 das Buch veröffentlicht: *Der Koran und die Juden. Die Geschichte einer Tragödie* (Darmstadt, WB). Wie kann man aus dieser Tragödie herausfinden? Neben dem Weg aufrechter Erinnerungskultur im Dialog ist es Bildung und Erziehung, auf die Ourghi setzt. *Erinnerungslernen wird noch einmal konkreter im Begegnungslernen*. So endet das Buch mit Informationen zu kooperativen Seminarveranstaltungen muslimischer und christlicher Studierender, die in eine interreligiöse Reise im Rahmen des Programms *Teachers for the Future* führten: »Wir entdeckten Jüdinnen und Juden, die sich nach Frieden zwischen Muslimen und Juden sehnen. Und die muslimischen Studierenden stellten fest, dass Juden Menschen wie wir sind und keine Feinde des Islam und der Muslime.« (S. 232) *Bernd Feininger*

**Martin Buber Werkausgabe Bd. 19 (2009):
Gog und Magog**
Eine Chronik

Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus,
303 Seiten, ISBN 978-579-02695-4

Alles hat mit Napoleon zu tun, zumindest bis 1814 – dann endet der »philosophische Roman« (Ernst Simon, *Philosophie in Romanform*, 1958) Bubers.

Gog ist im Ezechielbuch (Ez 38;39) der Fürst aus dem Norden (Mesech und Thubal) aus dem Land Magog. In der jüdischen Tradition und auch in der Offenbarung des Johannes stehen Gog und Magog für die Völker, die in einer apokalyptischen Schlacht gegen Gott, Israel und Jerusalem ziehen, aber von Gott besiegt werden – das sei der Beginn einer messianischen Heilszeit. In der Johannesoffenbarung ziehen diese beiden Völker (Gog und Magog) zusammen mit dem Teufel in den Krieg, werden letztlich aber von Christus besiegt (Offb 20,8). Die apokalyptischen Visionen des Propheten Ezechiel haben also eine breite Wirkungsgeschichte. Aus Gog von Magog werden Gog und Magog (*Mischna*, Traktat Edujot II, X; L. Goldschmidt Bd. IX, 1980, Der babylonische Talmud, S. 412). Noch bei Raschi ist Gog der Königsname und Magog das Land, das er beherrscht (Raschi zu Ez 39,2).

Eschatologische (Nah-)Erwartungen sind vor allem in Krisenzeiten gefragt, und im osteuropäischen Chasidismus sind es auch fromme Kollektive, die Gog/Magog zum Beispiel mit Napoleon Bonaparte identifizierten und nach dessen Koalitionspolitik und -kriegen auf eine messianische Zeit hofften. Dieses messianische Gedankengut, das auch wieder zur Zeit des deutschen Nationalsozialismus oder auch des politischen Zionismus bis 1948 aufleuchtete, wird von Buber in die Romanform *Gog und Magog* eingebunden.

Der Roman erzählt von zwei konfligierenden Schulen in Lublin und in Pzysha, markiert durch die Schulhäupter: *Seher* von Lublin und *der Jehudi/der Jude* von Pzysha. Die Grundfrage, die sich durch die zahlreichen Anekdoten, Gleichnisse und Erzählungen, die jeweils den beiden Schulen zugeordnet werden, zieht,

ist: Wie ist Erlösung möglich? Die Schule von Lublin behauptete, der Mensch könne an der Erlösung der Welt mitwirken, indem auf magische Weise in den Weltenlauf eingegriffen wird; die andere Seite behauptete, Erlösung sei nur möglich, wenn der einzelne Mensch bzw. sein Kollektiv sich mit ganzem Wesen zu Gott hinbewege, also *umkehre* – der Kampf, so Buber müsse in der eigenen Seele ansetzen (S. 11; Buber: *Bilder von Gut und Böse* 1952, S. 10). Buber erzählt die Geschichten beider Schulen, die auf vielfache Weise aber miteinander verbunden sind (der *Jude* war Schüler des *Sehers* von Lublin). Authentisch und gleichzeitig zu beobachten ist, dass er davor warnt, den Anbruch der messianischen Zeit mit lebenden Personen zu identifizieren und so in seinem Realsinn eher der Schule des *Juden* zugeneigt ist, der skeptisch-realistisch gegenüber Napoleon bleibt: »Nicht eine mystische Flucht vor der Welt zu Gott ist also der Weg zur Erlösung. Und dieser Weg ist die sogenannte ›Umkehr‹ (hebr. *Teschuwa*), die Bewegung auf Gott zu, die nichts anderes ist als die Bekämpfung des Bösen.« (S. 11) Das ganze Leben sei also Umkehr als innere Verbesserung des Menschen. (S. 12)

Bubers Grundgedanken in diesem Roman lassen sich auf seine Erlebnisse im Ersten Weltkrieg zurückführen. 1916 entstanden die ersten Gedanken zu *Ich und Du* bzw. der dialogischen Philosophie, die auch Grundlage des Romans darstellt. Buber kritisiert auch beiläufig den realpolitischen Ansatz des politischen Zionismus, der zur Staatsgründung Israels 1948 führte. Buber kritisierte in vielen Schriften immer wieder diesen politischen Zionismus, den er auch als Ausdruck eines »chauvinistischen Nationalismus«, der sich zudem gegen die arabische Bevölkerung Palästinas stellt (S. 274), markierte.

Die Urversion von *Gog und Magog* entstand in deutscher Sprache (S. 278f.), die erste Publikation erschien jedoch 1941 in der Zeitung *DAVAR* in hebräischer Sprache. (S. 19) Zwei hebräische Buchausgaben folgten 1943 bzw. 1955.

Der Roman besteht aus zwei Hauptteilen und einem Nachwort. Die 25 Kapitel des ersten Hauptteils decken