

Ernst Förlinger
Senad Kusur (Hg.)
Islam und religiöser
Pluralismus
Grundlagen einer
dialogischen
muslimischen
Religionstheologie



T V Z

Beiträge zu einer Theologie
der Religionen. Band 17

Islam und religiöser Pluralismus

T V Z

Beiträge zu einer Theologie der Religionen 17

Herausgegeben von Reinhold Bernhardt

Eine Liste der bereits in der Reihe BThR erschienenen Titel findet sich am Ende dieses Bandes.

Islam und religiöser Pluralismus

Grundlagen einer dialogischen muslimischen
Religionstheologie

herausgegeben von
Ernst Furlinger und Senad Kusur

T V Z

Theologischer Verlag Zürich

Der Theologische Verlag Zürich wird vom Bundesamt für Kultur mit einem Strukturbeitrag für die Jahre 2019–2020 unterstützt.

Bibliografische Informationen der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

Umschlaggestaltung
Simone Ackermann, Zürich

Druck
ROSCH-BUCH GmbH, Scheßlitz

ISBN 978-3-290-18236-6 (Print)
ISBN 978-3-290-18261-8 (E-Book: PDF)

© 2019 Theologischer Verlag Zürich
www.tvz-verlag.ch

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotografischen und audio-visuellen Wiedergabe, der elektronischen Erfassung sowie der Übersetzung, bleiben vorbehalten.

Inhaltsverzeichnis

Ernst Furlinger, Senad Kusur

Einleitung: Auf dem Weg zu einer dialogischen muslimischen
Religionstheologie.....9

Tamara A. Sonn

Fazlur Rahman (1919–1988): Einführung 19

Fazlur Rahman

Das Volk des Buches und die Vielfalt der Religionen28

Martin Slama

Nurcholish Madjid (1939–2005): Einführung41

Nurcholish Madjid

Interpretation des koranischen Prinzips des religiösen Pluralismus..... 44

Rasoul Naghavi Nia

Abdulaziz Sachedina (*1942): Einführung65

Abdulaziz Sachedina

Der Koran und die anderen Religionen.....69

Irfan A. Omar

Mahmoud M. Ayoub (*1958): Einführung.....93

Mahmoud M. Ayoub

Der Koran und der religiöse Pluralismus 100

Natana J. DeLong-Bas

Asma Afsaruddin (*1958): Einführung.....117

<i>Asma Afsaruddin</i> Pluralismus und Dialog feiern: Koranische Perspektiven	124
<i>Khalid El-Abdaoui</i> Abdelmajid Charfi (*1942): Einführung	155
<i>Abdelmajid Charfi</i> Sind Islam und Pluralismus vereinbar?	158
<i>Oussama Boufrikha</i> Moncef Ben Abdeljelil (*1953): Einführung	169
<i>Moncef Ben Abdeljelil</i> Über Sure 5, Vers 44 und die Herausforderung des Pluralismus.....	171
<i>Katajun Amirpur</i> Abdulkarim Soroush (*1945): Einführung	197
<i>Abdulkarim Soroush</i> Rechte Wege – Essay über religiösen Pluralismus; positiv und negativ.....	202
<i>Khalid El-Abdaoui, Senad Kusur</i> Mahmut Aydın (*1968): Einführung	247
<i>Mahmut Aydın</i> Möglichkeiten und Grenzen einer pluralistischen muslimischen Religionstheologie.....	249
<i>Senad Kusur</i> Nedžad Grabus (*1968): Einführung	287

<i>Nedžad Grabus</i> Das Verständnis des Islam in einer freien Gesellschaft	289
<i>Martin van Bruinessen</i> Abdul Moqsiṯh Ghazali (*1971): Einführung.....	311
<i>Abdul Moqsiṯh Ghazali</i> Islam und religiöser Pluralismus	314
<i>Perry Schmidt-Leukel</i> Jerusha Tanner Rhodes (*1975): Einführung	331
<i>Jerusha Tanner Rhodes</i> Anders über Andersheit denken: <i>Muslima</i> -Theologie und religiöser Pluralismus	336
<i>Ernst Förlinger</i> Mohammed Abdel Rahem (*1977): Einführung	353
<i>Mohammed Abdel Rahem</i> Der Nichtmuslim zwischen dem <i>dimmā</i> -Status und dem <i>muwāṯana</i> -Prinzip.....	355
<i>Sung Min Kim, Ernst Förlinger</i> Kunst als interreligiöser Weg. Der Zyklus «Friedensnamen Allahs» von Ernst Degasperri	371
Autorinnen und Autoren der Einföhrungen	389
Herausgeber	393

Ernst Förlinger, Senad Kusur

Einleitung: Auf dem Weg zu einer dialogischen muslimischen Religionstheologie

Die Pluralität von Gesellschaften, die sich in den letzten Jahrzehnten durch Migrationen enorm verstärkt hat, und eine globalisierte, enger verflochtene Welt verschärfen auch die Herausforderung interreligiöser Zusammenlebens und Bewusstseins auf diesem vollen, überbevölkerten und gefährdeten Planeten. Wie muss eine Koexistenz von Menschen unterschiedlicher religiöser Überzeugungen aussehen, die den universalen menschenrechtlichen Maßstäben und einer Ethik planetarer Koexistenz gerecht wird? Wie können Beziehungen zwischen den Religionen gefördert werden, die auf gegenseitiges Verständnis, Kooperation und wechselseitige Anerkennung ausgerichtet sind?

Denker und Denkerinnen der verschiedenen Glaubensgemeinschaften haben sich in den letzten Jahrzehnten intensiv darum bemüht, die theologischen Grundlagen für einen echten Dialog zu schaffen. Auslöser für diese Entwicklung war im Fall der katholischen Kirche vor allem der Zivilisationsbruch der Shoah. Die europäische Judenvernichtung auf Basis des rassistischen Antisemitismus machte eine Weiterführung des traditionellen christlichen Antijudaismus aus der Sicht der Kirchenleitung unmöglich. Auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965) erfolgte eine epochale Rückbesinnung auf die jüdischen Wurzeln des Christentums und eine Umkehr in der Haltung gegenüber den anderen Religionen.¹ Andere Religionsgemeinschaften haben dieses neue Paradigma des Dialogs ebenfalls aufgegriffen.

Bei diesen Lernprozessen innerhalb der verschiedenen Glaubensgemeinschaften geht es darum, verhärtete, ausschließende Orthodoxien innerhalb der jeweiligen Religion zu überwinden und eine Öffnung hin

¹ Ernst Förlinger (Hg.): Der Dialog muss weitergehen. Ausgewählte vatikanische Dokumente zum interreligiösen Dialog (1964–2008). Mit einem Vorwort von Karl Kardinal Lehmann, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2009; CIBEDO e. V. (Hg.): Die offiziellen Dokumente der katholischen Kirche zum Dialog mit dem Islam, Regensburg 2009.

zum religiös «Anderen» mit theologischen Argumenten zu begründen.² Damit reagieren religiöse Vertreter auf die veränderten Bedingungen der Religionen in der Moderne, vor allem die moderne Menschenrechtskultur, die sich seit dem Zweiten Weltkrieg ideell und institutionell entfaltet hat. Sie garantiert die Würde und die Freiheit des einzelnen Individuums, nicht zuletzt die Freiheit der Religion.

Dieser Reformprozess betreffend die Haltung gegenüber anderen Religionen ist auch innerhalb des Islam im Gange.³ So wie im Christentum dominierten über Jahrhunderte exklusivistische religionstheologische Positionen. Diese können unterschiedliche Fragen betreffen, unter anderem die eschatologische Frage der Heilserwartung, die Frage des Wahrheitsgehalts der Religionen und des Werts der religiösen Gesetze. Eine muslimische exklusivistische Position in der Frage der Heilserwartung ist, dass nur Muslime Zugang zum jenseitigen Heil haben, während Nichtmuslimen der Eintritt ins Paradies verschlossen ist.⁴ Bezogen auf den Wahrheitsgehalt der Religionen vertritt ein Exklusivismus, dass die Religion des Islam die einzig wahre, göttlich verordnete Religion darstellt.⁵

Theologische Alternativen zu diesen verfestigten traditionellen Standpunkten entwickelten sich auf breiterer Ebene innerhalb des muslimi-

² Zu diesen Prozessen siehe exemplarisch: Perry Schmidt-Leukel, *Wahrheit in Vielfalt. Vom religiösen Pluralismus zur interreligiösen Theologie*. Aus dem Englischen von Monika Ottermann, Gütersloh, 2019; Reinhold Bernhardt: *Inter-Religio. Das Christentum in Beziehung zu anderen Religionen (Beiträge zu einer Theologie der Religionen, Bd. 16)*, Zürich 2019.

³ Siehe Schmidt-Leukel: *Wahrheit in Vielfalt* Kapitel 4: «Ergebung in eine von Gott gewollte Vielfalt: Islamischer Pluralismus»; ders./Lloyd Ridgeon (Hg.): *Islam and Inter-Faith Relations. The Gerald Weisfeld Lectures 2006*, London 2007.

⁴ Siehe dazu Johanna Pink: *Der Zugang von Nichtmuslimen zum jenseitigen Heil in der zeitgenössischen islamischen Theologie*, in: Michael Klöcker/Udo Tworuschka (Hg.): *Handbuch der Religionen*, München, 2012 (Ergänzungslieferung IV – 1.8); dies., *Ein Monopol aufs Paradies? Innermuslimische Kontroversen über die Frage der Exklusivität des Zugangs zum jenseitigen Heil*, in: Tilman Seidensticker (Hg.): *Zeitgenössische islamische Positionen zu Koexistenz und Gewalt*, Wiesbaden 2011, 59–81.

⁵ Als Beispiel für eine exklusivistische muslimische Position siehe Muhammad Legenhausen: *Islam and Religious Pluralism*, London 1999.

schen theologischen Diskurses erst im 20. Jahrhundert. Es kam zu einer schrittweisen theologischen Öffnung im Gegensatz zur dominierenden Mehrheit der vormodernen, traditionellen Theologen, in Form von inklusivistischen und pluralistischen Ansätzen betreffend den theologischen Status anderer Religionen. Die dialogischen Entwicklungen innerhalb des Islam setzten in den 1970er Jahren ein und verstärkten sich ab den 1980er Jahren.

1980 formulierte der aus Pakistan stammende Reformdenker Fazlur Rahman (1919–1988), der lange Jahre an der University of Chicago lehrte, im Artikel *The People of the Book and Diversity of Religions* eine dezidierte Kritik exklusivistischer Positionen, die er detailliert begründete. Die deutsche Übersetzung wird im vorliegenden Band veröffentlicht.⁶ Er stützte seine Argumentation vor allem auf folgende Koranstellen:

«Siehe, diejenigen, die glauben, die sich zum Judentum bekennen, die Christen und die Sabier – wer an Gott glaubt und an den Jüngsten Tag und rechtschaffen handelt, die haben ihren Lohn bei ihrem Herrn, sie brauchen keine Furcht zu haben und sollen auch nicht traurig sein!» (2:62)⁷

«Siehe, die glauben, und die Juden und die Sabier und die Christen – die an Gott glauben und an den Jüngsten Tag und die rechtschaffen handeln, die werden keine Furcht empfinden und sollen auch nicht traurig sein.» (5:69)

Rahman vertritt den Standpunkt, dass diese Verse nach ihrem klaren, direkten Wortlaut auszulegen und zu verstehen sind. Er weist damit auf eine lange Tradition von Kommentatoren zurück, die versuchten, den pluralistischen Sinn von Sure 2:62 zu entschärfen und zu verändern, indem zum Beispiel die Aussage «jene, die glauben» mit der Phrase «und

⁶ Fazlur Rahman: *Major Themes of the Qur'an*, Chicago/London, 1980, Appendix II. Die Aussage von Johanna Pink, der Aufsatz sei posthum erschienen (vgl. Pink: Zugang von Nichtmuslimen zum jenseitigen Heil, 10), ist nicht richtig: Die erste Ausgabe von «Major Themes of the Qur'an» von 1980 enthielt bereits Appendix II.

⁷ Der Koran. Aus dem Arabischen übertragen von Hartmut Bobzin unter Mitarbeit von Katharina Bobzin, München 2010.

Muhammad folgen und entsprechend seinem Gesetz handeln» ergänzt⁸ oder in dem Sinn interpretiert wurde, dass «Glauben» bedeute, die Wahrheit des Propheten Muhammad anzuerkennen.⁹ Andere Kommentatoren betrachteten 2:62 als durch folgenden Koranvers abrogiert:

«Wer eine andere Religion begehrt als den Islam, so wird die von ihm nicht angenommen werden. Im Jenseits gehört er dann zu den Verlierern.» (3:85)

Fazlur Rahman wies eine ahistorische Auslegung von Koran 3:85 zurück, auf die sich Vertreter exklusivistischer Positionen im Islam stützen. Das arabische Wort *islām* sei nicht im Sinn der erst später entstandenen institutionellen Religion des Islam zu verstehen, sondern in seiner ursprünglichen, allgemeinen Wortbedeutung («Hingabe an Gott»).

Dieser Standpunkt wurde später u. a. von Mahmoud Ayoub in seinem Text *The Qur'an and Religious Pluralism* von 2005 aufgegriffen, der in unserem Band auf Deutsch publiziert wird. Sein Text ist Teil einer innermuslimischen theologischen Diskussion über die Haltung des Islam zum religiösen Pluralismus, die nach 9/11 mit besonderer Intensität einsetzte. Wichtige Stimmen innerhalb dieser Diskussion werden im vorliegenden Band zum ersten Mal auf Deutsch wiedergegeben. Zu diesen Stimmen gehört der schiitische Gelehrte Abdulaziz Sachedina, der als Professor für Islamwissenschaft an der Georg Mason University in Fairfax (Virginia, USA) tätig ist. Er ist Autor des grundlegenden Werks *The Islamic Roots of Democratic Pluralism*, das 2001 – noch vor den Anschlägen des 11. Septembers – erschien und in dem er eine muslimische Theologie formulierte, die auf der koranischen Anerkennung anderer Religionen basiert. In unserem Band präsentieren wir die deutsche Fassung seines Artikels *The Qur'an and other religions* von 2006.

Eine weitere wichtige Stimme in dieser Diskussion ist Asma Afsaruddin, Professorin an der Indiana University in Bloomington (USA). In diesem Band veröffentlichen wir die deutsche Übersetzung einer ihrer ersten wichtigen Beiträge zu dieser theologischen Debatte, *Celebrating*

⁸ Zum Beispiel im Korankommentar von Ahmad ibn 'Ağība (gest. 1809), vgl. Seyyed Hossein Nasr (Hg.): *The Study Quran: A New Translation and Commentary*, New York 2015, 32 (Kommentar zu 2,62).

⁹ Zum Beispiel im Korankommentar von Muhammad ibn Jarīr al-Tabarī (gest. 923), vgl. Nasr, *ibid.*

Pluralism and Dialogue: Qur'anic Perspectives von 2007. Ihre wissenschaftlichen Beiträge bestechen vor allem durch ihre sorgfältige Darstellung und Diskussion der traditionellen und modernen Kommentare zu den behandelten Koranstellen.¹⁰

Die muslimisch-theologische Debatte über Islam und religiösen Pluralismus ist selbstverständlich nicht auf die USA beschränkt, auch wenn dort diese Auseinandersetzung besonders intensiv geführt wurde und wird.¹¹ Es ist ein Anliegen des Buches, den globalen Charakter dieser zeitgenössischen Auseinandersetzung darzustellen und dabei sowohl schiitische wie sunnitische Gelehrte zu berücksichtigen. So haben wir – neben den muslimischen Stimmen aus den USA – Beiträge von Autorinnen und Autoren aus der Türkei, Indonesien, dem Iran und Europa versammelt. Der Bogen spannt sich dabei von den «klassischen» Reformtheologen wie Fazlur Rahman bis zu jüngeren Vertretern der muslimischen Theologie, wie der feministisch orientierten Stimme von Jerusha Tanner Rhodes in den USA. Der letzte Beitrag in unserem Band stammt von Abdel Rahem von der Al-Azhar-Universität in Kairo und behandelt die aktuellen Debatten rund um den rechtlichen Status von Nichtmuslimen in mehrheitlich muslimischen Ländern. Damit schlägt das Buch gewissermaßen auf dem harten Boden der gesellschaftlichen und politischen Realität auf, was die konkrete Umsetzung des pluralismusfreundlichen Grundtenors des Koran, den konkreten Umgang mit religiösen Minderheiten und die Gewährung des Grundrechts auf Religionsfreiheit in Ländern der islamischen Welt angeht. Durch die Unterschiedlichkeit der theologischen Positionen entsteht ein implizites Gespräch zwischen den Autorinnen und Autoren des Bandes.

¹⁰ Siehe z. B. Asma Afsaruddin: *The Hermeneutics of Interfaith Relations: Retrieving moderation and pluralism as universal principles in Qur'anic Exegeses*: *Journal of Religious Ethics* 37:2 (2009), 331–354; dies.: *Discerning a Qur'anic Mandate for Mutually Transformational Dialogue*, in: Catherine Cornell (Hg.): *Criteria of Discernment in Interreligious Dialogue* (Interreligious Dialogue Series, 1), Eugene, OR, 2009, 101–121.

¹¹ Siehe Jane I. Smith: *Does Islam Encourage Pluralism? American Muslims Engage the Debate*, in: Philippa Strum (Hg.): *Muslims in the United States. Identity, Influence, Innovation*, Washington, D.C., 2006, 165–180; dies.: *American Muslims and Religious Pluralism: Religion Compass* 5/5 (2011), 192–201.

Der Band soll anhand des Themas Islam und religiöser Pluralismus einen Einblick in die gegenwärtige Arbeit muslimischer Gelehrter in verschiedenen Erdteilen bieten, der natürlich nur einen kleinen Ausschnitt bieten kann. Zu diesem Zweck haben wir Kolleginnen und Kollegen – viele von ihnen selbst renommierte Vertreterinnen und Vertreter des zeitgenössischen muslimischen Denkens (oder der interreligiösen Theologie aus christlicher Sicht, wie im Fall von Perry Schmidt-Leukel) – gebeten, die ausgewählten Autor/-innen kurz und prägnant vorzustellen. Diese Einführungen erlauben uns, weitere interessante Persönlichkeiten in unser Projekt einzubeziehen.

Insgesamt versammelt der vorliegende Band muslimische Beiträge zu einer dialogisch orientierten Theologie des religiösen Pluralismus, die eine relativ große Spannweite abdecken. Dialogisch bedeutet hier: Die Tatsache der Vielfalt religiöser Wege und Wahrheitsansprüche wird nicht als unangenehme, zu tilgende Abweichung vom Ziel einer doktrinären, weltanschaulichen Eindeutigkeit und Exklusivität betrachtet. Vielfalt und Vielschichtigkeit – und die damit verbundene Ambiguität – werden vielmehr als Teil des unausschöpflichen Reichtums und der Schönheit der Schöpfung verstanden, deren Grundprinzip überbordende Vielfältigkeit ist – von der subatomaren Welt, der Biosphäre bis zum sich ausdehnenden Universum. Der koranische Grundsatz, dass die Vielfalt der Religionen von Gott gewollt ist, wird von den Autor/-innen des Bandes in seinen Konsequenzen für das heutige Zusammenleben klar herausgearbeitet.

«Dialogisch» bedeutet im Zusammenhang mit einer Theologie der Vielfalt der Religionen: die intellektuelle und existenzielle Verarbeitung dieser Pluralität in einer Haltung der Offenheit, Neugier, Anerkennung, Wertschätzung und Lernbereitschaft. Der türkische Theologe Mahmut Aydın formuliert die grundlegende Fragestellung, was den Islam betrifft, in seinem Beitrag wie folgt: «Ist die traditionelle Behauptung, dass die von Muhammad verkündete Lehre, die offiziell Islam genannt wird, die für die gesamte Menschheit vorgesehene einzige und absolute Religion ist, in der heutigen pluralistischen Welt noch haltbar?»

«Den Islam» gibt es – wie jede Religion, aber auch wie «die Moderne» – nur im Plural.¹² Die Präsentation dieser Beiträge hat das Ziel, eine

¹² Siehe Aziz Al-Azmeh: *Islams and Modernities*, London 3. Aufl. 2009.

verkürzte, oft uninformierte Sicht des Islam zu korrigieren. Den schrecklichen Vereinfachern, die in der öffentlichen Debatte über den Islam oft am lautesten auftreten, wird etwas Sachliches entgegengesetzt: ein kleiner Einblick in die lebendige, differenzierte innermuslimische Auseinandersetzung über Fragen des Pluralismus, einschließlich des Gegenteils von Pluralismus: der Gewalt gegenüber den religiös und weltanschaulich «Anderen» in Form des Dschihadismus.

In den gewalttätigen Richtungen des salafistischen Islamismus erfolgt eine extreme Zuspitzung des traditionellen islamischen Exklusivismus. Diese betraten die globale Bühne zunächst in Form der al-Qaida ab 9/11, ab 2014 in Form einer noch radikaleren Abspaltung, dem «Islamischen Staat». Der IS geht nicht nur gegen Anhänger anderer Religionen, sondern auch anderer muslimischer Richtungen mit Gewalt vor. Die dschihadistische Hermeneutik der Pluralitätsfeindschaft stützt sich auf einige wenige Koranstellen, die aus dem inhaltlichen und historischen Kontext gerissen und literalistisch ausgelegt werden. Dieser «Theologie der Gewalt»¹³ setzen die muslimischen Gelehrten in unserem Band eine Hermeneutik entgegen, die vom ethischen, spirituellen und pluralismusfreundlichen Kern des Koran ausgeht und alle Passagen entlang dieses roten Fadens liest. Es handelt sich um ein mehrstimmiges, theologisch sorgfältig begründetes Plädoyer für die Spiritualität, Weite und die «Kultur der Ambiguität»¹⁴ des traditionellen Islam. Diese drohen im modernen Zeitalter – dem Zeitalter der Eindeutigkeit und des «Kriegs gegen die Ambivalenz», wie es Zygmunt Bauman und Thomas Bauer analysiert haben¹⁵ – zu erodieren.

Danksagung

Wir danken an erster Stelle Reinhold Bernhardt, der das Buch in die renommierte Reihe «Theologie der Religionen» aufgenommen und das

¹³ Rüdiger Lohlker: *Theologie der Gewalt. Das Beispiel IS* (utb – Islamica), Wien 2016.

¹⁴ Thomas Bauer: *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams*, Berlin 2011.

¹⁵ Zygmunt Bauman: *Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit*. Aus dem Englischen von Martin Suhr, Hamburg 2. Aufl. 2012 (Orig.: *Modernity and Ambivalence*, 1991); Thomas Bauer: *Die Vereindeutigung der Welt. Über den Verlust an Mehrdeutigkeit und Vielfalt*, Ditzingen 2018.

Projekt von Beginn an unterstützt hat. Wir danken Lisa Briner vom Theologischen Verlag Zürich und ihren Kolleg/-innen für die stets gute und professionelle Kooperation. Murat Düzel (Amt der niederösterreichischen Landesregierung, Abt. IVW2) hat sich persönlich dafür eingesetzt, dass das Land Niederösterreich das Buch fördert. Ohne ihn und den Förderbeitrag des Landes Niederösterreich hätte das Buch nicht publiziert werden können. Herrn Landesrat Mag. Karl Wilfing, gegenwärtig Präsident des Niederösterreichischen Landtags, der diese Förderung gewährt hat, gilt unser ausdrücklicher Dank. Ebenso danken wir allen Autorinnen und Autoren, die mit großer Bereitschaft und Begeisterung an diesem Projekt mitgewirkt haben, allen Übersetzerinnen und Übersetzern, ohne die der Transfer ins Deutsche nicht möglich gewesen wäre, und ebenso allen Kolleg/-innen, die uns als Herausgeber mit wertvollen Hinweisen unterstützt haben: Katajun Amirpur (Universität Köln), Jane I. Smith (Hartford Seminary, CT), Khalid El-Abdaoui (Universität Innsbruck), Martin van Bruinessen (Universität Utrecht) und Mouhannad Khorchide (Universität Münster). Schließlich danken wir den Kindern von Professor Ernst Degasper, Georg und Klara Degasper, für die Erlaubnis, den Zyklus «Friedensnamen Allahs» im Buch zu veröffentlichen, und Johann Junek vom Verein Freundeskreis Professor Ernst Degasper und Reinhard Widerin, BA (Archiv der Zeitgenossen, Donau-Universität Krems) für die Unterstützung dabei.¹⁶

¹⁶ Kontakt Freundeskreis Professor Ernst Degasper: office@junek.info



Ernst Degasperi: «The Source of Peace»
Federzeichnung in Schwarz und Echtgold, 12. Februar 1981

Tamara A. Sonn (Georgetown University, Washington, D.C.)

Fazlur Rahman (1919–1988): Einführung

Die Umriss des Lebens von Fazlur Rahman sind wohlbekannt. Er wurde 1919 in einer tieffrommen und gelehrten sunnitischen Familie in der ehemaligen Nordwestlichen Grenzprovinz von Britisch-Indien (North-West Frontier Province, heute Khyber Pakhtunkhwa, Pakistan) geboren. Im Alter von zehn Jahren hatte er den Koran auswendig gelernt. Das traditionelle Dars-i-Nizami-Curriculum der Deobandis schloss er zu Hause unter Anleitung seines Vaters, Mawlana Shabab al-Din, ab. Zusätzlich erwarb er 1940 einen B.A. und 1942 einen M.A. in Arabisch an der University of the Punjab in Lahore. 1949 erwarb er einen Ph.D. in islamischer Philosophie an der Oxford University, wo er bei Hamilton A. R. Gibb und Simon Van den Berg studierte und klassisches Griechisch erlernte, in Ergänzung zu seiner Muttersprache Urdu, sowie Arabisch und Persisch. Er war Lecturer für Persische Studien und Islamische Philosophie an der Durham University (1950–1958) und Associate Professor am Institut für Islamische Studien der McGill University in Montreal (1958–1961), bevor er in den neu geschaffenen Staat Pakistan zurückkehrte. Dort wurde er 1962 zum Direktor von Pakistans Central Institute of Islamic Research ernannt, das damit beauftragt war, sich mit der Gesetzesreform in Übereinstimmung mit islamischen Prinzipien zu befassen.

Pakistan hatte wie Indien das Rechtssystem geerbt, das die Briten während ihrer kolonialen Herrschaft eingeführt hatten und das das islamische Recht auf Fragen des Familienstandes zurückgestuft hatte. Pakistan (das sowohl das gegenwärtige Pakistan als auch Bangladesch umfasste, bis der Bürgerkrieg sie 1971 trennte) wurde für die Muslime geschaffen. Seine Gesetze mussten in Übereinstimmung mit islamischen Prinzipien geändert werden. Islamisches Recht war jedoch traditionell das Gebiet der professionellen religiösen Gelehrten (die *'ulama* – oder *maulvis* in südasiatischen Sprachen), Produkte der islamischen Seminare. Islamische Seminare folgen dem Dars-i-Nizami-Curriculum, das Fazlur Rahman absolviert hatte, aber seine modernen Abschlüsse von der Punjab und Oxford University und seine Anstellung durch die Regierung wurden von den Maulvis und ihren Anhängern mit Misstrauen

betrachtet. Sie beschuldigten Fazlur Rahman, fremde Gesetze zu importieren, islamische Normen zu verletzen und die alleinige göttliche Quelle der Offenbarung zu verleugnen. Angeführt von Abu'l A'la Maududis ultrakonservativer Jamaat-i eskalierte die Gegnerschaft zu Fazlur Rahman und resultierte in Todesdrohungen. Er verließ Pakistan 1968 und übersiedelte in die USA. Er unterrichtete kurz an der University of California Los Angeles (UCLA), bevor er einen Posten an der University of Chicago annahm. Er diente als hervorragender Professor an dieser illustren Institution in den letzten zwanzig Jahren seines Lebens. 1988 starb er im Alter von 69 Jahren wegen Komplikationen seiner Diabetes-Erkrankung.

Die Bedeutung von Fazlur Rahmans Beiträgen zu den islamischen Studien wird erst langsam anerkannt. Aufgrund seines Exils von Pakistan und des Aufstiegs konservativer religiöser Gruppen, die traditionelle islamische Formulierungen verteidigen, war Fazlur Rahmans Einfluss für viele Jahre auf jene Intellektuellen begrenzt, die in Nordamerika studieren konnten. Aber viele von ihnen kehrten in ihre Heimatländer zurück und beeinflussten durch engagierte Lehre und Betreuung neue Generationen von Studenten. Unter ihnen war Nurcholish Madjid (gest. 2005) in Indonesien, ein politischer Aktivist und Gelehrter, der sich für Demokratie und religiösen Pluralismus als islamische Werte einsetzte und bis zu seinem Tod als Rektor der Paramadina University in Jakarta fungierte¹; Mumtaz Ahmad (gest. 2016), ein produktiver Politikwissenschaftler in den USA und Pakistan, der als Präsident der International Islamic University in Islamabad und als Direktor des Iqbal International Institute for Research und Dialogue fungierte; Zafar Ishaq Ansari (gest. 2016), der Generaldirektor des Islamic Research Institute und Präsident der International Islamic University in Islamabad war; Muhammad Khalid Masud (geb. 1939), früherer Direktor von Pakistans Council of Islamic Ideology und ehemaliger Generaldirektor des Islamic Research Institute an der International Islamic University Islamabad; und Alparslan Açıkgenç (geb. 1953), Direktor der Graduate School for Humanities an der türkischen Yıldız Technical University. Die Studenten von Wissenschaftlern wie diesen und anderen werden zweifellos das reformistische Erbe von Fazlur Rahman weitertragen.

¹ Siehe den Beitrag von Nurcholish Madjid in diesem Band.

Methodologie

Obwohl er immer wieder als Modernist beschrieben wird, war Fazlur Rahman tatsächlich recht kritisch gegenüber muslimischen Modernisten. Er glaubte, dass sie versuchten, das Aufklärungsdenken im islamischen Idiom nachzuahmen. Er stand speziell Bemühungen kritisch gegenüber, moderne europäische Wissenschaft und Technologie zu «islamisieren», die das islamische Erbe unkritisch als geschlossenes Set an Vorschriften auffassten, das man einfach in «islamischer» Weise instrumentalisieren könnte. Stattdessen forderte Fazlur Rahman eine Neubewertung des islamischen Erbes selbst. Er ist deshalb passender als Reformierender zu bezeichnen. Aber anders als die meisten Reformer lag sein primärer Fokus nicht auf den Ergebnissen, sondern auf den Methodologien, aus denen Ergebnisse abgeleitet werden. Er anerkannte selbstverständlich die überwältigenden kulturellen Errungenschaften des mittelalterlichen Islam, war aber mehr interessiert an dem sozialen Wohlergehen der Gesellschaften, die diese produziert hatten, als an der Nostalgie gegenüber der Pracht, die der Islam war. Fazlur Rahman glaubte, dass der heutige geschwächte Status der muslimischen Gesellschaften weltweit ein klarer Beweis dafür war, dass frühere Generationen es versäumt hatten, ein umfassendes Bildungssystem zu entwickeln, das fähig war, nachfolgenden Generationen zentrale islamische Werte einzuprägen. Er war der Meinung, dass es dem klassischen islamischen Lehrplan, der im 18. Jahrhundert standardisiert worden war und den er selbst absolviert hatte, schmerzlich daran mangelte, die Fähigkeiten eines Gelehrten zu entwickeln, zu unterscheiden zwischen den zentralen, ewigen Werten des Islam und Beispielen, wie man herangehen sollte, um diese Werte in spezifischen historischen Umständen umzusetzen. Gelehrte lernten deshalb Beispiele auswendig, wie man islamische Werte in Umständen implementierte, die nicht länger existierten, aber waren verloren, wenn es darum ging, wie man islamische Werte unter diversen und sich wandelnden Bedingungen identifizieren und aufrechterhalten kann. Deshalb behinderten häufig Vorschriften, die früher einmal den islamischen Zielen, soziale Gerechtigkeit und menschliche Würde zu fördern, gedient hatten, das Erreichen dieser Ziele heute. Ein Beispiel, das er oft benutzte, waren Vorschriften, die das Verbot von Zinsen bei finanziellen Transaktionen betrafen: Das Verbot von Zinsen habe in wirksamer Weise die Ausbeutung der Armen in den lokalen Wirtschaften in der Vergangenheit verhindert – aber in der heutigen

globalen Ökonomie könne es verhindern, dass Muslime tatsächlich wettbewerbsfähig sind. Und in einigen Fällen ging er davon aus, dass das klassische Recht das Versagen reflektierte, die islamischen Kernwerte überhaupt zu erfassen. Vorschriften, die den rechtlichen Status von Frauen begrenzten, waren solch ein Fall. Er wies darauf hin, dass viele frühere Gelehrte die koranischen Bemühungen, Frauen in gefährlich misogynen Gesellschaften der Vergangenheit zu beschützen, verwechselt hatten mit der Forderung, dass Frauen persönliche Autonomie und öffentliche Freiheiten niemals erlaubt werden dürfen.

Zusätzlich zu seinen Werken über die Natur der Prophetie und seiner Erklärung von Werken klassischer Gelehrter wie Ibn Sina, Sheikh Ahmad Sirhindi und Mulla Sadra konzentrierte sich Fazlur Rahman deshalb auf die Entwicklung einer islamischen Hermeneutik. Sein wichtigstes frühes Werk zu diesem Thema war *Islamic Methodology in History* (Islamabad 1965). Er begann mit einer Analyse der Rolle der Sunna, dem normativem Beispiel des Propheten Muhammad, vermittelt in Ḥadīṭ-Berichten, die gesammelt, in ihrer Genauigkeit geprüft und in Sammlungen mit unterschiedlichem Grad an Verlässlichkeit während der ersten drei Jahrhunderte des Islam kanonisiert worden waren. Fazlur Rahman argumentierte, dass die Ḥadīṭ-Berichte als Reflexionen der Interpretationen der ethischen Imperative des Islam durch die verschiedenen frühen muslimischen Gemeinschaften betrachtet werden sollten, statt als notwendigerweise wörtliche Aufzeichnungen gleichwertig mit der Offenbarung. In Ergänzung dazu, wichtige Details über die Umstände, in denen die Offenbarung überbracht wurde, zur Verfügung zu stellen, vermittelten die Ḥadīṭe den deliberativen Prozess, bei dem verschiedene Gemeinschaften versuchten, die Kernlehren der Offenbarung unter verschiedenen Umständen anzuwenden. Dieser Prozess – so glaubte Fazlur Rahman – endete tatsächlich, als das normative Beispiel des Propheten gleichgesetzt wurde mit den Details, die in den kanonisierten Ḥadīṭ-Sammlungen übermittelt wurden, anstelle der ethischen Prinzipien, die durch diese detaillierten Beispiele veranschaulicht wurden. Ein Buchstabenglaube schlich sich in die islamische Tradition ein, und je mehr sich die historischen Umstände änderten, desto weniger wirksam wurden die frühen Interpretationen der Schrift für das Erreichen der ewigen Ziele des Islam, nämlich soziales Wohl und menschliche Würde.

Das wesentliche Element, das in der islamischen Bildung, wie sie sich entwickelte, fehlte, war ein umfassendes, ganzheitliches Verständnis der

ethischen Vision des Koran. Das war der Fokus von Fazlur Rahmans *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago 1982). In diesem Text entwickelte er, was er als Hermeneutik der «doppelten Bewegung» bezeichnete, bei der die Schrift als ganze gelesen wird, in Betrachtung ihres historischen Kontexts, und unterschieden wird zwischen allgemeiner moralischer Leitlinie und spezifischen Fällen, in denen diese Leitlinie angewandt wird. Fazlur Rahman betonte, dass die moralische und ethische Anleitung den Großteil der Koranverse ausmacht; spezifisches Recht ist relativ minimal und verteilt auf spezifische und manchmal wechselnde Umstände. Gläubigen wird zum Beispiel wiederholt gesagt, Gerechtigkeit zu etablieren, Gutes zu tun und Böses zu vermeiden, ehrlich, aufrichtig und wohl tätig zu sein, geduldig zu sein, selbst in Zeiten des Leidens. Aber manchmal werden sie angewiesen, jene zu bekämpfen, die Ungerechtigkeit zufügen, abhängig von den Umständen. Für Fazlur Rahman ist das ein klarer Hinweis darauf, dass das Ringen um Gerechtigkeit und um Geduld, selbst in schwierigen Zeiten, die allgemeinen ethischen Imperative des Koran reflektiert, während die Erlaubnis zu kämpfen auf die spezifischen Umstände begrenzt ist, unter welchen der betreffende Vers überbracht wurde. Diese Unterscheidung vorzunehmen ist der erste Schritt der «doppelten Bewegung»; der zweite ist, daraufhin ein klares Verständnis der gegenwärtigen Bedingungen zu erarbeiten und die Vernunft zu benützen, um die effektivsten Wege zu bestimmen, um die moralische Anleitung innerhalb dieser Umstände zu implementieren.

Religiöser Pluralismus

In Ergänzung zum Recht betreffend ökonomische Prinzipien und den Status von Frauen bildete der Status von Nichtmuslimen ein anderes Beispiel, bei dem Fazlur Rahman seine Koranhermeneutik anwendete. In seinem Beitrag «The People of the Book and Diversity of Religions»² wendete er den Prozess der doppelten Bewegung an, indem er zuerst

² Fazlur Rahman: *Major Themes of the Qur'an* (Bibliotheca Islamica), Minneapolis, MN, 1989; 2. Aufl.: Chicago, IL, 2009, Appendix II. Deutsche Übersetzung des Beitrags in diesem Band.

holistisch auf die Behandlung der Nichtmuslime im Koran blickte und die historischen Kontexte der Offenbarung in Betracht zog. Er erwähnte den Wechsel der koranischen Terminologie für unterschiedliche monotheistische Gruppen von «Sekten» – Untergruppen der monotheistischen *dīn* [«Religion»] – zu «Gemeinschaften», getrennt und unabhängig von der monotheistischen Religion des Islam. Er beobachtet, dass der Koran die Sorge darüber ausdrückt, dass diese Gemeinschaften – Juden und Christen – dabei versagen, die Propheten der anderen gegenseitig anzuerkennen (2:111), ebenso das Prophetentum Muhammads (2:120). Er beschreibt sie als ärmer wegen ihrer Unnachgiebigkeit, aber auch als zu ihrem Glauben berechtigt. Der Koran rät Muhammad, dass seine Aufgabe nur darin besteht zu predigen, und rät allen Menschen, dass es «keinen Zwang in Fragen des Glaubens» gibt (2:256).

Religiöse Freiheit wird deshalb als Kernwert identifiziert, der vom Koran durchgehend vermittelt wird und in der Sunna von Muhammad reflektiert wird. Fazlur Rahman bemerkt, dass der Koran lehrt, dass «keine Gemeinschaft den Anspruch erheben darf, einzig geführt und erwählt zu sein». Richtige Führung kommt von Gott, nicht kommunale Identität. Deshalb müssen selbst Muslime, die die gesamte Linie der Propheten, wie sie von der Offenbarung der Tora und der Psalmen über die Evangelien und den Koran identifiziert wird, anerkennen, dass es nicht ihre kommunale Identität ist, die zu Rechtschaffenheit führt, sondern richtiger Glaube und gute Werke (2:62; 5:69). Darin besteht die Wurzel des charakteristischen religiösen Pluralismus des Koran. Fazlur Rahman zitiert besonders 2:62: «Die, die glauben, die Juden, die Christen und die Sabäer – wer glaubt an Gott und den Jüngsten Tag und gute Werke verrichtet, diese haben ihren Lohn bei ihrem Herrn, sie sollen nichts zu fürchten haben noch werden sie traurig sein.»³

Fazlur Rahman kritisiert dann «die große Mehrheit der muslimischen Kommentatoren» dafür, die «offensichtliche Bedeutung» des Koran zu vermeiden. Einige Kommentatoren behaupten, dass sich der Koran nur auf Juden, Christen und Sabäer bezieht, die Muslime wurden; andere behaupten, dass die «offensichtliche Bedeutung» des Koran nur wahr war vor der Mission Muhammads. Fazlur Rahman argumentiert, dass der

³ Wenn nicht anders vermerkt, werden Koranpassagen in diesem Band direkt aus dem jeweiligen Originaltext ins Deutsche übersetzt.

Koran selbst absolut eindeutig ist, wenn er die exklusiven Ansprüche der Juden und Christen auf wahren Glauben und Erlösung kritisiert. Der Koran weist diese Ansprüche zugunsten radikaler Inklusivität explizit zurück: «Im Gegenteil, wer auch immer sich Gott ergibt und ebenso Gutes verrichtet, der wird seinem Lohn bei seinem Herrn haben, sie werden nichts zu fürchten haben noch werden sie traurig sein» (2:112). Und er erkennt religiösen Pluralismus ausdrücklich an, indem er geltend macht, dass Gott absichtlich unterschiedliche Gesetze und Arten der Verehrung geschaffen hat, als Herausforderung für die Mitglieder der verschiedenen Gemeinschaften, «zu wetteifern um die guten Dinge» (5:48). Fazlur Rahman hält fest, dass dieser Punkt im Koran ständig wiederholt wird, zum Beispiel als er die Gebetsrichtung für Muslime von Jerusalem auf Mekka wechselte. Im Vers 2:177 macht er geltend, dass die Richtung des Gebets kein Maß für Frömmigkeit ist. Rechtschaffenheit ist vielmehr eine Funktion des richtigen Glaubens und des Verhaltens, zu dem er antreibt: «dass man das Geld, aus Liebe zu Ihm, für den Verwandten, den Waisen, den Armen, den Reisenden, den Bettlern und die Sklaven hergibt, dass man das Gebet verrichtet und die Armenspende entrichtet; dass man die Verpflichtung erfüllt, die man eingegangen ist; dass man geduldig ist in Not, Leid und Gewaltzeiten.» Selbst die Feststellung des Koran, dass die medinensischen Muslime «die beste Gemeinschaft, die für die Menschheit hervorgebracht wurde» (3:110), sind, wird modifiziert durch die Warnung, dass der Schutz der «Klöster, Kirchen, Synagogen und Moscheen» (22:40) unter den Pflichten der Rechtschaffenen ist, in Ergänzung dazu, «das Rechte zu gebieten und das Verwerfliche zu verbieten» (22:41). Gemeinschaften, die bei diesen Pflichten versagen, gehen unter, unabhängig von ihrer Identität (22:42). Wieder liegt der Fokus auf den zentralen, unveränderlichen koranischen Werten, die unterschieden werden von spezifischen Positionen, die von bestimmten Umständen abhängen.

Zweifellos weist der Koran die Göttlichkeit Jesu zurück, den er sowohl als Messias als auch als großen Propheten betrachtet, und beurteilt jene, die glauben, dass Jesus Gott ist, als «extrem» (4:171) und als Ungläubige (5:17; 5:72). Dennoch nennt er die Christen «die nächsten von allen Menschen in Freundschaft» (5:82), mit «Freundlichkeit und Barmherzigkeit» in ihren Herzen (57:27). Aber Fazlur Rahman versteht diesen offensichtlichen Widerspruch als eine Reflexion der Diversität unter Christen selbst im Kontext Arabiens im 7. Jahrhundert. Dies re-

flektiert eine andere zentrale Position: dass Frömmigkeit sich nicht in kommunaler Identität aufhält, sondern in individuellen guten Werken, dem Maßstab für richtigen Glauben. Letztlich drückt der Koran deshalb die Position aus, dass Mitglieder der abrahamischen Gemeinschaften tiefreichende Gemeinsamkeiten teilen, und er lädt sie ein, «zusammenzukommen [...] sodass wir niemandem sonst als Gott dienen» (3:64).

Schluss

Fazlur Rahman folgert daraus: Während der Aufruf des Koran an die monotheistischen Gemeinschaften zusammenzukommen «unbeachtet bleibt», glaubt er, dass «etwas immer noch ausgearbeitet werden kann durch positive Kooperation, vorausgesetzt, die Muslime hören mehr auf den Koran als auf die historischen Formulierungen des Islam, und vorausgesetzt, dass jüngste pionierhafte Bemühungen weitergeführt werden, die eine christliche Lehre ergeben, die mit dem universalen Monotheismus vereinbarer ist».

Auf welche jüngste pionierhafte Bemühungen könnte sich Fazlur Rahman bezogen haben? Es könnten allgemeine Bestrebungen unter modernen Gelehrten sein, Elemente der Evangelien-Berichte zu identifizieren, die durch außerbiblische historische Quellen verifizierbar sind, oder Bemühungen von Theologen wie Rudolf Bultmann (gest. 1973), die Schrift zu «ent-mythologisieren». Wahrscheinlicher ist vielleicht, dass Fazlur Rahman vertraut war mit dem Werk von Paul Tillich (gest. 1965), dem anerkannten lutherischen Theologen und existenzialistischen Philosophen, und seinen Bestrebungen, sich von einer Anthropomorphisierung Gottes wegzubewegen, um «abergläubische ›Objektivierungen‹ des Heiligen» zu vermeiden und die Inkarnation Jesu zu «entliteralisieren».⁴ Tillich, der in seinem Geburtsland Deutschland lehrte, bevor er in die USA übersiedelte, beendete seine Karriere an der University of Chicago (1962). Er starb vier Jahre bevor Fazlur Rahman in diese Institution eintrat, aber dieser war zweifellos mit Tillichs Arbeit vertraut. Und dieses immens einflussreiche Werk konzentrierte sich auf ein Verständnis Jesu als eine Manifestation der Göttlichkeit im historischen

⁴ Paul Tillich: *Systematic Theology*, Book 2, Chicago, IL, 1975, 152.

Kontext, einer «Aktualisierung» von Gottes Liebe für die Menschheit.⁵ Vielleicht hatte Fazlur Rahman unmittelbarer die Position seines Oxforder Mentors Hamilton A. R. Gibb im Sinn, der in der Einleitung zu *Modern Trends in Islam* über sein persönliches Verständnis der christlichen Lehre schrieb: «Die Metaphern, in denen die christliche Lehre traditionell gefasst ist, befriedigen mich intellektuell, indem sie symbolisch den höchsten Rang spiritueller Wahrheit ausdrücken, den ich erfassen kann, vorausgesetzt dass sie nicht als anthropomorphes Dogma interpretiert werden, sondern als allgemeine Konzepte, bezogen auf unsere wechselnden Sichtweisen der Natur des Universums.»⁶ Ein solches Verständnis würde Fazlur Rahman zweifellos als Schritt in die richtige Richtung erschienen sein, weg von dem, was der Koran als unakzeptablen Kompromiss des Monotheismus betrachtet.

Jedenfalls besteht kein Zweifel, dass Fazlur Rahmans Identifizierung der Kernwerte des Koran als wesentlich für ein nachhaltiges islamisches Leben unter sich verändernden Bedingungen einflussreich bleibt. Er präsentierte die am meisten verdichtete Version dieser Werte in seinem Buch *Islam* von 1966.⁷ Bei der Beschreibung des islamischen Rechts und unter Bezug auf al-Ġazālī (gest. 1111), Ibn Taimīya (gest. 1328) und aš-Šāṭibī (gest. 1388) schrieb er über die «moralisch-religiöse Basis des Rechts – die ‚Ziele des Rechts‘ (*maqāṣid aš-šar‘*). Diese Ziele oder Hauptwerte umfassen die Bewahrung des Lebens, der Familie, des Eigentums und Vernunft oder Würde sowie auch religiöse Freiheit.»⁸ Heute, da muslimische Gemeinschaften mit Vorwürfen religiöser Diskriminierung und offener Verfolgung aufgrund der Aktionen bestimmter Gruppen und Regime ringen, ist es ermutigend zu beobachten, dass – während Fazlur Rahman der erste moderne Gelehrte gewesen sein mag, der sich auf den *maqāṣid*-Zugang bezog – er heute zum Mainstream unter den Reformern weltweit geworden ist.

Übersetzung: Ernst Furlinger

⁵ Ibid., 96.

⁶ Hamilton A. R. Gibb: *Modern Trends in Islam*, Chicago, IL, 1947, xi.

⁷ Fazlur Rahman: *Islam*, Chicago, IL, 1966, 2. Aufl. 1979, 2002.

⁸ Ibid., 114.

Das Volk des Buches und die Vielfalt der Religionen¹

Die Haltung des Islam zum Christentum ist so alt wie der Islam selbst, da der Islam teilweise durch die Aufnahme bestimmter wichtiger Ideen aus dem Judentum und aus dem Christentum und durch die Kritik anderer Ideen geformt wurde. Tatsächlich ist die Selbstdefinition des Islam zum Teil das Ergebnis seiner Haltung zu diesen beiden Religionen und ihren Gemeinschaften.

Dass Messianismus unter bestimmten mekkanischen arabischen Kreisen zur Zeit, als Muhammad auftrat, existierte, ist ausreichend dokumentiert. Anstatt entweder das Judentum oder das Christentum zu akzeptieren, waren diese arabischen Kreise auf der Suche nach einer neuen, eigenen offenbarten Religion, um so «noch besser rechtgeleitet zu werden» als die zwei älteren Gemeinschaften. Nach der Ankunft Muhammads als Gesandter Gottes weist der Koran wiederholt auf eine Gruppe von Leuten, von der er sagt: «Wir haben ihnen bereits das Buch gegeben (d. h. die Tora und das Evangelium) und sie glauben auch an den Koran» (29:47). Diese Verse zeigen deutlich, dass einige Juden oder Christen oder Judenchristen auch messianische Hoffnungen pflegten und Muhammad in seiner Mission ermutigten. Tatsächlich spottet der Koran über die mekkanischen Heiden, indem er sagt: Ob sie an den Koran (oder den Propheten) glauben oder nicht – «diejenigen, denen Wir das Buch bereits gegeben haben, glauben daran [oder ihm]» (29:47).

Mehrere wichtige und interessante Fragen sind mit diesem Phänomen verknüpft. Zum Beispiel: War der Islam vollständig das Ergebnis jüdischer oder christlicher «Einflüsse» oder war er im Grunde eine unabhängige einheimische Entwicklung, die einige wichtige Ideen aus der jüdisch-christlichen Tradition aufnahm? Einige jüdische und christliche Gelehrte haben miteinander konkurriert, um zu zeigen, dass der Islam

¹ Originaltext: Fazlur Rahman, *The People of the Book and Diversity of Religions*, in: Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an*. Second Edition. With a New Foreword by Ebrahim Moosa, Chicago/London 2009, Appendix II, 162–170. Wir danken dem Permissions Department der University of Chicago Press für die Erlaubnis, den Text auf Deutsch zu publizieren.

genetisch mit der einen oder der anderen Religion verbunden war. Unlängst haben mehrere westliche Gelehrte, unter ihnen Montgomery Watt, Maurice Gaudefroy-Demomlyness und vor allem H. A. R. Gibb überzeugend dargelegt, dass der Islam bei seiner Geburt aus einem arabischen Hintergrund herauswuchs, obwohl es bei seiner Entstehung und Entwicklung viele wichtige Einflüsse aus der jüdisch-christlichen Tradition gab.² Doch die Frage, mit der wir uns hier direkt befassen, ist nicht die «Originalität» des Islam, sondern Muhammads Wahrnehmung seiner selbst und seiner Mission, die eng verbunden ist mit seiner Wahrnehmung seiner Beziehung zu anderen Propheten, ihrer Religion / ihren Religionen und ihren Gemeinschaften.

Vom Koran her ist es ziemlich deutlich, dass Muhammad vom Beginn bis zum Ende seiner prophetischen Karriere vom göttlichen Charakter der früher geoffenbarten Dokumente und von der göttlichen Gesandtheit der Träger dieser Dokumente absolut überzeugt war. Das ist der Grund, warum er ohne einen Moment des Zögerns anerkannte, dass Abraham, Moses, Jesus und andere religiöse Persönlichkeiten des Alten und des Neuen Testaments wahre Propheten wie er selbst waren. Diese Anerkennung wurde zweifellos gestärkt, als einige Anhänger dieser früheren Religionen Muhammad als wahren Propheten und den Koran als geoffenbartes Buch anerkannten. Deshalb ist die Sichtweise falsch, die unter westlichen Islamwissenschaftlern populär war (ursprünglich formuliert von den Altvätern der westlichen Islamwissenschaft wie Snouck Hurgronje, Theodor Nöldeke und Friedrich Schwally) und die besagt, dass der Prophet Muhammad in Mekka vollkommen überzeugt war, den Arabern das zu geben, was Moses und Jesus früher ihren jeweiligen Gemeinschaften gegeben hatten, und dass er in Medina, wo die Juden ablehnten, ihn als Gesandten Gottes anzuerkennen, eine eigenständige, von Juden und Christen getrennte muslimische Gemeinschaft errichtete.

Es gibt keine Erwähnung bestimmter religiöser Gemeinschaften im früheren Teil des Koran. Es ist wahr: Verschiedene Propheten kamen in unterschiedlichen Zeiten zu unterschiedlichen Völkern und Nationen, aber ihre Botschaften sind universal und identisch. All diese Botschaften

² W. Montgomery Watt: *Muhammad at Mecca*, Oxford 1953, 1–29; Maurice Gaudefroy-Demomlyness: *Mahomet*, Paris 1957, i–xxii; H. A. R. Gibb: *Pre-Islamic Monotheism in Arabia*: *Harvard Theological Review* 55 (1962), 269–280.

gehen aus einer einzigen Quelle hervor: «der Mutter des Buches» (*umm al-kitāb*) (43:4; 13:39) und dem «verborgenen Buch» (56:78). Da diese Botschaften universal und identisch sind, obliegt es allen Menschen, an alle göttlichen Botschaften zu glauben. Deshalb fühlte sich Muhammad verpflichtet, an das Prophetentum von Noah, Abraham, Moses und Jesus zu glauben, denn sowohl Gottes Religion als auch das Prophetentum sind unteilbar. In der Tat wird der Prophet dazu gebracht, im Koran zu verkünden, dass er nicht nur an die Tora und das Evangelium glaubt, sondern: «Ich glaube an jedes Buch, das Gott offenbart hat» (42:15). Dies gilt, weil Gottes Führung universal und nicht auf irgendeine Nation oder Nationen beschränkt ist: «Und es gibt keine Gemeinschaft, in der nicht ein Warner auftrat» (35:24) und: «Jedem Volk wurde einer, der es rechtleitet, verliehen» (13:7). Das Wort «Buch» wird im Koran tatsächlich oft nicht in Bezug auf ein spezifisches geoffenbartes Buch, sondern als Oberbegriff für die Gesamtheit göttlicher Offenbarungen verwendet (siehe z. B. 2:213).

Wenn Muhammad und seine Anhänger an alle Propheten glauben, müssen alle Menschen auch und ebenso an ihn glauben. Unglaube ihm gegenüber wäre gleichbedeutend mit Unglauben gegenüber allen [anderen Propheten], denn dies würde die Linie der prophetischen Nachfolge willkürlich durcheinander bringen. In der späten mekkanischen Periode wurde dem Propheten jedoch bewusst, dass Juden und Christen nicht an ihn glauben würden, noch würden sie sich gegenseitig anerkennen. Jüngste Forschungen haben gezeigt, dass dieses Bewusstsein Muhammad in Mekka und nicht in Medina, wie oft geglaubt wird, erreichte. An diesem Punkt werden Juden und Christen *al-aḥzāb* (Sektierer, Parteigänger, Menschen, die die Einheit der Religion spalten und die Linie der prophetischen Nachfolge unterbrechen) genannt, wobei jeder *ḥizb* (auch *šī'a*) oder jede Partei sich darüber freut, worüber sie verfügt, bei gleichzeitiger Exklusion der Anderen. Muslime werden gewarnt, sich nicht in Parteien aufzuspalten. Gerade in diesem Punkt wird die Religion von Muhammad als «gerade» und «aufrecht», als Religion der *ḥanīf* (d. h. eines aufrechten Monotheisten, der nicht den Kräften der Spaltung folgt) beschrieben und wird mit der Religion Abrahams verbunden und identifiziert.

Das Bewusstsein für die Vielfalt der Religionen, trotz der Einheit ihrer Herkunft, stellt Muhammad vor ein theologisches Problem ersten Ranges. Es drängt sich so hartnäckig und schmerzlich in sein Denken,

dass der Koran vom Beginn dieses Bewusstseins bis weit in die letzte Phase seines Lebens hinein diese Frage auf verschiedenen Ebenen behandelt. Die Tatsache, dass Religionen nicht nur voneinander, sondern auch in sich selbst gespalten sind, wird wiederholt beklagt. Aber im Koran taucht auch eine andere Sicht auf das Problem auf. Die Menschheit war eine Einheit, aber diese Einheit spaltete sich wegen der Ankunft göttlicher Botschaften durch die Propheten. Die Tatsache, dass die Botschaften der Propheten als Wasserscheiden und Spaltungskräfte wirken, wurzelt in einem göttlichen Geheimnis, denn wenn Gott es wollte, könnte Er sie sicherlich auf einen Weg bringen:

«Die Menschen waren eine einzige Gemeinde. Dann schickte Gott als Freudenboten und als Warner die Propheten und sandte mit ihnen herab das Buch mit der Wahrheit, um zwischen den Menschen über das zu richten, worin sie uneins waren. Uneins sind nur die, denen das Buch gegeben ward, nachdem die Beweise zu ihnen gekommen waren, aus Hass und Neid untereinander.» (2:213)

«Hätte Gott gewollt, hätte er die Menschen zu einer einzigen Gemeinde gemacht, doch sind sie noch immer untereinander uneins.» (11:118)

«Die Menschen waren nur eine einzige Gemeinschaft, doch dann wurden sie uneins. Und gäbe es nicht ein Wort von deinem Herrn, das schon gesagt ist, dann wäre zwischen ihnen schon entschieden, worin sie uneins waren.» (10:19)

In Medina werden die Begriffe «Sektierer» und «Parteigänger» fallen gelassen, und Juden und Christen werden als «Gemeinschaften» anerkannt, obwohl sie natürlich weiterhin zum Islam eingeladen sind. Wie wir zuvor bemerkt haben, spricht der Koran in den frühen Phasen in Mekka überhaupt nicht von Gemeinschaften und sicherlich nicht von exklusivistischen Gemeinschaften. Es war die Wahrnehmung und die daran anschließende Anerkennung der Existenz der sich gegenseitig ausschließenden jüdischen und christlichen Gemeinschaften (und wahrscheinlich gleichermaßen exklusivistischer Untergruppen im Christentum), die den Koran dazu veranlassten, sie zuerst als «Sektierer» und «Parteigänger» zu bezeichnen und sie daran anschließend (in Medina) als Gemeinschaften anzuerkennen. Gerade die Verfestigung dieser Gemeinschaften führte zur Verkündigung der Muslime als eigenständiger Gemeinschaft:

«Die Juden sprechen: «Die Christen gründen ihren Glauben ja auf nichts.» Die Christen sprechen: «Die Juden gründen ihren Glauben ja auf nichts.» Sie aber tragen das Buch vor.» (2:113)

«Sie sprechen: «Nur Juden oder Christen können in den Paradiesgarten kommen.» Das sind jedoch nur ihre Wünsche.» (2:111)

«Die Juden werden mit dir nicht zufrieden sein und auch die Christen nicht (o Muhammad), bis du ihrer Glaubensweise folgst. Sprich: «Gottes Führung [nicht von Juden oder Christen] ist die rechte Führung.» (2:120)

Die Antwort des Koran auf diese exklusivistischen Ansprüche und die Ansprüche auf die Eigentümerschaft von Gottes Führung ist absolut eindeutig: Führung ist nicht die Funktion von Gemeinschaften, sondern von Gott und von guten Menschen, und *keine* Gemeinschaft darf behaupten, einzig geführt und erwählt zu sein. Der gesamte Tenor der koranischen Argumentation ist gegen Erwähltsein gerichtet:

«Damals, als sein Herr Abraham auf die Probe stellte durch Worte, die er dann erfüllte. Da sprach er: «Siehe, ich mache dich zu einem Leitbild für die Menschen.» Er sprach: «Und auch von meinen Kindeskindern?» Er sprach: «Mein Bund erstreckt sich nicht auf jene, welche freveln.» (2:124)

Die gesamte Mystik der Erwählung wird durch die wiederholten Äußerungen des Koran untergraben, nach der Erwählung der biblischen Propheten und ihrer Völker:

«Das ist eine Gemeinde, mit der verging was sie begangen hat. Doch euch kommt zu, was ihr begangen habt. Ihr werdet nicht nach dem gefragt, was sie zuvor getan.» (2:134, 141)

In Übereinstimmung mit dieser starken Zurückweisung von Exklusivismus und Erwählung anerkennt der Koran wiederholt die Existenz von guten Menschen in anderen Gemeinschaften – Juden, Christen und Sabäer –, genauso wie er die Gläubigen im Islam anerkennt:

«Siehe, diejenigen, die glauben, die sich zum Judentum bekennen, die Christen und die Sabier – wer an Gott glaubt und an den Jüngsten Tag und rechtschaffen handelt, die haben ihren Lohn bei ihrem Herrn, sie

brauchen keine Furcht zu haben und sollen auch nicht traurig sein!»
(2:62, vgl. 5:69)

In beiden Versen übt sich die überwiegende Mehrheit der muslimischen Kommentatoren erfolglos darin zu vermeiden, die offensichtliche Bedeutung zugeben zu müssen: dass diejenigen – aus jeder Gruppe der Menschheit –, die an Gott und den Jüngsten Tag glauben und Gutes tun, gerettet sind. Sie sagen entweder, dass mit Juden, Christen und Sabäer hier jene gemeint sind, die eigentlich «Muslime» geworden sind – eine Interpretation, die eindeutig widerlegt wird durch die Tatsache, dass «Muslime» nur die erste der vier Gruppen «jener, die glauben» bilden. Oder dass es jene guten Juden, Christen und Sabäer waren, die vor dem Erscheinen des Propheten Muhammad lebten – was eine noch schlimmere *tour de force* ist. Selbst wenn er auf jüdische und christliche Ansprüche reagiert, dass das Jenseits nur ihnen und ihnen allein gehöre, sagt der Koran:

«O nein! Nur wer sich Gott ganz ergibt und dabei Gutes tut, der wird seinen Lohn bei seinem Herrn empfangen. Die brauchen keine Furcht zu haben und sollen auch nicht traurig sein.» (2: 112)

Die Logik dieser Anerkennung der universalen Tugend, zusammen mit dem Glauben an den einen Gott und den Jüngsten Tag als seine notwendige Grundlage, verlangt natürlich, dass die muslimische Gemeinschaft als *eine* Gemeinschaft unter den Gemeinschaften anerkannt wird. Es scheint, als würde der Koran hier seine endgültige Antwort auf das Problem einer Welt mehrfacher Gemeinschaften geben:

«Und auf dich sandten wir herab das Buch mit der Wahrheit; es bestätigt, was von dem Buch schon vorher da war, und gibt darüber Gewissheit. So richte zwischen ihnen nach dem, was Gott herabgesandt hat, und folge ihren Neigungen nicht, wenn es von dem abweicht, was von der Wahrheit zu dir kam! Für einen jeden von euch haben wir Bahn und Weg gemacht. Hätte Gott gewollt, er hätte euch zu einer einzigen Gemeinde gemacht – doch wollte er euch mit dem prüfen, was er euch gab. Wetteifert darum um das Gute! Eure Rückkehr ist zu Gott, er wird euch dann kundtun, worin ihr immer wieder uneins wart.» (5:48)

Der positive Wert verschiedener Religionen und Gemeinschaften liegt darin, dass sie miteinander in Tugend wetteifern können (vgl. 2:148; 2:177; wo nach der Ankündigung des Wechsels der Gebetsrichtung

(*qibla*) von Jerusalem nach Mekka betont wird, dass die *qibla* an sich unwichtig ist, und das Wesentliche ist, tugendhaft zu sein und in Tugend zu wetteifern). Die muslimische Gemeinschaft selbst, die als «Mittlere Gemeinschaft» (2.144) und als «beste Gemeinschaft, die für die Menschheit geschaffen wurde» (3:110) gepriesen wird, erhält keine Versicherung, dass sie automatisch Gottes Liebling sein wird, solange sie nicht, wenn sie Macht auf der Erde erlangt, Gebete etabliert, sich um das Wohl der Armen sorgt, das Gute befiehlt und das Böse verbietet (22.41 usw.). In 47:38 werden die Muslime gewarnt: «Wenn ihr [dieser Lehre] den Rücken zukehrt, dann wird Gott anstelle von euch ein anderes Volk setzen, das nicht so sein wird wie ihr» (vgl. 9: 38).

Nach dem Koran besteht der fundamentalste Unterschied zwischen Gott und den Geschöpfen darin, dass Gott unendlich ist – All-Leben, All-Macht, All-Wissen usw. –, während alle Geschöpfe endlich sind. Gott, das Unendliche, hat alles «nach Maß» erschaffen (z. B. 54:49). Er allein ist der «Maßgebende» (*qadîr*), während alles andere «gemessen» (*maqđûr*) ist. Diese Vorstellung ist im Koran allgegenwärtig. Es handelt sich nicht um eine Lehre der «Vorherbestimmung», wie es viele muslimische Theologen im Mittelalter verstanden. «Messen» bedeutet in diesem Kontext einfach die «Endlichkeit» der Möglichkeiten, unabhängig von ihrem Umfang. Menschliche Wesen werden zum Beispiel vom Koran anerkannt als solche, die große Möglichkeiten besitzen: Adam übertraf die Engel in einem Wettbewerb um kreatives Wissen und Engeln wurde deshalb geboten, ihn zu ehren (2:30 ff.); dennoch können menschliche Wesen nicht Gott sein.

Die Unendlichkeit Gottes ist der Grund dafür, dass sowohl absolute Barmherzigkeit und absolute Macht nur Gott allein zugesprochen werden können. Gottes Barmherzigkeit ist buchstäblich unendlich (40:7; 7:156) – Barmherzigkeit ist tatsächlich ein Gesetz, das Gottes Natur eingeschrieben ist (6:12). Und die Tatsache, dass die Vielfalt der Wesen existiert anstatt der Leere des Nichtseins ist ein Ausdruck des ursprünglichen Aktes der Barmherzigkeit Gottes. Gottes Macht ist gleich groß wie Gottes Barmherzigkeit. Man kann nicht auf ein menschliches Wesen, mit seinen Begrenzungen und seinem Geburtsdatum, zeigen und einfach sagen: «Diese Person ist Gott.» Für den Koran ist das weder möglich noch verständlich oder entschuldigbar.

Die Strenge der Urteile des Koran über Inkarnation und Trinität variiert. Es gibt Verse, die die christliche Lehre schlicht als «Extremismus im Glauben» betrachten:

«O ihr Buchbesitzer! Geht nicht zu den Extremen in eurem Glauben und sagt nichts über Gott außer der Wahrheit. Der Messias, Jesus, Sohn der Maria, war nur ein Gesandter Gottes und Seines Worts, das er an Maria richtete, und ein Geist von Ihm. So glaubt an Gott und an Seine Gesandten und sagt nicht, [Gott] ist da, haltet Abstand davon, das wäre besser für euch. Gott ist nur ein Gott und nur Gott – weit davon entfernt ist Er einen Sohn zu haben; zu Ihm gehört, was immer in den Himmeln und auf Erden ist. [...] Der Messias [Jesus] wird nicht zu stolz dafür sein, ein Diener Gottes zu sein, noch die Engel, die Gott sehr nahe sind [verweigern, Seine Diener zu sein]. Und wer es verschmäht Ihm zu dienen und zu stolz ist [dafür], die wird Gott allesamt zu Ihm versammeln [am Letzten Tag].» (4:171–172; vgl. 5:77).

Aber es gibt stärkere Verse, die an die koranischen Stellungnahmen gegen die Götzenverehrer erinnern:

«Jene sind Ungläubige, die sagen: «Gott ist der Messias, Marias Sohn.» Sprich: «Wer wird irgendeine Hilfe sein gegen Gott, wenn Er den Messias, Marias Sohn, vernichten wollte, seine Mutter und alle, die auf der Erde leben?» Gott gehört das Königtum über Himmel und Erde und über das, was dazwischen ist; Er erschafft, was er will, und Gott ist mächtig über alles.» (5:17)

Erneut:

«Ungläubig sind jene, die sagen: «Gott ist der gleiche wie der Messias, Marias Sohn.» [...] Ungläubig sind jene, die sagen: «Gott ist einer unter dreien» – während es keinen Gott gibt außer dem Einen; wenn sie nicht davon abkehren von dem, was sie sagen, wird eine schmerzvolle Bestrafung all jene von ihnen berühren, die Ungläubigkeit begehen. Warum wollen sie sich nicht reuevoll Gott zuwenden und um Seine Vergebung bitten, denn Gott ist vergebend und barmherzig? Der Messias, Marias Sohn, war nichts als ein Gesandter – vor ihm sind viele andere Gesandte gegangen; seine Mutter war eine Gerechte; beide nahmen Essen zu sich [wie jeder andere Mensch]. Sieh nur, wie Wir ihnen die Zeichen klar machen, und siehe auch, wie sie verblendet werden!» (5:72–75)

Der Koran spricht in der gleichen Weise über und zu Muhammad:

«Muhammad ist nichts als ein Gesandter – ihm gingen viele andere Gesandte voraus. Sollte er nun sterben oder [im Kampf] getötet werden, werdet ihr dann auf eurem Absatz kehrt machen [Oh Muslime]?»

«Sprich [zu den heidnischen Arabern]: «Sagt mir, wenn Gott mich und all jene, die bei mir sind, zerstört, oder Erbarmen mit uns hat, wer wird Zuflucht gewähren [...]?» (67:28)

Muhammad kann es nicht als gegeben annehmen, dass Gott automatisch fortsetzen wird, ihm Offenbarungsbotschaften zu senden:

«Sagen sie, dass er [Muhammad] Lügen erdachte und sie Gott zuschrieb? Doch wenn Gott will, versiegelt Er dein Herz [Oh Muhammad! Sodass keine geoffenbarte Botschaft von ihm ausgeht] – Gott [nicht Muhammad] löscht Falschheit aus und bestätigt, was wahr ist durch Seine Worte [...]» (42:24)

Für den Koran kann Jesus deswegen so wenig eine Inkarnation Gottes sein als Muhammad selbst oder irgendein anderer Prophet. Aber es ist wahr, dass der Koran mit Zärtlichkeit von Jesus und auch von seinen Anhängern spricht (siehe 5:82: «Du wirst finden, dass die Menschen, die den Gläubigen [Muslimen] in Freundschaft am nächsten sind, jene sind, die sagen, sie sind Christen. Dies ist so, weil unter ihnen Priester und Mönche sind und weil sie nicht stolz sind»; auch 57:27: «Dann folgten wir [diesen Gesandten] mit Jesus, Marias Sohn, dem Wir das Evangelium gaben, und wir pflanzten in die Herzen seiner Anhänger Milde und Barmherzigkeit [...]»).

Diese Haltung gegenüber dem Christentum hat keine Parallele gegenüber anderen Gemeinschaften, die im Koran erwähnt werden. Weil der Koran manchmal sehr mild, sogar sehr zärtlich gegenüber Christen ist (obwohl manchmal auch sehr kritisch ihnen gegenüber), dachten westliche Gelehrte, dass Muhammad ein Sympathisant und vielleicht sogar ein Christ war. Es wurde argumentiert, dass politische Motive ihn an einer vollständigen und expliziten Identifizierung mit dem Christentum hinderten. Einige haben auch seine wachsende Feindschaft gegenüber Byzanz als Grund der wachsenden harten Kritik des Christentums im Koran gesehen. Einige dachten auch, dass er das Wesen der Lehre über Jesus im Christentum nicht korrekt verstand, da sie ihm von Christen falsch präsentiert wurde. Es ist jedoch schwierig zu sehen, wie die Lehre

von der Inkarnation zum Beispiel missverstanden werden könnte. Die Schwierigkeit mit der ersten Sichtweise ist die, dass es unmöglich ist nachzuweisen, dass die scharfen kritischen Passagen des Koran notwendigerweise später sind als andere Passagen. Zum Beispiel scheint 57:27 spät-medinensisch zu sein. Die Wahrheit ist wohl, dass Muhammad verschiedenen Ansichten seitens verschiedener Vertreter des Christentums begegnet sein dürfte und dass der Koran verschiedene Gruppen an verschiedenen Punkten anzusprechen scheint.

In jedem Fall ist die Nichtakzeptierbarkeit der Göttlichkeit Jesu und der Trinität für den Koran unbestreitbar, wie auch die Tatsache, dass Jesus und seine Anhänger als außerordentlich wohlwärtig und aufopfernd betrachtet wurden. Der Koran hätte höchstwahrscheinlich keine Einwände dagegen gehabt, dass der Logos Fleisch wurde, wenn der Logos nicht einfach mit Gott identifiziert worden wäre und die Identifizierung weniger buchstäblich verstanden worden wäre. Jesus wiederum ist für den Koran in einem besonderen Sinn der «Geist Gottes», obwohl Gott Seinen Atem auch in Adam geblasen hat (15:19; 38:72). Auf der Grundlage einiger solcher Erwartungen des selbsternannten Monotheismus der Christen – und natürlich der Juden – erfolgte die Einladung seitens des Koran: «Ihr Buchbesitzer! Lasst uns zusammenkommen zu einem Wort, das uns gemeinsam ist – dass wir niemand dienen sollen außer Gott, dass wir Ihm nichts beigesellen.» (3:64) Diese Einladung, die wahrscheinlich zu einer Zeit erging, als Muhammad dachte, es sei noch nicht alles verloren zwischen den drei selbsternannten monotheistischen Gemeinschaften, musste den Christen als vordergründig erschienen haben. Sie ist unerhört geblieben. Aber ich denke, etwas kann nach wie vor durch eine positive Zusammenarbeit erreicht werden, vorausgesetzt, dass Muslime mehr auf den Koran als auf die historischen Formulierungen des Islam hören, und vorausgesetzt, dass die jüngsten pionierhaften Bemühungen fortgesetzt werden, eine christliche Lehre zu entwickeln, die mit dem universalen Monotheismus und Egalitarismus vereinbarer ist.

Übersetzung: Ernst Fürlinger, Senad Kusur

