

## Die Pluralität innerhalb der islamischen Theologie

Die islamische Pluralität war von Anfang an ein wichtiger Bestandteil innerhalb der eigenen Theologie. Denn verschiedene Meinungen – aufgrund eigenständiger Urteilsbemühungen (arab. [Idschtihad](#)) – und gemeinschaftliche Positionen – aufgrund Konsense der Rechtsschulen (arab. [Idschma](#)) innerhalb der islamischen Jurisprudenz (arab. [Fiqh](#)) – prägten die islamische Zivilisationsgeschichte. Neben der strikten wortwörtlichen Auslegung einiger Gelehrter etablierte sich etwa im 8. Jh. n. Chr. durch die [Mutaziliten](#) auch eine auf Vernunft ausgerichtete Theologie. Wenn man aber auf die Themen der klassischen islamischen Disziplinen wie [Kalam](#), [Fiqh](#), [Tafsir](#) und [Hadith](#) schaut, findet man kaum Abhandlungen zum Thema Pluralität. Das bedeutet aber nicht, dass im Islam dieses Thema überhaupt keine Aufmerksamkeit finden würde, denn die Frage der religiösen Pluralität nimmt eine bedeutende Rolle im Islam ein:

*„Denn jede Gemeinschaft wendet sich ihrer eigenen Richtung zu, von der Er der Mittelpunkt ist. Wetteifert daher miteinander im Tun guter Werke. Wo immer ihr sein mögt, Gott wird euch alle zu Sich versammeln [...]“ (Qur’an 2:148)*

Dieser Vers wird nicht selten für die göttliche Botschaft der Pluralität der Religionen zitiert, um auf den von Gott gewollten „Wettbewerb“ der Menschen hinzuweisen. Allerdings sind dem Gottes Willen zur Pluralität dort die Grenzen gesetzt, wo das Bemühen der Menschen enden wollend ist. Denn es steht letztlich nicht in ihrem Vermögen, dort Gemeinschaft herzustellen, wo das Wort Gottes ausgerichtet ist, aber nicht anerkannt wird.<sup>1</sup> Folge dessen finden sich in der islamisch-theologischen Wirkungsgeschichte nicht nur pluralistische Aspekte sondern auch exklusivistische und inklusivistische theologische Positionen, weshalb es wichtig ist, die islamische Geschichte der unterschiedlichen Epochen mitsamt der inner-islamischen Pluralität zu verstehen. Dabei geht es stets um die Einordnung von Wahrheit und heilshafter Erlösung.

### Das Pluralitätsverständnis klassischer Exegeten im historischen Diskurs

*„Einem, dessen Religion verschieden ist von der meinen, werde ich nicht länger sagen: Meine Religion ist besser als die deine. Denn mein Herz ist bereit, jegliche Form anzunehmen, eine Weide für Gazellen zu sein, ein Kloster für Mönche, ein Tempel für Götzenbilder, die Ka’ba für den, der ein Gelübde gemacht hat, die Tafeln der Tora, die Schriftrolle des Qur’an. Für mich gibt es nur die Religion der Liebe: Wohin immer mich ihr Aufstieg führt, wird Liebe mein Bekenntnis sein und mein Glaube.“<sup>2</sup>*

Beispielhaft sollen nun die unterschiedlichen Meinungen weiterer Gelehrter über die Adressaten, die Gnade Gottes und den Weg zu Gott aus dem Qur’anvers 5:48 genannt werden, um die innerislamische Meinungsvielfalt zum Ausdruck zu bringen.

*„[...] Für jeden von euch haben Wir ein (verschiedenes) Gesetz und eine Lebensweise bestimmt. Und wenn Gott es so gewollt hätte, Er hätte euch alle sicherlich zu einer einzigen Gemeinschaft machen können: aber (Er wollte es anders,) um euch zu prüfen durch das, was Er euch gewährt hat. Wetteifert denn miteinander im Tun guter Werke! Zu Gott müsst*

<sup>1</sup> Zirker Hans, Religionstheologie, 196-197.

<sup>2</sup> Muhyiddin Ibn `Arabi (gest. 1240): Tarjuman al-ashwaq, zit. nach Ayoub 1992, 186.

*ihr alle zurückkehren; und dann wird Er euch all das wahrhaft verstehen lassen, worüber ihr uneins zu sein pflegtet.“ (Qur’an 5:48)*

Muqatil b. Sulayman (gest. 767) versteht diesen Vers in Bezug auf MuslimInnen und auf die Buchbesitzer (Juden und Christen). Al Zamakhschari (gest. 1144) bezieht den Vers auf alle Menschen (arab. Nas) und bleibt seiner exegetischen Linie treu, wenn er behauptet, dass im Laufe der Menschheitsgeschichte die göttlichen Gesetze (arab. *Schari’a*) von Zeit zu Zeit und von Situation zu Situation im menschlichen Interesse verstanden werden müssten. Für denselben Vers erkennen beispielsweise Al Tabarsi (gest. 1154) und Fakhr Al Din Al Razi (gest. 1209) drei unterschiedliche Gruppe von Adressaten, nämlich die Leute von Moses, die Leute von Jesus und die Leute von Muhammad, weil diese drei Adressatengruppen auch in vorigen Versen genannt wurden. Al Tabari (gest. 923) meint, dass nicht nur die Leute von Muhammad in einer exklusivistischen Weise angesprochen wären, weil Gott ja davon spricht, dass er nicht alle Menschen zu einer Gemeinschaft machte. Ibn Kathir (gest. 774) bestätigt diese von Al Tabari abgelehnte Meinung, jedoch mit der Begründung, dass die Gültigkeit aller anderen Religionen durch den Qur’an abrogiert bzw abgeschafft worden sei. Und Al Qurtubi (gest. 1272) nimmt die ausnahmslose Überlegenheit des Qur’an gegenüber anderen Schriften an. Al Qurtubi, Ibn Kathir und spätere Exegeten beharren in einer exklusivistischen Position darauf, dass die heilshafte Erlösung durch die Gnade Gottes ausschließlich im islamischen Weg liegt. Al Ghazali (gest. 1111) wird im Gegensatz als Inklusivist bezeichnet, weil er unter anderem die heilshafte Erlösung für Nicht-MuslimInnen erlaubt. Seiner Meinung nach tragen jene Menschen keine Verantwortung, die von Muhammad nicht gehört haben oder Muhammad aufgrund unwahrer Kenntnisse über die Prophetie ablehnen, weil sie aus verschiedenen Gründen keinen Zugang zur wahren Quelle haben.<sup>3</sup> Noch weiter geht Al Halladsch (gest. 969), wonach „das Judentum und Christentum und andere Religionen nur verschiedene Beinamen und unterschiedliche Namen haben; aber das, was damit bezweckt wird, ändert sich nicht und ist auch nicht verschieden.“ Er stellte sich die Frage, was Religionen seien, und fand: „ein Wurzelgrund mit mannigfachen Zweigen.“ Er stellte fest, „Glaube und Unglaube unterscheiden sich im Hinblick auf den Namen; aber im Hinblick auf die Wirklichkeit gibt es keinen Unterschied zwischen ihnen.“<sup>4</sup>

Diese kurze Veranschaulichung weitreichender Vielfalt islamischer Hermeneutik sollte nicht darüber hinwegtäuschen, dass alle Exegeten übereinstimmen, dass Muhammad und seine Leute nicht an das Gesetz und den Weg vorheriger Offenbarungen, und andere Gemeinschaften nicht an die islamische *Schari’a* gebunden sind. Diesbezüglich meint Al Razi, dass der qur’anische Ausdruck „Für jeden von euch haben Wir ein (verschiedenes) Gesetz und eine Lebensweise bestimmt“ ein Hinweis für die Autonomie eines jeden einzelnen Propheten mit seiner spezifischen *Schari’a* sei und die Leute eines anderen Propheten nicht zur Rechenschaft gezogen werden könnten. Al Tabari versteht die Frage der Diversität der *Schari’a* in Bezug auf die Einheit der Gemeinschaft (arab. *Umma Wahida*) in dem Sinn, dass Gott de facto keine einheitliche Gemeinschaft mit einem einzigen Gesetz und einem einzigen Weg, sondern die Menschheit in Verschiedenheit schuf, damit er sie prüfe, ob sie ihm folgt. Al Zamakhschari bietet eine pluralistischere Vision an. Er argumentiert, dass diese Prüfung durch Gott in jenem Glauben bestehe, der eine Entflechtung einer sich von Zeit zu Zeit verändernden *Scharia* im menschlichen Interesse zulasse. Gottes Absicht bezüglich der verschiedenen „*Schari’as*“ liege im besten Interesse für die Menschen. Spätere Exegeten, wie Al Qurtubi, widersprechen Al

<sup>3</sup> Sirry Mun’im, *Good Works*, 424.

<sup>4</sup> Zirker Hans, *Religionstheologie*, 198.

Zamakhschari, in dem er etwa argumentiert, dass die Vielfalt bzw die Pluralität dieser „Schari’as“ nicht die Wahrheit der einzelnen „Schari’as“ garantieren würde.

Die vielfältigen Auslegungen (arab. Tafsir) durch die vielen Exegeten zeichnet ein pluralistisches Islamverständnis, wie Andersgläubige im Islam gesehen, behandelt bzw beurteilt werden. Diese Meinungsvielfalt setzt sich bis in die Gegenwart fort, weshalb im Folgenden einige neuzeitliche Positionen beschrieben werden.

### Das Pluralitätsverständnis moderner Gelehrter und die Gegenwartsdebatte

Khaled Abou El Fadl (geb. 1963) behauptet, dass die Bedeutung eines Textes oft nur so moralisch wie der Leser selbst sei. Wenn der Leser intolerant, hasserfüllt oder unterdrückend ist, so wird es auch die Interpretation des Textes sein. Die Interpretation der neuzeitlichen Exegeten und Gelehrten ist durchwegs von pluralistischen Elementen durchzogen, wie die folgenden Beispiele zeigen:

Nach Nurcholish Madschid (gest. 2005) bestätige der Qur’an, dass die Pluralität ein Faktum des Lebens und ein Teil der Weltordnung sei, denn die Pluralität manifestiere sich unter anderem in der religiösen Vielfalt. Gott hätte verschiedene Offenbarungen herabgesandt, die zur Gründung der verschiedenen Religionen führten, um herauszufinden, wer gegenüber Gott gehorsamer sei. Seiner Meinung nach teilen alle Religionen aller Propheten den, wie er es nennt, „universalen Weg“, der den Weg zu Gott bezeichne. Niemand könne das Monopol der absoluten Wahrheit für sich beanspruchen, da die Wahrheit nichts weiter als das eigene Verständnis sei. Demnach präsentiere auch der Qur’an eine These der Einheit innerhalb des Rahmens eines religiösen und kulturellen Pluralismus’. Madschid versuchte nicht alle Religionen gleichzusetzen, weil sich jede einzelne religiöse Tradition durch den eigenen Weg zu einer heilshaften Erlösung gleichen Wertes und Nutzens abgrenze.

Ähnlich argumentiert Mahmut Aydin (geb. 1968), allerdings mit dem gravierenden Unterschied, dass Aydin im interreligiösen Dialog für die eigenen Besonderheiten im Glauben fordert, diese als relativ und korrigierbar anzusehen. Damit wäre man offener für die Besonderheit der anderen Glaubensrichtungen, die dann ebenfalls relativ und korrigierbar seien. Aydin versucht damit, ein gegenseitiges Verständnis der transzendenten Ordnung bzw des transzendenten Wesens zu erreichen.

Für Ashgar Ali Engineer (gest. 2013) ist Qur’anvers 5:48 der zentrale Punkt seiner Argumentation, weil dieser Vers eine äußerst zukunftssträchtige Feststellung für den religiösen und rechtlichen Pluralismus sei, der durch MuslimInnen, aber vor allem durch muslimische Regime noch nicht ausreichend berücksichtigt wurde. Immerhin wäre es für Gott ein Leichtes gewesen, die gesamte menschliche Bevölkerung zu einer Gemeinschaft zu machen, aber Gott schmückte die Menschheit mit Pluralismus für ein reiches und vielfältiges Leben. Der Qur’an nehme keine enge, sektiererische Sichtweise ein, wie es viele Theologen tun, sondern er weise eine breite humanistische Sichtweise auf, die kein Dogma sondern gute Taten betone. Der Qur’an verurteile böse Taten auf das Schärfste, die sowohl die Gesellschaft als auch die Menschheit als Ganzes schädigen. In diesem Sinne mache der Qur’an auch keine Unterschiede zwischen MuslimInnen und Nicht-MuslimInnen. Engineer zufolge mag die Schari’a, also das göttliche Gesetz und der Weg des Lebens, unterschiedlich sein, doch ist die Essenz aller Religionen dieselbe.

Abdelaziz Sachedina (geb. 1944) argumentiert, dass ein vorsichtiges Lesen des gesamten Qur'ans starke Gründe für einen demokratischen Pluralismus bietet, in welchem MuslimInnen und Nicht-MuslimInnen dieselben Rechte genießen. Er setzt dabei die Trennung zwischen der originalen Lehre des Qur'ans und der historischen Entwicklung exegetischer und juristischer Überlegungen voraus. Muslimische Exegeten und Juristen versuchten nach seiner Ansicht, eine terminologische und methodologische Abwertung der ökumenischen Passagen des Qur'ans zu entwerfen, um den anderen monotheistischen Religionen eine authentische und geeignete heilshafte Erlösung abzusprechen. Für Sachedina bedeutet „ein Pluralist zu sein“ nicht bloß tolerant zu sein, weil religiöser Pluralismus zu einem aktiven Engagement mit den anderen Religionen aufruft, damit diese nicht nur toleriert sondern auch verstanden werden.

Wer die aktuellen Forschungen in den islamischen Ländern beobachtet, wird leider feststellen, dass nur sehr wenige muslimische Wissenschaftler sich mit der Frage der Pluralitätsfähigkeit auseinandersetzen. Die Wissenschaftler sind immer noch damit beschäftigt, aus einem institutionalisierten Islam die Stellung der religiösen Minderheiten oder die Privilegien des Islams gegenüber anderen Religionen zu beurteilen. Dabei entstehen jedoch nur weitere Widersprüche und Konfliktthemen, die nicht zur Gleichwertigkeit sondern zur weiteren Abwertung der Nicht-MuslimInnen führen. Diesbezüglich ist in Europa sehr wohl eine Gegenwartsdebatte im Gange. So sieht etwa Seyyed Hossain Nasr (geb. 1933) das Resultat der Moderne, oder anders gesagt, die Globalisierung als Problem eines schwer zu realisierenden religiösen Pluralismus. Denn in vortraditionellen Gesellschaften lebten die Menschen in einer homogenen religiösen Welt, in welcher sie die Werte ihrer Religion in einer absoluten und verbindlichen Weise lebten. Für Nasr liegt die Wahrheit in der Wahrheit der offenbarten Religionen, weshalb sich alle Menschen vor diesen Wahrheiten demütig zeigen und sie akzeptieren sollen, ohne sie verändern zu wollen. Er betrachtet zwar die Wahrheit als absolut und unumstößlich, legt aber großen Wert auf Pluralität der Form und der Sprache, in der die Wahrheit sich offenbart. John Hick (gest. 2012) hingegen hält den Pluralismus für die „Wahrheit“, wonach alle Religionen ihre Wahrheit in Bezug auf die Wahrheit des Pluralismus' modifizieren bzw die religiösen Lehren dahingehend revidieren müssten, um eine friedlich-religiöse Weltgemeinschaft zu schaffen.<sup>5</sup>

Gerade die in Europa lebenden MuslimInnen, die ständig mit einer religiösen und kulturellen Vielfalt konfrontiert sind, stehen vor der Aufgabe, ihre eigene Theologie unter den pluralistischen Verhältnissen weiterzudenken, weil nämlich die Zukunft des Islams in Europa entscheidend vom Gelingen einer solchen Gesellschaft abhängt. Die gerade vorhin überblicksmäßig dargestellten Vertreter pluralistischer Positionen in der Neuzeit dienen einem hervorragenden Übergang zu den im Folgenden essentiellen theologischen Grundlagen eines islamischen Pluralitätsverständnisses in Europa.

---

<sup>5</sup> Aslan Adnan, *Religious Pluralism*, 2005, x-xii.