

Zeitgenössische islamische Positionen zu Koexistenz und Gewalt

Herausgegeben von
Tilman Seidensticker

2011

Harrassowitz Verlag · Wiesbaden

Gedruckt mit Unterstützung der Friedrich-Schiller-Universität Jena.

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

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek The
Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche
Nationalbibliografie; detailed bibliographic data are available in the internet
at <http://dnb.d-nb.de>.

Informationen zum Verlagsprogramm finden Sie unter
<http://www.harrassowitz-verlag.de>

© Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden 2011
Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne
Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere
für Vervielfältigungen jeder Art, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und
für die Einspeicherung in elektronische Systeme.
Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.
Druck und Verarbeitung: Hubert & Co., Göttingen
Printed in Germany
ISBN 978-3-447-06534-4

Inhalt

Vorwort	VII
Rainer Brunner „Kein Zwang in der Religion“ oder immer noch „demütig aus der Hand“? Diskussionen über die Kopfsteuer für Nichtmuslime im modernen Islam.....	1
Rüdiger Lohlker Dschihadistischer Gebrauch von Ḥadīṭ und Koran	22
Mariella Ourghi Der <i>ǧihād</i> : Verteidigung von Errungenschaften oder Kampfansage an die Ungläubigen? Die Kontroverse zwischen Muḥammad Saʿīd Ramaḍān al-Būṭī und ʿAbd al-Malik al-Barrāk und ihre Hermeneutik	36
Johanna Pink Ein Monopol aufs Paradies? Innermuslimische Kontroversen über die Frage der Exklusivität des Zugangs zum jenseitigen Heil.....	59
Martin Riexinger Said Nursi und Maḥmūd Ṭāhā: Pazifizierung des Islams durch seine Entrechtlichung und die Relativierung der Vorbildrolle Muḥammads	82
Behnam Said Die Konferenz zur Mardin-Fatwa Ibn Taimīyas und zwei Repliken hierauf aus der jihadistischen Szene	99
Tilman Seidensticker Das Verhältnis von offensiven und defensiven Islaminterpretationen zur Prophetentradition.....	128
Rotraud Wielandt Argumentationen islamistischer Autoren gegen extrem-islamistische Gewaltbereitschaft.....	147
Autorenverzeichnis	179
Index der modernen muslimischen Denker	183

Ein Monopol aufs Paradies? Innermuslimische Kontroversen über die Frage der Exklusivität des Zugangs zum jenseitigen Heil

Johanna Pink

1. Einführung

Seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts findet in der islamischen Welt eine intensive Reformdebatte statt, in deren Rahmen auch das Verhältnis zwischen Muslimen und Nichtmuslimen einer Überprüfung unterzogen wird. Im Mittelpunkt stehen dabei der Status von Nichtmuslimen in mehrheitlich muslimischen Gesellschaften, die Religionsfreiheit und der *ġihād* – also Fragen des diesseitigen Zusammenlebens zwischen Muslimen und Nichtmuslimen. Ein Aspekt, der fast immer ausgeblendet wird, ist hingegen die theologische Einordnung von Nichtmuslimen. Möglicherweise beruht dies auf der gerade unter Reformisten in der Nachfolge Muḥammad ‘Abduhs sehr verbreiteten Vorstellung, dass die islamische Theologie Ewigkeitscharakter habe, während das Recht – insbesondere der Bereich zwischenmenschlicher Beziehungen (*mu‘āmalāt*) – den konkreten Bedingungen von Ort und Zeit angepasst werden könne und müsse. Erst seit den achtziger Jahren des 20. Jahrhunderts, oft unter dem Eindruck pluralistischer Ansätze in der christlichen Theologie, melden sich vermehrt muslimische Stimmen zu Wort, die auch auf theologischer Ebene eine Neubewertung des Verhältnisses zu Nichtmuslimen fordern und dabei insbesondere zur Frage des jenseitigen Heilserwerbs neue, kontroverse Positionen entwickeln. Im Gegensatz zu den Methoden und Argumenten des rechtlichen Reformdiskurses jedoch ist dieser theologische Reformdiskurs bisher kaum wissenschaftlich untersucht.

Dieser Aufsatz möchte dazu einen Beitrag leisten, indem er Grundzüge der ideengeschichtlichen Entwicklung muslimisch-theologischer Positionen zur Frage des Heilserwerbs durch Nichtmuslime nachzeichnet und auf dieser Grundlage zwei ausgewählte neuere innermuslimische Auseinandersetzungen um Konzepte einer pluralistischen islamischen Theologie der Religionen näher beleuchtet. Er stützt sich dabei auf Quellen in türkischer, indonesischer, arabischer und englischer Sprache.

Die Frage des Heilserwerbs im Jenseits mag im Vergleich zur weitaus häufiger diskutierten Frage der diesseitigen Toleranz von geringer Bedeutung erscheinen. Nicht immer dürften allerdings diese beiden Aspekte klar voneinander zu trennen sein: Wenn ein Anhänger einer Religion davon überzeugt ist, dass den Anhängern aller anderen Religionen im Jenseits die Hölle droht, dann mag dies durchaus eine

Auswirkung auf seine diesseitige Haltung zu diesen Menschen haben, gleich ob sich diese Haltung nun in offensiven Missionsbemühungen oder in Geringschätzung äußert. Insofern ist die Diskussion um die Frage des Zugangs zum Paradies von nicht zu unterschätzender Relevanz.

2. Zur Eingrenzung des Gegenstandes

2.1 Theologie der Religionen und jenseitiges Heil

Die „Theologie der Religionen“ – ein Begriff, der sich ab den sechziger Jahren im Kontext der christlichen Theologie etabliert hat (Danz 2005, 13, 52) – beschreibt die Art und Weise, wie eine Religion sich selbst zu anderen Religionen in Bezug setzt, den Status dieser Religionen im Rahmen ihres eigenen Glaubensverständnisses beschreibt und vor diesem Hintergrund ihre eigene Identität definiert. Natürlich hat es in der christlichen Theologie, wie in jeder anderen Religion, auch zuvor schon eine Auseinandersetzung mit dem Verhältnis zu anderen Religionen gegeben; die zunehmend kontroverse und ausdifferenzierte Diskussion dieses Themas unter dem Oberbegriff der „Theologie der Religionen“ fällt jedoch in eine Zeit, in der eine wachsende Anzahl christlicher Theologen einen Bedarf nach der Formulierung neuer Grundlagen für ein von Respekt getragenes Zusammenleben mit Anhängern anderer Religionen konstatierte. Vor diesem Hintergrund entwickelten sie neue Modelle der Integration anderer Religionen in die eigene theologische Weltsicht.

Die Differenz zu anderen Religionen aus der Perspektive einer bestimmten Religion lässt sich religionstheologisch auf unterschiedliche Weise charakterisieren. Im wissenschaftlichen Diskurs der Gegenwart hat sich dabei weitgehend ein Klassifizierungsschema durchgesetzt, das drei grundlegende Modelle einer solchen Relationierung unterscheidet: den Exklusivismus, den Superiorismus bzw. Inklusivismus und den Pluralismus. Anhänger des Exklusivismus postulieren, dass es nur eine wahre und heilswirksame Religion gibt; eine inklusivistische oder superioristische Position gesteht zwar mehreren oder allen anderen Religionen zu, Anteil an der Wahrheit und am Heil zu haben, betrachtet die eigene Religion in dieser Hinsicht aber als überlegen; eine pluralistische Konzeption schließlich betrachtet mehrere Religionen als gleichermaßen wahr und heilswirksam (Danz 2005, 52f.).

An diesem Dreierschema wurde vielfach Kritik geäußert, und es existieren zahlreiche Modifikationsvorschläge. Ein wesentlicher Kritikpunkt betrifft die mangelnde Unterscheidung zwischen einer Religion als Gesamtsystem einerseits und einzelnen Aspekten oder Ebenen der Relationierung andererseits (Danz 2005, 92f.). Dies wird dann relevant, wenn religionstheologische Konzeptionen exklusivistische, inklusivistische und pluralistische Elemente kombinieren, je nachdem, auf welcher Ebene sie sich bewegen. So ist es durchaus denkbar, einer anderen Religion Anteil am Heil zuzugestehen, ohne sie jedoch für wahr zu halten; ebenso ist es möglich, zur diesseitigen Toleranz ihr gegenüber aufzurufen, weil man ihr ei-

nen gewissen Anteil an der göttlichen Wahrheit zugesteht, aber gleichzeitig überzeugt zu sein, dass nur den Anhängern des eigenen Glaubens der Zugang zum Heil offensteht. Es sollten also in der Diskussion religionstheologischer Relationierungen verschiedene Ebenen unterschieden werden. Mit Bezug auf die islamische Theologie beträfe dies vor allem die folgenden Fragen:

- Verfügen andere Religionen über eine göttliche Offenbarung?
- Welchen Wahrheitsgehalt haben ihre Glaubenslehren?
- Hat die Befolgung ihrer Rituale und Religionsgesetze einen Wert?
- Wie soll man sich im Diesseits ihren Anhängern gegenüber verhalten?
- Welche Aussicht auf das jenseitige Heil haben diese?

Der vorliegende Beitrag konzentriert sich auf die letzte der genannten Fragen, nämlich die nach der Perspektive von Nichtmuslimen aus Sicht muslimischer Theologen, im Jenseits ins Paradies oder in die Hölle zu kommen. Wie sich zeigen wird, ist diese Frage allerdings von den anderen genannten Aspekten nicht immer klar zu trennen.

2.2 Muslime und Nichtmuslime

Bevor im Folgenden auf die religionstheologische Positionierung von Muslimen gegenüber Nichtmuslimen eingegangen wird, erscheinen einige Worte der Klärung zu den Begriffen „Muslime“ und „Nichtmuslime“ angebracht.

Der Begriff des Muslims birgt durchaus Abgrenzungsprobleme. So war in der Frühzeit des Islams der Status des Sünders heftig umstritten. Generell ist die Frage des *takfir*, also danach, unter welchen Umständen es erlaubt ist, einen Muslim zum Ungläubigen zu erklären, bis in die Gegenwart von großer Relevanz; im Spektrum der *Wahhābīya* und bestimmter Strömungen des politischen Islams werden hierzu zum Teil sehr weit reichende Auffassungen vertreten. Auch diesseits extremistischer Positionen gibt es im islamischen Recht eine Debatte über die Bedingungen, unter denen ein Muslim als Apostat (*murtadd*) und somit als Nichtmuslim betrachtet werden muss. All diese Abgrenzungsfragen sind aber für den vorliegenden Gegenstand letztlich von geringer Relevanz, denn in der innermuslimischen Auseinandersetzung um mögliche Perspektiven des Heilserwerbs für Nichtmuslime spielen Apostaten keine Rolle. Gleiches gilt für Atheisten und Polytheisten (*mušrikūn*), wobei letztere Kategorie von muslimischen Theologen höchst unterschiedlich weit gefasst wird.¹ Die einzige Kategorie von Nichtmuslimen, deren

1 Muslimische Theologen, die ein Interesse an einer möglichst weitgehenden Ausdehnung pluralistischer oder inklusivistischer Positionen haben, beziehen in der Regel den Begriff der *mušrikūn* ausschließlich auf die vorislamischen arabischen Polytheisten und ordnen Religionen wie Hinduismus und Buddhismus der Kategorie der Schriftbesitzer zu; die Gegenposition

Aussicht auf Heilserwerb im Rahmen der islamischen Theologie ernsthaft und in größerem Umfang diskutiert wird, ist die der Schriftbesitzer (*ahl al-kitāb*), denn nur mit Bezug auf sie lässt sich in den Quellen der islamischen Theologie dafür eine Grundlage identifizieren. Im Hinblick auf die Polytheisten ist es praktisch unmöglich, in Koran oder Sunna eine Perspektive auf das Paradies ausfindig zu machen; und auch der jenseitige Status von Atheisten scheint recht eindeutig festgelegt zu sein, denn der Glaube an Gott wird im Koran permanent als Grundvoraussetzung jedes Heilserwerbs genannt. Die Positionen und Debatten, die im Folgenden untersucht werden, konzentrieren sich also auf den jenseitigen Status der – durchaus unterschiedlich definierten – Kategorie der Schriftbesitzer, zu denen mindestens die Juden und Christen zu zählen sind. Dies geht unmittelbar auf diejenigen zwei Koranverse zurück, die für jede pluralistische Konzeption im Rahmen der islamischen Theologie zentral sind.

3. Quellen und Grundzüge überlieferter muslimischer Positionen für und wider die Exklusivität des Heilserwerbs

Vers 2:62 – und fast identisch 5:69 – des Korans lautet:

„Die, die glauben, und die, die Juden sind, und die Christen und die Sabier – die an Gott und den Jüngsten Tag glauben und tun, was recht ist –, denen steht bei ihrem Herrn ihr Lohn zu, und sie haben keine Furcht und sie sind nicht traurig.“²

Beide Verse scheinen, wenn sie ihrem Wortlaut nach verstanden werden, den Schriftbesitzern das Paradies zu verheißen.³

beschränkt die Kategorie der Schriftbesitzer auf Juden und Christen und stuft sämtliche anderen Glaubensrichtungen implizit oder explizit als polytheistisch ein.

- 2 *inna llađīna āmanū wa-llađīna hādū wa-n-naşārā wa-ş-şābī’īna man āmana bi-llāhi wa-l-yaumi l-āhīri wa-‘amila şālihan fa-lahum ađruhum ‘inda rabbihim wa-lā ħaufun ‘alaihim wa-lā hum yaĥzanūn.* Koranstellen wurden hier und im Folgenden unter Heranziehung der Übersetzungen von Hans Zirker und Rudi Paret von der Verfasserin so ins Deutsche übertragen, wie es sinnvoll erschien, damit die von den muslimischen Theologen vertretenen Auslegungen möglichst gut nachvollzogen werden können.
- 3 Ob eine solche pluralistische Deutung der koranischen Intention entspricht, ließe sich diskutieren; beide Verse stehen in einem Kontext heftiger Vorwürfe und Ermahnungen an die Schriftbesitzer, so dass sie auch als Aufforderung an diese zu verstehen sein könnten, ihren Schriften in der unverfälschten, ursprünglich von Gott herabgesandten Form zu folgen und damit auch das Prophetentum Muḥammads anzuerkennen. Diese textimmanenten Überlegungen sind für die vorliegende Untersuchung jedoch nicht entscheidend, denn es geht ihr um die Analyse der innermuslimischen Auseinandersetzung um die Bedeutung dieser Verse, nicht um die Entwicklung einer eigenen Interpretation. – Die sowohl in der Islamwissenschaft als auch in der muslimischen Theologie viel diskutierte Frage nach der Identität der Sabier kann im vorliegenden Kontext ausgeblendet werden.

Ein wörtliches Verständnis dieses Verses im Sinne eines religionstheologischen Pluralismus wirft allerdings das Problem auf, dass er einer Reihe von anderen Koranversen sowie Ḥadīten, die das Paradies zumindest in nachmuḥammadanischer Zeit als den Muslimen vorbehalten sehen, zu widersprechen scheint. Vielleicht der am häufigsten von Gegnern einer pluralistischen Position zitierte Beleg dafür ist Koran 3:85:

„Wer nach einer anderen Religion als dem Islam trachtet, von dem wird sie nicht angenommen werden, und im Jenseits gehört er zu den Verlierern.“⁴

Ebenfalls oft herangezogen wird Koran 3:19:

„Als Religion (*dīn*) gilt bei Gott der Islam.“⁵

Auch lässt sich darauf verweisen, dass sich in Koran 22:17 eine Aussage findet, die gewisse Parallelen zu Koran 2:62 und Koran 5:69 aufweist, aber ein deutlich abweichendes Fazit zieht:

„Zwischen denen, die glauben, denen, die Juden sind, den Sabiern, den Christen, den Zoroastriern und denen, die Gott Partner beigegeben, wird Gott am Tag der Auferstehung entscheiden (oder: scheiden). Er ist über alles Zeuge.“⁶

Auch zwei in der sunnitischen Ḥadītwissenschaft als authentisch betrachtete Ḥadīte aus der Sammlung von Muslim stehen einer pluralistischen Heilskonzeption mit Bezug auf die Schriftbesitzer entgegen. Abū Huraira überliefert, der Prophet habe gesagt:

„Bei ihm, in dessen Hand ich bin, jeder aus dieser Gemeinschaft, Jude oder Christ, der von mir hört und stirbt, ohne an das zu glauben, womit ich gesandt wurde, gehört zu den Bewohnern des Feuers.“⁷ (*Ṣaḥīḥ Muslim*, Kitāb al-Īmān 240)

Abū Burda überliefert über seinen Vater, der Prophet habe gesagt:

4 *wa-man yabtaġi ġaira l-islāmi dīnan fa-lan yuq̄bala minhu wa-huwa fī l-āḥirati mina l-ḥāsirīn*. Zu alternativen Deutungsmöglichkeiten dieses und des folgenden Verses s. u.

5 *inna d-dīna ‘inda llāhi l-islām*.

6 *inna llaḍīna āmanū wa-llaḍīna hādū wa-ṣ-ṣābi‘īna wa-n-naṣārā wa-l-maġūsa wa-llaḍīna aṣṣarakū inna llāha yaḟṣilu bainahum yauma l-qiyāmati inna llāha ‘alā kulli šai‘in šahīd*.

7 *ḥaddaṭanī Yūnusu bnu ‘Abdi l-A lā aḥḥbaranā bnu Wahbin qāla wa-aḥḥbaranī ‘Amrun anna Abā Yūnusa ḥaddaṭahu ‘an Abī Hurairata ‘an rasūli llāhi (ṣ) annahū qāla: „Wa-llaḍī nafsū Muḥammadin bi-yadihī lā yasma‘u bī aḥadun min hādīhi l-ummati yahūdīyun wa-lā naṣrānīyun tumma yamūtu wa-lam yu‘min bi-llaḍī ursiltu bihi illā kāna min aṣḥābi n-nār.“*

„Am Tag der Auferstehung kommen Muslime mit Sünden, die Bergen gleichen. Gott vergibt sie ihnen und erlegt sie den Juden und Christen auf.“⁸
(*Ṣaḥīḥ Muslim*, Kitāb at-tauba 51)

Diese und andere Belege, in Verbindung mit der auf den Koran gestützten Überzeugung, Gott habe den Juden und Christen das Kommen Muḥammads in ihren Offenbarungsschriften verheißen und sie hätten diese Schriften verfälscht (*tahrīf*), um ihn nicht als Propheten akzeptieren zu müssen, führten dazu, dass die große Mehrheit der muslimischen Koranexegeten und Theologen jegliche Paradiesverheißung an Schriftbesitzer, die nach dem Auftreten Muḥammads lebten, als abwegig betrachteten. Koran 2:62 und 5:69 werden von vormodernen Koranexegeten durchweg nicht als Ausdruck einer Heilsverheißung an in nachmuḥammadanischer Zeit lebende Christen und Juden verstanden, sondern entweder auf diejenigen Schriftbesitzer, die vor dem Beginn von Muḥammads Sendung lebten, bezogen oder aber auf zum Islam konvertierte Juden und Christen (vgl. Pink 2011, 244f.). Unter dem in dem Vers angesprochenen Glauben an Gott und den Jüngsten Tag, der eine Vorbedingung für die von Gott verheißene Belohnung darstelle, sei in jedem Fall der wahre Glaube einschließlich des Glaubens an Muḥammad und den Koran zu verstehen, und unter dem rechten Handeln die Befolgung des islamischen Religionsgesetzes.

Diese Haltung war in der Geschichte der islamischen Theologie und Koranexegese bis ins 20. Jahrhundert hinein derart dominierend, dass heutige pluralistisch orientierte Theologen nur sehr vereinzelte historische Vorläufer für ihre Auffassungen identifizieren können. Am ehesten eignet sich dafür der Korankommentar *Laṭā'if al-iṣārāt* des mystischen Exegeten al-Quṣairī (gest. 1074), der zu Koran 2:62 schreibt:

„Unterschiedliche Wege bei Übereinstimmung in den Grundprinzipien hindern nicht daran, [von Gott] gut aufgenommen zu werden. Wenn jemand an Gott in seinen Zeichen glaubt, und an das glaubt, was über seine Wahrheit und seine Eigenschaften überliefert ist, dann schmälern Differenzen im Religionsgesetz und zufällige Unterschiede in den Benennungen nicht das Ausmaß, in dem jemand das Wohlgefallen [Gottes] verdient.“ (al-Quṣairī o. J., 108)

Als weiteren Kronzeugen für eine religionsübergreifende Heilsperspektive führen zeitgenössische Pluralisten den mystischen Dichter Ḡalāl ad-Dīn Rūmī (1207-1273) an (Aydın 2005), dessen diesbezügliche Aussagen jedoch weniger eindeutig und

8 *ḥaddaṭānā Muḥammadu bnu 'Amri bni 'Abbādi bni Ḡabalata bni Abī Rauwādin ḥaddaṭānā Ḥaramīyu bnu 'Umārata ḥaddaṭānā Ṣaddādun Abū Ṭalḥata r-Rāsibīyu 'an Ḡailāna bni Ḡarīrin 'an Abī Burdata 'an abīhi 'ani n-nabīyi (s) qāla: „yaḡīu yauma l-qiyāmati nāsun mina l-muslimīna bi-dunūbin amṭāli l-ḡibāli fa-yaḡfiruhā llāhu lahum wa-yaḡa'uhā 'alā l-yahūdi wa-n-naṣārā.“*

zwingend erscheinen. Ein großer Teil der Mystiker legte zwar nur eingeschränkten Wert darauf, islamische Orthopraxie als Zugangsvoraussetzung zum Paradies zu definieren, sah deswegen aber noch lange nicht die Anhänger anderer Religionen als zugangsberechtigt an (Kalisch 2007, 74f.; Legenhausen 2005, 67f.).

Eine im Vergleich zu den allgemein recht kategorischen sunnitischen Koran-exegeten eingeschränkt konziliante Auffassung vertrat der Theologe Abū Ḥāmid al-Ġazālī (gest. 1111); ihm zufolge weilen nur diejenigen Juden und Christen auf ewig in der Hölle, die, obwohl sie wahrheitsgemäße Informationen über Muḥammad und seine Botschaft erhalten hätten, auf ihrer Leugnung beharrten; dies seien vor allem diejenigen Schriftbesitzer, die in den Ländern der Muslime oder in deren Nachbarschaft lebten. Diejenigen, die nie von Muḥammad gehört hätten, seien ebenso entschuldigt wie jene, die nur verleumdende und verfälschte Informationen erhalten hätten. Allerdings werde jeder integre Angehörige einer Religion, der an Gott und das Jenseits glaube und diesseitigen Versuchungen nicht nachgebe, sobald er Informationen über Muḥammad erhalte, diesen nachgehen. Wenn er ihnen nachforsche, diese Nachforschungen aber bis zu seinem Tod nicht zum Abschluss bringen könne, sei er entschuldigt und werde Gottes Gnade erfahren; wenn er sich der Erforschung aber, obwohl er von der Botschaft des Islams erfahren habe, verweigere oder sie vernachlässige, dann gehe dies auf einen Mangel an Gottesfurcht und ein Übermaß an Weltlichkeit zurück und sei mit Unglauben gleichzusetzen (al-Ġazālī 1992, 84-87).

4. Moderne muslimische Positionen zur Heilserwartung von Nichtmuslimen

Trotz dieser vereinzelt Ansätze zu einer mehr oder weniger weitreichenden Eröffnung einer Heilsperspektive für Anhänger anderer Religionen blieb und bleibt bis in die Gegenwart die große Mehrheit der muslimischen Korankommentatoren in ihrer Auslegung von Koran 2:62 der traditionell dominanten exklusivistischen Position verhaftet oder entscheidet sich allenfalls, dem Problem durch Akzentverlagerung auszuweichen, indem der Vers vor allem als Zurückweisung eines jüdischen oder christlichen Auserwähltheitsanspruchs, nicht jedoch als Zementierung des Ausschließlichkeitsanspruchs des Islams verstanden wird – ohne dass damit die grundsätzliche Frage des Zugangs zum Paradies geklärt wäre (Pink 2011, 245-251).

In unmissverständlichen Worten schreibt eine von der Islamischen Forschungsakademie der Azhar mit der Abfassung eines Korankommentars beauftragte Kommission von Theologen:

„Einige Ketzler haben diesen Vers [Koran 2:62] falsch verstanden und behaupten, dass es diesen nichtmuslimischen Gruppen möglich sei, den Glauben zu verwirklichen und gleichzeitig bei ihrer Religion zu bleiben. Dies ist eine haltlose Behauptung, [...] weil der Glaube nicht verwirklicht werden kann ohne den Glauben an Gott und alle seine Gesandten, zu denen Muḥammad gehört.“ (Laḡna 1972, I 100)

Im Kern der Zurückweisung pluralistischer Haltungen zum Heilsanspruch der Anhänger anderer Religionen steht also die Frage des Anteils dieser Religionen an der göttlichen Wahrheit, der nach der exklusivistischen Auffassung der Azhar-Gelehrten, wie der meisten muslimischen Theologen, nicht in ausreichendem Maße gegeben ist, solange das Prophetentum Muḥammads – und damit auch die göttliche Herkunft des Korans – nicht anerkannt wird.

Parallel zu dieser vorherrschenden Haltung hat sich jedoch innerhalb des reformistischen Lagers der muslimischen Theologie und Koranhermeneutik eine pluralistische Position etabliert, die über eine Reihe von Verfechtern verfügt – dies allerdings in sehr unterschiedlicher Ausprägung. Inklusivistische und pluralistische Konzeptionen finden sich bei einzelnen reformistischen Intellektuellen in verschiedenen Regionen der islamischen Welt schon in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts; umfangreiche und ausgearbeitete theoretische Konzeptionen zur Frage der Exklusivität des Heilserwerbs und entsprechende Debatten und Kontroversen treten jedoch erst ab den achtziger Jahren des 20. Jahrhunderts auf, mit einem deutlichen Schwerpunkt in der Diaspora, in Südostasien und der Türkei.

Einen ersten Versuch der Abgrenzung von der tradierten exklusivistischen Position unternahm zu Beginn des 20. Jahrhunderts der Korankommentar *Tafsīr al-Manār*. In dem Kommentar zu Koran 2:62, der auf einer Vorlesung von Muḥammad ‘Abduh (1849-1905) beruht und von Rašīd Riḍā (1865-1935) ergänzt wurde, heißt es dezidiert, der Vers sei uneingeschränkt nach seinem Wortlaut zu verstehen – ein koranhermeneutisches Prinzip, das ‘Abduh und Riḍā generell sehr wichtig war. Heute lebenden Juden und Christen stehe das Paradies ebenso offen wie Muslimen, solange sie innerlich ernsthaft glaubten und die Gesetze ihrer jeweiligen Religion befolgten. Trotz der Schriftverfälschung seien die göttlichen Gesetze in den jüdischen und christlichen Schriften in ihrer heutigen Form adäquat enthalten. Riḍā weist allerdings in einem Nebensatz darauf hin, das Heil stehe denjenigen nicht offen, die nicht auf die richtige Weise glaubten, was die Vermenschlichung Gottes und Inkarnationsvorstellungen umfasse (Riḍā/‘Abduh 1947, I 333-339). Damit ist implizit die überwältigende Mehrheit der Christen vom Paradies ausgeschlossen. In dem allein von Riḍā – mehrere Jahre später – verfassten Kommentar zu Koran 5:69 werden die Vorbehalte noch deutlicher. Riḍā schreibt hier, die große Mehrheit der Christen habe sich weit von den ursprünglichen Lehren ihrer Schriften abgewandt, so zum Beispiel die Missionare in Ägypten, die die Lehren der Bibel in keinster Weise befolgten. Daher stehe ihnen das Paradies ohnehin nicht offen. Die Tatsache, dass sich Riḍā zwar für das Christen-, nicht aber für das Judentum interessiert, verdeutlicht, wie stark er aus einem antikolonialen Kontext heraus argumentierte (Riḍā/‘Abduh 1947, VI 476-478). Im Ergebnis schränkt Riḍā somit ‘Abduhs unlimitierten Pluralismus ganz erheblich ein; dies unter Verweis auf die mangelnde Übereinstimmung christlicher Lehren mit der göttlichen Wahrheit, was erneut darauf hindeutet, dass eine von den Grundannahmen des eigenen Glaubens her argumentierende Auffassung vom Wahrheits-

gehalt anderer Religionen auch die Akzeptanz der Heilserwartung von deren Anhängern negativ beeinflusst.

Spätestens in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts vertraten zahlreiche muslimische Intellektuelle deutlich weiter reichende Auffassungen als Riḍā. In der 1980 erschienenen modernistischen kommentierten Koranübersetzung von Muhammad Asad (1900-1992), einem engen Freund Muhammad Iqbal's – der wiederum oft als Vorreiter einer pluralistischen Theologie betrachtet wird, wenn auch ohne spezifischen Beitrag zur Frage der Heilserwartung von Nichtmuslimen – heißt es zu Koran 2:62:

„The above passage – which recurs in the Qur'an several times – lays down a fundamental doctrine of Islam. With a breadth of vision unparalleled in any other religious faith, the idea of 'salvation' is here made conditional upon three elements only: belief in God, belief in the Day of Judgment, and righteous action in life.“ (Asad o. J., 28)

In seinem Kommentar zu Koran 22:17 verdeutlicht Asad, dass seiner Auffassung nach der Koran grundsätzlich und mit Bezug auf den Tag des Gerichts nur zwischen denjenigen, die an den einen Gott glauben, und denjenigen, die anderen Wesen außer Gott Göttlichkeit zuschreiben, trennt und dass trotz gewisser Bedenken Christen und Zoroastrier der ersteren Kategorie zuzurechnen seien. (Asad o. J. 649f.)

Noch unmissverständlicher formuliert der aus Pakistan stammende, zuletzt in Chicago lehrende Theologe Fazlur Rahman (1919-1988) in einem Aufsatz, der erstmals postum in einem Sammelband erschien, seine Zurückweisung exklusivistischer Positionen.

„The Qur'an's reply to [...] exclusivist claims and claims of proprietorship over God's guidance, then, is absolutely unequivocal: Guidance is not the function of communities but of God and good people, and *no* community may lay claims to be uniquely guided and elected. [...] In conformity with this strong rejection of exclusivism and election, the Qur'an repeatedly recognizes the existence of good people in other communities—Jews, Christians and Sabaeans—just as it recognizes the people of faith in Islam: Those who believe [Muslims], the Jews, the Christians and the Sabaeans—whosoever believe in God and the Last Day and do good deeds, they shall have their rewards from their Lord, shall have nothing to fear, nor shall they come to grief. (2:62, cf. 5:69) In both these verses, the majority of Muslim commentators exercise themselves fruitlessly to avoid having to admit the obvious meaning: that those—from any section of humankind—who believe in God and the Last Day and do good deeds are saved. [...] The logic of this recognition of universal goodness, with belief in one God and the Last Day as its necessary underpinning, demands, of course, that the Muslim com-

munity be recognized as a community among communities.“ (Rahman 2009, 165f.)

Es ist nicht überraschend, dass gerade Fazlur Rahman derartige Thesen vertritt, denn in seinen Beiträgen zur islamischen Theologie finden sich verschiedene Merkmale, die für zeitgenössische pluralistische Konzeptionen insgesamt kennzeichnend sind.

Dies ist zunächst die Forderung nach einer neuen Koranhermeneutik, die einhergeht mit der Distanzierung von überlieferten Auslegungen und einer Tendenz zur historisch-kritischen Einordnung insbesondere solcher Koranpassagen, die eher auf Abgrenzung gegenüber anderen Glaubensgemeinschaften abzielen und von vielen Exegeten als abrogierend – also in ihrer heutigen Anwendbarkeit vorrangig – verstanden wurden und werden. Reformisten wie Fazlur Rahman hingegen erteilen einer Abrogation derjenigen Verse, die eine Grundlage für die Akzeptanz religiösen Pluralismus’ und des Heilspotenzials anderer Religionen bilden, eine klare Absage. Dies gründen sie auch auf eine an der koranischen Terminologie – und nicht an späteren Entwicklungen des islamischen Rechts – orientierten Semantik der Begriffe *dīn* und *islām*. Koran 3:85 („Wer nach einer anderen Religion (*dīn*) als dem Islam trachtet, von dem wird sie nicht angenommen werden [...]“) wird von exklusivistischen Theologen und Exegeten als Absage an das Erlösungspotenzial anderer Religionen verstanden; *dīn* steht für sie für eine Glaubensgemeinschaft, die von anderen abzugrenzen ist, und *islām* für die Religion der Anhänger Muḥammads. Die pluralistische Position hingegen folgt Fazlur Rahman in einem Verständnis von *dīn* als Beschreibung der Beziehung eines Menschen zu Gott und *islām* als, im ursprünglichen Wortsinne, Unterwerfung unter Gott (Rahman 1983, 172-176) – so dass jede Religion, deren Wesenskern in der Unterwerfung unter Gott besteht, aus ihrer Sicht heilsrelevant ist (Aydın 2000, 154-156; Ayoub 2005, 278-280).

Ein weiterer Aspekt, der kennzeichnend sowohl für die Theologie Fazlur Rahmans als auch für die Position der meisten Pluralisten ist, ist eine deutliche Skepsis gegenüber der Sunna, die sich entweder in direkter Kritik oder in deren weitgehender Außerachtlassung äußert. So findet in der Regel auch keine Auseinandersetzung mit prophetischen Ḥadīthen, die den Christen und Juden die Hölle vorhersagen, statt. Es ist daher folgerichtig, dass sich auf der Webseite der ägyptischen Qur’ānīyūn – einer Gemeinschaft um den der Azhar verwiesenen, mittlerweile im Exil lebenden Theologen Aḥmad Ṣubḥī Maṣṣūr, die eine deutliche Nähe zu den Lehren des vielen Muslimen als Häretiker geltenden Ḥadītskeptikers Rašād Ḥalīfa (Rashad Khalifa) aufweist und nur den Koran als Grundlage des islamischen Glaubens akzeptiert – eine Stellungnahme findet, die Christen und Juden ausdrücklich Zugang zum Paradies verheißt (al-‘Alawī 2006). Nicht immer geschieht die Ausblendung der Sunna jedoch so stringent und explizit wie bei den Qur’ānīyūn. Wenn etwa Murad Wilfried Hofmann erklärt, „der islamische Standpunkt“ zum religiösen Pluralismus – der seiner Ansicht nach impliziert, dass jeder

gute und Gott gegenüber gehorsame Mensch ins Paradies komme – lasse sich sowohl aus dem Koran als auch aus der Sunna herleiten, er werde sich jedoch aus Gründen der Nachvollziehbarkeit für westliche Leser darauf beschränken, entsprechende koranische Nachweise anzuführen, dann erweckt dies durchaus den Eindruck einer bewussten Unterschlagung problematischer Ḥadīṭe (Hofmann 2005, 238).

5. Debatten und Kontroversen

Pluralistische Positionen, die, vor allem gestützt auf Koran 2:62 und 5:69, den Christen und Juden (und, vor allem in Süd- und Südostasien, zum Teil auch analog den Anhängern anderer Religionen) Zugang zum Paradies zugestehen, finden sich heutzutage in großer Bandbreite, von beiläufigen und argumentativ nicht weiter untermauerten Interviewaussagen über Webseiten muslimischer „Laien“ (vgl. z. B. Iqbal 2003, 2004) bis hin zu den ausführlichen, koranhermeneutisch fundierten und an Religionsphilosophen wie John Hick und Paul Knitter orientierten Konzeptionen von Theologen wie Mahmoud Ayoub und Mahmut Aydın, die in zahlreichen akademischen Veröffentlichungen dargelegt sind (Aydın 2000, 2001, 2005, 2007; Ayoub 1997, 2000, 2005). Während diese Ideen jedoch im Rahmen von Bemühungen um einen interreligiösen Dialog durchaus auf Wohlwollen stoßen dürften, sind sie unter Muslimen oft umstritten und werden kritisch diskutiert, wenn nicht heftig angegriffen.

So löste im Jahr 2005 eine Äußerung des bekannten Theologen Yūsuf al-Qaradāwī in einem Interview mit dem Magazin *Der Spiegel*, in dem er aufrichtig glaubenden und gut handelnden Juden und Christen das Paradies in Aussicht stellte, wenn auch der Islam die heute vorrangig heilsrelevante Religion sei, in muslimischen Internetforen Empörung aus und bewog das Büro des Şayḫ zu einer hastigen Richtigstellung (qaradawi.net 2005, muslm.net 2008). Auch vor den Zeiten des Internets scheint es vergleichbare Auseinandersetzungen gegeben zu haben: 2007 veröffentlichte die türkische Zeitung *Hürriyet* eine Anekdote über den Religionsgelehrten Mustafa Cansız Hoca, genannt Oflu Hoca (1985-1975), unter der Schlagzeile „Kommt Edison ins Paradies?“ Einer neuen Biographie zufolge habe ein Mitglied seiner Gemeinde den Hoca mit der Aussage überrascht, dass Thomas Edison, obwohl er durch die Erfindung der Glühbirne der ganzen Menschheit das Licht gebracht habe, doch in die Hölle kommen werde, da er nicht an den Propheten Muḥammad geglaubt habe. Der Hoca habe sich große Mühe gegeben, unter Berufung auf den Koran das Gegenteil zu belegen, doch es sei ihm nicht gelungen, das Gemeindemitglied zu überzeugen. Schließlich habe der Hoca die Geduld verloren und ausgerufen: „Gott sollte besser Edison ins Paradies lassen als fünf Millionen Esel wie dich!“ (*Medyafaresi* 2007)

Der Artikel über Oflu Hoca nimmt in der Einleitung unmittelbar Bezug auf eine thematisch einschlägige Kontroverse, die 1989 und 1990 die türkische Universitätstheologie beschäftigte und ausgelöst wurde durch den Theologen und Koranexegeten Süleyman Ateş. Süleyman Ateş (geb. 1933) war zum Zeitpunkt des Be-

ginn der Kontroverse einer der renommiertesten türkischen Universitätstheologen sowie ehemaliger Vorsitzender der türkischen Religionsbehörde; er war als Gastdozent und -wissenschaftler u. a. in Deutschland und Saudi-Arabien tätig gewesen und lehrte seit 1988 an der Theologischen Fakultät in Samsun (Takim 2007, 42-45). Im Jahr 1989 erschien sein zwölfbändiger umfangreicher „zeitgenössischer Korankommentar“, in dem der Theologe eine eng an Rašīd Riḏā (den er jedoch nicht zitiert) angelehnte Auslegung von Koran 2:62 vertrat, die unter Islamisten und anderen Universitätstheologen auf Kritik stieß (Ateş 1989a, I 174-176). Er wurde besonders vehement angegriffen durch einen Journalisten der *Millet Gazete*, Mehmet Şevket Eygi, der eine Widerlegung aus der Feder des syrischen, in Saudi-Arabien lehrenden salafitischen Theologen Muḥammad ‘Alī aṣ-Şābūnī übersetzen und kostenlos verteilen ließ, sowie durch den ehemals mit Ateş befreundeten Theologen Talât Koçyiğit und den Mufti Haydar Hatipoğlu (Medyafaresi 2007; Takim 2007, 223-225). Ateş führte kurz nach Erscheinen des Korankommentars seine Thesen in einem Aufsatz in der theologischen Fachzeitschrift *İslâmi Araştırmalar* unter dem Titel „Niemand hat ein Monopol aufs Paradies“ näher aus (Ateş 1989b). Koçyiğit legte kurz darauf in der gleichen Zeitschrift unter der Überschrift „Die Gläubigen haben ein Monopol aufs Paradies“ seine Kritik an den Thesen seines Kollegen dar (Koçyiğit 1989); zwei Ausgaben später wehrte sich Ateş mit der Frage: „Ein Paradiesmonopolist?“ (Ateş 1990) Koçyiğit gab in einem Interview an, eine weitere Gegenrede unter dem Titel „Die Verse, die der Ḥāfiẓ vergessen hat“ (*Hafızın unuttuğu ayetler*) verfasst zu haben (Koçyiğit 2003), die jedoch nicht publiziert worden zu sein scheint. Es handelt sich somit um eine Kontroverse, die in den Jahren 1989 und 1990 unter türkischen Theologen und religiös interessierten Muslimen einige Aufmerksamkeit erregte, was deutlich macht, dass eine hohe Empfindlichkeit selbst gegenüber sehr zurückhaltend inklusivistischen oder pluralistischen Positionen bestand.

In seinem Korankommentar hatte Ateş zunächst naturgemäß seine Argumentation hauptsächlich auf Koran 2:62 bezogen, dabei aber auch auf einige andere Koranverse verwiesen, die in allgemeiner Weise denen, die an Gott glauben, das Paradies verheißen (Koran 41:30) sowie die Rechtschaffenen unter den *ahl al-kitāb* loben (Koran 3:113-115). Seiner Auffassung nach beschränkt Koran 2:62 den Zugang zum Paradies nicht auf Muslime, sondern eröffnet ihn jedem, der in richtiger Weise an Gott und das Jenseits glaube und entsprechend handle. Dieser richtige Glaube setze nicht den Glauben an Muḥammad und den Koran voraus, wohl aber den *tauḥīd*, der es unter anderem verbiete, Ezra oder Jesus für Gottes Sohn zu halten (Ateş 1989a, I 175f.).

Diese Auslegung grenzt sich zwar ausdrücklich von der Mehrheitsmeinung früherer Exegeten ab – als Beispiel für jene zitiert Ateş den Exegeten Ibn Kaṭīr (gest. 1373) –, erscheint aber vor allem aus christlicher Sicht nicht besonders weitreichend. In seinen folgenden Veröffentlichungen führte Ateş seine Sichtweise näher aus und lieferte eine Reihe von weiteren Argumenten.

Im koranischen Sprachgebrauch bedeute Islam nichts anderes als die alleinige Anbetung Gottes ohne Beigesellung von Partnern; dies entspreche der Botschaft aller früheren Propheten, wie zahlreiche Koranstellen belegen. Der Koran bestätige auch nachdrücklich die göttliche Herkunft sowie die Gültigkeit der jüdischen und christlichen Heiligen Schriften. Dementsprechend weise der Koran Monopolansprüche jedweder Religionsgemeinschaft auf das Paradies zurück (Ateş 1989b, 7-11). Ein zentrales Argument ist für Ateş die göttliche Gnade, die dem Koran zufolge grenzenlos sei. Dies vertrage sich nicht mit der Verdammung unzähliger Menschen, die allein aufgrund ihres familiären Umfeldes nichtmuslimisch seien (Ateş 1989b, 12f.; Ateş 1990, 36f.). Muḥammads Sendung sei in erster Linie an die heidnischen Araber gerichtet gewesen, um diesen die den Schriftbesitzern schon bekannte Botschaft Gottes zu vermitteln, und habe nicht primär der Bekehrung der Schriftbesitzer gedient. Es sei zwar ein Ideal, dass die gesamte Menschheit den Islam annehme; angesichts der Unterschiedlichkeit der Kulturen sei dessen Verwirklichung aber nicht realistisch und auch nicht von Gott angestrebt (Ateş 1991, I 104). Formen des Glaubens, die gegen den *tauḥīd* verstießen, schließe der Koran aber nachdrücklich aus; dies umfasse insbesondere die Dreieinigkeit und die Gotteßohnschaft Christi (Ateş 1989b, 13f.). Auch erwartet Gott Ateş zufolge von den Schriftbesitzern die grundsätzliche Anerkennung Muḥammads als Prophet und des Korans als Heilige Schrift, wenn er auch nicht von ihnen verlange, nach den Geboten des Islams zu handeln (Takim 2007, 227f.).

Sein Gegner Koçyiğit warf Ateş – nicht ganz unzutreffend – vor, Koranverse losgelöst von ihrem Kontext zu zitieren und hinsichtlich der Erfordernis des Glaubens an den Propheten Muḥammad widersprüchlich zu argumentieren (Koçyiğit 1989, 88f., 92). Er berücksichtige nicht die Tatsache, dass die jüdischen und christlichen Schriften verfälscht seien und somit nicht die göttliche Botschaft in ihrer reinen Form enthielten; daher könne ihre Befolgung nicht ausreichend sein (Koçyiğit 1989, 89-93). Vor allem aber sei es absurd zu behaupten, der Prophet Muḥammad sei ausschließlich zu den Arabern gesandt worden; vielmehr richte sich seine Mission an die ganze Menschheit (Koçyiğit 1989, 90). Ateş wandte dagegen ein, trotz möglicher Verfälschungen der jüdischen und christlichen Schriften mache der Koran deutlich, dass er die Glaubenslehren, die den zur Zeit Muḥammads lebenden Juden und Christen bekannt gewesen seien, bestätige.⁹ Durch die in ihnen nach wie vor erkennbaren göttlichen Grundprinzipien könnten die jüdischen und christlichen Schriften die Menschen rechtleiten (Takim 2007, 231-233). Außerdem hätten nicht, wie von Koçyiğit behauptet, die Gläubigen ein Monopol auf das Paradies, sondern allein Gott habe ein Monopol darauf, den Zugang zum Paradies zu öffnen oder zu schließen (Ateş 1990, 29).

9 Allerdings akzeptiert Ateş nur die ersten vier oder fünf Bücher des Alten Testaments sowie die Evangelien als Offenbarungsschriften; sein Schriftverständnis weicht also von dem der Juden und Christen ab, was er jedoch nicht als Problem zu erkennen scheint.

Der syrisch-saudische Kritiker aṣ-Ṣābūnī stimmt ihm in diesem Punkt zwar zu, ist jedoch der Ansicht, dass Gott in seiner Offenbarung dennoch deutlich mache, dass er allen Nichtmuslimen den Zugang zum Paradies verwehren werde. Er erkennt zwar Ateṣs Bedürfnis, möglichst jedem Mitmenschen den Eintritt ins Paradies zu wünschen, als lobenswert an, merkt aber an, es seien ja nicht die Muslime, sondern dem Koran zufolge vielmehr die Juden und Christen, die Monopolansprüche auf das Paradies erhöben. Das Paradies unterstehe allein der Verfügungsgewalt Gottes, der im Koran klare Bedingungen für den Zutritt zu ihm aufstelle. Zu diesen gehöre der Glaube an den Koran und an alle Propheten einschließlich Muḥammads, ohne zwischen ihnen zu unterscheiden. Diese Bedingungen erfüllten die Juden und Christen nicht, weswegen der Koran sie mehrfach des Irr- und Unglaubens beschuldige und die Muslime dazu aufrufe, sie zu bekämpfen. Er hebe sie in Bezug auf ihre Heilserwartung keineswegs über die Polytheisten hinaus, sondern verheiße den Nichtmuslimen allesamt die Hölle. Nicht die Muslime verurteilten die Juden und Christen zur Hölle, sondern sie selber verurteilten sich dazu durch ihren Irrglauben, etwa an das Kreuz, die Göttlichkeit Christi sowie die Gotte Sohnschaft Jesu und Ezras. An letzterem Punkt wird deutlich, dass aṣ-Ṣābūnī als wesentliche Informationsquelle über den Glauben der Juden und Christen den Koran benutzt und deren Selbstverständnis nicht einbezieht. Im Ergebnis, so schreibt er, erwarte doch auch Ateṣ von den Juden und Christen, dass sie dem Koran folgten, sonst könne er nicht die Ablehnung der Dreieinigkeit und die Akzeptanz des Prophetentums Muḥammads voraussetzen. Der Koran mache deutlich, dass er sich nicht nur an die Araber, sondern an die ganze Menschheit richte und dass Gott allen Menschen seine Befolgung zur Pflicht mache. Es reiche also nicht aus, Muḥammad für einen Propheten zu halten, sondern man müsse ihm auch folgen, um ein Anrecht auf das Paradies zu erwerben. Wer dies anders sehe, stelle letztlich nicht nur den Schriftbesitzern, sondern auch den Muslimen frei, den Geboten der *ṣarī'a* nicht zu folgen, da diese ja in den früheren Schriften nicht in gleicher Form enthalten seien; dadurch werde die *ṣarī'a* in ihrem Geltungsanspruch relativiert.

Wie Ateṣs übrige Gegner hielt ihm auch aṣ-Ṣābūnī Koranverse entgegen, die jede andere Religion als den Islam zurückweisen, ohne auf die Semantik der Begriffe *islām* und *dīn* einzugehen. Der Islam sei allen anderen Religionen eindeutig überlegen. Anders als die türkischen Kritiker des Theologen argumentiert aṣ-Ṣābūnī außerdem explizit mit der Sunna, die von Ateṣ missachtet werde. Aus Ḥadīten werde nicht nur unmissverständlich deutlich, dass alle Juden und Christen, die von Muḥammad gehört und sich nicht zu seiner Botschaft bekannt hätten, die Hölle erwarte, sondern sie stellten darüber hinaus auch die durch den Propheten vorgegebene und somit unanfechtbare Deutung mehrerer von Ateṣ angeführter Koranverse zur Verfügung. Demzufolge seien die Schriftbesitzer mit den in der ersten Sure genannten Irrenden, denen der Zorn Gottes gilt, gemeint. Koranverse, die die Christen lobten, bezögen sich lediglich auf spezielle Gruppen wie die Äthiopier. Ateṣs historische Argumente, die sich etwa auf Muḥammads Vertrag mit

den Christen von Nağrān beziehen, kontert aṣ-Ṣābūnī mit dem Einwand, dieser habe nicht darauf abgezielt, das Christentum als dem Islam gleichberechtigte, heilsrelevante Religion anzuerkennen, sondern habe lediglich eine Form des rücksichtsvollen Umgangs dargestellt, wie er nötig sei, um eine Hoffnung auf Bekehrung der Christen zum Islam zu haben (aṣ-Ṣābūnī, arabische Version).

Die Auseinandersetzung um Ateşs Thesen, die monatelang die türkische Universitätstheologie beschäftigte und auch die Öffentlichkeit erreichte, drehte sich im Kern um die Frage der Höherrangigkeit und Ausschließlichkeit der Sendung Muḥammads. In Teilen glich sie dem, was Navid Kermani so treffend als „Suren-Pingpong“ bezeichnet hat, also einem Schlagabtausch mittels aus dem Kontext gerissener Koranzitate; auf theologische Argumente Ateşs wie das der Unendlichkeit der göttlichen Gnade gingen seine Gegner kaum ein, und die Sunna beschäftigte allenfalls einen Traditionalisten wie den Syrer aṣ-Ṣābūnī. Die Ironie dabei besteht darin, dass sich Ateşs Position und die seiner Gegner zwar in einigen ihrer Prämissen unterscheiden, im Ergebnis aber nahezu gar nicht; denn da nur ein minimaler Anteil der Juden und Christen, wie von Ateş gefordert, Muḥammad als Propheten anerkennt und zudem die überwältigende Mehrheit der Christen Glaubenslehren anhängt, die Ateş als polytheistisch einstuft, ist die Reichweite seiner Öffnung gegenüber anderen Religionen extrem begrenzt. Inwieweit dies mit dem Postulat der grenzenlosen göttlichen Gnade vereinbar ist, erscheint fraglich, zumal die Milliarden von Menschen, die aufgrund ihrer Herkunft und Sozialisation – Aspekte, die Ateş mit Bezug auf die Schriftbesitzer durchaus berücksichtigt – keiner der drei großen monotheistischen Religionen angehören, von Ateşs Inklusivismus ohnehin nicht erfasst sind. Diese Inkonsistenzen sind es dann auch, die seinen Gegnern Angriffsflächen bieten. Eine umfassende pluralistische Konzeption, die deutlich über die Zusammenstellung einzelner koranischer Aussagen hinausginge, entwickelt Ateş nicht, und ebensowenig rezipiert er in nennenswertem Umfang die Argumente westlicher pluralistischer Religionsphilosophen oder christlicher Theologen.¹⁰

Anders als Ateş steht der Indonesier Nurcholish Madjid (1939-2005) für ein radikal pluralistisches Islamverständnis, das er, ebenfalls im Unterschied zu Ateş, weniger als theoretisches theologisches Problem betrachtete, sondern vielmehr als Erfordernis der konkreten gesellschaftlichen Situation seines Landes. In zahlreichen Publikationen legte er dar, dass weder islamische Parteien noch die Idee eines islamischen Staates der eigentlichen Intention dieser Religion entsprächen, die vielmehr im heutigen Indonesien den Aufbau einer multireligiösen, demokrati-

10 Anzumerken ist an dieser Stelle, dass sich die türkische Universitätstheologie seit 1989 stark weiterentwickelt hat; pluralistische Positionen sind zwar nach wie vor keineswegs unangefochten, aber bei weitem nicht mehr so skandalträchtig wie zu Zeiten der zuvor geschilderten Kontroverse – und dies, obwohl sie über die begrenzten Konzessionen, die Ateş gegenüber Nichtmuslimen machte, zum Teil deutlich hinausgehen.

schen und partizipativen Gesellschaft ermögliche. Zu diesem Zweck gründete er die Paramadina-Stiftung, die vor allem im Bildungsbereich aktiv ist. Wenngleich sich Nurcholish eher als Aktivist denn als Theoretiker sah, verfügte er doch über ein solides theoretisches Fundament. Neben einer religiösen Ausbildung in seinem Heimatland konnte er eine Promotion an der Universität Chicago (1984) vorweisen, wo er bei Leonard Binder und Fazlur Rahman studiert hatte. Er gewann dort Einblick in die Ideen von Religionsphilosophen wie John Hick, von denen er stark beeinflusst war.

Mit seinen Ideen hatte Nurcholish in der städtischen Mittel- und Oberschicht Erfolg und fand prominente Unterstützer unter reformorientierten muslimischen Theologen und Intellektuellen. Gleichzeitig zog er jedoch auch heftige Kritik auf sich, die angesichts der in Indonesien herrschenden Armut seine Mittelschichtorientierung als bourgeois und dekadent verurteilte (van Bruinessen) und sein Plädoyer für religiösen Pluralismus als Ausverkauf islamischer Werte und Überzeugungen geißelte. Seine heftigsten Kritiker bezeichneten ihn als Jünger der westlichen Orientalisten oder der Juden, verglichen ihn mit Satan und beschuldigten ihn des Götzendienstes. Sie warfen ihm vor, die islamische *šarī'a* durch eine Religion *sipilis* ersetzen zu wollen – ein Akronym, das für die Begriffe Säkularismus, Pluralismus und Liberalismus (*sekularisme, pluralisme dan liberalisme*) steht, aber im Indonesischen gleichzeitig „Syphilis“ bedeutet (Husaini 2005). Selbst vielen Vertretern des reformistischen Spektrums gingen seine Ideen zu weit; sie äußerten jedoch differenziertere und sachlichere Kritik.

Nurcholish warnt davor, sich in der Auslegung der einschlägigen koranischen Aussagen von der Doktrin früherer Generationen muslimischer Theologen und Rechtsgelehrter leiten zu lassen. Die Sakralisierung der muslimischen Frühgeschichte und vor Jahrhunderten verstorbener religiöser Autoritäten versperre den Weg in die Moderne; die frühen Generationen von Muslimen seien ebenso schwache und fehlbare Menschen gewesen wie alle anderen Menschen auch (Madjid 2005, 216f.). Dementsprechend steht Nurcholish dem in nachmuḥammadanischer Zeit entstandenen Korpus der Ḥadīṭe mit einer gewissen Skepsis gegenüber, auch wenn er die prophetische *sunna* – die er von den Ḥadīṭen klar unterschieden sehen wollte – als maßgeblich und vorbildlich betrachtet; dabei ruft er dazu auf, die menschlichen Eigenschaften des Propheten gegenüber seinen politischen Handlungen stärker in den Vordergrund treten zu lassen (Kull 2005, 112f.).

Nurcholish äußert die Überzeugung, dass die Vielfalt der Religionen gottgewollt sei. Jedwede Religion sei nichts als ein Weg, das Wohlgefallen des einen, unteilbaren Gottes zu erlangen, welches letzterer von Menschen zwar nicht erkannt werden könne, aber das alleinige Objekt der Anbetung jeder wahren Religion sei. Dieser Weg des kontinuierlichen Strebens nach größerer Nähe zu Gott vollziehe sich in Stufen; hier offenbart Nurcholish deutliche sufische Einflüsse. Als Polytheismus (*širk*) definiert er allein die Anbetung diesseitiger Objekte oder menschlicher Begierden, nicht aber die Verehrung transzendenter Gottheiten (Madjid 2005, 209f.). Alle Religionen wiesen Spezifika auf, teilten jedoch auch bestimmte Univer-

salia wie den Glauben an den einen Gott, die göttliche Führung durch seine Offenbarungen und die Perspektive, im Jenseits für das eigene Handeln zur Rechenschaft gezogen zu werden. Essentiell sei die Anerkennung aller Propheten und aller Offenbarungen. Spezifika betreffen in erster Linie die religiösen Praktiken; ihre Vielfalt sei Gottes unerforschlicher Wille. Jedes Glaubenssystem, das zum Glauben an Gott und das Jenseits und zu rechtem Handeln führe, eröffne daher den Zugang zum jenseitigen Heil (Madjid 2005, 210-213); der Glaube an die Universalia sowie das dementsprechende Handeln werde im koranischen Sprachgebrauch mit dem Begriff *islām* bezeichnet, der somit nicht abgrenzend, sondern inklusivistisch sei (Madjid 1998). Dies schließe auch andere Religionen ein als die im Koran genannten, zum Beispiel Hinduismus, Buddhismus und Taoismus (Madjid 2005, 219, 222). Diese heilsrelevanten Religionen sollten sich bemühen, die gemeinsamen Universalia herauszuarbeiten und auf dieser Grundlage in einen konstruktiven Dialog miteinander zu treten. In Indonesien sei die Pancasila – die Staatsdoktrin der „fünf Prinzipien“ – dafür ein geeigneter Ausgangspunkt (Madjid 2005, 222). Nurcholish verweist zur Begründung eines möglichst viele Religionen einbeziehenden Pluralismus auch auf einen Ḥadīṭ, demzufolge es 124.000 Propheten, darunter 312 Gesandte gebe (Madjid 2005, 212); allerdings ist dieser auf Ahmad b. Ḥanbal zurückgeführte Ḥadīṭ, anders als diejenigen, die den Juden und Christen die Hölle verheißen, in keiner der sechs kanonischen Ḥadīṭsammlungen enthalten, was die Frage nach Nurcholishs Kriterien für seinen Umgang mit dieser Quellengattung aufwirft, der er ja ohnehin distanziert, wenn auch nicht völlig ablehnend, gegenübersteht.

Nurcholishs Position wirkt im Vergleich zum Mainstream der muslimischen Theologie derart weitreichend, dass viele seiner Kritiker nicht in der Lage zu sein scheinen, seine Grundannahmen zu begreifen und angemessen zu erörtern. Einem Intellektuellen, der dezidiert die Frühgeschichte des Islams desakralisieren möchte, die Geringschätzung der Lehren des Imams aš-Šāfi'ī¹¹ vorzuwerfen (Husaini 2005) oder zu monieren, er wende sich von den Methoden der großen muslimischen '*ulamā*' ab und ziehe ihnen die der westlichen Orientalisten vor (Kull 2005, 233), erscheint nicht besonders konstruktiv. Der Ḥadīṭgelehrte Daud Rasyid wandte sich gegen Nurcholishs Verständnis des Begriffs *islām* und versuchte nachzuweisen, dass dieser schon in frühislamischer Zeit eine konkrete Religion und nicht nur eine Haltung gegenüber Gott bezeichnet habe; er stützt sich dabei unter anderem auf Ḥadīṭe, ohne Nurcholishs skeptische Haltung gegenüber dieser Quellengattung auch nur zur Kenntnis zu nehmen (Kull 2005, 234). Weitere Kritikpunkte setzen jedoch dort an, wo Nurcholish tatsächlich Angriffsfläche bietet; sie werfen ihm einen selektiven und willkürlichen Umgang mit wesentlichen Quellen

11 In Indonesien herrscht die šāfi'itische Rechtsschule vor, und aš-Šāfi'ī genießt dementsprechend hohe Autorität.

vor, indem er sich zum Beispiel auf die Gemeindeordnung von Medina stütze, aber Muḥammads Vorgehen gegen die Juden von Medina ignoriere, oder Elemente von Ibn Taimīyas Hermeneutik übernehme, deren konkrete Anwendung in Ibn Taimīyas Werk jedoch außer Acht lasse (Kull 2005, 232f.). Tatsächlich scheint Nurcholishs Umgang mit Quellen eher von seinen inhaltlichen Anliegen bestimmt als von einer durchdachten Hermeneutik, die klare Kriterien für den Umgang mit dem Koran, Ḥadīṭen, der Prophetenbiographie und den Ansichten früherer Gelehrter liefern müsste.

Eine differenzierte und moderate Gegenposition legt der ebenfalls dem reformistischen Flügel zugerechnete einflussreiche muslimische Theologe Muhammad Quraish Shihab dar, der zwar Nurcholish nicht namentlich nennt, sich aber ohne Zweifel auf dessen in Indonesien weithin bekannte radikal pluralistische Konzeption bezieht. In seinem Kommentar zu Koran 2:62 schreibt Quraish Shihab, wer alle Religionen als gleichwertige Wege zu Gott betrachte, negiere die Tatsache, dass die Religionen sich in Wirklichkeit hinsichtlich ihrer Glaubenslehren und religiösen Pflichten stark voneinander unterschieden und unmöglich alle gleichermaßen wahr sein könnten. Man könne nicht Christentum und Judentum einander gleichsetzen, wenn deren Anhänger die jeweils andere Religion für falsch hielten. Zwar sei es richtig, dass die Entscheidung über die Erlangung des jenseitigen Heils allein Gott vorbehalten sei, doch diese Tatsache mache noch nicht alle Religionen gleich. Ebenso wenig sei es nötig, den Wahrheitsanspruch des eigenen Glaubens zu opfern zugunsten des harmonischen Zusammenlebens der Anhänger verschiedener Religionen, so erstrebenswert dieses sei. Vielmehr bestehe der richtige Weg darin, friedlich zu leben und sich Gott allein zu unterwerfen, damit dieser am Jüngsten Tag entscheide, wessen Religion er segne und welche falsch sei. Nicht nur sich selbst, sondern auch den letzten Akt der Entscheidung über den Eintritt ins Paradies solle der Gläubige Gott unterwerfen (Quraish Shihab 2000, 208f.).

Die Kritik von Muhammad Quraish Shihab greift ein reales Problem des Ansatzes von Nurcholish Madjid auf: Die Annahme, dass alle „wahren“ Religionen im Kern die gleichen Glaubensinhalte besitzen, wird zwar aufgestellt, aber nicht im Einzelnen belegt; und die Frage, welches diese wesentlichen Glaubensinhalte sind, wird aus islamischer Perspektive beantwortet, ohne dass dies unbedingt dem Selbstverständnis der anderen Religionen entspricht. So werden die asiatischen Religionen kurzerhand zu monotheistischen Religionen deklariert, ohne die Frage des Gottesbildes näher zu diskutieren;¹² dies wiederum wirft die Frage der Abgrenzung eines „wahren“ Glaubens von einem polytheistischen Götzendienst auf, also das Problem der Definitionshoheit darüber, ob das Objekt der Anbetung dem nicht fassbaren, transzendenten Gott entspricht oder ein weltlicher Gegenstand ist.

12 Es lässt sich nur vermuten, dass Nurcholish in Anlehnung an John Hicks jede Form des Glaubens an eine transzendente Realität als monotheistischen Gottesglauben klassifiziert.

Nurcholish geht weiterhin in einem beiläufigen Nebensatz davon aus, dass allen Religionen die Akzeptanz sämtlicher Propheten zu eigen sei, was – wenn man etwa das Beispiel des Propheten Muḥammad heranzieht – erkennbar nicht den Tatsachen entspricht. Schließlich lässt sich fragen, ob überhaupt das Konzept des Jenseits, das Nurcholish zufolge einerseits zu den Glaubensinhalten aller wahren Religionen gehört und andererseits allen ihren Anhängern bevorsteht, in irgendeiner sinnvollen Weise auf sämtliche asiatische Religionen übertragbar ist. Hier offenbart sich ein allgemeines Problem vieler pluralistischer Konzeptionen, die Gefahr laufen, trotz gegenteiliger Intention die Grundannahmen des eigenen Glaubens – etwa das eigene Gottesbild oder die eigene Jenseitsvorstellung – auf andere Religionen zu übertragen und diese im Ergebnis dadurch zu vereinnahmen, ohne sich mit ihren Glaubenslehren und theologischen Prinzipien ernsthaft auseinanderzusetzen.¹³ Muhammad Quraish Shihabs Gegenentwurf stellt vor diesem Hintergrund eine deutliche Warnung vor einer Relativierung des eigenen Wahrheitsanspruches, aber ebenso sehr des Wahrheitsanspruches anderer Religionen dar, ohne dass er – wie die Verfechter eines strengen Exklusivismus – einer allzu unumstößlichen Gewissheit der eigenen Überlegenheit verfällt.

6. Fazit und Ausblick

Auffällig ist, dass pluralistische Positionen überwiegend von muslimischen Theologen stammen, die entweder in der westlichen Welt oder aber an theologischen Fakultäten in solchen muslimisch geprägten Ländern wirken, deren akademische Theologie nicht nur strukturell, sondern auch inhaltlich deutlich durch den Staat reformiert worden ist. So hat die indonesische Regierung durch die Einrichtung staatlicher Islaminstitute (*Institut Agama Islam Negeri*, IAIN) eine Reform der Curricula angestrebt und erreicht, die u. a. durch die Einbindung von geistes- und sozialwissenschaftlichen Methoden gekennzeichnet ist; und die Türkei hat ihre Universitätstheologie nach der Republikgründung aufgelöst und neu gegründet, unter Prämissen, die mit dem traditionellen Studium in einer Medrese nicht mehr viel gemein hatten. Dies ist in Beiträgen aus beiden Ländern deutlich spürbar. Einen Einfluss scheint auch die Tatsache auszuüben, dass es für muslimische Theologen aus beiden Ländern – anders als etwa in der arabischen Welt – nicht unüblich ist, außerhalb der islamischen Welt zu studieren oder als Gastwissenschaftler tätig zu sein, wie es auch an den Biographien von Nurcholish Madjid, Süleyman Ateş, Mahmut Aydın oder Mahmoud M. Ayoub deutlich wird.

Anknüpfend an die eingangs vorgenommene Unterscheidung zwischen verschiedenen Ebenen religionstheologischer Positionierung (Heilserwartung, Gültigkeit der Religionsgesetze, Wahrheitsgehalt usw.) lässt sich feststellen, dass die hier

¹³ Diese Kritik ist z. B. der Ausgangspunkt für Sundermeiers Differenzhermeneutik (Danz 2005, 223f.).

untersuchten muslimischen pluralistischen Positionen nicht auf jeder Ebene gleichermaßen weitreichend sind, was zu gewissen Spannungen führt. Einerseits stehen sie bestimmten nichtislamischen Religionen zu, eine Perspektive auf den Heilserwerb zu eröffnen, und halten auch deren Religionsgesetze für nach wie vor gültig; andererseits halten sie auf der Wahrheitsebene allein muslimische Glaubensauffassungen für maßgeblich und stellen entweder die Heilsrelevanz anderer Religionen unter die Bedingung der Übereinstimmung mit wesentlichen Grundannahmen der islamischen Religion oder postulieren einfach die grundsätzliche Übereinstimmung der wichtigsten Lehren anderer Religionen mit denen des Islams, ohne dies im Einzelnen zu überprüfen. Dabei ist die zugrunde liegende Auffassung, Unterschiede existierten lediglich auf der Ebene des Religionsgesetzes und betrafen nicht theologische Grundwahrheiten wie das Gottesbild, den Status Jesu oder den Glauben an den Jüngsten Tag, durchaus problematisch. Das Kernproblem liegt offenkundig in der muslimischen Forderung nach der Anerkennung aller Propheten einschließlich Muḥammads, die von der großen Mehrheit der Anhänger anderer Religionen – sofern ihnen überhaupt das Konzept des Prophetentums zu eigen ist – nicht geteilt wird. Dies wird auch in einer Veröffentlichung von Muhammad Legenhausen deutlich, der einerseits den zumeist christlich geprägten westlichen Pluralisten vorwirft, lediglich nach Übereinstimmungen anderer Religionen mit den Grundannahmen des eigenen Glaubens zu suchen bzw. diese Übereinstimmung künstlich herzustellen, andererseits aber mit seiner Forderung nach einer allseitigen Anerkennung Muḥammads die Anhänger anderer Religionen zur Übernahme einer wesentlichen Grundannahme des Islams verpflichten möchte (Legenhausen 2005).

Insgesamt ist die muslimische pluralistische Theologie der Religionen noch ein sehr junges Arbeitsgebiet. Seine Weiterentwicklung – die möglicherweise zur Auflösung einiger der zuvor genannten Kritikpunkte führen könnte – wird durch die relativ geringe Zahl der auf diesem Gebiet tätigen Akteure verlangsamt; diese sind zudem häufig sehr stark in ihrem nationalstaatlichen Kontext verhaftet und nehmen Beiträge aus anderen Regionen der islamischen Welt kaum zur Kenntnis. Auch leiden sie darunter, dass die Kritik an ihren Ansätzen, die allzu oft auf der Ebene des „Suren-Pingpong“ verharren, in den seltensten Fällen geeignet ist, zu deren Ausarbeitung und Verbesserung beizutragen. Dringend zu klären wäre zum Beispiel die Position des Korpus der Ḥadīṭe als Quelle islamischer Theologie; ein Thema, das von den meisten Pluralisten bislang vermieden wird.

Nur wenige muslimische Kritiker pluralistischer Positionen setzen sich vertieft mit deren konzeptionellen und logischen Brüchen auseinander, die auch bei sehr fundierten und argumentativ stark untermauerten Positionen wie der Mahmut Aydins bislang nicht völlig ausgeräumt wurden. Ein Großteil der Kritik beschränkt sich auf die Anführung von Koranversen und – seltener – Ḥadīṭen, die pluralistische Deutungen widerlegen sollen; der Kern der pluralistischen Argumentation, der auf einer grundsätzlich anderen Deutung der Begriffe *islām* und *dīn* beruht als in der traditionellen Koranexegese, wird dabei entweder ignoriert oder unter

Verweis auf autoritative Gelehrte zurückgewiesen. So kommt trotz gelegentlicher Bemühungen kein echter Dialog zwischen muslimischen Pluralisten und Exklusivisten zustande.

Bibliographie

Monographien und Aufsätze

- Arnaldez, R. (1971): „Ibn Rushd“, in: *Encyclopaedia of Islam*, new edition, III, Leiden, 977-978.
- Ateş, Süleyman (1989a): *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Istanbul.
- (1989b): „Cennet Kimsenin Tekelinde Değildir“, in: *İslâmi Araştırmalar* 3, 7-24.
- (1990): „Cennet Tekelcisi Mi?“, in: *İslâmi Araştırmalar* 4, 29-37.
- (1991): *Gerçek Din Bu*, Istanbul.
- Aydın, Mahmut (2000): „Is There Only One Way to God? A Muslim View“, in: *Studies in Inter-religious Dialogue* 10, 148-159.
- (2001): „Religious Pluralism: A Challenge for Muslims — a Theological Evaluation“, in: *Journal of Ecumenical Studies* 38, 330-352.
- (2005): „A Muslim Pluralist: Jalaluddin Rûmî“, in: Paul F. Knitter (Hrsg.): *The Myth of Religious Superiority: Multifaith Explorations of Religious Pluralism*, Maryknoll, 220-236.
- (2007): „Islam in a World of Diverse Faiths — A Muslim View“, in: Perry Schmidt-Leukel/Lloyd Ridgeon (Hrsg.): *Islam and Inter-Faith Relations*, London, 33-54.
- Ayoub, Mahmoud M. (1997): „Islam and pluralism“, in: *Encounters* 3, 103-118.
- (2000): „Islam and the challenge of religious pluralism“, in: *Global Dialogue* 2, 53-64.
- (2005): „The Qur'an and Religious Pluralism“, in: Roger Boase (Hrsg.): *Islam and Global Dialogue. Religious Pluralism and the Pursuit of Peace*, Aldershot, 273-281.
- Boase, Roger (2005): „Ecumenical Islam: A Muslim Response to Religious Pluralism“, in: Roger Boase (Hrsg.): *Islam and Global Dialogue. Religious Pluralism and the Pursuit of Peace*, Aldershot, 247-265.
- Danz, Christian (2005): *Einführung in die Theologie der Religionen*, Wien.
- al-Ġazālī, Abū Hāmid (1992): *Fayṣal at-tafriqa baina al-Islām wa-z-zandaqa*, hrsg. von Maḥmūd Bīḡū, o. O.
- Hofmann, Murad Wilfried (2005): „Religious Pluralism and Islam in a Polarised World“, in: Roger Boase (Hrsg.): *Islam and Global Dialogue. Religious Pluralism and the Pursuit of Peace*, Aldershot, 235-245.
- Kalisch, Muhammad (2007): „A Muslim View of Judaism“, in: Perry Schmidt-Leukel/Lloyd Ridgeon (Hrsg.): *Islam and Inter-Faith Relations*, London, 67-83.
- Koçyiğit, Talât (1989): „Cennet Mü'minlerin Tekelindedir“, in: *İslâmi Araştırmalar* 3, 85-94.
- Kull, Ann (2005): *Piety and Politics. Nurcholish Madjid and His Interpretation of Islam in Modern Indonesia*, Lund.
- Lağna min al-‘ulamā’ bi-iṣrāf mağma‘ al-buḥūt al-islāmīya bi-l-Azhar (1972): *at-Tafsīr al-wasīṭ li-l-Qur‘ān al-karīm*, I, Kairo.
- Legenhausen, Muhammad (2005): „A Muslim’s Non-Reductive Religious Pluralism“, in: Roger Boase (Hrsg.): *Islam and Global Dialogue. Religious Pluralism and the Pursuit of Peace*, Aldershot, 51-73.

- Madjid, Nurcholish (1998): „Dialog Agama-agama dalam Perspektif Universalisme al-Islām“, in: Komaruddin Hidayat/Ahmad Gaus AF/Nurcholish Madjid (Hrsg.): *Passing Over. Melintasi Batas Agama*, Jakarta, 5-23.
- (2005): „Interpreting the Qur’anic principle of religious pluralism“, in: Saeed, Abdullah (Hrsg.): *Approaches to the Qur’an in Contemporary Indonesia*, London, 209-225.
- Pink, Johanna (2011): *Sunnitischer tafsir in der modernen islamischen Welt. Akademische Traditionen, Popularisierung und nationalstaatliche Interessen*, Leiden/Boston.
- Quraish Shihab, Muhammad (2000): *Tafsir al-Mishbāh. Pesan, Kesan dan Keserasian al-Quran*, I, Jakarta.
- al-Qušairī (o. J.): *Laṭā’if al-išārāt*, I, Kairo.
- Rahman, Fazlur (1983): „Some Key Ethical Concepts of the Qur’ān“, in: *Journal of Religious Ethics* 11, 170-185.
- (2009): „The People of the Book and Diversity of Religion“, in: Ders.: *Major Themes of the Qur’an*, Chicago, 162-170.
- Riḍā, Muḥammad Rašīd/Muḥammad ‘Abduh (1947): *Tafsīr al-Qur’ān al-ḥakīm [Tafsīr al-Manār]*, Kairo.
- Takim, Abdullah (2007): *Koranexegese im 20. Jahrhundert: Islamische Tradition und neue Ansätze in Süleyman Ateş’s „Zeitgenössischem Korankommentar“*, Istanbul.

Webseiten

- al-‘Alawī, Abū Saif (2006): *al-Yahūd wa-n-naṣārā sa-yadḥulūna al-ḡanna*, 31.03.2010, http://www.ahl-alquran.com/arabic/show_article.php?main_id=528.
- Asad, Muhammad (o. J.): *The Message of the Qur’an*, 30.03.2010, <http://www.scribd.com/doc/10720330/Message-of-Quran-Muhammad-Asad-Islam-Translation>.
- van Bruinessen, Martin: *Nurcholish Madjid, Indonesian Muslim Intellectual*, 04.06.2010, http://www.let.uu.nl/~martin.vanbruinessen/personal/publications/nurcholish_madji.htm.
- Husaini, Adian (2005): *Sikap Adil untuk Nurcholish Madjid*, 28.06.2010, <http://hidayatullah.com/kolom/adian-husaini/2233-sikap-adil-untuk-nurcholish-madjid>.
- Iqbal, Muhammad Omer (2003): *Will Only Muslims Enter the Paradise?*, 01.04.2010, <http://www.omeriqbal.com/a/2>.
- Iqbal, Muhammad Omer (2004): *Will non-Muslims also enter Paradise?*, 01.04.2010, <http://www.omeriqbal.com/a/36>.
- Koçyigit, Talāt (2003): *Çağımızda bir Ehl-i Hadis*, 06.04.2010, http://www.davetci.com/d_soylesi/rop_tkocyigit.htm.
- Medyafaresi (2007), 01.04.2010, <http://www.medyafaresi.com/haber/3442/guncel-5-milyon-esek-yerine-cennete-ogitsin-edison-cennete-girer-mi-buyuk-tartisma.html>.
- Muslim.net (2008), 01.04.2010, <http://www.muslim.net/vb/archive/index.php/t-286393.html>.
- Qaradawi.net (2005), 01.04.2010, http://www.qaradawi.net/site/topics/rticle.asp?cu_no=2&ite_no=4039&version=1&template_id=116&parent_id=114.

aş-Şābūnī, Muḥammad ‘Alī: *al-Ġanna bi-yad mālik al-mulk waḥdihī*, 06.04.2010,
<http://arabic.darulhikme.org.tr/articles/sabuni1.htm>
Türkische Übersetzung: *Cennet Kimsenin Tekelinde Değil; Mâlikü'l-Mulk olan Allah'ın Elindedir*, 06.04.2010,
<http://www.darulhikme.org.tr/default.asp?sf=icerik&haberid=64&ktg=1&mad=Mammed%20Ali%20es-S%E2b%FBn%E>.