

ANDREAS RENZ

Die „Familie der Schrift“

Neuere Ansätze in der islamischen Theologie in der Verhältnisbestimmung zu Judentum und Christentum

Teil I: Fazlur Rahman

Der Islam bezog sich von seinen Anfängen an in sehr unterschiedlicher Weise auf die Vorgängerreligionen Judentum und Christentum, nämlich in Form von Anknüpfung und Widerspruch, von Bestätigung, aber auch von eigenständiger Relecture, von Widerspruch und Polemik. Bereits im Koran kommt der Vorwurf der Verfälschung (*taḥrīf*) gegenüber den Angehörigen der „Familie der Schrift“ (*ahl al-kitāb*) vor, der in der späteren islamischen Auslegung und Theologie letztlich zu der mehrheitlichen Auffassung führte, wonach der Koran als letztgültige Offenbarungsschrift alle früheren Offenbarungsschriften und damit auch die darauf sich beziehenden Religionen ersetzt habe.

Das Bekenntnis zu Muhammad als letzten Propheten und Gesandten wurde neben dem Bekenntnis zum einen Gott zum heilsentscheidenden Kriterium und führte so zumindest im islamischen Mainstream zu einem exklusivistischen Modell der theologischen Verhältnisbestimmung gegenüber den anderen Religionen, auch wenn es weiterhin, vor allem im Sufismus, auch inklusivere Positionen gab. Der Exklusivismus wurde vom neuzeitlichen Wahhabismus und Salafismus nochmals verstärkt und perpetuiert. In den letzten Jahrzehnten jedoch kam es vor allem in der islamischen Peripherie auch zu neuen hermeneutisch-theologischen Ansätzen bis hin zu pluralistischen Positionen. Mit diesem Beitrag beginnt eine Reihe, in der ausgewählte Ansätze vorgestellt werden, die einen Einblick geben nicht nur in die islamische Verhältnisbestimmung zu den anderen Religionen (vor allem Judentum und Christentum), sondern in neue Ansätze der Koranhermeneutik. Den Anfang macht hier Fazlur Rahman, der ein wichtiger Vordenker war, auf den sich gegenwärtige islamische Reformdenker häufig beziehen.

I. Fazlur Rahman (1919-1988)

1. Zur Person

Der aus Pakistan stammende Reformdenker legte erstmals eine hermeneutische Grundlage für eine neue, religionstheologisch offene Position, die heute von vielen muslimischen Theologen explizit oder implizit rezipiert wird, die inklusive oder sogar pluralistische Positionen vertreten. Überhaupt ist er „eine der wichtigsten Stimmen innerhalb der Diskussion um die Reform des islamischen Denkens im 20. Jahrhundert“¹, „einer der einflussreichsten und am meisten zitierten Gelehrten unter den gegenwärtigen muslimischen Modernisten.“² Fazlur Rahman Malak (geb. 21.9. 1919), wie sein vollständiger Name lautete, stammte aus einer gelehrten sunnitischen Familie (sein Vater war Imam in Lahore), studierte an der Punjab-Universität in Lahore Arabisch (darüber hinaus sprach er Urdu, Persisch, Englisch und Deutsch) und erhielt eine traditionelle islamische Ausbildung der Deobandis. 1946 ging er nach England und promovierte 1949 in Oxford in Islamischer Philosophie über Avicenna.³ 1950-58 war er Lecturer für Persische Studien und Islamische Philosophie an der Durham University und von 1958-1961 Associate Professor am Institute for Islamic Studies der renommierten McGill University in Montreal (wo Wilfred Cantwell Smith lehrte), bevor er auf Bitten von General Muhammad Ayub Khan nach Pakistan zurückkehrte und Direktor von Pakistans Central Institute of Islamic Research in Karatschi wurde.

Nachdem er ins Schussfeld konservativer Gelehrter kam und Morddrohungen erhielt, verließ er 1968 Pakistan und wanderte in die USA aus, wo er zunächst eine Gastprofessur in Los Angeles bekam und dann fast bis zu seinem Tod 1988 an der University of Chicago lehrte.⁴ Zahlreiche seiner Student*innen vor allem aus der Türkei und Indonesien wie Mahmut Aydın oder Nurcholish Madjid, aber auch Abdolkarim Soroush, Farid Esack, Abdullah Saeed, Amina Wadud und viele andere wurden

¹ Katajun Amirpur, *Den Islam neu denken. Der Dschihad für Demokratie, Freiheit und Frauenrechte*, München 2013, 91.

² Ali Akbar, *Fazlur Rahman's Influence on Contemporary Islamic Thought*, in: *The Muslim World* 110 (2020), 129-153, 129; vgl. dazu auch Katrin Visse, *Tradition. Ein christlich-muslimisches Gespräch*, Zürich 2020, 51f.

³ Zur Biographie vgl. Tamara A. Sonn, *Fazlur Rahman (1919-1988): Einführung*, in: Ernst Furlinger/Senad Kusur (Hg.), *Islam und religiöser Pluralismus. Grundlagen einer dialogischen muslimischen Religionstheologie*, Zürich 2019, 19-27; Visse, *Tradition*, 52-55.

⁴ Zu seiner Wirkungsgeschichte vgl. Earle H. Waugh/Frederick M. Denny (Hg.), *The Shaping of an American Islamic Discourse. An Memorial to Fazlur Rahman*, Atlanta, 1998.

von seinem reformhermeneutischen Ansatz beeinflusst und führten diesen kritisch weiter.

2. Der methodische Ansatz: Die „doppelte Bewegung“

Grundlegend für Rahmans hermeneutisch-methodischen Ansatz ist seine Neubewertung der koranischen Offenbarung, indem er davon ausging, dass Muhammad nicht einfach passiver Empfänger der Offenbarung war, sondern „dass die Person Muhammads, seine Erfahrungen, Entscheidungen, Gefühle und Reflexionen eine bedeutende Rolle in der Ausformung des Inhalts der Offenbarung spielten.“⁵ Offenbarung und Inspiration geschehen nicht in einem Vakuum.⁶ Der Koran habe also eine zweifache Natur: „Der Koran ist gänzlich das Wort Gottes, insofern er unfehlbar und absolut frei von Irrtum ist, aber insofern er vom Herz und von der Stimme des Propheten kommt, ist er gänzlich sein Wort.“⁷ Der Koran „ist Gottes Antwort durch Muhammads Verstand ... auf eine historische Situation.“⁸ Dies setzt eine „Vertrautheit mit den Umständen der Offenbarung“ sowie ein „Wissen um diejenigen Verse, die allgemein anwendbar sind, und die Verse, deren Anwendung auf bestimmte Situationen beschränkt ist“⁹, voraus.

Deshalb bedürfe der Koran eines historisch-kritischen Zugangs, den man als „doppelte Bewegung“ charakterisieren kann: In einem ersten Schritt müsse von spezifischen, situationsbezogenen Fällen, auf die der Koran Bezug nimmt, auf allgemein gültige ethisch-moralische Prinzipien (z.B. Gerechtigkeit) geschlossen (deduziert) werden, die dahinter stehen. Dabei ist vor allem der Koran in seiner Gesamtheit zu berücksichtigen. Für Rahman „gibt es im Text des Koran eine Wahrheit, die nicht subjektiv durch unser Vorverständnis geprägt ist“.¹⁰ In einem zweiten Schritt muss dann überlegt werden, wie die allgemeinen ethischen Prinzipien und

⁵ Akbar, *Rahman's Influence*, 131. Dies sahen freilich auch schon islamische Philosophen wie al-Fārābī und Ibn Sīnā so, doch beschränkten sie die Offenbarung rein auf die intellektuelle Dimension, vgl. ebd. 145.

⁶ Vgl. Fazlur Rahman, *Muhammad and the Qur'an*, in: André LaCocque (Hg.), *Commitment and Commemoration. Jews, Christians, Muslims in Dialogue*, Chicago 1994, 9-15, 10f.

⁷ Fazlur Rahman, *Some Islamic Issues in the Ayyub Khan Era*, in: D.P. Little (Hg.), *Essays on Islamic Civilization*, Leiden 1976, 299.

⁸ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago 1982, 8.

⁹ Rachid Benzine, *Islam und Moderne. Die neuen Denker*, Berlin 2012, 121.

¹⁰ Visse, *Tradition*, 63.

Werte auf die gegenwärtige Situation angemessen anzuwenden sind.¹¹ Vorausgesetzt wird bei diesem Ansatz also, dass der wesentliche Antrieb des Korans moralisch-ethisch, nicht rechtlich sei.¹² Für Rahman ist der Koran vor allem „ein Buch der angewandten Ethik“.¹³ Sofern der Koran rechtliche Regelungen enthält, sind diese als kontextuell bedingte Realisierungen allgemeiner ethischer Prinzipien zu verstehen. Zur Bestimmung dieser allgemeinen Prinzipien berief er sich als einer der ersten in der Neuzeit auf die klassische Lehre von den Zielen (*maqāṣid*) der Scharia. Ein wichtiges Moment bei Rahman ist auch die kritische Hinterfragung der Sunna: Die einzelnen Hadith-Überlieferungen dürften nicht als wörtliche Aufzeichnungen Muhammads gelesen werden, sondern bereits als situative Interpretationen von allgemeinen ethischen Prinzipien des Islam.

3. Die Spannung zwischen der Einheit der Offenbarungen und den Differenzen der Religionen

Rahman geht davon aus, dass Muhammad bis zum Ende seines prophetischen Wirkens vom göttlichen Charakter der damit verbundenen universalen Gültigkeit früher geoffenbarten Schriften der Juden und Christen ausging und zwar aufgrund des universalen Heilswillens Gottes (vgl. Sure 35,24).¹⁴ Gottes Rechtleitung sei universal und erreiche alle Menschen (vgl. Sure 35,24), das Wort *kitāb* stehe im Koran oft nicht für eine bestimmte Offenbarungsschrift, sondern für die „Gesamtheit der göttlichen Offenbarungen“.¹⁵ In der frühen mekkanischen Phase gehe der Koran noch nicht von fixen religiösen Gemeinschaften aus. Als der Prophet aber in der späten mekkanischen Periode realisierte, dass Juden und Christen seinen prophetischen Anspruch nicht anzuerkennen bereit waren, werden sie im Koran *al-aḥzāb* (Sektierer) genannt, zumal sie sich auch noch untereinander wechselseitig ausschlossen (vgl. Sure 2,111. 113.120). Muhammad wurde so immer mehr die theologische Spannung bewusst zwischen der einerseits unterstellten Einheit der Offenba-

¹¹ Vgl. Rahman, *Islam and Modernity*, 20.

¹² Vgl. Fazlur Rahman, *Islam*, Chicago, 33, 37.

¹³ Benzine, *Islam und Moderne*, 124.

¹⁴ Vgl. Fazlur Rahman, *The People of the Book and Diversity of „Religions“*, in: Ders., *Major Themes of the Qur'an*, Minneapolis/Chicago 1980, 162-170, 163f.

¹⁵ Fazlur Rahman, *A Muslim Response. Christian Particularity and the Faith of Islam*, in: Donald G. Dawe/John B. Carman (Hg), *Christian Faith in a Religiously Plural World*, Maryknoll 1978, 69-79, 71; vgl. ders., *Muhammad*, 13.

rungen und der andererseits realisierten Unterschiedlichkeit der Religionen. Der Grund für diese in den prophetischen Botschaften selbst liegenden Unterschiede musste in Gottes geheimen Ratschlüssen liegen, denn hätte er es anders gewollt, hätte es nur einen religiösen Weg gegeben (vgl. Sure 2,213; 11,118; 10,19). Was der Koran, so Rahman, eindeutig verurteilt, sind die Exklusivitätsansprüche: „Rechtleitung ist nicht die Aufgabe von Gemeinschaften, sondern von Gott und guten Menschen, und keine Gemeinschaft darf den Anspruch erheben, einzig rechtzuleiten und auserwählt zu sein“ (vgl. 2,124).¹⁶

4. Das Kriterium: Glaube als Vertrauen und gutes Handeln

Dass es aber aufrechte Menschen unter den Juden, Christen und Sabäern gibt, bestätigt der Koran wiederholt (vgl. Sure 2,62; 5,69): Menschen, die an Gott und den Jüngsten Tag glauben und die Gutes tun, werden gerettet (vgl. Sure 2,112). Der mehrheitliche Versuch der muslimischen Kommentatoren, diesen Vers entgegen dem Wortlaut zu deuten, sei fruchtlos: Entweder beziehen sie den Vers auf zum Islam konvertierte Juden oder Christen, doch das mache keinen Sinn, da bereits zu Beginn des Verses die Gruppe der Muslime explizit genannt sind; oder sie beziehen den Vers auf jene Juden und Christen vor Muhammad, was einen „noch schlimmeren Gewaltakt“ bedeutete.¹⁷

Der Sinn der Verschiedenheit der religiösen Wege liegt nach Rahman im Wettstreit um das Gute (vgl. Sure 2,148.177). Auch die koranische Zusage, die muslimische Gemeinde sei „die Gemeinschaft der Mitte“ (2,144) oder „die beste Gemeinschaft“ (3,110), unterliege dem Vorbehalt, dass sie glaubt und das Gute tut (vgl. 47,38; 9,38): „Keine Gemeinschaft kann daher beanspruchen, Gottes besonders erwähltes Volk oder seine privilegierten Kinder oder automatischer Liebling zu sein.“¹⁸ Glaube (*īmān*) im Sinne des Vertrauens in Gott muss zum guten Handeln führen, beides gehört unlösbar zusammen.¹⁹ Glaube in diesem Sinne aber ist auch Nichtmuslimen möglich bzw. wer diesen Glauben in der Einheit von Hingabe an Gott und Handeln nach Gottes Willen praktiziert,

¹⁶ Rahman, *People of the Book*, 165.

¹⁷ Rahman, *Muslim Response*, 74.

¹⁸ Fazlur Rahman, *Some Key Ethical Concepts of the Qur'ān*, in: *Journal of Religious Ethics* 11 (1983), 170-185, 182.

¹⁹ Vgl. Rahman, *Key Ethical Concepts*, 171.

ist *muslim*. Das Urteil darüber aber liegt nicht beim Menschen, sondern bei Gott.²⁰ Selbst in späten medizinischen Passagen des Korans werden noch positive Aussagen über Christen gemacht: Der Koran differenziert somit zwischen verschiedenen Gruppen in unterschiedlichen Situationen und macht keine Pauschalurteile über andere religiöse Gemeinschaften. Er weist nach Rahman die Göttlichkeit Jesu und die Trinität unzweifelhaft zurück, aber: „Der Koran würde höchstwahrscheinlich keine Einwände haben gegen den fleischgewordenen Logos, wenn der Logos nicht einfach mit Gott identifiziert und diese Identifikation weniger wörtlich verstanden würde. Denn für den Koran ist das Wort Gottes niemals einfach identisch mit Gott.“²¹ Die christliche Dogmatik ist diesbezüglich natürlich differenzierter oder, wenn man so will, paradox, indem sie sowohl von der Identität wie Nicht-Identität von Gott und Logos ausgeht. Dennoch eröffnet Fazlur Rahman mit seiner Hermeneutik neue Perspektiven für den Dialog und das theologische Verhältnis zwischen den Religionen.

²⁰ Vgl. Rahman, *Key Ethical Concepts*, 179.

²¹ Rahman, *People of the Book*, 170.