

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



T V Z

Beiträge zu einer Theologie
der Religionen. Band 17

Islam und religiöser Pluralismus

T V Z

Beiträge zu einer Theologie der Religionen 17

Herausgegeben von Reinhold Bernhardt

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

Islam und religiöser Pluralismus

Grundlagen einer dialogischen muslimischen
Religionstheologie

herausgegeben von
Ernst Furlinger und Senad Kusur

T V Z

Theologischer Verlag Zürich

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

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

Umschlaggestaltung
Simone Ackermann, Zürich

Druck
ROSCH-BUCH GmbH, Scheßlitz

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

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

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

Inhaltsverzeichnis

Ernst Furlinger, Senad Kusur

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

Tamara A. Sonn

Fazlur Rahman (1919–1988): Einführung 19

Fazlur Rahman

Das Volk des Buches und die Vielfalt der Religionen28

Martin Slama

Nurcholish Madjid (1939–2005): Einführung41

Nurcholish Madjid

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

Rasoul Naghavi Nia

Abdulaziz Sachedina (*1942): Einführung65

Abdulaziz Sachedina

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

Irfan A. Omar

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

Mahmoud M. Ayoub

Der Koran und der religiöse Pluralismus 100

Natana J. DeLong-Bas

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

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

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

Ernst Furlinger, Senad Kusur

Einleitung: Auf dem Weg zu einer dialogischen muslimischen Religionstheologie

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Danksagung

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

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

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

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

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

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



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

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

Fazlur Rahman (1919–1988): Einführung

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

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

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

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

¹ Siehe den Beitrag von Nurcholish Madjid in diesem Band.