

# Weite und Grenzen der Toleranz im Islam gegenüber religionslosen Monotheisten und Atheisten

Muhammad Sameer Murtaza

Im folgenden Beitrag möchte ich skizzenhaft, keinesfalls umfassend, meinen Ansatz hinsichtlich einer islamisch begründeten Toleranz gegenüber religionslosen Monotheisten und Atheisten vorstellen. Ausgangspunkt für all mein Denken hinsichtlich dieser Frage stellt folgender Offenbarungsvers dar: »Und Wir werden am Tag der Auferstehung gerechte Waagen aufstellen, und niemand soll im geringsten Unrecht erleiden. [...]« (Sure 21,47). Dieser Vers besagt, dass Gott die Biographie eines jeden Einzelnen berücksichtigt. Demnach gibt es keinen einheitlichen bzw. pauschalisierenden Bewertungsmaßstab, der auf jeden Menschen einfach so übertragbar ist.

## Zum Atheismus: Gedankenexperiment »Fraglichkeit der Welt«

Die Entscheidung, an Gott zu glauben oder auch nicht zu glauben, ist verbunden mit einer anderen Entscheidung, nämlich der des eigenen Verhältnisses zur Welt. Wir Menschen betreten diese Welt und müssen erkennen, dass sie fraglich ist. Unabdingbar muss der Mensch – jeder Mensch – eine Wertung über sein eigenes Sein und die Welt, in die er hineingeworfen wurde, abgeben. Dieses Werturteil ist die fundamentale Grunderfahrung, der alle Menschen ausgesetzt sind und der wir uns auch nicht entziehen können. Der Mensch steht vor der Entscheidung, der Welt ein *Grundvertrauen* oder ein *Grundmisstrauen* entgegenzubringen. Er kann Ja zu der Welt sagen. Er kann sie als sinnvoll, wertvoll und wirklich beurteilen. Aber er kann auch Nein zu der Welt sagen, sie als sinnlos,

wertlos und nichtig befinden.<sup>1</sup> Betrachten wir zunächst das Grundvertrauen.

Derjenige, der Ja zur Welt sagt, gibt subjektiv dem gesamten Universum, von den fernsten Galaxien bis hin zum Elektron, einen übergeordneten Sinn und erhält hierdurch ein Gefühl von *Geborgenheit*. Doch worauf fußt dieses Grundvertrauen? Worin ist es begründet? Andernfalls wäre es ja unbegründet. Es bedarf einer Erklärung, weshalb etwas ist und nicht nichts ist.<sup>2</sup> Die Menschen glaubten zu allen Zeiten, dass diese Geborgenheit auf ein höheres Wesen zurückzuführen sei. Der Mensch suchte die Verbindung zu diesem höheren Wesen, und aus dieser Beziehung entstand eine weitere Grunderfahrung: *Verantwortlichkeit*.<sup>3</sup> Die Bewertung der Fraglichkeit der Welt, das Gefühl von Geborgenheit und die damit einhergehende Verantwortlichkeit stellen das Fundament des theistischen Glaubens dar.<sup>4</sup> Durch die Offenbarungen, die durch den Glauben an die Existenz Gottes möglich sind, werden diese Glaubenserfahrungen geschärft. Gott ist für den Monotheisten somit die Antwort auf die Fraglichkeit dieser Welt. Gott wird zum Urgrund seiner Existenz. Gott wird zum Urhalt in allen Lebensumständen. Gott wird zur Hoffnung auf ein besseres Leben im Diesseits und im Jenseits. Gott wird zum Urziel, zur Heimat nach dem Tode. Gott wird für diesen Menschen zur einzigen Wirklichkeit.<sup>5</sup> Aber beweisen lässt sich dies nicht. Gott ist verborgen, Gott bleibt verborgen. Glauben ist ein Sich-Einlassen auf einen letzten Grund, Halt und Sinn der Wirklichkeit. Dabei steht der Glaube immer im Wettbewerb mit dem Nichtglauben. Der Monotheist mag einem Atheisten noch so viele »Beweise« bringen, die für eine Existenz Gottes sprechen, doch der Atheist kann diese aufgrund seiner dem Theisten entgegengesetzten Bewertung der Fraglichkeit der Welt mit einem ganz anderen Blick sehen und sie als nicht überzeugend beurteilen.<sup>6</sup> Somit ist ein Nein zu Gott gleichermaßen möglich. Es ist Resultat der individuellen Erfahrung der Fraglichkeit dieser Welt. Wenden wir uns also dem

---

1 Vgl. *Hans Küng*, *Christ sein*, München 1978, 73; *Gerd Theißen*, *Glauben als unbedingtes Vertrauen. Religionsphilosophische, exegetische und theologische Aspekte*, in: *Erträge*, Sommersemester 2010, Neudettelsau 2010, 31–51 (online: [https://augustana.de/fileadmin/user\\_upload/dokumente/ertraege/ertraege\\_neu/SS%202010.pdf](https://augustana.de/fileadmin/user_upload/dokumente/ertraege/ertraege_neu/SS%202010.pdf); Abruf 03.06.2019).

2 Vgl. *Hans Küng*, *24 Thesen zur Gottesfrage*, München 1980, 38.

3 Vgl. *Theißen*, *Glauben* (s. Anm. 1).

4 Vgl. ebd.

5 Vgl. *Küng*, *Christ* (s. Anm. 1), 74.

6 Vgl. ebd. 74.

Grundmisstrauen zu. Das Nein zur Welt und damit zu Gott führt letztendlich zu einer pessimistischen Sicht auf das Sein. Eines Urgrundes und einer Sinnhaftigkeit beraubt, steht der Mensch vor dem Nichts. Nihilistischer (lat. *nihil* = nichts) Atheismus ist ein dauerhaftes Misstrauen. Misstrauen gegenüber Gottesvorstellungen, Misstrauen gegenüber der Welt, Misstrauen gegenüber den eigenen Mitmenschen, in seiner exzessivsten Form sogar Misstrauen gegen sich selber. Der Lebensweg ist nach dieser Vorstellung: Zufall – Geburt – Existenz – Tod – Nichts. Damit ist die individuelle Existenz eines Menschen bedeutungslos. Er existiert eine Zeit lang in einem feindlichen Universum und verschwindet irgendwann wieder aus ihm. Die nihilistisch-atheistische Grunderfahrung ist die *Verlorenheit*, aus der die zweite Grunderfahrung resultiert, die der *Verantwortungslosigkeit*. Die Bewertung der Fraglichkeit der Welt, die Verlorenheit und die Verantwortungslosigkeit stellen das Fundament des nihilistischen Atheismus dar. Die Entscheidung für Sinnlosigkeit, Wertlosigkeit, Nichtigkeit und Leere ist, wie der Glaube an Gott, ebenfalls ein Wagnis. Eines, das in der Praxis schwerer durchzuhalten ist; denn der Mensch bedarf eines allgemeinen Lebensvertrauens, und so muss auch der Atheist geistig von etwas zehren.<sup>7</sup> Der Atheist ist zwar im engeren Sinne ein Gottloser, aber er muss deshalb nicht zwangsläufig ein Nihilist sein. Durch einen Kompromiss ist es ihm über einen Umweg doch noch möglich, die Welt zu bejahen, indem die metaphysische Lücke, die die Entsagung von Gott hinterlassen hat, durch etwas anderes gefüllt wird, wie etwa den Glauben an die Natur oder die Vernunft. Der Glaube an Gott wird durch einen anderen Glauben, also einen Religionsersatz, ausgetauscht. Nicht selten sind Atheisten Mystiker, wie beispielsweise *André Comte Sponville*, der einen post-materiellen und spirituellen Atheismus vertritt. Dieser feinsinnige Atheismus sieht sich nicht in einer Frontstellung zum Theismus, sondern besitzt eine bemerkenswerte Toleranz gegenüber Letzterem, da er den Gottesglauben als eine ebenso berechnete Antwort auf die Fraglichkeit der Welt ansieht. So findet schließlich auch der Atheist einen Weg, die Welt zu bejahen, indem er Gott durch eine metaphysische Idee ersetzt. Folglich schreibt der Theologe *Hans Küng*: »Auch Atheisten und Agnostiker [...] können Humanisten und Moralisten sein: ernsthaft um Humanität und Moralität bemüht.«<sup>8</sup> Der muslimische Gelehrte *Muhammad Asad* (gest. 1992) gibt aber zu bedenken:

---

7 Vgl. *Küng*, Thesen (s. Anm. 2), 27.

8 Ebd. 37.

»Von welchem Gesichtspunkt aus wir auch immer dieses Problem betrachten mögen, finden wir, dass in allen geschichtlichen Zeiten der religiöse Glaube die einzige Quelle der Moral und Ethik war. Bis zum heutigen Tage ist keine andere Quelle entdeckt worden, noch auch haben wir das geringste Anzeichen, dass eine nichtreligiöse Ethik überhaupt je möglich sein wird. Man könnte hier natürlich einwenden, dass es ja recht viele Agnostiker und Atheisten gibt, die von tiefen moralischen Überzeugungen erfüllt sind, und dass man demnach solche Überzeugungen auch ohne jeden religiösen Glauben haben kann. Aber diejenigen, welche diesen Einwand machen, vergessen gewöhnlich, dass die moralischen Wertbegriffe eines Einzelmenschen nicht einfach ein Ergebnis seines eigenen Denkens und Fühlens darstellen, sondern sehr weitgehend den Gedanken und Werturteilen entstammen, die er mittels der ihn umgebenden und in ihm wirkenden Kultur von früheren Generationen geerbt hat. Man geht deshalb wohl nicht irre, wenn man die Behauptung aufstellt, dass die positiven ethischen und moralischen Überzeugungen unserer atheistischen Zeitgenossen in Wirklichkeit – und in sehr hohem Maße – als ein unbewusstes Erbe von jenen zahllosen Generationen herkommen, deren Weltanschauung auf dem Glauben an einen planenden göttlichen Willen beruhte. Wie lange dieses Erbe ohne weitere religiöse Ernährung fort dauern wird, ist natürlich eine Frage, die nur die Zukunft beantworten kann.«<sup>9</sup>

Küng schreibt dann auch ähnlich kritisch:

»Wenn es [...] äußerst schwierig oder geradezu unmöglich ist, Ethik mit der Vernunft allein, rein rational, zu begründen, dann darf die Bedeutung und Funktion jener Größe, die durch die Jahrtausende seit der Menschwerdung des Menschen die Begründung für ein Ethos gegeben hat, für die Grundorientierung des Menschen nicht leichtsinnig übersehen werden: dann kann man also die *Religion* nicht ungestraft beiseitelassen. In der Tat, das dürfen wir hier ebenfalls voraussetzen: Keine Unbedingtheit der Verpflichtung zu einem bestimmten humanen Handeln ohne Annahme eines Unbedingten, ohne Annahme einer unbedingt verpflichtenden Autorität! Das heißt:

---

9 Gerhard Szczesny, Die Antwort der Religionen auf 31 Fragen, München o. J., 236–237.

Kein unbedingt moralisches, humanes Handeln, kein unbedingt verpflichtendes Ethos, ohne Religion!«<sup>10</sup>

Zugleich macht gerade der bejahende Atheismus deutlich, dass Spiritualität zum Sein des Menschen gehört, und zum anderen, dass – wenn auch gottlos – der Atheismus ebenfalls ein Glaube ist, nämlich darauf zu vertrauen, Ihm nicht zu vertrauen. Grundvertrauen oder Grundmisstrauen? Diese Frage erfordert von jedem Individuum eine eigenverantwortliche Bewertung, die auch von den Mitmenschen erst genommen, respektiert und geachtet werden muss; so geht an den Propheten Muhammad die Anordnung: »Du bist fürwahr nur ein Warner.« (Sure 35,23).

Muslime erfahren im Zuge der Adam-Erzählung und Sure 17, Vers 70, dass jeder Mensch eine unverletzliche und unantastbare transzendente Würde besitzt, gleichgültig, für welchen Glauben er sich mit Hinblick auf die Fraglichkeit der Realität entscheidet, und unabhängig von der Herkunft, dem Geschlecht oder dem sozialen Status. Sie wurzelt in der ontologischen Verbindung eines jeden Menschen zu Gott, wodurch der Mensch zu einem transzendenzoffenen Wesen wird. In Verbindung mit seinen weiteren Eigenschaften soll er seine Rolle als Statthalter auf Erden erfüllen und Zivilisation schaffen. Dies bedingt eine Achtung und ein Zusammenarbeiten auch mit Mitmenschen atheistischen Glaubens, auch wenn sich mit ihnen nicht der gleiche Intimitätsgrad herstellen lässt, wie er im Zusammenwirken mit monotheistischen Geschwistern, insbesondere aus den abrahamischen Religionen, besteht.

Nach dem Gelehrten *Maulānā Wahīduddīn Ḥānī* ist die Welt durch Verschiedenheit geprägt. Wir alle sind erst einmal, bevor wir uns irgendeiner Religion oder Nationalität zuordnen, Weltbürger mit einer Weltverantwortung für die gesamte Menschheit. Weltgemeinschaft, so Ḥānī, bedeutet menschliche Einheit in der Vielfalt, denn diese sei ein unauslöschbares Charakteristikum menschlichen Lebens. Wer diesen Gedanken verinnerliche, der belasse andere in ihrem Anderssein, und dies führe zum Frieden zwischen den Menschen.<sup>11</sup> Daher sollten Gläubige sich jeglichen chauvinistischen Denkens entledigen und zurückkehren zum Humanum des Koran, der die Geschwisterlichkeit aller Menschen trotz ihrer Verschiedenheit verkündet.<sup>12</sup>

---

10 Hans Küng, *Woran man sich halten kann. Christliche Orientierung in orientierungsarmer Zeit*, Zürich/Einsiedeln/Köln 1985, 16–17.

11 Vgl. *Maulana Wahiduddin Khan*, *The True Jihad. The Concepts of Peace, Tolerance and Non-Violence in Islam*, New Delhi 2002, 99.

12 Vgl. *Maulana Wahiduddin Khan*, *Islam and Peace*, New Delhi 1999, 43.

»O ihr Menschen! Fürchtet euren Herrn, Der euch aus einem (einzigen) Wesen erschuf und aus ihm seine Gattin und aus ihnen viele Männer und Frauen entstehen ließ. Und seid euch Gottes bewusst, in Dessen Namen ihr einander bittet, und euren Verwandtschaftsbindungen. Siehe, Gott wacht über euch.« (Sure 4,1).

Alle Menschen sollten im Geiste dieser Geschwisterlichkeit zusammenleben.<sup>13</sup> Denn es gilt: Solange ein Mensch sich in erster Linie durch eine Gruppenzugehörigkeit und erst in zweiter Linie durch sein Menschsein definiert, solange bleibt nicht nur derjenige, der nicht zur eigenen Gruppe gehört, ein Fremder, sondern der Mensch bleibt auch sich selbst ein Fremder. Erkennt der Mensch sich aber zunächst einfach als Mensch, dann sieht er auch in dem anderen seinen Mitmenschen, der nicht anders ist als er selbst. Nur die Glaubensvorstellungen, die Denkmuster, die Normen und Sprachen sind verschieden. Durch dieses Erlebnis erfährt der Mensch, was Menschlichkeit bedeutet. Er entdeckt den einen Menschen.<sup>14</sup>

### Konfessionslosigkeit: *dīn al-ḥaqq* verstanden als allgemeine monotheistische Weltbewegung

*Hans Küng* schrieb einmal treffend: »Was Religion ist, läßt sich so schwierig definieren wie Kunst.«<sup>15</sup> Recht hat er, und doch ist es wichtig, dass Muslime klar angeben, was sie unter Religion verstehen, wenn sie diesen Begriff gebrauchen. Gleichermäßen ist es wichtig, dass Muslime – wenn sie nicht am Koran vorbeireden wollen – die Definition von Religion aus der islamischen Offenbarung gewinnen. In der Regel werden die koranischen Begriffe *dīn-u'llāh* und *dīn al-ḥaqq* in das Deutsche mit *Religion Gottes* und *Religion der Wahrheit* übertragen. Doch was meint der Begriff *Religion* hier? Der Gelehrte 'Abd-al-Ġawād Falāṭūrī (gest. 1996) hat hierbei auf nachstehenden Vers verwiesen:<sup>16</sup>

---

13 Vgl. ebd.

14 Vgl. *Rainer Funk*, Erich Fromms kleine Lebensschule, Freiburg i. Br. 2007, 25.

15 *Hans Küng/Josef van Ess*, Christentum und Weltreligionen – Islam, München 1994, 12.

16 Vgl. *Abdoldjavad Falaturi*, Toleranz und Friedenstraditionen im Islam, in: *ders.* (Hg.): *Der Islam im Dialog*, Hamburg<sup>5</sup> 1996, 75–97, 79.

»Kein Zwang im Glauben (*ad-dīn*)! Klar ist nunmehr das Rechte vom Irrtum unterschieden. Wer die falschen Götter verwirft und an Gott glaubt, der hat den festesten Halt erfasst, der nicht reißen wird. Und Gott ist hörend und wissend.« (Sure 2,256).

Ergänzend heißt es an anderer Stelle:

»Sprich: ›O ihr Menschen! Wenn ihr über meinen Glauben (*dīnī*) im Zweifel seid: Ich verehere nicht, was ihr neben Gott verehrt, sondern ich verehere allein Gott, Der euch zu Sich nehmen wird. Und mir wurde geboten, einer der Gläubigen zu sein.« (Sure 10,104).

Das Rechte in Sure 2, Vers 256 ist keine Abgrenzung des Islam vom ebenso monotheistischen Judentum und mitunter Christentum, oder einer anderen monotheistischen Religion, ja nicht einmal von einem religionslosen Glauben an den einen Gott, sondern einzig und allein vom Polytheismus. Es geht hier nicht um die Nomenklatur oder um Synkretismus, sondern um die Frage, was eine Religion zur Religion überhaupt macht. Die Antwort des Islam lautet: Ihr Verhältnis zu dem einen Gott. Das Wort *dīn* wurzelt in dem Begriff *dāna*, d. h. *jmd. etwas schulden*, nämlich Dank gegenüber Gott für die eigene Existenz. Es ist diese Dankbarkeit, die am *yaum-ud-dīn*, dem *Tag der Vergeltung* (hinsichtlich der Dankbarkeit oder Undankbarkeit) bewertet wird.

Wenn Gott im Koran sagt: »Abraham war eine Gemeinschaft, Gott demütig ergeben und einer, der Anhänger des rechten Glaubens war, und er gehörte nicht zu den Götzendienern« (Sure 16,120), so wird deutlich, dass *dīn* bezogen auf den Vater der abrahamischen Religionen zuallererst die Anerkennung einer alles Sein bestimmenden göttlichen Macht zum Ausdruck bringt. *Dīn* bezeichnet in seiner ursprünglichsten Form eine Grundhaltung des Individuums, und noch keine Religion im Sinne einer Anschauung der Welt bestehend aus metaphysischen Vorstellungen, Riten und einer Ethik, die von einer Gemeinschaft von Menschen geteilt wird. Diese Grundhaltung ist zugleich ein Prüfstein, der lebenslang ausgehalten werden muss. Abraham wird im Islam zum Kronzeugen, dass es nicht um Bezeichnungen geht, sondern darum auf Gott ausgerichtet zu sein:

»O Leute der Schrift! Warum streitet ihr über Abraham, wo die Thora und das Evangelium erst nach ihm herabgesandt wurden? Habt ihr denn keinen Verstand? Streitet über das, worüber ihr bescheid wisst! Weshalb streitet ihr über das, wovon ihr nichts wisst? Gott weiß, ihr aber wisst nicht. Abraham war weder Jude noch Christ; vielmehr

war er rechtgläubig, ein Gottergebener und keiner derer, die Gott Gefährten geben.« (Sure 3,65–67).

In diesem Geiste wehrten sich die frühen Muslime gegen die exklusivistischen Ansprüche der ihnen begegnenden Juden und Christen, die den Anhängern des Islam jegliches Heil absprechen wollten:

»Und sie sprechen: ›Ins Paradies treten ausschließlich Juden oder Christen ein.« Dies sind ihre Wünsche. Sprich: ›Bringt euren Beweis bei, wenn ihr die Wahrheit zu sagen glaubt.« In der Tat, wer auch immer sich Gott hingibt und Gutes tut, der hat seinen Lohn bei seinem Herrn; und keine Furcht kommt über sie, und sie werden nicht traurig sein.« (Sure 2,111–112).

Nach dem Exegeten Muḥammad Asad (gest. 1992) steht gemäß diesen Versen das Heil allen offen, die bewusst die Einheit Gottes anerkennen und durch rechtschaffenes Handeln ihrer spirituellen Überzeugung Ausdruck verleihen.<sup>17</sup> Im Prophetenwort wird dies praktisch veranschaulicht:

Der Prophet hat gesagt: »Gott, der Mächtige und Erhabene wird sprechen: »Holt jene aus dem Feuer, die Meiner irgendwann gedachten oder Mich irgendwo fürchteten.«<sup>18</sup>

Die Verwendung des Wortes *dīn* im Koran hat nach Asad folgende Bedeutung:

»Da, wie die Folge zeigt, der Begriff *dīn* in diesem Zusammenhang sich nicht auf ›Religion‹ im weitesten Sinn, religiöse Gesetze eingeschlossen, beziehen kann – die aufgrund ihrer Eigenart in jedem folgenden Erlass anders gewesen sind [...] – bezeichnet er hier offensichtlich nur die ethischen und spirituellen Inhalte von Religion, d. h. ›Glauben‹ im allgemeinsten Sinn. Mit diesem Vers kehrt der Diskurs zurück zu dem am Anfang dieser sura anklingenden Thema, nämlich die unveränderliche Gleichheit der spirituellen und moralischen Prinzipien, die allen offenbarten Religionen zugrunde liegen.«<sup>19</sup>

---

17 Vgl. *Muhammad Asad*, Die Botschaft des Koran, Düsseldorf 2009, 53.

18 *Al-Tirmidī*, Hadith Nr. 2594 in Bd. 4, Kap. 39 der Ausgabe von *Abū-Tāhir Zabair ‘Alī Za’ī*, London u. a. 2007; Übers. bei *Ahmad von Denffer*, Allahs Gesandter hat gesagt ..., Lützelbach 1984, 85.

19 *Asad*, Koran (s. Anm. 17), 917.



*Dīn al-ḥaqq* ist somit ein Begriff, der die monotheistische Weltbewegung beschreibt, deren Kennzeichen die Gottergebenheit ist. Das Heil ist die ewige gleichbleibende sich stets wiederholende Botschaft, die nach dem Koran alle Propheten gelehrt haben: 1) Glaube an den einen und einzigen Gott, 2) rechtschaffenes Handeln im Leben und 3) Glaube an den letzten Tag.

Glaubensverweigerer<sup>20</sup> (Sing. *kāfir*, Pl. *kuffār*) sind also nur jene Menschen, die a) sich in ihrem Verhalten von Gott abgewendet oder b) trotz der Erkenntnis, dass der Islam die letzte Offenbarung Gottes und der Gesandte Gottes Muhammad das Siegel der Propheten ist, dieser Wahrheit den Rücken zugekehrt haben (siehe Sure 4,115). Muḥammad Asad verweist daher auf eine Versgruppe, die ein universelles Prinzip des Islam unzweideutig in den Vordergrund stellt:

»Siehe, die da glauben, auch die Juden und die Christen und die Sabäer<sup>21</sup> – wer immer an Gott glaubt und an den Jüngsten Tag und das Rechte tut, die haben ihren Lohn bei ihrem Herrn. Keine Furcht kommt über sie, und sie werden nicht traurig sein.« (Sure 2,62)

»Siehe, die Gläubigen und die Juden und die Sabäer und die Christen – wer da glaubt an Gott und an den Jüngsten Tag und das Rechte tut – keine Furcht soll über sie kommen, und sie sollen nicht traurig sein.« (Sure 5,69)

---

20 Ich stimme *Ahmad von Denffer* zu, dass der Begriff Glaubensverweigerer treffender den Sinn der koranischen Terminologie *kāfir* wiedergibt. »Das arab. Wort ›kafara‹ bedeutet ursprünglich bedecken, verdecken, also hier die Wahrheit [...] zudecken [...], dann aber auch leugnen, bestreiten [...]. Das hierfür bisher in Koranübersetzungen und dementsprechend in der Literatur gebrauchte Wort ›ungläubig sein‹ ist mißverständlich. Es ist ja nicht so, dass jeder Mensch, der nicht an Allah und Muhammad (s) glaubt, überhaupt nicht gläubig sei – doch verweigert er eben den Glauben an Allah und insbesondere an Muhammad (s) als Allahs Gesandten«. In: *Ahmad von Denffer*, *Der Koran. Die heilige Schrift des Islam in deutscher Übertragung*, München 1997, 2.

21 Nach *Asad* handelt es sich bei den Sabäern um eine Religionsgemeinschaft, die in der Zeit nach dem Judentum, aber vor dem Christentum auftauchte. Ihr Name, so *Asad*, könnte aramäischen Ursprungs sein und *er tauchte sich ein (in Wasser)* bedeuten. Auf Grund dessen sei es naheliegend zu vermuten, dass es sich hier um die Anhänger Johannes des Täufers handelt, also Mandäer. Vgl. *Asad*, *Koran* (s. Anm. 17), 41.

»Siehe, die Muslime und die Juden und die Sabäer und die Christen und die Magier<sup>22</sup> (*al-mağūs*) [d. h. Zoroaster]; und die Polytheisten (*wa'l-lađīna ašrakū*) – Gott wird gewiss am Tage der Auferstehung zwischen ihnen entscheiden. Siehe, Gott ist Zeuge aller Dinge.« (Sure 22,17)

Asad sieht in diesen Versen eine grundsätzliche Lehre des Islam:

»Mit einem aufgeschlossenen Weitblick ohnegleichen in irgendeinem anderen religiösen Glauben wird hier die Vorstellung von ›Rettung und Heil‹ von nur drei Bedingungen abhängig gemacht: Glaube an Gott, Glaube an den Tag des Gerichts und rechtschaffenes Handeln im Leben.«<sup>23</sup>

Nach Ansicht Ḥāns ist der Islam aus seinem Selbstverständnis heraus ein Teil der monotheistischen Weltbewegung. Weder würde er vereinfacht aussagen, alle Religionen seien gleich, noch würde er das Heil vereinnahmen. Aus dieser Position heraus wäre die Akzeptanz anderer Religionen bestens gewährleistet. Ergänzend möchte ich hier hinzufügen, dass dies dann auch für religionslose Monotheisten zutrifft. Ḥān stützt sich dabei auf folgenden Vers aus dem Koran:<sup>24</sup> »Euch euer Glaube (*dīnukum*) und mir mein Glaube (*dīn*)!« (Sure 109,6). Darüber übereinzukommen, nicht übereinzustimmen, so Ḥān, würde eine Harmonie zwischen religiösen Menschen etablieren.<sup>25</sup>

Kritiker dieser weiten monotheistischen Toleranzkonzeption aus dem Islam sollten auch bedenken, dass Gottes Versprechen gegenüber monotheistischen Nichtmuslimen durch keine menschliche Theologie aufhebbar ist<sup>26</sup>:

»[...] Keine Furcht kommt über sie, und sie werden nicht traurig sein.« (Sure 2,62)

»[...] keine Furcht soll über sie kommen, und sie sollen nicht traurig sein.« (Sure 5, 69)

---

22 Seit dem 4. Jahrhundert v. Chr. eine allgemeine Bezeichnung für einen zoroastrischen Priester. Im Arabien des 6. Jahrhunderts ein fester Begriff für einen Zoroastrier.

23 Ebd. 41.

24 Vgl. *Khan*, Islam (s. Anm. 12), 90–91.

25 Vgl. ebd. 92.

26 Vgl. *Katja Drechsler*, Ein Paradigmenwechsel im Angesicht religiöser Pluralisierung. Der universalistische Anspruch des Islams, in: *Frankfurter Zeitschrift für islamisch-theologische Studien* 3 (2016), 65–83, 74.

## Ein monotheistisch-inklusivistisches Glaubensverständnis als Ausdruck von Gottes Barmherzigkeit

Die hier vorgestellte Konzeption einer inhaltlichen Toleranz gegenüber allen Monotheisten wirft jedoch bei nicht wenigen Muslimen die Frage auf: Wenn es außerhalb des Islam Heil gibt, was hat der Islam dann noch zu bieten? Weshalb sollte man die Menschen dann noch zum Islam einladen?

Im Grunde müssen die Gläubigen sich fragen, ob Gottes Barmherzigkeit weit oder eng geschnürt ist. Jene, die glauben, dass Gottes Barmherzigkeit eng ist, neigen dazu, sie immer enger zu machen, bis nur noch sie und ihre Gruppe in diese eingehen. Erst sind es nur die Muslime unter Ausschluss aller anderen, die jenseitiges Heil erlangen, schließlich nur noch die eigene Konfession und letztlich nur noch die eigene Richtung innerhalb einer Konfession. Damit sind diese Muslime aber zu genau jenen Juden und Christen geworden, die in der Offenbarung kritisiert werden, ihre Gottesbeziehung verabsolutiert zu haben (siehe Sure 3,65–67).

Dabei lautet die Grunderkenntnis, dass diese Schöpfung einen Schöpfer und Herrn besitzt, den einen und einzigen Gott. Diese Erkenntnis ist der Heilsweg, der sich in der prophetischen Offenbarung als Weg konkretisiert. Heil ist nicht an das Prophetentum, sondern an den Gottesglauben gekoppelt. Aber dies klammert die Wahrheitsfrage bzw. Wegfrage nicht aus. Die Heilsfrage und die Wahrheitsfrage dürfen nicht vermischt werden. Der Islam ist nach diesem Verständnis die letzte Offenbarung Gottes und der Gesandte Muhammad das Siegel der Propheten. Folglich ist der Islam zugleich vollkommene Wahrheit *und* Heilsweg. Diese Unterscheidung zwischen Heilsfrage und Wahrheitsfrage finden wir streng genommen bereits im islamischen Glaubensbekenntnis:

*ašhadu an lā ilāha illā allāh  
wa ašhadu anna muḥammad rasūl allāh*

Ich bezeuge, dass kein Gott ist außer Gott,  
und ich bezeuge, dass Muhammad der Gesandte Gottes ist.

Dieses Glaubensbekenntnis ist zweigeteilt, denn die abrahamischen Religionen beruhen auf einer doppelten Entscheidung. Der Mensch entscheidet sich zum einen für den Glauben an den einen Gott und zum anderen für die Anerkennung eines Propheten. Man entscheidet sich also für den

Heilsweg und die Wahrheit. Man kann zwar zu der Erkenntnis gelangen, dass es einen Gott gibt, aber dies ist kein Garant, dass man auch zu der Überzeugung gelangt, dass Muhammad der letzte Gesandte Gottes oder eben irgendeine andere Person ein Prophet ist. *Murad Hofmann* sieht dies genauso, wenn er schreibt:

»Die Unterscheidung zwischen *echten und falschen Propheten* übersteigt ebenfalls unsere intellektuellen Fähigkeiten, da wir nicht in der Lage sind, perzeptionell abgesicherte Maßstäbe an die Beurteilung metaphysischer Aussagen anzulegen. Daher ist die Anerkennung eines Propheten bzw. die Annahme einer Offenbarung keine Wissens-, sondern ebenfalls eine Glaubensentscheidung, ob sich ein Prophet nun durch ein ›Wunder‹ legitimiert sieht oder nicht. Diese Notwendigkeit hat bezeichnenderweise im zweiteiligen islamischen Glaubensbekenntnis Niederschlag gefunden (›*Lâ ilâha illâ-llâh, Muhammad rasûlu-llâh*‹). Es trägt der Tatsache Rechnung, dass alle theistischen Religionen auf der doppelten Entscheidung beruhen, an Gott *und* einen (oder mehrere) Propheten zu *glauben*.«<sup>27</sup>

Aufgrund der Fraglichkeit der Welt, unserer Erkenntnisgrenzen hinsichtlich des Metaphysischen, und weil der Koran von einem barmherzigen Gott ausgeht, der a) den Menschen als ein begrenztes, schwaches Wesen erschaffen hat (Sure 4,28) und b) versprochen hat, keinem mehr aufzubürden, als er zu tragen vermag (Sure 2,286), ist der Islam zwar aus muslimischer Sicht die vollkommene Wahrheit, aber Gott hat in seiner Barmherzigkeit den Menschen mehrere Heilswege zu Ihm geebnet. Folglich ist der Islam die Religion *für* alle Menschen, aber aus den oben genannten Gründen wird er die Religion für *alle* Menschen nicht sein.

## Schlusswort

Der hier vorgestellte philosophische Gedankengang lässt keinen anderen Schluss zu, als dass es im Islam genügend Raum für eine formale Toleranz gegenüber Atheisten und eine inhaltlichen Toleranz gegenüber religiösen Monotheisten gibt. Hinsichtlich der Frage nach dem Heil in der jenseitigen Sphäre möchte ich den Kreis zu Sure 21,47 mit einem Prophetenwort schließen, da es sich bei diesen Überlegungen stets um theo-

---

27 *Murad Wilfried Hofmann*, Ein philosophischer Weg zum Islam, Garching 1997, 12–13.

retische und abstrakte Erörterungen handelt, die aber niemals konkret auf Einzelpersonen übertragen werden dürfen. Kein Muslim hat das Recht, einer anderen Person das Heil und die Barmherzigkeit Gottes ab- oder die Hölle und die Strafe zusprechen:

»Von Dschundub – Gottes Wohlgefallen auf ihm –, dass Gottes Gesandter – Gottes Segen und Heil auf ihm – berichtet hat: ›Ein Mann sagte: ›Bei Gott, Gott vergibt jenen nicht‹, und Gott der Hoherhabene sprach: ›Wer ist es, der bei Mir schwört, dass ich jenen nicht vergebe? Ich habe jenen schon vergeben und habe dein Tun zunichte gemacht‹, oder wie er gesagt hat.«<sup>28</sup> (*Muslim*)<sup>29</sup>

---

28 Der Nachsatz weist darauf hin, dass hier der Wortlaut nicht ganz eindeutig überliefert wurde.

29 Hadith Nr. 2621 (Nr. 6681 in Bd. 6 der Ausgabe von *Abū-Tāhir Zabair 'Alī Za'ī*, London u. a. 2007); Übers. bei *Ahmad von Denffer*, *Vierzig Heilige Ḥadīṭe*, München 1987, 108 (Hadith Nr. 31).