

Abdulaziz Sachedina

Bedeutet die islamische Offenbarung die Aufhebung der jüdisch-christlichen Offenbarung?

Islamisches Selbstverständnis in klassischer und moderner Zeit

I. Religiöse Ausschließlichkeitsansprüche

Religionssysteme haben traditionellerweise immer einen Absolutheitsanspruch und den Anspruch der Ausschließlichkeit des Heils erhoben. Dieses Bestehen auf einer Heilsgarantie, auf einem Ausschließlichkeitsanspruch, hielt man für ein wirksames Mittel zur Ermöglichung eines legitimierenden und integrativen Diskurses, der den Mitgliedern das Rüstzeug liefern konnte zur Behauptung ihrer gemeinschaftlichen Identität. Überdies bot die auf diese Weise neuerlich gestärkte Identität eine tragfähige Basis für ein aggressives und ausbeuterisches Verhalten gegenüber denjenigen, die dieses Empfinden der Solidarität mit der Gemeinschaft der Gläubigen nicht teilten. Die Rationalisierung der Aggression, die in religiöser Begrifflichkeit als «heiliger Krieg» bezeichnet wurde, machte es den gläubigen Anhängern eines gegebenen Systems möglich, im Namen irgendeiner heiligen Autorität den «Ungläubigen» mit Gewaltanwendung ihre Hegemonie aufzunütigen.

Sicherlich war die religiöse Legitimierung solcher hegemonialer Interessen und Methoden fragwürdig, und daher mußte man versuchen, sie zu rechtfertigen mit Hilfe der Heiligen Schriften, die doch offensichtlich jeden Anspruch auf die Möglichkeit einer erzwungenen Mitgliedschaft in der Glaubensgemeinschaft und einer Verteidigung von auf *religiösem Absolutismus* aufbauenden Gesellschafts- und Rechtsstrukturen, die andere behindern, verneinen. Es war dieser intellektuelle Prozeß der Legitimierung, der die exegetischen Kniffe

hervorbrachte, um durch Extrapolation oder auch Interpolation die Offenbarungsquellen zu einem überzeugenden Beweis für einen religiösen Ausschließlichkeitsanspruch auf absolute Wahrheit zu machen. Direkter auf unser Thema bezogen gesagt: Die Exegese bestimmter Stellen der Heiligen Schriften lieferte eine einschränkende Definition des Erlösungsglaubens, in der andere Religionen als überholt ausgegrenzt wurden; und damit wurde ihnen konsequenterweise die Fähigkeit abgesprochen, ihre Gläubigen wirksam zum Heil zu führen.

II. Es gibt nur eine einzige göttliche Offenbarung

Die Geschichte der religiösen Erfahrung von Muslimen zeigt deutlich, welche Mühe sich manche klassischen muslimischen Exegeten des Korans mit dem Versuch machen, die Heilsgeschichte ihrer Gemeinschaft von den anderen abrahamitischen Glaubensgemeinschaften dadurch zu trennen, daß sie der islamischen Offenbarung den *Rechtsanspruch* zuerkennen, *Christentum und Judentum zu ersetzen*. In ihrem Bemühen, die fraglose Annahme des neuen Glaubens zu fordern, mußten muslimische Exegeten sowohl terminologische als auch methodologische Kunstgriffe anwenden, um die Geltung jener Verse des Korans einzuschränken, die tendenziell die ökumenische Ausrichtung des Korans unterstreichen, indem sie andere monotheistische Traditionen als heilswirksam und angemessen gelten lassen.

So führte der Islam z.B. eine universale Denk- und Redeweise ein, welche die ganze Menschheit in Bezug setzte zu der *einen und einzigen göttlichen Autorität*, wodurch alle anderen konkurrierenden Ansprüche auf das Recht des Menschen, nach absoluter Wahrheit zu suchen, relativiert wurden. Dieses universale Idiom gründete sich auf dem Prinzip des *tawhîd*, der Behauptung der göttlichen Einheit. Anerkennung des *tawhîd* bedeutete eine Umwandlung der Ausrichtung des Menschen auf sich selbst in eine Ausrichtung auf das große Selbst, die letzte Wirklichkeit, die Quelle aller anderen «Selbste». Es behauptete die zentrale Bedeutung Gottes ohne jede menschliche Vermittlung in der Beziehung des Menschen zu Gott und für die geistige Bestimmung der

Menschheit. *Tawhid* betrachtete überdies Gott als die einzige Quelle der von den *Propheten* mitgeteilten Offenbarung. Die Propheten vergewärtigten im Grunde genommen ein und dieselbe Offenbarung, welche den Willen Gottes zu verschiedenen Zeiten verkörperte.

Als der Islam die Fundamente seiner politischen Ordnung legte, entschieden sich die muslimischen Führer jedenfalls für eine besonders integrative Denk- und Redeweise, welche die Gläubigen mit einer einheitlichen und einzigen Identität und den praktischen Mitteln ausstattete, um diese behaupten zu können, und zwar durch die Schaffung einer alles andere ausschließenden Ordnung, die auf dem Glaubensbekenntnis, der *shabada*, gründete. Diese Entwicklung markierte ein eindeutiges Abrücken von der dem Koran eigenen Anerkennung des religiösen Pluralismus im Sinn einer *auf Gott zentrierten menschlichen Religiosität mit ihrer besonderen Eigenart* (im Rahmen der verschiedenen Spielarten der historischen Offenbarung der göttlichen Wirklichkeit) und im Sinn der Einheit der Menschheit auf der Ebene des universalen sittlich-geistigen Diskurses. Der politische Islam war eine wichtige Phase im Selbstverständnis der Muslime als einer Gemeinschaft, die in ihrer Tradition mit einer besonderen Heilswirkkraft ausgestattet ist.

Überdies begegneten die frühen Muslime im Milieu der verschiedenen Glaubensgemeinschaften im Arabien des siebten Jahrhunderts konkurrierenden Ansprüchen auf echte Religiosität von seiten anderer Monotheisten wie der Christen und der Juden. Dieses Aufeinandertreffen, das eine *interreligiöse Polemik* entstehen ließ, führte zusammen mit der Errichtung einer islamischen öffentlichen Gesellschaftsordnung, in der die Muslime sich einer privilegierten Stellung erfreuten, zum Begriff eines unabhängigen Status des Islam als einer einzigartigen und vollkommenen Version des ursprünglichen abrahamitischen Monotheismus. Das allgemein akzeptierte Selbstverständnis, das aus dieser Polemik hervorging, war die Lehre, daß die Offenbarung des Korans die definitive Vollendung der vorausgehenden Offenbarungen sei, die daher nur noch von vorläufiger Bedeutung mit begrenzter Gültigkeit seien. Solch ein Verständnis führte dann auch zu der von einigen muslimischen Theo-

logen vertretenen Lehre, daß die anderen Buchreligionen überholt seien. Diese Theologen lehrten, daß weder das ausschließlich für die jüdische Praxis gedachte mosaische Gesetz noch die bloß für die Kinder Israels bestimmten christlichen Schriften einen Anspruch auf ewige Gültigkeit erheben könnten.

Der offenkundige Widerspruch zwischen einigen Stellen des Korans, welche auch andere heilwirkende Offenbarungsquellen anerkennen, und anderen Stellen, die den Islam zur einzigen Quelle von Heil erklären, mußte aufgelöst werden, um ein praktikables System *friedlicher Koexistenz* mit diesen Religionen schaffen zu können. Der im Koran verankerte Pluralismus kommt darin zum Ausdruck, daß zumindest denjenigen, «die an Gott und den Jüngsten Tag glauben», namentlich «den Juden und den Nazarenern und den Sabäern», Erlösung und Heil versprochen werden (Sure 2, Vers 59)¹. Demgegenüber kommt anderswo in unmißverständlichen Worten ein islamischer Absolutismus zum Ausdruck: «Und wer eine andere Religion als den Islam begehrt, nimmer soll sie von ihm angenommen werden, und im Jenseits wird er verloren sein» (Sure 3, Vers 79). Daher hatte die Auflösung des Dilemmas zwischen einem *Absolutheitsanspruch* einerseits und der Anerkennung des *pluralistischen Prinzips* in der Heilsfrage enorme Bedeutung für die Beziehungen der Gemeinschaft zu anderen Religionen im allgemeinen und zu den «Leuten des Buches» im besonderen.

III. Sind die anderen Religionen überholt?

Es besteht kein Zweifel, daß der Koran sich ausschweigt über die Frage, ob die vorausgehenden abrahamitischen Offenbarungen durch das Auftreten Muhammads überholt seien. Es gibt im Koran keine direkte oder indirekte Aussage, die nahelegt, daß der Koran sich selbst als Ablösung der vorausgehenden Heiligen Schriften verstanden hätte.

Wenn der Koran auch die von den Anhängern Moses und Jesu in die göttliche Botschaft eingeführten Verzerrungen ablehnt, so bestätigt er doch die Gültigkeit dieser Offenbarungen und ihres zentralen Themas, näm-

lich des «Gehorsams», der sich auf das aufrichtige Bekenntnis zum Glauben an Gott gründet. In der klassischen exegetischen Literatur war jedoch *die Frage der Chronologie der göttlichen Offenbarung* und ihrer Anwendbarkeit für die später folgenden Glaubensgemeinschaften ein wichtiger Gegenstand der theologischen Überlegung.

Das Prinzip der Chronologie lieferte den Theologen den Begriff *naskh* (Außerkraftsetzung oder Überholtsein), um damit verschiedene Phasen der Offenbarung im Laufe der Geschichte unterscheiden zu können. Die im Wesen eine und selbe Offenbarung wurde demzufolge stückchenweise übermittelt, wobei die spätere Offenbarung die vorausgehenden zu einer abschließenden Vollendung führte und sie damit aufhob. Es ist wichtig, sich dessen bewußt zu bleiben, daß der Koran den Gedanken der Aufhebung oder Außerkraftsetzung in Verbindung mit *Rechtsverpflichtungen* einführt, die in bestimmten Versen offenbart sind, in denen ein Aspekt der gesetzlichen Forderung durch einen anderen Vers als außer Kraft gesetzt oder überholt bezeichnet werden kann. Folglich war die Berufung auf eine Außerkraftsetzung in Verbindung mit der Einstellung des Islam zu älteren abrahamitischen Traditionen zumindest nicht ganz stimmig. Selbst ein solcher klassischer Exeget wie Muhammad b. Jarir al-Tabari (gest. 923), der das Prinzip der Chronologie vertreten hatte, um damit für die ausschließliche Heilwirksamkeit des Islam und seine Rolle als Vollstrecker der Außerkraftsetzung der vorausgehenden monotheistischen Traditionen zu argumentieren, mußte anmerken, daß es *unangemessen* sei, den Begriff der Außerkraftsetzung *auszudehnen auf das göttliche Versprechen*, denen mit Gutem zu vergelten, die an Gott und den Jüngsten Tag glauben und Werke der Rechtschaffenheit vollbringen (Sure 2, Vers 59). Tatsächlich betrachtet Tabari eine solche Außerkraftsetzung als unvereinbar mit dem Begriff der göttlichen Gerechtigkeit².

IV. Die Unterschiede zwischen den einzelnen muslimischen Interpretationen

Dennoch waren diejenigen, die den Begriff der Überholtheit der dem Koran vorausliegenden

Offenbarungen übernahmen, abhängig von einer Tradition, die in vielen frühen Kommentaren zu Sure 3, Vers 79 belegt ist, die feststellt, *daß Gott keine andere Religion als den Islam gelten lasse*. Die Tradition behauptet, daß Sure 3, Vers 79, die nachträglich zu Sure 2, Vers 59, offenbart wurde, tatsächlich Gottes Versprechen für diejenigen, die außerhalb des Islam rechtschaffen handeln, in Sure 2, Vers 59, aufgehoben habe. Ein anderer Sunna-Kommentator, Ismail b. Umar ibn Kathir (gest. 1373) hat keine Bedenken, zu behaupten, daß aufgrund von 3,79 Gott nichts anderes als den Islam gelten lasse, *nachdem Muhammad gesandt worden ist*. Obwohl er sich nicht auf den Begriff der Außerkraftsetzung als Beweis beruft, deuten seine Schlußfolgerungen offensichtlich doch auf den Gedanken der Überholtheit hin, wenn er den Heilsstand derjenigen feststellt, die vor Muhammads Auftreten gelebt haben. Ibn Kathir vertritt die Überzeugung, daß die Jünger früherer religiöser Autoritäten mit ihrer gehorsamen Gefolgschaft auf einem rechtgeleiteten Weg nur in der Epoche vor dem Beginn der islamischen Offenbarung sicher sein konnten, einen Weg zum Heil zu beschreiten³.

Offensichtlich *wurde der Begriff der Außerkraftsetzung der vorausgehenden Offenbarung nicht allgemein vertreten*, nicht einmal von solchen Exegeten, die ansonsten – zumindest theoretisch – forderten, daß andere Monotheisten sich an die neue Schari'a Muhammads halten müßten. Das Ausmaß des christlichen Einflusses auf die muslimischen Debatten über die Außerkraftsetzung der vorausgegangenen Offenbarung läßt sich nur schwer abschätzen. Es ist wohl nicht zu weit hergeholt, wenn man vermutet, daß die Disputationen über die Überholtheit des Christentums und des Judentums durch den Islam – ungeachtet des Fehlens irgendeines Anknüpfungspunktes dafür im Koran – in muslimischen Kreisen ihren Anfang genommen haben aufgrund der mit größter Konsequenz geführten christlichen Disputationen darüber, daß das Christentum das Judentum abgelöst habe, und noch konkreter gesprochen: wenn Christen den Anspruch erhoben, die rechtmäßigen Erben derselben hebräischen Bibel zu sein, die doch die Quelle des jüdischen Gesetzes war.

Die muslimische Gemeinde mit ihrer unabhängigen Quelle ethischer und religiöser Weisungen, dem arabischen Koran, sah sich – auch aufgrund der von ihr selbst geschaffenen Kontrolle über die Machtstruktur, welche die Beziehung zu anderen definierte – kaum genötigt, ihre Theorie zu entwerfen zum Zweck der Selbstabgrenzung von den vorausgehenden monotheistischen Traditionen, mit denen sie theologische Verbindungen aufgrund der gemeinsamen abrahamitischen Heilsgeschichte unterhielt, Verbindungen, die sie niemals aufgab. Der Koran bezieht sich mit seiner Erfahrung der «Ergebung in Gottes Willen» (= *islam*) auf Abraham, den «Unitarier» (*muwahhid*), der ja «weder Jude noch Christ war; vielmehr war er lauterer Glaubens, ein Muslim, und keiner derer, die Gott Gefährten geben (oder: «keiner von den Götzendienern»)» (Sure 3, Vers 60)⁴.

Dieser im Koran verankerte Geist eines Ökumenismus zwischen den abrahamitischen Traditionen blieb ein latentes Potential, das zu verschiedenen Zeiten der Geschichte, wenn die Glaubensgemeinschaft ihr Verhältnis zu den Mächten, die Herren über ihr Geschick waren, zu überdenken hatte, ausgewertet werden konnte. Angestoßen von den sozialen und politischen Umständen der kolonialen und nachkolonialen Ära, haben muslimische Exegeten sich die pluralistische Ausrichtung des Korans in unterschiedlicher Intensität wieder angeeignet. In dieser Hinsicht hat die Zugehörigkeit der Exegeten zu verschiedenen theologischen Schulen eine bedeutende Rolle gespielt.

Es gab im wesentlichen *zwei theologische Einstellungen* bezüglich der moralischen und geistigen Leitung, die Gott der Menschheit angedeihen läßt, damit sie das Heil erlangen kann. Diejenigen Theologen, die *Gottes Willen* als allmächtig und alle Wirklichkeit umfassend betonten, hielten es für notwendig, daß die Menschheit sich für die geoffenbarte göttliche Leitung durch die Propheten offenhalte – im Interesse ihres letztendlich für sie bestimmten Wohls.

Andererseits hielten Theologen, welche die *menschliche Willensfreiheit* – verbunden mit der notwendigen Einsicht, daß dieses Wollen auch in Praxis umgesetzt werden muß – betonten,

den menschlichen Geist für fähig, ein gottgemäßes Leben zu führen. Es ist zumeist die letztere Gruppe, die bei den Sunniten als die Mutaziliten bezeichnet wird und die bei den Schiiten die Mehrheit bildet, welche die bleibende Heilswirksamkeit der anderen monotheistischen Glaubensrichtungen gelten ließ; eine Heilswirksamkeit, die sich gründete auf die Leitung sowohl durch die Offenbarung als auch durch die menschliche Einsicht, deren sich Christen ebenso wie Juden erfreuen können. Sie hielten die «Leute des Buches» (Juden und Christen) für verpflichtet, sich nach den ihnen zuteil gewordenen Offenbarungen zu richten, die ja weiterhin im wesentlichen Anerkennung beanspruchen konnten, ungeachtet der Mißachtung und der Veränderungen, die sie erlitten hatten.

Die erste Gruppe dagegen, die für die Theorie einer chronologischen Abfolge von Offenbarungen optiert hatte, gestand diesen Religionen nur eine auf die Zeit vor Muhammad begrenzte Geltung als wirksame Quelle göttlicher Führung zu. Nach dem Auftreten Muhammads hätten die Anhänger dieser Religionen Muhammad als den Propheten zu akzeptieren, wenn sie gerettet werden wollten.

V. Die Anerkennung anderer Religionen

Die modernen Koranexegeten haben in ihrer Mehrheit die theologische Position der Mutaziliten übernommen, die den freien Willen des Menschen gelten läßt. Sie glauben, daß die Menschen angemessen mit Einsicht und Willen begabt sind, um den Weg ihrer geistigen Bestimmung mit Hilfe der geoffenbarten Botschaft Gottes verfolgen zu können. So lehrt Muhammad Rashid Rida (gest. 1935), der damit die mutazilitische Einstellung seines Lehrers, des bedeutenden muslimischen Modernisten Muhammad 'Abduh (gest. 1905), übernimmt, daß die Verantwortung des Menschen sich proportional verhält zum Niveau seiner Empfangsbereitschaft für Gottes Zielsetzungen, von denen er entweder durch die Offenbarung oder durch seine vernünftige Einsicht Kenntnis hat. *Zweck der Offenbarung* ist es, *Dinge, die schon durch menschliche Einsicht bekannt sind, zu klären und zu erbellen*. Die grundlegenden Glaubensgegenstände wie die

Existenz Gottes und des Jüngsten Tages werden unweigerlich auf diese Weise erkannt. Propheten kommen, um zu bestätigen, was der menschlichen Einsicht bereits durch Inspiration zugänglich ist. Dementsprechend gibt es eine wesentliche Einheit in den Glaubensüberzeugungen der «Angehörigen der gottgeschenkten Religionen» (*ahl al-adyan al-ilahiya*), die sich sowohl der göttlichen Führung als auch der ihnen angeborenen Disposition zum Glauben an Gott und den Jüngsten Tag geöffnet haben und gute Werke tun⁵.

Überdies gilt Gottes Versprechen all denen, die diese gottgeschenkte Religion haben, ungeachtet ihrer formellen Zugehörigkeit zu einer bestimmten Religionsgemeinschaft, denn Gottes Gerechtigkeit läßt es nicht zu, die eine Gruppe zu begünstigen und eine andere weniger gut zu behandeln. Alle Menschen, die einem Propheten und der besonderen ihnen zuteil gewordenen Offenbarung glauben, «die haben ihren Lohn bei ihrem Herrn, und Furcht kommt nicht über sie, und sie werden nicht traurig sein» (Sure 2, Vers 59). Rashid Rida macht den Glauben an die prophetische Rolle Muhammads nicht zur Bedingung für Juden und Christen, die gerettet werden möchten, und damit behauptet er implizit die Heilsgültigkeit sowohl der jüdischen als auch der christlichen Offenbarung⁶.

Unter den schiitischen Kommentatoren war es Muhammad Husain al-Tabataba'i (gest. 1982), welcher der wohlbegründeten schiitischen Lehrmeinung aus klassischer Zeit folgte und den Begriff der Außerkraftsetzung der in Sure 2, Vers 59, enthaltenen göttlichen Verheißung ablehnte. Tatsächlich stimmt er der Meinung, daß die dem Koran vorausgegangenen Offenbarungen überholt seien, nicht zu, wenn er auch meint, daß sie von ihren Anhängern verzerrt und verdorben worden seien.

Dennoch vertritt er die Ansicht, daß die Weisungen des Korans die den beiden früheren Schriftreligionen entnommenen Gesetze außer Kraft gesetzt haben. Offensichtlich beschränkt er aber den Begriff «Außerkraftsetzung» auf seine juristische Bedeutung, wonach er die «Rücknahme» einer früher ergangenen Weisung durch eine neue Regelung bezeichnet, weil die frühere Weisung aufgrund

veränderter Umstände nicht mehr praktikabel ist. Im Blick auf solche Stellen, welche für eine *ökumenische Tendenz des Korans* sprechen, wie z.B. Sure 2, Vers 62, verwarf er die von manchen Muslimen vertretene Meinung, daß Gott sein Heil besonderen Gruppen verheißen habe, weil sie bestimmte Namen tragen. Dagegen habe jeder, der wahrhaft glaube und gerecht handle, Anspruch auf Gottes Belohnung und seinen Schutz vor Strafe, wie es in Sure 48, Vers 29, verheißen sei: «Diejenigen, welche glauben und ihren Glauben nicht durch Ungerechtigkeit verdunkeln, denen ist die Sicherheit, und sie sind geleitet.»⁷

VI. Der Koran bedeutet nicht die Außerkraftsetzung der jüdisch-christlichen Offenbarung

Zusammenfassend ist die im Titel dieses Beitrags gestellte Frage: «Bedeutet die islamische Offenbarung die Aufhebung der jüdisch-christlichen Offenbarung?» so zu beantworten: Es ist ganz richtig, daran festzuhalten, daß der Koran selbst sich nicht als die Schrift betrachtet, welche die jüdisch-christliche Offenbarung außer Kraft setzt. Manche muslimische Exegeten der klassischen Zeit jedoch, die es sich angelegen sein ließen, einerseits der muslimischen *Umma* eine exklusive und unabhängige Identität zu verschaffen und andererseits den Anspruch des Islam zu verteidigen, die unverfälschte Gestalt der vorausgegangenen Offenbarungen darzustellen, entwickelten hermeneutische Kunstgriffe, um durch Extrapolation solch eine theologische Position zu begründen. So verstanden sie das Wort «Islam» in Sure 3, Vers 79, mehr als Eigennamen einer von Muhammad gebrachten historischen Religion denn als einen Allgemeinbegriff für den Akt der «Hingabe» an den Willen Gottes. Ähnlich wurden die Verse, welche *Toleranz* gegenüber den «Leuten des Buches» empfahlen, als durch die Verse, welche *djihad* gegen sie forderten, außer Kraft gesetzt betrachtet.

Manche muslimische Exegeten versuchten gewiß, die universalistische Denkweise des Korans restriktiv auszulegen. Dieses Denken definiert den echten Gläubigen als denjenigen, der dem im wesentlichen zweifachen Aspekt der abrahamitischen Religionen gerecht wird: dem Glauben an Gott und den Jüngsten Tag sowie

einem Handeln, das sich an der Leitung durch die göttliche Offenbarung ausrichtet. Dieses Denken bestand nicht darauf, daß man Muhammads prophetische Sendung gläubig annehmen müsse. Eine derartige Forderung war ein Teil des besonderen Denkansatzes der muslimischen *Umma*. Es war dieser besondere Denkansatz, der dazu führte, daß alle anderen Religionen als etwas betrachtet wurden, das überholt und dessen Heilswirksamkeit außer Kraft gesetzt sei. Dennoch gab es auch im Rahmen eines derartigen theologischen Konsenses eine ausdrückliche Weigerung, das im Koran enthaltene Heilsversprechen an die anderen Monotheisten, denen gleich den Muslimen eine echte Offenbarung zuteil geworden war, einschränkend zu deuten.

Moderne Exegeten wie Rashid Rida und Tabataba'i sind Vertreter der unverkennbaren geistigen Offenheit des Korans für die Identität der Menschheit, die Gott zu ihrem Mittelpunkt hat und in der die äußere Form von

Religion rückgebunden ist an das innere Zeugnis des Göttlichen, das sich jedem exklusiven und restriktiven Selbstverständnis widersetzt. Tatsächlich wird ein religiöser Pluralismus vom Koran als etwas betrachtet, das ein gottgesetztes Ziel für die Menschheit verwirklicht. Worauf es letztlich ankommt, ist der Glaube an Gott, der in die Seelen aller Menschen objektive Werte eingesenkt hat (Sure 91, Vers 8), die alle Menschen anrühren, wenn sie den besonderen ihnen offenbarten Wegweisungen folgen. Der Koran ermahnt die ganze Menschheit, «bereit zu sein für gute Taten»: «Jedem von euch (in euren Glaubensgemeinschaften) gaben wir eine Norm und eine Heerstraße. Und so Allah es wollte, wahrlich, er machte euch zu einer einzigen Gemeinde; doch will er euch prüfen in dem, was er euch gegeben. Wetteifert darum im Guten. Zu Allah ist eure Heimkehr allzumal, und er wird euch aufklären, worüber ihr uneins seid.» (Sure 5, Verse 52 u. 53.)

¹ Die hier angeführten Zitate aus dem Koran sind der folgenden Übersetzung entnommen: Der Koran. Aus dem Arabischen übertragen von Max Henning, Einleitung und Anmerkungen von Annemarie Schimmel (Stuttgart 1960).

² Tabari, Jami 'al-bayan 'an ta' wil ay al-qur'an (Kairo 1954) Bd. 2, 155-156.

³ Ibn Kathir, Tafsir al-qur'an al-'azim (Kairo 1937) Bd. 1, 103.

⁴ Für die theologischen Probleme, vor die sich die frühe Christenheit gestellt sah, als sie ihre besondere Eigenart erklären und ihre Beziehung zum Judentum systematisch ausarbeiten mußte, siehe: M. Simon, Versus Israel. A Study of the Relations between Christians and Jews in the Roman Empire (AD 135-425) (New York 1986), vor allem Kapitel 3.

⁵ Rashid Rida, Tafsir al-qur'an al-hakim al-shahir bi-tafsir al-manar (Beirut, o.J.) Bd. 1, 339.

⁶ AaO. 336.

⁷ Tabataba'i, al-Mizan fi tafsir al-Qur'an (Beirut 1974) Bd. 1, 193.

Weitere Literatur:

Mahmoud Ayoub, *The Qur'an and Its Interpreters* (Albany 1984).

J.D. McAuliffe, *Qur'anic Christians. An Analysis of Classical and Modern Exegesis* (Cambridge 1991).

Abdulaziz Sachedina, *Jews, Christians and Muslims according to the Qur'an*, in: *Greek Orthodox Theological Review* 31 (1986) 105-120.

Ders., *Universal and Particular Discourse in the Islamic Tradition: A Muslim Response*, in: *Church and Society* 83 (1992/1) 34-37.

A. Schimmel/Abdoljavad Falaturi (Hg.), *We Believe in One God: The Experience of God in Christianity and Islam* (New York 1979).

Muzammil H. Siddiqi, *Muslim and Byzantine Christian Relations. Letter of Paul of Antioch and Ibn Taymiyah's Response*, in: *The Greek Orthodox Theological Review* 31 (1986) 33-45.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

ABDULAZIZ SACHEDINA

1942 in Lindi, Tansania, geboren; amerikanischer Staatsbürger; Studien an der Aligarh Muslim University, Indien, an der Ferdowsi-Universität (Iran), an der Universität Toronto (Kanada); ebendort 1976 Abschluß mit dem Grad eines Ph.D. Seit 1976 Professor am Department of Religious Studies an der University of Virginia. Gastprofessuren in Waterloo (Kanada), Amman (Jordanien), Haverford (Pennsylvania) und in Montréal (Kanada); außerdem Gastvorträge in Ostafrika, Pakistan, Europa und dem Nahen Osten. Derzeitige Arbeitsschwerpunkte: 1. Die theoretische Basis des islamischen Rechtes in vergleichender Sicht; 2. Islamischer Fundamentalismus in den achtziger und neunziger Jahren; 3. Fragen zur islamischen medizinischen Ethik. Anschrift: Dept. of Religious Studies, Cocke Hall, University of Virginia, Charlottesville, Virginia 22908, USA.