



Religiöser Pluralismus in den islamischen Quellen

Amin Elfeshawi

*Private Pädagogische Hochschule der Diözese Linz
amin.elfeshawi@ph-linz.at*

EINGEREICHT 05 FEB 2018

ÜBERARBEITET 06 NOV 2018

ANGENOMMEN 22 NOV 2018

Der öffentliche Diskurs über MuslimInnen führt zu einer vorurteilsbehafteten Wahrnehmung des Islams und den mit ihm verbundenen theologischen Inhalten. Aufgrund dessen wird Studienergebnissen zufolge der Islam oftmals mit einer Bedrohung gleichgesetzt. Dadurch entsteht eine Debatte, die mitunter die Fähigkeit einer friedlichen Koexistenz des Islams mit anderen Religionen hinterfragt. Um dieser Diskussion gerecht zu werden, ist ein Blick auf die islamischen Quellen notwendig.

SCHLÜSSELWÖRTER: Islam, Pluralismus, Gesellschaft, Diversität

1. Problembeschreibung

Der Islam rückt in hiesigen Breitengraden immer mehr in den Fokus der öffentlichen Debatte. Nicht selten ist die Konnotation in Folge dessen eine negative. Die Studie des Österreichischen Integrationsfonds (ÖIF) ergab im Jahr 2017, dass 76 Prozent der Befragten den Islam nicht als einen Teil Österreichs erachten (ÖIF, 2017, S. 9). 80 Prozent sprechen sich für strengere Kontrollen in Moscheen aus, um einer möglichen Radikalisierung entgegenwirken zu können. Das Zusammenleben zwischen NichtmuslimInnen und MuslimInnen wird von 61 Prozent der ÖsterreicherInnen als schlecht bewertet (ebd., S. 13). Studien in Deutschland kommen zu einem ähnlichen Ergebnis (Welt.de, 2015). Die Studie der Bertelsmann-Stiftung in Deutschland ergab im Jahr 2014, dass 57 Prozent der Befragten den Islam als eine Bedrohung wahrnehmen. Hintergründe für derartige Ergebnisse sind vielfältig. Unter anderem wird die mediale Berichterstattung zu Zuwanderung im Allgemeinen und Flüchtlingen im Besonderen als wesentlicher Faktor genannt (ÖIF, 2017, S. 8). Es kann davon ausgegangen werden, dass sowohl die Kriege in Syrien sowie im Irak als auch terroristische Attacken, die in Europa von dschihadistischen Gruppierungen verübt wurden, maßgeblich dafür verantwortlich sind. Durch eine ständige öffentliche negative Perzeption scheint es, dass oftmals dschihadistisches Gedankengut mit einem vermeintlich monolithischen Islam gleichgesetzt wird, ohne eine Differenzierung beziehungsweise eine nähere Betrachtung theologischer Inhalte vorzunehmen.

Teil dieser entstandenen Debatte beschäftigt sich damit, ob im Islam grundsätzlich eine friedliche Koexistenz mit anderen Religionen theologisch befürwortet werden kann oder nicht. Dieser Artikel widmet sich aus diesem Grund folgender Frage: „Kann den islamischen Quellen eine pluralismus-affirmative Haltung entnommen werden?“ Mit diesem Artikel soll erarbeitet werden, ob man aus islamischen Quellenbezügen eine Interpretation und Rechtfertigung herauslesen kann, die religiöse Diversität als zulässig erachtet. Die Erkenntnisse können sowohl im Rahmen des islamischen Religionsunterrichtes als auch in der Behandlung des Islams in anderen pädagogischen Fächern wie etwa dem Ethik-, dem Geschichtsunterricht oder in der Politischen Bildung dienlich sein.

Die folgende Abhandlung bedient sich einer Primär- und einer Sekundäranalyse. Über entsprechende Quranverse, die sich mit der erläuterten Fragestellung beschäftigen, soll ein Einblick in die Thematik ermöglicht werden. Bei einigen kontrovers gedeuteten Ayat (Quranverse; arabisch) muss, um eine kontextgerechte Interpretation zu ermöglichen, auf Exegesen („Tafsir“) zurückgegriffen werden. Im Vordergrund steht die Positionierung des Islams zu anderen Religionen. Neben ethischen Richtlinien sollen über die Hermeneutik sowie andere zeitgenössische Quellen wie Verträge und Briefe des islamischen Gesandten Mohammeds Hinweise erlangt werden, wie der Umgang mit anderen Religionen ergründet wurde.

In einem ersten Schritt soll aus den islamischen Primärquellen analysiert werden, wie der Mensch verstanden und welcher Stellenwert diesem von Gott zugeschrieben wird. Des Weiteren wird die Beziehung zwischen Gott und der Menschheit erörtert, indem gleichermaßen der göttliche Anspruch, der über seine Gesandten- und Prophetenschaft übermittle wurde, zum Thema eines eigenen Kapitels gemacht wird. Die explizite Benennung von abrahamitischen Religionsgemeinschaften im Quran, wie auch die Frage nach der allgemeinen Religionsfreiheit werden dabei ebenso berücksichtigt wie auch weitere Quellen des islamischen Gesandten Mohammeds, die als Unterweisung einer gesellschaftlichen Praxis erachtet werden können.

Es wird an dieser Stelle festgehalten, dass dieser Artikel nicht den Anspruch stellt, islamische Standpunkte in ihrer Gesamtheit widerzuspiegeln. Der innerislamische Pluralismus ist durch eine Methodenvielfalt gekennzeichnet, die auch dazu führt, dass bestimmte Quranverse beziehungsweise Überlieferungen unterschiedlich gedeutet werden können. Eine Spannungsbreite in der islamischen Hermeneutikwissenschaft ist die klassische Diskussion zwischen „tafsir bi-l-ma'thur“, also jenen Exegesen, die sich vordergründig islamischer Quellen bedienen und dem „tafsir bi-l-ra'y“, einem exegetischen Zugang, welcher rationale Reflexionen vorsieht (Elfeshawi, 2016, S. 5 ff). Hinzu kommt die Debatte über die Frage der Zulässigkeit von Abrogationen im Quran. Während ein Großteil der islamischen Gelehrteninnenschaft die Abrogation des Qurans durch den Quran oder jene einer Überlieferung durch eine andere Überlieferung akzeptiert, herrscht Uneinigkeit,

ob eine Abrogation des Qurans durch eine Überlieferung und vice versa zulässig wäre (Neale, 2017, S. 39). Um aber dennoch der Fragestellung gerecht werden zu können, ob den islamischen Quellen eine affirmative Haltung hinsichtlich einer gesellschaftlichen Vielfalt entnommen werden kann, wird diesbezüglich auf methodologische Kontroversen nicht Rücksicht genommen.

2. Gemeinsamer Ausgangspunkt der Menschheit

Islamisch betrachtet liegt die Provenienz der Menschheit bei Adam und Eva, was nicht nur den gemeinsamen Ursprung verdeutlichen soll, sondern ebenso den religiösen. Für den Menschen ist eine göttliche Bestimmung vorgesehen, welche sich aus dem Quran ableiten lässt:

„Nun haben Wir fürwahr den Kindern Adams Würde verliehen und sie über Land und Meer getragen und für sie Versorgung von den guten Dingen des Lebens bereitet und sie weit über das meiste Unserer Schöpfung begünstigt.“ [17:70] (Asad, 2009, S. 544)

Aus dieser von Gott verliehenen Ehre beziehungsweise Würde lässt sich einiges über die Beschaffenheit der menschlichen Positionierung auf Erden schließen. In der Wortwahl des genannten Verses werden die Menschen allesamt als Kinder Adams, also als Nachkommen des ersten Menschen und Urvater der Menschheit, angesprochen, wodurch keine Differenzierung hinsichtlich religiöser, physischer, moralischer oder ähnlicher Merkmale vorgenommen wird. Dass Gott die Kinder Adams über Land und Meer getragen hat, kann dahingehend verstanden werden, dass die Erde eine Wohnstätte für alle Menschen darstellt und hier keine Form der Differenzierung auszumachen ist. Die Versorgung der Menschheit mit guten Dingen ist ein Hinweis auf Ressourcen, welche für alle menschlichen Erdenbewohner gedacht sind, ohne eine Einschränkung des Zugangs vorzunehmen – etwa der Abhängigkeit von der religiösen Orientierung. All dies ist ein Ausdruck für die Auszeichnung des Schöpfers gegenüber den Kindern Adams, also allen Menschen, die er ihnen zuspricht.

Eine derartige Ehrung steht universell allen Menschen zu und wird an anderen Stellen im Quran verifiziert, wie unter anderem der Sura 45, Vers 12 bis 13, zu entnehmen ist. Der Mensch wird im Islam generell als Statthalter Gottes auf Erden verstanden, weshalb ihm alles auf diesem Planeten dienlich sein soll. So heißt es etwa in der zweiten Sura, Vers 29:

„Er ist es, der für euch alles, was auf Erden ist, erschaffen hat und Seinen Entwurf auf die Himmel angewandt und sie zu sieben Himmeln gebildet hat; und Er allein hat volles Wissen von allem.“ (Asad, 2009, S. 34)

Die menschliche Statthalterschaft und die damit verbundene Verantwortung, die dem Menschen auf der Erde von Gott aufgetragen wurde, trifft auf die gesamte Menschheit zu, ohne Berücksichtigung des konfessionellen Hintergrunds (Heck, 2009, S. 150). Religion hat unter dieser Voraussetzung die Rolle den Menschen zu erheben und zu würdigen (ebd., S. 161). Der von Gott dem Menschen zugeschriebenen Status der Statthalterschaft beinhaltet, dass die Menschheit gleichermaßen StellvertreterInnen Gottes und dadurch zugleich auch die Familie Gottes darstellt (Esack, 1998, S. 95).

Angesprochen werden die Menschen im Quran auf unterschiedliche Art und Weise. Wie bereits oben erwähnt, ist eine Form der Anrede „banu Adam“ (Arabisch für „Kinder Adams“). Genauso geläufig sind Bezeichnungen wie „insan“ (Arabisch für „Mensch“), „ins/bashar“ (Arabisch für „Menschheit“) und „nas“ (Arabisch für „Menschen“) (Osman, 2005, S. 7). Die universelle Disposition der Menschheit kann im Quran anhand weiterer Beispiele festgestellt werden:

„O Kinder Adams! Erlaubt Satan nicht, euch auf dieselbe Weise zu verführen, wie er eure Vorfahren dazu brachte, aus dem Garten vertrieben zu werden (...)“ [7:27] (Asad, 2009, S. 27)

„(31) O Kinder Adams! Macht euch schön für jeden Akt der Anbetung und eßt(sic!) und trinkt (freizügig), aber verschwendet nicht: wahrlich, Er liebt nicht die Verschwender! (32) Sag: 'Wen gibt es, die Schönheit zu verbieten, die Gott für Seine Geschöpfe hervorgebracht hat, und die guten Dinge unter den Mitteln der Versorgung?' (...)“ [7:31-32] (ebd., S. 274 f.)

Aus dem letzten Exempel kann eine wichtige Schlussfolgerung bezüglich der religionsgeschichtlichen Entwicklung aus einer islamischen Sichtweise gezogen werden. Mit dem gemeinsamen Vorfahren aller Menschen, der im Quran Erwähnung findet, ist mit Adam der Grundstein für die erste Religion gelegt worden. Sie ist der Beginn der Lehre des „Tauhid“, also der Bekenntnis zur Einheit, Einzigkeit und Einzigartigkeit Gottes. Man kann die Lehre des „Tauhid“ durchaus als Holismus des Islams zusammenfassen (Esack, 1998, S. 91). Die Menschheit wurde laut quranischem Verständnis bereits vor ihrem Partus mit der Existenz Gottes konfrontiert. Dies ist aus der siebten Sura, Vers 172 zu entnehmen:

„Und wann immer dein Erhalter ihre Nachkommen aus den Lenden der Kinder Adams hervorbringt, ruft Er sie (also) auf, Zeugnis über sich selbst zu geben: 'Bin Ich nicht der Erhalter?' - worauf sie antworten: 'Ja, fürwahr, wir bezeugen es!'“ (Asad, 2009, S. 301)

Aus diesem Vers lässt sich schließen, dass alle Kinder Adams bereits vor ihrer irdischen Ankunft bekennende MonotheistInnen gewesen sein mussten. Mit der Geburt und der geistigen Entfaltung eines jeden einzelnen menschlichen Wesens wurde ihm beziehungsweise ihr eine Individualität zugestanden, die es erlaubt, den eigenen spirituellen Weg selbstständig zu erkunden (Osman, 2005, S. 8).

3. Der universalistische Anspruch Gottes

Dieser Gott, der sich unter anderem im Quran offenbart, ist auch jener, der sich über andere Gesandten und Propheten, die bereits vor Mohammed existierten, den Menschen zu erkennen gab. Einige von ihnen finden sich in den heiligen Schriften der drei abrahamitischen Religionen wieder. Achtzehn von ihnen werden in Sura 6, Vers 83 bis 86, aufgezählt:

„(83) Und dies war Unser Argument, das Wir Abraham gegen sein Volk gewährleisten: (denn) Wir erheben um Stufen, wen Wir wollen. Wahrlich, dein Erhalter ist weise, allwissend. (84) Und wir gewährten ihm Isaak und Jakob; und Wir leiteten jeden von ihnen recht, wie Wir vordem Noah rechtgeleitet hatten. Und von seinen Nachkommen (gewährten Wir das Prophetentum) David und Salomon und Hiob und Josef und Moses und Aaron: denn so belohnen Wir die, die Gutes tun; (85) und Zacharias und Johannes und Jesus und Elias: jeder von ihnen gehörte zu den rechtschaffenen (86) und Ismael und Elisa und Jona und Lot. Und jeden von ihnen begünstigten Wir über andere Leute.“ (Asad, 2009, S. 248)

Auf die beiden Weltreligionen, das Judentum und Christentum, bezogen, versteht sich der Islam als eine Konfession, welche die Tradition der Prophetenschaft fortgesetzt und vollendet hat und in ihrem Kern die Botschaft aller Verkünder Gottes trägt. Dieser gemeinsame Schöpfer aller Menschen hat auch den Anspruch, allumfassend zu sein:

„Und Gottes ist der Osten und der Westen: und wohin immer ihr euch wendet, dort ist Gottes Antlitz. Siehe, Gott ist unendlich, allwissend“ [2:115] (Asad, 2009, S. 54).

Mit der bereits erläuterten gemeinsamen historischen Wurzel der Menschheit erschließt sich, dass auch Religionen auf die eine oder andere Weise eine Wechselbeziehung zueinander haben (Aslan, 2011, S. 35). Dass Gott jedoch nicht nur den Kontakt über die Gesandtschaft mit dem Volke Israels oder dem Stamm der Quraisch (aus dem Mohammed stammte) suchte, wird in Sura 35, Vers 24 proklamiert:

„Wahrlich, Wir haben dich mit der Wahrheit gesandt, als ein Überbringer froher Kunde und ein Warner: denn es gab niemals eine Gemeinschaft, in deren Mitte nicht ein Warner (gelebt hat und) dahingegangen ist.“ (Asad, 2009, S. 832)

Daraus folgt, dass sich der Schöpfer im Verlauf der Geschichte mit allen Völkern über seine Boten in Verbindung gesetzt hat. Wohl aus rein pragmatischen Gründen wurden nicht alle Propheten und Gesandten namentlich aufgelistet:

„Und fürwahr (o Mohammed), Wir haben vor deiner Zeit Gesandte entsandt; einige von ihnen haben Wir dir gegenüber erwähnt, und einige von ihnen haben Wir dir gegenüber nicht erwähnt (...).“ [40:78] (Asad, 2009, S. 900)

Der Hintergrund für die Entsendung von Propheten und Gesandten an jedes Volk liegt darin, dass sich am Jüngsten Tag niemand beklagen können soll, dass kein Warner beziehungsweise Verkünder zu ihnen gekommen sei und sie deswegen nicht belangt werden könnten (Aslan, 2011, S. 36). Dass sich dabei der Schöpfer jedem Volk in seiner Sprache gewidmet hat, erschließt sich aus Sura 14, Vers vier. Hier wird verdeutlicht, dass Allah den Anspruch stellt, die Gottheit aller Menschen und Völker zu sein, ohne Abgrenzungen hinsichtlich ihrer kulturellen, traditionellen oder sprachlichen Diversität vorzunehmen. Wenn auch alle Propheten und Gesandte über dieselbe Realität gesprochen haben, waren ihre Botschaften in ihrer theologischen Form nicht unbedingt ident. Grund dafür ist, dass ihre göttliche Übermittlungen eine spezifische Form annahm, die für ihre Zeit und ihre Kultur bestimmt war (Aslan, 1998, S. 188). Pluralismus ist ein gottgewolltes Konzept (Aslan, 2011, S. 36). Dieses Selbstverständnis kann eindeutig aus dem Quran entnommen werden:

„O Menschen! Siehe, Wir haben euch alle aus einem Männlichen und einem Weiblichen erschaffen, und haben euch zu Nationen und Stämmen gemacht, auf daß (sic!) ihr einander kennlernen möget. Wahrlich, der Edelste von euch in der Sicht Gottes ist der, der sich Seiner am tiefsten bewußt (sic!) ist. Siehe, Gott ist allwissend, allgewahr.“ [49:13] (Asad, 2009, S. 980)

Gottes Plan für den Menschen sieht vor, dass die Allgemeinheit sich näher kommen soll, denn bereits in ihrer Unterschiedlichkeit liegen die Zeichen Gottes. Aber diese gottgewollte Verschiedenheit bezieht sich gleichfalls auf den religiösen Aspekt:

„Und hätte es dein Erhalter so gewollt, Er hätte sicherlich alle Menschheit zu einer einzigen Gemeinschaft machen können: aber (Er wollte es anders, und so) fahren sie fort, unterschiedliche Ansichten zu haben.“ [11:118] (Asad, 2009, S. 429)

Die Vielfaltigkeit der Erdenbewohner ist als ein Zeichen Gottes zu betrachten, welches von "Wissenden" als ein solches wahrgenommen wird. Wie bereits oben erläutert, werden alle Propheten und Gesandten im Islam als „Muslime“ betrachtet, welche die Botschaft Gottes auf Erde vermittelt haben. „Islam“ bedeutet sprachlich „Hingabe zu Gott“ (Aslan, 2011, S. 37). Alle Propheten, die dem Judentum, Christentum und Islam gemein sind, sind deswegen „Gottergebene“, ergo „Muslime“. Abwandlungen des Begriffes „Islam“ oder „Muslim“ findet man im quranischen Kontext auch im Verb „aslama“ vor (Sachedina, 2001, S. 39). Ein derartiges Verständnis wird im Quran an mehreren Stellen ersichtlich, wie an dieser: „Abraham war weder ein 'Jude' noch ein 'Christ', sondern war einer, der sich von allem abwandte, was falsch ist, da er sich Gott ergeben hatte; und er war nicht von jenen, die etwas anderem neben Ihm Göttlichkeiten zuschreiben“ [3:67] (Asad, 2009, S. 119). Im Gebet Abrahams wird dies laut quranischer Darstellung ausdrücklich erwähnt:

„O unser Erhalter! Mache, daß (sic!) wir uns Dir ergeben [„Muslime“; Anmerkung des Autors], und mache aus unseren Nachkommen eine Gemeinschaft, die sich Dir ergeben wird, und zeige uns unsere Weise der Anbetung und nimm unsere Reue an: denn, wahrlich, Du allein bist der Reueannahmende, der Gnadenspendler!“ [2:128] (Asad, 2009, S. 57)

Die Hingabe beziehungsweise Ergebenheit gegenüber Gott als die „eigentliche“ Religion, wird im Quran verdeutlicht: „Suchen sie etwa einen anderen Glauben als an Gott, obwohl Er es ist, dem sich, was immer in den Himmeln und auf Erden ist, ergibt, willig oder unwillig, da zu Ihm alle zurückkehren müssen?“ [3:83] (Asad, 2009, S. 122).

4. Die "SchriftbesitzerInnen" aus einer islamischen Sichtweise

Zu den sogenannten SchriftbesitzerInnen zählt die AnhängerInnenenschaft des Judentums, des Christentums sowie die SabäerInnen und ZoroastrierInnen:

„Wahrlich, was jene angeht, die Glauben (an diese heilige Schrift,) erlangt haben, und jene, die dem jüdischen Glauben folgen, und die Sabier [Sabäer; Anmerkung des Autors] und die Christen und die Magier [Zoroaster; Anmerkung des Autors] und jene, die darauf aus sind, etwas anderem als Gott Göttlichkeit zuzuschreiben, (andererseits) - wahrlich, Gott wird am Auferstehungstag zwischen ihnen entscheiden: denn, siehe, Gott ist über alles Zeuge“ (22:17); (Asad, 2009, S. 638)

Diese erscheinen in der quranischen Darstellung in einem positiven Konnex in dem Sinne, dass Gott mitunter Teilen dieser Religionsgemeinschaften eine Belohnung im Jenseits zuspricht:

„Wahrlich, jene, die Glauben (an diese göttliche Schrift) erlangt haben, wie auch jene, die dem jüdischen Glauben folgen, und die Christen und die Sabier [Sabäer; Anmerkung des Autors] - alle, die an Gott und den Letzten Tag glauben und rechtschaffene Taten tun - werden ihren Lohn bei ihrem Erhalter haben; und keine Furcht brauchen sie zu haben, noch sollen sie bekümmert sein.“ [2:62] (Asad, 2009, S. 41)

Islamisch gesehen wird von MuslimInnen gefordert, eine theologische Konversation mit den SchriftbesitzerInnen anzustreben, wodurch Gemeinsamkeiten als auch Unterschiede in der Wahrnehmung Gottes und die damit verbundenen religiösen Normen, Gebote und Verbote ausgemacht werden sollen:

„Und streitet nicht mit den Anhängern früherer Offenbarung anders als auf die gütigste Weise - außer es sei seien solche von ihnen, die auf Übeltun aus sind - und sagt: 'Wir glauben an das, was uns von droben erteilt worden ist, wie auch an das, was euch erteilt worden ist: denn unser Gott und euer Gott ist ein und derselbe, und Ihm ergeben wir (alle) uns.“ [29:46] (Asad, 2009, S. 766)

Eine derartige Dialogaufforderung zwischen MuslimInnen und Angehörigen der SchriftbesitzerInnen findet man im Quran an mehreren Stellen, wie beispielsweise in Sura 20, Vers 44, oder auch in Sura 16, Vers 125. Bemerkenswert ist jedoch, dass auf eine Bedachtsamkeit als auch Weisheit im Gespräch großen Wert gelegt wird. Dies impliziert jedoch nicht unbedingt einen Missionierungsversuch, da im oben angeführten Quran-Abschnitt der Sura 29, Vers 64, deutlich wird, dass auf Gemeinsamkeiten aufgebaut werden soll. Gegen einen Missionierungsdrang sprechen auch noch weitere Ayat im Quran:

„(68) Und wenn sie (versuchen,) mit dir (zu) streiten, sage (nur): 'Gott weiß am besten, was ihr tut'. (69) (Denn fürwahr,) Gott wird zwischen euch (allen) am Auferstehungstag richten hinsichtlich all dessen, worüber ihr uneins zu sein pflegtet“ [22:68-69] (Asad, 2009, S. 649).

Noch deutlicher wird es in folgendem Quranvers:

„Wahrlich, was jene angeht, die Glauben (an diese heilige Schrift) erlangt haben, und jene, die dem jüdischen Glauben folgen, und die Sabier und die Christen und die Magier (einerseits) und jene, die darauf aus sind, etwas anderem als Gott Göttlichkeit zuzuschreiben, (andererseits) - wahrlich Gott wird am Auferstehungstag zwischen ihnen entscheiden: denn, siehe, Gott ist über alles Zeuge“ [22:17] (Asad, 2009, S. 638)

Infolgedessen obliegt es lediglich Gott im Jenseits, zwischen den monotheistischen Religionsgemeinschaften zu richten. Aufgrund der Tatsache, dass die Exekution zur göttlichen Angelegenheit bestimmt wurde, steht es keiner irdischen Instanz zu, einen Akt des Zwanges, der Bestrafung oder ähnliches hinsichtlich der religiösen Weltanschauung zu unternehmen. An dieser Stelle sei auf den bereits oben angeführten Vers 70 der Sura 17 hinzuweisen, worin der Menschheit „karma“, was mit „Würde“ oder „Ehre“ aus dem Arabischen zu übersetzen ist, von Gott zugeschrieben wird. Daraus ist abzuleiten, dass dem Menschen ein freier Wille und die damit verbundene menschliche Diversität und der Pluralismus von Gott zugesprochen werden (Kamali, 2009, S. 31). Betont wird stets die Verbundenheit zu den anderen abrahamitischen Konfessionen:

„Sagt: 'Wir glauben an Gott und an das, was uns von droben erteilt worden ist, und an das, was Abraham und Ismael und Jakob und ihren Nachkommen erteilt worden ist, und an das, was Moses und Jesus gewährt worden ist, und an das, was allen (anderen) Propheten von ihrem Erhalter gewährt worden ist: Wir machen keinen Unterschied zwischen irgendeinem von ihnen. Und Ihm ergeben wir uns.'“ [2:136] (Asad, 2009, S. 59)

Dieser Vers bezieht sich auf das, was MuslimInnen den SchriftbesitzerInnen in einem gemeinsamen Gespräch mitteilen sollen. Somit soll Personen des jüdischen und christlichen Glaubens verdeutlicht werden, dass ihre Propheten und Gesandten einen Teil der islamischen Theologie darstellen. Der Quran geht sogar einen Schritt weiter:

„Der Gesandte und die Gläubigen mit ihm glauben an das, was ihm von droben erteilt worden ist von seinem Erhalter: sie alle glauben an Gott und Seine Engel und Seine Offenbarungen und Seine Gesandten, ohne einen Unterschied zwischen irgendeinem Seiner Gesandten zu machen; und sie sagen: 'Wir haben gehört, und wir geben acht. Gewähre uns Deine Vergebung, o unser Erhalter, denn bei Dir ist aller Reisen Ende!'“ [2:285] (Asad, 2009, S. 103)

Dadurch soll die Beanspruchung des Islams verdeutlicht werden, dass es sich bei den Propheten und Gesandten des Judentums und Christentums nicht um jüdische und christliche Boten handelt, sondern um „islamische“, ergo „Gottergebene“. Wie oben bereits erwähnt, versteht sich der Islam als die ursprüngliche Religion, die mit der Sendung des Propheten Mohammeds fortgesetzt und zugleich beendet wird:

„Schritt für Schritt hat Er dir von droben diese göttliche Schrift erteilt, die Wahrheit darlegend, die bestätigt, was immer (von früheren Offenbarungen) noch er-

halten ist: denn Er ist es, der die Torah und das Evangelium von droben erteilt hat.“
[3:3] (Asad, 2009, S. 105).

Mit der im Quran attestierten gemeinsamen transzendenten Quelle aller drei abrahamitischen Religionen wird ihnen ein legitimer Status religiöser Natur zugesprochen (Yitik, 2004, S. 2). Darunter ist zu verstehen, dass zwar die Lineage an Propheten und Gesandten einen göttlichen Auftrag erfüllte, dennoch die späteren Offenbarungszuschreibungen wie die Thora oder das Neue Testament nicht mehr dem göttlichen Original entspricht, da zwischenzeitlich menschliche Eingriffe den göttlichen Offenbarungen ihrer Authentizität beraubten (Heck, 2009, S. 45). Das schmälert dennoch nicht die islamische Betrachtungsweise, dass alle anderen abrahamitischen Religionen, wie etwa Judentum beziehungsweise Christentum denselben Ausgangspunkt haben. Muhammad Legenhausen differenziert in diesem Zusammenhang zwischen dem „generellen“ und dem „spezifischen“ Islam (Legenhausen, 2005, S. 65). Während der generelle Islam alle transzendenten Offenbarungsprozesse durch göttliche Boten und Warner in der Menschheitsgeschichte zusammenfasst und damit die allgemeine Botschaft der wortwörtlichen Gottergebenheit („Islam“ auf Arabisch) meint, bezieht sich der spezifische Islam auf Mohammeds Sendung, mit welchem die Historie der Entsendung von Gesandten und Propheten besiegelt und vollendet wurde.

Beim spezifischen Islam sollte dennoch berücksichtigt werden, dass hier keineswegs stets ein uniformer Zugang suggeriert werden kann. Seit Anbeginn der Gesandtschaft Mohammeds gab es eine innerislamische Streitkultur, die sich auf Angelegenheiten wie Doktrin, Autorität, Riten, Herrschaft, soziale Verhaltensnormen und Kultur bezog (Hirji, 2010, S. 5ff.). Abhängig von der Gestaltung der Methodologie kann daher in der Interpretation quranischer Konzepte eine Abweichung vorgefunden werden. Über den innerislamischen Pluralismus und seine Komplexität wird an dieser Stelle auf den Sammelband von Zulfiqar Hijri (2010) verwiesen, da eine Abhandlung dieser Thematik den Rahmen dieses Artikels sprengen würde.

5. Allgemeine Religionsfreiheit und Verbot der Zwangsmissionierung sowie der Anwendung von sonstiger Gewalt

Ethische Leitlinien im Umgang mit der AnhängerInnenschaft diverser Religionsgemeinschaften, ob mono- oder polytheistische, lassen sich durchaus aus den quranischen Suren ableiten. Von zentraler Bedeutung ist der Vers 256 der zweiten Sura:

„Es soll keinen Zwang geben in Sachen des Glaubens. Deutlich unterschieden geworden ist nun der rechte Weg von (dem Weg des) Irrtum; wer darum die Mächte des Übels verwirft und an Gott glaubt, hat fürwahr eine höchst unfehlbare Stütze ergriffen, die niemals nachgibt: denn Gott ist allhörend, allwissend.“ (Asad, 2009, S. 95)

Daraus ist zu schließen, dass kein Mensch gezwungen werden darf, zu konvertieren, auch wenn der Islam sich als letztabgeschlossene Religion betrachtet (Bardakoglu, 2008, S. 114). Die menschliche Vielfalt ist eine, die dem göttlichen Plan entspringt. Es wurde bereits auf folgenden Vers hingewiesen:

„Und hätte es dein Erhalter so gewollt, Er hätte sicherlich alle Menschheit zu einer einzigen Gemeinschaft machen können: aber (Er wollte es anders, und so) fahren sie fort, unterschiedliche Ansichten zu haben.“ [11:118] (Asad, 2009, S. 429)

Es kann hieraus abgeleitet werden, dass der menschliche Pluralismus ein integraler Bestandteil der göttlichen Weisheit („hikma“) ist (Kamali, 2009, S. 33). Dass es nie im Sinne des Schöpfers war, alle Menschen uniform zu schaffen, ist auch aus Sura 64, Vers 2, herauszulesen:

„Er ist es, der euch erschaffen hat: und unter euch sind solche, welche diese Wahrheit leugnen, und unter euch sind solche, die (daran) glauben. Und Gott sieht alles, was ihr tut.“ (Asad, 2009, S. 1066)

Dass auch jene, die nicht den Glauben an Gott teilen, dennoch ein Bestandteil der göttlichen Schöpfung und somit gleichermaßen Kinder Adams sind, kann und darf nicht negiert werden, da wie dem letzten Vers zu entnehmen ist, die Beziehung zwischen Gott und Mensch als die des Schöpfers zu seinem Geschöpf aufrecht erhalten bleibt. Ex aequo lässt sich somit festhalten, dass in einer muslimisch dominierten Gesellschaft, Personen, die keinem Glauben angehören, diesbezüglich keinesfalls unter Druck gesetzt werden dürfen beziehungsweise eine Zwangskonvertierung dem oben angeführten Vers zuwider steht. Der zweite Vers der Sura 64 ist ein weiteres Mal vielsagend für den vom Schöpfer gestatteten freien Willen des Menschen, durch den es ihm auch zusteht, Gottes Existenz zu leugnen, wenngleich diese Leugnung mit etwas Fundamentalem im Islam kollidiert, nämlich der „Wahrheit“, dass Gott mit seiner Lebendigkeit und Allgegenwart existent ist. Der religiöse Pluralismus kann in der islamischen Primärquelle auch noch an einer anderen Stelle herausgelesen werden und zwar in Sura 10, Vers 99:

„Und (also ist es:) hätte dein Erhalter es so gewollt, all jene, die auf Erden leben, hätten sicherlich Glauben erlangt, allesamt: denkst du denn, daß (sic!) du die Leute zwingen könntest zu glauben[?]“ (Assad, 2009, S. 397)

Der erste Teil dieser Aya ist von besonderer Bedeutung für die Analyse der menschlichen Organisationsform und Beschaffenheit in der islamischen Wahrnehmung. Daraus ist zu schließen, dass Gottes Macht und Kraft es sehr wohl erlauben würde, der gesamten Menschheit aufzuzwingen, seine Existenz und

Allmacht wahrzunehmen, um schließlich den „iman“ (die Überzeugung vom Vorhandensein Gottes) an ihn zu bekennen. Jedoch beschloss sich Allah wissentlich dagegen und gewährt dadurch dem Menschen, seinen Willen frei zu entfalten und sich für das zu entscheiden, was er möchte. Aus dem oben genannten Vers kann gewissermaßen ein Prinzip entnommen werden, das an der von Gott vorgesehenen Religionsfreiheit für den Menschen anknüpft und zwar, dass dem oder der MuslimIn verboten wird, einer andersgläubigen Person – AtheistInnen und AgnostikerInnen miteingeschlossen - den Islam aufzuzwingen, weil schlussendlich der Schöpfer selbst der Menschheit das Recht auf „iman“ und „kufr“ eingeräumt hat. Diese Erkenntnis kann auch an folgender Aya festgemacht werden:

„Und wen immer Gott rechtleiten will, dessen Busen öffnet Er weit mit Bereitschaft zur Selbstergebung (in Ihn); und wen immer Er irregehen lassen will, dessen Busen läßt (sic!) Er eng und beengt sein, als ob er zu den Himmeln emporklimmen würde: es ist also, daß (sic!) Gott über jene Schrecken verhängt, die nicht glauben wollen.“
[6:125] (Asad, 2009, S. 257)

In der Exegese von Abu-r-Rida' und Muhammad Ibn Ahmad Ibn Rassoul wird dieser Vers folgendermaßen gedeutet:

„Wen Allāh aber rechtleiten will: wenn Allāh einem Sein Wohlwollen verleihen will. Allāh will Sein Wohlwollen nur dem verleihen, der dessen würdig ist. Weitet Er ihm die Brust für den Islam: verleiht Er ihm Sein Wohlwollen, so dass er Sehnsucht nach dem Islam empfindet, seine Seele sich darin heimisch fühlt und er den Beitritt zum Islam wünscht. "... und wen Er in die Irre gehen lassen will": Wenn Er einen im Stich lassen und ihn in seinem Tun sich selbst überlassen will. Gemeint ist derjenige, welcher des Wohlwollens nicht würdig ist. "... dem macht Er die Brust eng und bedrückt": entzieht Er ihm Sein Wohlwollen, so dass sein Herz sich verhärtet, er sich der Aufnahme der Wahrheit widersetzt und verschließt. Dann findet der Glaube bei ihm keinen Zugang. "... wie wenn er in den Himmel emporsteigen würde": wie wenn er eine unmögliche Sache betreiben würde. Das Hochsteigen in den Himmel ist nämlich ein Gleichnis dafür, was einem unmöglich ist, über die Fähigkeit hinausgeht und das Vermögen übersteigt.“ (Abu Rida et al., 2008, S. 255)

Ob eine Person Gottes Beistand erfahren darf und ihr dadurch verholfen wird, den Islam zu finden oder nicht, hängt demnach von ihrer Würdigkeit ab, das Wohlwollen des Schöpfers zu erlangen. Und das wiederum obliegt der Person selbst, weil es sie sein muss, die sich aufrichtig auf die Suche nach dem Schöpfer begibt und dementsprechend auch die Rechtleitung erlangen will. Stellt sich die Person

willentlich und bewusst dagegen, ist die Schlussfolgerung, dass sie der Rechtleitung nicht würdig ist und nicht gezwungen wird, an Gott zu glauben. Dies wird in Sura 6, Vers 149 bekräftigt:

„Sag: '(Wißt) [sic!] denn, daß (sic!) der endgültige Beweis (aller Wahrheit) bei Gott allein liegt; und hätte Er es gewollt, Er hätte euch alle rechtgeleitet.'“ [6:149] (Asad, 2009, S. 263)

Dass die Suche nach dem Glauben eine individuelle Aufgabe ist, die den Nicht-Gläubigen weder aufgezwungen werden kann noch darf, verdeutlicht die Sura 18, Vers 29:

„Und sag: 'Die Wahrheit (ist nun gekommen) von eurem Erhalter: lasse denn an sie glauben, wer will, und lasse sie verwerfen, wer will' [...]“ (Asad 2009: 562).

Dieser Vers zeigt, dass die Menschheit bereits von Anbeginn verschiedenen Religionen gefolgt ist und dies eine Praxis war, die im Verlauf der Geschichte mehrmals beobachtet werden kann und wohl auch in Zukunft so sein wird (Bardakoglu, 2008, S. 114). Diese Schlussfolgerung kann ebenso in der zweiten Sura, im Vers 213 nachvollzogen werden:

„Alle Menschheit war einst eine einzige Gemeinschaft; (dann begannen sie, uneins zu sein -) woraufhin Gott die Propheten als Verkünder froher Kunde und als Warner erhob und durch sie Offenbarung von droben erteilte, die Wahrheit darlegend, so daß (sic!) sie entscheiden möge zwischen den Leuten hinsichtlich all dessen, worüber sie unterschiedliche Ansichten angenommen hatten. Doch keine anderen als dieselben Leute, denen diese (Offenbarung) gewährt worden war, begannen aus gegenseitiger Eifersucht über die Bedeutung uneinig zu sein, nachdem aller Beweis der Wahrheit zu ihnen gekommen war. Aber Gott leitet die Gläubigen zur Wahrheit, über die sie, mit Seiner Erlaubnis, uneinig gewesen waren: denn Gott leitet auf einen geraden Weg, wer (geleitet werden) will.“ (Asad, 2009, S. 81)

Konsequenterweise ist daraus abzuleiten, dass vor Gott ein gläubiger und ein nicht-gläubiger Mensch nicht denselben Rang im Jenseits erlangen können und beide entsprechende Konsequenzen für ihre Hingabe oder Ablehnung zu erwarten haben (Ayoub, 2005, S. 274). Das wird dessen ungeachtet als eine Angelegenheit Gottes betrachtet, die für das Diesseits in keiner Weise die Würde des Menschen schmälert. Ähnlich wird es in der fünften Sura, Vers 48 bestätigt:

„(...) Für jeden von euch haben Wir ein (verschiedenes) Gesetz und eine Lebensweise bestimmt. Und wenn Gott es so gewollt hätte, Er hätte euch alle sicherlich

zu einer einzigen Gemeinschaft machen können: aber (Er wollte es anders,) um euch zu prüfen durch das, was Er euch gewährt hat. Wetteifert denn miteinander im Tun guter Werke! Zu Gott müßt (sic!) ihr alle zurückkehren, und dann wird Er euch all das wahrhaft verstehen lassen, worüber ihr uneins zu sein pflegtet.“ (Asad, 2009, S. 212)

Hier wird also bestätigt, dass die Abrechnung für jede individuelle Entscheidung die Sache Gottes ist und ebendieser am Tag des Jüngsten Gerichts die Menschen über ihre Uneinigkeiten aufklärt. Es wird im Quran hingegen für das irdische Leben gefordert, dass mit all jenen, die einem anderen Glauben angehören, sei es Polytheismus, Atheismus oder Agnostik, eine friedliche Koexistenz anzustreben ist.

„Sag: 'O ihr, die ihr die Wahrheit leugnet! (1) Ich bete nicht das an, was ihr anbetet, (2) und ihr betet auch nicht das an, was ich anbe. (3) Und ich werde nicht das anbeten, was ihr (jemals) angebetet habt, (4) und ihr werdet auch nicht (jemals) das anbeten, was ich anbe. (5) Für euch euer Moralgesez, und für mich meines! (6)“ [109:1-6] (Asad, 2009, S. 1193)

Aus dieser Sura geht hervor, dass die religiöse Orientierung in der Privatsphäre verortet wird. Vor allem in der letzten Aya wird klargestellt, dass die Religion eine Frage der individuellen Orientierung ist und es einem oder einer MuslimIn nicht zusteht, einem nicht-muslimischen Individuum vorzuschreiben, wie es sich religiös auszurichten hat.

6. Praxis einer religionspluralistischen Toleranz zur Zeit des islamischen Gesandten Mohammed

Eine wesentliche Episode der islamischen Geschichte ist die islamische Gesellschaftsordnung in Medina zur Zeit des islamischen Propheten Mohammed. Diese setzte sich aus den „Muhadschirun“ (jener muslimischen Gemeinschaft, die aus Mekka flüchten musste), den „Ansar“ (jenen MuslimInnen in Medina, welche die muslimischen MekkanerInnen aufnahmen) und diversen jüdischen und polytheistischen Stämmen Medinas zusammen. Aufgrund mehrjähriger Bürgerkriege wurde Mohammed als der neue Anführer von Medina gewählt, um Stammesfeinden zu beseitigen. Um diese Herausforderungen bewältigen zu können, wurde ein Gesellschaftsvertrag vom islamischen Gesandten bestimmt, der eine neue politische Ordnung zum Ziel hatte und eine Gleichberechtigung zwischen den BewohnerInnen forcieren sollte. Im Folgenden werden einige Paragraphen der sogenannten Charta von Medina dargelegt, um aufzuzeigen, wie der religiöse Pluralismus in der medinensischen Gesellschaft von Mohammed geregelt wurde:

“Article I: They are a single community (ummah) distinct from (other) people.

Article 16: Whoever of the Jews follows us has the (same) help and support (nasr, iswah) (as the believers), so long as they are not wronged (by him) and he does not help (others) against them.

Article 25: The Jews of Banu 'Awf are a community (ummah) along with the believers. To the Jews their religion (din) and to the Muslims their religion. (This applies) both to their clients and to themselves, with the exception of anyone who has done wrong or acted treacherously; he brings evil on himself and on his household.

[Articles 26 to 31 repeat this rule for six other Jewish tribes of Medina at that time.]

Article 37: It is for the Jews to bear their expenses and for the Muslims to bear their expenses. Between them (that is to one another) there is help (nasr) against whoever wars against the people of this document. Between them is sincere friendship and honourable dealing, not treachery. A man is not guilty of treachery through (the act of) his confederate. There is help for the person wronged.“ (Aslan, 2011, S. 43)

Aus den oben angeführten Artikeln der medinensischen Charta geht hervor, dass die jüdischen Stämme als Teil der „Umma“ beschrieben wurden. Der Begriff der „Umma“ wird im Quran unter verschiedenen Aspekten angeführt, aber auch im Sinne der islamischen Gemeinschaft. Als Exempel kann die zweite Sura, Vers 143, veranschaulichen, wie der Terminus der „Umma“ verwendet wird:

„Und also haben Wir es gewollt, daß (sic!) ihr eine Gemeinschaft [„Umma“; Anmerkung des Autors] des Mittelweges seid, auf daß (sic!) ihr (mit eurem Leben) Zeugnis für die Wahrheit vor aller Menschheit geben möget und daß (sic!) der Gesandte Zeugnis dafür vor euch geben möge.“ (Asad, 2009, S. 60f).

Dies ist insofern bemerkenswert, als dass Mohammed in der Charta von Medina den jüdischen Stämmen denselben Rang wie der muslimischen Gemeinschaft zugesprochen hat. Anhand des Briefes des islamischen Propheten Mohammed an die christliche Gemeinde von Najran kann die Beziehung nachverfolgt werden, die er zum Christentum pflegte (Aslan, 2011, S. 43 f.):

“This is a letter from Muhammad the prophet, the Messenger of God, to the people of Najran. Najran and their followers have protection (jiwar) of God and the dhimmah of Muhammad the Prophet, the Messenger of God, for themselves, their community, their land, and their goods, both those who are absent and those who are present, and for their churches and services (no bishop will be moved from his

episcopate, and no monk from his monastic position, and no church-warden from his church-wardenship) and for all, great or little, that is under their hands.”

Mit „al-dhimmi“ sind anfänglich Personen des christlichen und jüdischen Glaubens gemeint gewesen, die in einem islamischen Gemeinwesen lebten. Ihnen wurden äquivalente Rechte in religiösen, wirtschaftlichen und administrativen Angelegenheiten zugesprochen (ebd., S. 44). Voraussetzung dafür war die Zahlung einer Steuer namens „jizya“, die zum einen nicht höher sein durfte als die Zakat und zum anderen die Wehrpflicht für diese BürgerInnen aufhob. Zu Zeiten, als das islamische Reich sein Territorium erweiterte, wurden unter „ahl al-dhimma“ auch ZoroasterInnen im heutigen Iran sowie der Hinduismus und Buddhismus im Mogulreich verstanden. Hinsichtlich der „jizya“ gibt es in den islamischen Quellen Hinweise, dass diese unter Umständen erlassen werden soll. Vor allem, wenn es sich um sozial Benachteiligte handelt, ist aus den Überlieferungen zu entnehmen, sie von der „jizya“ zu verschonen, da dies als tugendhaft erachtet wird (IB Verlag Islamische Bibliothek gemeinnützige Gesellschaft mbH, 2003, S. 444). Selbst, wenn Angehörige einer religiösen Minderheit finanziell in der Lage wären die „jizya“ zu entrichten, darf dies nur mit ihrer Zustimmung und nicht gegen ihren Willen mit physischer oder psychischer Gewalt geschehen (Considine, 2016, S. 13).

Im Vertrag, den der islamische Gesandte Mohammed mit den ChristInnen aus Najran ausgehandelt hatte, wurde der christlichen Minderheit sowohl eine administrative, wie auch religiöse Autonomie zugesprochen (Considine, 2016, S. 4). Unter dem Begriff der „dhimmi“ versteht man sprachlich gesehen „geschützte Personen“ (ebd., S. 6). Wenn auch von einigen KommentatorInnen das islamische Konzept der „dhimmi“ negativ interpretiert wird, so lassen sich aus den islamischen Sekundärquellen, nämlich den Überlieferungen, einige Aussagen Mohammeds finden, die den Schutzstatus der „dhimmi“ untermauern (ebd.):

“Whoever oppresses a dhimmi or burdens a weight over him more than he can carry, I will be his enemy.”

“I am claimant of anyone who depresses a dhimmi. The one who I claimant of (in this world), I am also claimant of on the Day of Judgement.”

“One should fight for the protection of the ahl al-dhimma and they should not be enslaved.” (Sachedina, 2001, S. 66)

Derartige Friedensverträge mit christlichen Minderheiten im islamischen Reich, wie auch außerhalb davon, sind historisch belegt. So gibt es Berichte von Abkommen zwischen Mohammed und den christlichen Mönchen des Berges Sinai, den Christen von Najran, den Christen aus Persien und den Christen der Welt (Consi-

dine, 2016, S. 4ff.). Das Abkommen des islamischen Gesandten Mohammeds mit den Mönchen am Sinai, enthält folgende Passage:

“A bishop shall not be removed from his bishopric, nor a monk from his monastery, nor a hermit from his tower, nor shall a pilgrim be hindered from his pilgrimage. Moreover, no building from among their churches shall be destroyed, nor shall the money from their churches be used for the building of mosques or houses of the Muslims” (ebd., S. 9)

Daraus ist zu schlussfolgern, dass nicht-islamische Strukturen und religiöse Autoritäten weiterhin ihre Autarkie seitens des islamischen Reiches zu garantieren ist und jegliche Interferenzen auszuschließen sind.

7. Conclusio

Die islamische Theologie vertritt ein Weltbild, welches der gesamten Menschheit denselben Ursprung attestiert. Der Mensch ist das höchste Geschöpf Gottes auf Erden und ihm wird aufgrund seiner besonderen Eigenschaften Würde zugesprochen, ohne diese jedoch durch etwaige Voraussetzungen einzuschränken. Es wird im Quran verdeutlicht, dass die Hingabe zu Gott die eigentliche Lehre der Propheten und Gesandten ist, die nicht nur bereits vom „Urvater“, namentlich Adam, vorgelebt wurde, sondern im islamischen Verständnis von allen anderen Verkündern der Botschaft Gottes, die auch in den heiligen Schriften des Judentums und Christentums aufgelistet sind. Dadurch soll illustriert werden, dass sie allesamt die Gottergebenheit predigten. Für „SchriftbesitzerInnen“, also jene Religionen, die allesamt Abraham als Bezugspunkt erachten, sieht der Islam eine respektvolle Umgangsform vor. Dies wird, wie oben erläutert, auch in den Formulierungen von Verträgen und Briefen des islamischen Gesandten bestätigt, welche Andersgläubige zum Inhalt haben.

Grundsätzliche Religionsfreiheit, das Verbot von Zwangsmissionierung sowie der Anwendung von sonstiger Gewalt gegenüber andersgläubigen Menschen sind im Quran fundamentale Prinzipien, welche eine moralische Basis im Zusammenleben mit Andersgläubigen darstellen.

Literaturverzeichnis

- Abū-r-Ridā'/Ibn Rassoul, M. (2003). *Tafsīr Al-Qur'ān Al-Karīm*. Köln: IB Verlag Islamische Bibliothek gemeinnützige Gesellschaft mbH.
- Asad, M. (2009). *Die Botschaft des Koran*. Düsseldorf: Patmos.
- Aslan, A. (1998). *Religious Pluralism in Christianity and Islamic Philosophy – The Thought of John Hick and Seyyed Hossein Nasr*. Surrey: Curzon.

- Aslan, A. (2011). Religious Pluralism in Islam. *Journal of Islamic Thought and Civilization*, 1(2), 35–47.
- Ayoub, M. M. (2005). The Qur'an and Religious Pluralism. In R. Boase (ed.), *Islam and Global Dialogue – Religious Pluralism and the Pursuit of Peace* (S. 273–281). Burlington: Ashgate.
- Bardakoglu, A. (2008). Culture of Co-existence in Islam: The Turkish Case. *Insight Turkey*, 10(3), 111–126.
- Considine, C. (2016). Religious Pluralism and Civic Rights in a “Muslim Nation: An Analysis of Prophet Muhammad’s Covenants with Christians. *Religions*, 7, 1–21. doi:10.3390/rel7020015.
- Esack, F. (1998). *Qur'an, Liberation and Pluralism*. Oxford: Oneworld.
- Heck, P.H. (2009). *Islam, Christianity, and Religious Pluralism*. Washington, D.C.: Georgetown University Press.
- Hirji, Z. (2010). *Diversity and Pluralism in Islam – Historical and Contemporary Discourses amongst Muslims*. London: Tauris.
- Kamali, M.H. (2009). Diversity and Pluralism: A Qur'anic Perspective. *A Qur'anic Perspective, Islam and Civilizational Renewal*, 1(1), 27–54.
- Legenhausen, M. (2005). A Muslim’s Non-Reductive Religious Pluralism. In R. Boase, *Islam and Global Dialogue – Religious Pluralism and the Pursuit of Peace* (S. 51-73). Burlington: Ashgate.
- ÖIF (2017). Integrationsbarometer 2017 – Integrationsbefragung. Verfügbar unter http://www.integrationsfonds.at/fileadmin/content/AT/Downloads/Publikationen/OeIF_Integrationsbarometer_2-17_V11_final.pdf
- Osman, M.F. (2005). *The Children of Adam – An Islamic Perspective on Pluralism*. Washington D.C.: Georgetown University.
- Sachedina, A. (2001). *The Islamic Roots of Democratic Pluralism*. New York, NY: Oxford University Press.
- Welt.de (2015). Ablehnung des Islam in Deutschland wächst. Verfügbar unter <http://www.welt.de/politik/deutschland/article136137605/Ablehnung-des-Islam-in-Deutschland-waechst.html>
- Yitik, A. I. (2004). ISLAM and PLURALISM – Does Quran Approve Religious Pluralism? *Journal of Religious Culture*, 68, 1–5.