

I.

Warum eine christlich-islamische Anthropologie?

Martin Thurner

Christliche und muslimische Theologen erarbeiten gemeinsam, ausgehend jeweils vom Standpunkt ihrer eigenen Religion, worin der Beitrag der Glaubenstraditionen für das geschichtlich gewordene Verständnis und die zukünftige Entwicklung von Mensch-Sein besteht. Vorausgehend ist zu klären, ob eine solche Fragestellung in der genannten Konstellation überhaupt berechtigt und sinnvoll ist. Dagegen ließe sich eine Reihe von Einwänden vortragen, sowohl aus der Innenperspektive einer bestimmten Sicht der Religionen selbst, wie auch von der Außenperspektive einer säkularen Vernunft. Sowohl muslimische als auch christliche Theologie könnten argumentieren, dass ihre Offenbarung in sich vollkommen und in einem abschließenden Sinn endgültig ist; demzufolge wäre eine positive Auseinandersetzung mit einem anderen Glauben nicht nur überflüssig, sondern schlimmstenfalls sogar ein Verrat am eigenen Wahrheitsanspruch. Säkulare Religionskritiker könnten erwidern, dass religiöse Deutungen des Mensch-Seins vielfach zu heillosen Konflikten untereinander führen; nur ein von religiösen Vorgaben freies, allein auf der Autonomie der Vernunft basierendes Selbstverständnis mache eine friedliche Zukunft möglich.

Argumente dieser Art haben gewiss ihre Berechtigung, denn sie können viele gute Gründe für sich anführen. Diese guten Gründe stehen aber in einem umfassenderen Kontext, der mitberücksichtigt werden muss, wenn daraus Folgerungen gezogen werden. Zwar verbinden die monotheistischen Schriftreligionen mit ihrer Offenbarung einen Endgültigkeitsanspruch; das in den betreffenden Heiligen Schriften zumeist nur implizit vorausgesetzte Wahrheitsverständnis ist aber stets umfassender als der Inhalt des eigenen Schriftkorpus. Wenn beispielsweise der Apostel Paulus (Röm 1,20) den Heiden vorwirft, sie hätten die ihnen eigenen Möglichkeiten rechter Gotteserkenntnis nicht genutzt, dann geht er davon aus, dass die Wahrheit Gottes prinzipiell auch außerhalb eines explizit christlichen Glaubensbekenntnisses zugänglich sein muss. Wie wichtig dieser Aspekt für das christliche Selbstverständnis ist, zeigt sich (nicht) zuletzt in der biblischen und dogmatischen Lehre vom Heiligen Geist. Die nachösterliche Ausgießung des Geistes Gottes (Apg 2,1–13) ist der Abschluss der Selbstoffenbarung Gottes, wie sie sich in der Person Jesu Christi ereignet hat und in den biblischen Schriften bezeugt wird. Dementsprechend definierte die kirchliche Lehrtradition (381 auf dem Zweiten Ökumenischen Konzil von Konstantinopel) den Heiligen Geist als wesensgleich mit Gott und als dritte göttliche Person neben dem Vater und dem Sohn in der Trinität. Von demselben Heiligen Geist wird aber auch gesagt, dass er „den ganzen Erdbereich erfüllt“ (Weish 1,7) und „weht, wo er will“ (Joh 3,8). In der Einsicht, wonach die Offenbarung mit der Ausgießung des Heiligen Geistes endet und dieser Geist mit Gott selbst trinitarisch identisch ist, formuliert die christliche Theologie also die Auffassung, dass Gottes universaler Heilswille keine Grenze am expliziten Christusbekenntnis findet und nicht auf das Korpus der Heiligen Schriften

eingeschränkt ist. Der christliche Absolutheitsanspruch kann daher nur in Gestalt einer prinzipiellen Offenheit für alle möglichen Manifestationen des göttlichen Geistes eingelöst werden. Darin zeigt sich, dass die in Jesus Christus ergangene Offenbarung auch eine universale Präsenzweise hat, welche Gestalten einschließen kann, die nicht ausdrücklich als christliche bewusst sind. Dass dies nicht nur eine vom postmodernen Zeitgeist angehauchte theoretische Forderung ist, beweist neben der Theologie des Heiligen Geistes auch ein Blick in die Jahrtausende christlicher Kirchengeschichte: Von den biblischen Anfängen an hat das Christentum von anderen Kulturen, Weltanschauungen und auch Religionen Elemente aufgenommen, von philosophischen Begriffen über religiöse Bilder und Festzeiten bis hin zur ganz materiellen Kultur der Fortführung von Kultstätten. Warum sollte das ausgerechnet im Verhältnis zum Islam anders sein? Im Hinblick auf diese umfassenden biblischen, theologischen und kulturgeschichtlichen Zusammenhänge sind wohl eher jene Christen in der Begründungspflicht, die schon die Möglichkeit einer positiven Integration muslimischer Positionen prinzipiell ablehnen!

In Koran und muslimischer Theologie findet sich nicht nur eine analoge Entsprechung zum nicht-exklusiven Charakter des Wahrheitsanspruches. Verglichen mit der christlichen Position ist die diesbezügliche Sicht des Islams sogar noch stärker akzentuiert. Der Koran geht davon aus, dass seine Offenbarung die Wiederherstellung eines adamitischen Urmonotheismus ist, der auch von einer Reihe von Propheten der vor-koranischen Religionen verkündigt wurde (Sure 30/30 und 4/163). Daraus folgt, dass auch für den Islam der Absolutheitsanspruch nicht in einem ausschließlichen Sinne auf das koranische Schriftkorpus eingegrenzt ist. Die positive Möglichkeit eines Offenbarungsgehaltes in außerkoranischen Schriften wird im Koran selbst sogar ausdrücklich angenommen. Wenngleich festgehalten wird, dass in den Heiligen Schriften der Juden und Christen vieles von der an Adam ergangenen Uroffenbarung in defizienter oder gar verfälschter Form überliefert sei (Suren 2/75–85; 3/78; 4/171; 5/14–15), so wird doch etwa die Tora der Juden als lichtvolle Rechtleitung bestätigt (Suren 46/12; 5/48; 2/40) und auch den Christen, aufgrund ihres Glaubens an Gott, den Jüngsten Tag sowie ihr rechtschaffenes Handeln, der ewige Lohn verheißen (2/62). Dementsprechend ist für die Anhänger der nicht-koranischen Offenbarungsreligionen eine Konversion nicht prinzipiell notwendig, sie genießen als „Schriftbesitzer“ (*ahl al-kitab*) einen ausdrücklich anerkannten, bisweilen sogar gelobten und daher zu schützenden Status (Suren 2/144; 3/64; 3/133; 3/199; 59/2). Im Unterschied zu den Anfängen des Christentums war der Koran bereits zur Zeit seiner Offenbarung (610–632) mit den Offenbarungsansprüchen anderer Religionen konfrontiert, Medina beispielsweise war eine multireligiöse Stadt. Das Faktum religiöser Pluralität wird im Koran nur dann kritisiert, wenn einzelne Aussagen von der eigenen Offenbarung abweichen, prinzipiell aber äußerst positiv als göttliche Setzung zum gegenseitigen Ansporn der Menschen gewürdigt: „Und auf *dich* sandten wir herab das Buch mit der Wahrheit; es bestätigt, was von dem Buch schon vorher da war, und gibt darüber Gewissheit. So richte zwischen ihnen nach dem, was Gott herabgesandt hat, und folge ihren Neigungen nicht, wenn es von dem abweicht, was von der Wahrheit zu dir kam! Für einen jeden von euch haben wir Bahn und Weg gemacht. Hätte Gott gewollt, er hätte euch zu einer einzigen Gemeinde gemacht, doch wollte er euch mit dem prüfen, was er euch

gab. Wetteifert darum um das Gute! Euer aller Rückkehr ist zu Gott, er wird euch dann kundtun, worin ihr immer wieder uneins wart.“ (5/48). Dieser förderliche Wettstreit im Guten unter den Religionen wird bereits im Koran durchaus als Einladung zum Dialog an die „Schriftbesitzer“ (Juden und Christen) auf der Basis des an alle gemeinsam ergangenen göttlichen Offenbarungswortes verstanden: „Sprich: ‚Ihr Buchbesitzer! Kommt her zu einem Wort zwischen uns und euch auf gleicher Basis! Dass wir keinem dienen außer Gott, dass wir ihm nichts beigesellen und dass wir uns nicht untereinander zu Herren nehmen neben Gott.‘“ (3/64). Der Wahrheitsanspruch der Koranoffenbarung widerspricht also nicht der Möglichkeit eines interreligiösen Dialoges mit dem Christentum, sondern fordert diesen geradezu ein!

Wer eine religiöse oder eine säkulare Deutung des Mensch-Seins als einander ausschließende Alternativen betrachtet, wird der zur Diskussion stehenden Sache ebenso wenig gerecht, wie ein exklusiver religiöser Wahrheitsanspruch. Leicht ließe sich schon am für den säkularen Rechtsstaat grundlegenden Prinzip der Menschenwürde aufzeigen, dass seine historischen Wurzeln ganz wesentlich auch in religiösen Diskursen (sowohl des Christentums wie des Islams) liegen. Bereits die Idee einer säkularen Welt beruht auf dem Schöpfungsgedanken der monotheistischen Religionen, denn erst darin wurde die Differenz zwischen der Welt und Gott erfasst. Säkulare Prinzipien sind vielfach Säkularisate religiöser Vorgaben, freilich in durch die Rationalität der Aufklärung gewandelter Form. Doch die Bedeutung der Religionen für die Prinzipien der Säkularität erschöpft sich keineswegs in nur historischer Herleitung. Gemäß der Einsicht, dass der moderne Rechtsstaat auch aktuell auf Voraussetzungen beruht, die er selbst weder schaffen noch garantieren kann (Ernst-Wolfgang Böckenförde), können die Religionen weiterhin einen positiven Beitrag zur Begründung und Akzeptanz säkularer Gesellschaftsordnungen leisten. Das gesellschaftspolitische und soziale Engagement vieler gläubiger Menschen legt davon ein beredtes Zeugnis ab.

Dass ein religiös Gläubiger nicht zugleich aus Überzeugung ein säkularer Bürger sein kann, ist ein Missverständnis sowohl der Religion als auch der Idee der Säkularität. Am beide verbindenden Prinzip der Religionsfreiheit wird dies mehr als deutlich. Weil nur ein säkularer Staat den Religionen in ihrer Diversität einen Freiheitsraum gewährleisten kann, ist das Eintreten für die Säkularität ein vitales Interesse der Religionsgemeinschaften selbst. Da Religionsfreiheit nicht ausschließlich Freiheit von Religion, sondern im positiven Sinne Freiheit zu Religion meint, hat der moderne Rechtsstaat seine Bürger prinzipiell auch als religiöse Subjekte im Blick. Weil in der Gegenwart noch ein Großteil der ihrem Staat gegenüber loyalen Bürger Mitglieder von Religionsgemeinschaften sind, ist die religiöse Selbstdeutung der Menschen von vitalem Interesse gerade auch für eine politische Kultur, die auf dem Prinzip der Trennung von Staat und Religion beruht.

Mit den modernen kulturellen und politischen Entwicklungen verlieren die Religionen also nicht zwingend an Bedeutung, sie stehen vielmehr vor neuen Herausforderungen. Diese ergeben sich nicht zuletzt daraus, dass der Mensch der Gegenwart in seiner Lebenswelt immer weniger auf den Binnenraum einer bestimmten Kultur be-

schränkt bleibt. Durch Medien, Wirtschaftsaustausch, Wissens- und Techniktransfer, Migrationen, politische Allianzen, Reisen und weltumspannende persönliche Kontakte gehört die Begegnung mit anderen Kulturen und damit auch Religionen inzwischen zum Alltag. Daraus folgt, dass die Zeiten, in denen die Religionen ihre Theologie nur im Blick auf die eigene Tradition betreiben können, endgültig vorbei sind. Das allgegenwärtige Faktum religiöser Pluralität muss auch theologisch aufgearbeitet werden. Dies bedeutet keineswegs, dass damit die spezifische Identität der unterschiedlichen Religionen aufgeweicht, vermischt oder gar aufgehoben wird. Die Souveränität einer Religion zeigt sich nicht zuletzt darin, wenn sie in sich so gefestigt ist, dass sie positive Elemente aus anderen Religionen als solche würdigen und in die eigene Glaubenswelt aufnehmen kann, ohne die eigenen Prinzipien preiszugeben. Religionen erheben aus der Sicht ihrer Anhänger zwar den Anspruch, göttliche Offenbarungen empfangen zu haben, die mit den Offenbarungsansprüchen anderer Religionen im Wettstreit stehen; sie umfassen aber immer auch reiche Lebenserfahrungen der Menschen in ihrem Umgang mit dem Absoluten, sich selbst, den Mitmenschen und der Welt. Es spricht nichts dagegen, den in den Religionen überlieferten Schatz derartiger anthropologischer Grunderfahrungen sich zu eigen zu machen, unabhängig vom individuellen religiösen Bekenntnis.

Die Erarbeitung einer dementsprechend ausgerichteten interreligiösen Anthropologie steckt erst in ihren Anfängen. Die vorliegende Publikation möchte einen weiteren Schritt dazu versuchen. Die Entscheidung, zunächst den christlichen und islamischen Blick auf den Menschen miteinander ins Gespräch zu bringen, ergibt sich dabei nicht primär aus der zufälligen Tatsache, dass die Autoren muslimische und christliche Theologen sind. Christen und Muslime bilden gemeinsam die beiden größten Weltreligionen und umfassen gemeinsam mehr als die Hälfte der gesamten Weltbevölkerung. Aus dieser Stellung ergibt sich eine besondere Verantwortung gerade dieser beiden Religionen für das Wohlergehen und den Frieden der Menschheit. Dieser Verantwortung können Christentum und Islam nur gerecht werden, wenn sie in ihrem Verhältnis untereinander mit gutem Beispiel vorangehen. Dem gilt das Bemühen des folgenden Experiments, die Bedeutung der Religionen für die Menschwerdung des Menschen aus christlicher und muslimischer Sicht gemeinsam zu erhellen.

Die Religionen stehen mit den Menschen, die sie leben, in unauflösbarem Bezug und können daher nie in einer abstrakten Reinform erfasst und dargestellt werden. Daraus entstehen die unterschiedlichen individuellen, kulturellen und geschichtlichen Deutungen. Was in diesem Sinne ganz allgemein gilt, trifft auf die Inhalte der folgenden Beiträge konkret zu: Bedingt durch die jeweilige akademische und religiöse Prägung der Autoren und die daraus resultierende individuelle Zugangsweise können die Ausführungen natürlich nur eine Möglichkeit in einem potenziell viel breiteren Spektrum an Deutungsvarianten darstellen. Dies wird zur Folge haben, dass der Leser in den Ausführungen zur eigenen, aber auch zur anderen Religion Aspekte vermisst, die ihm wichtig erscheinen. Im Christentum wird die konfessionelle Zugehörigkeit der Autoren (katholisch oder evangelisch) zu anderen Schwerpunktsetzungen führen, im Islam mag sich daraus eine Spannung ergeben zwischen den vorgetragenen theologischen Positionierungen und dem Bild in der medial-öffentlichen Diskussion.

Derartige Differenzen können aber weder vermieden noch sollten sie ignoriert werden. Gerade der interreligiöse Diskurs mag Wege aufzeigen, wie man in vorurteilsfreier Offenheit ohne unkritische Aufgabe der eigenen Identität damit umgehen kann.

Neden bir Hıristiyan-İslami antropoloji?

Martin Thurner

Hıristiyan ve Müslüman teolog ve ilahiyatçılar, mensubu oldukları dinlerinin görüş açısından yola çıkarak inanç-geleneğin bir yandan tarihî olmuş anlayışını, diğer yandan ise insan-olmak'ın müstakbel gelişimine katkısı ne olduğu bilgilerini elde etme eylemine girişmişlerdir. Baştan, söz konusu vaziyet içerisinde böylesi bir sorunsalın haklılığının ve anlamlı olup olmadığının belirlenmesi gerekiyor. Buna karşı bir dizi itiraz yapılabilir, bizzat dinin belli bir görüşünün iç bakış açısı tarafından olduğu kadar, seküler aklın dış bakış açısı da. Gerek Müslüman gerekse Hıristiyan ilahiyatçılar, kendi dinlerindeki vahyin kendisinin mükemmel ve nihaî anlam bakımından kati olduğunu iddia edebilirler; buna göre de bir başka inançla olumlu anlamda yüzleşmek sadece gereksiz değil, hatta en kötü durumda kendi gerçeklik iddiasına yönelik bir ihanettir de. Seküler din eleştirmenleri insan-olma'ya ilişkin dinî açıklamaların dinlerarasında çok yönlü yararsız çatışmalara neden olduğu yollu itiraz edebilir ve sadece dinî kurallardan bağımsız, salt aklın özerkliğine dayanan bir anlayışla barışçıl bir geleceğin mümkün olabileceğini ileri sürebilirler.

Bu türden argümanların şüphesiz ki haklılıkları var, çünkü kendilerince pek çok iyi neden ileri sürüyorlar. Ne var ki bu iyi nedenler, bunlardan sonuç çıkarılacaksa eğer, göz önünde bulundurulması gereken, kapsamlı bir bağlam içinde yer almaktadırlar. Gerçi tektanrılı kitaplı dinler vahiy inançlarıyla bir kesinlik iddiasını bağlantılandırır; bu da ilgili kutsal metinlerde genelde sadece örtük olarak önkoşulan bir gerçeklik anlayışıdır, ama her daim kendi metin toplamının içeriğinden daha kapsayıcıdır. Örneğin Havari Paulus (Pavlus'tan Romalılar'a Mektup 1, 20) dinsizlere, ellerindeki doğru tanrı bilgisine dair olanakları kullanmadıkları yollu eleştiri yöneltiyorsa, tanrı hakikatının sarıh bir hıristiyan tanrı inancının dışındakiler için de ilkesel olarak erişilebilir olması gerektiğini düşündüğündendir. Hıristiyan inancı bakımından bu noktanın ne denli önemli olduğunu Kutsal Ruh'a ilişkin bibliik ve dogmatik öğreti gösterir nihaî olarak. Tanrı'nın ruhunun (Elçilerin İşleri 2,1-13) pentikost günü gelişi, Tanrının kendini vahiy edişinin tamamlanmasıdır; tıpkı İsa'nın kişiliğinde gerçekleştiği ve bibliik metinlerde doğrulandığı üzere. Buna göre kilisevi öğreti geleneği (381'de Konstantinopol'deki İkinci Ökümenik Konsil'de) Kutsal Ruh'u Tanrıyla eşvarlık ve Baba ve Oğul'un yanında üçüncü tanrısal kişi olarak teslise dahil etmiştir. Aynı Kutsal Ruh'la ilgili olarak "tüm dünyayı çepeçevre doldurduğu" (Süleyman'ın Özdeyişleri 1,7) ve "istediği yerde eser" (Yuhannaya 3, 8) denir. Vahyin Kutsal Ruh'un kendini ilan edışıyle sona erdiği ve bu ruhun Tanrının kendisiyle teslisî olarak özdeş olduğu kavrayışında Hıristiyan teoloji Tanrının evrensel kurtuluş iradesinin sarıh İsa inancıyla ilişkin sınır koymadığı ve bunun kutsal metinlerin tamamıyla sınırlı olmadığı görüşünü formüle eder. Hıristiyan mutlaklık iddiası bundan dolayıdır ki ancak Tanrısal ruhun tüm olası belirtilerine yönelik ilkesel açıklık biçiminde ancak sürdü-

rülebilir. İsa'nın varlığında gerçekleşen vahyin, apaçık bir şekilde Hıristiyan olmayan çeşitli varlıkları da kapsayabilen evrensel bir varlık biçimine işaret eder bu. Bunun salt postmodern zamana ait kuramsal bir talep olmadığını Kutsal Ruh teolojisinin yanı sıra binlerce yıllık Hıristiyan kilise tarihine bir bakış atma da kanıtlar: Hıristiyanlık bibliik başlangıçtan itibaren diğer kültürlerden, dünya görüşlerinden ve dinlerden çeşitli unsurlar devşirdi; felsefî kavramlardan dinî tasavvur ve bayramlara ve ibadet yerlerini devralma biçimindeki maddî kültüre. Bu durum özellikle İslam ile ilişkide neden başka türlü olsundu ki? Bu kapsayıcı bibliik, teolojik ve kültür-tarihsel bağlamlar bakımından, Müslüman pozisyonların pozitif bir entegrasyonu olanağını dahi red eden Hıristiyanlar herhalde temellendirme yükümlülüğündedirler daha ziyade!

Kur'an ve islamî ilahiyatta hakikat iddiasının özel olmayan karakterine ilişkin analogik karşılık sadece bir tane değildir. Hıristiyan pozisyonla karşılaştırıldığında İslam'ın bu konudaki bakışı daha güçlü bir vurgu içerir hatta. Kur'an, vahyinin, Kur'an-öncesi bir dizi peygamber tarafından da ilan edilmiş olan ademî bir kadim-tektanrıcılığın yeniden yaratılması olduğu fikrinden hareket eder (30/30 ve 4/163). Bundan İslam açısından da mutlaklık iddiasının mutlak anlamda Kur'an metninin bütünüyle sınırlı olmadığı sonucu çıkar. Kur'an-dışı yazılarda bir vahiy içeriğinin pozitif olanağı hatta Kur'an'da bizzat vurgulanarak kabul edilir. Yahudi ve Hıristiyanların kutsal metinlerinde birçok yerde Adem'e indirilen kadim-vahyin eksik ve hatta tahrif edilerek aktarıldığı belirtilse de (2/75-85; 3/78, 4/171, 5/14-15) yine de Yahudilerin Tevrat'ında ışık saçan hüda olarak onaylanır (46/12; 5/48; 2/40) ve Hıristiyanlara da tanrıya inanışları nedeniyle kıyamet günü ve adaletli eylemlerinden ötürü sonsuz ödül vaat edilir (2/62). Buna göre Kur'an-dışı vahiy dinlerinin takipçileri için bir din değiştirme (Konversion) ilkesel olarak zorunlu değildir, "Kitap sahibi" (ehl-i kitap) olarak apaçık tanınan ve bazen hatta övülen, bu nedenle de koruyucu bir konumun ayrıcalığını yaşarlar (2/144; 3/64; 3/133; 3/199; 59/2). Hıristiyanlığın başlangıcından farklı olarak Kur'an daha vahiy zamanında (610-632) diğer dinlerin vahiy iddialarıyla karşılaşmıştı; Medine örneğin çokdinli bir şehirdi. Dinî çoğulluk olayı Kur'an'da ancak tekil ifadeler kendi vahiy anlayışının dışına çıkıyorsa eleştirilir, ama ilkesel olarak insanların birbirlerini karşılıklı teşvik etmeleri için tanrısal bir buyruk olarak oldukça olumlu bir şekilde takdir edilir: "Sana da bu hak kitabı indirdik, kitap cinsinden önünde olanı doğrulayıcı ve o (diğer kitaptan) üzerine gözcü hakîm olmak üzere. Bundan dolayı, sen de aralarında Allah'ın indirdiğiyle hükmet; bu sana gelen gerçekten ayrılıp da, onların arzuları arkasından gitme. Her biriniz için bir şeriat yaptık, bir de minhac. Allah dilese idi, hepinizi bir tek ümmet kılardı; fakat sizi, her birinize verdiği şeyde imtihan edecek. O halde durmayın, hayırlara yarış edin. Sonunda dönüşünüz hep Allah'adır. O zaman O, sizlere nelerde ayrılığa düşüyor olduğunuzu haber verecektir." (5/48). Dinlerde iyilik adına yapılan bu yararlı yarış Kur'an'da "Ehl-i kitap"a (Yahudi ve Hıristiyanlara), herkese ortak olarak inen tanrısal vahiy sözü temelinde bir tür diyalog çağrısı olarak anlaşılır: "De ki: Ey ehl-i kitap! Sizinle bizim aramızda eşit bir kelimeye gelin. Şöyle ki: Allah'tan başka tapacak tanrı tanımayalım, O'na hiçbir şeyi ortak koşmayalım" (3/64). Dolayısıyla da Kur'an vahyinin hakikat iddiası, Hıristiyanlıkla dinlerarası bir diyalog olanağıyla çelişki yaratmaz, aksine bunu teşvik eder!