

Mualla Selçuk, Martin Thurner (Hrsg.)

Der Mensch in Christentum und Islam

Kohlhammer

Kohlhammer

Müslümanlık ve Hıristiyanlık'ta İnsan

Editörler:

Mualla Selçuk ve Martin Thurner

Yazarlar: Halis Albayrak, Reiner Anselm, Nahide Bozkurt,
Corinna Dahlgrün, Hans-Georg Gradl, Julia Knop,
Mualla Selçuk ve Martin Thurner

Koordinasyon ve redaksiyon:

Dr. Melike Nihan Alpargin, Erdoğan Karakaya (M.A.),
Dr. Pınar Usta Doğan ve Canan Üstündağ (B.A.)

Verlag W. Kohlhammer

Der Mensch in Christentum und Islam

Herausgegeben von
Mualla Selçuk und Martin Thurner

unter Mitwirkung von Halis Albayrak, Reiner Anselm,
Nahide Bozkurt, Corinna Dahlgrün,
Hans-Georg Gradl und Julia Knop

Koordination und Redaktion:
Dr. Melike Nihan Alpargin, Erdoğan Karakaya (M.A.),
Dr. Pınar Usta Doğan, Canan Üstündağ (B.A.)

Verlag W. Kohlhammer

Eugen-Biser-Stiftung
Pappenheimstraße 4
80335 München
GERMANY
Telefon 0 89 / 18 00 68-11
Telefax 0 89 / 18 00 68-16
kontakt@eugen-biser-stiftung.de
www.eugen-biser-stiftung.de

Ankara Üniversitesi Rektörlüğü
Emniyet Mahallesi Döğol Caddesi
No:2 Beşevler-Ankara
TURKEY
Telefon: +90 (312) 223 43 61
Telefax: +90 (312) 223 63 70
e-mail: rektor@ankara.edu.tr
www.ankara.edu.tr



1. Auflage 2019

Alle Rechte vorbehalten
© W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart
Reproduktionsvorlage: Dr. Rainer Ostermann, München
Gesamtherstellung: W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart

Print:
ISBN 978-3-17-034471-6

E-Book-Format:
pdf: ISBN 978-3-17-034472-3

Für den Inhalt abgedruckter oder verlinkter Websites ist ausschließlich der jeweilige Betreiber verantwortlich. Die W. Kohlhammer GmbH hat keinen Einfluss auf die verknüpften Seiten und übernimmt hierfür keinerlei Haftung.

Inhalt

Vorwort	9
---------------	---

I.

<i>Warum eine christlich-islamische Anthropologie?</i> Martin Thurner.....	15
<i>Einführung zur Grundfrage: Was ist der Mensch?</i> Julia Knop.....	25

II.

<i>Umgang mit dem Koran</i> Halis Albayrak	37
<i>Umgang mit der Bibell</i> Hans-Georg Gradl	61
<i>Die Bedürftigkeit des Menschen im Koran</i> Halis Albayrak	77
<i>Die Bedürftigkeit des Menschen in der Bibel</i> Hans-Georg Gradl	91

III.

<i>Menschliche Existenz im Lichte des Glaubens – Einleitung und Leseschlüssel</i> Hans-Georg Gradl	107
<i>Geburt (Natur, Leiblichkeit, Menschenwürde, Freiheit)</i> Halis Albayrak	111
<i>Geburt (Natur, Leiblichkeit, Menschenwürde, Freiheit)</i> Martin Thurner.....	121
<i>Geschlecht, Mann, Frau, Familie</i> Nahide Bozkurt	133
<i>Geschlecht, Mann, Frau, Familie</i> Reiner Anselm.....	141

<i>„Das Gasthaus“ (Begegnung, Liebe, Frieden und Gewalt)</i>	
Mualla Selçuk.....	157
<i>Begegnung und Liebe, Frieden und Gewalt</i>	
Corinna Dahlgrün.....	187
<i>Dankbarkeit</i>	
Halis Albayrak.....	209
<i>Gebet, Spiritualität und Gottesdienst</i>	
Julia Knop	221
<i>Arbeit und Verantwortung</i>	
Mualla Selçuk.....	237
<i>Arbeit und Verantwortung</i>	
Reiner Anselm	257
<i>Schuld und Vergebung</i>	
Nahide Bozkurt.....	271
<i>Schuld und Vergebung</i>	
Corinna Dahlgrün.....	283
<i>Leiden und Tod</i>	
Halis Albayrak.....	299
<i>Leiden und Tod, Fremdheit in der Welt</i>	
Hans-Georg Gradl.....	311
<i>Vertrauen</i>	
Mualla Selçuk.....	327
<i>Verheißung, Vertrauen und Erlösung</i>	
Julia Knop	341
IV.	
<i>Der Ertrag der Begegnung und offene Fragen aus christlicher Perspektive</i>	
Corinna Dahlgrün.....	359
<i>Der Ertrag der Begegnung und offene Fragen aus muslimischer Perspektive</i>	
Nahide Bozkurt.....	377
<i>Die Eugen-Biser-Stiftung.....</i>	
	407
<i>Kurzbiographien der Autoren.....</i>	
	411
<i>Übersetzer</i>	
	414

İçindekiler

Önsöz11

I.

Neden bir Hıristiyan-İslami antropoloji?
Martin Thurner.....21

İçeriksel giriş: insan nedir?
Julia Knop.....31

II.

Kur'an'la iletişim/ilişki
Halis Albayrak51

Kutsal Kitap'la iletişim/ilişki
Hans-Georg Gradl69

Kur'an'da insanın muhtaçlığı
Halis Albayrak85

İncil'de insanın muhtaçlığı
Hans-Georg-Gradl.....99

III.

İnanç ışığında insanî varoluş - giriş ve okur anahtarı
Hans-Georg Gradl 109

Doğum (Doğa, Bedensellik, İnsan Onuru, Özgürlük)
Halis Albayrak 117

Doğum (Doğa, Bedensellik, İnsan Onuru, Özgürlük)
Martin Thurner..... 127

Cinsiyet, erkek, kadın, aile
Nahide Bozkurt 137

Cinsiyet, erkek, kadın, aile
Reiner Anselm..... 149

“Misafirhane” (Karşılaşma, Sevgi, Barış ve Şiddet)

Mualla Selçuk..... 173

Karşılaşma ve sevgi, barış ve şiddet

Corinna Dahlgrün..... 199

Minnettarlık

Halis Albayrak..... 215

Dua, tinsellik ve ayin

Julia Knop 229

İş ve sorumluluk

Mualla Selçuk..... 247

İş ve sorumluluk

Reiner Anselm 265

Suç ve bağışlama

Nahide Bozkurt..... 277

Suç ve bağışlama

Corinna Dahlgrün..... 291

Acı çekme ve ölüm

Halis Albayrak..... 305

Acı ve ölüm, yeryüzünde yabancılik

Hans-Georg Gradl..... 319

Güven

Mualla Selçuk..... 335

Vaat, güven ve kurtuluş

Julia Knop 349

IV.

Karşılaşmadan öğrendiklerimiz ve Hıristiyan perspektifinden arda kalan sorular

Corinna Dahlgrün..... 369

Karşılaşmanın getirileri ve Müslüman perspektifinden arda kalan sorular

Nahide Bozkurt..... 393

Eugen-Biser-Vakfi 409

Yazarların biyografileri 415

Mütercimler 418

Vorwort

Der vorliegende Band ist das Ergebnis eines gemeinsamen Projektes der „Eugen-Biser-Stiftung für Dialog aus christlichem Ursprung“ und Theolog(inn)en der (Muslimisch-) Theologischen Fakultät der Universität Ankara. Diese Zusammenarbeit kann nunmehr auf eine mehr als zehnjährige Geschichte zurückblicken. Das verbindende Anliegen war es stets, Grundfragen, die für das konkrete Zusammenleben von Christen und Muslimen wesentlich sind, auf wissenschaftlicher Basis in dialogischem Austausch zu klären. Daraus sind bisher sechs Symposionbände (mit Themen von „Menschenwürde“ bis zu „Glaube und Vernunft“) hervorgegangen sowie das als unentbehrliches Hilfsmittel der Verständigung konzipierte „Lexikon des Dialogs. Grundbegriffe aus Christentum und Islam“ (2013 in zwei Bänden und 2016 als Taschenbuch). Alle Werke sind jeweils in deutscher und türkischer Fassung veröffentlicht worden.

Das nun abgeschlossene Buch ging aus der Grundidee hervor, am Leitfaden menschlicher Existenz die Theologie der jeweiligen Religionen zu entfalten und stets darauf zurückzubeziehen. Ausgangspunkt dafür war die verbindende Überzeugung, dass der Glaube die Offenbarung Gottes für den Menschen ist. Im Blick auf diesen gemeinsamen Bezugspunkt lassen sich Gemeinsamkeiten, aber auch Unterschiede gut erkennen, was die Bedingung für Verständnis und Respekt zwischen den Religionen ist.

Die mitwirkenden Autoren haben nicht nur ihre Beiträge eingebracht, sondern von Anfang an durch vielfältige Ideen an der Konzeption des gesamten Bandes mitgewirkt. Somit ist das Buch in Aufbau und Inhalt von vornherein als Gemeinschaftswerk entstanden.

Allen Mitarbeitern, die das Zustandekommen des Bandes ermöglicht haben, sei an dieser Stelle für ihren Einsatz gedankt, innerhalb der Eugen-Biser-Stiftung Herrn Erdoğan Karakaya M.A. für die redaktionelle Betreuung des Bandes und den Verlagslektoren Dr. Sebastian Weigert und Florian Specker vom Verlag Kohlhammer für die erfahrene Begleitung der Drucklegung.

Ankara und München, im Spätjahr 2018

Prof. Dr. Mualla Selçuk
Theologische Fakultät der Universität Ankara

Prof. Dr. Dr. h.c. Martin Thurner
Vorsitzender des Stiftungsrates der Eugen-Biser-Stiftung

Önsöz

Eldeki eser “Eugen Biser Vakfı” ile Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ilahiyatçılarının müşterek çalışmalarının ürünüdür. Sözkonusu işbirliği on seneyi aşkın bir vaktten beri sürmektedir. Bu iki kurumu birbirine bağlayan arzu her daim Müslüman ve Hıristiyanların birarada yaşamasının neticesi olarak günyüzüne çıkan temel sorulara, karşılıklı anlayış ve iletişim içinde bilimsel cevaplar vermek olmuştur. Bu işbirliğinin sonucu olarak altı sempozyum bildiri kitabı (“İnsan Onuru” konusundan “İman ve Akıl” konusuna kadar) yayınlanmıştır. Karşılıklı anlamayı mümkün kılmayı hedef edinen “İslamiyet-Hıristiyanlık Kavramları Sözlüğü” 2013 senesinde iki cilt halinde, 2016’da ise cep kitabı olarak basılmıştır. Tüm eserler Almanca ve Türkçe olarak iki dilde bir arada hazırlanmış ve yayınlanmıştır.

Bu kitap insanlığın varoluşu düşüncesini baz alarak farklı dinlere özgü teoloji geliştirme fikrine dayanmaktadır. Bu fikrin ortaklaşa çıkış noktası ise inancın, dolayısıyla ilahî vahyin insan için olmasıdır. Ortaklaşa çıkış noktasına bakıldığında, ortak yön olduğu gibi, farklı yönlerin de olduğu görülecektir. Bu da dinler arası anlaşma ve saygının en önemli koşullarından sayılır.

Elinizde bulunan cildin müellifleri yazdıkları makaleler ile yetinmeyip, ayriyeten ilk andan itibaren eserin oluşumuna fikrî katkı da sağlamışlardır. Böylece eser ilk andan itibaren hem şekil hem de muhteva açısından müşterek oluşturulmuş bir eserdir.

Eserin oluşum sürecinde katkıda bulunan tüm çalışanlara teşekkürü bir borç biliriz. “Eugen Biser Vakfı” dahilinde görevli olan Erdoğan Karakaya’ya M.A. redaksiyon yönetimi için ve Kohlhammer yayınevini tecrübeli lektörleri olan Dr. Sebastian Weigert ve Florian Specker’e basım sürecinde vermiş oldukları destekten ötürü özellikle müteşekkirimiz.

Ankara ve Münih, Sonbahar 2018

Prof. Dr. Mualla Selçuk
Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr. Dr. h.c. Martin Thurner
Eugen-Biser-Stiftung başkanı

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 Selbsteutung 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 açısına 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 pekçok 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 Havarî Paulus (Pavlus'tan Romalılar'a Mektup 1, 20) dinsizlere, ellerindeki doğru tanrı bilgisine dair olanakları kullanmadıkları yollu eleştiri yöneltiyorsa, tanrı hakikatinin sarîh 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 teslişi olarak özdeş olduğu kavrayışında Hıristiyan teoloji Tanrının evrensel kurtuluş iradesinin sarîh İsa inancına 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; felsefi kavramlardan dinî tasavvur ve bayramlara ve ibadet yerlerini devralma biçimindeki maddî kültüre. Bu durum özellikle İslam ile ilişkide neden başka türlü oldu 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 analog 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 örneğinin 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 kıları; 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!

İnsan-olma'nın bir dinî ya da bir seküler yorumunu birbirini dışlayan alternatifler olarak değerlendiren biri, tartışmaya açık konuların ve de mutlak dinî hakikat iddiasının hakkını kolay kolay veremez. Seküler hukuk devletinin temelini oluşturan insan onuru ilkesiyle de rahatlıkla görüleceği üzere, bu ilkenin tarihsel köklerinin esasen dinî tartışmalara da (gerek Hıristiyanlıkta gerekse İslam'da) dayanır. Seküler dünya fikri dahi tektanrılı dinlerin yaratış düşüncesine dayanır, çünkü bu düşüncede ilk kez dünya ve tanrı arasındaki fark ele alınmıştır. Seküler ilkeler çok kez dini kuralların seküler ürünleridir, aydınlanmanın akılcılığıyla dönüştürülmüş biçim olarak. Ne var ki sekülerizmin ilkeleri bakımından dinlerin anlamı kesinlikle sadece tarihsel türetmeyle sınırlı değildir. Modern hukuk devletinin güncel olarak, bizatihî ne yaratabileceği ne de garanti edebileceği (Ernst-Wolfgang Böckenförde) önkoşullara dayandığı görüşü uyarınca dinler seküler toplum düzenlerinin kurulması ve kabulünde olumlu katkıda bulunmayı sürdürebilirler. Pekçok dindar insanın toplum-politik ve sosyal angajmanı bu konuda hatırı sayılır kanıtlar sunuyor.

Dinî açıdan inanan birinin aynı zamanda ikna olmuş bir seküler vatandaş olamayacağı, gerek dinin gerekse sekülerizm düşüncesinin yanlış anlaşılmasıdır. Din özgürlüğünün bağlayıcı her iki ilkesinde bu oldukça belirginleşir. Sadece seküler bir devlet tüm çeşitlilikleriyle dinlere özgür alan garanti edebileceğinden, sekülerizme destek din topluluklarının çıkarınadır. Din özgürlüğü sadece dinden özgür olmak demek olmadığından, aksine din için özgürlük gibi pozitif bir anlam içerdiğinden, modern hukuk devleti vatandaşlarını ilkesel olarak dinî özneler olarak da görür. Günümüzde halen devletine sadık vatandaşların büyük bölümü dinî toplulukların üyeleri olduğundan, insanın dinî anlamda kendi kendini açıklaması, özellikle de devlet ve dinin ayrılığı ilkesine dayalı politik kültürün çıkarınadır.

Demek ki dinler modern kültürel ve politik gelişmelerle zorunlu olarak önemlerini yitirmezler, daha ziyade yeni görevlerle karşılaşır. Bunlar da günümüz insanının yaşam dünyası dahilinde sadece belli bir kültürün sınırları içinde kalmamasından da doğar. Medya, ekonomik değiş-tokuş, bilim ve teknik transferi, göç, politik ittifaklar, seyahat ve dünya çapındaki kişisel ilişkiler aracılığıyla diğer dinlerle ve bu sayede diğer dinlerle de karşılaşma günlük yaşamın bir parçası haline gelmiştir. Bundan, dinlerin teolojilerini sadece kendi geleneklerine çevirebilecekleri dönemlerin nihaî olarak sona erdiği sonucu çıkar. Dinî çoğulculuğun genelgeçerliği teolojik olarak da ele alınıp işlenmelidir. Bu ise kesinlikle birbirinden farklı dinlerin özgül kimliklerinin yumuşatılacağı, birbirine karıştırılacağı ya da ortadan kaldırılacağı anlamına gelmez. Bir dinin özerkliği aynı zamanda onun diğer dinlerdeki pozitif unsurları, kendi ilkelelerinden taviz vermek zorunda kalmaksızın takdir edebilecek ve kendi inanç dünyaları içine alabilecek denli sağlam bir yapıya sahip oluşuyla da belli eder kendini. Dinler, takipçileri gözünde gerçi diğer dinlerin vahiy iddialarıyla yarış halinde olan bir tanrısal vahiy sahibi olduğu iddiasına sahiptirler; gelgelelim insanların mutlak olanla, kendileriyle ve de dünya ile ilişkilerinde sahip oldukları zengin yaşam deneyimlerini de kapsar hep. Dinlerde aktarılan bu türden antropolojik temel deneyimler hazinesini bireysel dinsel inançtan bağımsız olarak kendilerinin kullanımına sunmalarında itiraz edilecek bir yan yoktur.

Buna yönelmiş dinlerarası bir antropolojinin oluşturulması henüz başlangıç aşamasındadır. Eldeki yayın bu alanda bir adım daha atmaya amaçlıyor. İlk insanları Hıristiyan ve Müslüman bakış açısından birbirleriyle konuşmaya davet etme kararının arkasında birincil olarak yazarların Müslüman ve Hıristiyan teologlardan oluşması rastlantısına dayanmamaktadır. Hıristiyan ve Müslümanlar birlikte toplam dünya nüfusunun yarısından çoğunu meydana getirmekte. Bu gerçekten dolayı da özellikle de bu iki din için insanlığın esenliği ve barışı bağlamında çok özel bir sorumluluk doğuyor. Bu sorumluluğu Hıristiyanlık ve İslam ancak birbirleriyle olan ilişkilerinde iyi bir örnekle hareket ettikleri takdirde yerine getirilebilir. Bu, dinlerin insanın insan-olmaya ilişkin öneminin Hıristiyan ve Müslüman bakış açısıyla aydınlatılmaya çalışılması deneyi çabaları için de geçerlidir.

Dinler, yaşadıkları insanlarla çözülemez bir ilişki içindedirler ve bu yüzden de hiçbir zaman soyut bir salt-biçim halinde ele alınıp betimlenemez. Bundan birbirinden farklı bireysel, kültürel ve tarihsel yorumlamalar ortaya çıkar. Bu anlamda tümüyle genel geçerli olan, ilerleyen sayfalarda yer alan makalelerin içeriğini de somut olarak ilgilendiriyor: Yazarların akademik ve dinsel arkaplanlarına ve bundan kaynaklanan bireysel erişim biçimlerine bağlı olarak, buradaki sunumlar tabii ki potansiyel olarak çok daha geniş yelpazeye yayılan yorumlama çeşitliliğinin sadece bir olanağını daha sunabilirler. Bunun sonucu olarak da okur sunumlarda kendi dininden olduğu kadar diğer dinlerden de kendince önemli görünen bazı noktaları bulamayacaktır. Hıristiyanlık bağlamında yazarların mezhep mensupluğu (katolik ya da protestan) farklı ağırlık noktası seçimine neden olurken, İslam bağlamında sunulan teolojik pozisyonlar ile medyal-kamusal tartışmalardaki resim arasında bir gerilim oluşmasına neden olabilir. Ne var ki bu türden farklar ne engellenebilir ne de görmezlikten gelinmelidir. Tam da dinlerarası tartışma ortamı, önyargısız açıklık ve eleştiriyle kendi kimliğinin sorgulanması yolunu gösterebilir.

Einführung zur Grundfrage: Was ist der Mensch?

Julia Knop

Der Mensch fragt nach sich selbst

Dem Philosophen Immanuel Kant (1724–1804) zu Folge mündet alles Weltverstehen in eine einzige Frage. Worüber auch immer wir nachdenken, worum auch immer wir ringen: Letztlich geht es immer um ein und dieselbe Frage: Was ist der Mensch? Letztlich fragt der Mensch immer nach sich selbst, danach, wer er ist und woher er stammt, woraufhin er leben soll und wie sein Leben gelingen kann.

Antworten auf diese Fragen gibt es viele. Das liegt daran, dass es den Menschen „an sich“, also unter Hintanstellung seiner jeweiligen Epoche, unabhängig von einer konkreten kulturellen und religiösen Prägung, abseits seines sozialen Umfeldes, unabhängig von seinem Alter und Geschlecht, kurz: unabhängig von seinem konkreten So-Sein, nicht gibt. Wir kennen kein „neutrales“ Menschsein. Menschsein ist immer konkret und besonders. Das war schon immer so. Uns ist das heute lediglich bewusster als früheren Generationen. Denn uns ist die Pluralität der Lebenswelten und Menschenbilder durch soziale Medien, regionale Mobilität und globale Wanderungsbewegungen nah gekommen. Sie gehört zu unserem Alltag. Sie ist Teil unserer Erfahrung.

Was ist der Mensch?

Zwar ist offen, welche Gestalt jemand seinem Leben gibt, wie also seine konkrete lebenspraktische Antwort auf die Frage, die er selbst ist, aussieht. Doch dass sich jeder eine bestimmte Gestalt geben muss, dass sich die eigene Persönlichkeit in den Wechselfällen des Lebens in einer bestimmten Weise entwickelt, ist unhintergehbare Moment der *conditio humana*. Denn der Mensch ist ein lebendiges Wesen: Er ist entwicklungsfähig und entwicklungsbedürftig, gestaltungsfähig und gestaltungsbedürftig. Seine Unbestimmtheit ist eine positive Möglichkeit (kein Defizit). Sie ist Erfordernis (als solche nicht in sein Belieben gestellt) und Gefährdung (Instabilität) zugleich. Der Mensch darf sein Leben gestalten – er muss es aber auch tun. Er kann sich nicht nicht-entwickeln. Der Mensch bleibt ein Bedürfniswesen. Er kann die Fraglichkeit und Gefährdung seiner selbst nicht überspringen. Er darf unterschiedliche theoretische und praktische Antworten auf die Frage nach seinem Menschsein finden – aber die Frage selbst kann er nicht übergehen.

Diese Offenheit oder Bedürfnisstruktur des Menschen wurzelt zunächst in seiner Natur: Er ist lebendig, ausgespannt zwischen Geburt und Tod und in beidem sich ent-

zogen. Sein Leib, die körperliche Gestalt seiner selbst und das sensitive Medium zur Wahrnehmung seiner Umwelt, entwickelt sich. Er ist Wachstums- und Alterungsprozessen ausgesetzt, durch Krankheiten gefährdet, ein Leben lang auf Nahrung, Pflege, Fürsorge, Zuwendung und Ertüchtigung angewiesen. Der Mensch existiert in geschlechtlicher Besonderheit und Bedürftigkeit. Als Subjekt und Person braucht er das personale Gegenüber. Das „Ich“ ist auf ein „Du“ verwiesen (vgl. Martin Buber): auf Eltern, Familie, Partner/in, Freunde, ein kommunikatives und soziales Umfeld. Als „zoon politikon“ (Aristoteles) gestaltet und braucht der Mensch einen gesellschaftlichen Rahmen. Als „zoon logikon“ (Aristoteles) bzw. „animal rationale“ (Immanuel Kant) braucht er intellektuelle Entfaltung, Ansprache und Orientierung. Er hat ein ästhetisches Bewusstsein und kreatives Potenzial, wodurch er seine Umgebung zur Kultur gestaltet. Er ordnet die Zeitläufte, indem er Vergangenes erinnert, Gegenwärtiges deutet und Zukünftiges prognostiziert. Er lebt und erlebt Zeit als Geschichte. Als freies, seiner selbst bewusstes und dabei soziales Wesen entwickelt und braucht der Mensch ethische Orientierung. Wenn er an Normen seiner Umgebung scheitert und schuldig wird, braucht er psychische Restabilisierung und soziale Reintegration (religiös gesagt: Vergebung und Rekonziliation). Er weiß um seine eigene Kontingenz und erfährt sich über sich hinaus auf Größeres verwiesen. Darum entwickelt und braucht der Mensch einen belastbaren Sinnhorizont. Er kann einen Gottesbegriff ausbilden und sich zu einem geglaubten Gott in ein Verhältnis setzen.

Der Mensch vor Gott

Die Religionen artikulieren diese hier lediglich grob gezeichnete Bedürftigkeit und Entwicklungsfähigkeit des Menschen als Heilsbedürftigkeit. Heil bedeutet im religiösen Kontext die Vollendung respektive Erfüllung aller wesentlichen Dimensionen der *conditio humana*. Was dem Menschen adäquat ist, wessen er um seiner Menschlichkeit willen bedarf – des Heils –, überschreitet aus religiöser Perspektive seine eigenen Möglichkeiten und ggf. auch sein subjektives Bewusstsein. Was religiöse Menschenbilder von nichtreligiösen unterscheidet, ist dabei nicht in erster Linie ein esoterisch-privilegiertes Sonderwissen, sondern die Tatsache, dass Religionen den Horizont menschlicher Bedürftigkeit in einer bestimmten Weise beschreiben. Religionen beschreiben den Menschen, seine Umgebung und die ganze Welt *im Horizont* Gottes. Sie fragen angesichts Gottes danach, was der Mensch ist, wozu er da ist und wie sein Leben gelingen kann. Sie thematisieren Gelingen und Scheitern, Heil und Unheil menschlichen Lebens, alles, was ihn betrifft, in Bezug auf Gott.

Im Rahmen dieser grundsätzlichen Beschreibung des Menschen vor Gott kultivieren religiöse Gemeinschaften soziale, ethische, intellektuelle, ästhetische und spirituelle Formate zur Gestaltung menschlichen Lebens. Insofern diese auf eine religiös definierte Gruppe bezogen sind, wirken sie nach innen integrativ, nach außen unterscheidend, ggf. abgrenzend. So entwickeln Religionen beispielsweise spezifische Lebensformen und soziale Gebilde (Ehe und gebundene Ehelosigkeit/Zölibat, konkrete Familienbilder, generationenübergreifende Sozialformen, Gemeinwesen, ...). Sie rezipieren und

gestalten ethische Normen und den Umgang mit ihnen (Werte, Gebote, Rituale der Versöhnung, Sanktionsmechanismen, ...). Religion kann sozialpolitische Strukturen ihrer Umgebung prägen (Bildungswesen, Fürsorge, Caritas, Almosenwesen, Organisation religiöser Institutionen, ...). Sie beeinflusst die Interpretation, Strukturierung und Ritualisierung von Zeit und Geschichte (Kunst und Kultur, Zeitrechnung, Festtage und -zeiten, kulturelles Gedächtnis, Rituale im Umfeld von Sterben und Tod, ...). Dies alles umgreifend gestalten religiöse Menschen ihre Gottesbeziehung in bestimmter Weise (Bekenntnisse, Liturgien, Rituale, Gebete, ...). All diese Formate können als lebenspraktische religiöse Interpretamente der *conditio humana*, als Hermeneutik des Menschen, als Facetten einer individuell tragfähigen und dabei gemeinschaftsbezogenen Antwort auf die Frage, die der Mensch sich selbst ist, verstanden werden.

Menschenbilder und Anthropologien

Menschenbilder (z.B. von Religionen, aber auch von Rechtssystemen) und ausgearbeitete *Anthropologien* (z.B. seitens der Natur- und Geisteswissenschaften) sind *Modelle* vom Menschen. Sie abstrahieren von seiner konkreten Wirklichkeit. Statt auf die Individualität des einzelnen heben sie auf das Gemeinsame einer definierten Gruppe von Menschen ab. Sie beschreiben das, was Menschen einer Generation, eines Staatswesens, eines Kulturraumes, eines religiösen Bekenntnisses usw. gemeinsam haben. Davon ausgehend ziehen sie allgemeine Schlüsse über „den“ Menschen.

Trotz ihrer Modellhaftigkeit und ihres hohen Abstraktionsgrades sind aber natürlich auch Menschenbilder und anthropologische Entwürfe kontextbezogen und kontextgebunden. Das betrifft ihre Genese und ihr Erkenntnisinteresse, ihre Voraussetzungen und Kriterien, ihren Gegenstand und ihre Methodik, ihre Reichweite und ihre Aussagekraft. Selbst ein Menschenbild, das, beispielsweise im Rahmen einer religiösen Weltdeutung, einen universalen Geltungsanspruch erhebt und von der Mehrheit der Angehörigen dieser Religion getragen wird, ist faktisch ein Deutungsangebot neben verschiedenen anderen. Es ist eine Variante der Antwort auf die Frage nach dem Menschen. Ob ein bestimmtes Menschenbild überzeugt und für angemessen befunden wird, hängt davon ab, ob es sich innerhalb seines Kontextes als schlüssig, umfassend, problemorientiert und lebenspraktisch hilfreich erweist. Hier schließt sich der Kreis und dreht sich zugleich weiter. Denn Wahrnehmung und Interpretation des Menschen bedingen einander: Der Mensch erlebt und beschreibt sich bereits innerhalb des Bezugssystems, in dem er sich vorfindet. Wenn er nach sich selbst fragt und Antworten darauf findet, verwendet er diejenigen Kategorien und Begriffe, die in seiner Kultur und ggf. in seiner Religion vorhanden und bewährt sind. Er „liest“ menschliches Dasein mit der Brille und in der Sprache, in der er sich selbst vorfindet.

Menschenbilder im interreligiösen Gespräch

Auch religiöse Menschenbilder sind deshalb keine neutralen oder von der Welt abgehobenen abstrakten, immer und für alle gleichermaßen gültige Aussagen über den Menschen. Vielmehr sind sie erfahrungsgesättigte, von vielen Menschen über Generationen hinweg getragene Antworten auf die Frage des Menschen nach sich selbst. Sie wurzeln in bestimmten Kontexten: in geglaubter Offenbarung und legitimer Überlieferung. Sie wurden Jahrhunderte lang weiter entwickelt, kulturell spezifiziert und theologisch reflektiert. Wie den Menschen selbst, so gibt es auch religiöse Menschenbilder darum nur im Plural. Diese Kontextbezogenheit und relative Variabilität auch von Menschenbildern muss man berücksichtigen, wenn man in ein Gespräch zwischen verschiedenen Kulturen tritt. Das gilt besonders dann, wenn man ein interreligiöses Gespräch führen möchte und Vertretern einer anderen Religion die eigene Sicht vom Menschen, seinem Ursprung und seinem Ziel, seiner Würde und seinen Aufgaben beschreiben will. Sich bewusst zu bleiben, dass jedes, also auch das eigene und auch ein religiöses Menschenbild in einem bestimmten geschichtlichen und sozialen Kontext wurzelt und in ihm verständlich wird, bedeutet dabei nicht, dass man den mit ihm verbundenen Geltungsanspruch aufheben müsste. Darum zu wissen, woher das eigene Menschenbild kommt, nimmt ihm nicht die ihm zugemessene Verbindlichkeit. Aber es wird diskursfähig, gerade indem es als bestimmtes, eben religionsbezogenes, Menschenbild verstanden und erläutert wird.

Wenn die Bilder, die die verschiedenen Religionen – in unserem Fall: Islam und Christentum – vom Menschen zeichnen, kontextbezogene Interpretationen menschlichen Lebens sind, bietet es sich für das interreligiöse Gespräch an, auch Glaubensaussagen über den Menschen vor dem Hintergrund der Frage nach dem Menschen in den Blick zu nehmen. Es erscheint sinnvoll, vor dogmatischen Aussagen zunächst die Grundsituation des Menschen zu thematisieren, der sich als Mensch selbst zur Frage wird: Was ist der Mensch – vor Gott? Wie erlebt er sich und seine Mitmenschen – vor dem Horizont seines Gottesglaubens? Woher ist er und woraufhin soll er leben? Welche Ressourcen bietet ihm seine Religion für eine friedliche und gerechte Gestaltung der Welt? Kurz: Wie verstehen die Religionen den Menschen, wie wird er sich im Kontext seiner Religion selbst plausibel? In ihren jeweiligen Antworten auf diese anthropologische Grundfrage mögen die Menschenbilder von Islam und Christentum teils übereinkommen, teils nur mehr oder weniger kongruent sein. Sie haben aber denselben Ausgangspunkt: die Frage des Menschen nach sich selbst. Und sie teilen ein gemeinsames Anliegen: einen tragfähigen, umfassenden Sinnentwurf menschlichen Lebens zu entwickeln. Sie sind praktische Hermeneutiken des Menschseins.

Gerade die Anthropologie eröffnet darum wichtige Perspektiven für ein konstruktives Gespräch zwischen Christentum und Islam, das zweierlei vermeidet: einerseits eine Engführung auf die Apologie des jeweils eigenen Geltungsanspruchs und andererseits das bloße Nebeneinander frommer Selbstgespräche. Weil sie in ihrem anthropologischen Horizont übereinkommen – den Menschen *coram Deo* thematisieren –, können diese beiden Religionen ihre eigene und die Glaubenspraxis des anderen (auch) als kontextbezogene Hermeneutik der *conditio humana* verdeutlichen, kennenlernen und

wertschätzen. Indem sie ihre z.T. über Jahrhunderte gesättigten Erfahrungen menschlicher Bedürftigkeit und gelebten menschlichen Lebens vor Gott miteinander ins Gespräch bringen, bearbeiten sie gemeinsam ein und dieselbe große Frage, ohne die es keine wahrhaft humane Welt gibt: *Was ist der Mensch?*

İçeriksel giriş: insan nedir?

Julia Knop

İnsan kendisini soruyor

Filozof Emanuel Kant'a (1724–1804) göre tüm dünyayı anlama girişimi tek bir soruya açılır. Ne hakkında düşünürsek düşünelim, ne için çaba harcarsak harcayalım: Sonuçta hep aynı sorudur söz konusu olan: İnsan nedir? Sonuçta insan hep kendisini sorar; ne olduğunu ve nereden geldiğini, nasıl yaşayacağını ve yaşamını nasıl anlamlı kılacağını sorar.

Bu soruya çok sayıda yanıt mevcuttur. Bunun da nedeni, “bizatihi” insanın, yani ilgili dönemi bir kenara bırakılarak, somut kültürel ve dinsel etkiden bağımsız, sosyal çevresinin dışında, yaşından ve cinsiyetinden bağımsız olarak, kısaca; somut öyle-oluş'undan bağımsız mevcut olmadığıdır. Bizler “nötr” bir insan-olma'yı bilmiyoruz. İnsan-olma her zaman somut ve özeldir. Bu hep böyleydi. Bugün bizler eski nesillere göre bunun daha çok farkındayız. Çünkü yaşam dünyalarının ve insan resimlerinin çoğulluğu sosyal medyalar, bölgesel hareketlilik ve küresel göç hareketleri aracılığıyla bizlere daha da yakınlaştı. Bizim günlük yaşamımızın bir parçası oldu. Deneyimimizin bir parçası.

İnsan nedir?

İnsanın kendi yaşamına nasıl bir biçim verdiği, yani kendisine dair sorunun somut yaşampratiksel yanıtının ne olduğu gerçi açıktır. Ancak, her insanın bir biçim vermek zorunda olduğu, kişinin kendi kişiliğinin yaşamın değişken olaylarında belli bir biçimde geliştiği ise *conditio humana*'nın görmemezlikten gelinmeyecek bir momentidir. Çünkü insan canlı bir varlıktır: Gelişmeye açıktır ve gelişmeye muhtaçtır, biçimlendirmeye yeteneği vardır ve biçimlendirmeye muhtaçtır. Belirlenimsiz oluşu onun olumlu olanağıdır (eksikliği değil). Bu önkoşuldur (bu haliyle keyfiyete bağlı değildir) ve aynı zamanda da tehlikedir (istikrarsızlık). İnsan, yaşamına biçim verebilir – ama bunu yapmalıdır da. Kendini geliştirmemezlik edemez. İnsan muhtaç bir varlık olarak kalacaktır. Kendisiyle ilgili sorulabilirliği ve tehlikeyi atlayamaz. Kendisinin insan'lığına dair soruya çeşitli teorik ve pratik yanıtlar bulabilir – ama sorunun kendisini atlayamaz.

İnsanın bu açıklığı ya da ihtiyaç strüktürü onun öncelikle doğasında kök salar: Canlıdır, doğum ile ölüm arasında bir gerilimin ortasındadır ve ikisinden de uzaktır. Bedeni, kendinin bedensel biçimi ve çevresini alımlamadaki hassas medyumunu geliştiriyor. Bü-

yüme ve yaşlanma süreçlerinin etkisi altında; hastalıkların tehdidi altında; bir ömür-boyu gıda, bakım, şefkat, ilgi ve güçlenmeye muhtaç. İnsan *cinsel* özellik ve muhtaçlık içinde varlığını sürdürüyor. Özne ve kişi olarak kişisel muhataba ihtiyacı vardır. “Ben” bir “sen”e bağımlıdır (krş. Martin Buber): ebeveyne, aileye, eşe, arkadaşına, iletişimsel ve sosyal bir çevreye. Bir “zoon politikon” (Aristoteles) olarak biçimlendirilmiş halde insan toplumsal bir çerçeveye ihtiyaç duyar. Bir “zoon logikon” (Aristoteles), bir başka deyişle bir “animal rationabile” (Emanuel Kant) olarak entelektüel açılıma, hitap ve yönelime ihtiyaç duyar. Çevresini kültüre dönüştürmekte kullandığı estetik bir bilinç ve yaratıcı potansiyele sahiptir. Geçmişini hatırlamak, şimdiyi yorumlamak ve geleceği kestirmek suretiyle zaman akışlarını düzene koyar. Zamanı tarih olarak yaşar ve deneyimler. Özgür, kendinin bilincinde ve bununla birlikte sosyal bir varlık olarak insan etik yönelim geliştirir ve buna ihtiyaç duyar. Çevresinin kuralları nedeniyle başarısızlığa uğrarsa ve suçlu duruma düşecek olursa, psikolojik rehabilitasyona ve sosyal reintegrasyona (dinsel dille söylendikte: bağışlanmaya ve uzlaşım) ihtiyaç duyar. Kendi gerekliliğini bilir ve kendisinin ötesinde büyük bir şeye daha muhtaç olduğunu bilir. Bu yüzden de insan yük kaldıracabilecek bir anlam ufku geliştirir ve buna ihtiyaç duyar. Bir *tanrı-kavramı* meydana getirebilir ve bir inanılır Tanrı ile ilişkiye girebilir.

Tanrı önünde insan

Dinler insanın burada sadece kabaca betimlenen muhtaçlığını ve gelişme yeteneğini bir şifa (kurtuluş) muhtaçlığı olarak ifade ederler. Şifa (kurtuluş) dinsel bağlamda *conditio humana*'nın tüm varlıksal boyutlarının tamamlanışı, daha doğrusu gerçekleşmesidir. İnsana neyin denk olduğu, insan olması sebebiyle duyduğu ihtiyaç –yani kurtuluş– dinsel açıdan bakıldığında, onun kendi olanaklarını, duruma göre onun öznel bilincini de aşar. Dinsel insan anlayışlarını dinsel olmayanlardan ayıran, ilk ağızda ezoterik-ayrıcıklı bir özel bilgi değildir, aksine, dinlerin insanî muhtaçlık ufkunu belli bir biçimde tasvir ettikleri gerçeğidir. Dinler insanı, çevresini ve bütün kâinatı Tanrı *ufku*'nda tasvir ederler. Tanrı'dan ötürü insan nedir diye, neden var diye ve yaşamını nasıl anlamlı kılabilir diye sorarlar. İnsan yaşamının başarılı oluşunu ya da başarısız oluşunu, şifa ve sıkıntıyı, kısaca insanı ilgilendiren herşeyi Tanrı ilintisini kurarak konu ederler.

İnsanın Tanrı karşısındaki bu temelli betimlenmesi kapsamında dinsel topluluklar sosyal, etik, entelektüel, estetik ve tinsel formları insan yaşamının biçimlendirilmesi için kültive ederler. Bu formlar dinsel tanımlı grupları kastettiği sürece içeriye yönelik olarak kucaklayıcı, dışarıya yönelik olarsa ayırıcı, duruma göre de dışlayıcı etkiye sahiptirler. Bu şekilde dinler örneğin özgül yaşam formları ve sosyal yapılar (evlilik ve bağlı evlilikdışı ilişki/bekârlık, somut aile resimleri, nesillere uzanan sosyal formlar, birarada yaşama biçimleri, ...) geliştirirler. Etik normları alımlarlar, bunları ve bunların kullanımını biçimlendirirler (değerler, kurallar, uzlaşma ritüelleri, ceza mekanizmaları, ...). Din, çevresinin sosyalpolitik örgüsünü biçimlendirebilir (eğitim sistemi,

bakım, hayır işleri, fitreler, dinsel kurumların örgütlenmesi, ...). Din, zaman ve tarihin yorumunu, yapılandırılmasını ve ritüelleştirilmesini etkiler (sanat ve kültür, zaman hesabı, bayram günleri ve dönemleri, kültürel hafıza, ölmek ve ölüm çerçevesindeki ritüeller, ...). Dindar insanlar tüm bunları kapsayacak şekilde Tanrı ile olan ilişkilerini belli bir halde biçimlendirirler (amentüler, lituryalar, ritüeller, dualar, ...). Tüm bu formatlar *conditio humana'nın* yaşampratiksel dinsel yorum araçları, insanın hermenötüğü, bireysel olarak dayanıklı ve bununla birlikte insanın ne olduğu sorusuna ilişkin toplulukla ilintili bir yanıtın çeşitli yönleri olarak anlaşılabilirler.

İnsan anlayışları ve antropolojiler

İnsan anlayışları (örneğin dinlerin ya da hukuk sistemlerinin) ve üzerinde çalışılmış *antropolojiler* (örn. doğa- ve tinbilimlerce) insanın *modelleridir*. Onun somut gerçekliğinden soyutlanırlar. Tek tek kişilerin bireyselliğinden ziyade tanımlanmış belirli bir grup insanın birlikteliğinden ayrılırlar. İnsanların bir nesille, bir devlet varlığıyla, bir kültür ortamıyla, bir dinsel amentü ile v.s. ne ortaklıkları olduğunu betimlerler. Bundan yola çıkarak insan üzerine genel çıkarımlarda bulunurlar.

Modelsiliklerine ve yüksek soyutlanma derecelerine rağmen tabii ki insan anlayışları ve antropolojik taslaklar bağlamla ilintilidirler ve bağlama bağlıdırlar. Bu onların gelişimlerini ve bilgi-ilmelerini, önkoşul ve ölçütlerini, nesne ve metotlarını, menzil ve ifade güçlerini ilgilendirir. Bir insan anlayışı dahi, örneğin dinsel bir dünya yorumu çerçevesinde evrensel bir geçerlilik talebinde bulunuyorsa ve bu dinin mensuplarının çoğunluğunca kabul görüyorsa, diğer pekçoklarının yanı sıra, fiili olarak yorumlama teklifidir sadece. İnsanın ne olduğuna dair soruya verilen yanıtın bir varyantıdır. Belli bir insan anlayışının ikna edici ve makul bulunup bulunmayacağı kendi bağlamı içerisinde tutarlı, kapsayıcı, sorun odaklı ve yaşamsalpratik olup olmadığına bağlıdır. Bu noktada daire tamamlanıyor ve dönmeye devam ediyor. Çünkü insanın alımlamasıyla yorumlayışı birbirini gerektiriyor: İnsan kendini içinde bulunduğu ilinti sistemi içerisinde deneyimler ve betimler. Kendisine dair soru sorup bu soruya yanıtlar buluyorsa bunu kendi kültüründe, duruma göre, kendi dininde mevcut olan ve işe yarayan kategori ve kavramları kullanarak yapar. İnsan, varlığını kendini içinde bulunduğu gözlük ve dille “okur”.

Dinlerarası sohbette insan anlayışları

Dinsel insan anlayışları da bu nedenle insan hakkında nötr ya da dünyadan ayrı düşen soyut, her daim ve herkes için aynı oranda geçerli olan ifadeler değildirler. Daha ziyade insanın kendisine dair sorduğu soruya ilişkin deneyime doygun, pekçok insan tarafından nesillerboyu taşınmış yanıtlardır. Belli bağlamlara kök salarlar: inanılan vahye ve meşru aktarıma. Yüzyıllarboyu durmadan geliştirilmişler, kültürel olarak

özüleştirilmişler ve teolojik olarak düşünce süzgecinden geçirilmişlerdir. Tıpkı biz-zat insan gibi dinsel insan anlayışları da sadece çoğul olarak mevcuttur. Çeşitli kül-türler arasında sohbete kalkışıldığında, insan anlayışlarının da bu bağlam ilintililiğinin ve göreceli çeşitliliğinin dikkate alınması gerekir. Bu özellikle de dinlerarası bir sohbet yürütülmek istendiğinde ve başka bir dinin temsilcilerine insana, onun kökenine ve hedefine, şerefine ve ödevlerine dair kendi düşüncesini betimleye kalktığında önemlidir. İnsanın kendisinininki de dahil her insan anlayışının, dinsel bir insan anlayışının belirli tarihsel ve sosyal bağlam içinde kök saldığını ve bu bağlam içinde anlaşılır hale geldiğinin sürekli bilincinde olmak, onunla bağlantılı geçerlilik iddiasının/talebinin ortadan kaldırılması gerektiği anlamına gelmez. Kendine ait insan anlayışının kökenini bilmek, ona pay biçilen bağlılığı kaldırmaz. Ama tartışılabilir hale gelir, özellikle de belli, yani dinle ilintili, insan anlayışı olarak anlaşılıp açıklandığında.

Çeşitli dinlerin –bizim örneğimizde: İslam ve Hıristiyanlık– insan hakkında çizdikleri resimler insanî yaşamın bağlam ilintili yorumlarıysa, insanlar üzerine inanç ifadelerini de insan nedir sorusu bağlamında dikkate alma, dinlerarası sohbet için de konu olabilir pekâlâ. Dogmatik ifadelerin önünde ilkin, kendisi –Tanrı önünde insan nedir?– soru haline gelen insanın temel konumunu konu etmek anlamlı görünüyor. Kendini ve çevresindeki insanları nasıl alımlıyor? Dini ona dünyanın barışçıl ve adil biçimlendirilmesi için hangi kaynakları sunuyor? Kısaca: Dinler insanı nasıl anlıyor, insan kendi dininin bağlamında kendince nasıl anlaşılır hale geliyor? Bu antropolojik temel sorulara verdikleri yanıtlarda İslam ve Hıristiyanlık'ın insan anlayışları birbiriyle kısmen hemfikirdir, kısmen de tutarlıdır. Ve ortak bir beklentileri vardır: insanî yaşama ilişkin dayanıklı ve kapsayıcı bir anlam tasarımı geliştirmek. Bunlar insan olmanın pratik hermenötikleridir.

Özellikle antropoloji bu yüzden Hıristiyanlık ve İslam arasında yapıcı bir sohbet için önemli bakışaçıları açıyor ki bu iki şeyden sakındırıyor : bir yandan herbir kendi geçerlilik iddiasının savunmasının daraltılmasını, öte yandansa mümin içsel sohbetlerin salt yanyanalığını. Antropolojik ufuklarında hemfikir olduklarından –insandan *coram Deo* bahsedildiğinden–, bu iki din kendi ve diğerinin inanç pratiğini (de) *conditio humana*'nın bağlam ilintili hermenötiği olarak yorumlayabilir, tanyayabilir ve değer gösterebilir. Kısmen yüzyılları aşan insanî muhtaçlığa ilişkin doygun deneyimlerini ve Tanrı önünde yaşanmış insanî yaşamı sohbet konusu ettiklerinde birlikte aynı büyük soruyu, gerçekte beşeri bir dünyanın olamayacağı o *insan nedir?* sorusunu ele almış olurlar.

II.

Umgang mit dem Koran

Halis Albayrak

Wenn vom Umgang mit dem Koran gesprochen wird, so ist damit die Beziehung jener Menschen zum Koran gemeint, die an die Koranoffenbarung als das Wort Gottes glauben. Diese Beziehung ist von ihrem Selbstverständnis her existenzbestimmend und für den Menschen wesentlich. Es geht um den Umgang der gläubigen Muslime mit dem Koran. Für die Muslime ist der Koran zweifelsohne mehr als ein Buch.

Der Koran lässt sich keinem der herkömmlichen Literaturgenres zuordnen. Er ist das Ergebnis einer Offenbarung und enthält daher Gottes Wort, während die herkömmlichen Bücher Werke von Menschen sind. Deshalb ist die Beziehung zu ihm anders geartet als die Beziehung zu anderen Büchern. Jedes Buch, das in den unterschiedlichen Bereichen verfasst wird, vermag den Menschen entsprechend seiner Art etwas zu geben. Bücher informieren, rufen Emotionen hervor, lehren, weisen den Weg, regen zum Nachdenken an und überliefern die Erfahrungen der Menschen, kurz, sie leisten in gewisser Weise einen Beitrag zur Existenz des Menschen und beeinflussen diese. Der Koran ist darüber hinaus ein Buch mit normativem Charakter, das die Sichtweise des Muslims über sich selbst, die Menschheit, die Welt und das Universum bestimmt. Sein Inhalt ist nicht nur Gegenstand des Wissens, sondern verfügt auch über imperative und bindende Eigenschaften.

Gottes Wort wird nicht nur gelesen, um sich Wissen anzueignen, zu lernen und zu begreifen. Es beeinflusst die Gefühle, die Denkweise und das Handeln der Gläubigen direkt und in entscheidendem Maße. Diese Bedeutung, die dem Koran zugeschrieben wird, spiegelt weitestgehend den Konsens der Muslime wider. Allerdings wurden die Eigenschaften der Beziehung, die mit der imperativen und bindenden Struktur, welche von den Adressaten Handeln erwartet, eingegangen wird, von muslimischen Intellektuellen, Theologen und Rechtsgelehrten (*fuqahā'*) unterschiedlich interpretiert. Die Vielfältigkeit der Interaktionsgestaltung mit dem Koran ist von der Geburtsstunde des Islams bis heute deutlich zu erkennen.

Um Aussagen über die Beziehung zum Koran treffen zu können oder darüber, wie diese sein sollte, ist es notwendig, sich damit zu befassen, welcher Beschaffenheit er ist. Was ist der Koran? Wie, aus welchem Grund und zu welchem Zweck ist er entstanden?

Um diese Fragen beantworten zu können, benötigen wir historische Informationen. Diese finden sich in Quellen wie der Prophetenbiografie (*sīra*), der Geschichte, Koran-auslegungen und Korankunde. Laut diesen Quellen beginnt die Geschichte des Korans im Jahre 610 n. Chr., 632 n. Chr. wurde er vollendet. Das heißt, dass der Koran die Gesamtheit der Verse ist, die zwischen diesen Daten Muhammad offenbart wurden.

Die im Koran enthaltenen Verse handeln von den Erlebnissen Muhammads innerhalb der Beziehung mit seiner Gemeinde. Die ersten Adressaten rezipierten die Worte, die sich direkt an sie richteten, im Kontext ihrer eigenen historischen Erfahrungen. Die Suren waren unter Berücksichtigung der Wissens- und Erfahrungswelt der ersten Adressaten formuliert.

In unseren Quellen finden sich Informationen bezüglich der Gründe für die Herabsendung der Suren. Sie wurden also zumeist aus einem konkreten Grund herabgesandt. Hierbei handelt es sich um Erlebnisse im Zusammenhang mit religiösen, moralischen, kulturellen, gesellschaftlichen, juristischen, politischen, wirtschaftlichen und ähnlichen Themen. Die Koransuren waren bei ihrer Offenbarung also zugeschnitten auf die Bedürfnisse, Ansprüche, Probleme und Fragen der Adressaten. Aufgrund dieser Eigenschaften ist der Koran kein Buch im herkömmlichen Sinne, sondern eine mündliche Mitteilung. So gesehen ändert die spätere Erscheinung des Korans im Gewande eines Buches nichts an der Tatsache, dass er eine Ansprache ist. Nur ein heutiger Leser kann ihn als Buch betrachten, denn von seiner Form her sieht er aus wie ein Buch. Dementsprechend ist es unvermeidlich, dass die Ansätze bezüglich des Aufbaus einer Beziehung zum Koran als einem Buch auch Interaktionsprobleme mit sich bringen. Denn den Koran zu lesen, als wäre er ein Buch, bedeutet, ihn aus seinem Kontext zu reißen.

Das, womit die ersten Adressaten in einer Beziehung standen, waren die über bestimmte Zeiten, Ereignisse, Entwicklungen und Probleme herabgesandten Suren. Sie handelten in gewisser Hinsicht von der Beziehung – mit Hilfe der Vermittlung von Muhammad – zwischen den ersten Adressaten und Gott. Denn Gott übermittelte seine Worte durch den Propheten.

Beispielsweise stellten die ersten Adressaten dem Propheten eine Frage, auf die dann in Form einer Sure eine Antwort herabgesandt wurde. Gott sprach den Adressaten bezüglich ihrer negativen Erlebnisse mit den Heiden in Mekka Trost zu und gab ihnen Hoffnung. Da Muhammad in Medina sowohl Prophet als auch Staatsführer war, konnten die herabgesandten Suren sowohl rechtlichen, sozialen als auch politischen Inhalt haben. Da die herabgesandten Worte in direktem Bezug zu den ersten Adressaten standen, fand sich in ihrer Welt für jede einzelne Sure problemlos eine Entsprechung. Aus diesem Grunde wurde die Beziehung in gewisser Hinsicht zu einer Beziehung mit Gott, das heißt, es bestand gewissermaßen eine intersubjektive Beziehung. So gesehen bestand die Beziehung der ersten Adressaten nicht zum Text. Allerdings begannen die Nachfahren der ersten Adressaten, eine Beziehung zu dem nach Abschluss der Herabsendung des Korans und dem Tod des Propheten vollendeten und in Textform gebrachten Buch aufzubauen. Nun wurden keine Suren mehr mit Bezug auf die einzelnen Situationen, die die nachfolgenden Adressaten erlebten, geschickt. Da sie glaubten, dass der Koran Gottes Wort ist, mussten sie mit ihm interagieren. Allerdings war diese Beziehung nun nicht mehr ein direktes Verhältnis zwischen der jeweiligen Situation der Menschen und dem herabgesandten Wort Gottes. Die nachfolgenden Generationen begannen, im Rahmen ihrer historischen Gegebenheiten aus dem Koran Schlussfolgerungen zu ziehen. Da nun nicht mehr von einer unmittelbaren

Beziehung gesprochen werden kann, hat sich eine Beziehungsform herausgebildet, die auf Auslegungen beruht. Man begann, im Kontext der Beziehung Gottes zum Universum und insbesondere zum Menschen Glaubensgrundlagen mittels Auslegung (*ta`wīl*) zu formulieren.

Das 8., 9. und 10. Jahrhundert n. Chr. war von kontroversen theologischen Auslegungen und Diskussionen geprägt. Als natürliches Ergebnis der Auseinandersetzung mit dem Text begannen die Menschen, ihren Verstand, ihre Erfahrung und ihr Wissen zu gebrauchen. Der grundlegende Unterschied zwischen einem Text und einer mündlichen Ansprache ist, dass hinter einer mündlichen Ansprache etwas steckt, das das Subjekt/Gott im Rahmen bestimmter historischer Gegebenheiten und Situationen gesagt hat, was auf einen Text hingegen nicht zutrifft. Der Urheber des Textes fügt dem Koran jenseits der historisch und situativ erwachsenen Worte nichts neues mehr hinzu. Dementsprechend treten die Generationen nach den Altvorderen/Ersthörern (*ṣahāba*) gezwungenermaßen mit dem Text, anstelle vom Wort in Beziehung. Diese aus Notwendigkeit entstandene Beziehungsform folgt aus der Spannung, die sich zwischen der ursprünglichen Bedeutung des Textes und den neuen Lebensstilen der Muslime entwickelte. Der beste Weg hierfür ist, wie oben bereits erwähnt, die Auslegung (*ta`wīl*).

Nicht nur in theologischen Auslegungen, sondern auch anhand von Erläuterungen und Auslegungen im Bereich der Rechtswissenschaft (*fiqh*) wurden Schlussfolgerungen gezogen, wie ein Muslim sich im Laufe seines Lebens in den unterschiedlichen Situationen zu verhalten hat. Sowohl in den theologischen als auch den rechtlichen Auslegungen ist der Koran genau genommen kein Wort, das umgesetzt werden muss, sondern er verwandelte sich in eine Quelle, die die Islamgelehrten und die Rechtsschulen entsprechend ihres Wissens, ihrer Erfahrung, ihres Verständnisses und ihrer Auffassung auslegten.

Insbesondere die Rechtsgelehrten betrachteten den Koran als eine der wichtigsten Wissensquellen und zogen für ihre Auslegungen und Schlussfolgerungen auch andere Wissensquellen heran. Der Ansatz der Rechtsgelehrten weist vielfältige Züge auf. Allerdings besteht eine ihrer gemeinsamen Eigenschaften darin, dass sie bei ihren Schlussfolgerungen aus den Suren, insbesondere den Suren mit juristischem Inhalt, nicht ausreichend auf die Methode der Auslegung (*ta`wīl*) zurückgreifen, was jedoch für den Aufbau einer Beziehung zum Text zwingend notwendig ist. Wenn es darum ging, die unveränderlichen und eindeutigen (*ahkām*) Verse zu deuten, die sich sowohl mit den Verantwortungen des Menschen gegenüber sich selbst als auch gegenüber anderen befassen, zogen die Rechtsgelehrten ein literalistisches Verständnis dem der Auslegung (*ta`wīl*) vor. Es kann gesagt werden, dass dieser Ansatz historisch, sozio-kulturell und sozio-politisch begründet ist, denn eine wortwörtliche Übernahme konnte sich besser gegen Einflussnahme und Kritik von anderen Autoritäten verteidigen.

Der Gedanke, dass der Koran der ersten Adressaten eine mündliche Ansprache und eng verknüpft mit seinem Entstehungskontext war, geriet im Laufe der Jahrhunderte in Vergessenheit. Beispielsweise setzte `Umar (634–644 zweiter Kalif des Islams) die

in den Koransuren enthalten Befehle nicht wörtlich um. ‘Umar hatte nach der Einnahme des Irak ein neues Verfahren angewandt, indem er den am Krieg Beteiligten keinen Anteil an der Beute zugestand. Allerdings war es üblich, dass die Kriegsbeteiligten vier Fünftel der Beute bekamen. ‘Umar erklärte, dass diese Vorschriften, beziehungsweise die Koransuren über die Funktion des Staates, eigentlich die Antwort auf die historischen Bedingungen seien, unter denen sie herabgesandt wurden, die neuen wirtschaftlichen, sozialen und politischen Bedingungen jedoch eine Änderung der administrativen Praxis erforderten. Meines Erachtens liegt diesem Ansatz der Beweis für die Tatsache zugrunde, dass der Koran eine mündliche Ansprache ist. Er war der Auffassung, dass insbesondere der historische Kontext des Diskurses in Koransuren mit Bezug zu juristischen, sozialen, wirtschaftlichen und politischen Themen berücksichtigt werden muss. Genau genommen ist es schwierig, diese Art von Ansatz als Auslegung (*ta`wīl*) zu bezeichnen. Denn diese Herangehensweise scheint kein Erzielen von einem neuen Ergebnis zu sein, das irgendwie noch eine mögliche Interpretation der textlichen Gegebenheit sei. Bei diesem Ansatz wird bezüglich dessen, was im Koran über die Aufteilung der Kriegsbeute gesagt wird, eine ganz neue Vorgehensweise dargelegt. So gesehen können wir diesen Ansatz nicht als Auslegung (*ta`wīl*) bezeichnen. Man könnte ihn eher mit Veränderung assoziieren. Anstatt das umzusetzen, was die entsprechende Koransure bezüglich der Aufteilung der Kriegsbeute vorschreibt, ruft ‘Umar in Anbetracht der aktuellen Erfordernisse ganz eindeutig eine andere Verfahrensweise ins Leben. Denn er vertritt die eindeutige und sichere Auffassung, dass die betreffende Sure keinen religiösen Inhalt aufweist und sich auf die Funktion des Staates bezieht. Allerdings fand ‘Umars über die „Auslegung“ (*ta`wīl*) hinausgehender Ansatz der „Bevorzugung“ (*tarjīh*) in der muslimischen Rechtstradition keine Entsprechung. Dieser Ansatz ‘Umars vermittelt uns eine eindeutige Vorstellung über die mögliche Gestaltung des Umgangs mit dem Koran.

Die Moderne hat für den Umgang mit dem Koran neue Schwierigkeiten und neue Ansprüche mit sich gebracht, denn die Länder der Welt haben sich nach und nach von durch Landwirtschaft und Handel geprägten Gesellschaften zu Industriegesellschaften und schließlich zu von Informationstechnologien geprägten Informationsgesellschaften entwickelt. Die muslimischen Intellektuellen legten unterschiedliche Ansätze vor, wie die Interaktion mit dem Koran im Rahmen der neuen Bedingungen gestaltet werden muss, denn sie waren der Meinung, dass es weder möglich, noch vernünftig ist, insbesondere die juristischen, politischen, kulturellen, gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Inhalte des Korans eins zu eins auf die aktuellen Gegebenheiten zu übertragen und anzuwenden.

Auch wenn bereits seit dem 18. Jahrhundert Theorien bezüglich einer Reform des Umgangs mit dem Koran aufgestellt wurden, erfuhr diese Entwicklung erst ab Mitte des 19. Jahrhunderts eine Beschleunigung und setzt sich bis heute fort. An dieser Stelle sind Sayyid Ahmad Khan (gest. 1897), Muhammad Abduh (gest. 1905), Mehmet Seyyid (gest. 1924), Fazlur Rahman (gest. 1988), Mahmud Muhammad Taha (gest. 1985), Mohammed Arkoun sowie zahlreiche weitere Denker, deren Namen ich hier nicht angeführt habe, als diejenigen zu nennen, die auf die Unzulänglichkeit des Ansatzes hinweisen, der eine wörtliche Auslegung propagiert.

Ganz besonders ist jedoch Mustafa Kemal Atatürk (gest. 1938) zu nennen, der in der Türkei mit seinem neuen sozio-politischen Programm Pionierarbeit geleistet hat, die ermöglichte, dass neue Ansätze zur Beziehung zum Koran entwickelt werden konnten. Man muss einräumen, dass auch Mehmet Seyyid als türkischer Aufklärer, der dieses neue sozio-politische Programm mit seinen theologischen Auslegungen unterstützte, neue Wege in der Interaktion mit dem Koran bereitete, denn zwischen dem Staat und religiösen Aufgaben hatte eine Trennung stattgefunden, was die Suche nach neuen Interaktionsformen mit dem Koran im theologischen Sinne bestärkte. Heutzutage sind die Spuren der Veränderung der Interaktion mit dem Koran sowohl im soziokulturellen als auch im soziopolitischen Bereich sichtbar. Es ist zu beobachten, dass auch diejenigen, die eine kritische Haltung gegenüber der mit der Gründung der Republik immer schneller werdenden Erneuerung der sozialen und politischen Kultur einnehmen, im Vergleich zu dem Ansatz hinsichtlich der Interaktion mit dem Koran, der vor der heutigen Zeit vertreten wurde, eine ganz andere Linie vertreten.

Nach Bewertung des historischen Kontextes, der ebenfalls Hinweise auf unsere Sicht zum Umgang mit dem Koran enthält, werde ich meine eigene Vorstellung bezüglich der Frage, wie die Interaktion mit dem Koran auszusehen hat, erläutern. Hierbei werde ich mich auf die historisch-kritische Methode stützen, die angefangen bei Umar verschiedene muslimische Gelehrte und insbesondere die Koranexegeten anwandten und die ich mir auch angeeignet habe.

Die Bedeutung der Wörter und Sätze im Koran sind für uns anhand wissenschaftlicher Methoden zugänglich. Wir besitzen Informationen darüber, was den Nachfahren der ersten Adressaten darüber überliefert wurde, was die Suren den ersten Adressaten zur Entstehungszeit des Korans gesagt haben. Die Literatur, die sich mit der Koranexegese befasst, ist voll davon. Gleichzeitig wurden KoranAuslegungen verfasst, die anhand dieser Informationen die im Koran enthaltenen Wörter und Sätze erläutern und den Grund für die jeweilige Wortwahl analysieren. So verfügen wir auch über Informationen darüber, was den ersten Adressaten gesagt wurde und warum. Es ist also nicht schwer, den Koran in seinem historischen Entstehungskontext zu verstehen. Zwar unterscheiden sich in manchen Fällen die Auslegungen, aber dennoch ist die Bedeutung des Koraninhaltes für die ersten Adressaten weitestgehend klar. Auch wenn wir diesbezüglich nicht von einer absoluten Objektivität sprechen können, ist eine weitestgehend objektive Bedeutungssuche im Rahmen der Exegese möglich, denn die historischen und sprachlichen Daten ermöglichen uns dies. Diese Art von Deutung wird in deskriptiver, analytischer und kritisierender Form durchgeführt. Die Exegeseforschung kann auch von einem nichtmuslimischen Wissenschaftler durchgeführt werden, denn es handelt sich im Wesentlichen um eine sprachwissenschaftliche und historische Forschung und es muss nicht unbedingt eine Glaubensbeziehung zum Koran eingegangen werden, denn diese ist nicht zwingend vorgeschrieben. Da wir über Informationen über den Entstehungskontext des Korans verfügen, steht bei der Exegese eher die wissenschaftliche Objektivität als die hermeneutische Dimension im Vordergrund. Wenn wir allerdings das Thema unter dem Gesichtspunkt behandeln, dass der Koran die Hauptinformationsquelle der Religion (des Islams) ist, wird die Rolle des Subjekts, das zu ihm in einer Beziehung steht, deutlich spürbar. In einer auf Glauben