

„Natürliche Gotteskompetenz“ und *fiṭra* als Ausgangspunkte einer gemeinsamen abrahamitischen Religionsanthropologie?

von Vanessa Walker

„Und sagt: Wir glauben an das, was zu uns, und was zu euch herabgesandt worden ist. Unser und euer Gott ist einer. Ihm sind wir ergeben.“ (Koran 29:46)

„Der Islam – Freund oder Feind?“,¹ fragt Stefan Seidel im Jahre 2018 in der evangelisch-lutherischen Wochenzeitung *Der Sonntag*. Auch wenn dessen Antwort auf diese provokante Frage im Verlauf seines Artikels differenziert und im Grunde doch auch positiv ausfällt, so vermag uns die Überschrift dennoch eine andere Geschichte zu erzählen: Eine Geschichte des Antagonismus, des Widerstreits, der scheinbaren Unversöhnlichkeit. Denn ergibt eine solche Frage erst vor dem Hintergrund der zumindest teilweise verbreiteten Wahrnehmung einer imaginierten, gegenseitigen historischen, ja fast überzeitlichen Feindschaft zwischen Christentum und Islam ihren Sinn. Diesen Befund bestätigen nicht nur zahlreiche gegenwärtige Studien, in denen auf die ein oder andere Weise Islam und Christentum assoziativ als Antagonisten entworfen werden.² Seit der Veröffentlichung von Samuel Huntingtons *Crash of Civilizations* im Jahre 1996 scheint sich auch in großen Teilen des rechten politischen Spektrums in Deutschland und Europa die Vorstellung immer stärker zu verfestigen, dass ein solcher unüberwindbarer Antagonismus vorläge.³

Schwierig bis fast unmöglich mag daher wohl vielen die Vorstellung erscheinen, dass Christentum und Islam einander nicht nur keine Feinde sein müssen, sondern im Gegenteil sogar Geschwister sind, deren erkennbare Gemeinsamkeiten – trotz häufig anderslautender Bekundungen – ihre Unterschiede bei Weitem überwiegen. So betont auch Seidel in seinem Artikel die zentrale Bedeutung, die einem interreligiösen Dialog in dieser unübersichtlichen Gemengelage von sich gegenseitig überlagernden Ängsten und Emotionen zukommt. In einer Zeit wie der heutigen, in der die Welt immer mehr zu einem „globalen Dorf“ (*global village*) zusammenrückt, und vormals gebräuchliche Grenzziehungen einer Gesellschaft anhand nationaler und religiöser Merkmale zunehmend zu hinterfragen sind, wachsen daher sowohl die Bedeutung als auch die konkreten Anforderungen an einen interreligiösen Dialog. Es genügt daher schon lange nicht mehr, nur in ein bloßes unverfängliches Gespräch miteinander zu kommen, auch wenn dies bis heute einen Schritt darstellt, den wohl auch einige Menschen bis heute immer noch nicht gewagt haben. Auch wenn bestehende, zentrale Unterschiede zwischen den Religionen und Konfessionen nicht zu leugnen oder gar zu nivellieren sind, liegt die zentrale Bedeutung

¹ Stefan Seidel, „Islam – Freund oder Feind?“, 2018, URL, <https://www.sonntag-sachsen.de/2018/21/der-islam-freund-oder-feind> (letzter Zugriff 10.11.2018)

² Bspw. eine Studie des Instituts für Demoskopie Allensbach aus dem Jahr 2012, in der etwa 43% der Befragten aussagen, dass „wir zurzeit einen [...] Kampf der Kulturen“ zwischen Christentum und Islam erlebten, während nur 34% der Befragten dies verneinen. In einer Studie desselben Instituts aus dem Jahr 2015 zeigte sich die dichotome Wahrnehmung des Islams als Antagonist zu christlichen bzw. westlich-aufklärerischen Werten auch an einer hohen Assoziation mit Begriffen wie „Radikalität“, „Fundamentalismus“, jedoch einer sehr geringen Assoziation mit Begriffen wie „Nächstenliebe“ und „Toleranz“, vgl. Thomas Petersen, „Sorgen und Hilfsbereitschaft. Die Einstellungen der Deutschen zur Flüchtlingskrise“, in: *Forschung und Lehre*, Jg. 23, H. 1, 2016, S. 21.

³ Vgl. Alexander Häusler, *Feindbild Muslim: Türöffner von Rechtsaußen hinein in die Mitte?*, in: Gideon Botsch et al. (Hg.), *Islamophobie und Antisemitismus – ein umstrittener Vergleich*, Berlin/ Boston 2012, S. 169–190; Naime Çakır, *PEGIDA: Islamfeindlichkeit aus der Mitte der Gesellschaft*, in: Alexander Häusler (Hg.), *Die Alternative für Deutschland. Programmatik, Entwicklung und politische Verortung*, Wiesbaden 2016, S. 149–162.

eines interreligiösen Dialogs wohl doch auch in seiner Eignung dafür, sich über eine normativ und theologisch geteilte Basis gemeinsam zu verständigen und auf dieser Grundlage einander in einem vielleicht sogar ganz neuen Licht zu betrachten. In einem Licht, in dem der ‚Andere‘ kein Fremder mehr bleibt.

So existieren auch bereits einige sehr zukunftssträchtige Projekte, die sich einer solchen Zielsetzung widmen. Zu nennen wäre hier etwa das bekannte Projekt *Weltethos*, welches auf den katholischen Theologen Hans Küng (geb. 1928) zurückgeht, und sich dem Ziel widmet, aus den Primärquellen und Traditionen der jeweiligen Weltreligionen einen gemeinsam geteilten Ethos herauszuarbeiten. Denn der Weltfriede, so Küng, hänge stets auch vom Frieden zwischen den Religionen ab. Auch wenn das Projekt *Weltethos* eine besondere Grundlage für den interreligiösen Dialog darstellt, so muss dieser jedoch keineswegs auf ethisch-moralische Aspekte beschränkt sein. Auch lassen sich zahlreiche theologische Anknüpfungspunkte besonders zwischen den abrahamitischen Religionen ausmachen, die es wert sind, in Zukunft noch stärker analysiert und ausgearbeitet zu werden.

Als ein möglicher, wenn auch nur bruchstückhafter Impuls in diese Richtung und unter diesem Sterne stehend möchte sich nun auch dieser Essay verstehen, wenn er den Schritt wagen will, mögliche Ansätze einer gemeinsamen Religionsanthropologie von Christentum und Islam aufzuzeigen. Denn wäre eine solche gemeinsame theologisch-anthropologische Grundlage keineswegs geringzuschätzen: Im Blick darauf, wie unser Glauben uns selbst als glaubende und suchende Wesen beschreibt und im theologisch-lebensweltlichen Austausch hierrüber, erfahren wir selbst unsere eigene existentielle Verwiesenheit auf unseren Schöpfer. Was könnte sich also als besserer Ausgangspunkt eines geteilten existentiellen Erlebens erweisen als die Ergründung gemeinsamer theologisch-anthropologischer Ansatzpunkte?

Vom *übernatürlichen Existential* zur *natürlichen Gotteskompetenz* – Über die „anthropologische Wende“ im katholischen Christentum

Dieser zentralen Bedeutung der Religionsanthropologie für die Theologie war sich auch der große römisch-katholische Theologe Karl Rahner (gest. 1984) wie kaum ein anderer bewusst. Nicht nur, dass das revolutionäre Zweite Vatikanum in großen Teilen auf sein theologisches Wirken zurückgeführt wird, sondern wird Rahner auch zugeschrieben, die „anthropologische Wende“ innerhalb der christlichen Theologie des 20. Jahrhunderts ausgelöst zu haben.⁴ Diese endlich voranzutreiben war aus der Sicht seiner zahlreichen Unterstützer und Anhänger völlig alternativlos und längst überfällig. Denn als Rahner lebte, begannen sich die Zeichen der Globalisierung, der zunehmenden Modernisierung und der damit einhergehenden Säkularisierung der Lebensstile bereits verstärkt abzuzeichnen, weshalb ihm klar wurde, dass diese schon nicht mehr aufzuhalten sind. Während Rahner seine Kirche jedoch in einem Zustand der weitgehenden Paralyse erlebte, wusste er, dass es von größter Dringlichkeit war, sich den Zeichen der Zeit zu öffnen und eine zeitgemäße theologische Antwort auf diese zu entwickeln. Denn er fürchtete

„den Trend zum Fundamentalismus, zum puren Traditionalismus; die wachsende Unfähigkeit bzw. Unwilligkeit, neue Erfahrungen zu machen und sie in schmerzlich-kritischer Assimilation in das Selbstverständnis der Kirche einzubauen; [...] de[n] Drang, sich nur unter Gleichgesinnten aufzuhalten,

⁴ Anton Losinger, *Der anthropologische Ansatz in der Theologie Karl Rahners*, Ottilien 1991, S. 24.

die Gefahr einer künstlichen Isolation der Verkündigungssprache, die zur reinen Binnensprache wird mit einer typischen Sektensemantik.“⁵

Rahner wusste, dass, wenn es der Kirche nicht gelänge, sich in Verbindung mit den Entwicklungen und Bedürfnissen des modernen Menschen zu setzen und auf die geänderten Umstände einzugehen, so würde die Mutter Kirche bald zu einer reinen und unbedeutenden Traditionsvereinigung verkommen, zu einer Sekte, die sich nur um ihre eigene Achse dreht und für den modernen Menschen keinerlei Bedeutung oder Heilskraft mehr zu tragen vermag. Dies war aber dringend zu verhindern, wo doch die christliche Kirche in ihrem Selbstverständnis der Verkündigung der frohen Botschaft und des Heils durch Jesu Christi verschrieben ist. Wie ist dies aber möglich, wenn die Kirche sich von ihrer Umwelt absondert und zu einer unbedeutenden und isolierten Sekte verkommt? So war es ein zentrales Anliegen Rahners, die Erfahrung des Glaubens aus den Fängen einer „ekklesiologische[n] Verschlüsselung“⁶ zu führen, ohne dabei jedoch die Bedeutung der Kirche als *Braut Christi* aus katholischer Sicht zu nivellieren. Mit seinem Begriff des *übernatürlichen Existentials*, den er an Martin Heideggers Bezeichnung des *Existentials* anlehnt, spielt Rahner auf die „phänomenologische Verfaßtheit des Daseins als In-der-Welt-Sein [an], [...] die diesem Dasein ‚natürlich‘ eignet und seine Existenz kennzeichnet.“⁷ Dieser natürlichen Verfasstheit des Menschen ordnet Rahner eine Übernatürlichkeit in dem Sinne zu, dass diese Verschränkung von beiden auch die „geschenkhaft Offene und Gerichtete des Subjekts auf die je größere Wirklichkeit Gottes und der Gnade hin“⁸ miteinschließt. Unter dieser Betrachtung wird dem Menschen eine immanente und immerwährende transzendente Verfasstheit zu eigen, die ein rein natürliches Verständnis des Menschen übersteigt. In dieser übernatürlichen Verfasstheit ist der Mensch auf Gott hin ausgerichtet und existentiell auf Ihn verwiesen.

Auf das Erbe Karl Rahners und auf seinen Begriff des *übernatürlichen Existentials* bezieht sich auch sein Schüler Johann Baptist Metz (geb. 1928), wenn er in seinem vielbeachteten Werk *Memoria passionis* von einer „natürlichen Gotteskompetenz“ des Menschen spricht. Diese natürliche Gotteskompetenz ist, so Metz, eine natürlicherweise dem Menschen *inhärente* Fähigkeit, Gott zu erkennen und sich mit ihm in eine direkte, unmittelbare und existentiell wahrnehmbare Verbindung zu setzen. Zwar sei diese jedem einzelnen Menschen inhärent, doch hänge es auch von den konkreten persönlichen Lebensumständen ab, ob diese Kompetenz in ihrer vollständigen Tragweite erfahren und gelebt werden könne oder aber verkümmere.

Die Ansätze Metzens und Rahners blieben jedoch auch unweigerlich nicht gänzlich unwidersprochen stehen. Einige Zeitgenossen fürchteten etwa, dass es aufgrund der anthropologischen Konzentration zu einer Verflachung der christlichen Botschaft käme, eine Reduktion ihrer auf eine reine theologische Anthropologie stattfände, ja manch ein Kritiker sah in ihr sogar die größte Bedrohung des zeitgenössischen Christentums.⁹ Auch wenn dies von einigen Kritikern in dieser Weise vorgebracht werden mag, so ist es jedoch wie bereits erwähnt keineswegs das Ansinnen Rahners oder Metzens gewesen, die zentrale soteriologische und theologische Bedeutung der Kirche zu leugnen oder zu nivellieren. Im Gegenteil kann durchaus gesagt werden, dass die Ansätze Rahners und deren zahlreiche

⁵ Johann Baptist Metz, *Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*, Freiburg i.Br. 2006, S.

⁶ Ebd., S. 109.

⁷ Anton Losinger, *Der anthropologische Ansatz*, S. 60.

⁸ Ebd., S. 61.

⁹ Vgl. ebd. S. 24.

Weiterentwicklungen wie etwa durch seinen Schüler Metz entscheidend dazu beitragen, dass die Kirche für den modernen Menschen im 20. und 21. Jahrhundert nicht zu einer sonderbaren Sekte verkam, sondern anschlussfähig an ihn blieb und bleibt.

Islamtheologische Anthropologie im Widerstreit zwischen den Extremen und ein möglicher Mittelweg

Während also festgestellt werden kann, dass im christlichen Bereich eine starke Rezeption (religions-)anthropologischer Ansätze in Form der Entwicklung einer eigenen theologischen Anthropologie stattfand, wäre es vermutlich noch etwas verfrüht, über eine „anthropologische Wende“ in der islamischen Gelehrsamkeit zu sprechen. Dies mag zu einem Teil auch der Tatsache geschuldet sein, dass die Disziplinen der klassischen Gelehrsamkeit sich anhand anderer Linien herausbildeten, und (religions-)anthropologische Sachverhalte beispielsweise in den Disziplinen des *taṣawwuf* (in etwa: islamische Mystik), des *aḥlāq* (in etwa: Ethik) oder der *Falsafa*¹⁰ thematisiert wurden, und ein Festhalten an der klassischen Einteilung der religiösen Wissenschaften auch als eine Bewahrung der religiösen Traditionen verstanden wird. Andererseits stellt die Beschäftigung und Rezeption westlicher bzw. westlich konnotierter Wissenschaften bis heute in der muslimischen Welt ein großes Politikum dar. So existieren im Wesentlichen zwei besondere Extreme: Während das eine Extrem in der Rezeption westlicher Theorieansätze oder Einbeziehung moderner Disziplinen im religiösen Diskurs die Gefahr einer zweiten Kolonialisierung und damit einhergehender Verfälschung der göttlichen Botschaft sieht, neigt das andere Extrem nicht selten zu einer Geringschätzung der eigenen historisch gewachsenen religiösen Traditionen, die letztlich nicht selten dann sogar in Bausch und Bogen verworfen sowie durch eine vorschnelle Übernahme gegenwärtiger oder teils schon leicht veralteter westlich-akademischer Ansätze ersetzt werden.

Sicherlich existieren auch einige nuancierte Zwischenschattierungen, die allerdings im Diskurs hin und wieder etwas untergehen können. Doch auch etwas Zweites gerät häufig aus dem Blick: Die Traditionen des Islams, die stets im Plural zu denken sind, zeichnen sich durch eine Vielzahl teils sehr unterschiedlicher und diverser Zugänge zu ein und denselben Quelltexten aus. So gleichen die Traditionen der Religion auch vielmehr einem Fluss: Sie sind die notwendige Grundlage, um den Durst der Geschöpfe auf der Suche nach Wegen zu Gott zu stillen, und dies kann ein Fluss nur solange gewährleisten wie er lebendig ist und bleibt – und sich nicht in einen stehenden Tümpel entwickelt. Die Formulierung einer genuin islamtheologischen Anthropologie kann daher nicht unter Ausschluss der religiösen Tradition geschehen. Aber auch die reine Wiedergabe dieser sowie auch die Reduktion der großen Vielfalt überlieferter Positionen auf eine „einzig wahre“ sollen nicht das Ansinnen dieses Essays sein.

***Fiṭra* als Ausgangspunkt für eine islamtheologische Anthropologie**

Wenn man sich also nun der Formulierung einer islamtheologischen Anthropologie widmen möchte, so vermag wohl der Begriff *fiṭra* zum Ausgangspunkt gereichen, welcher sowohl im Koran als auch besonders in verschiedenen prophetischen Überlieferungen, den Hadithen, vorkommt. Für die Betrachtung des *fiṭra*-Begriffs und einer auf den Überlieferungen aufbauenden Interpretation sind allerdings mannigfaltige Aspekte dringend zu beachten. Dies wird bereits deutlich anhand der

¹⁰ Eine philosophische Schule, die in der Tradition des Neoplatonismus und der Peripatetiker steht.

koranischen Erwähnung der *fiṭra* im 30. Vers der 30. Sure (*ar-rūm*), die in eine direkte Verbindung mit einem weiteren koranischen Eigenbegriff, nämlich jenem des Ḥanīfen, gesetzt wird:

„So richte dein¹¹ Antlitz auf die Religion (*li-d-dīn*) als *ḥanīf*. (Dies entspricht) der natürlichen Disposition (*fiṭra*), in welcher Gott die Menschen erschuf. Es gibt keinerlei Abänderung in der Schöpfung Gottes. Dies ist die richtige Religion (*ad-dīn al-qayyim*). Doch die meisten Menschen wissen es nicht.“¹²

An diesen Vers, genauer an seine Übertragung und Erläuterung knüpfen sich nun einige Schwierigkeiten an, die dringend beachtet werden müssen. Denn für jede Interpretation der Primärquellen ist die Problematik der korrekten Übersetzung ganz zentral. Jeder Akt der Übersetzung ist nämlich auch immer ein Akt der Interpretation. Während die Übersetzung des Begriffs der *fiṭra* aufgrund seiner Etymologie als „natürliche Disposition“¹³ oder „Status der Kreatürlichkeit“ noch einigermaßen einfach möglich ist, kann dies nicht ohne weiteres über den Begriff des Ḥanīfen gesagt werden, welcher einige konzeptuelle Fragen aufwirft.

Die zentrale Bedeutung von konkreten Übersetzungsentscheidungen wird etwa auch deutlich an dem eingangs zitierten Koranvers aus der 29. Sure (*al-ʿankabūt*); genauer gesagt: an seinem letzten Sinnabschnitt. Was ich hier übersetzt habe als „Und Ihm sind wir ergeben“, heißt im arabischen Original: *wa-naḥnu lahu muslimūn*. Während sich die meisten anderen Übersetzer ebenfalls für eine wörtliche Übersetzung entscheiden, nämlich die Übersetzung als „(Und) Ihm sind wir ergeben“, verstehen einige andere – zuvorderst muslimische – Übersetzer an dieser Stelle den Begriff *muslimūn* als Eigenname oder verweisen in ihrer Übersetzung anderweitig auf den Islam im Sinne einer religiösen Eigenbezeichnung.¹⁴ Dieser Entscheidung liegt die Vorstellung zugrunde, dass zum Zeitpunkt der Offenbarung dieses Verses bereits ein muslimisches Identitätsverständnis vorgelegen hat bzw. dies vom Sprecher (Gott) so intendiert war zu verstehen. Ob dies eine retrospektive Rückprojektion darstellt, wie etwa der Islamwissenschaftler Fred Donner (geb. 1945) argumentieren würde, der die Ansicht vertritt, dass die frühe muslimische Bewegung eine Art ökumenische und interreligiös vereinende war, und erst in späterer Zeit zu einer eigenständigen Religion firmierte,¹⁵ kann hier nicht abschließend geklärt werden. In Zusammenschau mit anderen Koranversen der gleichen und späteren Offenbarungszeit fällt jedoch auf, dass zwar ein wie auch immer gearteter Sinn der gemeinsamen Zugehörigkeit zur abrahamitischen Tradition, jedoch auch ein gewisses Verständnis von Unterschiedlichkeit bestanden hat, explizit vor allem die Überzeugung, dass das Christen- und Judentum unvollständige Formen der göttlichen Religion bzw. des göttlich verordneten Glaubenssystem (*dīn*¹⁶) darstellten, die nun mit dem Propheten Muhammad und der Offenbarung des Korans vollendet würden.¹⁷ Theodor Nöldeke (gest. 1930) reihte die Entstehungszeit der 29. Sure (*al-ʿankabūt*) noch in die letzte mekkanische Periode ein,

¹¹ Gemeint ist hier der Prophet Muḥammad (s.a.w.) als Erstadressat der Offenbarung.

¹² Sinngemäße Übertragung aus dem arabischen Original durch die Autorin.

¹³ Dies stellt auch die gängigste und häufigste Übersetzung von *fiṭra* dar. Auch in Definitionen, in denen der Begriff *fiṭra* nicht direkt übersetzt, sondern als Eigenwort behandelt wird, wird häufig Bezug auf die „natürliche Disposition“ genommen. So etwa auch bei der Definition der Islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich, URL vgl. dies./Österreichischer Integrationsfonds, *Islamglossar. Begriffe einfach erklärt*, S. 22/23, 2015, <https://www.integrationsfonds.at/fileadmin/content/AT/Downloads/Islamglossar.pdf> (letzter Abruf 11.11.2018).

¹⁴ So etwa die muslimischen Übersetzer Dr. Ghali: „[...] and to Him we are Muslims' (Literally: We surrender)“, Muhsin Khan: “[...] and to Him we have submitted (as Muslims)“, Yusuf Ali: “[...] and it is to Him we bow (in Islam)“, Sahih International: “[...] and we are Muslims [in submission] to him”.

¹⁵ Vgl. Fred Donner, *Muhammad and the Believers*, Harvard 2012.

¹⁶ Zur Übersetzung des Begriffs *dīn* siehe Fn. 18.

¹⁷ Siehe bspw. Koran 5:3.

weswegen die Ausprägung einer expliziten und distinkten muslimischen Identität im strengsten Sinne wohl zu diesem Zeitpunkt noch nicht abgeschlossen war. Hierauf deutet auch eine Variation innerhalb der kanonischen Lesarten des Korans: Einer der für das muslimische Selbstverständnis heutiger Tage bedeutsamste Verse lautet in seiner Übertragung nach Rudi Paret folgendermaßen: „Als (einzig wahre) Religion gilt bei Gott der Islam“.¹⁸ In der Lesart des Ibn Mas‘ūd steht hier jedoch: „Als (einzig wahre) Religion gilt bei Gott das ‚Ḥanīfentum‘ (*ḥanīfiyya*)“.¹⁹ Auch wenn dieser Dissens hinsichtlich eines in der letzten medinensischen Phase, kurz vor dem Tode des Propheten offenbarten Verses nicht vorliegt, der einen ganz ähnlichen Wortlaut enthält²⁰ – weshalb auch davon auszugehen ist, dass in dieser letzten Phase ein gewisses Eigenverständnis der frühen Muslime als Anhänger eines Glaubenssystems (*dīn*) mit Namen Islam vorgelegen haben muss –, so zeigt dieser Dissens dennoch die Zentralität des ‚Ḥanīfentums‘, besonders bei Zusammenschau mit den koranischen Passagen über Abraham (a.s.).

Wenn dem Propheten Muḥammad (s.a.w.) wie im oben zitierten 30. Vers der 30. Sure anbefohlen wird, sein Angesicht auf den Glauben als Ḥanīf zu richten, so ist dies als eine implizite Anspielung auf den Stammvater der Christen, Juden und Muslime, nämlich Abraham (a.s.). Wo den Juden und Christen etwa vorgeworfen wird, dass sie sich in sektiererischen Diskursen darüber entzweiten, ob dieser ein Jude oder ein Christ gewesen sei, wird seitens des Korans entgegen gehalten, dass Abraham (a.s.) keines der beiden, sondern hingegen ein *ḥanīf* war. Doch was ist ein *ḥanīf* nun überhaupt?

Der Islamwissenschaftler W. Montgomery Watt definiert einen *Ḥanīfen* als denjenigen, „der der ursprünglichen und wahren (monotheistischen) Religion folgt.“²¹ In Kontrast zu den *ḥunafā*‘ stehen im koranischen Kontext stets die *muṣṣrikūn*, die Beigeseller oder Götzendiener. Der Prophet Abraham (a.s.), der bereits vor der ersten an ihn gerichteten göttlichen Offenbarung durch den Gebrauch seines Verstandes und die Schau auf die Zeichen (*āyāt*) Gottes bereits erkannte, dass die Götter seines Umfelds falsche Götzen waren, ist das koranische Musterbeispiel des Ḥanīfen, der trotz der zunächst ungünstigen Ausgangsbedingungen zu der ursprünglichen Form des monotheistischen Urglaubens findet, so etwa der islamische Mystiker Abū Yazīd al-Biṣṭāmī (gest. 875).²² Al-Ḥasan al-Baṣrī (gest. 728) erklärte *fiṭra* als natürliche Disposition hin zu diesem monotheistischen Urglauben auch unter dem Hinweis auf die Koranverse 172-173 der siebten Sure (*al-‘arāf*), in denen die Geschichte eines Ur-Bundes zwischen Gott und dem Menschen geschildert wird.²³ So erfahren wir auch aus einem göttlichen *ḥadīṭ qudsī*,²⁴ der den

¹⁸ Im Original: *‘inna d-dīna ‘inda llāhi l-‘islām*, Koran (3:19). Eine alternative Übersetzungsmöglichkeit, wenn *islām* nicht als Eigenname verstanden wird: „Wahrlich, die (einzige) Religion (*dīn*) bei Gott besteht in der (völligen) Ergebenheit (unter Gott)“, Übersetzung d.A. Es können auch beide Übersetzungen zusammen gedacht werden, da sie einander nicht ausschließen sondern ergänzen. Zu beachten ist weiterhin, dass der arabische Begriff des *dīn* stärker als der Begriff der *religio* (Religion) in erster Linie v.a. auch Aspekte der Verpflichtung der Menschen auf die Gesetze umfasst, welche Gott für die Menschen erlassen hat. Aus dieser Doktrin springt quasi automatisch auch die Vorstellung, dass der Islam in seinem wörtlichen Sinne als vollständige Ergebenheit unter Gott, als auch im Sinne eines Eigennamens für die religiöse Bewegung um den neuen Propheten, der einzige *dīn* bei Gott ist.

¹⁹ Vgl. W. Montgomery Watt, „*Ḥanīf*“, URL https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/hanif-COM_0264?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-2&s.q=hanif (letzter Zugriff 04.11.2018).

²⁰ Gemeint ist Koran (5:3), siehe ...

²¹ W. Montgomery Watt, „*Ḥanīf*“, Übersetzung d.A.

²² Vgl. ebd.

²³ Josef van Ess, *Zwischen Hadith und Theologie. Studien zum Entstehen prädestinarianischer Überlieferung*, Berlin 1975, S. 106.

²⁴ Ein *ḥadīṭ qudsī* ist eine Überlieferung, die ihrem Wortlaut nach auf Gott zurückgeht, aber vom Propheten mündlich an die Gläubigen überliefert wurde. Ein *Hadith qudsī* ist aber nicht Teil des Korans und daher auch innerhalb der Liturgie (z.B. rituelles Gebet) nicht zur Rezitation geeignet.

meisten muslimischen Gelehrten zufolge als authentisch gilt: „Ich habe all meine Kreaturen als Ḥanīfen (*ḥunafāʾ*) erschaffen. Die Teufel wiederum führen sie von ihrer Religion (*dīn*) hinweg.“²⁵

Auch existieren eine Reihe weiterer Hadithe, die in unterschiedlichen Variationen überliefert sind. Die bekannteste Version liest sich folgendermaßen: „Jedes Kind wird gemäß der *fiṭra* geboren. Seine Eltern machen dann aus ihm einen Juden, einen Christen oder einen Zoroastrier.“²⁶ In der islamischen Theologiegeschichte wurden diese Überlieferung in unterschiedlicher Weise interpretiert, jedoch überwiegend im Zusammenhang mit religionsrechtlichen Regelungen diskutiert: Speziell im Fokus stand für viele Gelehrte etwa die Frage, ob aus diesen Überlieferungen folge, dass Kinder zunächst entsprechend ihrer natürlichen Veranlagung ungeachtet der Erziehung ihrer Eltern zunächst Gottesergebene, d.h. dann in letzter Konsequenz im klassischen Rechtsdiskurs: Muslime, seien und ihr rechtlicher Status denen der muslimischen Kinder gleichgestellt werden müsse. Von besonderer Bedeutung waren diese Diskussionen in vormodernen Zeiten, als sich die gesellschaftlichen Grenzen und Brüche entlang konfessioneller und religiöser Linien bestimmten, und eine Zuordnung zu der ein oder anderen Gruppierung stets politische Bedeutung in sich trug. Es etablierten sich um diese und einige weitere, teilweise dogmatisch-doktrinär orientierte Diskussionen, bald mehrere Positionen: Jene, die wie etwa der zahiritische Gelehrte Ibn Ḥazm (gest. 1064) die These vertraten, dass die *fiṭra* und das Ḥanīfentum tatsächlich gleichbedeutend mit Islam seien, weshalb auch verstorbene minderjährige entsprechend ihrer Interpretation der erwähnten Hadithe als Muslime einzustufen und entsprechend zu bestatten seien. Auch der hanbalitische Gelehrte Ibn Taymiyya (gest. 1328) verstand den Begriff der *fiṭra* ebenfalls auf den Islam verweisend, interessierte sich jedoch stärker dafür, anhand der *fiṭra*-Überlieferungen das Spannungsfeld zwischen göttlicher Vorherbestimmung (*qadr*) und menschlicher Wahl (*iḥtiyār*) zu beleuchten.²⁷ Grundsätzlich herrschte jedenfalls der Gedanke vor, dass jeder vollständig umgesetzte und von etwaigen Verfälschungen befreite ḥanīfische Glaube automatisch in die vollständige Gottesergebenheit führen müsse, die muslimische Gelehrte in dem verwirklicht sahen, was über den Propheten Muhammad (s.a.w.) den Menschen übermittelt wurde.

Eine nennenswerte Ausnahme bildete aber wohl der malikitische Kadi Ibn ‘Abd al-Barr (gest. 1071): So sei die Wendung *‘alā al-fiṭra* ihm zufolge nicht als *‘alā al-islām*, sondern, so Ibn ‘Abd al-Barr, als *‘alā al-salāma* (etwa: Unversehrtheit, Reinheit) zu verstehen. Dieser Zustand von *al-salāma* sei ein Zustand einer Art neutralen Perfektion, fernab von Gut und Böse, Glaube und Unglaube im rechtlichen oder scholastischen Sinne.²⁸

Tatsächlich bildete sich jedoch historisch die Tendenz heraus, *fiṭra*, Ḥanīfentum und Islam vollkommen ineinander zu verschränken und quasi miteinander gleichzusetzen. Dies zeigt sich auch an der Praxis vieler muslimischer Missionare heutiger Tage, obige Hadithe gleich folgendermaßen zu übersetzen:

²⁵ Ṣaḥīḥ Muslim, Hadith Nr. 2865.

²⁶ Ṣaḥīḥ Muslim, Hadith Nr. 6423. Es liegen unterschiedliche Variationen vor, die anstelle eines Zoroastriers (*maḡūs*) von Sabäern oder auch Götzendienern bzw. Beigesellern (*mušrik*) sprechen oder die dritte Kategorie tatsächlich sogar auslassen. Ebenso existieren auch längere Versionen, in denen der zitierten Aussage noch Analogien beigefügt sind.

²⁷ Vgl. Livnat Holtzman, *Human Choice, Divine Guidance and the Fiṭra Tradition: Use of Hadith in Theological Treatises by Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya*, in: Yossef Rapoport/Shahab Ahmed (Hg.), *Ibn Taymiyya and His Times*, Karachi 2010, S. 167–182.

²⁸ Vgl. Camilla Adang, *Islam as the Inborn Religion of Mankind: The Concept of Fiṭra in the Works of Ibn Ḥazm*, in: *al-Qantara*, 21 (2000), S. 408

„Jedes Kind wird als Muslim geboren“.²⁹ Tatsächlich kann auch bei der Zusammenschau erwähnter Hadithe und Koranverse geschlossen werden, dass der Islam sich spätestens zur Zeit der Abschiedswallfahrt als eine von Judentum und Christentum distinkte, als natürlich-ḥanīfische Endversion des überzeitlichen urmonotheistischen *dīn* verstand. Allerdings ist die Identifikation von Ḥanīfentum und *fiṭra* mit dem, was ab dieser Zeit letztlich als Islam formuliert in die Geschichte eingehen sollte, nicht ganz unproblematisch, da schnell der Eindruck entstehen kann, dass hiermit eine anachronistische Rückprojektion rituell-liturgischer Bestandteile in die – nur in diesem Sinne – vorislamische Vergangenheit vorliege.

Für einen tiefgründigen theologisch-anthropologischen Menschenbegriff ist es dennoch notwendig, diese rituell-liturgischen Fragen späterer Zeit weitgehend auszuklammern und ihn in diesem Sinne weitgehend hiervon zu isolieren. Im Gegenteil ist zur Formulierung einer theologischen Anthropologie stärker auf mystisch-anthropologischen Interpretationen von al-Biṣṭāmī, al-Ḥasan al-Baṣrī und weiteren zurückzugreifen, die in ihnen die Tiefe und Tragweite der ḥanīfischen *fiṭra* als eine natürliche Disposition zum Urmonotheismus durch Gottes Gnaden zur Geltung kommt.

Fazit – oder: Ist *fiṭra* das arabische Synonym zur natürlichen Gotteskompetenz?

Die Konzepte der *fiṭra* und der natürlichen Gotteskompetenz sind durchaus miteinander in einen Dialog zu bringen, da sie sich in vielerlei Hinsicht ähneln. Sowohl für die christliche theologische Anthropologie in der Linie Rahners als auch für den Islam kann gesagt werden, dass beide Religionen in der kreatürlichen Verfasstheit des Menschen eine natürliche Anlage sehen, die die Möglichkeit zu einem direkten Bezug zum Schöpfer bietet. Ist es bei Karl Rahner etwa das übernatürliche Existential und die durch den Menschen nicht erwirkte, diesem aber göttlich gewährte Gnade, die letztlich die natürliche Gotteskompetenz (Metz) des Menschen hervorbringt, so ist es aus islamischer Sicht der Urvertrag zwischen Gott und Seinen Geschöpfen, die in einer natürlichen Verwurzelung des Menschen im monotheistischen Glauben an den einen wahren Herren münden. Während bei Rahner und Metz die soteriologische Bedeutung der Kirche nicht relativiert wird, so halten sich beide dennoch fern, ausschließlich Gläubigen der (römisch-katholischen) Kirche Heil zuzuerkennen. Auch am koranischen Beispiel Abrahams (a.s.) wird deutlich, dass die Offenbarung aus islamischer Sicht zwar ein trefflicher Weg zum Göttlichen ist, welcher aufgrund seiner himmlischen Führung eine geringere Fehleranfälligkeit bietet, jedoch ist der Weg der Offenbarung selbst koranisch gesehen nicht der einzige Weg zu Gott – besonders wenn dieser im Einzelfall (noch) nicht zugänglich ist.

Allerdings sollten hier die Unterschiede zwischen den Heilsansprüchen des (katholischen) Christentums und des (Mainstream-)Islams dennoch nicht relativiert werden. Während die römisch-katholische Kirche in dieser Causa bedingt durch das Zweite Vatikanum eine Öffnung vom *extra ecclesiam nulla salus* („es gibt kein Heil außerhalb der Kirche“) hin zu einem Inklusivismus bzw. Superiorismus durchmachte, in dem auch anderen, nicht-christlichen Religionen ein möglicher Weg zum Heil anerkannt wurde, ohne dabei jedoch zu behaupten, dass alle religiösen Heilswege gleich wahr und gleich selig seien, gilt unter der Mehrheit der muslimischen Gelehrten weiterhin der Anspruch eines „inkluisiven Exklusivismus“; das bedeutet, dass davon ausgegangen wird, dass der eigene Heilsweg der letztlich wahre sei, jedoch die Anhänger anderer Religionen nicht pauschal vom Heil in allen Fällen

²⁹ So etwa auch von Abu Ameena Bilal Phillips, vgl. ders., „Every Child is Born a Muslim“, URL islam101.com/dawah/newborn.htm (letzter Zugriff 11.11.2018).

ausgeschlossen sind. Dies betrifft zunächst einmal diejenigen Menschen, die vor der Entsendung des – aus islamischer Sicht – letzten Propheten Muhammad (s.a.w.) lebten, und etwa gläubige Juden, Christen oder Sabäer waren. Diese gelten nach muslimischer Mehrheitsmeinung als errettet. Keine Einigkeit herrscht jedoch in der Frage, was mit Nichtmuslimen geschehe, die noch zu ihren Lebzeiten vom Islam gehört, diesen jedoch vor ihrem Tod nie angenommen hätten.

Eine der historisch bemerkenswertesten Positionen in dieser Frage vertritt etwa der herausragende und viel verehrte muslimische Gelehrte al-Ġazālī (gest. 1111), wenn er sagt, dass etwa Nichtmuslime, die zwar vom Islam oder dem Propheten hörten, denen allerdings nur Lügen und diffamatorische Entstellungen seiner Botschaft zuteilwurden und deshalb den Islam bis zu ihrem Tode nicht angenommen haben, entschuldigt seien, ebenso wie solche, die überhaupt nie von ihm hörten oder zwar vom Islam erfuhren und sich ausgiebigen Studien widmeten, herauszufinden, was dieser Islam sei, doch verstarben, bevor sie ihn hätten annehmen können.³⁰

Doch ist es auch eine bemerkbare Entwicklung der letzten Jahrzehnte, dass auch zunehmend stärker inklusivistische Positionen vertreten werden, die den Heilsweg für alle monotheistischen oder gar alle Religionen insgesamt öffnen wollen. Ebenso existierten jedoch auch bereits seit der Frühzeit und besonders auch seit dem 18. Jahrhundert vermehrt radikal-exklusivistische Positionen, die teilweise sogar so weit gehen, den Heilsweg nur für die Anhänger der eigenen Strömung zu akzeptieren und sogar anderen bekennenden und praktizierenden Muslimen zu versagen. Eine Neubestimmung des Heilswegs mag jedoch nicht Sinn und Zweck dieses Essays sein, da dies ohnehin eine Frage darstellt, die der Schöpfer ganz allein selbst am besten weiß. Dennoch ist der Hinweis auf dieses unterschiedliche soteriologische Verständnis wichtig, um beide Konzepte umfassender einordnen zu können.

Ebenfalls nicht unterschlagen werden sollte auch der Hinweis, dass die Vorstellung einer ḥanafitischen *fiṭra* in der islamischen Exegese als vollkommen unvereinbar mit einer etwaigen Erbsünde gesehen wurde, wohingegen die Vorstellung einer Erlösung von der Erbsünde durch Gottes Gnade in Karl Rahners Vorstellung des *übernatürlichen Existentials* hingegen eine nicht zu unterschätzende Rolle spielt.

Hinsichtlich der existentiellen Wahrnehmung der menschlichen Natur in religionsanthropologischen Begriffen war jedoch deutlich ersichtlich, dass die beiden abrahamitischen Religionen Christentum und Islam eine starke Verbindung und Korrelation miteinander aufzeigen. In beiden Religionen ist der Mensch – und zwar jeder Mensch – existentiell auf Gott, seinen Schöpfer, verwiesen und auf Ihn hin ausgerichtet. So ist Gott in beiden Religionen nicht als ein Stammesoberhaupt vorstellbar, das sich nur für die Angehörigen einer bestimmten Gruppe interessiert. Auch wird durch die Konzepte der natürlichen Gotteskompetenz und der ḥanīfitischen *fiṭra* deutlich, dass die natürliche Disposition zum Glauben an und Erleben des einen Gottes nicht ekklesiologisch bzw. sektiererisch verschlüsselbar ist, sondern durch die Natürlichkeit dessen eine vom Menschen selbst kultivierbare Veranlagung darstellt. In den heutigen Zeiten, in denen es wie bereits erwähnt von äußerster Dringlichkeit und Notwendigkeit wäre, mehr über die Gemeinsamkeiten als über die schon ausgiebig diskutierten Unterschiede zu sprechen zu kommen, könnte der interreligiöse Dialog auch von den hier vorgestellten Gedanken einer gemeinsam geteilten theologischen Anthropologie profitieren. Dies mag sicherlich nicht als Ersatz für andere Projekte im Bereich des interreligiösen Dialogs missverstanden werden wollen. Wohl aber als

³⁰ Vgl. Johanna Pink, *Ein Monopol aufs Paradies? Innermuslimische Kontroversen über die Frage der Exklusivität des Zugangs zum jenseitigen Heil*, in: Tilman Seidensticker (Hg.), *Zeitgenössische islamische Positionen zu Koexistenz und Gewalt*, Wiesbaden 2011, S. 65.

ein möglicher weiterer, bisher leider kaum verfolgter Ansatz, als ein gemeinsamer Weg in brüderlichem und schwesterlichem Respekt, in einer gemeinsam geteilten und gemeinsam gespürten existentiellen Verbundenheit der Christen und Muslime mit demselben wahren Gott.

Literatur

Adang, Camilla: Islam as the Inborn Religion of Mankind: The Concept of Fitra in the Works of Ibn Ḥazm, in: al-Qantara, 21 (2000), S. 391–409.

Çakır, Naime: PEGIDA: Islamfeindlichkeit aus der Mitte der Gesellschaft, in: Häusler, Alexander (Hg.): Die Alternative für Deutschland. Programmatik, Entwicklung und politische Verortung, Wiesbaden 2016, S. 149–162.

Ess, Josef van: Zwischen Hadith und Theologie. Studien zum Entstehen prädestinarianischer Überlieferung, Berlin 1975.

Häusler, Alexander: Feindbild Muslim: Türöffner von Rechtsaußen hinein in die Mitte?, in: Botsch, Gideon et al. (Hg.): Islamophobie und Antisemitismus – ein umstrittener Vergleich, Berlin/Boston 2012, S. 169–190.

Holtzman, Livnat: Human Choice, Divine Guidance and the Fitra Tradition: Use of Hadith in Theological Treatises by Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya, in: Yossef Rapoport/Shahab Ahmed (Hg.), Ibn Taymiyya and His Times, Karachi 2010, S. 163–188.

Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich/Österreichischer Integrationsfonds: *Islamglossar. Begriffe einfach erklärt*, 2015, <https://www.integrationsfonds.at/fileadmin/content/AT/Downloads/Islamglossar.pdf> (letzter Abruf 11.11.2018).

Losinger, Anton: Der anthropologische Ansatz in der Theologie Karl Rahners, Otilien 1991.

Metz, Johann Baptist: Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft, Freiburg i.Br. 2006.

Petersen, Thomas: „Sorgen und Hilfsbereitschaft. Die Einstellungen der Deutschen zur Flüchtlingskrise“, in: Forschung und Lehre, Jg. 23, H. 1, 2016, S. 18–21.

Phillips, Abu Ameenah Bilal: “Every Child is Born a Muslim”, URL islam101.com/dawah/newborn.htm (letzter Zugriff 10.11.2018)

Pink, Johanna: Ein Monopol aufs Paradies? Innermuslimische Kontroversen über die Frage der Exklusivität des Zugangs zum jenseitigen Heil, in: Tilman Seidensticker (Hg.), Zeitgenössische islamische Positionen zu Koexistenz und Gewalt, Wiesbaden 2011, S. 59–81.

Seidel, Stefan: „Der Islam – Freund oder Feind?“, URL <https://www.sonntag-sachsen.de/2018/21/der-islam-freund-oder-feind> (letzter Zugriff 10.11.2018)

Watt, W. Montgomery: “Ḥanīf”, URL https://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/hanif-COM_0264?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-2&s.q=hanif (letzter Zugriff 04.11.2018)

Biographische Notiz

Vanessa Walker (geb. 1993) studiert gegenwärtig die beiden Monofach-Masterstudiengänge der Islamischen Theologie (4. FS) und Soziologie (1. FS) an der Universität Osnabrück. Sie ist muslimischen Glaubens.