

Meik Gerhards
Golgatha und Europa

oder: Warum das Evangelium zu den
bleibenden Quellen des Abendlandes gehört.



Universitätsdrucke Göttingen

Meik Gerhards
Golgatha und Europa

This work is licensed under the [Creative Commons](#) License 2.0 “by-nd”, allowing you to download, distribute and print the document in a few copies for private or educational use, given that the document stays unchanged and the creator is mentioned. You are not allowed to sell copies of the free version.



erschienen in der Reihe der Universitätsdrucke
im Universitätsverlag Göttingen 2007

Meik Gerhards

Golgatha und Europa

oder:

Warum das Evangelium
zu den bleibenden Quellen
des Abendlandes gehört.



Universitätsverlag Göttingen
2007

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <<http://dnb.ddb.de>> abrufbar.

Dieses Buch ist auch als freie Onlineversion über die Homepage des Verlags sowie über den OPAC der Niedersächsischen Staats- und Universitätsbibliothek (<http://www.sub.uni-goettingen.de>) erreichbar und darf gelesen, heruntergeladen sowie als Privatkopie ausgedruckt werden. Es gelten die Lizenzbestimmungen der Onlineversion. Es ist nicht gestattet, Kopien oder gedruckte Fassungen der freien Onlineversion zu veräußern.

Titelabbildung:

„Der Gang nach Golgatha“ von Aert de Gelder, 4. Viertel 17. Jh., Staatsgalerie Aschaffenburg.

Digitale Fassung aus: „10.000 Meisterwerke der Malerei“

(Mit Dank an die DIRECTMEDIA Publishing GmbH)

Satz und Layout: Kilian Klapp

Umschlaggestaltung: Kilian Klapp

© 2007 Universitätsverlag Göttingen

<http://univerlag.uni-goettingen.de>

ISBN-10: 3-938616-69-5

ISBN-13: 978-3-938616-69-7

Gott aber erweist seine Liebe zu uns darin, dass Christus für uns gestorben ist, als wir noch Sünder waren.

Römer 5,8

Durch manche Länderstrecke
trug ich den Wanderstab;
von mancher Felsenecke
schaut ich ins Tal hinab:
Doch über alle Berge,
die ich auf Erden sah,
geht mir ein heil'ger Hügel,
der Hügel Golgatha.

Dorthin, du Erdenpilger,
dort halte süße Rast;
dort wirf dem Sündentilger
zu Füßen deine Last;
dann geh und rühme selig,
wie wohl dir dort geschah:
Der Weg zum Paradiese
geht über Golgatha.

Karl Gerok (1815-1890),
Oberhofprediger und Prälat in Stuttgart

Kirche braucht Sponsoring, zum Beispiel: Diese Predigt wurde gesponsort von ihrem lokalen Baumarkt – unsere Nägel für jedes Kreuz.

Dieter Hallervorden, „Spottschau“ (SAT 1), 1992

Und weil sie [=die Juden] sprachen: „Siehe, wir haben den Messias Jesus, den Sohn der Maria, den Gesandten Gottes getötet“ – doch sie töteten ihn nicht und kreuzigten ihn nicht, sondern es erschien ihnen nur so. (...) Ganz im Gegenteil: Gott erhöhte ihn zu sich; und Gott ist mächtig und weise.

Aus der 4. Sure des Koran

Inhalt

Vorwort	9
Vorbemerkung: Von der Notwendigkeit, über die Inhalte von Religionen zu sprechen.....	13
1. Von der Notwendigkeit einer Besinnung auf die Quellen der abendländischen Tradition	21
2. Golgatha, Akropolis und Capitol als die Quellorte der abendländischen Tradition (Th. Heuss)	31
3. Zur Bedeutung der religiösen Tradition für den Diskurs der demokratischen Gesellschaft (J. Habermas).....	37
4. Vom Sinn des Evangeliums.....	47
5. Konsequenzen des Evangeliums im gesellschaftlichen Diskurs.....	61
6. Konkordanzen zwischen Christentum und Aufklärung: Toleranz, Möglichkeit der Kritik eigener Traditionen und von Autoritätspersonen, Trennung von Religion und Staat.....	65
7. Zur Integration nichtchristlicher Religionen am Beispiel des Islam: Das Erfordernis der Kulturadäquanz.....	97
Schluss.....	157

Vorwort

Die folgenden Überlegungen gehen davon aus, dass unserer Gesellschaft angesichts der engen Kulturkontakte in der globalisierten Welt eine Besinnung auf die Quellen der abendländischen Tradition von Nutzen wären. Die Offenheit unserer Gesellschaft, Pluralismus und Demokratie sind weltweit nicht selbstverständlich; sie sind aus der europäischen Tradition gewachsen und haben darin ihre Basis. Ein angemessener Umgang mit anderen Kulturen kann uns nur gelingen, wenn wir zunächst unsere Tradition von den Dynamiken in anderen Kulturräumen zu unterscheiden wissen. Zugleich kann eine europäische Leitkultur sich aus der Kenntnis ihrer Quellen ihrer Tradition je und je erneuern.

Ein wesentliches Anliegen ist mir als evangelischem Theologen in diesem Zusammenhang, die Bedeutung des Christentums als einer Größe zu unterstreichen, die unsere Kultur maßgeblich mitbestimmt. Für diese Bedeutung des Christentums als einer der Quellen der abendländischen Kultur steht ein Zitat

von Theodor Heuss, der nicht nur erster Bundespräsident war, sondern auch einer der „Väter“ des Grundgesetzes. Heuss spricht von drei Hügeln, von denen das Abendland ausgegangen ist: Golgatha, die Akropolis und das Capitol. Dieses Zitat, das in den Debatten über einen eventuellen Gottesbezug der europäischen Verfassung häufiger verwendet wurde, hat in der Tat seine Berechtigung und soll in der vorliegenden Arbeit gewürdigt werden (2. Kapitel). Der Titel der Studie „Golgatha und Europa“ ist daher entnommen.

Darüber hinaus soll die Bedeutung der religiösen Tradition für den Diskurs unserer demokratisch-pluralistischen Gesellschaft unter Bezug auf jüngere Stellungnahmen von Jürgen Habermas besprochen werden (3. Kapitel).

Da meiner Beobachtung nach ein beklagenswertes Nichtwissen über das Zentrum des christlichen Glaubens, symbolisiert im Kreuz, herrscht, habe ich den Versuch unternommen, die Botschaft des Kreuzes für Leserinnen und Leser darzustellen, die damit praktisch nicht vertraut sind (4. Kapitel). Erfahrungen mit jungen Theologiestudierenden, bei denen man ja eigentlich eine kirchliche Sozialisation voraussetzen müsste, zeigen, dass die Kreuzesbotschaft selbst Jugendlichen, die durch kirchliche Arbeit geprägt wurden, fremd geworden ist.

Im Anschluss an diese Darstellung möchte ich an einem Beispiel zeigen, wie sich diese Botschaft auf den gesellschaftlichen Diskurs als der Mitte unseres demokratischen Gemeinwesens auswirken kann (5. Kapitel).

Da unsere moderne Gesellschaft sich vor allem an den in der Aufklärung entwickelten Ideen orientiert, sollen ein paar Beobachtungen zu Konkordanzen zwischen Christentum und Aufklärung folgen, deren Anliegen es ist, dass es sich dabei nicht um einander fremde oder gar ausschließende Größen handelt, und dass die These eines aufklärerischen Ursprungs der Gesellschaft somit nicht gegen die Behauptung einer entscheidenden Prägung durch das Christentum ausgespielt werden darf (6. Kapitel).

Wenn aber eine entscheidende Prägung unserer Gesellschaft durch das Christentum festzustellen ist, stellt sich von selbst die Frage nach der Integration nichtchristlicher Religionen, die aktuell

vor allem die Frage nach der Integration des Islam ist. Diesem Thema wird sich das siebte und letzte Kapitel widmen.

Die Studie hat nicht den Anspruch einer wissenschaftlichen Monographie; vielmehr habe ich versucht, Gedanken, die mich als Bürger mit theologischem Hintergrund bewegen, zu Papier zu bringen. Manches davon ist als Referat oder Rede im Umfeld von Universität und Kirchengemeinde vorgetragen worden und vor allem als Gedankenanstoß gedacht. Auf eine ausführliche Darlegung und wissenschaftliche Diskussion wird dabei verzichtet. Sie hätte auch nicht meiner wissenschaftlichen Spezialisierung entsprochen, die in den Bereich der alttestamentlichen Exegese fällt.

Indem die folgenden Überlegungen darstellen wollen, warum das Christentum zu den bleibenden Grundlagen des Abendlandes gehört, verfolgen sie ein christlich-apologetisches Anliegen. Ein solches Ansinnen mag für manche Leser einen negativen Beiklang haben; die theologisch bewanderten unter den Verächtern seien aber daran erinnert, dass es im 20. Jahrhundert kein geringerer als Paul Tillich war, der in seiner „Systematischen Theologie“ I/II (Berlin/New York 81987, 12-15) das Anliegen einer „apologetischen Theologie“ als einer Theologie, die auf Fragen der Zeit bezogen ist, wieder zu Ehren brachte. Dieses Vorbild mag das Bekenntnis zur Apologetik rechtfertigen, auch wenn unser Vorhaben von Tillichs „Methode der Korrelation“ weit entfernt ist.

Apologetik ist überhaupt etwas grundsätzlich anderes als Propaganda, deren Kennzeichen darin besteht, dass sie mit autoritärem Gestus und oft wenig bekümmert um die Wahrheit ihrer Behauptungen über den Leser hinwegredet. Apologetik bedeutet seit den Zeiten der Alten Kirche den Versuch, einen christlichen Standpunkt in nachvollziehbarer Argumentation so darzulegen, dass er auch für Nichtchristen, also für Menschen, die den Offenbarungsanspruch der christlichen Botschaft nicht akzeptieren, nachvollziehbar und vielleicht auch in Grenzen annehmbar ist.

Das Buch ist meiner Marburger Studienfreundin Helga Hänisch gewidmet. Ohne die vielen Gespräche mit ihr wäre es nie entstanden.

Vorbemerkung: Von der Notwendigkeit, über die Inhalte von Religionen zu sprechen

Bei den Überlegungen der Studie werden zentrale Gehalte des Christentums immer wieder zur Sprache kommen, auch im Vergleich mit dem Islam. Dies mag insofern außergewöhnlich sein, als Fragen im Umkreis der Thematik von Religion und Gesellschaft normalerweise ohne Berücksichtigung selbst zentraler religiöser Inhalte diskutiert werden. So standen lange Zeit eher randständige Themen wie das Kreuz in öffentlichen Gebäuden, in Schulen oder Gerichtssälen, oder das Kopftuch von Lehrerinnen muslimischen Glaubens im Vordergrund. Das Gottes- und Menschenbild von Christentum und Islam wurde üblicherweise außen vor gelassen, geschweige denn, dass theologische Grundfragen wie etwa die nach den Quellen religiöser Erkenntnis (Offenbarung, Geschichte, Vernunft) thematisiert worden wären. Diese Diskussionslage wird

mit einem grundsätzlichen Desinteresse und einer verbreiteten Unkenntnis in Bezug auf religiöse Inhalte zu tun haben, die in einem christlich geprägten Land wie Deutschland selbst zentrale Gehalte des christlichen Glaubens erreicht hat; mit gleicher Sicherheit steht dahinter aber auch eine bestimmte Toleranzauffassung der Aufklärungszeit, die es verbietet, über die Inhalte von Religionen zu streiten. Dafür steht beispielhaft die im deutschsprachigen Bereich wirkungsvollste literarische „Gründungsurkunde“ religiöser Toleranz, die „Ringparabel“ aus Lessings „Nathan der Weise“ (III. Aufzug, 7. Auftritt).

Die Parabel trägt Nathan dem muslimischen Sultan Saladin auf die Frage vor, aus welchen Gründen er Jude sei. Da von den drei monotheistischen Religionen logischerweise nur eine wahr sein kann, und da Nathan ein weiser Mann ist, müsse er doch wohl „aus Einsicht, Gründen, Wahl des Bessern“ Jude sein, und nicht bloß, weil der Zufall der Geburt es so wollte.

Nathan erzählt daraufhin von einer Familie, die einen unschätzbar wertvollen Ring besaß, den der Vater jeweils gemeinsam mit dem Haus dem liebsten seiner Söhne vererbte. Der Erbgang funktioniert solange, bis ein Vater drei Söhne hat, die er alle drei in gleichem Maße liebt. Da er nicht weiß, wem er den Ring überlassen soll, lässt er zwei Duplikate herstellen, die er nicht einmal selbst vom Original unterscheiden kann, und so gibt er vor seinem Tod jedem Sohn einen Ring. Daraufhin entbrennt ein Erbstreit um das Haus, denn jeder der drei Brüder hält sich selbst für den rechtmäßigen Besitzer des Rings und damit des Hauses. Der ursprüngliche Ring ist aber nicht mehr erweislich:

*Man untersucht, man zankt,
man klagt. Umsonst; der rechte Ring war nicht
Erweislich; -
Fast so unerweislich, als
uns itzt – der rechte Glaube.*

Auf Saladins Einwand, dass Judentum, Christentum und Islam doch „bis auf die Kleidung, bis auf Speis und Trank“ zu unterscheiden seien, antwortet Nathan, dass alle drei doch auf Geschichte gründen, die nicht beweisbar ist, sondern „auf Treu und Glauben“ angenommen werden muss. Dabei nimmt aber jeder das im Vertrauen an, was ihm von den „Seinen“, also aus seiner Familientradition, weitergegeben wurde:

*Wie kann ich meinen Vätern weniger,
Als du den deinen glauben? Oder umgekehrt. –
Kann ich von dir verlangen, dass du deine
Vorfahren Lügen strafst, um meinen nicht
Zu widersprechen? Oder umgekehrt.
Das nämliche gilt von den Christen.*

Danach soll jeder der Religion nach das sein und bleiben, was er von Hause aus ist. Inhaltlicher Streit ist nicht nur sinnlos – der ursprüngliche Glaube ist noch weniger erkennbar als der ursprüngliche Ring neben zwei identischen Kopien! – Versuche, andere von seiner eigenen Religion zu überzeugen, sind geradezu unanständig. Es hieße ja, von ihnen zu verlangen, ihre Väter Lügen zu strafen.

Die Parabel ist aber noch nicht am Ende. Die Brüder geben den Streit nicht ohne weiteres auf; so läuft die Parabel auf eine Gerichtsszene hinaus. Der Richter findet als einzigen Ansatzpunkt zur Unterscheidung der Ringe den, dass der ursprüngliche Ring „die Wunderkraft“ besitzt, „beliebt zu machen; vor Gott und Menschen angenehm“. Daran ist er zu erkennen. So entlässt er die Brüder mit dem Rat:

*Hat von
Euch jeder seinen Ring von seinem Vater:
So glaube jeder sicher seinen Ring
Den echten. – Möglich; dass der Vater nun
Die Tyrannei des Einen Rings nicht länger*

In seinem Hause dulden wollen!

(...)

Wohlan!

Es eifre jeder seiner unbestochnen

Von Vorurteilen freien Liebe nach!

Es strebe von euch jeder um die Wette,

Die Kraft des Steins in seinem Ring' an Tag

Zu legen! komme dieser Kraft mit Sanftmut,

Mit herzlichster Verträglichkeit, mit Wohltun,

Mit innigster Ergebenheit in Gott,

Zu Hülf!

Die Kraft des Rings erweist sich also in der Praxis. Wenn die Brüder danach eifern, mit Sanftmut, Verträglichkeit, Wohltun, Ergebenheit in Gott eine „von Vorurteilen freie Liebe“ zu realisieren, wird sich der echte Ring schon erweisen. Und wenn dies nachhaltig ist, so dass „sich dann der Steine Kräfte bei euren Kindes-Kindeskindern äußern“, dann wird in vielen tausend Jahren, wenn „ein weiserer Mann auf diesem Stuhle sitzen“ wird – eine klare Anspielung auf Gottes Richtertum im Jüngsten Gericht, die Saladin mit dem Ausruf „Gott! Gott“ quittiert – ein Urteil darüber gesprochen, welches der echte Ring war.

Man mag zu Recht fragen, ob diese Reduktion der Religionen auf bloße Traditionen mit moralischen Folgen nicht zu nüchtern-rational ist und so die eigentliche Dynamik der Religionen verfehlt.¹ Im vorliegenden Zusammenhang geht es aber um einen anderen Aspekt. Wenn sich der Rat des „bescheid'nen Richters“ auch darauf beziehen lässt, dass sich schließlich – aber erst am Ende der Zeiten und damit über alles menschliche Maß hinaus – eine der drei bestehenden monotheistischen Religionen als die wahre Religion herausstellen wird, so läuft die Ringparabel doch auf eine Nivellierung der dogmatischen Inhalte hinaus. Die drei Ringe sehen ganz gleich aus, was wohl eine Gleichgültigkeit der religiösen Lehren zum Ausdruck bringen soll. Inhaltliche Gründe, sich für die eine oder andere Religion zu entscheiden, gibt es nicht; es dominiert das Element der Familientradition, die auch nach den Worten des Richters angenommen werden soll: „Hat

von euch jeder seinen Ring von seinem Vater: So glaube jeder sicher seinen Ring den echten“. Entscheidend an jeder Religion sind nicht die Inhalte, sondern ihre moralischen Folgen, die freilich – und das sollte nicht übersehen werden – nur ganz allgemein benannt sind: „vor Gott und Menschen angenehm“ sein, „von Vorurteilen freie Liebe“, „Sanftmut“, „Verträglichkeit“, „Wohltun“, „Ergebenheit in Gott“.

Die schönen Bilder der Parabel erscheinen aber an der Realität der Religionen gemessen zu abstrakt. So setzt die Nennung ganz allgemeiner moralischer Folgen offenbar voraus, dass alle Religionen unabhängig von ihren dogmatischen Inhalten dieselbe Moral lehren, welche anhand eines universalen Maßstabs wie den erwähnten Tugenden überprüfbar ist. Zwar gibt es unbestreitbar gewisse Grundwerte, die in allen Religionen und Kulturen vorkommen; insgesamt ist die Wirklichkeit aber komplizierter. Es gibt letztlich keinen abstrakten Maßstab, der an alle bestehenden, aus Traditionen erwachsenen und Traditionen bildenden Religionen anzulegen ist, um ihre moralischen Konsequenzen zu prüfen. Auch die Aufklärung hat einen solchen Maßstab nicht entwickelt. Im Übrigen scheint, wie unter anderem die Überlegungen im 6. Kapitel der vorliegenden Studie zeigen sollen, viel zu wenig bewusst, dass die Aufklärung nicht aus dem Nichts, sondern aus dem Boden des von Christentum und klassischer Antike geprägten Europa erwachsen ist.

Die bestehenden Religionen haben in den verschiedenen Kulturen, die sie geprägt haben, unterschiedliche Werteordnungen hervorgebracht. Daher bedeutet es bei Diskussionen über Fragen im Themenfeld von Religion und Gesellschaft eine Verkürzung, von religiösen und theologischen Inhalten abzusehen.

Vor diesem Hintergrund wird die vorliegende Studie zu verdeutlichen suchen, dass die Botschaft des Kreuzes zu Entwicklung und Erhalt der westlichen Wertevorstellungen nicht wenig beigetragen hat und immer noch entscheidend beitragen kann.

Die Idee, dass ein Glaube nicht an seinem dogmatischen Gehalt, sondern nur an seinen ethischen Folgen zu messen ist, ist offenkundig für die Wahrnehmung des Christentums, wie sie mittlerweile in weiten Kreisen vorherrscht, nicht folgenlos geblieben.

Das Christentum wird dabei häufig an den Untaten der Kirchengeschichte, etwa den prominenten Beispielen der Kreuzzüge oder der Ketzerverfolgungen, gemessen und dementsprechend kritisch bewertet. Diese Art der Kritik klingt auch schon in „Nathan der Weise“ an, wo die Christen ein tendenziell negatives Image besitzen und sich dunkel von der positiven Saladin-Gestalt abheben.

Eine entsprechende Kritik des Christentums bleibt aber sehr oberflächlich, solange nicht gefragt wird, inwiefern die Untaten der Kirchengeschichte überhaupt aus den theologischen Gehalten des Christentums abgeleitet werden können. Man muss zumindest fragen, inwieweit nicht manche Entartungen darunter sind, die damit zu tun haben, dass das Christentum vom 4. Jahrhundert an die Funktion der antiken Staatsreligionen übernahm, die ihm aber von Hause aus gar nicht entsprach. Im Übrigen bringt die Einschätzung des Christentums anhand der dunklen Seiten seiner Geschichte den Effekt mit sich, dass die positiven Gehalte der Kreuzesbotschaft vergessen werden und damit auch die wünschenswerten Folgen, die sich für unsere Lebenspraxis und die der gesamten Gesellschaft aus ihr ergeben können.

Wie für das Christentum gilt, dass es nicht oberflächlich an den in seinem Namen begangenen Untaten zu messen ist, gilt auch für den Islam, dass er nicht auf Ehrenmorde und Terroranschläge zu reduzieren ist. Wenn man allerdings die Inhalte der Religionen mit in den Blick nimmt, darf auch hier gefragt werden, inwiefern die Gewalt, die in erschreckendem Maße im Namen des Islam ausgeübt wird, mit seinen Inhalten zu tun hat.

Als Papst Benedikt XVI. am 12. September 2006 in einer Vorlesung in Regensburg einen mittelalterlichen byzantinischen Kaiser mit äußerst kritischen Bemerkungen zu der islamischen Tradition des „Heiligen Krieges“ zitierte, wurde dadurch viel ungueter Staub aufgewirbelt. Von weniger radikalen Kritikern wurden diese Äußerungen aber wohl schon allein deshalb so spektakulär aufgenommen, weil das Zitat aus dem 14. Jh. entgegen einer modernen Dialogpraxis, die im Sinne der „Ringparabel“ inhaltliche Aspekte der Religionen ausklammert, den Islam in einer ganz zentralen inhaltlichen Frage herausfordert, nämlich, wie er die Anwendung religiös motivierter Gewalt von seinem

Gottesbild her ausschließt. Ein mögliches christliches Argumentationsmodell wurde schon von dem gelehrten Byzantiner selbst vorgestellt und vom Papst zitiert. Dabei ist vorausgesetzt, dass es dem Wesen Gottes zuwider ist, nicht vernunftgemäß zu handeln, und anschließend wird begründet, warum es unvernünftig, und damit auch nicht im Sinne Gottes ist, Gewalt in Glaubensfragen anzuwenden.

Wenn es im siebten Kapitel um die Integration des Islam geht, sollen im Anschluss an die Papst-Vorlesung einige Beobachtungen dazu gesammelt werden, dass bei der Integration des Islam tatsächlich ein zentrales Anliegen darin besteht, dass die Muslime von ihrem Gottesverständnis her religiöse Gewalt ausschließen. Jedenfalls kommt dem Teil des Islam, der in Deutschland die Gleichstellung mit den christlichen Kirchen und damit unter anderem das Recht auf schulischen Religionsunterricht und die Einrichtung einer theologischen Fakultät anstrebt, die Bringpflicht zu, die Frage nach der theologischen Ablehnung religiöser Gewalt zu beantworten, bevor er die gewünschten Privilegien bekommt. Eine klare Ablehnung religiöser Gewalt aus einem islamisch begründeten Gottesbild heraus bildet ein zentrales Erfordernis für einen aus westlicher Sicht kulturadäquaten Islam.

¹ Zur Kritik daran vgl. Kurt Hübner, *Das Christentum im Wettstreit der Weltreligionen*. Zur Frage der Toleranz, Tübingen 2003, 143f. Hübner will nicht in Frage stellen, „dass solche historisch-psychologischen Gründe eine große Rolle für die faktische Existenz der Religionen spielen, aber die Härte eines Glaubens, die sie davor bewahrt, alsbald im ewigen Flusse des Historischen zu verschwinden, kann niemals darin liegen, sondern nur darin, dass sie als Offenbarungen verkündet, als solche geglaubt und als solche umstritten werden“. (...) Ebenso ist es zu flach, das Wesen einer Religion auf das Moralische zu reduzieren. Das Wesen einer Religion liegt vielmehr „in dem Mysterium numinoser Erfahrung, im *Fascinans*, im *Tremendum* und in der *Majestas* der Gottesnähe. Erst aus dieser entspringt das Moralische im religiösen Sinne“. Allerdings gewichtet auch Hübner die Unterschiede der Religionen zu gering bzw. veranschlagt die Möglichkeit eines allen Religionen gemeinsamen moralischen Maßstabs zu hoch,

wenn er schreibt, dass sich nur schwer Unterschiede zwischen den Religionen ausmachen ließen, wenn man sie – gegen ihre Natur – auf das Moralische reduziert.

1. Von der Notwendigkeit einer Besinnung auf die Quellen der abendländischen Tradition

Dass das Konzept einer „multikulturellen Gesellschaft“ in eine Krise geraten ist, stößt angesichts der Erfahrungen, die die westliche Welt vor allem mit Migranten aus islamischen Ländern gemacht hat, und die zur Klärung einer Reihe von Grundfragen des Zusammenlebens drängen, kaum noch auf grundsätzlichen Widerspruch.

Zunächst geht es freilich darum, sich darüber zu verständigen, was eigentlich in die Krise geraten ist. Ein hoher Migrationsanteil allein bedeutet noch kein Problem. Gerade die deutsche Geschichte kennt bedeutende Beispiele, bei denen Migranten die Gesellschaft bereichert, ihre wirtschaftliche und kulturelle Entwicklung sogar erst ermöglicht haben. Ohne seine Hugenotten und Salzburger wäre Preußen niemals eine der bis heute prägendsten

Staatenbildung der deutschen Geschichte geworden; ohne polnischstämmige Arbeiter wäre an Rhein und Ruhr keine Industrielandschaft von weit ausstrahlender Wirtschaftskraft entstanden. Auch geht es nicht um den Irrtum, eine national oder regional begrenzte Kultur könne allein aus eigenständigen Entwicklungen ohne fremde Einflüsse erwachsen. Ein einfaches und schönes Beispiel bildet der Weinbau, der die bodenständige Lebensart vieler Gegenden im Süden und Westen Deutschlands prägt, ursprünglich aber aus dem östlichen Mittelmeerraum und Vorderasien stammt, von wo er nach einigen Zwischenstufen schließlich durch den aus dem heutigen Serbien stammenden Kaiser Probus an Rhein und Mosel eingeführt wurde. Eine dumpf-nationalistische Geschichtsrhetorik des 19. Jahrhunderts mochte diesen balkanstämmigen Fürsten als römischen Fremdherrscher im unfreien Germanien beschreiben – und doch hätte auch sie nicht leugnen können, dass ein schönes Stück süd- und westdeutscher Lebensart durch seine Initiative entstanden ist.

Das Thema ist freilich zu ernst, um sich mit derart simplen Einsichten aufzuhalten, und diejenigen, die noch vor gar nicht allzu langer Zeit den Kritikern des „Multi-Kulti“-Konzepts entsprechende Binsenweisheiten entgegenhielten, um ihre Einwände zu banalisieren, sind zurückhaltender geworden. Das ernste Problem besteht darin, dass bei unserem Versuch, eine bunte, von kultureller Vielfalt geprägte Gesellschaft zu entwickeln, eine Grundvoraussetzung kultureller Bereicherung nicht ausreichend berücksichtigt wurde, nämlich dass zunächst eine Art „kultureller Grundstock“ vorhanden sein muss, an dem Fremde zunächst Anteil bekommen müssen, um dann durch das, was sie an Neuem einbringen, die Gesellschaft bereichern zu können.

Statt von einem „kulturellen Grundstock“ zu sprechen, kann man auch den Begriff einer „Leitkultur“ verwenden, der in den letzten Jahren durch ein schulreifes Beispiel schlechter politischer Diskussionskultur weite Bekanntheit erlangte, aber durch den oft wenig sachlich bedingten Widerspruch nicht unbrauchbar geworden ist. Sinnvoll verwendet bezeichnet der Begriff nicht kulturelle Überlegenheit in einem absoluten Sinne – es geht also bei der Rede von einer „europäischen“ oder auch von einer

„deutschen Leitkultur“ als Teil des europäischen Zusammenhangs nicht um die Abwertung anderer Kulturen – allerdings geht es darum, dass die in Europa gewachsene Kultur mit ihren Werten eine Leitfunktion für das Zusammenleben und die weitere Entwicklung unserer Gesellschaft behalten soll.²

Europa hat im eigenen Selbstverständnis seine Leitkultur zu sehr auf einen pluralistisch-demokratischen Konsens gegenseitiger Toleranz reduziert, demgegenüber alles Weitere in das Belieben des Einzelnen gestellt sein sollte, und von dem man glaubte, dass ihn Menschen, die aus anderen Kulturkreisen zu uns gekommen sind, ohne weiteres übernehmen würden. Aber dieser demokratische Konsens hat sich als zu schwach erwiesen, um als Bindeglied der Gesellschaft dienen zu können, und so hat sich *de facto* kein multikulturelles Zusammenleben ergeben, das die Bezeichnung „Gesellschaft“ verdient, sondern es ist zur Entwicklung einer Reihe von Parallelgesellschaften neben der Mehrheitsgesellschaft gekommen. Deren Lebensform hat für viele räumlich in ihrer Mitte Wohnenden nicht die Bedeutung einer Leitkultur.

Die Hauptursache für den Irrtum, ein pluralistisch-demokratischer Grundkonsens könne Menschen aus verschiedenen Kulturen zu einer multikulturellen Gesellschaft verbinden, liegt offenkundig darin, dass vergessen wurde, dass eine Kultur, auch die europäische, immer das Ergebnis eines Traditionsprozesses ist. Ein Toleranzkonsens ist für sich genommen zu formal, um gemeinschaftsbildend zu wirken. Er ist auf die Basis des Traditionsstromes angewiesen, aus dem heraus er sich auch ursprünglich ergeben hat. Ein wichtiger erster Schritt, um den Problemen zu begegnen, die sich im Zusammenleben mit Menschen aus anderen Kulturkreisen ergeben, besteht in der Anerkennung, dass der demokratische Grundkonsens mit seinen Aspekten von Glaubens- und Gewissensfreiheit, Gleichheit vor dem Gesetz oder Gleichberechtigung von Mann und Frau in gesamtgesellschaftlicher Perspektive alles andere als selbstverständlich ist, so sehr er das seit dem 18. Jh. in Europa geworden ist. Aber der Konsens ist eben etwas Selbstverständliches *geworden*, und die Anfänge des Entstehungsprozesses gehen mindestens zweieinhalbtausend Jahre zurück. Während dieser langen Zeit sind

in anderen Weltgegenden andere Prozesse abgelaufen, haben sich andere Dynamiken entfaltet und sind andere Ergebnisse erzielt worden.

Die Alltagswahrnehmung der medieninformatierten Gesellschaft erreicht dies beispielsweise dann, wenn darüber berichtet wird, dass mitten in Deutschland Familien leben, die in orientalischer Tradition die Ehre der Familie so weit über die Freiheit des Individuums und die Würde des Menschen stellen, dass eine Tochter sterben muss, wenn sie sich dem Ehwunsch der Familie verweigert. Der junge Mann, der die eigene Schwester tötet, und zwar aus Pflichtgefühl gegenüber der Familie und ihrer Ehre, ist sich keiner Schuld bewusst, weil ihm andere Werte selbstverständlich sind als uns.

Das Beispiel der sog. „Ehrenmorde“ ist extrem, aber es zeigt, wie tief sich Wertvorstellungen in verschiedenen Kulturen unterscheiden können, und wie sehr man die Kraft entsprechender Prägungen unterschätzt, wenn man selbstverständlich davon ausgeht, dass sie sich ohne weiteres einem vom Westen vorgegebenen Konsens der Toleranz und der Freiheit des Einzelnen unterordnen würden.

Eine Zusatzbemerkung ist an dieser Stelle angebracht: Die sog. „Ehrenmorde“ sind hier bewusst mit „orientalischer“, nicht mit „islamischer“ Tradition in Verbindung gebracht worden. Dafür spricht zum einen, dass gewisse Strukturen, die einen Ehrenmord begünstigen können, schon in sehr viel älteren Texten belegt sind, darunter auch in solchen aus der biblischen Überlieferung. So heißt es im apokryphen Buch Jesus Sirach:

Eine Tochter bereitet dem Vater viele unruhige Nächte (...), solange sie noch unberührt ist, dass sie verführt und im Haus ihres Vaters schwanger werden könnte. (...) Wenn deine Tochter nicht auf sich hält, so bewache sie scharf, dass sie dich nicht vor deinen Feinden zum Spott macht und die ganze Stadt von dir redet und du in aller Munde bist und dich vor allen Leuten schämen musst. (Sirach 42,9-11)

Dem Vater wird hier geraten, die Tochter scharf zu bewachen, damit er nicht durch ihre vorehelichen Eskapaden zum Gespött der Leute wird – anders gesagt: damit seine Ehre nicht durch ein als ungebührlich geltendes Verhalten der Tochter beschädigt wird. Der Text empfiehlt zwar keineswegs die Tötung der Tochter für den Fall, dass die Bewachung nichts nützt, allerdings lässt er eine Familienstruktur erkennen, in der das Verhalten der Tochter unmittelbar das Ansehen des Vaters betrifft, während Freiheit oder Selbstverantwortlichkeit der Tochter nicht im Blick sind, und das Ziel, an dem das Verhalten des Vaters ausgerichtet sein soll, ist die Bewahrung der Ehre.

Weiter, nämlich bis zum Todesurteil, geht die Geschichte von Juda und Tamar in Genesis (1. Mose) 38. Juda enthält seiner Schwiegertochter Tamar, der kinderlosen Witwe zweier seiner Söhne, den dritten Sohn vor und mutet ihr sowie seinem eigenen verstorbenen Sohn damit die Schmach der Kinderlosigkeit zu.³ Tamar verschleiert sich wie eine Hure, und der inzwischen ebenfalls verwitwete Juda nimmt ihre Dienste in Anspruch, ohne sie zu erkennen. Tamar wird schwanger, und Juda wird die Schwangerschaft als vermeintliche Folge der Unzucht seiner Schwiegertochter angekündigt. Daraufhin befiehlt er, sie hinauszubringen und zu verbrennen (V. 28). Von verletzter Ehre ist hier nicht die Rede, aber offensichtlich von einer Entscheidungsgewalt des *pater familias* über das Leben der Familienmitglieder. Unter anderem ist er bevollmächtigt, im Unzuchtsfalle ein Todesurteil zu fällen.⁴ Allerdings ist dazu zu bemerken, dass die Erzählung diese Vater-Autorität insofern kritisch darstellt, als Juda ja gerade der Unehrlliche in der Geschichte ist, der seinem Sohn und seiner Schwiegertochter Nachkommen verweigert, wenn auch aus Angst, dass auch sein dritter Sohn sterben könnte. Tamar ist somit im Recht, was Juda schließlich durch einen Freispruch anerkennt (V. 26). Wenn es überhaupt um Ehrverlust geht, so kann Juda ihn also nicht durch ein Todesurteil abwenden; vielmehr muss er ihn – gerechterweise – selbst auf sich nehmen.

Schließlich wäre noch auf die Rechtsbestimmung von Deuteronomium (5. Mose) 22,20f. hinzuweisen, nach der eine junge Frau gesteinigt werden soll, die bei der Eheschließung nicht mehr

Jungfrau war. Begründet wird das Todesurteil damit, dass sie eine Ruchlosigkeit in Israel begangen hat, und dass das Böse aus Israels Mitte ausgerottet (wörtlich: „ausgebrannt“) werden soll. Die Reinheit Israels wäre demnach durch die Unzucht der jungen Frau beschmutzt, nicht etwa die des Vaters oder der Familie. Dementsprechend treten auch nicht die engeren Familienangehörigen als Vollstrecker auf, sondern die Leute der Stadt.

Der Hinweis auf biblische Stellen, in denen jedenfalls Voraussetzungen des Ehrenmordes vorhanden sind, könnte geeignet sein, bestehende Vorbehalte gegen das Christentum zu unterstützen. Der Verweis soll aber nicht behaupten, dass es eine für Christen normative biblische Grundlage für Ehrenmorde geben könnte. Tatsächlich enthält das Christentum einen kritischen Maßstab für den Umgang mit entsprechenden Bibeltexten, von dem aus sie gerade nicht mehr wörtlich verstanden werden dürfen. Davon wird aber erst im 6. Kapitel die Rede sein; einstweilen geht es um die kulturhistorische Feststellung, dass schon im vorislamischen Orient Familienstrukturen und Moralvorstellungen bestanden, aus denen entsprechende Taten erwachsen können.

Im Übrigen kann der Ehrenmord auch deshalb nicht als „typisch islamisch“ bezeichnet werden, weil unter Fachleuten umstritten ist, inwiefern der Islam Ehrenmorde fördert; dass er aber entsprechende Taten nicht ausdrücklich fordert, sie also keinen integralen Bestandteil des Islam bilden, scheint dagegen unbestritten.

Gleichwohl bleibt auffällig, dass Strukturen und Moralvorstellungen, aus denen Ehrenmorde hervorgehen, sich gerade in islamischen Ländern sehr stark, weltweit wohl am stärksten, gehalten haben⁵, während im Bereich der christlichen Welt Ehrenmorde nur in Randgebieten vorkommen; und im Unterschied zu manchen islamischen Ländern, wo die Täter selbst vor Gericht auf Verständnis hoffen können, wird die Tat in der westlichen Welt wohl überall als Verbrechen geahndet.

Die Zusatzbemerkung über die vorislamischen Hintergründe des Ehrenmordes ist deshalb wichtig, weil die Debatte über das Zusammenleben von Menschen mit sehr unterschiedlichem

kulturellen Hintergrund vor allem durch Erfahrungen mit Migranten aus islamischen Ländern angestoßen wurde. Gerade weil in dieser Hinsicht Ängste bestehen, ist die Bemühung um ein differenziertes Islambild und der Verzicht auf Zerrbilder angebracht. Es ist durchaus wahrzunehmen, dass unter den Millionen Bürgern muslimischen Glaubens in Deutschland solche sind, die den Willen bekunden, einen an europäischen Wertvorstellungen angepassten Islam zu verwirklichen. Auch wenn es zur differenzierten Wahrnehmung gehört, dass entsprechenden Bekundungen nicht blind zu glauben ist, zum Beispiel dann nicht, wenn sie von Vertretern kommen, die mit Organisationen zusammenarbeiten, die in der Türkei den laizistischen Staat bekämpfen oder die vom streng-islamischen Saudi-Arabien finanziert werden, und obwohl selbst da, wo die Bekundungen subjektiv ehrlich gemeint sind, Missverständnisse bestehen mögen, dürfen integrationswillige Muslime auf keinen Fall dadurch zurückgestoßen werden, dass man ihnen mit Vorurteilen und Zerrbildern begegnet. Die von Bassam Tibi vorgetragene Idee eines „Euro-Islam“, der sich vom Islam in seinen Stammländern dadurch unterscheidet, dass er nicht nur die westliche Staatsordnung operativ, also als Arbeitsgrundlage für hiesige Aktivitäten, akzeptiert, sondern auch zu Gunsten seiner Integration in die westliche Werteordnung auf eigene Traditionen verzichtet, die darin keinen Raum haben, müsste eine wichtige Leitidee für den Umgang unserer Gesellschaft mit dem Islam sein. Freilich bezeichnet Tibi sein Konzept selbst noch als „Vision“.⁶ Angesichts einer recht hohen Zahl von muslimischen Immigranten besteht zweifellos ein Interesse unserer Gesellschaft darin, der Verwirklichung dieser Vision durch islamischen Religionsunterricht an den Schulen und eine an einer staatlich anerkannten Hochschule durchgeführten Imam-Ausbildung zuzuarbeiten. Die Voraussetzung dafür, das heißt für das gesamte Projekt „Euro-Islam“ besteht aber darin, dass die muslimischen Verbände, die daran mitarbeiten wollen, zunächst ihre Kulturadäquanz nachzuweisen haben.

Mit den Stichworten „Religionsunterricht“ und „Hochschulen“ wäre schon der Bereich der Bildung angesprochen. Bildung ist aber nicht nur im Blick auf diejenigen ein relevantes

Thema, die sich in unsere Kultur integrieren wollen, sondern gerade angesichts der Begegnung mit anderen Kulturen auch für die, die hier verwurzelt sind. Das Bewusstsein, dass unsere pluralistisch-demokratische Kultur das Ergebnis eines langen Traditionsprozesses ist, setzt voraus, dass die wesentlichen Daten und die prägenden Bewegungen der europäischen Kulturgeschichte bekannt sind. Die Quellen der Tradition müssen wieder ins Bewusstsein gerückt werden, was allerdings nicht den Effekt einer ungesunden Relativierung der eigenen Tradition haben darf, sondern dazu führen soll, dass die europäische Leitkultur aus diesen Quellen je und je neue Kraft schöpfen kann. Dazu ist aber ergänzend zu jedem noch so berechtigten technischen Ausbildungsverständnis geistige und geisteswissenschaftliche Bildung vonnöten, also ein Gut, dem sich gerade das deutsche Bildungssystem traditionell verpflichtet weiß.

² Der Begriff der „Leitkultur“ ist von Bassam Tibi in seinem Buch *Europa ohne Identität. Die Krise der multikulturellen Gesellschaft*, München 1998 geprägt worden. In seinem Buch *Im Schatten Allahs. Der Islam und die Menschenrechte*, aktual. Neuaufl. 2003, 498f. definiert er ihn folgendermaßen: „Jede konsistente Gesellschaft, jedes unbeschädigte Gemeinwesen hat eine kollektive Identität, die auf einer verbindlichen Werteordnung basiert. In traditionellen Gesellschaften wird die Werteorientierung tradiert und durch Erziehung in Familie und Gesellschaft weitervermittelt. In modernen demokratischen Gemeinwesen hingegen wird die jeweilige Werteorientierung durch Konsens gebildet und nach Bedarf erneuert. Beide Gesellschaftsformen stehen miteinander insofern in Zusammenhang, als auch moderne Nationen einen ‚ethnischen Ursprung‘ haben. Moderne Nationen definieren sich allerdings nicht mehr ethnisch, sondern als Wertegemeinschaft. Hierfür habe ich vor vielen Jahren den Begriff ‚Leitkultur‘ in meinem Europa-Buch geprägt“. Im Anschluss daran geht er kurz auf die politische Diskussion über die „deutsche Leitkultur“ ein, die von Seiten christdemokratischer Politiker angestoßen wurde, und in der vor allem Politiker des linken Spektrums keine der Problematik angemessenen Einwände äußerten. An Tibi ist freilich wie später an Habermas die Frage zu richten, ob die Werteorientierung in modernen demokratischen Gemeinwesen tatsächlich allein durch Konsens gebildet und nach Bedarf erneuert wird, ob nicht auch das

demokratische Gemeinwesen schon auf Werten beruht, die in einer Traditionsvorgabe verankert sind. Gerade bei Tibi, der die unterschiedliche Realität von Kulturen vor Augen hat und thematisiert, erstaunt es, dass er diese Vorgabe offenbar übersieht.

³ Die Kinder der Witwe hätten als Kinder des Erstgeborenen gegolten, vgl. dazu den Auftrag Judas an den zweiten Bruder in V. 8. Zum Institut der sog. „Schwager“- oder „Leviratshe“ vgl. Horst Seebass, *Genesis III. Josephsgeschichte* (37,1-50,26), Neukirchen-Vluyn 2000, 35f.

⁴ So die übliche Auslegung. Die Einwände von Seebass, a.a.O., 38f., wonach dem Text nur zu entnehmen sei, dass Juda die Hinrichtungsart nach bereits gefällttem Urteil festsetzt, überzeugen kaum. Auch wenn Tamar nach V. 11 von Juda in das Haus ihres Vaters zurückgeschickt wurde, kann sie ohne weiteres noch Judas Jurisdiktionsgewalt unterworfen gewesen sein. Juda übereignet sie ja nicht ihrem Vater zurück, sondern schickt sie – jedenfalls dem Munde nach – vorläufig dorthin, bis sein dritter Sohn erwachsen ist.

⁵ Der *Weltbevölkerungsbericht 2000: Frauen und Männer – getrennte Welten?* (vom Bevölkerungsfonds der Vereinten Nationen, deutsche Ausgabe hrsg. von der Deutschen Stiftung Weltbevölkerung), Stuttgart 2000 merkt an: „Vor allem in Nordafrika, Westasien und Teilen von Südasien kosten so genannte ‚Ehrenmorde‘ Jahr für Jahr Tausenden von jungen Frauen das Leben. Allein in Pakistan fielen 1999 mindestens 1000 Frauen solchen Verbrechen zum Opfer“ (S. 35). Freilich verschweigt der Bericht auch die in der westlichen Welt vorhandene Gewalt gegen Frauen nicht. So fährt er unmittelbar nach den zitierten Sätzen fort: „In den Vereinigten Staaten wird alle 15 Sekunden eine Frau geschlagen, in den meisten Fällen von ihrem Partner“, und auf der folgenden Seite teilt er mit, dass in Schweden im Durchschnitt 16 Frauen pro Jahr von ihrem Partner ermordet werden. Entsprechende Gewalttaten ereignen sich weltweit. Ein Unterschied dürfte aber in den geistigen Grundlagen der Gewalt und in ihrer Beurteilung liegen. So merkt Ursula Spuler-Stegemann in dem von ihr und Christine Schirmacher gemeinsam verfassten Buch *Frauen und die Scharia. Die Menschenrechte im Islam*, München 2006, 246 an, dass bei einem Ehrenmord in der Türkei den Tätern oft bis zu zwei Dritteln der Strafe erlassen wird, weil die Tat nicht als Verbrechen empfunden wird, sondern nachvollziehbare, ehrenhafte Motive unterstellt werden. Auf Strafmilderungen oder gar Straferlasse in islamischen Ländern weist auch Edith Kresta, *Sie war unerlaubt spazieren* in der

tageszeitung (taṣ) (Nr. 7523 vom 25. November 2004, S. 4) hin. Der Titel dieses Artikels spielt auf einen Fall in Jordanien an, bei dem ein 12-jähriges Mädchen vom eigenen Vater totgeprügelt wurde, weil sie ohne seine Erlaubnis mit Freunden spazieren gegangen war. Eine jordanische Journalistin hat diesen und viele vergleichbare Fälle in der „Jordan Times“ publik gemacht und bietet so ein Beispiel dafür, dass auch in islamischen Ländern Widerstand gegen die Praxis des Ehrenmordes vorhanden ist. Ein weiteres Beispiel ist der Hinweis von Spuler-Stegemann, dass der Justizausschuss des türkischen Parlamentes im Jahre 2003 empfohlen hat, Ehrenmord wie vorsätzlichen Mord zu behandeln.

Was die geistigen Grundlagen der Ehrenmorde angeht, so nennt Spuler-Stegemann, a.a.O., 245 es als „ungerecht, Ehrenmorde als ein typisch islamisches Phänomen [zu] betrachten“, da sie etwa auch bei den Yeziden vorkommen. Allerdings zitiert sie Herbert L. Müller zustimmend, der entgegen der Auffassung, dass Ehrenmorde mit dem Islam gar nichts zu tun hätten, darauf hinweist, dass sie vor allem in islamischen Ländern verübt werden und dahinter eine „Orientierung“ stehe, die „durch orthodoxe und islamistische Theorien über das Verhältnis von Mann und Frau bestärkt“ werde. Müller sieht demnach tatsächlich eine Verbindung zwischen Islam und Ehrenmorden, aber auch er behauptet nicht, dass der Islam diese Morde unmittelbar fordere.

⁶ Vgl. dazu u. a. sein Buch *Im Schatten Allahs* (Anm. 2), 491ff., wo er auch ältere Stellungnahmen zu diesem Thema zitiert.

2. Golgatha, Akropolis und Capitol als die Quellorte der abendländischen Tradition (Th. Heuss)

Um die Quellen der abendländischen Tradition auf einen knappen inhaltlichen Nenner zu bringen, möchte ich auf ein Zitat von Theodor Heuss zurückgreifen aus dem Rahmen einer Schuleinweihungsfeier in Heilbronn im Jahre 1950. In dieser Rede kommt er auf offenkundig schon damals erhobene Einwände gegen den Sinn humanistischer Schulbildung zu sprechen:

Ich bin ein Verteidiger des humanistischen Gymnasiums, auch wenn mir jeder nachweisen kann, dass Griechisch und Latein kein Mensch heute mehr redet, und meint, es wäre viel gescheiter, Englisch, Französisch, Russisch und Italienisch zu lernen – dagegen ist nichts zu sagen. – Warum aber auch das Humanistische? Weil, wenn wir darauf

verzichten, wir den geistigen Zusammenhang mit unserer eigenen Volks- und Geistesgeschichte verlieren. Weil das ganze geistige Werden nun doch wesentlich davon bestimmt ist, auch im Gespräch mit den anderen Völkern. Es gibt drei Hügel, von denen das Abendland seinen Ausgang genommen hat: Golgatha, die Akropolis in Athen, das Capitol in Rom. Aus allen ist das Abendland geistig gewirkt, und man darf alle drei, man muss sie als Einheit sehen.⁷

Heuss hebt also gegenüber einer Reduktion der Schulbildung auf vordergründigen praktischen Nutzen die identitätsstiftende Kraft der Tradition hervor. Die Kenntnis der klassischen Bildungssprachen soll den Zugang zu den drei Hügeln eröffnen, auf denen – so lässt sich das Bild weiter ausmalen – die Quellflüsse des europäischen Traditionsstromes entspringen, in dem wir selbst mit schwimmen. Als Ziel ist genannt, dass „wir“, also „die Gesellschaft“, nicht den „geistigen Zusammenhang mit unserer eigenen Volks- und Geistesgeschichte verlieren“ und zum „Gespräch mit den anderen Völkern“ befähigt werden. Vor dem zeitgeschichtlichen Hintergrund der Rede geht es sicher auch darum, das Bewusstsein dafür zu schärfen, dass radikale deutsche Sonderwege wie der des „Dritten Reiches“, der wenige Jahre zuvor in die innere und äußere Katastrophe geführt hatte, auch deshalb auszu-schließen sind, weil sie einen Bruch mit der eigenen Prägung bedeuten, ist Deutschland doch Teil der europäischen Kultur-gemeinschaft. Dass das „Gespräch mit den anderen Völkern“ genannt wird, zeigt die Relevanz dieser Traditionsvorgabe für das politische Leben. Im Blick ist hier offensichtlich die Erhaltung des Friedens in Europa, vielleicht auch schon das Bemühen um die europäische Einigung.

Der auf den drei Hügeln entspringende Strom bildet nach Heuss also eine Traditionsvorgabe, an der sich das politische Leben in Deutschland im Sinne von Freiheit und Frieden orientieren soll.

Betrachtet man die drei genannten Hügel näher, dann wecken die Akropolis und das Capitol Assoziationen, die in ihrer Bedeutung für die abendländische Kultur sogleich konsensfähig sind.

Die Akropolis von Athen ist heute dominiert durch die Ruine des Parthenontempels, eines Baudenkmals aus dem 5. Jh. v. Chr., der Blütezeit der ersten selbstbewussten Bürgerstadt Europas, in der maßgebliche geistige und künstlerische Leistungen vollbracht wurden. Unter anderem trat hier in Gestalt des Sokrates der Prototyp des europäischen Intellektuellen auf, der seine Zeit nicht dem erlernten Beruf des Steinmetzen widmete, sondern der Aufgabe, seine Mitbürger zum eigenen Denken anzuregen: „Selbstdenken und Selbstforschen, danach verlangte es ihn leidenschaftlich, und dazu wollte er auch seine Mitbürger erziehen“⁸. Bei Sokrates findet sich also implizit schon der von Kant programmatisch formulierte Anspruch der Aufklärung, nicht vorgegebenem Scheinwissen, gar Floskeln, zu folgen, sondern sich seines Verstandes selbstständig zu bedienen. Auch vertritt Sokrates die zu beherzigende Überzeugung, dass gerade der demokratisch verfasste Staat auf Erziehung und Wertevermittlung angewiesen ist. So verstand er sein Bemühen, die Menschen zur Erkenntnis der Tugend zu führen, als Bürgerpflicht, die der Ausübung eines Staatsamtes an Bedeutung nicht nachsteht.⁹ Dass er dieses Anliegen in der nach der Gewaltherrschaft der Dreißig Tyrannen wiederhergestellten, aber unsicheren Demokratie mit dem Leben bezahlte, hat die Person des Sokrates zum Vorbild eines Lebens gemacht, das bis zur letzten Konsequenz dem eigenständigen Denken und dem als richtig Erkannten verpflichtet ist. Die Gegner fassten den Vorwurf des staatsgefährdenden Wirkens in die Anklage der Jugendverführung und der Verachtung der Götter der Stadt. Letzteres war nach zeitgenössischen Gewährsmännern zwar unbegründet, zeigt aber, dass die antike Demokratie keine Religionsfreiheit kennt, was uns noch beschäftigt wird.

Das Capitol als kulturelles Zentrum Roms sowie „Sinnbild der Größe und Macht des römischen Staates“¹⁰ gehört in die Reihe der Quellorte des Abendlandes, weil Rom Europas große Lehrmeisterin in Dingen des Staates geworden ist. Römische Schriftsteller und Politiker haben, häufig in Personalunion, bleibend gültige Reflexionen über die Bedingungen eines funktionsfähigen Gemeinwesens hinterlassen, und so trägt eine moderne Zeitschrift, ein „Magazin für politische Kultur“, gewiss nicht umsonst den

Titel „Cicero“. Von Rom und seiner Rechtstradition aus hat sich in Europa ein Bewusstsein für den Nutzen einer auf Recht und Gesetz gegründeten Staatlichkeit ergeben, das seine Kraft zuletzt darin gezeigt hat, dass nach dem Ende der sog. „Volksrepubliken“ Mittel- und Osteuropas der Staat als solcher nirgendwo zusammenbrach. Anders als in anderen Weltgegenden hat es in Polen, Tschechien oder Ungarn keine „warlords“ gegeben, die sich in Teilen des Landes selbst zum Herrscher ausriefen und diesen Anspruch durch ihre Privatarmeen zu realisieren suchten. Die Tradition der römischen Rechtswissenschaft, wie sie dem Abendland durch Justinian überliefert wurde, ist für die meisten Rechtssysteme Kontinentaleuropas von wegweisender Bedeutung geworden, eine Tatsache, die für das juristische Zusammenwachsen Europas in der Gegenwart von Bedeutung sein dürfte.¹¹

Neben, nein *vor* der Akropolis und dem Capitol hat Heuss als dritten Hügel Golgatha genannt. Dieser Hügel ist zwar in symbolisierter Form in Stadt und Land der sichtbarste der drei genannten Ursprungsorte. Das Symbol von Golgatha, das Kreuz, ist allenthalben präsent, oftmals an herausragender Stelle auf Kirchtürmen – und doch dürfte seine kulturbestimmende Bedeutung umstrittener sein als die der anderen Hügel, die wir im Alltag rein optisch weniger im Blick haben.

Ein Widerspruch in allgemeinerer Form dürfte sich daraus nähren, dass das Christentum heute als reine „Privatsache“ wohl noch allgemein akzeptiert ist, während bei der Hervorhebung seiner kulturbestimmenden Kraft die Befürchtung aufkommt, es solle einem Rückfall in vormoderne Zeiten das Wort geredet werden – mussten Demokratie und Menschenrechte doch nicht nur gegen das *ancien régime*, sondern auch gegen die eng damit verbundenen etablierten Kirchen erkämpft werden. Auf dieses Problem ist später zurückzukommen, einstweilen ist darauf hinzuweisen, dass der liberale Theodor Heuss anders als manche seiner Nachfolger nicht als aktiver Christ und Parteigänger der Kirche bekannt war. Im Übrigen wäre gegenüber dem Einwand, dass das Christentum in der modernen Demokratie reine „Privatsache“ sei und keinen Einfluss auf das allgemeine kulturelle und gesellschaftliche Leben haben dürfe, immerhin darauf zu verweisen, dass seit

einiger Zeit der Bezug auf christliche Inhalte im gesamtgesellschaftlichen Horizont wieder an Bedeutung gewinnt.

Darüber hinaus ist aber noch ein speziellerer Widerspruch zu erwarten, der sich aus einem Unbehagen am Kreuz ergibt, das mittlerweile bis weit in die etablierten Kirchen hineinreicht. Offenbar wird von vielen nicht mehr verstanden, warum gerade ein antikes Hinrichtungsinstrument als Symbol für das Christentum stehen sollte, und so mag man zwar das Christentum, oder wie man heute offenbar bevorzugt sagt: die „jüdisch-christliche Tradition“, zu den Grundlagen unserer Kultur rechnen, das Symbol des Kreuzes bzw. des Kreuzigungshügels Golgatha aber ablehnen. Wenn man aber davon ausgeht, dass das Christentum zu den Grundlagen der abendländischen Tradition gehört, ist es widersinnig, vom Kreuz abzusehen, hat doch das Christentum das Abendland gerade im Zeichen des Kreuzes geprägt. Scheint es so schon kulturgeschichtlich geboten, sich der mit diesem wichtigsten christlichen Symbol verbundenen Kreuzesbotschaft zu stellen, wird sich später ergeben, dass gerade diese Botschaft auch sachlich einen wichtigen Beitrag zu einer toleranten demokratischen Leitkultur liefert.

⁷ Theodor Heuss, *Reden an die Jugend*, Tübingen 1956, 32.

Nach mündlicher Auskunft von Herrn Alt-Superintendenten Dr. Joachim Maßner (Osnabrück) hat Heuss anderenorts, wohl bei den Beratungen des Parlamentarischen Rates, von den genannten Hügeln als den drei „Säulen“ gesprochen, auf denen das Abendland ruht. Dieses Zitat konnte von mir nicht verifiziert werden.

⁸ Kurt Leider, *Sokrates*. Vortragsreihe der Philosophischen Akademie zu Lübeck. Große Philosophen, Lübeck 2001 (unveränderter Nachdruck der 1. Auflage 1973), 9.

⁹ Vgl. Leider, a.a.O., 10.

¹⁰ H. Le B. (H. LeBonniec), Art. *Kapitol*, in: Carl Andresen (u. a.) (Hrsg.), *Lexikon der Alten Welt*, Zürich (u. a.) 1965, Sp. 1486.

¹¹ Vgl. dazu Wolfgang Kunkel/Martin Schermaier, *Römische Rechtsgeschichte*, Köln u. a. ¹³2001, 241-244.

3. Zur Bedeutung der religiösen Tradition für den Diskurs der demokratischen Gesellschaft (J. Habermas)

Gegen den Verweis darauf, dass der wohl auch religiös liberale Theodor Heuss Golgatha zu den maßgeblichen Ursprungsorten der europäischen Tradition rechnet, ließe sich einwenden, dass die zitierte Rede aus der Gründungsphase unserer Republik stammt, in der auf geistigem Gebiet noch gewisse Grundpositionen selbstverständlich waren analog dazu, dass auch auf moralischem Gebiet noch klar war, was „sich gehörte“ und was nicht. Für uns Heutige – jedenfalls für meine Generation – ist diese Zeit mit ihren einigermaßen geschlossenen Vorgaben Teil der nicht mehr erlebten Vergangenheit. Zwischen uns und der frühen Bundesrepublik steht der große Umbruch der späten sechziger und der siebziger Jahre, zu dessen Ergebnissen unter anderem das Modell einer Gesellschaft gehört, die sich nicht in erster Linie

durch Traditionsvorgaben definiert, sondern durch den Diskurs gleichberechtigter Partner, in dem in freier Diskussion die Angelegenheiten der Gesellschaft ausgehandelt werden.¹²

Dafür, dass die Berücksichtigung von Golgatha als kulturellem Erbe auch nach diesem Umbruch noch ihren Platz hat, spricht nun aber, dass Jürgen Habermas als Hauptvertreter dieses auf Diskurs beruhenden Gesellschaftsmodells in den letzten Jahren mehrfach betont hat, dass auch religiöse Positionen in den Diskurs einzubringen sind, so, als er im Oktober 2001 wenige Wochen nach dem Schock des 11. September den Friedenspreis des Deutschen Buchhandels entgegennahm und die bei diesem Anlass übliche Rede in der Frankfurter Paulskirche hielt¹³, und später, am 19. Januar 2004 in München, bei seinem öffentlichen Gespräch mit Joseph Ratzinger, damals noch Kardinal und Präfekt der römischen Glaubenskongregation¹⁴.

Die Rede zur Verleihung des Friedenspreises steht den aktuellen Ereignissen entsprechend unter dem Thema „Glauben und Wissen“.

Habermas stellt fest, dass die Attentate nicht nur auf Seiten der Täter durch religiöse Überzeugungen motiviert gewesen waren; sie hätten auch in der westlichen Welt jedenfalls vorübergehend einen religiösen Grundton anklingen lassen:

Aber auch uns, dem universalen Augenzeugen des ‚apokalyptischen Geschehens am Fernsehschirm, drängten sich beim masochistisch wiederholten Anblick des Einsturzes der Zwillingstürme von Manhattan biblische Bilder auf. Und die Sprache der Vergeltung, in der nicht nur der amerikanische Präsident auf das Unfassbare reagierte, erhielt einen alttestamentarischen Klang. Als hätte das verblendete Attentat im Innersten der säkularen Gesellschaft eine religiöse Saite in Schwingung versetzt, füllten sich überall die Synagogen, die Kirchen und die Moscheen¹⁵.

Freilich steht dieser religiöse Anklang insofern nicht allein da, als auch in der westlichen Welt ja noch lebendige Religion besteht, deren Wortführer sich gerade in den Wochen und Monaten vor

dem 11. September in einer Diskussion zu Fragen der Gentechnik zu Wort meldeten.

Damit wäre der Hintergrund von Habermas' Plädoyer für die Unverzichtbarkeit religiöser Beiträge zum gesellschaftlichen Diskurses umrissen. Zum einen ist lebendige Religion in der Gesellschaft vorhanden, zum anderen bedient sich die Verarbeitung von Grenzerfahrungen des Lebens wie die der Angriffe des 11. September aus dem Reservoir der Religion.

Grundlage des gesellschaftlichen Diskurses ist der „demokratisch aufgeklärte Commonsense“, dem Habermas u. a. die Aufgabe zuweist, im scheinbar unversöhnlichen Streit, im „kulturkämpferischen Stimmengewirr“, zwischen säkular verstandener Wissenschaft und Technik auf der einen und Religion auf der anderen Seite, eine „zivilisierende Rolle“ einzunehmen.¹⁶ Dieser Commonsense, der im öffentlichen Diskurs nur Gründe akzeptiert, „die nicht nur für Angehörige einer Glaubensgemeinschaft akzeptabel sind“, hat aber bislang „ungleiche Folgelasten“ mit sich gebracht:

Bisher mutet ja der liberale Staat nur den Gläubigen unter seinen Bürgern zu, ihre Identität gleichsam in öffentliche und private Anteile aufzuspalten. Sie sind es, die ihre religiösen Überzeugungen in eine säkulare Sprache übersetzen müssen, bevor ihre Argumente Aussicht haben, die Zustimmung von Mehrheiten zu finden¹⁷.

Damit erleidet aber nicht nur der religiöse Teil der Gesellschaft, sondern auch die säkulare Seite Einbußen:

Die Suche nach Gründen, die auf allgemeine Akzeptabilität abzielen, würde aber nur dann nicht zu einem unfairen Ausschluss der Religion aus der Öffentlichkeit führen und die säkulare Gesellschaft nur dann nicht von wichtigen Ressourcen der Sinnstiftung abschneiden, wenn sich auch die säkulare Seite einen Sinn für die Artikulationskraft religiöser Sprachen bewahrt¹⁸.

Dass die säkulare Gesellschaft auf „wichtige Ressourcen der Sinnstiftung“ verzichtet, wenn sie die religiöse Sprache aus ihrem Diskurs verbannt, haben die genannten apokalyptischen Anklänge in den westlichen Reaktionen auf die Ereignisse des 11. September belegt. Sie haben deutlich gemacht, dass „wir noch nicht über einen angemessenen Begriff für die semantische Differenz zwischen dem, was moralisch falsch, und dem, was zutiefst böse ist“ verfügen. Allgemeiner gesagt:

Säkulare Sprachen, die das, was einmal gemeint war, bloß eliminieren, hinterlassen Irritationen. Als sich Sünde in Schuld, das Vergehen gegen göttliche Gebote in den Verstoß gegen menschliche Gesetze verwandelte, ging etwas verloren¹⁹.

Bis hierher scheint es sich um ein Sprachproblem zu handeln. Die überlieferte religiöse Sprache hat der säkularen zum einen voraus, dass sich in ihr menschliche Erfahrungen von Jahrhunderten niedergeschlagen haben²⁰, zum anderen sind die moralischen Grundlagen des liberalen Staates religiöser Herkunft. Die säkulare Ausdrucksweise ist also aus religiöser Sprache abgeleitet, und es ist nicht ausgemacht, dass sie jemals „das Artikulationsniveau der eigenen Entstehungsgeschichte“ einholt²¹. In vielen Fällen sind (vermeintliche) säkulare Äquivalente gegenüber den religiösen Vokabeln defizitär, was freilich nicht so bleiben muss. Die Feststellung, dass die säkulare Sprache „noch“ nicht zwischen moralisch Falschem und zutiefst Bösen unterscheiden kann, lässt die prinzipielle Möglichkeit dazu offen. Darüber hinaus nennt Habermas Fälle, in denen seiner Ansicht nach religiöse Inhalte ohne Einbuße in säkulare Sprache übersetzt wurden. So biete Kants Pflichtethik ein Beispiel „für eine säkularisierende und zugleich rettende Destruktion von Glaubenswahrheiten“²², auch hält er die „Übersetzung der Gottebenbildlichkeit des Menschen in die gleiche und unbedingt zu achtende Würde des Menschen“ für eine „rettende Übersetzung“²³.

Freilich zeigt die unmittelbare Fortsetzung der letzten ausführlich zitierten Sätze, dass die Religion Ressourcen für die

Bewältigung des Lebens bereithält, die über das Angebot einer angemessenen Artikulation existentieller Inhalte hinausgehen:

Denn mit dem Wunsch nach Verzeihung verbindet sich immer noch der unsentimentale Wunsch, das anderen zugefügte Leid ungeschehen zu machen. Erst recht beunruhigt uns die Irreversibilität vergangenen Leidens – jenes Unrecht an den unschuldig Misshandelten, Entwürdigten und Ermordeten, das über jedes Maß menschenmöglicher Wiedergutmachung hinausgeht. Die verlorene Hoffnung auf Resurrektion [=Auferstehung] hinterlässt eine spürbare Leere²⁴.

Diese „spürbare Leere“ kann aber nicht mehr durch eine Übersetzung der Auferstehungshoffnung in säkulare Sprache gefüllt werden. Sie ist nur von denjenigen zu überwinden, die sich entgegen der säkularen Begrenzung der Wirklichkeit auf das Immanente der überlieferten Hoffnung über den Tod und das Ende der Welt hinaus öffnen. Dass es dabei nicht um ein rein privates Problem geht, sondern dass eine gesellschaftliche Dimension davon berührt ist, zeigt sich darin, dass die fehlende Hoffnung zu dem führt, was Habermas die „ebenso notwendige wie heillose Praxis einer ‚Aufarbeitung der Vergangenheit‘“²⁵ nach dem Holocaust nennt. Die Heillosigkeit dieser Praxis besteht darin, dass der Impuls zur Wiedergutmachung bei den irreversibel geschehenen Leiden ohnmächtig bleibt.

Es ist bemerkenswert, dass einer der wichtigsten intellektuellen Repräsentanten der Gegenwart im Zusammenhang mit dem Abbau der religiösen Tradition von „spürbarer Leere“ und „Heillosigkeit“ spricht, und das nicht nur im Blick auf die Existenz Einzelner, sondern im Blick auf die gesamte Gesellschaft. Die Religion sperrt sich offenbar dagegen, zur Gänze auf den Status einer „Privatsache“ reduziert zu werden. Der gesellschaftliche Diskurs wäre ärmer, wenn nicht auch religiöse Sprache in ihn eingebracht würde. Religiöse Tradition ist zum Nutzen aller zu erhalten.

Das, was oben als Ergebnis des gesellschaftlichen Umbruchs der sechziger und siebziger Jahre genannt wurde, dass sich nämlich die Gesellschaft weniger durch Traditionsvorgaben definiert, sondern durch den Diskurs gleichberechtigter Partner,

spiegelt sich in den Stellungnahmen von Habermas im Vergleich mit Heuss. Hatte Heuss Golgatha neben der Akropolis und dem Capitol als eine schulisch zu vermittelnde Traditionsvorgabe von gesellschaftlicher und politischer Relevanz genannt, so zeigt sich Habermas in seinem einleitenden Statement zum Gespräch mit Ratzinger entsprechenden Vorgaben gegenüber skeptisch. Mit ausdrücklichem Bezug auf die von Ernst Wolfgang Böckenförde aufgeworfene Frage, ob der freiheitliche, säkulare Staat von normativen Voraussetzungen zehre, die er selbst nicht garantieren kann²⁶, stellt Habermas zum einen fest, dass der liberale Staat zwar seine Legitimationsgrundlagen aus der Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts schöpft²⁷, aber im wesentlichen seine Legitimation in sich trägt, weil er auf einer Verfassung beruht, die sich freie Bürger in einem demokratischen Verfahren selbst gegeben haben. Da es demnach keine Staatsgewalt über den Bürgern gibt, sondern diese vielmehr von ihnen selbst erst erzeugt wird, liegt die Legitimation des Staates nirgendwo anders als in dem von den Bürgern angestoßenen und durchgeführten demokratischen Prozess.²⁸ Aber nicht nur die Entstehung des Staates, auch das politische Leben, in dessen Zentrum der gesellschaftliche Diskurs steht, kommt ohne allgemeinverbindliche Überlieferungen aus, da „demokratische Praktiken auch eine eigene politische Dynamik entfalten“. Böckenfördes Frage, ob „staatlich geeinte Völker allein aus der Gewährleistung der Freiheit des Einzelnen leben, ohne ein einigendes Band, das dieser Freiheit vorausliegt“, kann im demokratischen Rechtsstaat bejaht werden, weil dieser „mit der Entbindung kommunikativer Freiheiten (...) die Teilnahme der Staatsbürger am öffentlichen Streit [*mobilisiert*] über Themen, die alle gemeinsam betreffen. Das vermisste ‚einigende Band‘ ist der demokratische Prozess selbst – eine nur gemeinsam auszuübende kommunikative Praxis, in der letztlich das richtige Verständnis der Verfassung zur Diskussion steht“²⁹. Die einzige Vorgabe, die die liberale Gesellschaft nach Habermas benötigt, ist also der Wille der Bürger, sich in den demokratischen Prozess einzubringen und die Ergebnisse des gesellschaftlichen Diskurses anzuerkennen.

Mit dieser Minimierung der Vorgaben hängt offenkundig zusammen, dass Heuss in der Erwähnung Golgathas die spezifisch

christliche Tradition zur Leitkultur zählt, während Habermas allgemeiner von „Religion“ oder „religiöser Sprache“ spricht. Zwar lassen die von ihm gewählten Beispielen erkennen, dass er vor allem die christliche Tradition im Blick hat, doch ist der Vorrang des Christlichen bei ihm wohl weniger sachlich bedingt als daraus abzuleiten, dass von den potentiellen Teilnehmern des gesellschaftlichen Diskurses die meisten christlich geprägt sein dürften. Grundsätzlich ist aber der demokratische Prozess für Beiträge aus allen Religionsgemeinschaften offen, die die Grundlagen des säkularen Staates akzeptieren.³⁰

Indem aber nach Habermas die demokratische Gesellschaft als einzige Vorgabe die Bereitschaft benötigt, sich dem demokratischen Grundkonsens anzuschließen, kommen wir praktisch zum Anfang von Kapitel 1 zurück, wo festzustellen war, dass genau dieser Grundkonsens allgemeinemenschheitlich nicht selbstverständlich ist, sondern als Ausprägung des spezifischen abendländischen Traditionsprozesses entstand. Von daher ist es ja zu erklären, dass er sich offenkundig als zu formal erweist, um Menschen aus anderen kulturellen Hintergründen in eine multikulturelle Gesellschaft einzubinden – ein Problem, das übrigens in den besprochenen Stellungnahmen von Habermas nicht vorkommt. Somit bildet es eine notwendige Ergänzung, wenn Ratzinger Habermas gegenüber gerade die Interkulturalität als „unerlässliche Dimension für die Diskussion um die Grundfragen des Menschseins“ betont.³¹

Von der Wahrnehmung, dass andere Kulturen andere Dynamiken entwickelt haben, waren wir auf die Notwendigkeit zu sprechen gekommen, die Quellen der abendländischen Tradition zu kennen, aus denen sie sich je und je erneuern kann, um als Leitkultur Europas in Kraft zu bleiben. Habermas' Skepsis gegenüber normativen Vorgaben des säkularen, freiheitlichen Staates ist wohl gleichermaßen auf Traditionsvergessenheit wie auf eine europäisch verengte Perspektive zurückzuführen. Es erscheint daher nicht gerechtfertigt, wenn er Böckenfördes Thesen widerspricht, dass der demokratische Prozess ein „einigendes Band“ benötigt, das der demokratischen Freiheit vorausliegt bzw. dass „der freiheitliche, säkularisierte Staat (...) von Voraussetzungen lebt, die er

selbst nicht garantieren kann“. Diese Voraussetzungen bestehen aus normativen Traditionsvorgaben, zu denen nicht nur nach Theodor Heuss auch die christliche Tradition gehört – und nicht etwa die anderer großer Weltreligionen.

Der Widerspruch gegen Habermas soll allerdings kein Zurück hinter die seit den sechziger und siebziger Jahren herausgestellte Bedeutung des freien gesellschaftlichen Diskurses bedeuten. Der Rückbezug auf die Quellen der Tradition soll vielmehr eine Grundierung des für diesen Diskurs notwendigen demokratischen Grundkonsenses erbringen. Da wir von Habermas gelernt haben, dass die religiöse Sprache für den gesellschaftlichen Diskurs unverzichtbare „Ressourcen der Sinnstiftung“ bereithält, soll es in den folgenden Ausführungen darum gehen, was Golgatha als Quellort der abendländischen Tradition für eine demokratische Gesellschaft bedeutet, deren Kennzeichen es ist, dass sie in einem auf der Basis von Gleichberechtigung und gegenseitiger Toleranz geführten Diskurs ihre gemeinsamen Angelegenheiten regelt.

¹² Zu diesem Wandel vgl. auch Peter Badura, *Das Grundgesetz vor der Frage des religiösen und weltanschaulichen Pluralismus*, in: Günter Baadte (u. a.) (Hrsg.), *Religion, Recht und Politik*, Kirche heute 9, Graz (u. a.) 1997, 39-61; S. 39ff.; 43f.

¹³ Jürgen Habermas, *Glauben und Wissen*. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001. Laudatio: Jan Philipp Reemtsma, edition Suhrkamp. Sonderdruck, Frankfurt/ Main 2001.

¹⁴ Vgl. dazu Jürgen Habermas, *Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?*, in: Jürgen Habermas/Joseph Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung*. Über Vernunft und Religion, Freiburg (u. a.) 42005, 15-37.

¹⁵ Habermas, *Glauben und Wissen* (Anm. 13), 10.

¹⁶ Habermas, a.a.O., 13.

¹⁷ Habermas, a.a.O., 21.

¹⁸ Habermas, a.a.O., 22.

¹⁹ Habermas, a.a.O., 24.

²⁰ Vgl. dazu Habermas, *Grundlagen* (Anm. 14), 31.

²¹ Vgl. Habermas, *Glauben und Wissen* (Anm. 13), 23.

²² Habermas, ebd.

²³ Habermas, *Grundlagen* (Anm. 14), 32.

²⁴ Habermas, *Glauben und Wissen* (Anm. 13), 24f.

²⁵ Habermas, a.a.O., 25.

²⁶ Vgl. Habermas, *Grundlagen* (Anm. 14), 16 mit Bezug auf Ernst-Wolfgang Böckenförde, *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisierung*, in: ders., *Recht, Staat, Freiheit*, suhrkamp taschenbuch wissenschaft 914, Frankfurt/Main 1991, 92-114; v. a. S. 111f.

²⁷ Habermas, *Grundlagen* (Anm. 14), 18.

²⁸ Vgl. Habermas, a.a.O., 19f.

²⁹ Habermas, a.a.O., 23f. Er bezieht sich wiederum auf den in Anm. 26 genannten Aufsatz von Böckenförde.

³⁰ Vgl. dazu die in: Habermas, *Glauben und Wissen* (Anm. 13), 13f. aufgestellten Erfordernisse für Religionsgemeinschaften, die der liberale Staat als „vernünftig“ anerkennen kann.

³¹ Joseph Ratzinger, *Was die Welt zusammenhält*. Vorphilosophische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates, in: Habermas/Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung* (Anm. 14), 39-60; Zitat auf S. 53.

4. Vom Sinn des Evangeliums

Bei der Besprechung eventueller Einwände gegen das Symbol des Kreuzes bzw. des Kreuzigungshügels Golgatha war schon bemerkt worden, dass es widersinnig wäre, über die Bedeutung des Christentums als einer Quelle europäischer Tradition nachzudenken und das Kreuz dabei auszuschließen. Will man sich jedoch der Kreuzesbotschaft stellen, sind in der Tat einige Dinge mitzudenken, die unsere Ästhetik verletzen und unbequem sein mögen.

Golgatha, nach dem Aramäischen der „Schädel“, was sich primär auf das Aussehen einer Geländeformation beziehen wird³², war anders als die Akropolis oder das Capitol zunächst kein repräsentativ ausgebauter Ort. Die Lage ist nicht eindeutig geklärt, doch ist wohl mit der altkirchlichen Tradition an den Hügel zu denken, der heute von der Jerusalemer Grabeskirche überbaut ist und von Pilgern und Touristen aus aller Welt besucht wird.³³ Die Örtlichkeit befindet sich mittlerweile im Herzen der Altstadt von Jerusalem; zur Zeit Jesu war sie aber noch nicht von den Mauern

umschlossen, sondern lag an einer Landstraße, die aus der Stadt hinausführte. Der Tod, ja schon das lange qualvolle Sterben, das Menschen hier am Kreuz erlitten, sollte wie bei den früheren Galgenbergen Europas zur Abschreckung öffentlich wahrgenommen werden.

Bei den Gedanken an Jesu Tod auf Golgatha ist jede Ästhetisierung zu vermeiden. Schon die neutestamentlichen Berichte über seine Verurteilung und sein Sterben lassen erkennen, dass es dabei qualvoll zugeht – kein Vergleich mit dem friedlichen Gifftod des Sokrates im Kreise seiner Schüler, wie ihn Platons „Phaidon“ schildert, der die letzten Stunden des Delinquenten zu einem der eindrucksvollsten Texte der philosophischen Literatur gestaltet. Eindrucksvoll sind andererseits die biblischen Berichte von Johann Sebastian Bach musikalisch gestaltet worden, vor allem in der Matthäuspassion. Aber darüber und über der Selbstverständlichkeit, mit der uns das Bild des sterbenden Christus am Kreuz aus der Vielzahl der Darstellungen bekannt ist, ist nicht zu vergessen, dass die Kreuzigung eine der grausamsten Hinrichtungsarten des Altertums war.³⁴ Der Galgenberg Golgatha war tatsächlich ein Schreckensort.

Umso anstößiger scheint es, dass sich gerade mit diesem Hügel eine Botschaft verbindet, die schon von den frühesten Gegnern der Christen als unsinnig empfunden wurde³⁵, die aber trotz aller Widerstände als „Evangelium“ – das heißt als „frohe Botschaft“ – weite Teile der Welt erfasst und geprägt hat. Es geht um die Verkündigung, dass der auf Golgatha gestorbene Jesus von Nazareth Gottes eigener Sohn war, der eine Forderung der Gerechtigkeit Gottes erfüllte, indem er stellvertretend für die Schuld aller Menschen hingerichtet wurde. Das qualvolle Sterben Jesu, symbolisiert in dem schrecklichen Mordinstrument des Kreuzes, hätte demnach jedem Menschen, persönlicher gesagt: uns allen gegolten. Dem gilt es sich zu stellen, wenn wir nicht nur eine allgemeine „jüdisch-christlichen Tradition“ zu den Quellen des Abendlandes rechnen wollen, sondern tatsächlich Golgatha und die Kreuzesbotschaft.

Macht man sich bewusst, dass die Botschaft des Kreuzes jedem von uns sagt, dass jeder ein fehlerhafter, zur Schuld

neigender Mensch ist, der vor Gott nicht bestehen kann, dass also jeder wegen vieler offener, aber auch verdeckter und unbewusster Verschuldungen, von Gott nichts weniger verdient hat als das Todesurteil, dann scheint es nachvollziehbar, dass es zu dem bereits genannten „Unbehagen am Kreuz“ gekommen ist. Die kritische Gegenfrage, ob in dieser Botschaft nicht die Schlechtigkeit der Menschen übertrieben wird, ob es nicht so etwas wie einen christlichen Schuldkomplex gibt, liegt doch sehr auf der Hand.³⁶ Man mag zugestehen, dass es menschliche Bestien gibt, in deren Fall man ein Todesurteil kaum ablehnen würde. Vergleicht man damit aber die Mehrheit der Menschen, scheint ein so hartes Urteil absurd.

Diese Kritik wird allerdings dem Evangelium nicht gerecht, weil sie einen relativen Maßstab anlegt, der Menschen im Blick auf ihre Schuld vergleichend bewertet. Im Evangelium geht es jedoch um die mangelnde Gerechtigkeit der Menschen vor Gott. Vor Gott wird aber an einem absoluten Maßstab gemessen, der kein mehr oder weniger an Schuld kennt.

Dass ein absoluter Maßstab anzulegen ist, lässt sich theologisch auf verschiedene Weise begründen, je nachdem, worauf sich das Gottesverständnis beruft. In den Bildern der biblischen Tradition wird es darin deutlich, dass der Mensch, der Gott sieht, vergehen muss. So sieht Jesaja in seiner Tempelvision (Jesaja 6) Gott auf einem Thron sitzen umgeben von Engeln, die sein Lob singen, und ruft aus:

*Web mir, dass ich schweigen muss,
denn ein Mann unreiner Lippen bin ich,
und in einem Volk unreiner Lippen wohne ich,
denn den König, Jahwe Zebaoth, haben meine Augen gesehen
(Jesaja 6,5).³⁷*

In diesem Ausruf steht das Schweigenmüssen nicht nur für die Unfähigkeit, in den Lobgesang der Engel einzustimmen, sondern: „Die Schau des himmlischen, allmächtigen Königs ist für die sündige Kreatur kein Anlass zu froher Gewissheit, sondern sie löst

das Gefühl schuldiger Todverfallenheit aus“³⁸. Die unreinen Lippen stehen als *pars pro toto* der Person, wie vor allem aus der Reinigung in V. 7 hervorgeht.

Die Unangemessenheit relativer Maßstäbe zeigt sich an dieser Stelle darin, dass nicht ein nach menschlichem Urteil Gottloser vom „Gefühl schuldiger Todverfallenheit“ erfasst wird, sondern ein offenbar frommer Mann, der sich im Tempel befindet und später bereit ist, von Gott einen Auftrag anzunehmen. Die Überlegenheit Gottes wird darin illustriert, dass er auf einem großen und erhabenen Thron erscheint, in einer derart überragenden Größe, dass schon die unteren Säume seiner Gewänder den ganzen Tempel füllen (V. 1). Der Mensch, auch der Fromme, ist demgegenüber ein Nichts.

Zieht man anstelle mythisch eingefärbter Bilder die Tradition einer philosophischen Gotteslehre vor, dann kommt die Überlegenheit in der mit dem Gottesbegriff verbundenen Vollkommenheit oder Unbegrenztheit zum Ausdruck. Gott als dem vollkommenen Wesen eignet demnach vollkommene bzw. unbegrenzte Gerechtigkeit, die aller, auch der hervorragendsten menschlichen Gerechtigkeit unendlich überlegen ist.³⁹

Wenn man also beachtet, dass das Evangelium von der Gerechtigkeit *vor Gott* spricht, dass aber nach biblischer und philosophischer Tradition vor Gott ein absoluter Maßstab gilt, dann entspringt das im Evangelium vorausgesetzte Menschenbild keineswegs einem Schuldkomplex. Nur derjenige könnte vor diesem Hintergrund in die Kritik am Menschenbild des Evangeliums einstimmen, der in seiner Biographie keinen dunklen Fleck findet, den er vor anderen, vielleicht aber auch am liebsten vor sich selbst verbergen würde. Da Ergebnisse einer entsprechenden Selbsterforschung nicht vorzutragen und zu diskutieren sind, hilft ein Blick auf die Erfahrungen des 20. Jh.s und seine Katastrophen, um das Menschenbild des Evangeliums zu stützen.

In den besprochenen Äußerungen von Habermas wurde ein weiteres Mal deutlich, wie sehr der Holocaust immer noch als Last einer bösen Vergangenheit auf unserer Gesellschaft liegt. Man beschönigt nichts, wenn man darauf verweist, dass es sich dabei nicht um den einzigen staatlich verordneten Massenmord des 20.

Jh.s handelt, und dennoch eignet ihm eine besondere Qualität. Diese liegt nicht allein in der kühl-rationalen industriellen Durchführung, sondern vielleicht sogar noch mehr darin, dass Europa, in seinem Selbstverständnis der Kontinent der Aufklärung und des Fortschritts, durch eine auf irrationalen Motiven beruhende, jegliche Moral leugnende Brutalität erschüttert wurde, so dass Joachim Fest es das „womöglich wichtigste Vermächtnis“ Hitlers nennt, dass er „de[n] jahrhundertealte[n] Optimismus, der sich so viel auf die Bändigung der barbarischen Instinkte zugute hielt, das ganze evolutionäre Grundvertrauen in eine Welt, die trotz aller Aufhaltungen und Rückschläge zuletzt auch dem moralisch Besseren entgegengehe“ an ein Ende gebracht hat. „Aufs Ganze gesehen hat er die schöne Selbsttäuschung aufgedeckt, die dem seit der Aufklärung herrschenden Menschenbild zugrunde lag“⁴⁰. Es gab also eine Eruption der auch im zivilisierten Menschen noch vorhandenen Finsternis – „Barbarei“ oder „barbarische Instinkte“ ist vielleicht noch ein zu zahmes Wort – aber um dies wirklich zu erfassen, ist der tatsächliche Umfang dieser Eruption zu beachten. Hitler und seine engere Entourage sowie die Kommandanten und Ausführenden in den Vernichtungslagern wird man zu den menschlichen Bestien zählen, bei denen man kaum Mühe hat, ein Todesurteil zu akzeptieren. Man wird sie allerdings nicht repräsentativ für die damals lebenden Menschen oder gar die Menschheit überhaupt halten.

Nun ist aber wohl zu beachten, dass der Ausbruch der Finsternis ohne die Beteiligung vieler Normalbürger nicht möglich gewesen wäre. Gemeint sind diejenigen, die das Dritte Reich aus Motiven mittrugen, die uns sehr viel näher stehen – sei es aus irreführendem Idealismus, zu dem auch der Glaube vieler damaliger Konservativer zählt, dass Ordnung nicht in der Demokratie, sondern nur im Obrigkeitsstaat möglich ist, sei es aus dem Wunsch, eine bürgerliche Existenz zu bewahren bzw. überhaupt erst zu gründen, sei es auch aus bloßem Selbsterhaltungsbedürfnis oder aus einer Mischung entsprechender Motive. Alle diese Beweggründe führten zu vermeintlich lässigen oder vermeintlich unumgänglichen Konzessionen und zum Wegschauen.

Das alles ist nichts weniger als – „menschlich“. Aber so nachvollziehbar viele Beweggründe auch gewesen sein mögen, und so sehr kein Nachgeborener glaubhaft versichern kann, dass er anders gehandelt hätte – objektiv betrachtet, wie es ein absoluter Maßstab verlangt, sind alle die, die die Konzessionen gemacht oder weggeschaut haben, schuldig geworden, und sei es auch ohne tatsächlichen bösen Willen.

Eine selten genannte Lehre, die aus dem Holocaust zu ziehen ist, besteht also darin, dass man in Schuld verfallen kann, ohne tatsächlich Böses gewollt zu haben. Diese Erkenntnis ist nicht gering zu schätzen, weil erst sie verdeutlicht, wie wenig Schuld auf menschliche „Bestien“ abgeschoben werden kann. Schuld ist vielmehr eine von der Absicht unabhängige Gegebenheit des Menschseins, die sich in allen Lebensvollzügen, auch in weniger extremen Situationen als den genannten, realisieren kann.

Dass Schuld nicht aus bösem Willen folgen muss, ist schon lange vor dem 20. Jh. als Lebenserfahrung festgehalten worden. Dazu ist noch einmal an einen anderen der drei Ursprungshügel Europas zu erinnern, an die Akropolis, unterhalb derer das Dionysos-Theater liegt, die Heimstätte der attischen Tragödie. Aus seiner Definition der Tragödie als der Nachahmung einer Handlung, die beim Zuschauer Furcht und Mitgefühl bewirkt, leitet Aristoteles ab, dass sich zur Hauptperson eines tragischen Bühnenstücks nur ein „mittlerer Charakter“ eigne, das heißt jemand, der weder tadellos noch abgrundtief böse ist, und der nicht durch Schlechtigkeit und nicht durch Böswilligkeit, sondern durch einen Fehler – griechisch: durch eine *hamartía* – einen Umschlag vom Glück ins Unglück erfährt.⁴¹ Dabei zeigt das Abwägen der verschiedenen Möglichkeiten eines Handlungsgerüsts, dass der Umschlag vom Glück ins Unglück nicht als Ungerechtigkeit empfunden werden darf.⁴² Das bedeutet aber, dass der nicht böswillige Fehler, der den Umschlag bewirkt, tatsächlich als Schuld zu verstehen ist. Der tragische Protagonist gerät ins Unglück, „weil er einer für den Menschen zwar typischen, und in diesem Sinne verstehbaren und verzeihlichen, aber einer dem Menschen durchaus vermeidbaren Gefährdung zum Opfer gefallen ist“.⁴³ Dass eine solche nicht böswillige Verschuldung keine

bloß theoretische Größe ist, geht wiederum aus der Tragödiendefinition hervor: Eine innere Beteiligung in Form von Furcht und Mitgefühl weckt das Schicksal einer Gestalt nur dann, wenn dem Zuschauer dasselbe passieren könnte. Daraus ergibt sich ja die Forderung, dass es sich um einen mittleren Charakter handeln müsse, weil der „normale“, man kann sagen: jeder potentielle, Zuschauer weder Heiliger noch Schuft ist und sich somit nur mit der Mitte zwischen beidem identifizieren kann. Wenn aber tragische Schuld etwas ist, mit dem im Leben des „mittleren Charakters“, der wir alle sind, zu rechnen ist, verdichtet die ideale Tragödie die Lebensweisheit, dass es Schuld gibt, der kein böser Wille vorangeht, deren Ahndung aber dennoch als eine Art höherer Gerechtigkeit erscheint. In der Unabhängigkeit vom bösen Willen zeigt sich gleichsam die Heimtücke der Schuld.

Das Wort *hamartía* wird auch im Neuen Testament verwendet. Hier dient es als Bezeichnung der Sünde. Die begriffliche Übereinstimmung mit der erwähnten Aristoteles-Stelle bedeutet allerdings keine inhaltliche Deckungsgleichheit, wie schon die deutsche Übersetzung zeigt, die im Falle der Tragödiendefinition von einem „Fehler“ spricht, wenn auch einem tragischen mit erheblichen Folgen, und im Falle des Neuen Testaments von „Sünde“. *hamartía* bedeutet im biblischen Sprachgebrauch zunächst konkret den Verstoß gegen ein göttliches Gebot. Bei Paulus ist der Begriff allerdings sehr viel weiter gefasst, indem er darunter „nicht nur wie Judentum und Urchristentum die einzelne Tatsünde begreift, sondern sie als kosmische Macht versteht, die die ganze Menschheit versklavt hält“⁴⁴. Der Sündenbegriff des Paulus, der hier nicht tiefer auszuloten ist, läuft darauf hinaus, dass der Mensch nach seinem Verständnis von *hamartía* gar nicht anders kann als schuldig zu werden. Das ist zwar einerseits weit entfernt von dem tragischen Fehler des Aristoteles, der durchaus vermeidbar ist – das Gemeinsame der aristotelischen wie der paulinischen *hamartía* besteht aber in dem Wissen darum, dass Schuld nicht notwendig die Folge bösen Willens ist. Paulus spricht sogar davon, dass der Mensch entgegen seinem eigentlichen Willen schuldig wird. So heißt es in Römer 7, in dem Abschnitt, in

dem Paulus am eindrücklichsten über die Macht der Sünde spricht:

Wollen habe ich wohl, aber das Gute vollbringen kann ich nicht. Denn das Gute, das ich will, das tue ich nicht, sondern das Böse, das ich nicht will, das tue ich (Römer 7, 18b.19).

Es geht in Römer 7 darum, dass auch der Mensch, der aufrechten Willens ist, das Gesetz Gottes zu erfüllen, daran scheitern muss – und das nicht nur auf Grund gewisser Schwächen, die es ihm nicht erlaubten, das ganze Gesetz zu erfüllen, sondern weil die Sünde im Menschen wohnt (V. 17) wie ein Dämon im Besessenen⁴⁵ und ihn das Gegenteil von dem bewirken lässt, was er eigentlich will. Auch wenn sich die Fachwissenschaft heute weitgehend darüber einig ist, dass das „Ich“ von Römer 7 nicht autobiographisch, sondern rhetorisch gemeint ist⁴⁶, spricht Paulus hier nicht ohne eigene Erfahrung. Vor seiner Konversion zum Christentum hatte er als eifrig-frommer Jude die christliche Gemeinde verfolgt, die er für jüdische Häretiker hielt. Er selbst beschreibt sich im Rückblick als „nach dem Eifer ein Verfolger der Gemeinde, nach der Gerechtigkeit im Gesetz untadelig“ (Philipper 3,6). Demnach hat er vor der Konversion sein Handeln als tadellose Befolgung des Gesetzes verstanden, als Erfüllung dessen, was nach dem Gesetz gerecht ist. Dass er tatsächlich *nicht* gerecht handelte, sondern ihn der gesetzestreue Eifer in schwere Schuld führte, sieht er erst nach der tiefgreifenden Lebenswende, die ihm die Erscheinung des auferstandenen Christus bewirkte (1. Korinther 15,8; vgl. Galater 1,15)⁴⁷, und die ihn nicht nur zum Christen, sondern auch zum christlichen Missionar gemacht hat. Nach dieser Lebenswende weiß er, dass er keine jüdischen „Ketzer“, sondern die Gemeinde Gottes verfolgt hat, dass sein frommer Eifer also nichts Gutes bewirkte – gerade vor Gott nicht, sondern das Gegenteil. Diese Erfahrung ist in dem aufgegangen, was in Römer 7 als allgemein-menschliche Versklavtheit unter die Sünde beschrieben wird. Diese Verallgemeinerung ist zwar nicht im strengen Sinn zu beweisen, dies dürfte aber auch nicht das

Anliegen des Paulus sein, für den sie dadurch hinreichend begründet ist, dass er um die Notwendigkeit der Erlösung im stellvertretenden Opfertod Christi weiß.

Die eigene Lebenserfahrung des Paulus, der zwar dem Gesetz nach untadelig war, aber gerade durch seine Frömmigkeit auf den Irrweg geriet, die Gemeinde Christi zu verfolgen, erschüttert exemplarisch den jüdischen, islamischen oder aufgeklärten Glauben daran, dass dem Menschen in der Befolgung eines offenbaren oder auch eines Vernunftgesetzes ein sicherer Weg zur Gerechtigkeit vorgezeichnet ist.⁴⁸

Die Empirie, die sich in den oben genannten Beispielen spiegelt, also der ernsthaften Selbsterforschung, der Schulderfahrungen des 20. Jh.s und der in der aristotelischen Bestimmung von tragischer Schuld formulierten Lebensweisheit, dass auch ein nicht böswilliger Fehler zu strafwürdiger Schuld führt, sollte zumindest nachdenklich stimmen, ob das pessimistische Menschenbild des Evangeliums, das Paulus als Unterjochtsein oder Besessensein durch die Sünde schildert, nicht tatsächlich realistisch ist.

Hier wäre freilich ein Ansatz zu resignieren und zum Menschenverächter zu werden. Verachtung kann aber nur der vor sich verantworten, der glaubt, sich aus dem Leben heraushalten zu können, um so den Fallstricken des Schuldigwerdens zu entgehen. Vor allem aber besteht Grund zur Resignation nur dann, wenn man das eigentliche Ziel des Evangeliums aus dem Auge verliert. Das Evangelium bleibt nicht bei der Feststellung menschlicher Unvollkommenheit stehen, sondern ist tatsächlich dem griechischen Wortsinn entsprechend „frohe Botschaft“, denn es geht ja letztlich darum, dass Gott trotz aller Unvollkommenheit das Leben eines jeden bejaht. Gerade diese Bejahung ist ja der Sinn des stellvertretenden Todes Christi.

Im Neuen Testament wird das Wesen Gottes als Liebe bestimmt; aber nicht in Form einer logisch begründeten Eigenschaft wie sie Gott in einer philosophischen Gotteslehre zugeschrieben werden kann, in der Gott alles Gute, so auch die Liebe, in Vollkommenheit in sich vereinigt.⁴⁹ Es ist zwar nicht sinnlos, auch auf philosophischem Weg über Gott zu reden; im biblischen Gotteszeugnis wird aber noch etwas anderes gesagt,

was nicht nach logischen Regeln abgeleitet, aber als Offenbarung entdeckt werden kann. Danach hat Gott seine Liebe durch die Tat bewiesen, nämlich durch die Tat des Opfers von Golgatha. Diese tätige Liebe Gottes umschreibt etwa der erste Johannesbrief folgendermaßen:

Darin besteht die Liebe: nicht, dass wir Gott geliebt hätten, sondern dass er uns geliebt hat und gesandt seinen Sohn zur Versöhnung für unsere Sünden (1. Johannes 4,10).

Die Liebe Gottes ist hier dargestellt als Verhältnis, das nicht von Gegenseitigkeit ausgeht. Gott hat die Menschen geliebt, obwohl sie ihn nicht geliebt haben. Die Menschen haben sich also die Liebe Gottes nicht verdient, auch nicht durch fromme Leistungen. Gottes Liebe geht der menschlichen Hinwendung zu Gott voraus.

Schärfer formuliert eine andere Stelle, wiederum eine Aussage des Römerbriefes, an der nicht nur von Nicht-Liebe gesprochen wird, die ja unter Umständen noch Neutralität bedeuten könnte, sondern davon, dass Gott *schuldigen* Menschen seine Liebe erwiesen hat. Es heißt dort:

Gott aber zeigt seine Liebe zu uns darin, dass Christus für uns gestorben ist, als wir noch Sünder waren (Römer 5,8).

Sündersein steht dafür, dass die Menschen vor dem absoluten Maßstab, den die Gerechtigkeit Gottes anlegt, nicht bestehen können. Es wird hier nicht gesagt, dass diese Menschen sich von der Sünde abwenden wollten oder ähnliches. Es wird nur gesagt, dass Christus stellvertretend für die Menschen gestorben ist, als sie noch Sünder waren, und dass Gott darin seine Liebe „zeigt“ oder „vorgestellt“ habe. Mit anderen Worten heißt das, dass Gott die Menschen nicht der verdienten, von seiner göttlichen Gerechtigkeit geforderten Strafe anheimfallen ließ, obwohl er ihren Lebenswandel oder besser: ihre Lebensausrichtung nicht dulden konnte. Wie schwer die Sünde vor Gott wiegt, zeigt der blutige,

für manche so schwer erträgliche Ernst des Opfers von Golgatha – den hat Gott den sündigen Menschen nicht zumutet, obwohl sie es verdient hätten.

Will man das Wesen der Liebe Gottes, das sich darin erweist, auf einen anderen Begriff bringen, kann man von der „Toleranz“ Gottes gegenüber dem Sünder sprechen. Das bedeutet aber nichts anderes, als dass ein Grundwert der abendländischen Kultur, die Toleranz, nach christlicher Auffassung in Gott selbst verankert ist, der den Menschen in Jesus Christus die Hand zur Versöhnung reicht, obwohl sie als Sünder seinen Maßstäben nicht entsprechen.

³² Das griechische „Golgatha“ lässt sich auf ein aramäisches „gulgoltā“ („Schädel“) zurückführen. Zu Golgatha als Ortsnamen vgl. Gerhard Kroll, *Auf den Spuren Jesu*, Leipzig ⁵1973, 455f. (oder spätere Auflagen).

³³ Vgl. dazu Kroll, a.a.O., 468ff.

³⁴ Vgl. dazu Heinz-Wolfgang Kuhn, Art. *Kreuzigung*, in: Manfred Görg (u. a.) (Hrsg.), *Neues Bibel-Lexikon* II, Zürich (u. a.) 1995, Sp. 548f.

³⁵ Wenn vom gegenwärtigen „Unbehagen am Kreuz“ die Rede ist, so ist doch nicht zu vergessen, dass schon Paulus als einer der ersten großen Verbreiter des Evangeliums schrieb: „Wir aber predigen den gekreuzigten Christus, den Juden ein Ärgernis und den Griechen eine Torheit“ (1. Korinther 1,23).

³⁶ Wie vielen das sündige Wesen des Menschen als Grundlage der christlichen Erlösungsbotschaft fremd geworden ist, lässt sich auch empirisch belegen. Der Berliner Praktische Theologe Klaus-Peter Jörns stellt in seinem Buch *Die neuen Gesichter Gottes*. Was die Menschen heute wirklich glauben, München ²1999 die Ergebnisse einer Umfrage aus dem Jahre 1992 dar, in der mit Hilfe eines 97 Themen umfassenden Fragebogens nach den religiösen Überzeugungen der Menschen gefragt wurde. Dabei lautet Frage 75: „Erlösung brauchen wir Menschen von ...“. Als mögliche Antworten waren unter anderem vorgegeben: „gar nicht“, „von unheilbaren Krankheiten“, „von Unfriede und Hunger in der Welt“, aber auch: „von unserem sündigen Wesen“. Die Zustimmung zu dieser Antwort ist bezeichnend: Die Pfarrerinnen und Pfarrer stimmten ihr noch mit knapper Mehrheit zu, bei Theologiestudenten betrug die Zustimmung keine 40% mehr, bei sog. „Gemeindenahen“, also Kirchenmitgliedern, die tatsächlich noch zur Kirche gehen, sank die Zustimmung noch weiter ab. In einem traditionell-katholischen Hunsrückdorf stimmte noch gut ein Viertel (26%) zu, und bei

Schülern konfessionsgebundener Schulen 19%. Jörns schließt daraus: „Das ist vom Standpunkt der in beiden christlichen Kirchen gültigen Erlösungslehre als theologischem bzw. christologischem Zentrum her als eine schwere Erschütterung des Fundaments zu werten“ (a.a.O., 179). Dass die Umfrage mittlerweile schon 14 Jahre alt ist, wird nicht viel wiegen. Es ist kaum zu erwarten, dass das Ergebnis heute signifikant anders ausfiele.

³⁷ In der Luther-Übersetzung (Revision 1984) lautet der erste und der letzte Satz: „Weh mir, ich vergehe, (...) denn ich habe den König, den Herrn Zebaoth gesehen“. Dabei ist „Herr“ die Wiedergabe des später nicht mehr ausgesprochenen hebräischen Gottesnamens Jahwe. Die Übersetzung des Verbuns mit „ich vergehe“ ist wohl sinngemäß richtig. Die im Haupttext gewählte Übersetzung „ich muss schweigen“ folgt Hans Wildberger, *Jesaja*. 1. Teilband: Jesaja 1-13, Biblischer Kommentar Altes Testament X/1, Neukirchen-Vluyn 1972, 231; Otto Kaiser, *Das Buch des Propheten Jesaja*. Kapitel 1-12, Das Alte Testament Deutsch. Neues Göttinger Bibelwerk 17, Göttingen ⁵1981, 120; 130 Anm. 60.

³⁸ Kaiser, a.a.O., 130.

³⁹ Zur philosophischen Gotteslehre vgl. M. G. (Matthias Gatzemeier), Art. *Gott (philosophisch)* in: J. Mittelstraß (Hrsg.), *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie* 1, Mannheim (u. a.) 1980, 796-798; Vincent Brümmer, Art. *Gott. IV. Religionsphilosophisch*, in: Hans Dieter Betz (u. a.) (Hrsg.), *Religion in Geschichte und Gegenwart*. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft 3, Tübingen ⁴2000, Sp. 1108-1113. Zu der Vollkommenheit der Gott zuzusprechenden Eigenschaften a.a.O., Sp. 1111.

⁴⁰ Joachim Fest, *Hitler*. Eine Biographie, München ⁵2002, 24 (Vorwort von 1995).

⁴¹ Die Definition der Tragödie findet sich im 6. Kapitel der *Poetik* des Aristoteles [1449a], die Schlussfolgerung hinsichtlich des tragischen Helden im 13. Kapitel [1453a]. Die Probleme, die mit der Interpretation der Definition verbunden sind, unter anderem mit der Frage der richtigen Übersetzung von *phobos* und *eleos* („Furcht und Mitleid“ oder „Jammer und Schauder“) sind im vorliegenden Zusammenhang nicht zu besprechen. Uns kommt es nur auf das Verständnis tragischer Schuld als einer nicht böswilligen Verschuldung an, die auch ohne den ursprünglichen Zusammenhang relevant ist.

⁴² Vgl. dazu Aristoteles, *Poetik* XIII [1452b/53a]. Danach darf man nicht zeigen, wie redliche Männer vom Glück ins Unglück stürzen, weil dies weder Furcht

noch Mitleid erregt, sondern abscheulich ist; auch darf man nicht zeigen, wie Böswillige vom Unglück ins Glück geraten, weil dies nicht menschenfreundlich ist; auch darf man nicht zeigen, wie sehr schlechte Menschen ins Unglück stürzen, weil dies zwar menschenfreundlich ist, aber weder Furcht noch Mitgefühl erregt. Die Beurteilung dieser Grundmuster zeigt, dass der Ausgang der Tragödie als gerecht empfunden werden muss.

⁴³ Arbogast Schmitt, *Tragische Schuld in der griechischen Antike*, in: Günter Eifler/Otto Saame (Hrsg.), *Die Frage nach der Schuld*, Studium generale der Johannes-Gutenberg-Universität, Mainz 1992, 157-192, S. 186. Schmitt wendet sich in diesem Beitrag gegen die weit verbreitete Auffassung, es gebe in der Tragödie gar keine subjektive Schuld, weil der Protagonist in einen Konflikt gerät, in dem er unausweichlich schuldig wird, vgl. dazu a.a.O. 167f. Herausfordernd für die neuzeitliche Auffassung von Verantwortlichkeit sind die Ausführungen zu dem weiter gefassten Verständnis in der Antike, a.a.O., 157-166. Sie dürften auch bei der Interpretation des neutestamentlichen Sündenverständnisses zu berücksichtigen sein.

⁴⁴ Eduard Lohse, *Der Brief an die Römer*, Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament IV, 15. Auflage/1. Auflage dieser Auslegung, Göttingen 2003, 122.

⁴⁵ Vgl. Römer 7,17: „Die in mir wohnende Sünde“ bewirkt das, was der Mensch nicht will; dazu Lohse, a.a.O., 221: „Wie Dämonen in Besessenen Wohnung genommen haben, so hat sich die Sünde im Menschen eingenistet“.

⁴⁶ Die rhetorische Deutung ist in der neutestamentlichen Fachwissenschaft heute fast allgemein anerkannt, vgl. dazu Lohse, a.a.O., 213-216.

⁴⁷ Vgl. auch die Berichte über die Bekehrung des Paulus in Apostelgeschichte 9,1-8; 22,3-11; 26,9-18, die freilich nicht in allen Einzelheiten übereinstimmen. Entsprechende Erzählungen vollständig in das Reich der Legende zu verweisen hieße, einer eingeschränkten Wirklichkeitsauffassung zu folgen. In anderen Kulturen ist man für entsprechende Erfahrungen offener. So hat etwa auch der indische Missionar Sadhu Sundar Singh seine Bekehrung zum Christentum als Christuserscheinung erlebt, vgl. dazu Friedrich Heiler, *Sādhu Sundar Singh*. Ein Apostel des Ostens und Westens. Aus der Welt christlicher Frömmigkeit 7, München 1924, 28f. Wenn an den Erlebnissen als solchen auch nicht zu zweifeln ist, gibt es jedoch andererseits keine Handhabe, mit den anerkannten Mitteln der

westlichen Wissenschaft zu beweisen, dass Paulus oder Singh tatsächlich der auf-
erstandene Christus erschienen ist.

⁴⁸ Zum Unterschied zwischen Judentum und Islam einerseits sowie Christentum
andererseits in dieser Frage vgl. Hübner, *Christentum* (S. 19; Anm. 1), 83ff.; 102ff.

⁴⁹ Zur philosophischen Gotteslehre vgl. Anm. 39.

5. Konsequenzen des Evangeliums im gesellschaftlichen Diskurs

Die Folgen des Evangeliums für eine freie demokratische Gesellschaft liegen nicht nur im Grundsätzlichen, also darin, dass die Toleranz als Grundwert der abendländischen Kultur in Gott selbst verankert ist. Es hat vielmehr auch praktische Konsequenzen.

Die Botschaft des Kreuzes kann als ständig aktuelle Kritik an jeder mit Absolutheitsanspruch auftretenden Ideologie auf die gesellschaftliche Ebene eingebracht werden. Wer sich vom Kreuz her daran erinnern lässt, dass alle Menschen am Absoluten scheitern müssen, kann keinem menschlichen Führer folgen, der absoluten Gehorsam für sich beansprucht, und keiner Weltanschauung trauen, die den vermeintlich objektiv-wissenschaftlich erkannten Weg zur Beglückung der Menschheit in die Praxis umsetzen will. Die wahre ungetrübte Beglückung der Menschheit kommt nicht

aus menschlicher Wissenschaft oder Technik, bei der – zwangsläufig – neben positivem Fortschritt auch immer Missbrauch, Irrtum und unerwünschte Folgen gegeben sind. Das Menschenbild des Evangeliums stimmt mit allen bisherigen Erfahrungen der Weltgeschichte darin überein, dass der letzte Fortschritt zur Vollendung des Glücks aller Menschheit nur von jenseits der menschlichen Grenzen zu erwarten ist – oder gar nicht. Wo Christen es sich nicht nehmen lassen, an eine größere Wirklichkeit zu glauben als die, die die kritisch-technische Vernunft akzeptiert – genauer gesagt: Wo sie sich die von Habermas vermisste „Hoffnung auf Resurrektion“ bewahrt haben, da können sie Trost und Freude und Kraft aus dem Glauben schöpfen, dass dieser letzte Fortschritt von Gott kommen wird, ohne dass sie sich selbst die Welt schönfärben müssten.

In seiner anti-ideologischen Kraft wirkt das Evangelium nicht nur als Quelle der „billigen“ Toleranz, die andere denken lässt, was sie wollen, so lange sie uns nur nicht selbst damit berühren. Diese Art der Toleranz ist jedenfalls tendenziell zu schwach, um als Bindeglied einer Gesellschaft zu dienen. Indem das Evangelium aber das Bewusstsein dafür schärft, dass jeder Mensch und alles Menschliche mit Mängeln behaftet ist, wirkt es als Quelle der Vergebungsbereitschaft. Und sollte „Vergebung“ auch einer jener religiösen Begriffe sein, die wie „Sünde“ oder „Gebot“ der säkularisierten Gesellschaft fremd geworden sind, so sollte sie sich auch in diesem Falle von Habermas daran erinnern lassen, dass mit dem Verlust der überlieferten religiösen Sprache auch Substanz in der Sache verloren ging.

Die bundesrepublikanische Gesellschaft kennt ein Beispiel dafür, dass in einer entscheidenden Situation zu wenig Vergebungsbereitschaft vorhanden war, nämlich im Bereich dessen, was Habermas die „ebenso notwendige wie heillose Praxis der ‚Aufarbeitung der Vergangenheit‘“ nennt, gemeint ist die Vergangenheit des Dritten Reiches. Um zu begreifen, um welche Dimension es hierbei geht, ist noch einmal an den Anfang unserer Überlegungen zu erinnern, wonach das Problem einer Reduktion der europäischen Leitkultur auf den pluralistisch-demokratischen Konsens mit Traditionsvergessenheit begründet wurde. Bei dieser

Traditionsvergessenheit handelt es sich zwar nicht allein um ein deutsches Problem; was aber die spezielle deutsche Entwicklung angeht, so hat sie sich nicht zuletzt daraus ergeben, dass die rebellische Generation der späten sechziger Jahre in ihrer Kritik an den Vätern das Augenmaß verlor und einen Generalangriff auf alles Überlieferte startete. Traditionsvergessenheit und Selbstkritik scheinen in Deutschland stärker ausgeprägt als anderenorts. Eine zum Teil pathologische Radikalkritik konnte entstehen, weil man keine Barmherzigkeit mit denen hatte, die wie oben angedeutet aus irreführendem Idealismus, aus dem Wunsch der Existenzbewahrung oder Existenzgründung oder aus Selbsterhaltungstrieb zu Konzessionen bereit waren, wegschauten und so das schreckliche Unheil nicht verhinderten. Ein aus dem Evangelium gespeistes Bewusstsein der Unvollkommenheit und unausweichlichen Schuldverfallenheit eines jeden Menschen hätte der gesellschaftlichen Aufarbeitung gut getan, da auf dieser Basis Raum gewesen wäre, Schuld zu benennen und zu ahnden, bis hin zu harten Strafen bei Verbrechen, für die eigentlich keine angemessene Bestrafung mehr denkbar ist. Es wäre aber auch Raum gewesen zu vergeben und generationenübergreifend nach neuen Wegen zu suchen, um alte katastrophenträchtige Fehler zu vermeiden. Eine Generalabrechnung mit aller Tradition wäre jedenfalls zu umgehen gewesen.

Allerdings will ich als Nach-68-er nun nicht in Schwarz-Weiß-Malerei verfallen und gleichsam zum Vatemörder an den 68-ern, ihren Mitläufern und Erben werden. Ich bin vielmehr davon überzeugt, dass eine angemessene Aufarbeitung der Schuld und Gräueltaten des Dritten Reiches nicht nur an den Söhnen und Töchtern der Kriegsgeneration gescheitert ist. Dazu klingen die Bekundungen der sog. „68er“ zu glaubhaft, nach denen die ältere Generation wenig Neigung gezeigt hat, über ihre Schuld zu reden und sich ihrer Verantwortung zu stellen. Auch dadurch wurde eine weniger aufgeheizte Auseinandersetzung mit den Lasten der Vergangenheit behindert. So ist wohl davon auszugehen, dass die misslungene Aufarbeitung der Vergangenheit einschließlich des dadurch bedingten Traditionsverlustes u. a. daraus resultieren, dass eine entscheidende gesellschaftliche Diskussion durch Selbstgerechtig-

keit auf beiden Seiten beeinträchtigt war. Da aber die Absage an jegliche menschliche Selbstgerechtigkeit zum Kern des Evangeliums gehört, erscheint mir diese folgenreich-missglückte Aufarbeitung ein Lehrstück dafür, dass die Gesellschaft profitieren kann, wenn sie das Symbol des Kreuzes in seiner Bedeutung wieder ernst zu nehmen lernt.

Das Beispiel zeigt, was in dem letzten Satz aus dem Zitat von Theodor Heuss steckt: „Man darf alle drei“ – Golgatha, die Akropolis und das Capitol – „ja man *mus*s sie als Einheit sehen“. Die Gesellschaft braucht bürgerliches Selbstbewusstsein sowie eigenständiges kritisches Denken (Akropolis) und Rechtsstaatlichkeit (Capitol), sie wäre aber ärmer, wenn sie allein darauf gegründet wäre und sich nicht auch immer wieder durch das Symbol Golgathas an das vorprogrammierte Scheitern menschlicher Selbstgerechtigkeit und Absolutheitsansprüche erinnern ließe, kann doch gerade aus dieser Erinnerung ein toleranter, vergebender Umgang als Bindeglied der demokratischen Gesellschaft erwachsen.

6. Konkordanzen zwischen Christentum und Aufklärung: Toleranz, Möglichkeit der Kritik eigener Traditionen und von Autoritätspersonen, Trennung von Religion und Staat

Die Aussagen des 4. Kapitels waren darauf hinausgelaufen, dass die Liebe Gottes, die sich im Evangelium zeigt, als „Toleranz“ Gottes gegenüber dem Sünder verstanden werden kann, und dass somit ein Grundwert der abendländischen Tradition in Gott selbst verankert ist, der den Menschen in Jesus Christus die Hand zur Versöhnung reicht, obwohl deren Lebensausrichtung von der Sünde bestimmt ist, die als solche von Gott nicht geduldet wird. Aktuell bedeutet das: Wenn die Menschen nicht strengere Richter sein wollen als Gott, dann bietet dieser Kern des Evangeliums eine Basis für Toleranz im zwischenmenschlichen Bereich, so dass

zwar die politischen oder weltanschaulichen Ansichten eines Menschen abgelehnt werden können, wie auch sein Lebenswandel und seine Handlungen kritisiert oder gar verurteilt werden können, ohne dass jedoch der Mensch selbst verlorengegeben oder entwürdigt werden darf. Dies bedeutet aber wiederum nichts anderes, als dass das Grundanliegen unserer Verfassung, die Würde des Menschen zu schützen, aus der Mitte der christlichen Botschaft gefolgert werden kann.

In manchen Diskussionen gewinnt man den Eindruck, dass das Grundgesetz so etwas wie die Bibel unserer freiheitlich-demokratischen Grundordnung geworden ist, hinter die nicht mehr zurückgefragt werden darf. Dabei handelt es sich offenbar um eine Realisierung der von Habermas skizzierten Staatsauffassung, nach der der Staat auf Grund der Verfassungsgebung durch die Bürger seine Legitimation in sich trägt und vom demokratischen Prozess bestimmt ist, der als eine „nur gemeinsam auszuübende kommunikative Praxis“ definiert ist, „in der letztlich das richtige Verständnis der Verfassung zur Diskussion steht“⁵⁰. Allerdings bedeutet es keine Geringschätzung unserer Verfassung, wenn man ihre Grundbestimmung

Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie zu achten und zu schützen ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt. (Art. 1 GG)

auf eine breitere Basis der abendländischen Tradition stellt, und zwar genauer gesagt: auf die christliche Tradition. Zum einen handelt es sich, wie Habermas richtig sieht, bei der Feststellung der Unantastbarkeit der Menschenwürde um eine „rettende Übersetzung“ der biblischen Aussage, dass Gott den Menschen, und zwar alle Menschen, „zu seinem Bilde“ schuf (Genesis [1. Mose] 1,26f.), in die Sprache der Philosophie.⁵¹

Darüber hinaus wird der Satz aber vom Kern des Evangeliums her gestützt, wie er beispielsweise in der schon zitierten Aussage aus Römer 5,8 zum Ausdruck kommt:

Gott aber erweist seine Liebe zu uns darin, dass Christus für uns gestorben ist, als wir noch Sünder waren.

Diese Aussage bildet sogar die stärkere Basis für die unbedingt zu achtende Würde des Menschen; denn die „Sünder“, die Gott nicht verloren gibt, haben nach einer anderen Aussage des Römerbriefes (Römer 3,23) die dem Menschen ursprünglich zugedachte Gottebenbildlichkeit verloren.⁵² Das Evangelium bezeugt nun aber angesichts des Verlustes der Gottebenbildlichkeit, dass die Menschen ihre Wertschätzung bei Gott nicht verloren haben; sie behalten vielmehr dadurch ihre Würde, dass Gott – das Wortspiel ist durchaus bedeutungsgeladen – sie seiner Liebe würdigt. Bemüht man sich um eine Übersetzung dieses Sachverhalts in säkulare Sprache, bedeutet er, dass die Menschenwürde nicht einmal denen abzusprechen ist, die sich nicht einer wie auch immer definierten menschlichen Bestimmung gemäß verhalten.

Hierbei handelt es sich aber nicht um das einzige Beispiel dafür, dass Werte der modernen aufgeklärten Gesellschaft mit dem Zentrum des Christentums übereinstimmen. Ein anderes Beispiel ergibt sich, wenn wir uns noch einmal dem bereits im 1. Kapitel angesprochenen Problem des sog. „Ehrenmordes“ zuwenden. Der Ehrenmord wurde bewusst nicht als „islamisches Phänomen“ bezeichnet, da es sich nicht um einen integralen Bestandteil des Islam handelt, gleichwohl ist nicht darüber hinwegzusehen, dass das Phänomen in islamischen Ländern signifikant häufiger vorkommt als in christlich geprägten Ländern, obwohl es Ehrenmorde auch in den südlichen Randgebieten Europas sowie in Südamerika gibt. Die folgende Situation muss aber zu denken geben: Zum einen kommen Ehrenmorde in islamischen Ländern gehäuft vor, und die Täter können dort unter Umständen sogar vor Gericht auf eine gewisse Akzeptanz ihrer Motive hoffen, andererseits kommen sie in der christlich geprägten Kultur etwa Mittel- und Nordeuropas sowie Nordamerikas praktisch nicht vor, obwohl wir zum einen gesehen haben, dass in der biblischen Tradition durchaus Voraussetzungen dafür gegeben wären, und obwohl zum anderen auch die vorchristlichen germanischen Kultu-

ren Mittel- und Nordeuropas einen Ehrbegriff besaßen, der unter Umständen verlangte, ein Leben aus Gründen der Ehre zu opfern⁵³. Demnach scheint die Tradition des Ehrenmordes mit dem Christentum weitgehend ausgestorben zu sein.

Vor diesem Hintergrund ist aber die Frage berechtigt, ob nicht das Evangelium eine Dynamik entfalten konnte, die entsprechenden Strukturen und Ehrbegriffen entgegenwirkte und so zum Verschwinden entsprechender Taten führte. Es muss sich um eine Dynamik handeln, die der Islam, jedenfalls bisher, nicht in gleichem Maße entfalten konnte, und man geht wohl nicht fehl, wenn man die Dynamik damit verbindet, dass nach dem Evangelium der Mensch auch als Sünder, das heißt eben auch als Ehrloser, seinen Wert vor Gott nicht verliert. Aber das Beispiel der Ehrenmorde zeigt noch mehr als dass aus dem Christentum die Auffassung der unantastbaren Würde des Menschen folgt.

Ein weiterer interessanter Aspekt erschließt sich, wenn man stärker in den Blick nimmt, dass es tatsächlich in biblischen Texten Voraussetzungen gibt, aus denen eine Tradition des Ehrenmordes hervorgehen könnte. Vor allem die Gesetzesbestimmung aus Deuteronomium (5. Mose) 22,20f. könnte hier von Bedeutung sein, nach der eine junge Frau, die schon vor der Ehe ihre Jungfräulichkeit verloren hatte, gesteinigt werden soll, weil sie Israel mit einer Ruchlosigkeit befleckt hat. Das Christentum kommt von Anfang an aus, ohne diese Gesetzesbestimmung zu erfüllen, weil vom Evangelium her das alttestamentliche Gesetz nicht mehr das letzte Wort über den Menschen ist. So nennt Paulus in Römer 10,4 Christus das *télos*, das heißt, in einer im Deutschen kaum wiederzugebenden Doppelsinnigkeit, das Ende und das Ziel des Gesetzes. Auf die Vorschrift, dass die junge Frau gesteinigt werden muss, bezogen, bedeutet das, dass auch das Todesurteil, das über sie ergehen müsste, durch das Opfer von Golgatha aufgehoben ist. Die Gesetzesvorschrift dient im Kontext der übrigen Gesetzesvorschriften des Alten Testaments zwar noch dazu, durch Strenge und Unerbittlichkeit den Ernst der Sünde zu demonstrieren, insofern bedeutet die Aussage, dass Christus das *télos* des Gesetzes ist, dass die Gesetzestexte darauf zielen, die Notwendigkeit des Opfers Christi zu erkennen. Die Gesetzesvor-

schriften enthalten aber kein zu exekutierendes Recht mehr, insofern ist Christus das *télos* im Sinne des Endes des Gesetzes als Maßstab zur Verurteilung.

Dass Christus Ziel und Ende des Gesetzes ist, bedeutet aber nichts weniger als dass *post et propter Christum*, nachdem und weil sich im stellvertretenden Opfer Christi die Liebe und Toleranz Gottes gegenüber dem Menschen gezeigt hat, selbst andere biblische Aussagen, die dieser Toleranz Gottes widersprechen, in ihrem wörtlichen Sinn aufgehoben werden.

Im Christentum kann demnach Kritik an religiösen Aussagen der eigenen Tradition geübt werden, und zwar nicht auf Grund eines von außen auferlegten Maßstabs, sondern vom Zentrum des Evangeliums her. Damit wäre nicht nur die unantastbare Würde des Menschen, sondern auch ein weiteres Element der modernen aufgeklärten Kultur, nämlich die Möglichkeit zur Kritik an eigenen Traditionen, in der Mitte des Christentums angelegt.

In der Geschichte des Christentums ist dies auch nicht erst in der Moderne wiederentdeckt worden, und es wurde auch nicht allein auf alttestamentliche Bestimmungen bezogen. Bekannt sind Äußerungen Martin Luthers aus der Vorrede zu den neutestamentlichen Briefen des Jakobus und Judas, in denen er dem Jakobusbrief zwar seine Achtung bekundet, die apostolische Würde jedoch abspricht, weil der Brief zwar mit Ernst vom Gesetz Gottes lehrt, aber die Vergebung durch Christus nicht erwähnt. Er ordnet den Jakobusbrief also der Verkündigung des Evangeliums durch Paulus mit folgendem Argument unter:

Und daryn stimmen alle rechtschaffene heylige bucher uber eyns, das sie alle sampt Christus predigen und treyben, Auch ist der rechte prufsteyn alle bucher zu taddelln, wenn man sibet, ob sie Christum treyben, odder nit (...). Was Christum nicht leret, das ist nicht Apostolisch, wens gleich Petrus oder Paulus leret, Widerumb, was Christum predigt, das ist Apostolisch, wens gleych Judas, Annas, Pilatus und Herodes thett.⁵⁴

Die Lehre von der Zuwendung Gottes zu den Menschen im Kreuz Christi ist nach Luther also der Maßstab, an dem zu messen ist, ob ein biblisches Buch oder eine biblische Aussage „apostolisch“ ist, ob also maßgebliche christliche Lehre darin verkündigt wird oder nicht. Diese sachliche Mitte stellt er sogar über die Verfasserschaft: Was Christus nicht lehrt, ist nicht apostolisch, auch wenn es die wichtigsten Apostel, Petrus und Paulus, gelehrt haben; was Christus lehrt, das ist apostolisch, auch wenn es der Verräter Judas lehrt oder Hannas und Pilatus, die Jesus verurteilten, oder Herodes, der Jesus schon als Kind zu töten suchte.

Wenn der Jakobusbrief lehrt, dass der Mensch aus dem Einhalten des Gesetzes gerecht wird, verkündigt er diese Mitte nicht und ist somit genauso wenig wörtlich zu nehmen wie die alttestamentlichen Gesetzesbestimmungen. Als Teil der Heiligen Schrift, der er ja auch nach Luther ist, dient er vielmehr dazu, dem Menschen die hohen Anforderungen des Gesetzes vor Augen zu führen, und damit seine Unfähigkeit, dem Gesetz gerecht zu werden.

Das Christentum lässt aber nicht nur Kritik an Aussagen der eigenen religiösen Tradition zu. Es enthält überhaupt ein starkes kritisches Potential, auch gegenüber Autoritätspersonen. Dies lässt sich hervorragend mit dem pessimistischen Menschenbild des Evangeliums verbinden, wie es in Kapitel 4 dargelegt wurde. Auch religiöse und weltliche Autoritäten sind nicht von der Unvollkommenheit alles Menschlichen ausgenommen. Dafür stehen viele biblische Geschichten, schon im Alten Testament. So wurde oben bei der Besprechung der Geschichte von Juda und Tamar aus Genesis (1. Mose) 38 erwähnt, dass Juda, der *pater familias*, keineswegs positiv dargestellt ist. Er muss der Schwiegertochter, die ihm durch die Verkleidung als Hure den geschuldeten Nachwuchs abgelistet hat, am Ende Recht geben.⁵⁵ Auf diese Weise könnte man sich weiter in der Bibel umschauen, hier sei allerdings nur eine Auswahl genannt: Schon Abraham versucht sein Leben durch eine Lüge zu retten (Genesis [1. Mose] 12,10ff.; in 20,12 ein Stück weit relativiert), Jakob erschleicht sich im Bunde mit seiner Mutter den Erstgeburtssegen (Genesis [1. Mose] 27); David begeht Ehebruch mit Batscha und schickt ihren Ehemann

hinterhältig in den Kriegstod (2. Samuel 12); und im Neuen Testament wird diese Linie weitergeführt. Über die Verirrungen des Paulus vor seiner Konversion hatten wir schon gesprochen⁵⁶, Petrus hat trotz vollmundiger gegenteiliger Absichten Jesus nach der Gefangennahme verleugnet (Matthäus 26,31-35; 69-75).

Das Menschenbild des Evangeliums und die biblischen Geschichten bieten also keine Grundlage für die herausgehobene Verehrung eines Menschen, wie sie etwa in absolutistischen und diktatorischen Systemen mit Personenkult üblich ist. Da es sich hierbei um einen Bestandteil vieler biblischer Texte handelt, war dies der Christenheit dort, wo sie mit der Bibel lebte, immer bewusst, auch schon vor der Aufklärungszeit. So setzte etwa Johann Daniel Herrnschmidt (1675-1723), einer der bedeutenden Liederdichter des Hallenser Pietismus, in einer Nachdichtung von Psalm 146 den dritten und vierten Vers des Psalms

Verlasset euch nicht auf Fürsten, sie sind Menschen, die können ja nicht helfen, denn des Menschen Geist muss davon, und er muss wieder zu Erde werden; dann sind verloren alle seine Pläne.

in den Liedvers um:

*Fürsten sind Menschen vom Weib geboren
und kehren um zu ihrem Staub;
ihre Anschläge [=Vorsätze, Pläne] sind auch verloren,
wenn nun das Grab nimmt seinen Raub.
Weil denn kein Mensch uns helfen kann,
rufe man Gott um Hilfe an.*

Die pietistische Gemeinde sang diese Strophe schon im Zeitalter des Absolutismus.

Dafür, dass in diesem Punkt die Religionen nicht alle dekungs-gleich sind, sei nach der Ehrenmord-Thematik ein weiterer Seitenblick auf den Islam erlaubt. Der Islam teilt das pessimistische Menschenbild des Evangeliums nicht. So oft er auch

von „Barmherzigkeit“ Gottes spricht, kennt er doch nicht den Gott, der seine Toleranz im Kreuz gezeigt hat. Unter den Motto-versen, die dieser Studie vorangestellt sind, findet sich ein freilich philologisch schwieriger Koranvers, aus dem aber immerhin die erstaunliche Behauptung klar hervorgeht, dass Jesus gar nicht gekreuzigt wurde. Den Juden wird vorgehalten, dies zu Unrecht zu behaupten.⁵⁷ Der Ablehnung des Kreuzes korreliert, dass fromme Muslime die pessimistische oder gar negative Darstellung mancher biblischer Hauptpersonen verurteilen. Murad Wilfried Hofmann, ein bekannter deutscher Konvertit, der uns im nächsten Kapitel noch näher beschäftigen wird, schreibt etwa dazu in einer Darstellung der Unterschiede zwischen Bibel und Koran:

Nach Schilderung der Bibel war Noah dem Trunk ergeben (Genesis 9,20), Abraham und Isaak werden als Lügner geschildert (Genesis 12,10ff.; 26,1ff.), Moses als brutaler Eroberer (Deuteronomium 3,6ff.), David als Tyrann, Ehebrecher und Mörder (2. Samuel 3, 12 und 16; 11,2-26), Salomo als Willkürherrscher, Frauenheld und sogar Apostat (1. Könige 2,13ff.; 11,1-9); Lot wird Inzest im Rauschzustand zur Last gelegt (Genesis 19,31ff.). Der Koran geht hingegen davon aus, dass alle Propheten, also auch die genannten, ein durchwegs tugendhaftes, wenn nicht sündenfreies Leben geführt haben.⁵⁸

Die Frage scheint berechtigt, woher die koranische Tradition Kenntnisse darüber haben sollte, dass etwa David und Salomo entgegen dem sehr viel älteren biblischen Zeugnis ein tugendhaftes oder gar sündenfreies Leben geführt hätten, ohne Ehebruch mit Batseba (David), ohne willkürliche Machtdemonstration gegenüber den israelitischen Nordstämmen (Salomo). Die islamische Tradition selbst behilft sich damit, dass sie die Bibel für teilweise verfälscht erklärt, wofür sie auf eine Aussage des Koran (Sure 2,174f.) verweist, nach der diejenigen schreckliche Höllenqualen erleiden werden, die „die Schrift verbergen, die Gott herabgesandt hat, und sie für einen winzigen Preis verkaufen“.⁵⁹

Wenn man allerdings das Bild, dass alle Propheten ein durch und durch tugendhaftes Leben geführt haben, auch die, von denen die Bibel etwas anderes erzählt, nicht auf die größere Zuverlässigkeit des Koran zurückführen will, dann muss man die islamischen Behauptungen aus einem Menschenbild erklären, das die Unvollkommenheit alles Menschlichen nicht wirklich ernst nimmt. Die islamische Frömmigkeit setzt voraus, dass es „durchwegs tugendhafte“ Autoritäten gibt, sogar „sündenfreie“, und sie macht sich von daher ihr Bild von den genannten „Propheten“.

Es ist kaum zu gewagt, wenn man davon ausgeht, dass diese Grundeinstellung auch Konsequenzen auf den Umgang mit Autoritäten in der islamischen Welt hat. Auffälligerweise gibt es dort praktisch keine Demokratie in unserem Sinn. Dagegen fördert die christliche Grundvoraussetzung, dass kein Mensch vollkommen ist, auch nicht Autoritätspersonen, eine für die Demokratie wesentliche Grundhaltung.

In der Betonung der Toleranz, der Fähigkeit zur Traditionskritik und der Möglichkeit zur Kritik an menschlichen Autoritäten, die nun einmal auch nur Menschen sind, bestehen unübersehbare Konkordanz zwischen Christentum und Aufklärung. Dabei ist noch einmal zu betonen, dass sich diese Konkordanz nicht daraus ergeben, dass man in der Aufklärung entwickelte Maßstäbe an das Christentum anlegt. Sie sind vielmehr aus der Mitte des Evangeliums heraus entwickelt. Demnach ist das verbreitete Bild, dass das Christentum erst durch die Aufklärung zur Idee der Toleranz und zur Fähigkeit der Selbstkritik gelangt sei, nicht zutreffend. Dieser Beobachtung sind allerdings noch zwei Bemerkungen anzuschließen.

Zum einen ist es zwar zutreffend, dass das etablierte Christentum in dem Zeitraum zwischen der sog. „Konstantinischen Wende“, für die als Datum das sog. „Toleranzedikt von Mailand“ aus dem Jahre 313 genannt sei, und der Durchsetzung der Trennung von Staat und Religion in der Moderne häufig als totalitäre Weltanschauung aufgetreten ist, in deren Namen Tod und Elend über Andersdenkende gebracht wurde. Das widerspricht aber *nicht* der Tatsache, dass im Zentrum des Evangeliums die oben dargelegte Lehre von der Toleranz Gottes steht, deren

Konsequenz niemals der Totalitarismus sein kann, sondern wie oben beschrieben die unantastbare Würde des Menschen.

An dieser Stelle ist aus der Vorbemerkung zu wiederholen, dass es auf eine zu oberflächliche Kritik hinausläuft, wenn man das Christentum primär an den Schattenseiten seiner Geschichte misst, ohne zu fragen, inwiefern sich die zweifellos geschehenen Untaten überhaupt aus dem Gehalt der christlichen Botschaft ergeben. Die Lehre von der Toleranz Gottes ist im Laufe der Geschichte nicht immer in angemessener Weise wahrgenommen und umgesetzt worden. Selbst die Reformation, die in ihrem Kern weniger eine Bewegung zur Beseitigung von Missständen war als eine theologische Reformbewegung, die das vergessene Zentrum des Evangeliums wieder zu Bewusstsein brachte, hatte nicht unmittelbar zur Folge, dass die evangelischen Kirchen auf ein repressives Vorgehen gegen Andersdenkende verzichteten.

Hier besteht eine unübersehbare Spannung zwischen Theorie und Praxis, die daraus zu erklären ist, dass auch die Reformation noch an der Einheit von weltlicher und religiöser Gemeinde bzw. von Kirche und Gesellschaft festhielt.

Das Christentum blieb nach wie vor Staatsreligion, was es im Gefolge der „Konstantinischen Wende“ geworden war. Konstantin hatte zwar nicht die antiken Kulte verboten, dies geschah erst unter Theodosius I. (gest. 395), aber dennoch die christliche Großkirche *de facto* zur neuen Staatsreligion erhoben:

*Konstantin hat einen Wechsel der Reichsreligion herbeigeführt. Während er Tempel beraubte, gestand er äußerlich Religionsfreiheit zu. Aber seine immense wirtschaftliche und moralische Unterstützung der Gemeinden, die Gründung von Konstantinopel, die Bauten in Jerusalem [u. a. die Grabeskirche], die Organisation großer Bischofssynoden und die Einbeziehung der Kirche in das Netzwerk des *ius publicum* steckten die Marschrichtung ab, im Verfolg deren Reich und Christenheit unter Theodosius I. in eins gesetzt werden sollten.⁶⁰*

Diese Ineinssetzung von Reich und Christenheit bedeutete, dass das Christentum „zum öffentlichen, die Lebensordnung bestim-

menden Kult des Reiches“ wurde⁶¹ und damit die Funktion der antiken Polis-Religion übernahm. Diese Form der Staatsreligion war schon im Zusammenhang mit dem Tod des Sokrates kurz angesprochen worden, da ja einer der Anklagepunkte darin bestand, dass der Philosoph die Götter der Stadt Athen nicht verehrt hätte. Das antike Gemeinwesen, sei es die athenische oder römische Demokratie oder das römische Kaiserreich, kannte die Trennung von Staat⁶² und Religion noch nicht. Das Beispiel des Sokrates zeigt, wie sehr in Krisenzeiten schon der Verdacht, nicht am Staatskult teilzunehmen, lebensgefährlich sein konnte.

Indem das Christentum im Laufe des vierten Jahrhunderts die Funktion eines Staatskultes übernahm, wurden entsprechende Repressionen fortan in seinem Namen ausgeführt. Dabei darf aber nicht vergessen werden, dass das Christentum diese Funktion nicht seit jeher besaß. Von seinem Ursprung her war es gerade keine Staatsreligion, sondern hatte sich in den ersten drei Jahrhunderten seines Bestehens gegen zum Teil heftigen Widerstand der römischen Behörden ausgebreitet, der noch unmittelbar vor der Konstantinischen Wende zu reichsweiten Christenverfolgungen geführt hatte. Der Vorwurf der Römer gegen die Christen entsprach teilweise dem, den die Ankläger des Sokrates erhoben: Sie nahmen nicht am Staatskult teil, waren also „Gottlose“, und sie vertraten einen Aberglauben (lat.: *superstitio*), durch den sie die Gemeinschaft schädigten.⁶³

Die Wandlung des Christentums zur Staatsreligion sollte seine Erscheinung zwar bis in die frühe Neuzeit prägen, es ist allerdings nicht zu übersehen, dass sie eine Entfremdung des christlichen Glaubens von seinem Ursprung bedeutete, die sich unter anderem darin auswirkte, dass im Namen des Christentums Dinge unternommen werden konnten, die seinen eigentlichen Glaubensinhalten nicht entsprachen.

Immerhin kam das ursprüngliche Wesen des Christentums noch darin zum Vorschein, dass schon im Mittelalter eine unmittelbare Verbindung von Kirche und Staat als problematisch empfunden wurde, was schließlich zum Investiturstreit führte, bei dem sich die Kirche dagegen wehrte, vom weltlichen Herrscher wie eine staatliche Institution behandelt zu werden. Böckenförde

hat diese Auseinandersetzung und ihr Ergebnis die „erste Stufe der Säkularisierung“ bzw., als Voraussetzung der substantiellen Trennung von Kirche und Staat, die „prinzipielle Säkularisation“ genannt: „In ihr wurde die alte religiös-politische Einheitswelt des orbis christianus in ihren Fundamenten erschüttert und die Unterscheidung von ‚geistlich‘ und ‚weltlich‘, seither ein Grundthema der europäischen Geschichte, geboren“⁶⁴. Der Investiturstreit führte dazu, dass Kirche und Staat als Größen je eigenen Rechts wahrgenommen wurden, gleichwohl bewirkte er nicht, dass die christliche Kirche die ihr ursprünglich fremde Stellung einer mit Zwangsmitteln ausgestatteten Machtorganisation wieder abgab. Repressionen gegen Andersdenkende wurden im Namen der Kirche weiter ausgeführt, denn bis in frühe Neuzeit galt die konfessionelle Einheit als Voraussetzung des gesellschaftlichen Zusammenlebens. War die Einheit von Kirche und Staat auch im Investiturstreit zerbrochen, so blieb die Einheit von Kirche und Gesellschaft doch bestehen.

Als auch diese Einheit im Gefolge der Reformation zerbrach, kam es zu einem Prozess, in dem sich schließlich die Idee eines säkularen, also nicht religiös begründeten, Staates durchsetzte. Auf Grund seiner nichtreligiösen Begründung erträgt dieser Staat, dass in ihm verschiedene Glaubensformen nebeneinander bestehen. Als ein wichtiger Meilenstein auf dem Weg zum säkularen Staat ließe sich wiederum mit Böckenförde das Edikt von Nantes nennen, in dem König Heinrich IV. von Frankreich 1598 den französischen Protestanten Duldung und bürgerliche Gleichberechtigung zusicherte, und das so „die erste substantielle Trennung von Kirche und Staat“ vollzog: „Das Edikt von Nantes machte erstmals den Versuch, zwei Religionen in einem Staat zuzulassen“⁶⁵.

Das war gewiss ein beachtlicher Schritt; Religionsfreiheit im modernen Sinne war es aber noch nicht.⁶⁶ Zum einen betraf es nur die Protestanten und nicht alle denkbaren Bekenntnisse, unter die auch das in Frankreich vorhandene Judentum gefallen wäre; zum anderen blieb die katholische Kirche immer noch Staatskirche, was sich beispielsweise darin zeigt, dass evangelischer Gottesdienst in der Hauptstadt Paris und am Königshof sowie an allen

Bischofssitzen nach wie vor nicht gefeiert werden durfte. Das Edikt gestattete den Protestanten der entsprechenden Orte nur, sich fünf Meilen außerhalb der Stadt zu versammeln. Heinrich IV., der selbst um der Krone willen vom Protestantismus zum katholischen Glauben konvertiert war, ließ also in seinem Edikt keinen Raum dafür, dass einmal ein Protestant den französischen Thron besteigen könnte.

Trotz dieser Einschränkungen bildet das Edikt von Nantes einen wichtigen Schritt auf dem Weg zum religiös-pluralistischen Staat. Wie sehr es vor dem Hintergrund seiner Zeit als Ausdruck von Pluralismus und Toleranz zu verstehen ist, spiegelt sich unter anderem darin, dass Ludwig XIV. das Edikt im Jahre 1685 wieder aufhob, weil es dem Absolutismus widersprach, der mit einer theologischen Theorie einherging, die das Christentum in einer katholisch-gallikanischen Form als Staatskult auffasste. Neben diesem Staatskult musste die protestantische Kirche als ein nicht zu duldender „Staat im Staate“ erscheinen.⁶⁷

Voraus gingen dem Edikt Heinrichs IV. schon Äußerungen französischer Juristen, die Gewissensfreiheit forderten, um die blutigen Bürgerkriege zwischen Protestanten und Katholiken zu verhindern.⁶⁸ Dabei ging es den weitsichtigen französischen Juristen wie dem späteren Edikt um Toleranz „weniger aus humanitären, als vielmehr aus Gründen politischer Nützlichkeit“⁶⁹, die Religionsfreiheit wurde demnach nicht aus der Mitte des christlichen Glaubens, der im Evangelium verankerten Toleranz, begründet, sondern mit zweckrationalen Argumenten. Was hier am Werk ist, ist zwar noch nicht die Vernunft der Aufklärung mit ihren hohen Idealen, aber doch immerhin menschliche Vernunft.

Da es im vorliegenden Zusammenhang um Konkordanz zwischen Christentum und Aufklärung geht, ist aber zu beachten, dass es in dieser nachreformatorischen Epoche, in der die mittelalterliche Einheit von Kirche und Gesellschaft zerbrochen war, nicht nur Stimmen gab, die aus Vernunftüberlegungen Gewissens- und Religionsfreiheit forderten, sondern auch solche, die diese Forderung aus einem originären christlichen Impuls heraus erhoben. Dabei handelte es sich um Christen, die sich dadurch

von den etablierten Kirchen entfernt hatten, dass sie ein Christentum auf der Grundlage seiner ursprünglichen biblischen Quellen leben wollten, und das über die lutherische und die zwinglianisch-calvinistische Reformation hinaus, die sich ihrerseits schon auf die Bibel als kritische Norm kirchlicher Tradition berufen hatten.

Vor diesem Hintergrund, dass unkonventionelle Christen die Repressionsgewalt der etablierten Kirchen und ihre enge Verknüpfung mit dem Staat als dem christlichen Glauben wesensfremd beurteilten, kam es im 17. Jahrhundert dazu, dass eine echte Trennung von Kirche und Staat im späteren US-Bundesstaat Rhode Island verwirklicht wurde. Das Edikt von Nantes führte diese Trennung nicht wirklich durch, sondern kam nur bis zur Duldung und der Gewährung bestimmter Rechte für die Protestanten; andererseits war es aber auch nicht erst das Preußen Friedrichs des Großen, des religiös indifferenten „aufgeklärten Absolutisten“, und auch nicht erst die Französische Revolution, die zur Gewährung völliger Religionsfreiheit gelangte.

Gegründet wurde Rhode Island als britische Kolonie durch Roger Williams.⁷⁰ Dieser war ursprünglich Geistlicher der Kirche von England, geriet aber nach seiner Auswanderung nach Amerika in Massachusetts unter Druck, weil er die Auffassung vertrat, keine weltliche Gewalt dürfe über religiöse Angelegenheiten verfügen. 1636 gründete er Providence, die nachmalige Hauptstadt von Rhode Island, 1639 schloss er sich den Baptisten an, die ihn in Amerika bis heute zu ihren Gründungsvätern zählen. Ein Kennzeichen des Baptismus ist die Forderung nach einer bewussten Entscheidung für ein vom christlichen Glauben bestimmtes Leben, der eine bewusste Entscheidung für die Taufe (gr.: *báptisma*) entspricht. Eine bloß auf Tradition beruhende Frömmigkeit wird abgelehnt – ganz im Gegensatz zu der im Vorwort zitierten „Ringparabel“ mit ihrem aufklärerischen Religionsverständnis, das religiösen Inhalten ausschließlich eine Berechtigung als frommes Traditionsgut zuerkennt. Mit der Ablehnung der Traditionsfrömmigkeit wird für die Baptisten auch die Kindertaufe hinfällig, die ja nicht auf einer Entscheidung des Täuflings beruhen kann.

Die Forderung nach Religionsfreiheit ist ein Grundsatz baptistischer Theologie, weil erst durch sie eine ernst zu nehmende, selbstständige Entscheidung für den christlichen Glauben möglich ist: „Personen müssen die Freiheit haben, zu Gott ‚nein‘ zu sagen, damit ihr ‚Ja‘ überhaupt eine Bedeutung haben kann“⁷¹.

Williams' koloniale Gründung, aus der schließlich der Staat Rhode Island hervorging, bekam eine von ihm ausgearbeitete Verfassung, die die erste war, in der die Trennung von Staat und Religion verankert war. Dass die Religionsfreiheit von Anfang an dort nicht nur auf dem Papier stand, sondern auch praktiziert wurde, erwies sich in der Aufnahme der anderenorts verfolgten Quäker im Jahre 1656.

Williams und seine Anhänger sind also die Begründer der aus europäischer Sicht eher als irritierend empfundenen Tatsache, dass in den Vereinigten Staaten einerseits die Religionsfreiheit als hohes Gut geschätzt und garantiert wird, während andererseits ein entschiedenes Christentum bis hin zum christlichen Fundamentalismus in der Gesellschaft von größerem Einfluss ist als in Europa. Auch ohne den zum Teil bekannt problematischen Auswüchsen des amerikanischen Christentums das Wort zu reden zu wollen, ist die Tatsache, dass gläubige Christen aus ihrem Glauben heraus für die Trennung von Staat und Religion eintraten, beachtenswert. Dafür sei noch ein weiteres, aus Europa stammendes Beispiel genannt.

Als der Baptismus im 19. Jahrhundert auch nach Deutschland kam, wo Johann Gerhard Oncken im Jahre 1834 in Hamburg die erste Gemeinde gründete, wurden die Baptisten wohl in allen deutschen Ländern als Abweichler von den noch allenthalben bestehenden Staatskirchen bedrängt. Baptistische Prediger saßen im Gefängnis. Gebietsweise wurden unter polizeilicher Aufsicht Säuglinge zwangsgetauft, weil die Eltern aus einer baptistischen Grundhaltung heraus die Taufe der Kinder ablehnten.

Vor diesem Hintergrund ist es kein Wunder, dass einer der führenden Baptisten Deutschlands, Julius Köbner⁷², im Revolutionsjahr 1848 ein „Manifest des freien Urchristentums an das deutsche Volk“ verfasste⁷³, in dem er den Umsturz enthusiastisch begrüßte:

Deutsches Volk!

Als der allmächtige Gott die Ketten deiner bürgerlichen Unterjochung zerbrach, wurde auch jene Erfindung zu Schanden, durch welche es gelungen war, deine Zunge zu fesseln. Heute freuen sich die Vertheidiger deiner Rechte, politische Wahrheit reden zu dürfen. Aber es freuen sich auch diejenigen deiner Bürger, deren Herz wärmer noch als für politische Freiheit, für Gott schlägt, dass sie christliche Wahrheit reden dürfen, nicht geknebelt durch eine Censur, die nur dem monopolisirten Kirchenthum das Wort gestattete, damit es dir ewig verborgen bleibe, dass Christenthum und Staats-Pfaffenthum ebenso verschieden sind wie Christus und Caiphas [=der Hohepriester, unter dessen Vorsitz Christus verurteilt wurde].⁷⁴

Die Verbindung von Staat und Kirche lehnt Köbner grundsätzlich ab. Jede Staatskirche sei notwendigerweise eine Verfolgungskirche, wofür der gläubige Christ und Missionar Köbner nun teilweise auf dieselben Beispiele zurückgreift, die heute noch zum Teil stereotyp von Vertretern einer grundsätzlichen Kritik am Christenthum bzw. auch an Religion überhaupt vorgebracht werden:

Jede herrschende Kirche ist eine verfolgende, inquisitorische, mag sie römisch oder protestantisch sein; das haben nicht nur die Zeiten der Ketzerverbrennungen, nicht nur die Zeiten der Reformation, das haben auch unsere Tage dargethan. Protestanten sind nicht nur von der katholischen Kirche in Baiern unterdrückt worden, Lutheraner sind von der unirten Kirche in Preußen noch viel schrecklicher verfolgt und so lange mit Gefängnißstrafe, Raub des Eigenthums etc. etc. gebetzt worden, bis sie zu Tausenden den heimatlichen Boden verlassen und sich jenseits des Meeres eine Zufluchtsstätte suchen mußten. Ebenso ächt staatskirchlich betrug sich die reformirte Kirche Hollands gegen die dortigen sehr zahlreichen Altreformirten, welche ihre Unabhängigkeit behaupten wollten. Und wie ist es den Baptisten ergangen? In Dänemark und fast in allen Theilen Deutschlands sind

sie verfolgt worden, und an vielen Orten ist man so weit gegangen, als die Zeit es nur zuließ.⁷⁵

Die von ihm eindrücklich aufgezählten Leiden der Baptisten in den Jahren vor 1848 sind hier nicht ausführlich zu zitieren. Unter anderem kommt er auf die schon oben erwähnten Zwangstaufen zu sprechen:

Man ist mit bewaffneten und unbewaffneten Dienern der Gewalt in ihre Häuser eingedrungen und hat das Kind von der Mutterbrust weggerissen, um es von der Hand eines Staatspriesters als Glied der Staatskirche bezeichnen zu lassen.⁷⁶

Dass die Religionsfreiheit zum Kern des Baptismus mit seiner Betonung einer freien Glaubensentscheidung des Einzelnen gehört, wurde bereits erwähnt. Auch Köbners „Manifest“ spiegelt dies wider:

Aus dem Obigen wird es Jedem klar sein, dass wir dem Prinzip der Religionsfreiheit huldigen. Wir empfangen diese edle Freiheit nicht erst heute aus der Hand irgendeiner Staatsgewalt, wir haben sie seit 15 Jahren als unser unveräußerliches Gut betrachtet, und sie, wenn auch auf Kosten unsrer irdischen Habe und Freiheit, fortwährend genossen. Aber wir behaupten nicht nur unsre religiöse Freiheit, sondern wir fordern sie für jeden Menschen, der den Boden des Vaterlandes bewohnt, wir fordern sie in völlig gleichem Maße für alle, seien sie Christen, Juden, Muhammedaner oder was sonst. Wir halten es nicht nur für eine höchst unchristliche Sünde, die eiserne Faust der Gewalt an die Gottesverehrung irgend eines Menschen zu legen, wir glauben auch, daß der eigene Vorteil jeder Partei ein ganz gleichmäßiges Recht aller erheische. Bleibt hier eine oder mehrere im Besitze besonderer Vorrechte, so werden sie immer wieder gereizt werden, sich des ihnen gelassenen weltlichen Apparates zu bedienen, um sich selbst zu erheben und Andere zu erdrücken. Wer es also redlich mit sich und seiner Partei meint, der fürchtet sich vor solcher Schande, vor

*solchem geistlichen Schaden, der wünscht kein Vorrecht, dessen Versuchungen er und die Seinen nicht gewachsen sein möchten.*⁷⁷

Im vorliegenden Zusammenhang ist nun aber besonders interessant, dass Köbner die Forderung der Religionsfreiheit nicht nur aus Vernunftgründen ableitet, sondern dass er sie aus dem Neuen Testament und der frühen Kirchengeschichte begründet:

*„Mein Reich ist nicht von dieser Welt!“ (Johannes 18,36) war das bedeutungsvolle Wort Jesu Christi. Mit diesem Worte trennte er seine Gemeinde vom Staate und sprach die Unmöglichkeit aus, daß sie je mit demselben zusammenschmelzen könne, ohne dadurch wesentlich aufzuhören, ein Reich Christi zu sein.*⁷⁸

Später wendet er sich gegen die zwangsmäßigen Methoden, mit denen die Staatskirche ihre Mitglieder verwaltet und hält dem entgegen:

*Aber welche Mittel soll denn die apostolische Gemeinde in Anwendung bringen, damit durch den Segenseinfluß Gottes das ächte christliche Leben im Herzen der Menschen erzeugt werde? Es gibt nur Eins: das überzeugende Wort. Keine andere Waffe reichte Jesus Christus seiner ausziehenden Jüngerschaar, zur Bekämpfung aller menschlichen Irrthümer und Vorurtheile. „Gebet hin in alle Welt und predigt das Evangelium aller Creatur.“ Das waren seine Worte (Marcus 16,15). Keine Schutz Waffen gegen Angriffe der rohen physischen Gewalt, des verfolgenden lichtscheuen Hasses wurden ihnen gegeben, und keine imponirenden Mittel, um auf andere Weise als mit dem einfachen Worte der Wahrheit zu kämpfen; ohne Reichthümer, ohne hochehrwürdige Amtstitel, ohne ebrfurchtgebietende schwarze Talare, ohne pompöse Gelehrsamkeit wurden sie ausgesandt, und doch waren sie Welteroberer.*⁷⁹

Die beiden letzten Zitate sind im vorliegenden Zusammenhang vor allem deshalb interessant, weil sie zeigen, dass sich die Trennung von Kirche und Staat, also eine unverzichtbare Gegebenheit der pluralistisch-demokratischen Gesellschaft, aus dem Ursprung des Christentums, dem Neuen Testament, selbst ergibt.

Nach Markus 16,15 hat der auferstandene Christus die Jünger nicht mit weltlichen Machtmitteln, sondern nur mit dem Wort der Predigt ausgesandt. Deutlicher ist aber, dass sich Jesus nach der Darstellung des Johannesevangeliums im Verhör vor Pilatus dazu bekannt hat, dass sein „Reich“ – man kann das griechische *basileia* vor dem vorauszusetzenden semitischen Sprachhintergrund auch mit „Herrschaft“ übersetzen – nicht zu dieser Welt gehört. Anders gesagt: Seine Lebensaufgabe ist eine andere als die des Politikers. Er ist nicht, jedenfalls nicht im vordergründigen Sinn, der politische Aufrührer, als der er angeklagt ist. Sein Weg führt ans Kreuz, in den für alle Menschen stellvertretenden Opfertod. Auf diese Weise ist das Wort „Mein Reich ist nicht von dieser Welt“ unauflöslich in das Evangelium eingebunden. Aus dem Zusammenhang des Johannesevangeliums wird dies darin klar, dass Jesus bei seinem ersten Auftreten als das „Lamm Gottes“ vorgestellt wird, „das die Sünde der Welt trägt“ (Johannes 1,29), und dass als seine letzten Worte am Kreuz überliefert werden: „Es ist vollbracht!“ (Johannes 19,30), vollbracht ist hier aber der schon in 1,29 angekündigte Opfertod für alle Menschen. In diesen Horizont gehört die von Köbner zitierte Aussage vor Pilatus und ihre Konsequenz, dass die Gemeinde Christi nicht mit einem Staatswesen zusammenfällt.

In der Trennung von Staat und Religion besteht aber neben der zentralen Bedeutung der Toleranz und der Fähigkeit zur Kritik an der eigenen religiösen Tradition und an Autoritätspersonen eine vierte Konkordanz zwischen Christentum und Aufklärung.

Köbner weist auch noch einmal darauf hin, dass das Christentum nicht von seinen Ursprüngen her Staatsreligion war. Die Trennung von Kirche und Staat geht der Verbindung voraus. Die ersten Christen gehörten nicht zu den Stützen der damaligen

römischen Gesellschaft, hatten abgesehen vom überzeugenden Wort keine Machtmittel.

Köbners „Manifest“ lässt keinen Zweifel daran, dass die spätere, mit der „Konstantinischen Wende“ einsetzende Verbindung von Kirche und Staat, also die Übernahme der Funktion einer antiken Staatsreligion durch das Christentum, die die Repressionen gegenüber nichtlinientreuen Christen und Andersgläubigen überhaupt erst ermöglichte, Verrat an der eigentlichen Bestimmung der Kirche war: Wo Kirche und Staat „zusammenschmelzen“ – und somit diejenigen, die nicht der Staatskirche folgen, von Seiten staatlicher Macht verfolgt werden können – hört die Kirche „wesentlich auf, ein Reich Christi zu sein“. Die Aufhebung dieser staatlich mitgetragenen Machtposition der Kirche bedeutet, wie der Titel des „Manifests“ sagt, Rückkehr von einer späteren Verfälschung zum „Urchristentum“.

Dem ist grundsätzlich zuzustimmen, auch wenn man nicht wie Köbner Baptist ist, sondern einer der alten Staatskirchen angehört.

Dass die Trennung von Religion und Staat aus dem Neuen Testament zu belegen ist, ist auch deshalb zu beachten, weil sich darin mit wünschenswerter Deutlichkeit zeigt, dass es keine rein theoretische Feststellung ist, dass Toleranz zum Zentrum des Christentums gehört. Und noch mehr: Die Beispiele Williams und Köbner zeigen, dass Christen vor und während der Aufklärung und der großen politischen Bewegungen des 18. und 19. Jahrhunderts Toleranz gegenüber vordemokratischen Staaten und ihren Staatskirchen eingefordert und, wo sie die Möglichkeit hatten, auch praktiziert haben – und das unter Berufung auf die eigenen Quellen des Christentums.

Es trifft also eindeutig nicht zu, dass das Christentum erst durch die Aufklärung Toleranz gelernt hätte; freilich konnte es Toleranz erst da praktizieren, wo es die Stellung als Staatsreligion aufgab, die ihm allerdings erst sekundär zugewachsen war.

Damit wäre die erste Bemerkung zur Kritik an dem verbreiteten Bild, das Christentum sei erst durch die Aufklärung zur Toleranz und zur Fähigkeit der Selbstkritik gelangt, sehr ausführlich ausgefallen; es ist nun aber noch eine zweite

Bemerkung zu dieser Vorstellung anzufügen, die aus eher grundsätzlichen Überlegungen besteht.

Das genannte Bild trennt klar zwischen Aufklärung und Christentum mit der Neigung, einen Gegensatz zwischen beidem anzunehmen. Das ist aber von vornherein nicht recht plausibel. In einer eurozentrischen Perspektive kann die Aufklärung zwar leicht als Gegenbewegung zum überkommenen Christentum erscheinen, die schließlich den Sieg davontrug, so dass sich das Christentum der Aufklärung anpassen musste, um in der Moderne zu überleben. Diese Sicht der Dinge hat auch zweifellos ihr begrenztes Recht. Andererseits muss einer Zeit, in der die unterschiedlichen Weltkulturen auf Tuchfühlung stehen, bewusst sein, dass eine eurozentrische Perspektive stets eine Einengung des Blickfeldes bedeutet und gegebenenfalls Realitätsblindheit fördert. Wenn man sich aber davon löst und einen globalen Blick auf die Aufklärung einnimmt, dann fällt zunächst auf, dass sie sich weltweit nirgendwo anders als im christlich geprägten Europa ereignet hat. Vor diesem Hintergrund erscheint es allerdings nicht zufällig, dass Toleranz und Kritikfähigkeit sowohl im Christentum als auch in der Aufklärung von hervorragender Bedeutung sind.

Gewiss rücken auch in einer Eurozentrismus vermeidenden Perspektive Aufklärung und Christentum nicht so nahe aneinander, dass die Aufklärung als eine Art Sonderform des Christentums erschiene. Sie hat teilweise deutlich andere Gewichtungen vorgenommen als das Christentum, die aber – auch das liegt bei einer vorbehaltlosen Betrachtung zu Tage – nicht vor Entartungen sicher sind. So sind ja nicht nur in der Kirchengeschichte Andersdenkende verfolgt und getötet worden, sondern auch in der Französischen Revolution, und zwar im Namen der Vernunft, oder später im Namen des Kommunismus, der sich ebenfalls in der Tradition der Aufklärung sah. Wenn man also von der Zählung eines totalitären Christentums durch die Aufklärung spricht, ist man solange in einer Schiefelage, als man nicht auch diese Folgen der Aufklärung selbst benennt. Im Übrigen ist heute auf Grund bestimmter technischer Möglichkeiten, etwa im Bereich der Atom- und Gentechnik, offenkundig, dass nicht nur Religionen „Pathologien“ hervorbringen können wie den von

Christen praktizierten Hexenwahn oder den gegenwärtigen im Namen des Islam ausgeübten Terrorismus, sondern dass auch eine Hybris der Vernunft gefährliche Pathologien produzieren kann.⁸⁰ Hier mag sich die Religion bzw. die religiöse Tradition als Korrektiv dessen anbieten, was die Aufklärung propagierte. Jedenfalls ist gerade das Gebiet der Gentechnik ein Bereich, in dem Habermas die religiöse Sprache heranzieht, um Gedankenanstöße für den ethischen Diskurs der säkularen Gesellschaft zu formulieren.⁸¹

Damit kämen wir erneut zu der Einsicht, dass auch die moderne säkulare Gesellschaft auf die religiöse Tradition nicht verzichten kann. Vielleicht drängen die zerstörerischen Potenzen der in der Aufklärung befreiten Vernunft mehr als alles andere dazu. Dieser Gedankengang ist hier aber nicht weiter zu verfolgen.

Wenn es nicht zufällig sein soll, dass sowohl im Christentum als auch in der Aufklärung Toleranz von hervorragender Bedeutung ist, ist der Zusammenhang zwischen beidem dahingehend zu verstehen, dass die Aufklärung in diesem Punkt ein zentrales Element ihres christlichen Mutterbodens aufnahm. Was die gesellschaftliche Relevanz angeht, so scheint sogar die These kaum zu gewagt, dass es die Demokratie in ihrer modernen europäischen Form nicht gäbe, ohne die vorhergehende christliche Tradition Europas.

Zwar können in diesem Zusammenhang viele Fragen nicht verhandelt werden, und was die Entstehung einer demokratischen Staatsform angeht, so verdienen selbstverständlich auch die republikanischen Traditionen des klassischen Altertums Beachtung, für die in der Trias der Ursprungshügel die Akropolis und das Capitol stehen. Allerdings sind in der modernen Demokratie Elemente selbstverständlich, die nicht aus dieser Quelle zu erklären sind, etwa die prinzipielle Gleichheit aller Menschen oder, jedenfalls unter europäischen Verhältnissen, die Forderung nach einem humanen Strafvollzug einschließlich Abschaffung der Todesstrafe.

In den antiken Republiken war die Gleichheit aller Menschen vor allem auf Grund der gängigen Praxis der Sklavenhaltung nicht verwirklicht. Wie selbstverständlich die Sklaverei etwa im alten

Athen war, zeigt die Lehre des Aristoteles, nach der diejenigen Menschen, die auf Grund gewisser Mängel nicht in der Lage sind, ihr Leben in Freiheit zu gestalten und für das Glück der auf direkter Demokratie beruhenden Polis einzutreten, als „Sklaven von Natur“ zu betrachten sind. Diese Lehre lässt sich als Begrenzung der Institution der Sklaverei verstehen, da ja nicht alle, sondern nur diejenigen dem Sklavenstatus unterworfen sein dürfen, die „von Natur“ dazu bestimmt sind. Inwiefern darin tatsächlicher Protest, vielleicht sogar „eine sehr elegante und friedliche Revolution“ gegen die bestehende Praxis⁸² liegt, ist in der Forschung umstritten. Die Äußerungen des Aristoteles zeigen aber in jedem Falle, dass er einer Abschaffung der Sklaverei nicht das Wort reden konnte, und dass in seiner Theorie die für uns selbstverständliche Verbindung von Würde des Menschen und Freiheit nicht besteht. Menschliche Würde hat der „Sklave von Natur“ nach Aristoteles durchaus, Freiheit ist ihm jedoch schon aus Gründen des Selbstschutzes nicht zuzugestehen.⁸³

Aber auch wenn der „Sklave von Natur“ seine Würde hat, kann von einer „gleichen und unbedingt zu achtenden Würde aller Menschen“ nicht die Rede sein. Sie ist also nicht aus der antiken Staatsphilosophie abzuleiten, allerdings wie oben festgestellt aus biblischen Quellen.

Über die oben erwähnten biblischen Stellen hinaus ließe sich an eine Aussage aus dem Galaterbrief erinnern, Galater 3,28, eine Stelle, die in erster Linie darauf abzielt, dass in der christlichen Gemeinde keine Unterschiede zwischen jüdisch- und nicht-jüdischstämmigen Christen besteht:

*Hier ist nicht Jude noch Grieche,
hier ist nicht Sklave noch Freier,
hier ist nicht Mann noch Frau;
denn ihr seid allesamt einer in Christus.*

Diese Aussage ist zwar in der frühen Christenheit, in deren Umfeld die Sklaverei noch selbstverständlich war, nicht als „sozialreformerisches Programm“ gehandhabt worden, aber als „Anspruch

an das Gemeindeleben“, der sich „einem Bewusstsein für die Brisanz dieser Differenzen verdankt“.⁸⁴ In dieselbe Richtung zielt auch der kleinste der erhaltenen Paulusbriefe, der Brief an Philemon, in dem Paulus den Adressaten bittet, seinen Sklaven Onesimus wieder aufzunehmen, und zwar „nun nicht mehr als Sklaven, sondern als einen, der mehr ist als ein Sklave: ein geliebter Bruder“ (V. 16). Dabei setzen die VV. 11f. offenbar voraus, dass Onesimus Sklave ist und bleibt: „Paulus erkennt die Rechte des Herrn an (V. 12), empfiehlt nicht ausdrücklich die Freilassung, wohl aber einen brüderlichen Umgang (V. 16), der durch die *koinōnía* (Gemeinschaft) den Sozialstatus des Sklaven ‚als Mensch und Christ‘ (V. 16) so verändert, dass der Sklave in der Hierarchie des Hauses vom Objekt zum Subjekt eines gleichrangigen neuen Verhältnisses wird“⁸⁵.

Die christliche Lehre hat also von Anfang an ein kritisches Potential gegen die in der Antike selbstverständliche Institution der Sklaverei besessen, auch wenn dies, selbst nachdem das Christentum anerkannt und schließlich Staatsreligion wurde, noch nicht zur Abschaffung dieser Institution führte. Das Verhältnis des Christentums zur Sklaverei ist hier nicht weiter zu verfolgen⁸⁶; es ist aber daran zu erinnern, dass im Kolonialzeitalter unter den Gegnern der Sklaverei auch gläubige Christen waren. Als Beispiel sei der Name des britischen Politikers William Wilberforce genannt, der die Sklaverei auf der Grundlage eines strengen, auf einem Bekehrungserlebnis beruhenden christlichen Glaubens ablehnte. Wilberforce war zwar Zeitgenosse, aber keineswegs Anhänger der Aufklärung. Vielmehr vertrat er eine Form des Christentums, die sich gegen den Rationalismus der Aufklärung wandte.⁸⁷

Wie die Aufklärung und die moderne Demokratie hat sich auch die Forderung nach einem humanen Strafvollzug bis hin zur Abschaffung der ursprünglich wohl universalen Todesstrafe weltweit nur in Europa herausgebildet. Auch dies hat in der antiken Rechtspraxis keinen Ort, und wenn Rom oben als die große Lehrmeisterin Europas in Dingen des Rechts bezeichnet wurde, so gilt das kaum auf dem Gebiet des Strafrechts. Immerhin besteht eine unübersehbare Konkordanz der genannten

Forderung zum Evangelium und seiner Botschaft, dass Gott auch den ehrlosen Sünder nicht verloren gibt. Ohne es hier nachzuvollziehen, scheint es nicht zu gewagt, wenn man die Forderung kulturgeschichtlich als mindestens indirekte Konsequenz des Evangeliums versteht. Dass Christen sie aus der Mitte ihres Glaubens heraus unterstützen müssten, versteht sich jedenfalls sehr leicht.

Im ersten Kapitel wurde die Notwendigkeit geistiger und geisteswissenschaftlicher Bildung betont, um die erforderliche Besinnung der Leitkultur auf ihre Quellen lebendig zu erhalten. Die Überlegungen des vorliegenden Kapitels dürften gezeigt haben, dass das Evangelium, sein Menschenbild und sein Gottesverständnis, zu den wesentlichen Quellen unserer Kultur und somit zu den unverzichtbaren Bildungsgütern gehört, und das unabhängig davon, ob der Einzelne es als frohe Botschaft von Gott hört, oder ob ihm diese Dimension des Evangeliums verschlossen bleibt.

Es sollte kein Zurück hinter Habermas' Erkenntnis geben, dass auch dem „religiös Unmusikalischen“⁶⁸ etwas fehlt, wenn ihm die biblische Überlieferung als Ressource der Sinnstiftung nicht mehr zuhanden ist. Angesichts der beschriebenen Konkordanzen zwischen Christentum und Aufklärung möchte ich eine Formulierung von Habermas aufnehmend zugespitzt behaupten, dass das Kennenlernen des Evangeliums als einer der Quellen unserer Kultur zur „Eingewöhnung in die Praktiken und Denkweisen einer freiheitlichen politischen Kultur“ gehört.⁶⁹

⁵⁰ Vgl. oben S. 42.

⁵¹ Vgl. dazu Habermas, *Grundlagen* (S. 44, Anm. 14), 32.

⁵² Römer 3,23 lautet in der Luther-Übersetzung (Revision von 1984): „Sie sind allesamt Sünder und ermangeln des Ruhmes, den sie vor Gott haben sollten“. Diese Übersetzung deutet den Text aber schon in eine bestimmte Richtung. Eine dem griechischen Wortlaut näher stehende Übertragung des Verses wäre: „denn alle haben gesündigt und leiden Mangel an der Herrlichkeit Gottes“. Die Rede von der „Herrlichkeit (griech. *δόξα*) Gottes“ ist nach mehrheitlicher Ansicht

moderner Ausleger aus den Voraussetzungen des antiken Judentums zu verstehen, in dem Paulus geistig beheimatet war. Vor diesem Hintergrund bezieht sie sich auf die „Herrlichkeit“, die dem Menschen als Ebenbild Gottes von der Schöpfung her zukam, aber durch den Sündenfall (Genesis [1.Mose] 3) verloren ging, vgl. dazu Lohse, *Der Brief an die Römer* (vgl. S. 59, Anm. 44), 131. Kritisch äußert sich hierzu Klaus Haacker, *Der Brief des Paulus an die Römer*, Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament VI, Leipzig 2002, 88f., der „Herrlichkeit (*dóxa*) Gottes“ im Sinne von „Ehre“ oder „Anerkennung“ versteht, wobei der Genitiv am ehesten als objectivus zu verstehen sei: „Ehrung Gottes“. Demnach wäre in Röm 3,23 gemeint, dass die Menschen Gott zu wenig geehrt hätten. Damit vertritt Haacker aber eine Minderheitsposition. Wir folgen dagegen der Mehrheit der Exegeten und verstehen Römer 3,23 dahingehend, dass alle Menschen an der Sünde und damit am Verlust der Gottebenbildlichkeit Anteil haben. Diese Aussage ist mitzuhören, wenn in Römer 5,8 von den Menschen als „Sündern“ die Rede ist.

⁵³ Vgl. dazu Jan de Vries, *Die geistige Welt der Germanen*, Darmstadt 1963 (1964), 12-40 (Zweites Kapitel: Die Ehre des Mannes), v. a. die Beispiele S. 25f. Obwohl die vor allem aus Island stammenden Quellen erst in christlicher Zeit aufgezeichnet wurden, lassen sie doch Sitten aus vorchristlicher Zeit erkennen, die in den Jahrhunderten nach der Christianisierung mehr und mehr überwunden wurden.

⁵⁴ Martin Luther, *Vorrede auff die Episteln Sankt Jacobi unnd Judas*, in: *Dr. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*. Die Deutsche Bibel 7. Band, Weimar 1931, 384.

⁵⁵ Vgl. oben S. 25.

⁵⁶ Vgl. oben S. 54.

⁵⁷ Es wurde aus Sure 4,157 zitiert: *Und weil sie [=die Juden] sprachen: „Siehe, wir haben den Messias Jesus, den Sohn der Maria, den Gesandten Allahs getötet“ – doch sie töteten ihn nicht und kreuzigten ihn nicht, sondern es erschien ihnen nur so. (...) Ganz im Gegenteil: Allah erhobte ihn zu sich; und Allah ist mächtig und weise.*

Grundlage der Zitierung ist die Ausgabe: *Der Koran*. Arabisch-deutsch. Aus dem Arabischen von Max Henning, überarbeitet und herausgegeben von Murad Wilfried Hofmann, Kreuzlingen/ München 2001. Bei den Mottoversen wurde freilich der arabische Eigenname Gottes, „Allah“, durch „Gott“ ersetzt.

Nach Hofmann wollen manche diese Aussage dahingehend verstehen, dass nicht die Juden, sondern Gott Jesus verscheiden ließ. Dies ist aber wohl eine Sondermeinung, denn nach dem Kommentar in: *Der Koran*, arabisch-deutsch,

Übersetzung und wissenschaftlicher Kommentar von Adel Theodor Khoury, 12 Bde., Gütersloh 1990-2001, Bd. 5 (1994), 255 hält „die islamische Tradition von Tabari bis zu unserer Zeit (...) an der Deutung fest, Jesus sei nicht am Kreuz getötet worden“. Dazu nennt er einige konkrete Erklärungen, etwa die, dass jemand getötet worden sei, dem Gott Ähnlichkeit mit Jesus verliehen hatte, um Jesus selbst zu retten.

Nicht unerwähnt sei, dass Hofmann den zitierten Vers mit einer Anmerkung versieht, die das islamisch-missionarische Anliegen seiner Koran Ausgabe belegt. Er kommentiert: „Die moderne historische Kritik am Neuen Testament hat zu einer Krise der christlichen Christologie geführt, wie sie in diesen Versen beschrieben wurde; vgl. Gerd Lüdemann, Die Auferstehung Jesu, Göttingen 1994“. Der Hinweis auf Lüdemann und die durch ihn ausgelöste „Krise der Christologie“ verfolgt wohl an dieser Stelle den Zweck, die vertraute christliche Aussage, dass Jesus am Kreuz gestorben ist, als zweifelhaft darzustellen. Allerdings stützt Lüdemann die historisch sehr unwahrscheinliche, wohl von den Lehren christlicher Sektierer beeinflusste Aussage, dass Jesus nicht selbst am Kreuz gestorben ist, überhaupt nicht. Die „Krise der Christologie“, die Lüdemanns Buch ausgelöst haben soll, kann nur die Auferstehung Jesu betreffen, deren Tatsächlichkeit Lüdemann bestreitet, allerdings mit Argumenten, die ihn schließlich zum Außenseiter auch innerhalb der historisch-kritischen Erforschung des Neuen Testaments werden ließen. Die Auferstehung kommt aber an der Koranstelle – natürlich – nicht vor, weil sie sich ja ohne den Kreuzestod sowieso nicht ereignet haben kann; allerdings wird im unmittelbar folgenden V. 158 die Erhöhung Jesu zu Gott erwähnt. Diese lässt sich wiederum mit Lüdemanns These, dass Jesus wie jeder Mensch im Grab verwest sei, überhaupt nicht vereinbaren.

Die Berufung auf Lüdemann, dessen Name dem an religiösen Fragen Interessierten aus der Presse bekannt sein dürfte, soll offenbar gelehrt und zuverlässig klingen. Tatsächlich handelt es sich um reine Augenwischerei, denn es steht nichts dahinter, was Hofmann wirklich helfen könnte, fundiert gegen den christlichen Glauben an den Opfertod Jesu zu argumentieren. Seine Anmerkung gehört also in den Bereich reiner Pseudowissenschaft.

Was Lüdemanns Thesen selbst angeht, so hat neben vielen anderen auch einer der profundesten evangelischen Theologen unserer Zeit, der auch im Gespräch mit anderen Wissenschaften hoch angesehene Wolfhart Pannenberg heftige

Kritik an ihnen geübt, vgl. seinen Aufsatz *Die Auferstehung Jesu-Historie und Theologie*, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 91 (1996), 318-328.

⁵⁸ Murad (Wilfried) Hofmann, *Koran*. Diederichs kompakt, Kreuzlingen/München 2002, 87f.

⁵⁹ Hofmann, a.a.O., 88.

⁶⁰ Stuart George Hall, *Art. Konstantin I.*, in: Gerhard Müller (u. a.) (Hrsg.), *Theologische Realenzyklopädie* XIX, Berlin (u. a.) 1990, 489-500, S. 497.

⁶¹ Böckenförde, *Entstehung* (S. 45, Anm. 26), 95.

⁶² Wenn wir in diesem Zusammenhang von „Staat“ sprechen, verwenden wir einen weiteren Staatsbegriff als Böckenförde, nach dem „Staat“ heute nur noch als „Bezeichnung und Beschreibung einer politischen Organisationsform dient, die in Europa vom 13. bis zum Ende des 18., teilweise 19. Jahrhundert aus spezifischen Voraussetzungen und Antrieben der europäischen Geschichte entstanden ist (...) vom ‚Staat der Hellenen‘, dem ‚Staat des Mittelalters‘, dem ‚Staat der Inkas‘ oder vom ‚Staat‘ bei Plato, Aristoteles oder Thomas von Aquin zu sprechen, wie es die Gelehrtengenerationen des 19. Jahrhunderts mit Selbstverständlichkeit und Selbstbewusstsein taten, ist heute nicht mehr möglich“ (ders., a.a.O., 92). Schon der Titel seines Aufsatzes „Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisierung“ weist auf dieses engere Staatsverständnis hin. In der vorliegenden Arbeit wird der Begriff des „Staates“ der Einfachheit halber und somit den Vorwurf des Anachronismus in Kauf nehmend auf alle organisierten Gemeinschaften bezogen, die den Verwandtschaftsverbänden übergeordnet sind und das Zusammenleben in einem bestimmten Gebiet regeln. Demnach wäre die antike athenische Stadtrepublik ein „Staat“, auch das mittelalterliche Deutsche Reich und die von Mohammed in Medina begründete Gemeinschaft der Muslime.

⁶³ Um die Sicht der Römer auf die frühen Christen nachzuvollziehen, vgl. man die Quellen in: Antonie Wlosok, *Rom und die Christen*. Zur Auseinandersetzung zwischen Christentum und römischem Staat. Der altsprachliche Unterricht, Beiheft 1 zu Reihe XIII, Stuttgart 1970.

Der Vorwurf des Aberglaubens (*superstitio*) stammt aus einem Brief zu Fragen der Christenprozesse, den Plinius der Jüngere als Statthalter von Bithynien an Kaiser Trajan richtete (Plinius, *Epistulae* X 96). Danach hat er bei der Folter zweier christlicher Gemeindedienerinnen (*ministrae*) keine andere Schuld gefunden als einen „verkehrten und maßlosen Aberglauben“ (*nihil aliud inveni quam superstitio-nem pravam et immodicam*); vgl. dazu Wlosok, a.a.O., 34f.: „Damit ist das

Christentum dort eingeordnet, wo es vom römischen Standpunkt aus hingehört, nämlich unter die *errores* religiöser bzw. moralischer Art, das ist unter die Gesinnungsverbrechen, speziell in unserem Fall unter die verkehrten religiösen Überzeugungen. (...). Vorwürfe dieser Art sind in Rom an sich nicht harmlos, verbindet sich mit ihnen doch immer die Befürchtung der Staatsgefährdung und Staatszersetzung“. Dies wird da besonders konkret, wo von den Christen verlangt wird, einen Akt der römischen Staatsreligion zu vollziehen und beim „Genius“, dem Schutzgott, des römischen Kaisers zu schwören und mit Opfern für sein Heil zu bitten. Von den römischen Behörden wurde dies als Probe der Staatstreue verlangt, so etwa in dem im Jahre 180 stattfindenden Christenprozess in Scili im nordafrikanischen Numidien, über den eine von Christen verfasste Märtyrerakte vorliegt (vgl. Wlosok, a.a.O., 40-48).

⁶⁴ Böckenförde, *Entstehung* (S. 45, Anm. 26), 94.

⁶⁵ Böckenförde, a.a.O., 104. Zwar ließ auch der schon vorher geschlossene Augsburger Religionsfriede von 1555 zwei Religionen auf dem Boden des Deutschen Reiches zu; allerdings wurde hier im Unterschied zum Edikt von Nantes die Einheit des Bekenntnisses auf der untergeordneten Ebene der einzelnen Reichsterritorien beibehalten (*cuius regio eius et religio*). Die damit begründete territorial wechselnde konfessionelle Zweiteilung Deutschlands zwischen Katholiken und Lutheranern wurde im Westfälischen Frieden von 1648 bestätigt und auf die Reformierten ausgedehnt. In diesem Frieden wurden zwar auch Minderheitenrechte für einzelne Sonderfälle geregelt, im wesentlichen blieb es aber bei der konfessionellen Homogenität der einzelnen Territorien.

⁶⁶ Zum Folgenden vgl. Joseph Chambon, *Der französische Protestantismus. Sein Weg bis zur Französischen Revolution*, München 1938 (Neudruck: Neuhausen-Stuttgart 1977), 90.

⁶⁷ „Katholisch-gallikanisch“ bedeutet katholisch, aber mit Insistieren auf einer gewissen Eigenständigkeit der französischen Kirche gegenüber Rom, vgl. dazu die Thesen der von (dem gleich noch zu nennenden) Bossuet verfassten gallikanischen Erklärung von 1682 bei Chambon, a.a.O., 127. Diese Tradition lässt sich in Frankreich bis ins späte Mittelalter zurückverfolgen.

Zur erneuten Verfolgung der Protestanten unter Ludwig XIV. vgl. Chambon, a.a.O., 121ff. Als Beispiel für die theologische Untermauerung des Absolutismus bespricht er den religiösen Erzieher Ludwigs, zeitweiligen Hofprediger und späteren Bischof von Meaux, Bossuet, dessen Dogmatik nichts anderes gewesen

sei, „als die orthodoxe katholische Glaubenslehre, in einfachen Linien mit dem Prinzip des absoluten Königtums zusammengefasst: ‚Ein Gott, ein Christus, ein Bischof, ein König‘“ (a.a.O., 128). Aus seinem Buch „Politique tirée des Saintes Ecritures“ zitiert Chambon a.a.O., 121 den Satz: „Das gesamte Staatswesen ist im König beschlossen. In Ihm ist die Macht, in Ihm ist der Wille des Volkes“. Wie die Protestanten Ludwig XIV. erscheinen mussten, wird a.a.O., 133f. nach St. Simon referiert: „Man malte ihm die Hugenotten in den schwärzesten Farben: ein Staatswesen im Staatswesen, zu dieser Zügellosigkeit emporgestiegen durch Aufruhr, Aufstand, Bürgerkriege, Verbindung mit dem Auslande, offenen Widerstand gegen die Könige seiner Vorgänger [*sic!*], und er selbst (der König) dazu gezwungen, mit ihnen in gütlichem Vertragsverhältnis zu leben“.

⁶⁸ Vgl. Böckenförde, *Entstehung* (S. 45, Anm. 26), 94; 102f.

⁶⁹ Chambon, *Protestantismus* (Anm. 66), 90.

⁷⁰ Vgl. zum Folgenden Norman B. Springlane, Art. *Williams, Roger*, in: Friedrich Wilhelm Bautz (u. a.) (Hrsg.), *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon XIII*, Herzberg/Harz 1998, Sp. 1332-1335; auch Udo Sautter, *Geschichte der Vereinigten Staaten von Amerika*, Kröner Taschenausgabe 443, Stuttgart ⁶1998, 31f.

⁷¹ G. Thomas Halbrooks, Art. *Baptisten. Konfessionskundlich*, in: Hans Dieter Betz (u. a.) (Hrsg.), *Religion in Geschichte und Gegenwart*. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft 1, Stuttgart ⁴1998, Sp. 1091-1094; Zitat: Sp. 1094.

⁷² Zu Leben und Werk Köbners vgl. Wolfgang Heinrichs, Art. *Köbner, Julius, Johannes Wilhelm*, in: Friedrich Wilhelm Bautz (Hrsg.), *Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon IV*, Herzberg/Harz 1992, Sp. 233-236; Holger Kelbert, *Julius Johannes Wilhelm Köbner*. Ein Überblick über Leben und Werk, in: Erich Geldbach (u. a.) (Hrsg.), *Religions-Freiheit*. Festschrift zum 200. Geburtstag von Julius Köbner, Freikirchliche Beiträge zur Theologie 12, Berlin 2006, 15-33.

⁷³ Das „Manifest“ ist 1848 in Hamburg erschienen. Der Text findet sich jetzt in: Geldbach (u. a.) (Hrsg.), a.a.O., 129-150.

⁷⁴ Köbner, a.a.O., 131.

⁷⁵ Köbner, a.a.O., 133.

⁷⁶ Köbner, a.a.O., 134.

⁷⁷ Köbner, a.a.O., 135f.

⁷⁸ Köbner, a.a.O., 137.

⁷⁹ Köbner, a.a.O., 141.

⁸⁰ Vgl. dazu Ratzinger, *Was die Welt zusammenhält* (S. 45, Anm. 31), 47f.; 56.

⁸¹ Vgl. Habermas, *Glauben und Wissen* (S. 44, Anm. 13), 29-31

⁸² So Dimitris Papadis, *Das Problem des ‚Sklassen von Natur‘ bei Aristoteles*, in: *Gymnasium. Zeitschrift für Kultur der Antike und humanistische Bildung* 108 (2001), 345-365, S. 363. Dass es sich bei der Lehre vom „Sklassen von Natur“ um eine „Revolution“ handelt, schließt Papadis daraus, dass die Kriterien, nach denen festgelegt wird, wer überhaupt zu dieser Gruppe gehört, kaum praktikabel sind.

⁸³ Vgl. dazu Papadis, a.a.O., 364f.

⁸⁴ So Christoph Kähler, Art. *Sklassenerei II. Neues Testament*, in: Gebhard Müller (u. a.) (Hrsg.), *Theologische Realenzyklopädie XXXI*, Berlin (u. a.) 2000, 375.

⁸⁵ Kähler, ebd.

⁸⁶ Als Überblick vgl. Ralph E. Lucker, Art. *Sklassenerei IV. Kirchengeschichtlich*, in: Hans Dieter Betz (u. a.) (Hrsg.), *Religion in Geschichte und Gegenwart*. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft 7, Tübingen 2004, Sp. 1385-1387.

⁸⁷ Zu Wilberforce vgl. Lothar Bily, Art. *Wilberforce, William*, in: Friedrich Wilhelm Bautz (u. a.) (Hrsg.), *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon XIII*, Herzberg/Harz 1998, Sp. 1160-1166.

⁸⁸ Vgl. Habermas, *Glauben und Wissen* (S. 44, Anm. 13), 30 (im Zusammenhang einer Verwendung von Genesis [1. Mose] 1,26f. in der Debatte über den Umgang mit menschlichen Embryonen): „Diese Geschöpflichkeit des Ebenbildes drückt eine Intuition aus, die in unserem Zusammenhang auch dem religiös Unmusikalischen etwas sagen kann“. Der Begriff „religiös unmusikalisch“ geht auf Max Weber zurück, der sich in einem Brief an Ferdinand Tönnies unter dem Datum des 19. Februar 1909 gegen ein auf Naturalismus beruhendes „Anti-Pfaffentum“ etwa im Sinne Ernst Haeckels wehrt. Er könne eine solche Haltung, die durch die Wissenschaft Religion abschaffen bzw. ersetzen will, auch aus Gründen der intellektuellen Redlichkeit nicht mittragen: „Denn ich bin zwar religiös absolut ‚unmusikalisch‘ und habe weder Bedürfnis noch Fähigkeit irgendeiner seelischen Bauwerke religiösen Charakters in mir zu errichten – das geht einfach nicht, resp. ich lehne es ab. Aber ich bin, bei genauer Prüfung, weder antireligiös noch irreligiös“ (Max Weber, *Briefe 1909-1910*. Max-Weber-Gesamtausgabe II/6, Tübingen 1994, 65). Ebd. Anm. 4 wird darauf hingewiesen, dass schon Friedrich Schleiermacher in den „Reden über die Religion“ Musik und Religion in Beziehung setzte.

⁸⁹ Die Formulierung nach Habermas, *Grundlagen* (S. 44, Anm. 14), 23: „Deshalb sind politische Tugenden, auch wenn sie nur in kleiner Münze ‚erhoben‘ werden, für den Bestand der Demokratie wesentlich. Sie sind Sache der Sozialisation und

der Eingewöhnung in die Praktiken und Denkweisen einer freiheitlichen politischen Kultur“.

7. Zur Integration nichtchristlicher Religionen am Beispiel des Islam: Das Erfordernis der Kulturadäquanz

Das Christentum bildet unbestritten einen Teil der modernen, von der Aufklärung geprägten Gesellschaft. Ein Gradmesser dafür ist, dass gewiss keine evangelische Landeskirche und kein römisch-katholisches Bistum, auch keine dazugehörige Unterorganisation, vom Verfassungsschutz überwacht wird. Dasselbe gilt jedenfalls für die große Mehrheit kleinerer christlicher Gruppen wie die bereits genannten Baptisten (Evangelisch-freikirchliche Gemeinden), die Freien Evangelischen Gemeinden oder die Altkatholiken. Allenfalls zahlenmäßig geringe Sondergruppen aus dem vielfältigen Bereich des Christentums mögen den modernen Staat ablehnen. Inwiefern sie tatsächlich gegen ihn agitieren, ist dabei noch eine andere Frage.

Diese Situation kann auf Grund der im vorigen Kapitel herausgearbeiteten Konkordanz zwischen Christentum und Aufklärung und dem genetischen Zusammenhang zwischen beiden kein Zufall sein. Der Umstand, dass die etablierten Kirchen alte Machtansprüche abgeben mussten, was sie gewiss nur zögerlich taten, hat nicht dazu geführt, dass sie ihre Botschaft in der Substanz ändern mussten. Die Machtansprüche der Staatskirche waren dem Christentum ja nicht von seinem Ursprung her zueigen, sondern wuchsen ihm im vierten Jahrhundert seines Bestehens erst sekundär zu. Und so kann man wohl von einer „Integration“ der etablierten Kirchen in die moderne demokratische Gesellschaft sprechen, im Blick auf das Christentum als solches ist dieser Begriff jedoch verfehlt. Integration bedeutet die Aufnahme von etwas Fremdem. Fremd war das Christentum der modernen Gesellschaft aber nie, die ja einige ihrer wesentlichen Elemente aus der christlichen Prägung Europas empfangen hat.

Seit einigen Jahrzehnten sind nun in verstärktem Maße auch Religionen aus anderen – um nichts zu verwischen müssen wir wohl sagen: aus fremden – Kulturräumen in Europa präsent. Dass dies für die grundgesetzlich garantierte und gesellschaftlich akzeptierte Religionsfreiheit neue Fragen aufwirft, scheint erst allmählich weiteren Kreisen bewusst zu werden. Die Religionsfreiheit entstand wie gezeigt auf Grund der Forderungen von Christen, die den etablierten Kirchen den Rücken gekehrt hatten, und als Forderung von Freidenkern, die sich auf die Traditionen der europäischen Aufklärung beriefen. So verschieden ihr Ansatz auch ist, so sehr ist diesen beiden Gruppen gemeinsam, dass sie in der europäischen Tradition verwurzelt waren, und dass somit auch die Realisierung von Religionsfreiheit den europäischen Wertekanon als Basis der Gemeinschaft nicht grundsätzlich berührte. Die Verwurzelung in der europäischen Tradition gilt auch für eine Reihe von Anhängern außereuropäischer Weltreligionen; für die anderen Weltreligionen als solche gilt sie aber nicht.

Das Thema der Integration der nichtchristlichen Religionen in die Gesellschaft bedeutet in der derzeitigen öffentlichen Wahrnehmung vor allem Integration des Islam. Daher werden sich die fol-

genden Überlegungen auch diesem Beispiel widmen. Die grundsätzlichen Überlegungen lassen sich allerdings auch auf andere außereuropäische Religionen anwenden.

Unsere Gesellschaft muss Maßstäbe für den Umgang mit den ihrer eigenen Tradition fremden Religionen entwickeln, wobei es wirklichkeitsblind wäre, sich von der Vorstellung einer abstrakten Gleichheit der Religionen leiten zu lassen, ohne auf ihre Inhalte zu achten. Diese Vorstellung entspricht zwar einem „aufgeklärten“ Verständnis von Religion, bei dem mit Lessings „Ringparabel“ gesagt der echte Ring nicht mehr von den Duplikaten zu unterscheiden ist, aber schon allein im Blick auf die drei großen monotheistischen Religionen, die die Ringparabel ja nur im Blick hat, entspricht eine solche Gleichbehandlung nicht der Wirklichkeit, wenn man nach religiösen Inhalten wie etwa dem Gottesbild oder dem Verständnis der Offenbarungsschriften und der Möglichkeit der Kritik ihrer Inhalte fragt.

Die Forderung, dass unsere Gesellschaft im Umgang mit fremden Religionen keine abstrakte Gleichheit voraussetzen darf, ist zunächst eine Aussage in der intellektuellen Freiheit, die es sich leistet, über Dinge nachzudenken, ohne sogleich die Fragen praktischer Umsetzung mit zu berücksichtigen. Im konkreten Fall bedeutet das, dass das oft recht formale verfassungsrechtliche Denken, das ja letztlich viele Fragen unseres Zusammenlebens entscheidet, auch mangels diesbezüglicher Qualifikation des Autors außen vor bleibt. Allerdings scheint auch eine verfassungsrechtliche Sicht der Dinge eine Unterscheidung der Religionen zuzulassen. So besteht angesichts der im Grundgesetz garantierten Religionsfreiheit die Position, dass

der Staat (...) beispielsweise in der Gestaltung des Schulwesens nicht gehalten [ist], jeden religiösen oder weltanschaulichen Bezug zu vermeiden. (...) Neutralität [=die weltanschauliche N. des Staates] darf deshalb auch nicht mit schematischer Gleichbehandlung gleichgesetzt werden. Differenzierungen, die durch die tatsächliche Verschiedenheit der einzelnen Religions- oder Weltanschauungsgemein-

schaften bedingt sind, bleiben zulässig; die Art der Differenzierung darf nicht ‚sachfremd‘ sein.⁹⁰

Gerade wenn man davon ausgeht, dass für die Schöpfer des Grundgesetzes der Staat auf kulturgeschichtlich vorgegebene Werte gegründet ist⁹¹, dass also eine Traditionsvorgabe besteht, wie sie ja auch in der oben zitierten Rede von Theodor Heuss zum Ausdruck kommt, der selbst zu den „Vätern“ des Grundgesetzes gehörte, dürfte es im Sinne einer historischen Interpretation des Grundrechtsartikels nicht dem Geist der Religionsfreiheit widersprechen, wenn man sie mit der Forderung einer „Kulturadäquanz“ verbindet. Das Bundesverfassungsgericht hat diese Forderung tatsächlich formuliert, zum ersten Mal allerdings schon vor langer Zeit (1960) und in einem völlig anders gearteten Fall. Heute scheint diese Forderung eher eine Minderheitsmeinung zu sein⁹², was aber nicht heißt, dass sie nicht gerade heute in einem bestimmten Rahmen aktuell wäre.

Wenn wir uns vor diesem Hintergrund mit der Integration des Islam beschäftigen, sei zunächst noch einmal betont, dass es nichts hilft, Zerrbilder des Islam zu produzieren und zu verbreiten. Wie wir uns dagegen verwahren, das Christentum als Religion und geistige Potenz mit Ketzerverfolgungen, Kreuzzügen und Hexenverbrennungen zu identifizieren, gilt es, auch den Islam nicht mit den Attentaten von Terroristen zu identifizieren oder mit Menschenrechtsverletzungen in Saudi-Arabien oder im Iran – und das umso mehr, als die hier lebenden Muslime nicht unbedingt als Vertreter des Iran oder Saudi-Arabiens gelten können. Bei manchen wird es freilich zutreffen.

Dennoch bleibt zu beachten, dass die islamische Welt andere Dynamiken entwickelt hat als die vom Christentum und der klassischen Antike geprägte westliche Welt. Unter anderem hat sie aus sich heraus keine demokratische pluralistische Gesellschaft hervorgebracht. Damit gehört es zur Ehrlichkeit einer differenzierten Wahrnehmung, einzugestehen, dass nicht von vornherein ausgemacht ist, inwiefern der Islam überhaupt in der Lage ist, sich in unsere pluralistisch-demokratische Gesellschaft einzuordnen. Dabei bildet es kein Problem, dass in Deutschland überhaupt Muslime nach ihren Sitten und Gebräuchen leben, seien sie Staats-

bürger oder nicht, solange sie das deutsche Rechtssystem achten. Eine andere Ebene wird aber da erreicht, wo muslimische Verbände eine Stellung anstreben, wie sie in unserem Rechtssystem den Kirchen zukommt. Formuliert wurde dieses Ziel von deutschen muslimischen Spitzenverbänden, darunter dem Islamrat für die Bundesrepublik Deutschland und dem Zentralrat der Muslime in Deutschland, anlässlich des im September 2006 durch das Bundesinnenministerium einberufenen „Islam-Gipfels“:

Auf einen einfachen Nenner gebracht, geht es uns in erster Linie und im weitesten Sinne um die Integration des Islam in die deutsche Staatsordnung, die Integration der Muslime in die Gesellschaft und eine für alle Beteiligten konsistente und verlässliche Islampolitik.⁹³

Der Wunsch nach „Integration des Islam in die deutsche Staatsordnung“ bedeutet nichts anderes, als dass die Muslime als eine Religionsgemeinschaft anerkannt werden, mit der der Staat genauso zusammenarbeitet wie etwa mit den beiden christlichen Kirchen, beispielsweise im Bereich der Bildung. Der Islamrat hat dieses Ziel in einer im Internet veröffentlichten „Selbstvorstellung“ folgendermaßen formuliert:

Der Islamrat strebt Anerkennung als Körperschaft des öffentlichen Rechts für den Islam in Deutschland und seine Gleichstellung mit den beiden christlichen Großkirchen und der griechisch-orthodoxen Kirche an. (...) Der Islamrat tritt für die Einführung eines islamischen Religionsunterrichtes in deutscher Sprache als ordentliches Lehrfach an den öffentlichen Schulen und für ein akademisches Fach an deutschen Hochschulen zur Ausbildung von islamischen Gelehrten und Religionslehrern in Deutschland ein und verpflichtet sich, dabei sowohl die Interessen der Betroffenen als auch der Schulgesetzgebung der Länder Rechnung zu tragen.⁹⁴

Das vom Islamrat und anderen islamischen Verbänden angestrebte Ziel ist grundsätzlich ganz im Sinne der Gesamtgesellschaft. So

wurde ja schon im ersten Kapitel bemerkt, dass ein Interesse unserer Gesellschaft darin besteht, durch islamischen Religionsunterricht an den Schulen und dem Imam-Studium auf Hochschulniveau der Realisierung eines „Euro-Islam“ im Sinne Bassam Tibis entgegenzuarbeiten. Allerdings wurde dort auch die Bedingung genannt, dass die damit befassten islamischen Verbände zuvor ihre Kulturadäquanz nachzuweisen haben. Dabei geht es nicht um die Kulturadäquanz des Islam überhaupt, der ja eine in sich vielfältige und durch keine allgemein anerkannte Führung zusammengehaltene Weltreligion ist, sondern um die von den jeweiligen Verbänden vertretene Variante.

Nimmt man das Beispiel des Religionsunterrichts, der nach Art. 7 III GG, in öffentlichen Schulen ordentliches Lehrfach ist, das „unbeschadet des staatlichen Aufsichtsrechtes (...) in Übereinstimmung mit den Grundsätzen der Religionsgemeinschaften erteilt wird“, so ist sicher festzustellen, dass diese Bestimmung nicht grundsätzlich unter einem „christlich-abendländischen Kulturvorbehalt“ steht, jedenfalls nicht in dem Sinne, dass es nur christlichen Religionsunterricht geben könnte. Gleichwohl

könnte der Gedanke des Kulturvorbehaltes bzw. der Kulturadäquanz auch so ausgelegt werden, dass, wengleich islamische Religionsgemeinschaften grundsätzlich Religionsunterricht erteilen dürfen, die Inhalte ihres Unterrichts doch ‚kulturadäquat‘ sein müssten.⁹⁵

Damit wäre ein Rahmen angedeutet, innerhalb dessen unabdingbar über Kulturadäquanz nachzudenken ist, wenn unsere Gesellschaft nicht in ihren öffentlichen Schulen einem geistigen Potential Einlass gewähren will, dass ihre eigenen Werte und Grundlagen unterminiert.

Wie weit die Prüfung dabei zu gehen hat, und dass dabei keine oberflächlichen Maßstäbe angewendet werden sollten, wird sich aus der Besprechung des Problems der religiös motivierten Gewalt ergeben.

Zunächst sei aber darauf hingewiesen, dass nur die islamischen Verbände selbst ihre Kulturadäquanz plausibel machen können.

Darin besteht eine Bringpflicht auf ihrer Seite, die nicht durch ein bloßes Bekenntnis zum Grundgesetz und zur deutschen Rechtsordnung zu erfüllen ist, wie sie sowohl vom Islamrat als auch vom Zentralrat der Muslime vorliegen⁹⁶. Das gilt um so mehr, als sich diese Bekenntnisse jeweils sowohl auf das Grundgesetz als auch auf die islamische Tradition beziehen, ohne das Verhältnis beider zu klären, was vor allem vor dem Hintergrund problematisch erscheint, dass in der Mehrheit der modernen islamischen Länder ein „Spannungsverhältnis“ zwischen der offiziell geltenden, an europäischen Vorbildern orientierten Verfassung einerseits und dem traditionell islamischen Recht der Scharia andererseits besteht, „das regelmäßig zugunsten des Islam aufgelöst wird“⁹⁷. Will man dieses Verhältnis stattdessen im Sinne unserer Rechts- und Werteordnung auflösen, dann besteht die Bringpflicht der Verbände darin, plausibel zu machen, dass sie ein Verständnis des Islam vertreten, nach dem sich die Grundwerte unserer Gesellschaft wie Pluralismus und Religionsfreiheit im europäischen Sinne aus dem islamischen Gottes- und Menschenbild selbst ergeben.

Ein solches Islamverständnis wird auf Grund der anderen kulturellen Herkunft zwangsläufig in Widerspruch zu Teilen der islamischen Tradition geraten, darunter, wie wir sehen werden, zu Traditionen, die bis in die Ursprungszeit des Islam hinaufreichen. Es wird also einiges daran liegen, ob der Islam in der Lage sein wird, aus seinem eigenen Gottesverständnis heraus Kritik an traditionellen Vorgaben zu üben, was soweit geht, dass etwa die wörtliche Geltung bestimmter Koran-Aussagen ausgeschlossen werden muss.

Da die Integrationsproblematik an dieser Stelle nicht in ihrer ganzen Breite behandelt werden kann, soll es exemplarisch um die zentrale Frage religiös motivierter Gewalt gehen. Diese stellt sich zunächst bei dem größten Reizthema in Sachen Islam, der Tradition des *djihad*, einem Begriff, der im Deutschen gewöhnlich mit „Heiliger Krieg“ wiedergegeben wird.

Wie sehr dieses Thema angetan ist, die Gemüter zu erhitzen, haben in jüngster Zeit die Reaktionen auf die Rede gezeigt, die Joseph Ratzinger nunmehr als Papst Benedikt XVI. am 12. Septem-

ber 2006 in der *Aula magna* der Universität Regensburg gehalten hat.⁹⁸ In dieser Rede hat der Papst aus einem Dialog zitiert, den der gelehrte byzantinische Kaiser Manuel II. Palaiologos (reg. 1391-1425) wahrscheinlich im Jahre 1391 mit einem gebildeten Perser über Christentum und Islam geführt und später selbst aufgezeichnet hat.

In der von Professor Khoury herausgegebenen siebten Gesprächsrunde kommt der Kaiser auf das Thema des Djihad, des heiligen Krieges zu sprechen. Der Kaiser wußte sicher, daß in Sure 2, 256 steht: Kein Zwang in Glaubenssachen – es ist wohl eine der frühen Suren aus der Zeit, wie uns ein Teil der Kenner sagt, in der Mohammed selbst noch machtlos und bedroht war. Aber der Kaiser kannte natürlich auch die im Koran niedergelegten – später entstandenen – Bestimmungen über den heiligen Krieg. Ohne sich auf Einzelheiten wie die unterschiedliche Behandlung von „Schriftbesitzern“ und „Ungläubigen“ einzulassen, wendet er sich in erstaunlich schroffer, für uns unannehmbar schroffer Form ganz einfach mit der zentralen Frage nach dem Verhältnis von Religion und Gewalt überhaupt an seinen Gesprächspartner. Er sagt: „Zeig mir doch, was Mohammed Neues gebracht hat, und da wirst du nur Schlechtes und Inhumanes finden wie dies, daß er vorgeschrieben hat, den Glauben, den er predigte, durch das Schwert zu verbreiten“. Der Kaiser begründet, nachdem er so zugeschlagen hat, dann eingehend, warum Glaubensverbreitung durch Gewalt widersinnig ist. Sie steht im Widerspruch zum Wesen Gottes und zum Wesen der Seele. „Gott hat kein Gefallen am Blut“, sagt er, „und nicht vernunftgemäß, nicht ‚syn lógo‘, zu handeln, ist dem Wesen Gottes zumider. Der Glaube ist Frucht der Seele, nicht des Körpers. Wer also jemanden zum Glauben führen will, braucht die Fähigkeit zur guten Rede und ein rechtes Denken, nicht aber Gewalt und Drohung... Um eine vernünftige Seele zu überzeugen, braucht man nicht seinen Arm, nicht Schlagwerkzeuge noch sonst eines der Mittel, durch die man jemanden mit dem Tod bedrohen kann...“.

Der entscheidende Satz in dieser Argumentation gegen Bekehrung durch Gewalt lautet: Nicht vernunftgemäß handeln ist dem Wesen Gottes zuwider.

Der Papst bemerkt in einer Anmerkung zum letzten Satz:

Einzig um dieses Gedankens willen habe ich den zwischen Manuel und seinem persischen Gesprächspartner geführten Dialog zitiert. Er gibt das Thema der folgenden Überlegungen vor.

Diese Einschränkung ist zu akzeptieren. Demnach ist das Zitat nicht um seiner selbst willen verwendet, sondern nur als Einstieg in die Rede zum Thema: „Glaube, Vernunft und Universität“, in der es insgesamt nicht um den Dialog mit dem Islam geht. Gleichwohl lässt gerade der Einstieg über das Zitat von Manuel II., auch wenn es nicht das eigentliche Ziel des Papstes war, ein wichtiges Anliegen des Dialogs mit dem Islam erkennen. Es geht um die Frage, wie religiös motivierte Gewalt aus der Mitte des Glaubens heraus, aus einer Auffassung über das Wesen Gottes, ausgeschlossen werden kann.

Der gelehrte Kaiser argumentiert als byzantinischer Christ auf der Basis eines philosophisch grundierten Gottesverständnisses:

Der Herausgeber, Theodore Khoury, kommentiert dazu: Für den Kaiser als einen in griechischer Philosophie aufgewachsenen Byzantiner ist dieser Satz evident. Für die moslemische Lehre hingegen ist Gott absolut transzendent. Sein Wille ist an keine unserer Kategorien gebunden und sei es die der Vernünftigkeit. Khoury zitiert dazu eine Arbeit des bekannten französischen Islamologen R. Arnaldez, der darauf hinweist, daß Ibn Hazm so weit gehe zu erklären, daß Gott auch nicht durch sein eigenes Wort gehalten sei und daß nichts ihn dazu verpflichte, uns die Wahrheit zu offenbaren. Wenn er es wollte, müsse der Mensch auch Götzendienst treiben.

An dieser Stelle tut sich ein Scheideweg im Verständnis Gottes und so in der konkreten Verwirklichung von Religion auf, der uns heute ganz unmittelbar herausfordert. Ist es nur griechisch zu glauben, daß vernunftwidrig zu handeln dem Wesen Gottes zuwider ist, oder gilt das immer und in sich selbst? Ich denke, daß an dieser Stelle der tiefe Einklang zwischen dem, was im besten Sinn griechisch ist, und dem auf der Bibel gründenden Gottesglauben sichtbar wird.

Das Christentum hat auf Grund des „tiefen Einklangs zwischen dem, was im besten Sinn griechisch ist, und dem auf der Bibel gründenden Gottesglauben“ die Möglichkeit, der Glaubensverbreitung durch Gewalt mit vernünftiger Begründung entgegenzutreten, was schon der gelehrte Kaiser mit den bedenkenswerten Worten erfüllt hat, dass es dem Wesen Gottes zuwider sei, nicht vernunftgemäß, nicht ‚sýn lógō‘, zu handeln, und dass man, da der Glaube Frucht der Seele ist, statt Gewalt die Fähigkeit zur guten Rede und rechtes Denken brauche, um eine vernünftige Seele zu überzeugen.

Der Islam kennt – nicht nach eigenen Behauptungen oder Forschungen des Papstes, sondern nach einer Anmerkung des Religionswissenschaftlers und Islam-Kenners Adel Theodor Khoury – den Einklang zwischen Gottesglauben und Philosophie nicht. Er vertritt vielmehr ein absolut transzendentes Gottesverständnis, nach dem Gott in seinem Wollen völlig frei und demnach unberechenbar ist. Der Verweis auf Ibn Hazm soll andeuten, wie eine radikale Konsequenz dieses Grundverständnisses aussieht. Es wird nicht behauptet, dass sie für den ganzen Islam repräsentativ sei; aber sie war im Rahmen des Islam möglich.

Dementsprechend greift im Islam die vernünftige Argumentation gegen gewaltsame Ausbreitung des Glaubens nicht, zumal Mohammed selbst gelehrt hat, den von ihm gepredigten Glauben durch das Schwert zu verbreiten.

Der Papst, der sich von den schroffen Formulierungen des Kaisers absetzt, differenziert an dieser Stelle. Mohammed habe in seiner Frühzeit, als er selbst noch machtlos war, den Verzicht auf Gewalt in Glaubensdingen gelehrt, später aber sei es zu den auch

im Koran niedergelegten Bestimmungen über den Heiligen Krieg gekommen. Nach einer weiteren Anmerkung von Khoury, die der Papst nicht zitiert, ist dabei vor allem an die Bestimmungen der 9. Sure zu denken.

Dass diese Aussagen eine Provokation für die islamische Seite bilden, liegt in der Natur der Sache. Schon das vom Papst verwendete Zitat ist ja als solche formuliert: „Zeig mir doch, was Mohammed Neues gebracht hat ...“. Dabei ist allerdings sehr genau zu beachten, dass das Zitat einem Dialog entnommen ist und trotz pauschaler Formulierung *keine* endgültige Lehraussage bildet, sondern einen Dialogbeitrag, der eine Antwort erwartet. Die durch die Papst-Vorlesung weithin bekannt gewordene Äußerung Manuels II. und die damit verbundene Provokation verdient, nicht zu schnell wieder vergessen zu werden, denn sie bietet den integrationswilligen muslimischen Verbänden Gelegenheit, mit dem Byzantiner „gleichzuziehen“, indem sie aus ihrem islamischen Gottesverständnis heraus belegen, dass religiöse Gewalt dem Wesen Gottes zuwider ist.

In jedem Falle gehört der Nachweis, dass religiöse Gewalt gottwidrig ist, wesentlich zu einer aus europäischer Sicht kulturadäquaten Variante des Islam, so dass ihn unsere Gesellschaft erwarten muss. Dabei wäre es freilich nicht hilfreich, den muslimischen Gesprächspartnern sogleich mit der nach Khoury wiedergegebenen Charakterisierung des islamischen Gottesbildes entgegenzutreten und damit von vornherein zu unterstellen, dass eine vernünftig begründete Ablehnung des bewaffneten Glaubenskrieges auf islamischer Seite ausgeschlossen ist. Angesichts der Tatsache, dass auch im Islam Strömungen bestanden haben, die die griechische Philosophie in entscheidendem Maße rezipierten – wir werden noch den Namen des Averroës nennen – muss der Möglichkeit Raum gegeben werden, dass muslimische Gesprächspartner der Festlegung auf ein absolut transzendentes, also auch die Kategorie der Vernünftigkeit übersteigendes Gottesverständnis widersprechen und analog zu der christlich-philosophischen Begründung Manuels II. den Verzicht auf religiöse Gewalt aus einem Einklang zwischen philosophischem und islamischem Gottesbild belegen. Zugleich müssen andere Wege offengehalten

werden. So sei als Nebenbemerkung eingefügt, dass der „tiefe Einklang“ zwischen griechischer Philosophie und biblisch begründetem Gottesglauben, auf den sich der Papst beruft, auch in der christlichen Theologie nicht Allgemeingut ist. Dies wird im weiteren Verlauf seiner Vorlesung selbst deutlich, wo er von drei Wellen einer „Enthellenisierung“ des Christentums spricht, deren erste mit den Anliegen der Reformation aufbricht, dies allerdings, nachdem schon im späten Mittelalter mit Duns Scotus eine Position des Voluntarismus beginnt, die dem absolut transzendenten Gottesbild des Islam gar nicht so fern steht. Im Vergleich mit der katholischen Tradition erscheint es aus Sicht evangelischer Theologie in der Tat schwieriger, den Verzicht auf Gewaltmission mit Argumenten der Vernunft zu begründen, doch bleibt in evangelischer Tradition zuallererst der Hinweis auf die Toleranz Gottes, die sich im Kreuz auf Golgatha gezeigt hat, dann das Vorbild Christi und der ersten christlichen Missionare, die, wie es in Köbners „Manifest“ heißt, mit nichts anderem als „mit dem einfachen Worte der Wahrheit“ die Welt erobert haben⁹⁹.

Gewaltsamer Verkündigung ist also auf christlicher Seite auch dann ein Riegel vorgeschoben, wenn man sich nicht auf ein philosophisches, sondern auf das biblische Gottesbild beruft, das nach christlichem Verständnis seit jeher seinen Kern und sein kritisches Korrektiv in dem hat, was – mit Luther gesagt – „Christum treibet“, also in der Kreuzesbotschaft. Es ist offenkundig absurd, dass der Glaube an den Gott, der den Sündern seine Liebe darin erwiesen hat, dass er das ihnen zustehende Todesurteil im stellvertretenden Opfer Christi aufhob, überhaupt jemals mit Gewalt verbreitet wurde.

Aber auch, wenn man sich auf dieser Basis dem Problem nähert, bleibt ein klarer Unterschied zum Islam: Das Korrektiv der im Kreuz sichtbar gewordenen Toleranz Gottes mit dem Menschen kennt der Islam nicht. Er leugnet sogar, dass Jesus überhaupt gekreuzigt wurde; und statt von der Liebe Gottes, die nach biblischem Verständnis mit dem Kreuz verbunden ist – man denke nur noch einmal an die oben zitierten Verse 1. Johannes 4,10 und Römer 5,8 – spricht der Koran in Sure 4 Vers 157f. im Zusammenhang mit der Bestreitung der Kreuzigung Jesu davon,

dass Gott „mächtig“ (*‘azīz*) und „weise“ (*hakīm*) sei. Diese göttlichen Eigenschaften verbindet er damit, dass Jesus nicht gekreuzigt, sondern – entgegen der Meinung der Juden, die sich rühmen, Jesus getötet zu haben – ohne Kreuzigung zu Gott erhöht wurde. So tritt jedenfalls im Zusammenhang mit dem Kreuz nach islamischem Verständnis keine Eigenschaft Gottes hervor, die einer gewaltsamen Verbreitung des Glaubens entgegenstände. Nicht nur in der Frage des Verhältnisses von theologischem und philosophischem Gottesverständnis, sondern auch im Blick auf das Kreuz, tut sich, mit dem Papst gesprochen, ein „Scheideweg“ zwischen Christentum und Islam auf.

Diese Scheidung lässt sich auch nicht über die in Sure 4,158 erwähnte Weisheit Gottes überbrücken. Wenn es dort heißt, dass Gott „weise“ sei, bezieht sich das dem Zusammenhang nach nicht auf die Kategorie der Vernünftigkeit, wie sie das Argument Manuels II. voraussetzt, denn „weise“ steht hier in Verbindung mit dem Attribut „mächtig“; und nachdem zuvor die Juden bezichtigt wurden, sich irrtümlich der Tötung Jesu zu rühmen, dient die Charakterisierung Gottes als „mächtig und weise“ (in dieser Reihenfolge) insgesamt dem Ausdruck seiner Überlegenheit über die Menschen. „Weise“ sein bedeutet hier also soviel wie „überlegen klug“ sein, was sich eher mit einem absolut transzendenten als mit einem vernunftbestimmten Gottesbild verbinden lässt.

Die Vorlesung des Papstes ist tatsächlich in der islamischen Welt als Provokation aufgefasst worden. Sie hat heftigste Proteste hervorgerufen. Dabei ist nun nicht interessant, was in der Türkei oder in arabischen und anderen islamischen Ländern geschehen ist, wozu neben heftigen Protesten, unter anderem von Seiten des pakistanischen Parlaments, auch ein sehr respektvoll gehaltener offener Brief gehört, den islamische Gelehrte aus der arabischen Welt, Europa und den USA an Benedikt XVI. adressierten.¹⁰⁰ Wo es um die Integration von Muslimen in unsere Gesellschaft geht, ist aber hauptsächlich die Reaktion der muslimischen Verbände in Deutschland interessant, die ja diese Integration anstreben und dabei die Ansprechpartner des Staates sind.

Die Chance der Papst-Vorlesung wurde von den deutschen Verbänden nicht wahrgenommen. Die Stellungnahmen der Vorsitzenden und anderer Repräsentanten, die danach durch die Medien verbreitet wurden, liefen darauf hinaus, dass die Vorlesung die vom Papst selbst geforderte Verstärkung des Dialoges nicht voranbringe – so Ali Kizilkaya, Vorsitzender des Islamrates – oder es wurde eine Entschuldigung des Papstes dafür gefordert, dass er „in puncto Gewalt und Rolle der Vernunft in der Religion das Christentum über den Islam gestellt habe“ – so von Ayyub Axel Köhler, dem Vorsitzenden des Zentralrates der Muslime, der, wie der Presse zu entnehmen war, gleich noch hinzufügte, dass dies eine gute Gelegenheit für die katholische Kirche wäre, sich „für Kreuzzüge, Zwangsbekehrungen und Vertreibungen“ bei allen Moslems zu entschuldigen.¹⁰¹ Die Stellungnahme von Kizilkaya lässt die Frage aufkommen, wie denn ein Dialog zwischen den beiden Religionen aussehen solle, wenn die christliche Seite von der islamischen keine Klarstellung darüber verlangen darf, ob und wie sich religiöse Gewalt aus ihrem Glauben heraus verbietet. Die Stellungnahme Köhlers besteht aus der reinen Gegenbehauptung, der Islam sei in puncto Gewalt und Rolle der Vernunft in der Religion dem Christentum gleichgestellt. Dies sei hier nicht bestritten, aber wenn es so ist, dürfte es kein Problem sein, die in der Vorlesung des Papstes aufgeworfene Herausforderung nach einer theologisch begründeten Ablehnung von Gewalt zu beantworten. Dass sich die Diskussion nicht auf das Niveau der medienwirksamen Forderung nach einer Entschuldigung für Kreuzzüge usw. einlassen sollte, wurde schon mehrfach betont.

Die unmittelbaren Reaktionen der Vertreter der deutschen Muslime zeugen also nicht von einer Dialogbereitschaft, wie man sie von Gruppen, die Einfluss auf Schule und Universität anstreben, erwarten sollte. Nun ist es freilich auf Seiten des Zentralrats auch nicht dabei geblieben. Nach Köhler hat sich der Dozent für theologische Fragen beim Zentralrat der Muslime in Deutschland, Mohamed Laabdallaoui, im Internet mit einem Artikel unter dem Titel: „Kritischer Dialog: Ein muslimischer Versuch die Papst-Vorlesung zu verstehen“¹⁰² zu Wort gemeldet. Die Kritik, die er an der Vorlesung des Papstes äußert, ist hier nicht

umfassend zu besprechen. Ihr Tenor besteht darin, dass der Papst eigene christlich-europäische Probleme auf den Islam projiziere, um ihnen auszuweichen, und dass er ein altbekanntes europäisches Zerrbild des Islam zeichne. Die Muslime erscheinen also in der Rolle der Opfer der Europäer bzw. eines ihrer hohen Repräsentanten. Aber es bleibt nicht bei dieser eher emotionalen Ebene, Laabdallaoui bringt auch Argumente vor. Interessant sind seine Einwände gegen die These, dass der Islam ein irrationales Gottesbild habe, sowie diejenigen Ausführungen, die man eine Antwort auf die Frage nennen könnte, wie der Islam aus seinem eigenen Gottesbild heraus religiöse Gewalt ausschließt.

Die Betonung des „tiefen Einklangs zwischen dem, was im besten Sinn griechisch ist, und dem auf der Bibel gründenden Gottesglauben“ stellt Laabdallaoui als Verkürzung der historischen Wirklichkeit dar:

Seine Ausführungen über die Enthellenisierungswellen, die erst mit der Reformation beginnen, lesen sich so, als sei das Christentum schon immer rational gewesen im hellenischen Sinn. Im „besten hellenischen Sinn“, denn sie umfasste ja auch die Dimension des Göttlichen. Dass Aristoteles im christlichen Mittelalter Westeuropas erst durch Ibn Ruschd, einen ausgewiesenen Aristoteliker unter den muslimischen Philosophen, bekannt wurde, dass die Aussöhnung der christlichen Theologie mit Aristoteles auch eine Aussöhnung mit Ibn Ruschd war, dass schon viele Historiker die Inspiration der christlichen Scholastik durch die islamische Scholastik verifiziert haben, dass das Christentum im Zusammenhang mit der Entdeckung der Vernunft dem muslimischen Andalusien sehr viel zu verdanken hat, alles das klingt in der Vorlesung an keiner Stelle an, obwohl es durchaus hätte anklingen können, wenn der Papst schon das Vernunftproblem auch mit der islamischen Welt in Verbindung bringt.

Diese Argumentation ist offensichtlich darum bemüht, den Islam selbst als in engem Einklang mit der hellenischen Philosophie stehend darzustellen; an der Realität geht sie aber vorbei. Wenn Laabdallaoui dem Papst vorwirft, seine Aussagen läsen sich so,

„als sei das Christentum schon immer rational gewesen“ und anschließend wie in einer Entgegnung davon spricht, dass „Aristoteles im christlichen Mittelalter Westeuropas erst durch Ibn Ruschd, einen ausgewiesenen Aristoteliker unter den muslimischen Philosophen, bekannt wurde“, erweckt er mindestens den Eindruck, die vom Papst hervorgehobene Verbindung von biblischem Gottesglauben und Vernunft wäre erst durch die islamische Vermittlung des Aristoteles entstanden, die Rationalität des Christentums wäre also ohne Begegnung mit dem Islam nicht möglich gewesen. Dabei handelt es sich aber nach zwei Seiten um eine Halbwahrheit.

Zwar ist allgemein bekannt, dass Ibn Ruschd, den wir üblicherweise Averroës nennen, eine wichtige Rolle bei der Vermittlung der Kenntnis des Aristoteles an die westliche Theologie spielte. Er galt den christlichen Theologen des Mittelalters als der große „Kommentator“ des schlechthinnigen „Philosophen“, des Aristoteles. Aber dem sind zwei weitere Bemerkungen hinzuzufügen. Wenn dem Papst der Vorwurf gemacht wird, er erwecke den ungerechtfertigten Eindruck, „als sei das Christentum schon immer rational gewesen im hellenischen Sinn“, so ist dazu zu bemerken, dass der Einklang zwischen biblischem Gottesglauben und griechischer Philosophie tatsächlich schon sehr früh bemerkt und theologisch verarbeitet wurde, nämlich in dem, was Joseph Ratzinger in seiner 1968 in erster Auflage erschienenen „Einführung in das Christentum“ die „Entscheidung der frühen Kirche für die Philosophie“ nennt.¹⁰³ Dabei geht es um eine Grundentscheidung in der Zeit der Alten Kirche, die lange vor der Entstehung des Islam in der Welt des antiken Polytheismus lebte und unter anderem dadurch überlebte, dass sie nicht wie dieser zwischen den Göttern des Mythos und dem Gott der Philosophen trennte. Die von Laabdallaoui hervorgehobene mittelalterliche Rezeption des Aristoteles ist also nicht die erste Gelegenheit gewesen, in der das Christentum griechische Philosophie theologisch verarbeitete, auch wenn es sich bei der mittelalterlichen Aristotelesrezeption um eine besonders fruchtbare und die katholische Theologie bis heute bestimmende Aufnahme philosophischen Denkens handelte.

Zum anderen hätte der Papst selbstverständlich die Vermittlung des Aristoteles über die Araber an die westliche Kirche ansprechen können. Zur Ehrlichkeit hätte es dann aber auch gehört, die Rezeptionsgeschichte des Averroës und des Rationalismus in der islamischen Welt selbst zu erwähnen. Laabdallaoui erwähnt Averroës wie eine anerkannte islamische Autorität. Davon kann aber keine Rede sein. Averroës hat bei Juden und Christen eine große Wirkungsgeschichte gehabt, ganz anders als im Mehrheitsislam.¹⁰⁴ Wenn Averroës aber keine weithin anerkannte islamische Autorität ist, bildet der Verweis auf ihn auch kein Gegenargument zu der Aussage, dass Gott nach islamischem Verständnis von seinem unverfügbaren Willen her begriffen wird und damit auch nicht an unsere Kategorie der Vernünftigkeit gebunden ist – jedenfalls dann nicht, wenn damit der Mehrheitsislam charakterisiert werden soll. Auch der Papst und in jedem Fall sein Gewährsmann Houry werden wissen, dass der Islam auch andere Positionen als die beschriebene hervorgebracht hat; die pauschale Aussage, dass Gott nach islamischem Verständnis absolut transzendent und auch nicht an die Kategorie der Vernünftigkeit gebunden ist, soll mit Sicherheit nicht die gesamte islamische Geistesgeschichte mit allen ihren Zweigen beschreiben, sondern die weithin prägende Position angeben. Immerhin ist in einer für den Islam werbenden Selbstdarstellung, Murad Wilfried Hofmanns Buch „Der Islam als Alternative“, zu dem die berühmte Islamwissenschaftlerin Annemarie Schimmel das Vorwort schrieb, zu lesen:

Als Theisten sind die Muslime allerdings erkenntnistheoretisch Agnostiker, was Gottes Sein, Sein Wesen und Sein Wirken betrifft; sie meinen, dass hierzu allenfalls Negativdefinitionen möglich sind (...). Auch sind die Muslime davon überzeugt, dass es nicht möglich ist, die dem Menschen gemäße Lebensform aus der Naturbeobachtung herzuleiten. Daher bejahren sie die Notwendigkeit von Offenbarung.¹⁰⁵

„Erkenntnistheoretischer Agnostizismus“ bedeutet allerdings nichts anderes als ein Bekenntnis zur absoluten Transzendenz

Gottes, wenn hier auch die Radikalkonsequenz des Ibn Hazm nicht gezogen wird. Indem abgelehnt wird, ethische Maßstäbe („die dem Menschen gemäße Lebensform“) aus der Naturbeobachtung herzuleiten, heißt das nichts anderes, als dass im Unterschied zu Manuel II. nicht aus Vernunftgründen gegen religiöse Gewalt argumentiert werden kann. Es ist die koranische Offenbarung zu befragen. Bevor wir aber zur Besprechung einschlägiger Koranstellen kommen, sei noch bemerkt, dass Laabdallaouis Hinweis auf Averroës dennoch interessant ist. Wenn er ihn tatsächlich als theologische Autorität schätzt, wäre vielleicht von da aus, und das heißt ausgehend von islamischen Quellen, über das Verhältnis von Vernunft und Gott sowie die Vernunft- und Gottwidrigkeit religiöser Gewalt nachzudenken. Es könnte hier eine Basis liegen, um in das Gespräch mit der vom Papst zitierten Position Manuels II. einzutreten. Diesen Schritt unterlässt Laabdallaoui jedoch.

In gewisser Weise handelt er damit konsequent. Der Grund für diese Unterlassung wäre schon deutlich geworden, wenn wir bei der Besprechung der Reihenfolge seines Artikels gefolgt wären. Laabdallaoui hatte nämlich bereits zuvor zu den Äußerungen des Papstes zum Heiligen Krieg und Gewaltbekehrungen Stellung genommen:

Als seine eigene Meinung stellt er [=der Papst] jedenfalls die historisch falsche Behauptung der gewaltsamen Bekehrung zum Islam auf und führt sie auf den Propheten Muhammad zurück. Und damit bestätigt er wieder einmal die Rhetorik vom „islamischen heiligen Krieg“; die Europa und vor allem die christliche Religion ungebrochen pflegt (...). Doch der Begriff des „Heiligen Krieges“ ist und bleibt ein Begriff aus der christlichen Geschichte, auch wenn der christliche Präsident der USA zurzeit mit seiner Kreuzzugsrede drohte, ihn von dort in die Gegenwart zu holen. Durch die ständige Wiederholung dieser Fehlübersetzung von Djihad wird sie nicht weniger falsch.

Dieses Votum hat wohl die Zustimmung der meisten Christen Europas, wenn es um die Kritik an der Kreuzzugsrhetorik und –

politik des amerikanischen Präsidenten geht. Der Irak-Krieg und Guantánamo gehören zu den Elementen der westlichen Geschichte, die, sofern sie überhaupt etwas mit Christentum zu tun haben, unter seine Entartungen fallen ebenso wie die Anschläge des 11. September unter die Entartungen des Islam. Dieses Niveau der Argumentation sei hier ein weiteres Mal ausgeschlossen, und zwar gegenüber dem Christentum wie gegenüber dem Islam.

Zu bedauern ist allerdings, dass sich Laabdallaoui der eigentlichen Herausforderung, auf Grund eines islamischen Gottesverständnisses religiös motivierte Gewalt auszuschließen, zu entziehen sucht. Er umgeht die Problematik zum einen dadurch, dass er den Begriff des „Heiligen Krieges“ als einen der christlichen Geschichte bezeichnet, bei der es sich um eine „Fehlübersetzung von Djihad“ handle, zum anderen dadurch, dass er die „Behauptung der gewaltsamen Bekehrung zum Islam“ und ihre Rückführung auf Mohammed für historisch falsch erklärt.

Der Hinweis darauf, dass es sich bei der „christlichen“ Rede vom „Heiligen Krieg“ um eine Fehlübersetzung handle, ist vordergründig korrekt. Der Begriff *djibād* ist grammatisch als Infinitiv des Verbums *djahada* im sog. III. Stamm zu bestimmen, der soviel bedeutet wie „sich anstrengen“, „sich bemühen“ und dann auch „kämpfen“. Lassen wir die letzte Übersetzungsmöglichkeit außer Acht, die dem *djihad* sogleich eine martialische Komponente unterlegt, so ist dem Wortsinne nach ein „Sich Bemühen“ gemeint. Mit der grammatischen Klärung allein ist aber eine noch viel zu allgemeine Richtung zum Verständnis des Begriffs vorgegeben. Die Frage, worauf das Bemühen zielt, und vor allem, mit welchen Mitteln es verbunden ist, ist damit ja noch nicht beantwortet. Diese Offenheit besteht selbst da, wo der Begriff im religiösen Zusammenhang verwendet wird.

In der Tat kennt der Islam ein Verständnis von *djibād*, das nichts mit einem „Heiligen Krieg“ zu tun hat; sondern ein auf sich selbst gerichtetes Bemühen in Form von Selbstüberwindung bedeutet mit dem Ziel, ein rechtschaffenes und frommes Leben zu führen. Dies kann sogar als der „Große *djibād*“, bezeichnet werden. Dem steht aber immer noch der „Kleine *djibād*“ gegenüber,

das „Bemühen“ mit militärischer Gewalt¹⁰⁶, das man in einer deutschen Übersetzung sinngemäß durchaus mit „Heiliger Krieg“ wiedergeben kann.¹⁰⁷ Dieser *djihad* kann defensiv zur Verteidigung des Islam oder offensiv zu seiner Ausbreitung geführt werden – und er ist in der Tat offensiv geführt worden, denn der Islam hat sich mit weitgehend unfriedlichen Mitteln und in überraschender Geschwindigkeit von seinem Ursprungsgebiet auf der Arabischen Halbinsel bis nach Indien im Osten und Spanien im Westen ausgebreitet.¹⁰⁸ Dass die Muslime den christlichen und jüdischen, in Persien auch den zoroastrischen Neuuntertanen ihres Reiches, also den Religionen, die auf einem heiligen Offenbarungsbuch beruhen, den „Schriftbesitzern“, den Islam nicht aufzwingen, so dass noch heute in fast allen islamischen Ländern christliche, jüdische und andere Minderheiten leben, im Iran auch noch Zoroastrier, spricht nicht gegen die Gewaltsamkeit der Eroberungen als solche. Immerhin ist zu beachten, dass der Islam in den genannten Gebieten überall die Führungsrolle beanspruchte. Die Anhänger der anderen Religionen sind schließlich zu Bürgern zweiter Klasse geworden, zu „Schutzbürgern“. Bis heute geht das islamische Rechtssystem von dieser Unterordnung aus:

Das klassische Rechtssystem des Islam geht von einer einheitlichen Gesellschaft aus, der Gesellschaft der Muslime, welche ihre Beziehungen zu den Minderheiten aufgrund von geschlossenen Verträgen regelt. Der Rechtsstatus der Minderheiten beruht hier auf einem Vertrag zwischen Eroberern und Unterworfenen, zwischen Siegern und Besiegten, einem Vertrag, der aus den Muslimen die eigentlichen Vollbürger des Landes und aus den anderen nur ‚Schutzbürger‘ macht.¹⁰⁹

Um von Anfang an kein falsches Bild der Toleranz der muslimischen Eroberer entstehen zu lassen, lohnt sich ein Blick auf das Beispiel Ägyptens. Als die Muslime 639-642 das Land am Nil eroberten, mag es unter den koptischen Christen zunächst sogar Erleichterung gegeben haben, da sie zuvor unter der Vorherrschaft von Byzanz und der griechisch-orthodoxen Staatskirche gelitten hatten. Für die Byzantiner waren die Kopten Häretiker,

weil sie der „monophysitischen“ Richtung des Christentums anhängen, das heißt dem Glauben, dass in Jesus Christus nicht eine göttliche und eine menschliche Natur vereint sind, sondern dass er nur eine gottmenschliche Natur besitzt. Dies widersprach aber dem Beschluss des Konzils von Chalcedon (451). Mit der Drangsalierung der Kopten durch die Byzantiner auf Grund von – aus heutiger westlicher Sicht – nur schwer nachvollziehbaren theologischen Unterschieden stoßen wir nach der Erwähnung der Baptisten im vorigen Kapitel auf ein weiteres Beispiel dafür, wie etablierte Kirchen andersdenkende Christen drangsalierten. So sehr allerdings die Bedrängnis der Kopten vor der muslimischen Eroberung Ägyptens einen Schandfleck in der Geschichte der byzantinischen Staatskirche bildet, geht es nicht an, den „bösen“, weil intoleranten Byzantinern die „guten“, weil toleranten Muslime gegenüberzustellen. Dass die Kopten unter muslimischer Vorherrschaft ihre Religion freier ausüben durften als unter der Vorherrschaft Konstantinopels, hat nichts damit zu tun, dass die Muslime „Religionsfreiheit“ im modernen Sinne gewährten¹¹⁰, vielmehr sahen sie sich im Besitz einer überlegenen Wahrheit und waren von dieser Warte aus gegenüber den konfessionellen Unterschieden der christlichen Kirchen gleichgültig. Daher unterschieden sie nicht zwischen den christlichen Konfessionen, sofern diese die muslimische Vorherrschaft anerkannten. Dies bedeutete in der Tat für die Kopten mehr Freiheit als unter byzantinischer Herrschaft. Für alle Christen bedeutete es aber, sich der Vorherrschaft einer anderen Religion beugen zu müssen.

Die muslimische Herrschaft war also für die Kopten keine wirkliche Befreiung, sondern zunächst so etwas wie das kleinere Übel, das so klein gar nicht blieb, wie die weitere Geschichte zeigt. Die Muslime überließen auch der anfänglich noch bestehenden christlichen Mehrheit Ägyptens nicht mehr die Herrschaft im Lande,

und Erleichterung wich der Bedrückung. Mehrere Koptenaufstände des 8. und 9. Jh.s wurden blutig niedergeschlagen. Waren zuvor nur

einzelne Kollaborateure zum Islam übergetreten, so wird nun die Annahme des Islam zu einer Massenbewegung¹¹¹.

Schon allein, dass diese Massenübertritte im Gefolge der Niederschlagung von Koptenaufständen durch die muslimischen Herren stattfanden, lässt vermuten, dass der Islam dabei nicht nur durch das überzeugende Wort gewirkt hat, sondern durch politischen Druck, der selbstverständlich nicht zwingend mit offener Gewalt einhergeht.

Die islamische Eroberung Ägyptens und anderer Länder lässt sich mit Recht als eine durch „Heiligen Krieg“ eröffnete imperialistische Unterwerfung beschreiben. Die islamische „Toleranz“ gegenüber den Schriftbesitzern wie den Christen gewährt eher ein „geduldetes Überleben, keine Religionsfreiheit“¹¹², wie sich auch daraus ergibt, dass der Übertritt vom Islam zum Christentum bis heute schwer geahndet wird.

Schon der Blick auf die frühen, sehr raschen Eroberungen des Islam spricht dafür, dass es keine der islamischen Tradition fremde Verwendungsweise des Wortes ist, wenn das zu *djahada* III gehörige Partizip *mudjāhid* (Plural *mudjāhidin*) in unsere Sprache als Bezeichnung von freiwilligen bewaffneten „Gotteskriegerern“ Eingang fand, auch wenn die sich vor allem als Verteidiger des Islam und nicht als seine Offensive sehen.¹¹³

Laabdallaoui ist nun nicht nur daran gelegen, dass der Papst und die ganze christliche Welt den Begriff des *djihad* falsch verwendet, sondern auch daran, dass die Rückführung der gewaltsamen Bekehrung zum Islam auf Mohammed eine „historisch falsche Behauptung“ sei.

Demgegenüber ist aber auf Aussagen aus dem Koran zu verweisen, die schlechterdings nicht anders als als Aufruf zur gewaltsamen Bekehrung zu verstehen sind. In Sure 9, V. 5 heißt es:

Sind die geschützten Monate aber verflossen, dann tötet die Götzendiener, wo immer ihr sie findet, und ergreift sie und belagert sie und lauert ihnen aus jedem Hinterhalt auf. Wenn sie jedoch mit Reue

umkehren und das Gebet verrichten und die Steuer zahlen, lasst sie ihres Weges ziehen. Siehe, Gott ist verzeihend und barmherzig.

Aussagen wie diese sind ihrem Ursprung nach keine allgemeinen Aufforderungen zur Tötung von Götzendienern; vielmehr gehören sie in bestimmte historische Zusammenhänge der Zeit Mohammeds, über die man bei der Lektüre orientiert sein sollte.¹¹⁴ In Sure 9,5 weist schon die einleitende Zeitangabe mit ihrer Erwähnung von „geschützten Monaten“ auf bestimmte historische Umstände, im Kontext kommt dazu die Erwähnung einer „Großen Pilgerfahrt“ (V. 3).

Die muslimische Tradition hält die 9. Sure für die späteste oder jedenfalls eine der spätesten. Sie soll bei der Pilgerfahrt des Jahres 631, also ein Jahr nach der friedlichen Eroberung Mekkas durch Mohammed und seine Leute, im Auftrag des Religionsstifters dort vorgetragen worden sein¹¹⁵, eine historisch-kritische Sicht lässt das jedenfalls für die ersten zwölf Verse gelten.¹¹⁶

Die „Götzendiener“ heißen auf arabisch *mušrikūna*, werden also mit einem Partizip im IV. (kausativen) Stamm zu dem Verbum *šarika* bezeichnet, das im Grundstamm soviel wie „teilnehmen“ oder „Anteil haben“ bedeutet. Demnach wäre wörtlich zu übersetzen „die die Anteil geben“, wobei offenkundig Menschen gemeint sind, die anderen Wesen einen Anteil an der Würde des einen wahren Gottes zusprechen, oder – wie häufig übersetzt wird – die dem einen Gott andere göttliche Wesen „beigesellen“. Vor diesem Hintergrund ist die Übersetzung „Götzendiener“ gängig. Entsprechend der muslimischen Tradition, die aber die historisch-kritische Islamwissenschaft zum allergrößten Teil übernommen hat, handelt es sich bei den Bezeichneten um die Verehrer der alten arabischen Götter, also um Polytheisten. Die These, dass es sich bei dieser Identifizierung um eine islamische Geschichtskonstruktion handelt, während Mohammed tatsächlich Christen im Blick hat, deren Kultstätte die Kaaba in Mekka war, und deren Glaube an die Dreieinigkeit von ihm dahingehend gedeutet wurde, dass sie dem einen Gott (Gott-

Vater) die beiden anderen Personen der Trinität „beigesellen“, scheint – soweit sich das von außerhalb des Faches sagen lässt – zwar bedenkenswert, bildet aber in der Fachwissenschaft nur eine Randposition und soll demnach bei den vorliegenden Überlegungen nicht vorausgesetzt werden.¹¹⁷ Dies ist allerdings kein wirklicher Schade, da bei den Anweisungen zum Umgang mit den religiösen Gegnern nicht von vorrangigem Interesse ist, wer diese Gegner konkret sind.

Bedenkt man bei der Lektüre von Sure 9,5 die Situation der Proklamation aus Anlass der Wallfahrt, dann werden die Verehrer der (nach der üblichen Interpretation) alten Götter, die ihrerseits noch an der Wallfahrt teilnahmen, vor die Wahl gestellt, entweder getötet zu werden oder sich zum Islam zu bekehren. Nichts anderes ist ja mit „umkehren“, „Gebet verrichten“ und „Steuer zahlen“ gemeint. Das Gebet heißt an dieser Stelle im Arabischen *ṣalāt*, was auch die Bezeichnung für das rituelle Gebet der Muslime als eine der fünf Säulen des Islam ist, die Steuer heißt *zakāt*, was eigentlich „Reinheit“ bedeutet, aber auch die Almosensteuer bezeichnet und damit eine weitere der fünf Säulen des Islam.

Es ist der Aufruf zum totalen Krieg gegen die feindlichen Polytheisten: sie töten, gefangennehmen, belagern und ihnen auflauern. Es gibt dann nur eine Möglichkeit, dieser totalen Auseinandersetzung zu entrinnen: die Annahme des islamischen Glaubens und die ebrliche Glaubenspraxis¹¹⁸.

Murad Wilfried Hofmann, nach dessen Koranausgabe oben zitiert wurde¹¹⁹, weist in einer Anmerkung darauf hin, dass an der vorliegenden Stelle die Situation „eines bereits ausgebrochenen Verteidigungskrieges“ vorausgesetzt sei. Der Vers behandle demnach „nicht das Recht zum Krieg (*ius ad bellum*), sondern das Recht im Krieg (*ius in bello*)“. Wenn die oben – im Einklang mit der islamischen Überlieferung – angenommene Situation der Pilgerfahrt von 631 zutrifft, führt das Bild des Verteidigungskrieges aber in die Irre. Nachdem Mekka sich im Jahre 630 der Streitmacht Mohammeds kampflos ausgeliefert hatte¹²⁰, musste es darum gehen,

den muslimischen Besitz der Stadt und ihres Heiligtums zu sichern. Die Verehrer der alten Götter waren zwar unsichere Elemente, denen man aber kaum im Verteidigungskrieg gegenüberreten musste, denn sie müssen klar in der Minderheit gewesen sein. Dafür spricht die im vorhergehenden Jahr erfolgte kampflose Übergabe der Stadt, und darüber hinaus auch der Eindruck, den die Proklamation offenbar bewirkte. Eine tatsächliche Bekämpfung der Ungläubigen blieb aus:

Die Proklamation war in einem scharfen Ton abgefasst, gab aber gleichzeitig zu erkennen, dass die Feindseligkeiten eingestellt werden sollten, sobald die Heiden sich doch noch eines Besseren besinnen würden. Dementsprechend hat sie auch gewirkt. Es kam keineswegs zu einem Heidenpogrom. In der Überlieferung findet sich keine Spur davon. Wohl aber scheinen die Heiden, soweit sie im Ausstrahlungskreis der islamischen Umma lebten, unter dem Druck der Proklamation wie der allgemeinen Lage, die sich immer mehr zu ihren Ungunsten verschob, eingelenkt und mindestens äußerlich den Islam angenommen zu haben.¹²¹

Aber selbst wenn es nicht zur Verfolgung, also zum „Heidenpogrom“, kam, ist schon die massive Androhung nichts anderes als Bekehrung durch Gewalt – und die Androhung war auch deshalb so wirkungsvoll, weil ihr Erfahrungen mit Mohammed und seinen Leuten vorausgingen. Es geht also um Bekehrung, die die Mittel der Gewalt nicht scheut, nicht um Verteidigungskrieg.

Überhaupt ist bei der Frage, ob Mohammed gewaltsame Bekehrungen betrieben habe, nicht davon abzusehen, dass er nach der Übersiedlung nach Medina 622, der *hidjra*, nach der die muslimische Ära berechnet wird, dort als „Staatschef“ agierte und in dieser Funktion auch Kriege führte, und zwar unter anderem gegen die Heimatstadt Mekka, in der er und seine Anhänger zuvor Verachtung und Bedrängnis erfahren hatten.¹²²

An diesem Punkt liegt ein wohl zu beachtender Unterschied zwischen Islam und Christentum. War das Christentum erst im 4. Jh. Staatsreligion geworden und hatte als solche die Funktion der

antiken Polisreligion angenommen, die ihm von seinem Ursprung her nicht zukam, so ist der Islam schon von seinen Ursprüngen her Staatsreligion, in deren Namen seit jeher militärische Gewalt ausgeübt wurde.

Mohammeds Kriege gegen Mekka sind wohl zunächst ganz „nach dem Gesetz der Wüste“ als Razzien entstanden, um die Emigranten in Medina zu ernähren; gleichwohl verfolgten und erreichten sie schließlich auch das Ziel, das Heiligtum von Mekka zu erobern, um es zum zentralen Heiligtum des Islam zu erheben:

Aus der Razzia entwickelt sich eine Art Glaubenskrieg, das ‚Kämpfen auf dem Weg Gottes‘, wie es in späteren Stellen des Koran so oft heißt.¹²³

Dieses „Kämpfen auf dem Weg Gottes“ heißt auf Arabisch *al-djibādu fī sabīli ’llāhi* oder eben abgekürzt *djibād*.

Die Kriege gegen Mekka hat Mohammed damit gerechtfertigt, dass er und seine Anhänger ja zuvor in Mekka wegen ihres Glaubens an den einzig wahren Gott bedrängt und gezwungen worden waren, die Stadt zu verlassen. Dies kommt in Sure 22, V. 39f. zum Ausdruck, einer Stelle, die in der islamischen Tradition als die erste Erlaubnis zum offenen Kampf mit den Feinden der islamischen Religion verstanden wird¹²⁴:

Erlaubnis (zur Verteidigung) ist denen gegeben, die bekämpft werden – weil ihnen Unrecht angetan wurde. Jenen, die schuldlos aus ihren Wohnungen vertrieben wurden, nur weil sie sagten: „Unser Herr ist Gott“ (...)

Ähnliches gilt für Sure 2,217:

Sie werden dich über das Kämpfen im geschützten Monat befragen. Sprich: „Kämpfen in ihm ist schlimm; aber Abwendigmachen von Gottes Weg und vom Glauben an Ihn und (den Zutritt) zur

unverletzlichen Moschee (verwehren) und Sein Volk daraus vertreiben, ist bei Gott schlimmer“.

Hinter der zuletzt zitierten Aussage, der erwarteten Anfrage, wird wiederum ein konkretes Ereignis sichtbar, nämlich der Überfall der Muslime aus Medina auf eine mekkanische Karawane, die im Monat Radschab stattfand, einem der „geschützten Monate“, in denen Angriffe verboten waren. Die Muslime haben demnach eine Regelung missachtet, die gerade zum Schutz der Karawanen diente.¹²⁵ Gerechtfertigt wird die Missachtung akzeptierten Rechts damit, dass die Mekkaner noch schlimmeres Unrecht getan hätten bzw. tun, indem sie die Muslime vom rechten Glauben abzubringen suchen und ihnen den Zugang zum Heiligtum verwehren. Mit anderen Worten bedeutet das, dass den Gegnern des eigenen Glaubens gegenüber grundlegende Rechte, wie etwa der Schutz von Karawanen in kampffreien Monaten, nicht beachtet werden müssen.

In dem Vorwurf, dass die Mekkaner den Zutritt zur unverletzlichen Moschee verwehren, klingt auch an, dass eines der muslimischen Kriegsziele gegen Mekka darin besteht, diesen Zugang freizukämpfen. Bedenkt man freilich, dass das Heiligtum von Mekka ein vormuslimisches Heiligtum war, nach gängiger Auffassung noch zu Mohammeds Zeiten eines des altarabisch-polytheistischen Kultes¹²⁶, dann ist dieses Ziel der Übernahme des Heiligtums einer anderen Religion im wesentlichen nichts anderes als Glaubensverbreitung durch Krieg.

Dass Mohammed sich bei seinen Kriegen nicht als den eigentlichen Aggressor sieht, ist nun aber nicht so auszudeuten, dass es sich um reine Verteidigungskriege im modernen Sinne gehandelt hätte. In diesem Sinne merkt Hofmann zu der oben zitierten Sure 22,39 an, es handle sich um „die erste koranische Offenbarung des Grundsatzes, dass im (internationalen wie im Bürger-)Krieg Gewaltanwendung nur zur Verteidigung zulässig ist“. Wenn man derartige neuzeitliche Maßstäbe anlegen will, dann ist es gewiss einerseits als Unrecht zu bezeichnen, dass Mohammed und seine Anhänger vor dem Auszug nach Medina wegen ihres Glaubens an

den einen Gott in Mekka drangsaliert wurden. Wenn dieselben Leute aber nach ihrer Übersiedlung von Medina aus Karawanen der Mekkaner überfallen und dabei auch noch allgemein vorgeschriebene Kampfpausen missachten, ist das nicht weniger Unrecht. Dabei ist nicht zu übersehen, dass die Muslime in Medina keine armen hilflosen Flüchtlinge waren. Mohammed amtierte dort ja sogar als Staatschef.

Aber dabei wird mit unangemessenen Kategorien gearbeitet. Man kann Mohammeds Kriegspraxis nicht, etwa im Stil von Manuel II. Palaiologos, als „inhuman“ charakterisieren – jedenfalls dann nicht, wenn man ihm unpolemisch als einer historischen Gestalt gerecht werden will, die vor ihrem zeitgeschichtlichen Hintergrund zu verstehen ist:

Die ‚Ebe‘ von Glaube und Kampf wird (bekanntlich) bereits in der frühesten Zeit des Islam eingegangen, sie gehört noch in seine formative Periode. Eine ‚bellum iustum‘-Diskussion prinzipieller Art ist damals nicht geführt worden, brauchte auch nicht geführt zu werden: Für die im tribalen Milieu entstandene und deutlich von Elementen des Tribalismus bestimmte Gemeinschaft der Muslime (die Umma, so der Terminus technicus) war es nach den Vorstellungen der Zeit nur ‚natürlich‘, sich mit Waffengewalt zu schützen und ihre Erweiterung und Stärkung mit Waffengewalt zu betreiben, so dieses denn als Erfolg versprechend angesehen werden konnte. Die Aussicht auf Erfolg war aber vor der erzwungenen Umsiedlung des Propheten und seiner kleinen Anhängerschar nach Medina, der sog. Hîgra in keiner Weise gegeben (Kampf hätte in Mekka Selbstmord bedeutet), diese Aussicht eröffnete sich jedoch in Medina, nachdem sich der Prophet und seine Gefolgschaft mit einem großen Teil der dortigen tribalen Gruppen zu einer Kult- und Aktionsgemeinschaft zusammengeschlossen hatten.¹²⁷

Vor seinem zeitgeschichtlichen Hintergrund erscheint die von Mohammed ausgeübte Gewalt also in einem völlig anderen Licht als wir sie aus heutiger europäischer Perspektive empfinden. Bewaffnete Auseinandersetzungen waren in Mohammeds Umfeld

normal, ja mehr noch, ein Großteil der Tugenden, die eine Einzelperson, und des Ansehens, das eine tribale Gruppe erwerben konnte, hatte seinen Ursprung in kriegerischen Aktivitäten.¹²⁸

Zur Wahrheit gehört auch, dass einige Stellen des Koran offensichtlich das Bemühen zeigen, Auswüchse im Krieg zu vermeiden, so Sure 2,194:

Wenn einer euch angreift, bekämpft ihn im gleichen Maße, in dem er Gewalt anwendet.

Hiernach gibt Mohammed als Kriegsherr eine Anweisung zur Mäßigung, ein Wesenszug, der sich auch in seinen richterlichen Anweisungen findet. So wirkt die aus europäischer Sicht sprichwörtlich-barbarische Vorschrift des Koran, einem Dieb die Hand abzuschneiden (Sure 5,38f.) im Zusammenhang gelesen wie eine Vorschrift zur Mäßigung, die das Amputieren der Hand an die Stelle der Hinrichtung des Diebes setzt und ihm so auch die Möglichkeit der Besserung gewährt. Es scheint sich also entgegen ihrem Ruf um eine nach damaligen Maßstäben humane und weise Anweisung zu handeln; dass sie die Humanität des vom Christentum mitgeprägten modernen europäischen Strafrechts nicht erreicht, ist ihr nicht vorzuwerfen.

Aber obwohl Mohammed nicht als blindwütiger Gewaltmensch gelten kann, gehört es ebenfalls zur historischen Gerechtigkeit, dass er sich, wie Sure 2, V. 217 unmissverständlich zeigt, mit religiösen Begründungen über anerkannte Regeln der damaligen Kriegführung hinwegsetzte. Ein weiteres Beispiel für die Missachtung anerkannten Rechts bietet sein Kampf gegen den jüdischen Stamm der Banū Nadīr, in dessen Verlauf er entgegen einer anerkannten Kriegsregel Palmen umhauen ließ. Dieses Bäumefällen mag vor dem Hintergrund der klimatischen Verhältnisse der Arabischen Halbinsel aus damaliger Sicht sogar schlimmer gewesen sein als das Ergebnis seines Sieges gegen einen anderen jüdischen Stamm, die Quraiza, nach dem Mohammeds Feldherr 600 Männer töten ließ, die sich ihm auf Gnade und Ungnade

ausgeliefert hatten. Auf Grund der Selbstausslieferung aber war er nach allgemeiner Ansicht durchaus berechtigt, keine Gnade walten zu lassen.

So merkwürdig und unmenschlich sich das auch anhören mag; in der öffentlichen Meinung ist er wohl dadurch schuldig geworden, dass er Befehl gegeben hat, etliche Palmen der Banū Nadir zu fällen, nicht aber dadurch, dass er an einem einzigen Tag mehr als ein halbes Tausend Juden über die Klinge hat springen lassen¹²⁹.

Im Übrigen ist, um der historischen Gestalt Mohammeds gerecht zu werden, zu unterstreichen, dass die von ihm begangenen Gewaltakte vor dem Hintergrund seiner Zeit nicht dagegen sprechen, dass er ein Mann tiefen religiösen Empfindens war, dem nach dem Bild der islamischen Tradition die Verehrung vieler Götter und wohl auch der als blutleer empfundene Ritualismus und Traditionalismus der altarabischen Religion¹³⁰ ein Gräuel war. Es spricht nichts dafür, dass ältere abendländische Mohammed-Bilder zutreffen, nach denen er ein Betrüger oder ein ordinärer skrupelloser Machtpolitiker war.¹³¹ Wir können ihm in jedem Falle zugute halten, dass er nicht um sein eigenes Ansehen gekämpft hat, sondern um die Ehre des einen allmächtigen Gottes, für die er selbst vor der Übersiedlung nach Medina Nachteile und Spott auf sich nahm – und doch ist historisch nicht daran zu rütteln, dass er im Eifer für Gott seine Anhänger zu Gewalt und Totschlag aufgerufen hat, und dabei auch bereit war, die in seinem Umfeld anerkannten Kampfregeln zu verletzen. Mohammed erscheint also in historischer Sicht als religiös-politische Führungspersönlichkeit mit Licht- und Schattenseiten.

Vor dem Hintergrund der von Mohammed selbst geführten Kriege und der diesbezüglichen koranischen Bestimmungen erscheint es wiederum keineswegs zufällig, dass sich eine Tradition des bewaffneten *djihad* bis heute gehalten hat. Der Islam trägt in diesem Punkt immer noch die Prägung aus seiner frühen Kampfzeit. Der Dozent für theologische Fragen beim Zentralrat der Muslime in Deutschland macht es sich – freundlich gesagt – zu einfach, wenn er die Rede vom „Heiligen Krieg“ als christliches

Zerrbild abtut, so sehr er ja recht hat, dass es sich dabei nicht um eine wörtlich korrekte Übersetzung von *djibād* handelt; und er trägt seinerseits die Unwahrheit vor, wenn er die Auffassung, Mohammed habe Gewalt zur Ausbreitung des Glaubens angewendet, ohne nähere Begründung eine „historisch falsche Behauptung“ nennt.

Wenn unsere Gesellschaft islamischen Religionsunterricht in staatlichen Schulen einrichtet, dann ist es unerlässlich, dass angesichts der im Namen des Islam ausgeübten Gewalt ein Unterrichtsziel darin besteht, den Schülerinnen und Schülern zu vermitteln, wie sie mit Korantexten, die den Krieg gegen Andersgläubige rechtfertigen, in einer für unsere Gesellschaft akzeptablen Weise umgehen können. Die Texte dürfen also nicht außen vor bleiben, wie es einer Art Verdrängungsstrategie entspräche, die etwa der Artikel von Laabdallaoui anwendet. Damit würde das Gewaltpotential der Texte nicht unschädlich gemacht, da die Schüler ihnen ja außerhalb des Unterrichts begegnen können, sei es bei privater Lektüre des Koran, sei es bei der Predigt in einer Moschee. Der Anspruch, der an die Behandlung der Texte im Unterricht zu stellen ist, bedeutet, dass die Schüler lernen müssen, dass die darin propagierte Gewalt um Gottes willen (!) nicht akzeptabel ist.

Dabei hilft es freilich nicht, einen Maßstab anzulegen, der dem Islam von sich aus fremd ist wie etwa ein Bekenntnis zum Grundgesetz und zur deutschen Rechtsordnung. Damit würde im Unterricht ein Nebeneinander der Wertesysteme vermittelt wie sie etwa in den Bekenntnissen der deutschen Muslimverbände vorliegt oder auch in den arabischen Staaten, in denen sowohl eine an europäischen Vorbildern orientierte Verfassung als auch das traditionelle islamische Recht gilt. Auch ein solches Nebeneinander beseitigt das Gewaltpotential der Korantexte nicht, sondern lässt ja immer noch die Möglichkeit offen, dass die jetzige Ordnung des Grundgesetzes und des deutschen Rechtssystems als vorläufig und geographisch begrenzt betrachtet wird, und dass religiöse Gewalt außerhalb dieser Grenzen akzeptiert wird. Auch lässt es die Möglichkeit offen, dass man das offenbarte Wort des Koran über das menschlich begründete Rechtssystem stellt.

Aus diesen Gründen ist es unerlässlich, dass diejenigen Muslime, die sich an der Vorbereitung und Durchführung von islamischem Religionsunterricht an deutschen Schulen beteiligen wollen, die Herausforderung aufnehmen, die das von Papst Benedikt XVI. zitierte Votum des gelehrten Byzantiners bedeutet, und nun aus ihrem eigenen Gottesverständnis, und damit auf islamisch-theologischer Grundlage, nachweisen, dass ein *djihad* im Sinne eines bewaffneten „Sich Bemühen auf dem Weg Gottes“ dem Wesen Gottes nicht entspricht. Diese theologische Erkenntnis ist dann auch kritisch gegen Korantexte einzuwenden, die Gewalt propagieren.

Dem Islam ist also das abzuverlangen, was das Christentum seit jeher betreibt, indem es von der Verkündigung des Opfertodes Christi her auch biblische Texte wie etwa alttestamentliche Gesetze, die die Steinigung bei Unzucht anordnen, nicht mehr im wörtlichen Sinn für verbindlich hält.

Im Zusammenhang der *djihad*-Frage ist nun darüber hinaus im Blick auf die christliche Wertung bestimmter alttestamentlicher Texte festzustellen, dass dasselbe für die alttestamentlichen Kriegsgeschichten zu sagen ist, die vor allem in den Geschichtsbüchern vom Josuabuch bis zum zweiten Königebuch enthalten sind. Hier erscheint Israel bisweilen als ein von Gott zum Krieg aufgerufenes Volk, besonders schrecklich im Josuabuch. Aber auch diese Geschichten stehen für den christlichen Leser unter dem Vorbehalt, dass das Reich Christi nach Johannes 18,36 nicht von dieser Welt ist. Dabei sei speziell im Gespräch mit dem Islam betont, dass Christen, die unter Verweis auf alttestamentliche Kriegserzählungen militärische Vorgänge des modernen Israel religiös bejahen, von der Mitte ihres eigenen Glaubens abweichen.¹³²

Wir hatten ja gesehen, wie Köbner in seinem „Manifest“ gerade von Johannes 18,36 her ausschließt, dass die „Gemeine“ Christi je mit dem Staat „zusammenschmelzen könne, ohne dadurch wesentlich aufzuhören, ein Reich Christi zu sein“¹³³. Einen Auftrag zum „Heiligen Krieg“, also einen militärischen oder guerillamäßigen Waffengang mit dem Zweck der Ausbreitung des Christentums oder einer christlichen Konfession, gibt es im Chris-

tentum nicht. Er wird in Johannes 18,36 von Christus selbst ausdrücklich ausgeschlossen, wenn er nach der Feststellung „Mein Reich ist nicht von dieser Welt“ fortfährt:

Wäre mein Reich von dieser Welt, meine Diener würden darum kämpfen, dass ich den Juden nicht überantwortet würde; nun aber ist mein Reich nicht von dieser Welt.

Die von den Muslimen zu fordernde Ablehnung religiöser Gewalt betrifft nicht nur das Gebiet des „Heiligen Krieges“, sondern auch die Strafwürdigkeit der Apostasie, des Abfalls vom Islam, wobei zwischen beidem insofern ein Zusammenhang besteht, als sie beide in der Situation der frühen islamischen Gemeinschaft in Medina wurzeln. Die Apostasieproblematik ist also ein weiteres Zeichen dafür, dass der Islam bis heute von seiner frühen Kampfzeit geprägt ist.

Die Strafwürdigkeit der Apostasie wird weniger mit Koranworten begründet als mit außerkoranisch überlieferten Mohammed-Worten¹³⁴, so mit einer Sentenz, die dazu aufruft, den zu töten, der seine Religion wechselt, und einer anderen, nach der ein Muslim in drei Fällen getötet werden darf: bei Abfall vom Islam, bei Unzucht nach legitimer Eheschließung sowie bei einem nicht aus Blutrache verübten Mord.¹³⁵

Die Apostasie hat in der islamischen Kultur einen ganz anderen Stellenwert als der Religionswechsel in Europa. Es geht nicht um eine Frage der persönlichen Glaubens- und Gewissensfreiheit, sondern um ein Problem, das die ganze islamische Gemeinschaft betrifft. Khoury stellt dazu fest:

Denn das islamische Gesetz hält den Abfall vom Glauben für die schwerste Sünde und darüber hinaus für eine direkte Gefährdung der Existenz der Gemeinschaft, so dass der Renegat gleich einem Kämpfer gegen die Muslime behandelt wird: Er soll hingerichtet werden¹³⁶.

Diese Angst vor Renegatentum ist aus der Situation der frühen islamischen Gemeinschaft in Medina historisch nachvollziehbar. Schließlich stand bei aller Glaubenszuversicht nicht fest, dass die Muslime tatsächlich ihr Ziel erreichen würden, Mekka und sein Heiligtum in ihren Besitz zu bringen – ja, es war nicht einmal klar, ob die Gemeinschaft der Gläubigen überhaupt Bestand haben würde. Sie war umgeben von Feinden und zweifelhaften Freunden. In dieser Situation bedeutete Abfall vom Islam und die damit verbundene Möglichkeit des Überlaufens zum Feind mit Khoury gesagt eine „direkte Gefährdung der Existenz der Gemeinschaft“. Anders gesagt: Jeder Apostat war ein potentieller Hochverräter und musste daher unschädlich gemacht werden. Individuelle Glaubens- und Gewissensfreiheit hat in diesem Zusammenhang keinen Raum.

Dass historisch nachvollziehbar ist, wie es zur Verurteilung der Apostaten kam, bedeutet aber noch lange keine moralische Rechtfertigung, erst recht nicht aus heutiger europäischer Sicht. Wie sehr die Ursprungssituation aber bis heute das islamische Verständnis des Abfalls vom Glauben prägt, ergibt sich daraus, dass moderne islamische Juristen im Dialog mit westlichen Gesprächspartnern die Strafbarkeit der Apostasie immer noch mit der Gefährdung der Gemeinschaft begründen, wobei sie das Moment des Hochverrats herausstellen, um nicht in einen Konflikt mit der in den Menschenrechten verankerten Glaubensfreiheit des Einzelnen zu geraten. Die Juristin und Islamwissenschaftlerin Silvia Tellenbach umschreibt die Sachlage folgendermaßen:

Im zunehmenden Diskurs mit der außermuslimischen Welt, insbesondere in der internationalen Diskussion über die Menschenrechte, wird auch die Rechtfertigung der Todesstrafe für die Apostasie von den Gelehrten des islamischen Rechts nicht mehr allein aus den Traditionen des Propheten abgeleitet. Als Strafgrund der Apostasie wird heute insbesondere gegenüber dem Vorwurf, die Meinungs- und Gewissensfreiheit nicht zu respektieren, geltend gemacht, es ginge hier nicht um diese. Apostasie bedeute vielmehr, dem islamischen Staats- und Gesellschaftssystem die Gefolgschaft aufzukündigen, ja zum Angriff auf dieses überzugehen. Apostasie falle also in die Sphäre des

*Hochverrats, der in allen Ländern der Welt mit schwerster Strafe bedroht sei.*¹³⁷

Dass Apostasie bedeutet, „dem islamischen Staats- und Gesellschaftssystem die Gefolgschaft aufzukündigen“, und insofern als direkter Angriff aufgefasst wird, belegt den teilweise totalitären Charakter des islamischen Staates. Grundsätzlich entspricht diese Grundhaltung dem, was auch anderenorts anzutreffen war, wo ein Staatskult bestand, etwa im antiken Römischen Reich, wo die Christen gerade deshalb Repressionen ausgesetzt waren, weil sie nicht an diesem teilnahmen¹³⁸, oder auch in mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Staaten, in denen das Christentum in die Funktion des Staatskultes gerückt war. Im Vergleich mit dem Christentum bleibt aber zu berücksichtigen, dass es nicht von seinem Ursprung her die Funktion des Staatskultes besaß, und dass es sie deshalb auch ohne Substanzverlust wieder aufgeben und sich in eine religiös-pluralistische Gesellschaft einordnen konnte, während in den islamischen Ländern eine direkte Kontinuität zwischen der frühen Kampfgemeinschaft des Religionsstifters, die sich auch in koranischen Texten spiegelt, und der Gegenwart besteht.

Dass auch Repräsentanten des deutschen Islam nicht *per se* bereit sind, sich von dieser Ursprungssituation des Islam zu distanzieren, zeigt sich, wenn man Sure 4,88f. in der Koran-Ausgabe von Hofmann liest, eine Stelle, in der es um den Umgang der Muslime mit Heuchlern geht, und auf die sich islamische Rechtsgelehrte zur Begründung der Strafwürdigkeit der Apostasie berufen haben.¹³⁹ Hofmann gibt den entscheidenden Vers 4,89 folgendermaßen wieder:

Sie wünschen, dass ihr ungläubig werdet, wie sie ungläubig sind, und dass ihr (ihnen) gleich seid. Nehmt aber keinen von ihnen zum Freund, ehe sie sich nicht auf Allahs Weg begeben. Und wenn sie (in offener Feindschaft) den Rücken kehren, ergreift und tötet sie, wo immer ihr sie findet.

Dieser deutsche Text ist keine wörtlich-korrekte Übersetzung des Arabischen, sondern trägt Hofmanns Interpretation vor, wobei vor allem der Zusatz in der zweiten Klammer interessant ist.¹⁴⁰ In einer Anmerkung zum Text zeigt sich, dass Hofmann die Auslegungstradition aufgreift, nach der es an dieser Stelle um die Strafe für den Abfall vom Islam geht:

Wie sich aus dem ersten Satz des Verses und den folgenden Versen ergibt, handelt es sich nicht nur um den (nichtstrafbaren) Abfall vom Islam, sondern um aktiven, überall strafbaren Hochverrat.

Er nimmt also eine Unterscheidung zwischen einem nichtstrafbaren Abfall und aktivem Hochverrat vor, der freilich, wenn man Hofmanns Hinweis folgend den Zusammenhang der Stelle berücksichtigt, nicht in gewaltsamem Vorgehen gegen die Muslime bestehen muss. Jedenfalls erwähnt der Koran selbst als Vergehen der „Hochverräter“ nur, dass sie sich wünschen, dass die Muslime vom Glauben abfallen.

Demnach lässt Hofmanns Interpretation unter Berücksichtigung des Korantextes die Möglichkeit offen, dass schon der Versuch eines ehemaligen Muslim, anderen Muslimen seinen Religionswechsel plausibel zu machen, unter Berufung auf den Koran als todeswürdiges Vergehen interpretiert wird.

In seinem schon erwähnten Buch „Der Islam als Alternative“ kommt Hofmann unter anderem auf die Bestrafung der Apostasie in islamischen Ländern zu sprechen, und auch hier findet sich keine klare Distanzierung. Zwar heißt er die Praxis, schon den Abfall vom Glauben mit dem Tod zu bestrafen, nicht gut, weil sie auf einer „unhaltbaren Gleichsetzung von friedlichem, privatem Abfall vom Glauben (*ridda*) und Hochverrat in der aktiven Bekämpfung des früheren Glaubens“ beruht¹⁴¹. Die Grenze, wo dieser Hochverrat beginnt, bestimmt er aber nicht. Um das Problem praktisch anzugehen, könnte man den Konvertiten Hofmann, der sich in seinen Publikationen und Vorträgen einerseits kritisch zum Christentum äußert¹⁴², andererseits für den Islam

wirbt, fragen, ob seine Interpretation der islamischen Apostasievorschriften einem Konvertiten, der den umgekehrten Weg gegangen ist wie er, das Recht zugesteht, in analoger Weise Kritik am Islam zu üben und das „Christentum als Alternative“ darzustellen. Hofmann würde dies im Gespräch vielleicht bejahen, könnte es aber kaum absichern, denn seine Auslegung von Sure 4,88f. ließe durchaus zu, den aus dem Islam Konvertierten unter Berufung auf den Koran zu töten.

Aber schon, dass Hofmann überhaupt im Zusammenhang mit dem Abfall vom Glauben bzw. der Gegnerschaft zum Islam von „Hochverrat“ spricht, und das wohlgemerkt nicht in neutraler Distanz, sondern im Bemühen um Verständnis – anders ist seine Anmerkung zu Sure 4,88f. nicht zu verstehen – zeigt, dass auch die von ihm vertretene Form von Islam an der Kampfgemeinschaft von Medina orientiert ist. Wir werden noch darauf zu sprechen kommen, dass dies letztlich in seiner Auffassung des Koran gründet, den er entsprechend der Tradition des orthodoxen Islam als wortwörtliche Offenbarung Gottes versteht. An dieser Stelle ist aber schon festzuhalten, dass Hofmann keinen aus unserer Sicht kulturadäquaten Islam vertritt.

Möglicherweise würde er sich darauf zurückziehen, dass Gegnerschaft zum Islam ohnehin nur in den Ländern Hochverrat sein kann, in denen der Islam Staatsreligion ist. Aber dieses Argument wiegt gar nichts, wenn es um die Frage der Kulturadäquanz geht. Ein Islam, der den Maßstäben unserer Kultur entspricht, kann eine entsprechende Wertung auch in anderen Ländern nicht gutheißen, was etwa dann unmittelbar relevant wird, wenn es um Asyl für ehemalige Muslime geht, die in ihren Heimatländern verfolgt werden, gar am Leben bedroht sind. Selbst wenn ein solcher Apostat ein antimuslimisches Traktat verfasst hätte oder versucht hätte, Freunde und Verwandte zum Abfall zu überreden, steht ihm bei uns Asyl zu, ja noch mehr: Auch die Muslime, die Teil unserer Staatsordnung sein wollen, müssten sich für den Verfolgten einsetzen.

Bei Hofmann handelt es sich um eine Art „Vorzeigekonvertiten“, einen erfahrenen und gebildeten Weltmann. 1931 im unterfränkischen Aschaffenburg geboren, erhielt er als Abiturient ein

Stipendium für einen Studienaufenthalt in den USA, studierte Rechtswissenschaften in München und Harvard und promovierte 1957 in München auf dem Gebiet des Staatsrechts. Seit den frühen sechziger Jahren stand er im diplomatischen Dienst und arbeitete an verschiedenen Auslandsvertretungen der Bundesrepublik (u. a. Algier, Bern, Wien, Brüssel/NATO, Belgrad) sowie im Auswärtigen Amt in Bonn. In den achtziger Jahren war er Informationsdirektor der NATO in Brüssel, 1987-90 Botschafter in Algier, 1990-94 in Rabat. Hofmann, der aus römisch-katholischem Elternhaus stammt und als Jugendlicher den Jesuiten nahe stand, konvertierte 1980 zum Islam und ist im tätigen Ruhestand Publizist und Vortragsreisender zu islamspezifischen Themen. Das Buch „Der Islam als Alternative“, das so etwas wie eine Programmschrift seines Werbens für den Islam ist, ist noch in seiner Zeit als Botschafter in Rabat entstanden. Als Diplomat wurde Hofmann 1987 mit dem Bundesverdienstkreuz I. Klasse ausgezeichnet, während sich die hohe Anerkennung, die er in der islamischen Welt genießt, unter anderem darin zeigt, dass er Träger des ägyptischen Verdienstordens I. Klasse für Kunst und Wissenschaft ist. Darüber hinaus ist er Vollmitglied der *Ahl al-Bait-Foundation for Islamic Thought* in Amman, deren zweijährlich stattfindende Tagungen er regelmäßig besucht.¹⁴³

Die skizzierte Vita zeigt schon, dass sich Hofmann als Brückenbauer zwischen den Kulturen versteht; aber auch die gleichsam „staatstragenden“ Elemente seiner Biographie, sein Status als „Botschafter a. D.“ und als Träger des Bundesverdienstkreuzes, dürfen nicht darüber hinwegtäuschen, dass er eine Form des Islam vertritt, der unserer Gesellschaft keinen Einfluss gewinnen darf. Dies ließe sich noch aus anderen Äußerungen ausführlicher belegen, aus denen klar hervorgeht, dass er die bestehende freiheitlich-demokratische Grundordnung nur vorläufig akzeptiert, während ihm tatsächlich an einer Zukunft liegt, in der nicht mehr die westliche pluralistische Demokratie, sondern das islamische Recht in Deutschland dominiert.¹⁴⁴

Relevant ist dies unter anderem deshalb, weil der Zentralrat der Muslime in Deutschland Hofmann als Ehrenmitglied führt. Damit gehört er also einem der großen islamischen Verbände in

Deutschland an, die die Integration des Islam in die deutsche Staatsordnung fordern, unter anderem schulischen Religionsunterricht, und mit denen die Regierung in diesen Fragen zusammenarbeiten müsste. Es dürfte aber klar sein, dass Hofmanns Interpretation bei Religionsunterricht in deutschen Schulen nicht als angemessene Lösung der Apostatenfrage dargestellt werden darf. Vielmehr ist an diesen Unterricht die Anforderung zu stellen, dass Sure 4,88f. wie die Aufrufe zum Heiligen Krieg so behandelt wird, dass den Schülerinnen und Schülern klar wird, dass der darin enthaltene Auftrag, „Heuchler“ zu töten, inakzeptabel ist und nicht als göttlicher Auftrag verstanden werden darf. Es muss klar sein, dass Abkehr vom islamischen Glauben, selbst wenn dies mit dem Wunsch verbunden ist, auch andere vom muslimischen Glauben abzubringen, kein strafbarer Hochverrat ist.

Die Beurteilung der Apostasie hat noch einmal gezeigt, wie sehr der Islam in einer völlig anderen Kultur wurzelt als der unseren, und wie sehr er bis heute davon geprägt ist. Vor diesem Hintergrund ist die Aufgabe, den bewaffneten *djihad* sowie die Strafbarkeit der Apostasie auf der Basis eines islamischen Gottesbildes auszuschließen, keineswegs trivial. Der Islam ist dabei ja gefordert, sich gegen Traditionen zu wenden, die ihn von seinem Ursprung her mitbestimmt haben, und noch mehr: Es geht gegen Traditionen, die auf den Religionsstifter Mohammed selbst zurückgehen, und die Eingang in den Koran gefunden haben.

Was Mohammed angeht, so hat er in klarem Unterschied zu Christus ein „Reich von dieser Welt“ regiert und damit die Einheit von Glaubensgemeinde und politischer Gemeinschaft praktiziert, und er hat in seiner Eigenschaft als religiöser Führer und Staatsherr gleichermaßen zum bewaffneten Kampf „auf dem Weg Gottes“ aufgerufen. Die Muslime, die den Islam in unsere Staatsordnung eingliedern wollen, sind aber angesichts dessen zu der Klarstellung aufgerufen, dass Mohammed in diesen Punkten *kein* Vorbild ist. Wie sehr das der islamischen Tradition widerspricht, zeigt sich darin, dass es in Sure 33,21, gerade im Zusammenhang des „Heiligen Krieges“, über Mohammed heißt:

In dem Gesandten Gottes habt ihr wirklich ein schönes Beispiel für jeden, der auf Gott und den jüngsten Tag hofft und oft Gottes gedenkt.

Dem Kontext nach wird er hier als Vorbild des Mutes für die muslimischen Kämpfer genannt. In der islamischen Tradition ist der Vorbildcharakter des Propheten darüber hinaus bis in den Alltag hinein, bis auf Fragen der Kleidung und des Schmucks, ausgedehnt worden.¹⁴⁵

Die harte Mohammed-Kritik, wie sie in dem Zitat Manuels II. vorkommt, nach dem Mohammed nur „Inhumanes“ gebracht habe, hatten wir uns nicht zueigen gemacht, sondern demgegenüber den Anspruch formuliert, ihm unpolemisch als einer historischen Gestalt gerecht zu werden, als Führungspersonlichkeit mit Licht- und Schattenseiten. Es reicht aber zum Beleg der Kulturadäquanz nicht aus, wenn der Islam uns darin folgt und Mohammed nur historisch gerecht zu werden sucht, obwohl schon das angesichts der Verehrung des Propheten als zeitloses Vorbild für ein gottgefälliges Leben von einem Muslim viel verlangt sein dürfte. Wenn man von den Muslimen die Bringpflicht erwartet, religiös motivierte Gewalt auf der Grundlage ihres eigenen Gottesbildes auszuschließen, bedeutet das auch, Mohammeds Verhältnis zur religiös motivierten Gewalt als dem Wesen Gottes nicht entsprechend zu kritisieren. Dasselbe gilt für die von Mohammed praktizierte Einheit von Religionsgemeinde und politischer Gemeinschaft – modern gesprochen: von Religion und Staat. Sich davon theologisch zu distanzieren, bedeutet anzuerkennen, dass der Prophet in seinen Aufrufen und Handlungen ein teilweise verzerrtes Gottesbild vertreten hat.

Was den Koran angeht, so dürfte die oben erhobene Forderung, auf Grund eines islamisch fundierten Gottesbildes religiöse Gewalt auszuschließen und diese theologische Erkenntnis selbst gegen anderslautende Korantexte einzuwenden, für orthodoxe Muslime geradezu sinnlos erscheinen. Die Analogie zum

christlichen Umgang mit alttestamentlichen Steinigungsvorschriften und Kriegserzählungen greift insofern nicht, als das Christentum streng genommen von einer endgültigen Offenbarung Gottes in Jesus Christus ausgeht, die die Bibel als inspiriertes Buch und insofern auch „Wort Gottes“ bezeugt, während der orthodoxe Islam von einer „Verbalinspiration“ des Koran ausgeht, nach der der Koran im arabischen Original wortwörtlich von Gott offenbart wurde. Hofmann erklärt dies folgendermaßen:

Satz für Satz, Wort für Wort Sein herabgekommenes Wort (kalam Allah), Seine unmittelbare, Sprache gewordene Mitteilung (tanzil). (...) Die Anerkennung des Korans als Gottes Wort ist für den Muslim konstitutiv. Wer dies nicht glaubt, ist kein Muslim.¹⁴⁶

Man hat diesen Unterschied auf die Formel gebracht, dass das Christentum in Jesus Christus ein „inkarniertes“ (=fleischgewordenes) Wort Gottes kenne, während der Islam ein „inlibriertes“ (=buchgewordenes) Gotteswort kenne. Damit ist tatsächlich ein wichtiger Unterschied zwischen beiden „Buchreligionen“ griffig auf den Punkt gebracht, wenn es sich auch wie bei jedem Schlagwort nicht um eine umfassende Beschreibung des Sachverhaltes handelt.¹⁴⁷

Das Christentum hat vor diesem Hintergrund – abgesehen von gewissen Randgruppen – seit jeher die Möglichkeit gehabt, bestimmte biblische Texte als geschichtlich bedingt zu verstehen, jedenfalls als nicht mehr im Wortsinne gültig (Christus das Ende des Gesetzes!) bis hin zu theologischer und historischer bzw. naturwissenschaftlicher Sachkritik.

Wer dagegen einmal einem Muslim begegnet ist – man kann dies in der Tat erleben und sollte es nicht verachten! – der mit Tränen der Rührung seine Liebe zum Koran bekundete, wird ein Gespür dafür bekommen, wie schwer es in der islamischen Tradition verwurzelten Menschen fallen dürfte, vergleichbare Kritik an Koranworten zu üben. Die tiefe Liebe zum heiligen Buch ist zu respektieren; allerdings darf dies nicht über unser gesellschaft-

liches Interesse hinwegtäuschen, dass das Gewaltpotential, das der Islam auf Grund seiner Ursprünge besitzt, und das in der Tradition des bewaffneten *djihād* und im Umgang mit Abtrünnigen immer noch lebendig ist, bei einem Islam ausgeschlossen werden muss, der in die deutsche Staatsordnung integriert werden will. Bedenkt man, dass es angesichts von Hofmanns Auffassung des Koran als einer wortwörtlichen Offenbarung Gottes kein Zufall sein kann, dass er sich nicht grundsätzlich und kritisch von den Tötungsvorschriften aus Sure 4,88f. distanziert, dann ist klar, dass ein kulturadäquater Islam, wie er in deutschen Schulen unterrichtet werden dürfte, sich vom orthodox-islamischen Verbalinspirationsverständnis distanziert haben muss, und zwar bevor der Religionsunterricht eingerichtet wird.

Ob Muslime tatsächlich in der Lage sind, in den genannten Punkten Kritik an Aussagen und Praxis ihres Propheten und an ihrem heiligen Buch zu üben, und ob sich dafür ein tragfähiger Maßstab in der islamischen Tradition finden lässt, ist nicht von außen zu entscheiden. Immerhin ist es auch wahr, dass es im Koran heißt – der Papst hat es zitiert: „Kein Zwang in der Religion!“ (Sure 2,256); und mindestens ein Teil der muslimischen Rechtsgelehrten hat diesen Satz als Verbot von „Zwangsbekehrungen und des Aufrufs zur Annahme des Islams unter Androhung physischer Strafe bis hin zur Todesstrafe“ verstanden.¹⁴⁸ Auch bestehen offenbar Bewegungen in der islamischen Welt, das Verständnis des *djihād* von dieser und inhaltsentsprechenden Aussagen her aufzubauen.¹⁴⁹ Inwiefern dies aber auf eine breitere Basis des Gottesverständnisses gestellt werden kann, so dass die Gewaltpotentiale anderer Koranaussagen völlig ausgeschlossen werden können, wäre von muslimischer Seite zu zeigen.

Immerhin bestehen auch in der islamischen Theologie Tendenzen, die geschichtliche Bedingtheit des Koran anzuerkennen; so etwa, wenn auf dieser Basis Widersprüche dahingehend aufgelöst werden, dass die spätere Offenbarung als Aufhebung einer früheren gedeutet wird. Dieses, im übrigen nicht überall anerkannte Verfahren¹⁵⁰, bedeutet jedoch nicht, dass Kriegsaufrufe als ungültig erwiesen werden, weil – wie auch schon in der

Regensburger Vorlesung Benedikts XVI. anklang – die friedlichen mekkanischen Suren älter sind als die medinensischen Suren mit teilweise kriegerischem Inhalt. Wir hatten ja erwähnt, dass die 9. Sure nach islamischer Tradition die oder jedenfalls eine der spätesten Offenbarungen überhaupt ist. Demnach müssten gerade die Gewaltaufrufe dieser Sure eine Art letztgültigen Charakter haben.

Weiter führt vielleicht das Konzept von Nasr Hamid Abu Zaid, der den Koran im Sinne von „Diskursen“ verstehen will und in diesem Zusammenhang zwischen historisch bedingten und universal gültigen Inhalten unterscheiden will:

In der Diskursanalyse steht aber nicht nur die Frage der Kontextualisierung im Mittelpunkt. Vielmehr geht es darum, was der Diskurs über die Kontexte vermittelt und wie er es tut. So besteht die Aufgabe darin, zu fragen, was historisch und was universal gültig ist, eine Frage, die alle modernen, liberalen muslimischen Gelehrten beschäftigt, und die sie in Angriff nehmen müssen.¹⁵¹

Vielleicht finden die von Abu Zaid genannten „modernen, liberalen muslimischen Gelehrten“ in der Mitte des Islam einen Ansatz, ein kritisches Korrektiv, um die Gewalttexte des Koran und Mohammeds Umgang mit Gewalt als historisch bedingt von einem toleranten Gottesbild abzuheben, das diese Gewalt nicht duldet.

Dass der Islam den Gott nicht kennt, der im Kreuz auf Golgatha seine Toleranz gegenüber den Menschen erwiesen hat, wurde bereits mehrmals betont. Im vorliegenden Zusammenhang ist noch einmal daran zu erinnern, dass das Christentum gerade darin eine wirkliche theologische Basis besitzt, um beispielsweise alttestamentliche Gewalt- und Kriegstexte als nicht dem Wesen Gottes entsprechend zu beurteilen, während der Islam dieses kritische Korrektiv nicht hat. Allerdings – wenn der Islam tatsächlich nicht nur das seit seiner Ursprungszeit immer wieder aktualisierte Potential zur Gewalt in sich trägt, sondern auch das der Toleranz, bleibt zu hoffen, dass integrationswillige Muslime einen

Ansatzpunkt finden, um aus ihrem Gottes- und Menschenbild heraus religiös motivierte Gewalt auszuschließen und einen Islam zu vertreten, der aus seiner Mitte heraus Konkordanz zur Aufklärung und westlichen Demokratie aufweist wie es im Christentum der Fall ist, Konkordanz, die auch die Kritik eigener Tradition bis hin zu Korantexten einschließen.

Solange aber diese, für den Islam gewiss sehr schwierige, Vorarbeit nicht von deutschen Muslimen erbracht ist, sollte unsere Gesellschaft dem Islam keine staatstragende Rolle zuerkennen, wie sie derzeit etwa die christlichen Kirchen inne haben. Die Situation der Muslime im deutschen Staat ist noch als offen zu betrachten.

⁹⁰ Badura, *Grundgesetz* (S. 44, Anm. 12), 60.

⁹¹ Vgl. dazu Badura, a. a. O., 40.

⁹² Vgl. dazu Thorsten Anger, *Islam in der Schule*. Rechtliche Wirkungen der Religionsfreiheit und der Gewissensfreiheit sowie des Staatskirchenrechts im öffentlichen Schulwesen, Münsterische Beiträge zur Rechtswissenschaft 152, Berlin 2003, 69f.; 88. Danach hat die „Kulturadäquanzklausel“ zu keiner Zeit einhellige Zustimmung finden können; als „Bestandteil des grundgesetzlichen Religionsbegriffs“ kann sie daher nach Anger nicht gelten. Nach Simone Spriewald, *Rechtsfragen im Zusammenhang mit der Einführung von islamischem Religionsunterricht als ordentliches Lehrfach an deutschen Schulen*. Juristische Reihe Tenea Band 33, Berlin 2003, 178f. hat das Bundesverfassungsgericht die Kulturadäquanzklausel mittlerweile selbst aufgehoben, während sie von Fachgerichten und in der wissenschaftlichen Literatur durchaus noch, wenn auch in modifizierter Form, verwendet wird.

⁹³ Stellungnahme vom 22. September 2006, (<http://www.zentralrat.de>; <6. Oktober 2006>).

⁹⁴ <http://www.islamrat.de>; <6. Okt. 2006>.

⁹⁵ Spriewald, *Rechtsfragen* (Anm. 92), 179.

⁹⁶ Ein Beispiel dafür bietet die Präambel der Satzung des Zentralrats der Muslime in Deutschland, in der es heißt: „Die nachfolgend unterzeichnenden Islamischen Vereinigungen - geleitet von der gemeinsamen Überzeugung, dem Islam, insbesondere seiner Moral und Ethik unterworfen zu sein, einig darin, als Islamische Religionsgemeinschaften in Deutschland das Grundgesetz der

Bundesrepublik Deutschland und ihr Recht zu respektieren, in der gemeinsamen Absicht, den islamischen Gemeinschaften in der Bundesrepublik Deutschland zu dienen, den kulturellen und interreligiösen Dialog zu pflegen und sich für eine konstruktive Kooperation zum Wohl der islamischen Gemeinschaften und der ganzen Gesellschaft einzusetzen, einvernehmlich in der Grundlegung, bei der Auswahl der Mittel und Wege zur Erfüllung der gemeinsamen Aufgaben des Zentralrats der Muslime in Deutschland als einzige Quelle die islamische Lehre im Rahmen des Grundgesetzes und im Einklang mit den Gesetzen der Bundesrepublik Deutschland anzuwenden, (...) geben ihrer gemeinsamen Einrichtung folgende Satzung: (...)“ (<http://www.zentralrat.de>; <6. Oktober 2006>) – „Bei der Auswahl der Mittel und Wege (...) als einzige Quelle die islamische Lehre im Rahmen des Grundgesetzes und im Einklang mit den Gesetzen der Bundesrepublik Deutschland anzuwenden“, sagt nur etwas über das praktische Verhalten des Zentralrats aus; ob der von ihm vertretene Islam inhaltlich mit dem Grundgesetz übereinstimmt, ist damit gar nicht gesagt. Praktiken etwa religiöser Gewalt könnten grundsätzlich gebilligt werden, wenn der Zentralrat auch auf ihre Ausübung auf deutschem Boden verzichtet.

Eindeutiger erscheint die Selbstvorstellung des Islamrates für die Bundesrepublik Deutschland: „Die Grundlagen des Islamrates sind die islamische Lehre und Tradition sowie die Ordnungen, wie sie vom Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland und den Verfassungen der Länder vermittelt werden. Der Islamrat bekennt sich uneingeschränkt zum Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland und den Prinzipien der freiheitlich demokratischen Grundordnung und des sozialen Rechtsstaates. (...) Der Islamrat versteht sich als islamische Gemeinschaft in einem säkularen und pluralistisch strukturierten Staatswesen“ (<http://www.islamrat.de>; <6. Okt. 2006>).

Allerdings wäre auch hier die Rückfrage zu stellen, wie sich im Verständnis des Islamrates die islamische Lehre und Tradition, auf die er sich ebenso beruft wie auf das Grundgesetz, theoretisch zu unserer demokratisch-pluralistischen Gesellschaft verhalten.

⁹⁷ Silvia Tellenbach, *Die Apostasie im islamischen Recht*, http://www.gair.de/tellenbach_apostasie.pdf; <10. Oktober 2006> S. 8f.

⁹⁸ Die Rede liegt mir als Internetpublikation vor: <http://www.vatican.va> <10. Oktober 2006>. Den Dialog zitiert der Papst nach: Manuel II Paléologue, *Entretiens avec un Musulman*. 7e Controverse, ed. Adel Theodore Khoury, Sources chré-

tiennes 115, Paris 1966. Darüber hinaus gibt er eine mittlerweile erschienene griechisch/deutsche Ausgabe an: Manuel II. Palaiologos, *Dialoge mit einem Muslim*. 3 Bde. hrsg. von Karl Förstel, Corpus Islamico-Christianum. Series Graeca, Würzburg/Altenberge 1993 – 1996.

⁹⁹ Vgl. S. 82.

¹⁰⁰ Vgl. <http://www.islamicamagazine.com> <18. Okt. 2006>. Der Brief ist im Westen zum Teil als Eröffnung des Dialogs begrüßt worden, vgl. etwa den Artikel *Weisheit in Zeiten des Streits* von Michael Stürmer in: *Die Welt*, 18. Oktober 2006, S. 9, der auf den Satz hinausläuft: „Der Dialog, den der Papst in Regensburg gefordert hatte, hat mit der Antwort der muslimischen Führer begonnen“. Daneben gab es aber auch heftige Kritik. So schreibt der für eine kritische Sicht des Islam bekannte Orientalist Hans-Peter Raddatz in: *Rheinischer Merkur* vom 19. Oktober 2006, S. 17 unter der Überschrift *Die Imame verkünden die eigene Wahrheit* sehr deutliche Worte: „In ihrem Kommentar behandelt die Imamschaft wesentliche Aspekte wie Fragen des Glaubenszwangs und Glaubenskriegs, der Transzendenz Allahs und des Gebrauchs der Vernunft. Die Interpretationen zeichnen sich dabei durch drei Merkmale aus, die einzeln oder gemeinsam auftreten: Sie verfehlen und vernebeln das Thema oder umgehen ganz einfach geltende Dogmen. Salopp gesprochen: Die Religionsführer wollen den Papst und die Weltöffentlichkeit für dumm verkaufen, denn besonders die prominentesten unter ihnen – die Imame Tantawi (Ägypten) und al-Karadawi (Katar) – fordern seit vielen Jahren die ‚normale‘ Gewalt, wie sie Koran und Tradition legitimieren“.

Obwohl der offene Brief hier nicht ausführlich besprochen werden kann, scheint es insofern sinnvoll, diese kritische Beurteilung zu zitieren, weil uns die von Raddatz bemängelte Verschleierungsstrategie auch in Äußerungen und Kommentaren deutscher Islam-Vertreter begegnen wird. Es könnte sich dabei um eine feste Größe handeln, mit der man bei muslimischen Stellungnahmen grundsätzlich zu rechnen hat.

¹⁰¹ Die Stellungnahmen von Kizilikaya und Köhler werden hier nach www.faz.net <16. September 2006> wiedergegeben.

¹⁰² <http://www.islam.de> <10. Oktober 2006>.

¹⁰³ Vgl. Joseph Ratzinger (Papst Benedikt XVI.), *Einführung in das Christentum*, Neuausgabe 2000, Lizenzausgabe Augsburg 2005, 126-132.

¹⁰⁴ Vgl. dazu R. Arnaldez, Art. *Ibn Rusbd*, in: B. Lewis (u. a.) (Hrsg.), *Encyclopedia of Islam* III, Leiden (u. a.) 1971, Sp. 909-920, Sp. 919: „Ibn Rusbd had few

disciples in Islam. His great fame among Western schoolmen is known“; vgl. auch Tibi, *Im Schatten Allahs* (S. 28, Anm. 2), 329f., der einen ägyptischen Philosophen, Murad Wahba, zitiert, der es als „das Paradoxon Averroës“ bezeichnet, dass Averroës „in Europa verehrt, bis heute von der islamischen Orthodoxie inkriminiert wird“. Tibi nennt auch weitere Bücher, in denen er näher auf die Verurteilung der Hellenisierung des Islam durch die Orthodoxie eingeht. Vgl. auch Hübner, *Christentum* (S. 19, Anm. 1), 110-112; 119 („Durch die absolute Gottgegebenheit jedes Wortes im Koran wurde auch nach einer kurzen Blütezeit das Eindringen der abendländischen Metaphysik in den Islam behindert, aus deren weitere Entwicklung die neuzeitliche und schließlich die heutige Wissenschaft hervorging“). Die „absolute Gottgegebenheit jedes Wortes im Koran“ wird uns weiter unten noch beschäftigen.

¹⁰⁵ Murad (Wilfried) Hofmann, *Der Islam als Alternative*, München ²1993, 30.

¹⁰⁶ Zu den folgenden Ausführungen zum *djihad* vgl. E. Tyan, Art. *Djihad*, in: B. Lewis, *The Encyclopedia of Islam*. New Edition II, Leiden (u. a.) 1965, 538-540; Albrecht Noth, *Glaubenskriege des Islam im Mittelalter*, in: Peter Herrmann (Hrsg.), *Glaubenskriege in Vergangenheit und Gegenwart*, Veröffentlichung der Joachim-Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften Nr. 83, Göttingen 1996, 109-122; Adel Theodor Khoury, *Einführung in die Grundlagen des Islams*, Religionswissenschaftliche Studien 27, Würzburg (u. a.) 1993, 213-215.

¹⁰⁷ Noth, *Glaubenskriege* (Anm. 106), 112 zeichnet auf Grund der koranischen Belegstellen den Hintergrund der Verwendung der Vokabel dahingehend nach, dass Mohammed nicht vom „Krieg“, sondern vom „Sich Anstrengen“ gesprochen habe, um für die Teilnahme am Kampf zu werben. *Djihad* betont stärker als die Rede von „Krieg“ die persönliche Beteiligung des Einzelnen, die auch mit jenseitsbezogenen Versprechungen und Drohungen verbunden sein kann. Bei der Vokabel *djihad* kann „das körperliche Kämpfen (...) zur Funktion einer geistigen Einstellung“ werden.

¹⁰⁸ Vgl. dazu Albrecht Noth, *Früher Islam*, in: Ulrich Haarmann (Hrsg.), *Geschichte der arabischen Welt*, München 1987, 58ff.

¹⁰⁹ Adel Theodor Khoury, *Toleranz und Religionsfreiheit im christlichen und islamischen Verständnis*, in: Günter Baadte (u. a.) (Hrsg.), *Religion, Recht und Politik* (S. 44, Anm. 12), 11-37, S. 26.

¹¹⁰ Diesen Eindruck kann man bei Noth, *Früher Islam* (Anm. 108) gewinnen, wenn er a.a.O., 64 die Situation der orientalischen Christen vor der islamischen

Eroberung folgendermaßen schildert: „Die Christen in Syrien/Palästina und Ägypten (Kopten) gehörten überwiegend monophysitischen Glaubensrichtungen des Christentums an, waren damit im Sinne der ‚orthodoxen (chalcedonischen) byzantinischen Staatskirche Häretiker und seit langem erheblichen Pressionen ausgesetzt; im westlichen Iran gab es große Gruppen von (nestorianischen) Christen und von Anhängern anderer Religionsgemeinschaften, die mit dem staatstragenden Zoroastrismus nicht in Einklang standen“, und auf S. 65 feststellt: „Wesentlicher aber war die muslimische Schutzgarantie für die freie Religionsausübung, eine Garantie, an die sich die Eroberer fast durchweg strikt hielten. (...) Religionsfreiheit hatte aus den eben genannten Gründen für viele der von der muslimischen Eroberung betroffenen Untertanen der beiden zentralistischen Großreiche [=Byzanz und Sassanidenreich] bis dato nicht bestanden, (...) ja, die muslimischen Eroberer wurden mitunter regelrecht als Befreier begrüßt“.

¹¹¹ Heinzgerd Brakmann, *Die Kopten - Kirche Jesu Christi in Ägypten*. Ihre Geschichte und Liturgie, in: Albert Gerhards/ders. (Hrsg.), *Die koptische Kirche*. Einführung in das ägyptische Christentum, Urban-Taschenbuch 451, Stuttgart (u. a.) 1994, 9-27, S. 20.

¹¹² Brakmann, a.a.O., 20f.

¹¹³ Zum Ursprung dieses Wortes vgl. Noth, *Glaubenskriege* (Anm. 106), 118f.

¹¹⁴ Zu Biographie und Zeitgeschichte Mohammeds vgl. Rudi Paret, *Mohammed und der Koran*. Geschichte und Verkündigung des arabischen Propheten, Urban-Taschenbuch 32, Stuttgart 1991; Houry, *Einführung* (Anm. 106), 13-31; Hartmut Bobzin, *Mohammed*, München 2002.

¹¹⁵ Vgl. dazu Theodor Nöldeke, *Geschichte des Qorāns*. Erster Teil: Über den Ursprung des Qorāns, zweite, von Friedrich Schwally bearbeitete Auflage, Leipzig 1909, 222; 227; auch Paret, *Mohammed* (Anm. 114), 147f.; *Der Koran*, Übersetzung und Kommentar von Houry (S. 90, Anm. 57), Bd. 7 (1996), 275.

¹¹⁶ So Nöldeke, ebd.

¹¹⁷ Der Koran geht ja auf christliche und biblische Inhalte ein, so dass kein Zweifel daran besteht, dass Mohammed darüber unterrichtet war. Diesbezügliche Fragen sind auch schon seit langem untersucht worden, vgl. Wilhelm Rudolph, *Die Abhängigkeit des Qorāns von Judentum und Christentum*, Stuttgart 1922. Rudolph geht freilich von dem klassischen Bild aus, wonach Mekka keine christliche Stadt war: „Auch in Mekka, das uns als Heimat Muhammeds besonders interessiert, muss man mit jüdisch-christlichem Wesen wenigstens oberflächlich vertraut ge-

wesen sein. Zwar können wir dort bis jetzt weder Juden noch Christen zur Zeit Muhammeds ganz sicher nachweisen; viele werden es kaum gewesen sein, sonst hätte uns wohl die Tradition bessere Kunde von ihnen aufbewahrt“ (a.a.O., 3f.). Er geht des weiteren davon aus, dass Mohammed keine Bibeltexte schriftlich vorliegen hatte, vgl. a.a.O., 8; 9ff.

Zu der genannten Minderheitsposition vgl. die kleine Monographie von Günter Lüling, *Der christliche Kult an der vorislamischen Kaaba als Problem der Islamwissenschaft und christlichen Theologie*, Erlangen ²1992. Lüling hatte in seiner Dissertation (*Über den Urqurʾān. Ansätze zur Rekonstruktion vorislamischer christlicher Strophlieder im Qurʾān*, Erlangen 1974) herausgearbeitet, dass sich im Korantext christliche Strophlieder ausmachen lassen, die von Mohammed kommentierend bearbeitet wurden. Dabei lag ein Schwerpunkt der Kommentierung in der Ablehnung der Trinität. Die europäische Koranwissenschaft hat nach Lüling diesen Sachverhalt nicht bemerkt bzw. nach seiner Veröffentlichung praktisch nicht anerkannt, weil sie zum einen „im Bann der islamischen Darstellung der Entstehung des Koran immer prinzipiell vorausgesetzt [hat], dass der gesamte Korantext direkt aus den Offenbarungen des Propheten Muhammad stammte“ (ders., *Kult*, 27), und weil sie zum anderen sich vor allem auf die sprachwissenschaftliche Erschließung des Korantextes konzentriert hat und Fragen der Entstehung ausgeklammert hat. Nach Lüling gehört die Vorstellung, dass Mekka zur Zeit Muhammeds noch ein polytheistisches Kultzentrum war, zum islamisch konstruierten Geschichtsbild, während vielmehr davon auszugehen ist, dass die vorislamische Kaaba ein christlicher Kultbau war, in der nicht nur die Trinität liturgisch gefeiert wurde, was Mohammed den „Beigesellern“ vorwarf, sondern auch Heiligenbilder verehrt wurden, gegen die er sich ebenso wandte, vgl. Lüling, a.a.O., 43-52. Wesentliche Voraussetzungen für Lülings erstaunlich klingende These bestehen darin, dass die vorislamische Poesie Arabiens in viel höherem Maße christlich geprägt ist, und dass auch das Christentum auf der Arabischen Halbinsel weiter verbreitet war, als die Forschung wie etwa Rudolph gemeinhin annimmt. Im Übrigen ist auffällig, dass in der islamischen Historiographie keine missionarischen Gespräche Muhammeds mit Heiden überliefert sind, dafür aber Gespräche mit Christen oder Juden. Zu Gunsten der These, dass sich Mohammed ursprünglich gar nicht gegen Polytheisten wandte, sondern gegen trinitätsgläubige Christen, lässt sich darauf hinweisen, dass der seltsame Ausdruck *mušrikūna* („Beigeseller“)

exakter auf Verehrer der Trinität passt als auf tatsächliche Polytheisten. Lülting bringt insgesamt eine Reihe von beachtlich scheinenden Argumenten vor. Dass sie die Fachwissenschaft nicht allzu sehr beeindruckt haben, bildet für sich genommen noch kein Gegenargument; eine Diskussion wäre interessant, kann hier aber nicht geführt werden. Eine Entscheidung in der Frage, wer ursprünglich mit dem „Beigesellern“ gemeint ist, muss also an dieser Stelle offen bleiben.

Aktuell wird das Ganze dadurch, dass in jüngerer Zeit wiederum Kritik daran aufgekommen ist, dass die Mehrheit der Forschung dem von der islamischen Tradition vorgegebenen Geschichtsbild zu sehr vertraut, nämlich durch die Monographie eines deutschen Semitisten, der sich hinter dem Pseudonym „Christoph Luxenberg“ verbirgt. Das Buch trägt den Titel: *Die syro-aramäische Lesart des Koran*. Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache, Berlin 2000. Luxenberg geht davon aus, dass sich die vielen anerkannt schwer- oder gar unverständlichen Verse des Koran klären lassen, wenn man sie vor dem Hintergrund der damaligen Gelehrten- und Kirchensprache Aramäisch versteht. Von hier aus ergibt sich die These eines syrisch-christlichen Grundstocks des Koran. Zu den an diese These anschließenden Debatten vgl. Christoph Burgmer, *Streit um den Koran*. Die Luxenberg-Debatte: Standpunkte und Hintergründe, Berlin 2005; darin S. 35-41 als Beispiel für Luxenbergs Methode der Artikel *Weihnachten im Koran*, in dem er die 97. Sure, die die islamische Tradition auf die Herabkunft des Koran in der „Nacht der Bestimmung“ bezieht, als einen ursprünglichen Weihnachtstext deutet, in dem es um die nächtliche Geburt Christi geht. Im Islam sei dies später umgedeutet worden, weil nach muslimischer Auffassung nicht Christus Gottes Wort ist, sondern der Koran. Darüber hinaus nennt er a.a.O., 40f. Hinweise darauf, „dass der Prophet vor seiner Sendung in einer syrisch-christlichen Tradition aufgewachsen ist“. Die Debatte um Luxenbergs Thesen hat teilweise auch das Feuilleton erreicht vgl. Jörg Lau, *Keine Huris im Paradies*, in: *Die Zeit*, 15. Mai 2003, S. 47.

Die Diskussion, ob der Koran bearbeitete christliche Texte enthält, vielleicht sogar im Grundstock auf ihnen beruht, muss nach den Maßstäben historisch-kritischer Exegese sachlich geführt werden. Die kritische Wissenschaft als eines der unverzichtbaren Erzeugnisse abendländischer Kultur darf sich nicht durch politischen Gegenwind davon abhalten lassen, diese Fragen in Freiheit zu diskutieren. In Laus Feuilleton-Beitrag aus der „Zeit“ werden zwei Islamwissenschaftler zitiert, die dieses Problem ansprechen. So geht Patricia Crone aus Princeton auf den zu erwartenden Widerstand ein: „Wer möchte im heutigen

Klima schon den Koran anrühren? Man beleidigt die Muslime, ganz gleich, was man darüber sagt“, und Stefan Wild aus Bonn weist darauf hin, dass schon „viel weniger radikale Annahmen von Parallelen zwischen Koran, Altem Testament und Neuem Testament auf größtes Misstrauen seitens der muslimischen Gelehrten stoßen“. Er sieht „die Verständigung zwischen muslimischer und nichtmuslimischer Koran-Forschung in höchstem Maße gestört“. Es wäre aber eine völlig falsche, unakzeptable Rücksichtnahme, auf die Diskussion und gegebenenfalls positive Bewertung der Arbeit von Luxenberg und ihr voraus der von Lüling zu verzichten, um nicht den Dialog mit muslimischen Forschern zu stören. Als christlicher Forscher, der ich selbst in Gesprächen und Vorträgen von anderen Wissenschaftlern teilweise sehr einseitige und oberflächliche Kritik an meiner Religion und meiner Wissenschaft, der Theologie, hören musste, darunter auch solche, die sich meines Erachtens zu Unrecht wissenschaftlich-intellektuell gerierte, kann ich nur sagen, dass „Beleidigung“ keine Kategorie in der Auseinandersetzung mit wissenschaftlichen Thesen sein darf. Was der wissenschaftliche Diskurs uns Christen zumutet, muss auch den Muslimen zugemutet werden, wenn es denn überhaupt einen kulturübergreifenden wissenschaftlichen Dialog geben soll, der diesen Namen verdient.

Allerdings sollte es selbstverständlich sein, dass es dabei keine Beleidigung um der Beleidigung willen geben darf, also keine Angriffe aus bloßer Freude an der Kritik oder um religiöse Empfindungen bewusst zu verletzen, sondern dass es stets um sachlich begründete Thesen gehen muss, die vielleicht vor dem Hintergrund des einen oder anderen Bekenntnisses schwer erträglich sind, die aber auch von daher wieder sachlich befragt werden dürfen.

Jedenfalls kann man Muslimen wie Murad Wilfried Hofmann, der einerseits die historisch-kritische Bibelforschung rezipiert, um die Unglaubwürdigkeit der Bibel dadurch zu unterstreichen (vgl. schon seine oben S. 90, Anm. 57 erwähnte Berufung auf Gerd Lüdemann), der sich aber andererseits ganz in unkritischer islamisch-orthodoxer Tradition über den Koran äußert, nicht ersparen, dass ihm historisch-kritische Thesen über die Entstehung des Koran entgegengehalten werden. In Hofmanns Koranbüchlein (S. 92, Anm. 58), S. 11 klingt seine Argumentation so: „Heute besteht unter christlichen Bibelforschern kein Zweifel daran, dass *keines* der vier Evangelien, *keiner* der Katholischen Briefe und auch die Apokalypse nicht von ihren angeblichen Verfassern stammen. Keiner der unbekanntenen Verfasser war ein Jünger Jesu. Die ältesten und einzigen voll au-

thentischen Bestandteile des NT stammen allerdings ausschließlich von Paulus. Doch dieser hatte Jesus niemals gesprochen, ja niemals gesehen. Jetzt versteht man, dass es sich beim Koran um eine einzigartig authentische heilige Schrift, ein Buch *sui generis* ohne Beispiel handelt“. Als erstes Argument für die Einzigartigkeit des Koran nennt er, dass er „im vollen Licht der Geschichte des 7. Jahrhunderts entstanden“ sei. Nach Lüling, Luxenberg und einigen anderen scheint das Licht, das auf die Entstehung des Koran fällt, allerdings durch die islamische Tradition stark gefiltert. Die Diskussion darüber ist im interreligiösen Dialog nicht auszuklammern.

Sollte hinter den Vorbehalten einer entsprechenden Diskussion die Angst vor islamischer Gewalt stecken, die gewiss nicht unbegründet ist, und die ja auch „Luxenberg“ dazu bewog, unter Pseudonym zu veröffentlichen, so muss immerhin gesagt werden, dass es außerordentlich traurig wäre, wenn der freie lebendige Geist der westlichen Welt sich wieder einmal vor totalitärer Gewalt beugte, diesmal vor der einer fremden Religion. Es würde damit ein Weg eingeschlagen, einem unserer Kultur völlig inadäquaten Islam Einfluss auf Wissenschaft und Kultur des Westens zu gestatten, was irgendwann zu unabsehbaren Konsequenzen führen könnte. Wir können alle nur hoffen, in dieser wie in vielen anderen Fragen den Mut zur Sachlichkeit und zum freien Wort zu behalten.

¹¹⁸ So der Kommentar in: *Der Koran*, Übersetzung und Kommentar von Khoury (S. 90, Anm. 57), Bd. 7 (1996), 291.

¹¹⁹ Zu dieser Ausgabe vgl. oben S. 90, Anm. 57. Bei dem Zitat wurde der arabische Eigenname Gottes, Allah, durch „Gott“ ersetzt.

¹²⁰ Vgl. Paret, *Mohammed* (Anm. 114), 127; 130f.; Bobzin, *Mohammed* (Anm. 114), 112f.

¹²¹ Paret, *Mohammed*, 148.

¹²² Vgl. dazu Paret, *Mohammed*, 106-108; 126-135; Khoury, *Einführung* (Anm. 106), 24f.; 26; Bobzin, *Mohammed*, 82ff.

¹²³ Paret, *Mohammed*, 129.

¹²⁴ Vgl. dazu Nöldeke, *Geschichte des Qorāns* (Anm. 115), 214.

¹²⁵ Vgl. Nöldeke, a.a.O., 182, wo es wohl „V. 217“ statt „V. 214“ heißt muss. Zur Einordnung der zitierten Suren vgl. auch Paret, *Mohammed* 128f.

¹²⁶ Vgl. dazu Paret, *Mohammed*, 17; 21-23; Bobzin, *Mohammed*, 54f. Der in die *ka'ba* eingebaute schwarze Stein wurde danach schon in vorislamischer Zeit verehrt, als die *ka'ba* noch dem Gott Hubal geweiht war. Die vorislamischen Wallfahrtsriten wurden von Mohammed in den Islam übernommen und werden

heute noch in der Mekka-Wallfahrt der Muslime, der *hadj*, vollzogen. Bobzin, a.a.O., 64 weist daraufhin, dass Mekka bei Ptolemäus (2. Jahrhundert n. Chr.) unter dem Namen Makoraba vorkommt, das mit einem alten südarabischen Wort für „Heiligtum“ erklärt werden kann. Demnach wäre der Stadtname ein Beleg für die vorislamische Bedeutung des Heiligtums von Mekka. Möglicherweise war die Kaaba aber zur Zeit Mohammeds auch schon kein altarabisches Heiligtum mehr, sondern ein christliches (vgl. dazu Anm. 117).

¹²⁷ Noth, *Glaubenskriege* (Anm. 106), 111.

¹²⁸ Noth, *Früher Islam*, (Anm. 108), 52.

¹²⁹ Paret, *Mohammed* (Anm. 114), 124.

¹³⁰ Nach Paret, *Mohammed*, 20f. waren die „altarabischen Glaubensvorstellungen (...) schon lange verblasst, bevor sie endgültig durch den Islam abgelöst wurden“, was sich unter anderem daran zeige, dass ihre Anhänger Mohammed, soweit aus dem Koran zu ersuchen ist, „immer mit demselben nichtssagenden Einwand begegnen, sie wollten bei dem bleiben, was ihnen von ihren Vätern überliefert sei. Wenn man einen Glauben nur damit begründen kann, dass er durch die Überlieferung gegeben ist, ist es schlecht um ihn bestellt“. Diese Darstellung scheint aber zu sehr von einer Glaubensvorstellung, wie sie Christentum und Islam enthalten, geprägt. Bei den altarabischen Religion wird es sich um bodenständige Kulte gehandelt haben, die man selbstverständlich als Tradition seiner Sippe übernahm, ein bewusst bekannter Glaube, wie ihn Christentum und Islam verlangen, ist dabei nicht vorausgesetzt. Dem widerspricht aber nicht, dass Mohammed diese überkommene Religion als entleert empfunden hat, wie vor ihm die sog. Hanifen (arab. Singl. *hanif*), religiöse Einzelgänger, die sich auch schon von der traditionellen Religion abgewandt hatten, ohne sich einer neuen zuzuwenden bzw. gar eine neue Religion zu stiften. – Eine ähnliche Wertung wie bei Paret findet sich allerdings auch bei Bobzin, *Mohammed* (Anm. 114), 55.

¹³¹ Vgl. Paret, *Mohammed*, 150-152.

¹³² Das Existenzrecht Israels lässt sich aus einem Jahrzehnte bestehenden *status quo* begründen. Dahinter steht eine lange Geschichte menschlicher Schuld auf verschiedenen Seiten – europäische Pogrome, die bei den Juden erst den Wunsch hervorbrachten, sich außerhalb Europas eine neue Heimstätte zu schaffen, jüdischer und arabischer Terrorismus – aber es sind auch beachtliche jüdische Aufbauleistungen erbracht worden, und das auch in Gebieten, die nicht

den Arabern weggenommen wurden. Es sind in Israel bei allem ungerechtfertigten Vorgehen gegen Palästinenser auch soziale Leistungen für Araber erbracht worden, die es so in den benachbarten arabischen Ländern nicht gibt. Wie immer man damit umgeht: Der moderne Staat Israel ist nicht mehr von der Landkarte zu tilgen – eine religiös grundierte Begründung für das Existenzrecht Israels besteht aber aus christlicher Sicht nicht. Militärische Einsätze Israels mag man rechtfertigen oder auch nicht, ebenso das Maß der eingesetzten Gewalt; die Begründung dafür, wie auch die Ablehnung, hat aber aus christlicher Sicht stets militärisch-politisch zu sein, nicht religiös.

¹³³ Vgl. oben S. 82.

¹³⁴ Zum Folgenden vgl. Khoury, *Toleranz* (Anm. 109), 24f.; Tellenbach, *Apostasie* (Anm. 97).

¹³⁵ Zitiert bei Khoury, a.a.O., 25 (mit Nennung der islamischen Gewährsleute); Tellenbach, a.a.O., 4.

¹³⁶ Khoury, a.a.O., 25.

¹³⁷ Tellenbach, *Apostasie*, 9 mit Berufung auf ein 1987 in Amman erschienenes Rechtslehrbuch von Muhammad Abu Hassan. Hierher gehört auch die bei Khoury, a.a.O., 25 zitierte Äußerung des ehemaligen Rektors der Azhar-Universität in Kairo, Mahmud Schaltut: „Viele Rechtsgelehrte meinen, dass solche Strafen durch die Überlieferungen, die von einzelnen Gewährsmännern tradiert werden, nicht bestätigt werden können und dass der Unglaube allein kein Grund ist, das Blut (des Ungläubigen) freizugeben, sondern der Grund zur Freigabe des Blutes ist die Bekämpfung der Gläubigen, der Angriff gegen sie und der Versuch, sie von ihrem Glauben abzubringen“.

¹³⁸ Vgl. oben S. 92 Anm. 63.

¹³⁹ Khoury, a.a.O., 24.

¹⁴⁰ Weniger interessant ist im vorliegenden Zusammenhang, dass schon Hofmanns Wiedergabe des zweiten Satzes von V. 89 („Nehmt aber keinen von ihnen zum Freund, ehe sie sich nicht auf Allahs Weg begeben“) dem Arabischen nicht ganz entspricht. Dort steht *hattā yuhadjirū fī sabīlīllahī*, dabei bedeutet *hadjara* im III. Stamm „auswandern“, „fortziehen“ (vgl. die *hidjra* Mohammeds von Mekka nach Medina). Die von Hofmann bearbeitete Vorlage, die Koranübersetzung von Henning, gibt den Halbsatz richtig wieder: „ehe sie nicht auswanderten in Allahs Weg“ (nach: *Der Koran*. Aus dem Arabischen von Max Henning. Anmerkungen und Einleitung von Annemarie Schimmel, Reclams Universal-Bibliothek 4206-10a-c, Stuttgart 1960). Was mit diesem „auswandern

in Allahs (=Gottes) Weg“ gemeint ist, ist allerdings nicht klar. Vielleicht trifft die in Hofmanns Text erkennbare Interpretation das Richtige, dass sich die Heuchler von ihrem Weg abwenden und den Islam annehmen sollen. Das ist aber keineswegs sicher. Es könnte sich auch um Leute handeln, die unter den Muslimen leben oder im muslimischen Herrschaftsgebiet wie dem im Jahre 630 eroberten Mekka, und die dieses Gebiet verlassen, also „um Gottes willen“ auswandern, sollen, so etwa Rudi Paret, *Der Koran*. Kommentar und Konkordanz, Stuttgart 1971, 100f. Im dritten Satz zeigen Klammern, dass Hofmann die Worte „in offener Feindschaft“ ergänzt hat, während im Arabischen nur das Verbum *waliya* im II. Stamm steht: „fliehen“, „enteilen“ oder eben „sich abwenden“, „den Rücken kehren“. Die Näherbestimmung „in offener Feindschaft“ soll Hofmanns Interpretation der Stelle verdeutlichen und geht im Übrigen auch über Henning hinaus.

¹⁴¹ Hofmann, *Islam als Alternative* (Anm. 105), 98f.

¹⁴² Vgl. etwa a.a.O., 29, wo er den Erfolg des Islam in Westafrika darauf zurückführt, dass dieser nicht so komplizierte Mysterien habe wie das Christentum, gemeint ist wohl vor allem die Dreieinigkeit Gottes. Das Christentum erscheint hier im Vergleich mit dem Islam als irrational. Vgl. auch ders., *Koran* (S. 90, Anm. 57), 88, wo er Verständnis dafür äußert, dass „die muslimische Welt die Bibel für teilweise verfälscht hält“.

¹⁴³ Die Daten zu Hofmann sind entnommen aus: *Wer ist wer?* Das deutsche Who's who? Bundesrepublik Deutschland. XLIV (2005/06), Lübeck (u. a.) 2005 s. v. *Hofmann, Wilfried*, darüber hinaus aus dem Internet, etwa unter <http://www.wikipedia.de> s. v. *Murad Wilfried Hofmann* <10. Oktober 2006>; vgl. auch die Einführung zu einem Interview vom 30. August 2004 unter: <http://www.islam.de> <10. Oktober 2006>. Das Interview steht unter dem Titel *Wir müssen durch Parteieintritt in alle wirklich demokratischen Parteien – dazu beitragen, dass die Parteiprogramme islamkonformer werden.*

¹⁴⁴ Beispielhaft hingewiesen sei auf das in Anm. 143 zitierte Interview, das der jetzige Generalsekretär des Zentralrats der Muslime, Aiman Mazyek, mit Hofmann führte. Hofmann denkt darin das Szenario an, dass die Muslime in Deutschland die Mehrheit hätten, und er empfiehlt den deutschen Muslimen heute schon, ihre Umwelt davon zu unterrichten, „dass das islamische Minderheitenrecht das liberalste Statut für Andersgläubige ist, das die Welt bis heute gesehen oder normiert hat. Nur so können wir hoffen, unsere Nachbarn

davon zu überzeugen, dass sie ihre Schweinshaxe und ihr Kölsch mit Schuss auch dann noch genießen könnten, wenn die Muslime zur Mehrheit würden“. Dass dies eine Aufforderung zu Augenwischerei und Propaganda ist, dürfte schon von daher klar sein, dass das islamische Minderheitenrecht, wie wir oben schon gesehen haben, auf der Zweiteilung der Gesellschaft beruht, bei der die Muslime Vollbürger sind, während die Andersgläubigen nur Schutzbürger, also Bürger zweiter Klasse, sind. Dies ergibt sich nicht nur aus der Darstellung von Khoury (Anm. 109), sondern schimmert anderenorts auch bei Hofmann selbst durch, nämlich in einem kleinen Bändchen, in dem er eine kompakte Einführung in den Islam gibt, vgl. Murad (Wilfried) Hofmann, *Islam*, Diederichs kompakt, Kreuzlingen/München 2001, 74. Hofmann ist daran gelegen, dass die Andersgläubigen im islamischen Staat Religions- und Kulturfreiheit haben. Sie haben das Recht, ihre Religion auszuüben und ihre Angelegenheiten wie Familien- und Erbrecht selbst zu regeln. „Solange sie nicht Staatsbürger – mit allen sich daraus ergebenden steuerlichen und wehrrechtlichen Pflichten – werden wollen, zahlen sie lediglich eine Kopfsteuer (*dschizya*) und sind damit von der Wehrpflicht befreit“. Was er an dieser Stelle verschweigt, obwohl es aus dem Zusammenhang hervorgeht, ist, dass die Staatsbürger nicht nur einer anderen Steuer- und Wehrpflicht unterliegen, sondern auch keine Andersgläubigen mehr sind, sondern Muslime. Der Bürgerstatus kann nur durch eine Konversion zum Islam erreicht werden. Die Nichtmuslime mögen demnach die von ihm skizzierten Freiheiten haben, das ändert aber nichts daran, dass sie keine Vollbürger sind. Den Begriff des „Schutzbürgers“ vermeidet Hofmann zwar, dennoch wird aus seiner Darstellung deutlich, dass der Islam die Vorherrschaft über sie beansprucht, indem er von ihrem Leben unter der *Pax Islamica* spricht. Offenkundig ist ihm selbst in dieser kleinen Einführung Propaganda wichtiger als nüchterne Information. Liest man seine Äußerung über das islamische Minderheitenrecht „als das liberalste Statut für Andersgläubige (...), das die Welt bis heute gesehen oder normiert hat“ vor diesem Hintergrund, so ist sie ein Hohn auf unsere liberale Gesellschaftsordnung. Bei dem Zitat aus dem Interview ist aber vor allem die Frage interessant, warum die Muslime ihre Nachbarn überhaupt über die Liberalität des islamischen Minderheitenrechts unterrichten sollen. Verständlich ist Hofmanns Rat doch nur, wenn er davon ausgeht, dass im Falle einer muslimischen Mehrheit in Deutschland dieses Recht auch eingeführt wird. Ansonsten wäre dieses Recht doch gar kein Thema. Die Einführung des islamischen Rechts wäre aber gleichbedeutend mit der Abschaffung unserer jetzigen

Demokratie. Das Interview lässt nur den Schluss zu, dass Hofmann die freiheitlich-demokratische Grundordnung zwar operativ bejaht – wie schon aus der Überschrift hervorgeht, rät er den Muslimen ja zum Parteieintritt, damit islamische Anliegen in deren Programme aufgenommen werden – in Wirklichkeit hält er die derzeitige Ordnung aber für unislamisch und rechnet (oder hofft vielmehr) im Falle einer Gelegenheit, sprich: einer islamischen Mehrheit, mit ihrer Überwindung. Deutlicher könnte er kaum unter Beweis stellen, dass seine Auffassung des Islam nicht kulturgemäß ist.

Dass es in Deutschland einmal eine islamische Mehrheit gibt, die einen Staat auf islamischem Recht aufbauen könne, steht im Augenblick trotz allen demographischen Veränderungen nicht zur Debatte. Hofmann setzt aber nicht allein auf die Demographie. Schon in seinem Buch „Der Islam als Alternative“ (Anm. 105) sieht er es fast als natürlich an, dass sich die sinnentleerte, degenerierte Kultur des Westens dem wiedererstarkenden Islam zuwenden wird, vgl. a.a.O., 8; 23. Seine Beschreibung der existentiellen Leere der westlichen Kultur hat sicher teilweise ihre Berechtigung, und das heute wohl noch mehr als zu Beginn der 1990er Jahre, als das Buch geschrieben wurde. Allerdings kommt er nicht ohne Stereotype aus, vgl. a.a.O., 23: „Schauen wir sie nur an, diese Opfer einer scheinbar werteneutralen Industriegesellschaft. Sie haben alles – Autonomie, Lebenssicherung von der Wiege bis zur Bahre, Sex ohne Tabus, Drogen fast nach Belieben, viel freie Zeit und alle je erdachten Menschenrechte. Aber sie erfüllen eine existentielle Leere, sehnen sich nach Wärme in der Gemeinschaft und einem Autorität ausstrahlenden Guru. Dahinter verbirgt sich die immer drängendere Frage nach dem Sinn“. Hofmann hält unsere Gesellschaft, vor allem die damalige Jugend, für völlig degeneriert, wie sich auch in dem zitierten Interview zeigt, in dem er offensichtlich davon ausgeht, dass die einzige Sorge der nichtmuslimischen Nachbarn darin besteht, dass ihnen die Muslime ihre Schweinshaxe und ihr Kölsch mit Schuss wegnehmen könnten. Die teilweise stereotype Schilderung klingt auf den ersten Blick nach überlegener Verachtung der westlichen Gesellschaft, vielleicht steht dahinter aber auch verbitterte Resignation. Dies kann hier nicht kommentiert werden. Nicht unbemerkt darf aber Hofmanns Rede von „allen je erdachten Menschenrechten“ bleiben, die er in seiner Aufzählung nach „Sex ohne Tabus“ und „Drogen fast nach Belieben“ erwähnt. Die Distanzierung von den in unserer Gesellschaft gültigen Grundwerten ist dabei kaum zu verkennen.

Es sei schließlich als Gedankenstoß gegeben, einmal durchzuspielen, was wohl geschehen wäre, wenn ein Botschafter a. D. vielleicht in den 1980er Jahren in einem Interview dafür plädiert hätte, die Nachbarn davon zu überzeugen, dass die kommunistische Gesellschaftsordnung die gerechteste ist, die jemals erdacht wurde, weil sie das Recht auf Arbeit oder, wie man damals gelegentlich sagte, die „kollektiven Menschenrechte“ am besten realisiert, und der von den individuellen Freiheitsrechten als „allen je erdachten Menschenrechten“ in einem Atemzug mit Drogenkonsum und Prostitution gesprochen hätte. Ich weiß nicht, ob solche Fälle vorgekommen sind, aber ich vermute, dass das Auswärtige Amt eingeschritten wäre. Dass dies im Falle von Hofmann nicht geschehen ist, ist darauf zurückzuführen, dass er in seinen Schriften und Vorträgen eine Religion vertritt, bei der aus Gründen einer rein formal verstandenen Religionsfreiheit übersehen wird, dass es sich ebenso um eine abweichende politische Ideologie mit zum Teil totalitären Zügen handelt wie beim Kommunismus.

¹⁴⁵ Vgl. dazu etwa die Bemerkungen von Christine Schirmacher in: dies./Spuler-Stegemann, *Frauen und die Scharia* (S. 29 Anm. 5), 27.

¹⁴⁶ Hofmann, *Koran* (S. 92, Anm. 58), 12; vgl. auch Vorwort und Einführung seiner zweisprachigen Koran Ausgabe (S. 90, Anm. 57).

¹⁴⁷ Nach Annemarie Schimmel, *Die Zeichen Gottes*. Die religiöse Welt des Islam, München 1995, 197 (unter Berufung auf Harry Wolfson). Islamische Kritik äußert Hofmann, a.a.O., 65, wonach es sich hierbei um eine „Übertreibung“ handelt, „als wohne Gott Seinem Buch inne“; vgl. aber auch a.a.O., 7f. zum Erlebnis der „Sprachwerdung Gottes“ bei der Koranlektüre (mit Bezug auf Paul Schwarzenau). Andererseits wird man auch als Christ sagen müssen, dass Gott sich nicht nur in Christus „inkarniert“ hat, sondern dass auch das biblische Zeugnis davon, das schon im Alten Testament beginnt, „inlibriertes“ Wort Gottes ist.

¹⁴⁸ Vgl. dazu *Der Koran*. Übersetzung von Kommentar von Khoury (S. 90, Anm. 57), Bd. 3 (1992), 173. Nach Hofmann, *Islam als Alternative* (Anm. 105), 98 ist diese Stelle „Tatsachenfeststellung und Verbot zugleich“. Er nennt daneben noch Sure 10,99; 18,29 als Beispiele für Toleranzgebote.

¹⁴⁹ Vgl. dazu Tyan, Art. *Djihad* (Anm. 106), Sp. 539: „Finally there is at the present time a thesis (...), according to which Islam relies for its expansion exclusively upon persuasion and other peaceful means, and the *djihad* is only authorized in cases of ‘self defence’ and of ‘support owed to a defenceless ally or brother’. Disregarding entirely the previous doctrine and historical tradition, as well as the texts of the Kur’ān and the *sunna* on the basis of which it was

formulated, but claiming, even so, to remain within the bounds of strict orthodoxy, this thesis takes into account only those early texts which state the contrary“.

¹⁵⁰ Vgl. zu dieser „Theorie der Derogation“ und ihrer Kritik etwa Hofmann, *Koran* (S. 92 Anm. 58), 32-34.

¹⁵¹ Nasr Hamid Abu Zaid, *Den Koran neu Denken. Für eine humanistische Hermeneutik*, in: Christoph Burgmer, *Streit um den Koran*, Berlin 2005, 123-145, S. 140.

Schluss

Die vorliegende Studie hatte sich schon in der Vorbemerkung dazu bekannt, dass Fragen im Themenfeld von Religion und Gesellschaft nicht unter Absehen von religiösen und theologischen Inhalten behandelt werden können. Vor diesem Hintergrund hat sie es unternommen, herauszuarbeiten, wie zentrale Werte unserer Gesellschaft, etwa die Unantastbarkeit der Menschenwürde, aber auch die als „Konkordanzen“ bezeichneten Übereinstimmungen von Christentum und Aufklärung (Toleranz, Möglichkeit der Kritik eigener Traditionen und von Autoritätspersonen, Trennung von Religion und Staat) im Zentrum des christlichen Gottesglaubens verankert sind, dem Evangelium vom stellvertretenden Opfertod Christi auf dem Hügel Golgatha, symbolisiert durch das Kreuz.

Angesichts der Tatsache, dass die Krise der multikulturellen Gesellschaft deutlich gemacht hat, dass auch unser pluralistisch-demokratisches Gemeinwesen auf Traditionsvorgaben angewiesen

ist, aus deren Quellen sich seine Leitkultur je und je erneuern kann, dürften die vorhergehenden Darlegungen gezeigt haben, dass Theodor Heuss im Recht war, wenn er Golgatha zu den maßgebenden Ursprungsorten unserer Kultur zählte. Von daher müsste unserer Gesellschaft insgesamt bewusst sein, dass die christliche Tradition jedenfalls zum Bildungsgut unserer Kultur gehört und dementsprechende Pflege verdient, wofür auch noch einmal auf die besprochenen Äußerungen von Habermas hinzuweisen wäre.

Diese „Pflege christlicher Tradition“ bedeutet einerseits nicht, dass eine neue Staatskirche entstehen soll. Julius Köbners „Manifest des freien Urchristentums“ von 1848 hatte ja eindrücklich gezeigt, dass die Jahrhunderte währende Praxis einer Staatskirche dem Neuen Testament nicht entspricht; andererseits spricht Habermas davon, dass religiöse Sprachen gerade für die säkulare Gesellschaft wichtige Ressourcen der Sinnstiftung bereit halten. Das Evangelium ist insofern also nicht nur für die Christen verschiedener Konfessionen relevant, sondern auch für die, die es gar nicht im religiösen Sinn als frohe Botschaft Gottes aufnehmen wollen oder können.

Darüber hinaus wäre es auf Grund unterschiedlicher kultureller Prägungen pragmatisch, die weltanschauliche Neutralität des Staates nicht mit schematischer Gleichbehandlung aller Religionen und Weltanschauungen gleichzusetzen. Eine Äquidistanz zu allen Religionen besteht jedenfalls nicht *per se*, vielmehr ist die Integrationsfähigkeit außereuropäischer Religionen von ihren Repräsentanten grundsätzlich plausibel zu machen.

Im siebten Kapitel sollten Gründe dafür klar geworden sein. Dort hatte sich herausgestellt, wie sehr der Islam in der bis heute lebendigen Tradition des bewaffneten *djihad* sowie in der Bewertung der Apostasie als Hochverrat die Prägung seiner frühen Kampfzeit bewahrt hat, die nicht die kulturelle Prägung des Westens ist. Es ist also keine blasse Theorie, wenn man behauptet, dass der Islam auf fremdem kulturellem Mutterboden gewachsen ist und daher nicht von vornherein ausgemacht ist, inwiefern er sich überhaupt in unser Gesellschafts- und Wertesystem integrieren lässt.

Die Anforderungen, die von Seiten unserer Gesellschaft an einen integrationswilligen Islam gestellt werden müssen, sind erheblich. Ein kulturadäquater Islam muss aus sich heraus einen kritischen Maßstab entwickeln, um die Aufforderungen zu religiöser Gewalt und die enge Verknüpfung, wo nicht Einheit, zwischen Religions- und Staatsgemeinde abzulehnen. Beides ist aber im Koran vorausgesetzt und wurde vom Religionsstifter Mohammed praktiziert. Von den integrationswilligen Muslimen ist also die Bringpflicht zu fordern, das orthodoxe, verbalinspirierte Verständnis des Koran aufzugeben, sofern es Kritik an koranischen Gewaltaufrufen verhindert, und den schon im Koran begründeten Vorbildcharakter Mohammeds jedenfalls nicht auf die kritischen Punkte religiöse Gewalt und Einheit von Religion und Staat zu beziehen. Diese Anforderungen bilden für Muslime tatsächlich eine Hürde, und es ist als ergebnisoffen zu betrachten, ob sie überhaupt erfüllbar sind.

Ergebnisoffen heißt aber auch, dass es nicht von vornherein als unmöglich dargestellt werden darf. Die Offenheit für islamische Reformer, die einen „Euro-Islam“ anstreben, bleibt angesichts der vielen mittlerweile in Europa ansässigen Muslime wichtig. Wenn man mit Bassam Tibi von der „Vision“ eines „Euro-Islam“ spricht, so ist der positive Unterton der Vokabel „Vision“ mitzuhören.

Insgesamt ist zu betonen, dass das siebte Kapitel nicht die Absicht verfolgt hat, den Islam pauschal zu verurteilen. Dass vor allem kritische Punkte in den Blick genommen wurden, ist durch die Themenstellung bedingt, nach der vor allem Integrationsprobleme zu besprechen waren. Dass es im Islam echte und respektable Frömmigkeit gibt, sollte allerdings bisweilen auch angeklungen sein. Überhaupt sollte es nicht darum gehen, wie der Islam sich in seinen Stammländern zu verhalten hat, die einem anderen Kulturkreis angehören, dessen Grenze zu respektieren ist. Der Verfasser der vorliegenden Studie kennt durchaus ein Gespür für die Faszination der arabischen und persischen islamischen Kultur; aber es wäre falsch, auf Grund dessen über Integrationsprobleme hinwegzusehen, wie sie etwa in den zitierten Äußerungen von Vertretern des Zentralrats der Muslime in

Deutschland zum Ausdruck kommen, von dem Dozenten für theologische Fragen, Mohamed Laabdallaoui, und dem Publizisten und ehemaligen Diplomaten Murad Wilfried Hofmann.¹⁵² Offensichtlich duldet dieser wichtige deutsche islamische Verband in seinen Reihen Positionen, die den Ansprüchen eines kulturadäquaten Islam nicht gerecht werden.

Es wäre weniger ein Akt der Gerechtigkeit gegenüber Muslimen, wenn Vertreter dieser Positionen von Staats wegen eine kirchenähnliche Position zuerkannt bekämen, als eine Verleugnung unseres eigenen kulturell ausgebildeten Werte- und Gesellschaftssystems. Das gilt freilich nicht nur für den Zentralrat, sondern für alle islamischen Verbände, die nicht den Nachweis erbringen, dass die von ihnen vertretene Form des Islam von innen heraus – also nicht nach einem äußeren Maßstab wie dem bloßen Bekenntnis zu Grundgesetz und deutscher Rechtsordnung – unsere Werteordnung unterstützt. „Staatstragend“ kann nur ein Islam sein, der aus sich heraus Konkordanz zur Aufklärung aufweist, wie es analog dazu im Christentum der Fall ist.

Richten wir zum Schluss noch einmal den Blick auf das Christentum, so sind bei allem Säkularismus in unserer Gesellschaft die angestammten christlichen Traditionen nicht ausgestorben, und das steht auch nicht zu erwarten. Vielmehr scheint das Interesse an der eigenen Tradition, auch im religiösen Bereich wieder zu wachsen, was gewiss auch damit zu tun hat, dass durch die Angst vor Terror und Unfrieden, aber auch durch die zunehmende Angst vor ökonomischem Abstieg und Perspektivlosigkeit ein zeitweise dominantes oberflächliches Lebensgefühl sein Limit erreicht hat. Der in den relativ sorglosen Wohlstandsjahren verdrängte Ernst der Realität ist wieder spürbar geworden und hat das Lebensgefühl der sog. „Spaßgesellschaft“ eingeholt, nach dem alles, auch die Religion, auf der Ebene einer Show begriffen werden konnte, wie es das unter den Mottoversen aufgeführte kabarettistische Zitat widerspiegelt.

Der Säkularismus ist damit freilich noch nicht am Ende, doch sollte Habermas' Plädoyer für den Erhalt der religiösen Sprache als „Ressource der Sinnstiftung“ für die säkulare Gesellschaft nicht vergessen werden. Es hieße demnach, die Gesellschaft einer wich-

tigen Quelle zu berauben, würde die Religion aus dem öffentlichen Bereich verdrängt. Vor allem ein Satz aus seiner Friedenspreisrede sollte uns abschließend noch einmal zu denken geben:

Erst recht beunruhigt uns die Irreversibilität vergangenen Leidens – jenes Unrecht an den unschuldig Misshandelten, Entwürdigten und Ermordeten, das über jedes Maß menschenmöglicher Wiedergutmachung hinausgeht. Die verlorene Hoffnung auf Resurrektion hinterlässt eine spürbare Leere!⁵³.

Schon im 3. Kapitel wurde festgestellt, dass die von Habermas angesprochene Leere nicht dadurch zu füllen ist, dass die Auferstehungsbotschaft in säkularer Sprache neu formuliert wird. Auferstehung bedeutet reale Erneuerung des Lebens, zielt also auf eine Realität, auf die man nur hoffen kann, wenn man bereit ist, die Eingrenzung der Wirklichkeit, wie sie im Säkularismus akzeptiert ist, zu durchbrechen.

Die Irreversibilität des Lebens umfasst nicht nur Leiden und Schuld in dem von Habermas angesprochenen Ausmaß, sondern auch im viel kleineren, privaten Bereich. Eheberater, Psychotherapeuten, Lehrer und Seelsorger könnten auf einer anderen Ebene davon erzählen. Aber auch auf diesem in den Alltag hineinreichenden Niveau handelt es sich um eine beachtliche Größe. Solange menschliches Leben von nicht wieder gut zu machender Schuld belastet ist, solange es Trauer um verpasste Chancen gibt und Angst vor Benachteiligungen, solange Menschen merken, dass ihre Wünsche und Sehnsüchte die Begrenztheit des Lebens überfordern, solange ist diese spürbare Leere vorhanden und kann das Zusammenleben bis hinauf auf die gesamtgesellschaftliche Ebene belasten.

Von daher stünde zu erwarten, dass die Gesellschaft insgesamt davon profitierte, wenn sie auf der Basis ihrer religiösen Tradition die Wirklichkeitsbegrenzung des Säkularismus in Frage stellt. Allerdings handelt es sich dabei nicht um ein Thema des gesellschaftlichen Diskurses. Das Gemeinwesen kann und darf darüber nicht entscheiden. Aber jeder und jede Einzelne muss sich fragen,

inwieweit er oder sie bereit ist, das Evangelium nicht nur als religiöse Tradition wahrzunehmen, sondern es tatsächlich als Anrede Gottes zu entdecken, und das nicht nur als Botschaft des Kreuzes, sondern auch als die des leeren Grabes, eines geschichtlichen Faktums im Jerusalem der römischen Kaiserzeit, das unsere säkulare Wirklichkeitsbegrenzung insofern in Frage stellt, als bei ihm wohl alle Versuche einer Erklärung aus innerweltlichen Kausalzusammenhängen gescheitert sind.¹⁵⁴

Allein aus der Akzeptanz einer umfassenderen Wirklichkeit, die den von Technik und Wissenschaft erfassten Bereich überschreitet, kann die „spürbare Leere“ gefüllt werden. Es lohnt sich also, die Inhalte der christlichen Botschaft wieder wahrzunehmen ohne Vorfestlegung auf einen Säkularismus, der „eine spürbare Leere“ mit sich bringt, und ohne Voreingenommenheit durch berechtigte Kritik an den Entartungen, die das Christentum in seiner Geschichte durchlaufen hat.

¹⁵² Da die Studie nur exemplarisch vorgehen konnte, kamen nur Vertreter dieses einen, aber wichtigen, Verbandes zu Wort, und dann auch nur streiflichtartig.

¹⁵³ Vgl. oben S. 41.

¹⁵⁴ Vgl. etwa W. Pannenberg's Auseinandersetzung mit G. Lüdemann, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 91 (1996), 318-328.