

Bert Fragner
Heiner Geißler
Daniel Krochmalnik
Rotraud Wielandt



Religiöses Bekenntnis und politisches Interesse

BAMBERGER
HEGELWOCHE

2002

UNIVERSITÄTS-VERLAG BAMBERG

Bert G. Fagner
Heiner Geißler
Daniel Krochmalnik
Rotraud Wielandt

RELIGIÖSES BEKENNTNIS
UND POLITISCHES INTERESSE

Mit Einführungen von Michael Hampe,
Christian Schröer und Roland Simon-Schaefer
sowie der Podiumsdiskussion
unter der Leitung
von Reinhard Knodt



UNIVERSITÄTS-VERLAG BAMBERG

© 2003 Universitäts-Verlag Bamberg
Alle Rechte vorbehalten

Umschlag-Porträts: Rudolf Mader
Redaktion: Rita Plüsch, Roland Simon-Schaefer
Produktion: Monika Beer, Eva Harker, Maren Ullrich
Gestaltung: Erich Weiß
Druck: Meyer-Druck, Scheinfeld

Printed in Germany
ISBN 3-933463-16-5

INHALTSVERZEICHNIS

Roland Simon-Schaefer

SÄKULARER STAAT UND TOLERANTE RELIGION	7
Einführung zur XIII. Bamberger Hegelwoche	

Bert G. Fragner

JEDE FREMDE IST ANDERS: VON DER VIELFALT ISLAMISCHER KULTUREN	15
Diskussion zum Vortrag von Bert Fragner	35

Michael Hampe

GOTTESSTAAT ODER SÄKULARISATION	39
Einführung zu den Vorträgen des zweiten Abends	

Rotraud Wielandt

DER SÄKULARE STAAT IN DER AKTUELLEN INNERISLAMISCHEN DEBATTE: POSITIONEN UND ARGUMENTE	49
--	----

Daniel Krochmalnik

»GOTT HERRSCHT« ODER DIE THEOKRATIE IN ISRAEL	66
Diskussion zu den Vorträgen von Rotraud Wielandt und Daniel Krochmalnik	97

Christian Schröer

INTERESSE, BEKENNTNIS, VERNUNFT	106
Einführung zum dritten Abend	

Heiner Geißler

CHRISTENTUM UND POLITIK IN DER WESTLICHEN WELT - EIN ZUKUNFTSFÄHIGES MODELL?	111
Podiumsdiskussion	125

Roland Simon-Schaefer

SÄKULARER STAAT UND TOLERANTE RELIGION

Einführung zur XIII. Bamberger Hegelwoche

Als meine Kollegen und ich vor einem Jahr während der vergangenen Hegelwoche das gegenwärtige Thema formulierten, konnten wir nicht ahnen, dass durch das Ereignis des 11. September 2001 unsere Hegelwoche 2002 von brennender Aktualität sein würde. Wir stehen vor der Tatsache, dass unsere westliche Zivilisation von unserer Führungsmacht Amerika zu einer globalen Auseinandersetzung mit dem Bösen gedrängt wird, die der Logik des von dem deutschen Staatsrechtler Carl Schmitt formulierten Freund-Feind-Schemas verpflichtet ist. Es besteht die Gefahr, dass das in den neunziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts von dem amerikanischen Soziologen Huntington geprägte Schlagwort vom »Kampf der Kulturen« unser Handeln bestimmt und damit zur *self-fulfilling-prophecy* wird.

Für die Vollbeschäftigung mag Krieg sehr nützlich sein, wie die Geschichte des Kalten Krieges belegt, aber dennoch ist Krieg nicht zu wünschen, vor allem dann nicht, wenn er als totaler Krieg geführt wird. Wir formulieren gegenwärtig unseren Abscheu gegenüber dem drohenden Terrorkrieg. Wir sollten uns allerdings davor hüten, den identifizierten Gegner zum Feind der zivilisierten Menschheit zu erklären und ihn in Hollywoodmanier zum *Alien* hoch zu stilisieren.

Denn Terror ist die Kampfweise der Schwachen, wenn sie sich in einem totalen Krieg gegen die Starken wännen. Wir, d.h. die erste Welt, müssen sehr vorsichtig sein, dass wir nicht leichtfertig eine »Achse des Bösen« durch unser Reden und Handeln erst in der rechten Weise ins Leben rufen. Schließlich sollten wir nicht unterschlagen, dass wir Europäer eine eigene lange Tradition des Terrorismus besitzen, die von Korsika über das Baskenland bis Nordirland reicht, und ebenso eine Geschichte totaler Kriege in Europa, die als Kampf unvereinbarer »Kulturen« ge-

führt wurden. Die Intention unserer Tagung ist, nicht den Kampf der Kulturen, sondern den Dialog der Kulturen zu fördern.

Dazu ist es notwendig, dass wir uns über die Kultur des Islam aufklären, über die der Normalbürger kaum Wissen besitzt, dafür um so mehr stereotype Vorurteile. Zuvor ist es allerdings notwendig, dass wir uns über uns selbst aufklären und uns Rechenschaft geben über die Entwicklung unserer eigenen, christlich fundierten, aber inzwischen sehr säkular gewordenen Kultur. Dies zu leisten, ist Ziel meiner Einführung.

Ich möchte Ihnen im gerafften Überblick die Entwicklung des modernen säkularen Staates aufzeigen als Antwort auf die durch die christliche Religion entstandenen gesellschaftlichen Probleme.

Zuvor aber eine generelle Bemerkung: Das Christentum hat – und das könnte eine Sonderstellung gegenüber den beiden anderen, mit ihm verwandten monotheistischen Religionen Judentum und Islam begründen – von Beginn an aufgrund der Unerhörtheit seiner Lehre, nämlich des Skandalon der Inkarnation Gottes, Schwierigkeiten gehabt, seine Lehre zweifelsfrei festzulegen.

Die Geschichte der Institution Kirche ist die Geschichte des Kampfes um die wahre Auslegung der Schrift, ist die permanente Auseinandersetzung mit der Heterodoxie, mit Abweichlern, mit Irrlehren. Die jeweils siegreiche Partei, die sich als Orthodoxie fühlte, ist von Anfang an mit den zu Abweichlern erklärten Unterlegenen wenig zimperlich umgegangen. Die Intoleranz, die das Christentum nach außen bewies, pflegte es auch im Inneren, in schrecklicher Verkennung der Botschaft seines Gottes. So hat man Kreuzzüge gegen die Heiden, die Sarazenen, wie auch gegen die inneren Abweichler, die Waldenser und Katharer, initiiert und den Kämpfern ewigen Lohn versprochen.

Nun wäre es falsch, bei dieser kritischen Außensicht stehen bleiben zu wollen, denn den Beteiligten ging es um die religiöse Wahrheit, sie dachten nicht nur strategisch. Betrachten wir die Entwicklung der Auslegung der Heiligen Schrift, wie sie sich den Amtsträgern präsentierte, so zeigt sich ein anwachsendes Corpus von Schriften, die unterschiedlich zu gewichten sind, je nach Bedeutung des Autors.

So präsentierte sich dem Humanisten Erasmus von Rotterdam zu Beginn des 16. Jahrhunderts die Suche nach der religiösen Wahrheit als ein noch nicht abgeschlossener Prozess, in dem die Ansichten der Kirchenväter in einen Dialog mit denjenigen der Zeitgenossen treten sollten. Erasmus war sehr erstaunt, als Martin Luther sozusagen mit einem hermeneutischen Schwertstreich die Interpretationsgeschichte hinwegwischte und alles neu und endgültig verstehen wollte. »Sola scriptura« als hermeneutisches Paradigma ist ungeheuer naiv. Es hat bewirkt, dass jeder Reformator seine eigene Kirche begründete.

Da Luther mit der Ablehnung römischer Institutionen alle eingeübten Weisen, über Verfahrensrationalität irgendwie zu Konsens zu gelangen, aufgehoben hatte, gab es überhaupt kein Wahrheitskriterium mehr, nicht einmal das schwache der Berufung auf Autoritäten. So entstand ganz natürlich der religiöse Bürgerkrieg als Fortsetzung der theologischen Disputation mit anderen Mitteln.

Die Reformation ist, vor allem von den Deutschen, so etwa Hegel, als die Befreiung vom Joch der römischen Kirche und als Vorbereitung der Aufklärung gefeiert worden. Diese Ansicht muss korrigiert werden: Die unmittelbare Folge der Reformation ist der religiöse Bürgerkrieg, der die europäische Gesellschaft des 16. Jahrhunderts bis in die Grundfesten erschütterte. In der Krise formierte sich, nachdem die Bande zwischen Kirche und Staat in Frage gestellt waren, der moderne Staat einerseits und die unabhängige Philosophie andererseits.

Von deren Entwicklung soll im Folgenden die Rede sein. Generell lässt sich festhalten: Kluge Politiker der Zeit haben sehr früh erkannt, dass das Wohl der Gesellschaft wichtiger ist als die Suche nach der religiösen Wahrheit, wenn es kein intersubjektiv anerkanntes Wahrheitskriterium gibt.

Deshalb hat Etienne de la Boetie, der Freund Montaignes, als königlicher Rat in seiner Denkschrift *Les Troubles* von 1562 sehr pragmatisch formuliert:

»Das Grundübel ist die Verschiedenheit in der Religion, die bereits so weit geht, dass das selbe Volk, unter dem selben Fürsten lebend, deutlich in zwei Teile zerrissen ist. Die Anhänger

beider Teile betrachten sich zweifellos gegenseitig als Feinde. Und zwar sind nicht nur ihre Auffassungen verschieden, nein, sie haben bereits verschiedene Kirchen, verschiedene Oberhäupter, verschiedene Bräuche und Regeln, eine entgegengesetzte religiöse Verfassung, kurz: So gesehen stellen sie geradezu zwei verschiedene Republiken dar, die einander in Feindschaft gegenüberstehen.«¹

Sehr pragmatisch schlägt La Boetie vor, den Namen der alten Kirche beizubehalten, aber sie inhaltlich so zu reformieren, dass den Forderungen der Protestler Genüge getan wird. Das, so La Boetie, sichert den gesellschaftlichen Frieden, und diejenige Instanz, welche das Programm durchführen kann, ist selbstverständlich das politische System.

Das war psychologisch sehr klug gedacht, aber wohl zu anspruchsvoll. Die realisierten Lösungen waren viel simpler, wie die Maxime »cuius regio eius religio« exakt ausdrückt:

Der zufällige Glaube des Herrschers wird zur Richtschnur in einer Gesellschaft erklärt, die noch nicht in der Lage ist, mit weltanschaulichem Dissens umzugehen, im Gegensatz übrigens zur Gesellschaft der heidnischen Antike.

Das Paradigma der Toleranz muss erst noch in der frühen Neuzeit gelernt werden. Daher kann Thomas Hobbes in seiner staatspolitischen Schrift *Leviathan* den Naturzustand mit dem Bürgerkriegszustand gleichsetzen, die Formel »homo homini lupus« prägen und die Theorie des starken Staates entwickeln, der die Aufgabe hat, die Bestiennatur des Menschen zu bändigen.

Der absolutistische Staat mit der Vereinigung aller Macht in der Hand des Souveräns ist also auch, aber nicht ausschließlich, die Antwort auf das Scheitern der theologischen Hermeneutik: Der Souverän bestimmt, welche Religion in seinem Machtbereich öffentlich bekannt werden darf, die Gedanken der Bürger hingegen interessieren ihn nicht. Daher werden die Gläubigen nicht per Inquisition peinlich nach ihren Gedanken befragt, aber ihr öffentliches Bekenntnis wird unterdrückt – sie können ja im Ernstfall auswandern.

Die Staatsraison steht über der religiösen Wahrheit, deshalb kann Henri IV., der Hugenotte, sich zum Katholizismus bekennen.

nen, um König von Frankreich werden zu können, und dann das Toleranzedikt von Nantes für seine Glaubensbrüder verkünden. »Paris vaut une messe.« Und natürlich wird August der Starke im 18. Jahrhundert katholisch, um König von Polen werden zu können.

Das ist politischer Pragmatismus, der sich durchsetzt, und daher kann Friedrich der Große in seinem politischen Testament behaupten, die Religion sei im Stadium des Greisentums angelangt.

Was ist die Rolle der Philosophie in diesem Prozess? Die Philosophie stellt sich angesichts der Situation die Aufgabe, die Möglichkeit von Wissen neu und zweifelsfrei zu begründen. Bacon und Descartes haben das gleiche Programm: Kritik der tradierten Meinungen und Gewinnung von Kriterien für unbezweifelbare Erkenntnis.

Descartes gewinnt den Ausgang aus dem selbst verschuldeten Solipsismus, der absoluten Singularität des »ego cogito«, durch das Postulat des untrüglichen Gottes, aber dieser Gott ist kein konfessionell bestimmbarer Gott, sondern der Gott der Philosophen, der auch von der neuzeitlichen Naturwissenschaft postuliert wird. Der Deismus ist die Religiosität, die Philosophen und Naturwissenschaftler vereint. Auf das aus dem Deismus entspringende Theodizeeproblem werde ich später eingehen. Wichtig ist zunächst Folgendes:

Die Philosophen leiten einen hermeneutischen Paradigmawechsel ein, dem sich die Theologen nicht entziehen können. Spinoza vollzieht ihn in seinem *Tractatus Theologico-politicus*. Seine umstürzende Behauptung ist: Die Heilige Schrift ist nicht pauschal Gottes Wort, sondern wesentlich Menschenwort. Entsprechend überkonfessionell ist Spinozas Glaubensbekenntnis, übrigens ähnlich dem Bekenntnis des savoyischen Vikars, das Rousseau im *Emile* formuliert.

In diesen Überlegungen deutet sich der aufgeklärt kritische Umgang mit der Religion an, den Lessing in der Ringparabel thematisiert, in der in gewisser Weise Ramon Lulls Schrift vom Heiden und den drei Weisen aus dem 13. Jahrhundert wieder aufgegriffen wird.

Am Anfang hatten die Philosophen die Schicksale von Jean Servet, Giordano Bruno und Galilei vor Augen und waren sehr vorsichtig, so etwa Descartes mit seiner *morale provisoire* oder Spinoza in seinem Bestreben, im Verborgenen zu leben, aber Voltaire ist bereits sehr mutig und aggressiv mit seinem Schlachtruf »Écrasez l'infame« und seinen Pamphleten über die Affäre Calas bzw. die tragische Geschichte des Chevalier de la Barre.

Zu Voltaire sei, gerade für uns Deutsche, eine Bemerkung erlaubt. Voltaire genießt bei den Deutschen nicht den Ruf eines großen Philosophen, und das nicht nur wegen seines Zwistes mit Friedrich dem Großen, sondern vor allem wegen seiner Ironie. Die Deutschen sind ein ernstes Volk. Eine witzig vorgelegene Wahrheit können sie nicht akzeptieren. Daher kann eine Geschichte des Witzes bei den Deutschen auch sehr kurz gehalten sein, kein Wunder bei einem Volk, das nur drei ernsthafte Komödien akzeptiert hat, nämlich die von Lessing, Kleist und Büchner. Aber die Deutschen sollten sich den Ausspruch von Alexander Herzen zu eigen machen: »Le rire de Voltaire a détruit davantage que les pleurs de Rousseau.« (Das Lachen Voltaires hat mehr zerstört als die Tränen Rousseaus.)

Voltaire war Deist, aber die Theodizee, die Leibniz mit der Formel von der besten aller möglichen Welten geplant hat, wird von ihm in seinem satirischen Roman *Candide* ironisch ad absurdum geführt. Das ist auch notwendig gewesen, hatte doch Leibniz mit seiner vermeintlich klugen Idee den Gott zum Kaufmann gemacht, der in seiner Gewinn- und Verlustrechnung stolz darauf verweist, dass er schwarze Zahlen schreibt.

Der nächste Schritt aufklärerischer Religionskritik – zumindest in Frankreich – ist der Übergang zu Atheismus und Materialismus, wie er von Baron d'Holbach vollzogen wird mit der Forderung an den Staat, die Kumpanei von Thron und Altar zu beenden. So ist es nachzulesen in dem 1770 anonym erschienenen *Essay sur les préjugés*, der wahrscheinlich von Du Marsais und d'Holbach stammt.²

Die französische Revolution bringt, nach dem vorübergehenden Exzess des Kultes der Vernunft, die Trennung von Staat und

Religion und, was viel wichtiger ist, sie befreit die während der Herrschaft der Christen, also seit der Spätantike permanent verfolgten Juden aus den Ghettos und gibt ihnen die Bürgerrechte.

Im 19. Jahrhundert treten gravierende Änderungen ein: Die Naturwissenschaften emanzipieren sich aus der Philosophie und differenzieren sich immer weiter aus zu rein empirisch experimentell verfahrenen Spezialdisziplinen. Ihre Hintergrundphilosophie wird der Positivismus von Auguste Comte, der im wissenschaftlich positiven Zeitalter die Ablösung von Religion, Theologie und Philosophie als Metaphysik erblickt. Dieser atheistische Materialismus als Basis des naturwissenschaftlichen Denkens erfährt eine entschiedene Verstärkung durch Darwins Evolutionstheorie, die an die Stelle des planenden Schöpfergottes und die moralische Weltordnung das Pseudosubjekt »Evolution« setzt, den *struggle for life* als Verhaltensmaxime und *survival of the fittest* zum Mechanismus der Geschichte erklärt.

Vervollständigt wird diese Entwicklung durch den philosophischen Materialismus Feuerbachs, der Theologie in Anthropologie und Humanismus uminterpretiert.

Wir haben es hier mit zwei verschiedenen Materialismen zu tun, auf der einen Seite dem positivistischen Materialismus, der – auch in der Gegenwart noch vertreten – Gott zur überflüssigen Hypothese erklärt, da doch alles physikalisch hergeleitet werden könne, und auf der anderen Seite dem humanistischen Materialismus, der Gott zur größten Erfindung des Menschen erklärt, zur undurchschauten Wesensbestimmung des Menschen selbst. Das Ziel beider Varianten war es allerdings gleichermaßen, die Religion zu widerlegen, zum Absterben zu bringen und zu ersetzen, sei es durch Naturwissenschaft, sei es durch Humanismus.

Schauen wir nun auf die Gegenwart, so müssen wir zweifellos der Diagnose von Hermann Lübbe zustimmen:

Die christliche Religion ist durch den neuzeitlichen Aufklärungsprozess nicht zum Verschwinden gebracht worden. Sie ist, anfangs eher unfreiwillig, in eine Bewegung der Aufklärung über sich selbst eingetreten, in zweifacher Hinsicht:

Zum einen hat sie die Opposition gegen die neuzeitliche bzw. moderne Wissenschaft aufgegeben, jedenfalls die fortschrittli-

chen Richtungen des Christentums. Damit ist die Konkurrenz zwischen Naturwissenschaft und Religion obsolet geworden.

Zum anderen haben die verschiedenen Konfessionen gelernt zu ertragen, dass es unterschiedliche Meinungen in Hinsicht ihrer kanonischen Texte gibt, was aber noch wichtiger ist, die großen christlichen Kirchen wachsen über sich hinaus, indem sie in einen Dialog mit den anderen Weltreligionen treten und die platte und unheilvolle Freund-Feind-Unterscheidung zwischen Christen und Heiden hinter sich lassen. So könnte sich die Vision aus Lessings Ringparabel am Ende bewahrheiten: Die offensichtlich falschen Ringe gewinnen durch das geläuterte Verhalten ihrer Träger immer mehr an Echtheit und Wahrhaftigkeit.

Säkularer, weltanschaulich neutraler Staat und tolerante Religionen, dieser nach Irrungen und Wirrungen in unserer westlichen Zivilisation erreichte Zustand könnte das Modell für eine in weltanschaulicher Hinsicht befriedete Weltgesellschaft sein.

Anmerkungen

- 1 Etienne de la Boetie: Les Troubles – Erinnerungen an das Januar-Edikt von 1562, in : Etienne de la Boetie, Über die freiwillige Knechtschaft des Menschen. Frankfurt/Main 1968, S. 68.
- 2 Du Marsais/d'Holbach: Essay über die Vorurteile. Leipzig 1972.

JEDE FREMDE IST ANDERS: VON DER VIELFALT ISLAMISCHER KULTUREN

Seit etwa zwei Jahrzehnten werden bei uns immer wieder fragende Stimmen laut, die Auskunft über Stellungnahmen der Muslime schlechthin oder gar des Islams insgesamt zu bestimmten Themen erheischen. Dabei geht es vor allem um Universalien, also allgemeingültige bzw. allgemein anerkannte Grundsätze humanistischen Denkens, die wir üblicherweise unter dem Markenzeichen der Menschenrechte zusammenzufassen gewöhnt sind. Gespeist aus früheren Erinnerungen vergangener Generationen und seinerzeit befeuert durch das vor mehr als zwanzig Jahren viele säkular denkende Menschen im Westen zutiefst beunruhigende Phänomen der Islamischen Revolution in Iran hat dieses Thema bis heute weiteren Auftrieb gefunden.

Nach der Implosion der Sowjetunion und des von ihr getragenen Systems in unserer Welt und gegen Francis Fukuyamas harmonieträchtige These vom »Ende der Geschichte« artikuliert der amerikanische Politikwissenschaftler Samuel Huntington seine Ansicht, der seinerzeitige ideologische und strategische Kontrast zwischen dem System des Sowjetkommunismus und der durch »uns« repräsentierten »Freien Welt«, in den letzten Jahren des Kalten Krieges rhetorisch zunehmend eingeschränkt auf den »Freien Westen« – der systemisch gesehen von einer ganzen Kette von ihm zwar freundlichen und heftig antikommunistischen, aber überhaupt nicht freien Regimen in nahezu allen Teilen dieser Welt substantiell unterstützt worden war –, dieser mit dem einstigen sowjetischen Feind verschwundene ideologische Kontrast werde alsbald durch einen *clash of civilizations*, einen »aufeinander prallenden Konflikt der Kulturen«, abgelöst werden.

Huntingtons These wurde zunächst weltweit eher als unfriedlich und wenig sympathisch registriert, erfuhr aber im Laufe der Jahre zunehmende Akzeptanz. Was war geschehen? Seit dem so

genannten *cultural turn* in den Sozialwissenschaften und deren teilweiser Gestaltwandlung zu dem, was wir heute zunehmend gern nach dem Vorbild des amerikanischen Begriffs der *cultural studies* als »Kulturwissenschaften« bezeichnen, hat sich verstärkt im geistes- und sozialwissenschaftlichen Denken ein Kulturbegriff durchgesetzt, der weniger an hehren Ideen, markanten Inhalten und kulturellen Glanzleistungen, sondern an zunächst strukturalistisch bestimmten, später dekonstruierten, mentalitären und vor allem an Fragen nach dem Wesen von Phänomenen der gesellschaftlichen Kommunikation und der sie bestimmenden Zeichen orientiert war und ist. Ein guter Teil dessen, was wir heute unpräzise, aber gesprächstechnisch nützlich als »postmodern« benennen, ist hier zu subsumieren. Spätestens seit dem 19. Jahrhundert galten geistige und künstlerische Höhepunkte als die symbolischen »Leitfossilien« unserer Kulturvorstellungen – etwa die Kathedrale von Chartres, der Bamberger Dom oder die Hagia Sophia in Konstantinopel und viele andere reflexartig Pathos produzierende Kulturobjekte des Abendlandes. Viele von uns sind noch durchaus auf diese traditionelle bildungsbürgerliche Wahrnehmung von Kultur festgelegt worden. Nach beharrlichem und durchaus manipulativem, humanistischem Training waren wir sogar dazu konditioniert worden, den Jahrtausende hindurch den um sie herum lebenden Menschen nur als unattraktiver Ruinenhügel erschienenen Resten der Akropolis in Athen die Augen geweitete und von Herzklopfen begleitete Ehrfurcht vor einem der großartigsten Symbole abendländischen kulturellen Seins abzugewinnen. Ich nehme an, dass ich das reflexartig sich einstellende Akropolis-Gefühl nicht weniger Leser einigermaßen adäquat beschrieben habe. Von »Kultur« zu sprechen war und ist immer noch für Viele ein klein wenig so, als würde ein inneres Orchester tief in der eigenen Brust die »Neunte« spielen!

Folgerichtig hat sich ja gerade in Deutschland der allerdings bei weitem nicht überall akzeptierte Kontrast zwischen – edler und kielwasserträchtiger – »Kultur« und ihr gegenüber banaler, eher naserümpfig zu sehender »Zivilisation« eingebürgert. Es versteht sich von selbst, dass solche gefühlsaffizierende Kulturwerke von solchen der möglichst klassischen Literatur und über-

haupt von den hohen Leistungen des menschlichen Geistes begleitet wurden ...

Demgegenüber gelten etwa seit den 1970er Jahren auch andere Parameter für das Phänomen »Kultur«: Norbert Elias hatte schon seit langem den Gegensatz »Kultur versus Zivilisation« aufgehoben, sich der Frage der prozessualen »Zivilisierung« der Menschen zugewandt und unsere Aufmerksamkeit von »Großleistungen« auf sich ändernde Haltungen und Verhaltensweisen gelenkt. Pierre Bourdieu hat uns wichtige Elemente der »Kultur« als »Habitus«, also als mittelfristig standardisierte, aber sich potentiell ändernde, performative Verhaltensweisen zur Markierung innergesellschaftlicher Positionen enthüllt. Umberto Eco leitete einmal einen seiner Essays mit dem spöttelnden Hinweis ein (ich zitiere aus meinem unpräzisen Gedächtnis), wir wüssten ja dank den Bemühungen der (Kultur-)Anthropologen inzwischen, dass selbst die Körperhaltung von Menschen bei – ich formuliere jetzt einmal umschreibend – der »Veräußerlichung innerleiblicher Transformationsprozesse« als ein Indikator für Kultur gelte ...

So weit war also vor etwa einem Vierteljahrhundert unser Kulturbegriff auf den Hund gekommen; bei näherem Hinsehen und -hören ist nunmehr neben vielen anderen durchaus auch Samuel Huntington dafür zu danken, dass unser Nachen des Kulturellen heutzutage wiederum flott gemacht und wenigstens da und dort aus den Untiefen des Banalen in den Ozean des Erhabenen und des Hehren zurückgesteuert werden kann.

Was war geschehen, und wieso hat sich Huntington in diesen Prozess eingebracht? Samuel Huntington hat seiner These über die zusammenprallenden Kulturen eine Spielart des herkömmlich idealistischen Kulturbegriffs zu Grunde gelegt und die neueren und wenigstens zum Teil durchaus modischen Kulturtheorien eher ignoriert. Er brachte vielmehr als hauptsächliches Kriterium für den Kulturvergleich bzw. für die Konfrontation von Kulturen das Moment der Religion bzw. der religiösen Differenz ins Spiel. Im Vergleich mit den beiden skizzierten Hauptströmungen der Kulturtheorie und der einschlägigen Begriffsbildung ist Huntington mit der Anwendung dieses Konzepts sicher-

lich reduktionistisch verfahren, setzt er doch im Vergleich mit allen anderen möglichen Kriterienbildungen fast nur ein einziges Element ins Zentrum seiner Kulturdefinition – das Religiöse. Überaus pragmatisch und ergebnisorientiert stellte er etwa für die Erklärung der Auseinandersetzungen auf dem Balkan, als es vor allem gegen Serbien ging, den »katholisch-protestantisch« christlichen (ehedem »westlichen«) Kulturverbund dem der orthodoxen Ostkirche gegenüber. Für die politologisch verträgliche Beschreibung der pazifischen Wirtschaftsrivalität dient der Begriff der »konfuzianischen« Kultur und der ihr angehörenden Länder, und das politisch wenig stabile Konglomerat der Länder des Vorderen Orients ist mithin als »islamisch« abzubuchen. Für die argumentative Alltagspraxis, insbesondere für die intellektuell gemäßigt anspruchsvolle politikbegleitende Forschung und die daraus resultierende Politikberatung ist dieses Vorgehen unter praxisorientierten Gesichtspunkten durchaus geeignet.

Im weltweiten Umgang mit den aus humanistischer Sicht universellen Werten – pars pro toto verweise ich auf den Komplex der »Menschenrechte« – fällt es uns daher im Sinne Huntingtons leicht, diese Universalien für unsere (»christliche«) Kultur zu reklamieren und stillschweigend zu unterstellen, diese seien ein lineares Produkt unserer westlichen (= christlichen) Tradition. Drakonische Strafen für in den USA minimal sanktionierte Delikte – etwa in Singapur, Malaysia, Indonesien oder der Volksrepublik China – können aus Huntington'scher Perspektive nach Bedarf dem Konfuzianismus in die Schuhe geschoben werden (obwohl Malaysia und Indonesien überwiegend von Muslimen bewohnt werden). So lässt sich auch trefflich die Distanz europäischer Länder zu dem freihändigen Umgang der USA mit der Todesstrafe unter den Teppich kehren. Vor allem aber konnte Huntington auf eine so nicht beabsichtigte, aber sozusagen durchaus bombensichere Schützenhilfe rechnen: die von Vertretern des Islamischen Fundamentalismus. Mochte der geschichtliche Befund tausendmal versichern, dass es sich bei diesem Phänomen – dem Islamischen Fundamentalismus – um ein rezentes, ja in mancher Hinsicht modernes Phänomen (auf jeden Fall um ein Phänomen der Moderne) handelt, ist die Suggestionskraft de-

rer doch viel wirksamer, die ohne jegliche historische Fragestellung, einzig und allein aus der gegenwärtigen gesellschaftlichen Praxis heraus und mithin völlig pragmatisch »den Islam« als den generierenden Träger des für ihn spezifischen Fundamentalismus beschreiben und diesen Umstand mit der historisch angeblich ausgebliebenen Aufklärung unter Muslimen erklären.

Mithin neigen wir schnell dazu, dem Islam vergrößert folgende Attribute zuzuschreiben:

- Islamischer Staat – also Politik im Namen der Religion und aus ihr abgeleitet;
- religiös begründeter, politischer Terror (Algerien, das revolutionäre Iran in den frühen 1980er Jahren, die Taliban in Afghanistan, die Selbstmordattentäter in Palästina bzw. Israel, irreguläre Freischärler in Kaschmir und vor allem: der 11. September 2001);
- durch weithin gehandelte Koranzitate nachgewiesene Intoleranz gegenüber Ungläubigen, also Nicht-Muslimen;
- gleichfalls über bei uns trivial überlieferte Koranzitate vermeintlich belegt: ein zumindest ungeklärtes Verhältnis zur Gewalt;
- systemimmanente Diskriminierung von Frauen.

Diese und noch mehr Elemente erscheinen vielen von uns grundsätzlich als konstitutive Eigenschaften des Islams, die ihrerseits die Inferiorität eben dieses Islams gegenüber unserem Christentum auf der Ebene aufklärerischer Wertsetzung hinreichend evident machen dürften. Ihre Zuschreibung zu dem Überbegriff »Islam« beruht jedoch darauf, dass eben in der fremden Kultur aktuell wahrnehmbare Erscheinungen der Determinante dieser Kultur zugeschrieben werden: nach Huntington und nach bei uns zunehmend verbreiteter Alltagsauffassung eben der Religion, hier also dem Islam. Das Christentum als Huntington'sche Determinante unserer (europäisch-westlichen) Kultur wird hingegen schnell und verkürzt als genuiner Träger all dessen gesehen, was unsere Universalien ausmacht: Menschenrechte, Toleranz, Gleichberechtigung von Frauen, Ächtung der Todesstrafe, vielleicht neuerdings sogar auch der Tierschutz. Schnell

wird vergessen, dass viele dieser Werte zu ihrer Zeit zum Teil gegen den erheblichen Widerstand von Repräsentanten christlicher Religiosität durchgesetzt worden sind! Die drei großen Schlagworte der Französischen Revolution, heute auf jeder französischen Euro-Münze nachzulesen, sind sicherlich nicht in theologischen Seminaren des 18. Jahrhunderts entstanden oder gar im Vatikan!

Wenn wir also heute die westliche Kultur (oder meinetwegen Zivilisation) unter anderem als die »christlich-abendländische« beschreiben, sind wir uns im Großen und Ganzen darüber im Klaren, dass mit dieser Beschreibung nicht auf die substantielle Essenz unserer Kultur verwiesen wird, sondern auf einen zeitweilig sicher dominanten, überprägenden Faktor, der nichts desto weniger nicht ihre Substanz ausmacht. Bei der Beschreibung der Europa am nächsten benachbarten Kultur, eben der islamischen, gehen aber nicht wenige Beobachter davon aus, dass diese tatsächlich durch die Religion des Islams konstituiert sei. Ungeachtet dessen, dass das aus unserer Sicht kritisch und distanzierend gemeint sein soll, treffen sich die Verfechter dieser Betrachtungsweise unbeabsichtigt mit nicht wenigen modernen islamischen Fundamentalisten sozusagen auf gleicher Augenhöhe: Huntington hat unter den religiös-politischen Scharfmachern in den einschlägigen Ländern nicht schlechthin Anhänger, aber nicht wenige von ihnen teilen die Prämissen seiner Vorstellungen und können oft verblüffend äquivok hierüber sprechen!

Von derlei Überlegungen verunsichert, mögen nicht wenige in den fragenden Ruf ausbrechen: »Ja, was sagt denn nun der Islam wirklich?« Darüber vermag ich Ihnen keine schnell befriedigende Auskunft zu geben. Ein guter Freund von mir, überdies ein kompetenter Beobachter und Analytiker mittelöstlicher und zentralasiatischer Politik, hat vor geraumer Zeit auf die Frage, wie sich denn »der Islam« zu einem bestimmten politischen Problem eigentlich verhalte, den trefflichen Ausspruch getan: »Der Islam handelt nicht!« Ich füge hinzu: Er sagt auch nichts, er isst und trinkt nicht, er schläft nicht, ja, er betet nicht einmal! Metonymien können manchmal bei der Wahrnehmung der Wirklichkeit sehr stören.

Da der Islam – wie auch andere Religionen – also nicht spricht, ist auch die Phrase vom »Dialog der Religionen oder der Kulturen« nicht sehr nützlich. Die solchen Formulierungen innewohnende Rhetorik wird von ihren Verwendern in allzu vielen Fällen als solche gar nicht mehr bewusst bedacht, und was bleibt, ist dann sehr oft nicht viel mehr als kitschige Geschwätzigkeit, die dann eventuelle Treffen von irgendwie zu definierenden Repräsentanten von Religionen – meistens von Funktionären – rechtfertigen soll.

Überdies zielen Fragen wie »Ja, was sagt denn nun der Islam zu diesem oder jenem konkreten Problem?« meistens darauf ab, statt nicht ganz einfacher und vielleicht sogar langwieriger Erwägungen, Diskussionen oder Erörterungen eine schnelle, griffige und vermeintlich zügig verwertbare Antwort zu bekommen. Die Sucht, alles möglichst schnell auf einen »Punkt« zu bekommen, mag typisch für unser Zeitalter sein – denken wir doch allein an die vielen angeblichen »Theoretiker« und Professionalisierer des medialen Kommunizierens, die nicht müde werden zu behaupten, eine medial vermittelbare Feststellung müsse in Kernsätzen nicht über vierzig Sekunden brutto formuliert werden, alles andere sei daneben. Einen solchen »Punkt« mag es schon geben, aber meistens ist er schlicht falsch. Wer nach ihm – dem Punkt – strebt, nimmt von vornherein in Kauf, dass die damit verbundene Aussage nicht stimmen mag.

Es wird also nicht einfach und punkthaft über den Islam zu reden sein. Nota bene verstehe ich mich eher als einen Historiker denn als einen Religionswissenschaftler, so dass meine Kompetenz im Reden über den Islam auch hierdurch eingegrenzt ist. Es mag daher für Sie der größte Nutzen daraus abzuleiten sein, dass Sie mir in einigen eher allgemeinen historischen Überlegungen folgen wollen.

In den letzten Jahrzehnten ist verschiedentlich über die Position »des Islams« in der Menschheitsgeschichte nachgedacht worden. In seiner Sammlung von Essays mit dem Titel *Der Islam im europäischen Denken* (Frankfurt am Main 1994) hat sich der vor wenigen Jahren gestorbene englische Historiker Albert Hourani einige Gedanken über die große, dreibändige Arbeit

des amerikanischen Islamhistorikers Marshall G. Hodgson gemacht, die Anfang der 1970er Jahre unter dem Titel *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization* (Das Unternehmen Islam: Bewusstsein und Geschichte in einer Weltzivilisation) erschienen und leider bis heute nicht ins Deutsche übersetzt worden ist.

Hören wir Hourani zu: »Hodgsons Buch liegt die Annahme zugrunde, dass es innerhalb der allgemeinen Geschichte der Ökumene so etwas wie eine ›islamische Geschichte‹ gebe; das heißt, dass es in Gesellschaften, in denen der Islam die vorherrschende Religion war, gewisse gemeinsame Struktur- und Entwicklungsmerkmale gegeben habe. Hodgson teilt diese Auffassung mit Historikern wie Sir Hamilton Gibb und dessen Schüler Ira Lapidus. Dennoch ging keiner von ihnen davon aus, dass ›der Islam‹ der Schlüssel sei für alles, was in ›islamischen‹ Gesellschaften geschah, noch, dass die Geschichte dieser Gesellschaften aus sich wiederholenden Zyklen ähnlicher Erscheinungen bestehe. Alle drei sind sich vollkommen darüber im Klaren, dass die Geschichte jeder ›islamischen‹ Gesellschaft einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Ort sich von anderen unterscheidet.«

Das ist der Punkt, auf den es mir ankommt: die kulturelle Vielfalt, die wir retrospektiv im Verbreitungsgebiet des Islams im Laufe von knapp anderthalb Jahrtausenden antreffen können. Hodgson hat, um seine Intention zu verdeutlichen, auch eine Wortprägung unter die (anglophonen) Leute gebracht: Neben den Begriff *Islamic* – womit er essentiell auf die islamische Religion bezogene Sachverhalte bezeichnete – stellte er das Adjektiv *Islamicate*, das die sozusagen akzidentiellen Eigenschaften islamischer Kulturen benennen sollte, die zwar als typisch für diese Kulturen, aber nicht zwingend islamisch im essentiellen Sinn seien. Im Deutschen lässt sich eine analoge Wortbildung offenbar nicht generieren.

Bei rechtem Licht besehen, sind die frühen Muslime auf der Arabischen Halbinsel – entlang des Roten Meeres – unmittelbare Erben der römischen Zivilisation gewesen. Mindestens bis in das Hochmittelalter hinein erzielten sie bei der Weiterverwer-

tung des römischen Erbstücks »Mittelmeerkultur« größere Erfolge als ihre christlichen Nachbarn in Europa. Aber schon dieser mittelalterliche, mediterrane Islam hatte seine regionalen Besonderheiten: Das römische kulturelle Erbe produzierte in Andalusien und in Nordwestafrika eine eigene Note, die bis heute selbst für Unkundige sofort wahrnehmbar ist. Die ganze islamische Geschichte hindurch hält Ägypten seine eigene politische und territoriale Identität aufrecht. Das über sechshundert Jahre – vom 14. bis zum frühen 20. Jahrhundert – kontinuierlich bestandene Osmanische Reich nahm zahlreiche Traditionen der Byzantiner auf, verblendete sie auf erstaunliche und wirksame Weise mit solchen der zentralasiatischen Steppenvölker und der mittelalterlichen Araber, perpetuierte aber insbesondere einen Kulturstrang, über den wir bisher noch nicht gesprochen haben: den iranischen.

Ehedem zoroastrisch, buddhistisch, manichäisch und nestorianisch-christlich geprägte Traditionen – um nur einige zu nennen – hatten Jahrhunderte, ja sogar Jahrtausende hindurch ihre Heimstatt im Hochland von Iran, in den Gebirgen des Hindu-kusch und des Pamirs, im mittelasiatischen Transoxanien und sogar im heutigen Westchina gehabt. Diese Überlieferungen waren von den Muslimen weniger zerstört als übernommen und transformiert worden. Die Heranführung der zentralasiatischen türkischen Nomadenvölker an den Islam erfolgte im Wesentlichen durch diese iranisch geprägte kulturelle Erscheinungsform des Islams. Die Amalgamierung von Iranischem und Türkischem ist die Substanz dessen, was uns – von außen her besehen – an und in diesem östlichen Raum vermeintlich als das »eigentlich Islamische« zu sein scheint. Sie hat auch die kulturelle Formensprache des Islams im Indischen Subkontinent entscheidend mitgeprägt – allerdings auch hier wiederum durch eine vielfältige Mischung mit einheimischen, originär nicht-islamischen Elementen.

Kulturelle Eigenständigkeit und Regionsbezogenheit drückt sich bei den Muslimen Südostasiens aus – in Malaysia und Indonesien, nicht zu vergessen die islamischen Gemeinden Myanmars (früher Burma), Thailands und Kambodschas. Die Musli-

me Chinas (nicht die turkstämmigen Uiguren in Xinjiang, sondern die eigentlichen chinesischsprachigen Muslime, die schon viele Jahrhunderte hindurch in den großen Städten Süd- und Innerchinas ihre Gemeinden hielten: die so genannten »Huei« oder »Dunganen«) sind habituell völlig sinisiert, ihr Islam trägt in jeder Hinsicht ein chinesisches Gewand.

Diese Vielfalt der Kulturen bei den Muslimen war noch im 18. Jahrhundert in Europa ganz allgemein registriert worden. Europäische Beobachter um 1700 differenzierten exakt und angemessen zwischen den Reichen des »Groß-Türken« (»Il Gran Turco« – der Sultan in Konstantinopel), des »Großen Sophy« (»The Great Sophy« – der Schah von Persien) und des Groß-Moguls (der Herrscher von Indien).

Erst im 19. Jahrhundert sollte sowohl in die westliche Wahrnehmung der vielfältigen »Welt des Islams« als auch in diese selbst ein neues Element einziehen: Europas endgültige koloniale Besitzergreifung des Erdballs, und mithin auch der Lande der Muslime. Napoleons Expedition nach Ägypten wird hier zuweilen einige Symbolkraft zugeschrieben. Allerdings gab es schon davor muslimische Niederlagen gegen christliche Kräfte: Denken wir an die Vertreibung der Mauren aus der Iberischen Halbinsel, die Unterwerfung der muslimischen Tataren an der Wolga unter die Moskauer und später St. Petersburger Zaren oder an das habsburgische Vordringen in Südosteuropa auf Kosten der Osmanen vom späten 17. Jahrhundert an. Auch die im 18. Jahrhundert endgültig sich durchsetzende britische Hegemonie in Indien ist hier zu erwähnen. Strukturell besehen gehört auch die Unterwerfung dessen, was heute Westchina ist, unter die Herrschaft der chinesischen Kaiser in diese Aufzählung, wobei natürlich klar ist, dass es sich bei China nicht um eine christliche oder westliche Macht gehandelt hatte.

Mit der Durchsetzung kolonialistischer Dominanz verdichtete sich während der letzten zweihundert Jahre bei nicht wenigen Muslimen die Einsicht in ihre eigene technische, administrative, kriegerische und politische Unterlegenheit gegenüber westlichen Mächten. Diese Einsicht nahm zusehends eine neue Qualität an: Es war nicht mehr die jeweils regionale Einsicht in die eigene

Unterlegenheit, die die Hirne rauchen ließ, sondern die Erkenntnis, dass mehr oder weniger alle Muslime von dieser westlichen Herausforderung getroffen worden waren. Allmählich verdichtete sich die Idee von gemeinschaftlicher, muslimischer Resistenz gegen die allseitige Herausforderung durch »den Westen«. Weltbilder verschoben sich: Muslime im Osmanischen Reich, vor allem aber in den russischen Kolonien im Kaukasus und in Mittelasien, aber durchaus auch im britisch beherrschten Indien begannen von ihrer eigenen Kulturwelt als »dem Orient« oder »dem Osten« zu sprechen. Sie verbanden aber damit keine geographische, sondern ausschließlich eine kulturelle Qualität. Das weit im Westen gelegene Marokko etwa zählte durchaus zu diesem »Osten«; die Mitte dieses Weltbildes wurde bezeichnenderweise nicht mehr im eigenen Standort, sondern in dem der neuen und fremden Herren gesehen!

Was uns also heute so »mittelalterlich«, »vormodern« und »voraufklärerisch« an den gegenwärtigen islamistischen Ideologen erscheint, ist also keineswegs ein unzeitgemäßes Überbleibsel aus alten, vergangenen Epochen, sondern ein Produkt unserer Neuzeit, ein durchaus modernes Phänomen. Die in Europa oft fehlende Erkenntnis dieses Sachverhalts führt zu fatalen Irrtümern und Fehleinschätzungen. Der moderne Islamismus ist entstanden im Streben nach antikolonialistischem Widerstand gegen Fremdherrschaft und Unterdrückung und hat sich seinen Anhängern inzwischen schon über Generationen hinweg in diesem Sinne stilisiert und erklärt. So unangenehm uns das sein mag: So lange die strukturelle Ungleichheit auf unserer Welt nicht substantiell ausgeräumt werden kann, müssen wir mit dem modernen Islamismus als einer einschlägig profilierten Kraft rechnen – einer Kraft, die sich letztlich gegen diejenigen im weitesten Sinne richten wird, die an dem Zustand dieser weltweiten Ungleichheit profitieren und nicht unter ihm leiden müssen. Ihre Träger bilden sich inzwischen in nicht wenigen Fällen ein, zu den betroffenen Objekten dieser Ungleichheit zu gehören.

Religiös motivierten und mobilisierten Widerstand gegen fremde Mächte und Kolonialherren gab es vereinzelt schon im 19. Jahrhundert: Ich denke etwa an den Aufstand des Imams

Schamil im Kaukasus, dessen Bewegung die Kampfkraft der russischen Armee über zwei Jahrzehnte hinweg an die Gebirge der Tschetschenen und anderer Kaukasusvölker band, oder den Aufstand des Mahdi im Sudan. Wiederum ist auch China als eine solche Kolonialmacht zu sehen: Der ostturkestanische Rebell Ya'qub-Beg hatte sich mit seinen Anhängern mehrere Jahrzehnte lang standhaft, aber letztlich erfolglos gegen die chinesische Kolonialherrschaft in Xinjiang erhoben.

Sind diese Phänomene spezifisch islamisch? Nicht unbedingt. Gleichfalls in China, aber mit der Stoßrichtung gegen die dort zunehmend dominierenden westlichen Kolonialmächte gerichtet, bezogen die so genannten »Boxer« ihr Gedankengut aus dem Buddhismus, und die vielleicht größte antikolonialistische Rebellion der Welt, die gleichfalls in China angesiedelte »Taiping«-Bewegung, nahm ihren geistigen Ausgangspunkt im christlichen Denken.

Wenn wir die Geschichte des ideologischen, antikolonialistischen und »anti-westlichen« Islamismus durch die letzten hundert Jahre zurückverfolgen, werden wir schnell entdecken, dass in diesem Kampf gegen westliche Mächte die Islamisten nicht von Anfang an führend waren. Zunächst waren es andere Denkmuster europäischen Ursprungs, die hier eingesetzt wurden: Liberalismus, Demokratie, Nationalismus und nicht zu vergessen Sozialismus. Erst das vermeintliche oder wahre Versagen dieser Strömungen im Laufe des 20. Jahrhunderts mochte den Weg für die Islamisten dorthin geebnet haben, wo wir sie heute zu unserem Missvergnügen wahrnehmen.

Die Wahrnehmung eines kollektiven Phänomens von außen produziert oft viel eher homogene Bilder von dem ins Auge gefassten Objekt als die entsprechende Sicht aus der Nähe oder gar von innen. So sind viele im weißhäutigen, westlichen Milieu aufgewachsene Menschen spontan davon überzeugt, dass ihresgleichen physiognomisch stärker differenziert seien denn etwa Afrikaner oder Einwohner Ostasiens – ein Vorurteil, für das es natürlich keinerlei Anhaltspunkte gibt! Lassen Sie mich Ihnen einen amerikanischen Witz erzählen, der illustrieren soll, worum es mir in diesem Zusammenhang geht:

Auf einem amerikanischen Binnenflug sitzen zwei Amerikaner – einer jüdischer und der andere chinesischer Abstammung – nebeneinander. Der Jude bestellt bei der Stewardess eine Tasse Kaffee, leert sie seinem Nachbarn unvermittelt über den Kopf und erklärt dem gleichermaßen verblüfften wie empörten Mann: »Das ist die Rache für Pearl Harbor.« »Was soll das?«, fragt der Chinese höchst verärgert, »ich bin chinesischer Herkunft, und das mit Pearl Harbor, das waren doch die Japaner!« »Chinesen, Japaner – das ist doch alles dasselbe!«, meint darauf ungerührt der Jude. Kurz darauf bestellt sich der Chinese einen Tee und gießt diesen unverzüglich seinem Nachbarn über den Kopf, nicht ohne darauf hinzuweisen: »Das ist die Rache für den Untergang der Titanic!« »Wieso? Das kapiert' ich nicht!«, sagt der Jude. Darauf der Chinese: »Also bitte: Eisberg, Goldberg – das ist doch alles dasselbe!«

Sehr viele westliche Betrachter begehen genau den hier karikierten Fehler, wenn sie heutzutage schnell, aber kenntnisarm über »den« Islam reden.

In diesem Sinne reagierte nach dem 11. September die Grande Dame des italienischen Journalismus Oriana Fallaci (irgendwer nannte sie auch eindrucksvoll, aber nicht eigentlich nachvollziehbar, die »Greta Garbo der Presse«), die in einem emotionalen Ausbruch über das unglaubliche Attentat die gesamte islamische Kultur (*Corriere della Sera* vom 29. September 2001, »Die Wut und der Stolz«) attackierte und eine Aufrechnung von Werken abendländischer Kulturleistung gegenüber solchen »des Islams« unternahm. Das Ergebnis ging absolut zu Lasten der islamischen Kultur aus. »Unsere« Amphitheater, Foren, Kathedralen und Paläste versus »ihre« Bauten – kein Vergleich. Originalton Fallaci: »Ich sage Euch, dass mir unser Dante Alighieri besser gefällt als ihr Omar Khayam.« »In unserer Kultur: ... die Musik von Bach, Mozart, Beethoven bis herauf zu Donizetti, Verdi & Co., jene Musik, ohne die wir nicht leben können und die in ihrer Kultur oder vermeintlichen Kultur verboten ist! Wehe dir, wenn Du ein Liedchen pfeifst oder den Chor von *Nabucco!*« – eine verblüffend blöde Aussage angesichts der Eigenart und des Reichtums der Musikkultur in der Islamischen Welt.

»Und nun die fatale Frage: Hinter der anderen Kultur, was steht da? Wenn ich noch so sehr suche, finde ich nur Mohammed mit seinem Koran und Averroes mit seinen Verdiensten als Gelehrter, seine Kommentare zu Aristoteles.« Inzwischen ist ihr Text in Buchform – jüngst auch in deutscher Übersetzung – erschienen und hat für erhebliche Unruhe gesorgt.

Damit hat sich die deklarierte Antifaschistin in eine Reihe mit dem Mann gestellt, der in seinen maßgeschneiderten Hemdsärmeln zur Zeit Italien regiert und Ende September vergangenen Jahres in gleichem Tonfall die islamische Kultur herabgewürdigt hat. Worin liegt der Denkfehler? Die Taliban und Bin Ladens Mannen werden hier ohne Federlesen gleichgesetzt mit den vielfältigen kulturellen Ausdrucksformen einer Großregion, die von Nordwestafrika bis nach Zentralasien und China, nach Indien, Indonesien und darüber hinaus reicht. Ein von der Lehre und der Intellektualität seiner Angehörigen her gesehen allenfalls skurriler Sektiererhaufen (skurril heißt bitte keineswegs ungefährlich, aber das ist eine andere Geschichte) wird hier bedenkenlos mit vielerlei höchst verschiedenartigen Muslimen unserer Welt gleichgesetzt – siehe Pearl Harbor und Titanic!

Ich werde jetzt nicht aufzählen, was »der Islam« im Gegensatz zu Frau Fallacis Ausfälligkeiten alles hervorgebracht hat. Ihre Diktion steht für sich selbst und muss gerechterweise natürlich auch vor dem Hintergrund ihrer unmittelbaren Eindrücke vom 11. September gesehen werden – obwohl: Im Dezember 2001 hat sie ihren antiislamischen Furor in Buchform veröffentlicht, so dass ihr heutzutage eigentlich kein Spontaneitätsbonus mehr zuzusprechen ist!

Eine andere, ernster zu nehmende Attitüde finden wir in einem viel beachteten Essay der beiden Autoren Ian Buruma und Avishai Margalit, zuerst erschienen in *The New York Review of Books* (17. Januar 2002, S. 4–7) unter dem Titel »Occidentalism« (deutsch: »Der Hass auf den Westen« in *Die Tageszeitung / taz-mag* 6./7. April 2002, S. II–V). Hier wird das Phänomen »Islam und Terrorismus« in eine andere, eigens für diesen Zweck geschaffene intellektuelle Großformation hineingesteckt, deren Konzeption gleich vielen diskursiven Zwecken dienen soll. In

kontrastiver Analogie zu Edward Saids »Orientalismus« – der von demselben postulierten Erschaffung des »Orients« durch den Westen zum Behufe der kolonialen Unterdrückung und Ausbeutung desselben (sowohl materiell als auch ideell) – haben die beiden ihr Konzept »Okzidentalismus« genannt und meinen damit eine Haltung von Ideologen, die »den Westen als solchen« zu ihrem Hauptfeind erkoren haben, sich also einen Westen, einen »Okzident«, erdefiniert haben zu dem Zwecke, ihn und alles, was dazu gehört, zu vernichten.

Machen wir hier kurz Halt und schauen wir uns Burumas und Margalits Modell näher an: Sie greifen auf eine in das frühe 19. Jahrhundert zurückreichende Gegnerschaft zwischen den Kräften der Aufklärung und der Französischen Revolution und düsterem, überwiegend deutschem romantisch-idealistischem Beharrlichkeitsgeraune zurück. Die tiefe Gegnerschaft zur »Stadt«, also zur modernen urbanen Struktur, zum sich entfaltenden Individuum, zu (in loser Reihenfolge) »Liberalismus, Sozialismus, Materialismus, Kapitalismus, Humanismus, Rationalismus, Dekadenz und laxen Moralvorstellungen« kennzeichnet Kräfte, die nach Buruma und Margalit auf »einem mystischen Gemisch aus ethnischem Nationalismus, der sich aus deutschen Quellen speiste, und einem japanischen Abstammungsdenken, das sich auf Zen-Buddhismus und Schintoismus berief« fußten und angeblich zum ersten Mal in Japan ihr »okzidentalistisches«, also antiwestliches Programm vortrugen. Nationalsozialismus (gekennzeichnet gleichermaßen etwa durch Hitlers Ausfälligkeiten gegen die rassenvermischte Stadt Wien wie auch die Vernichtung des nach Meinung der beiden Autoren generell freisinnigen, rationalistischen und aufgeklärten, also »urbanen« Judentums), aber auch Pol Pot in Kambodscha, die Kulturrevolution in China und eine Fülle so genannter antikolonialistischer bzw. nachkolonialer Regimes in der Dritten Welt verfolgen letzten Endes allesamt gleich strukturierte Feindbilder. Hier greifen nun Bin Laden, al-Qa'ida und die Taliban: Sie geben sich antikolonialistisch (vor fünfzehn oder zwanzig Jahren hätte man noch gesagt: antiimperialistisch), aber ihr eigentliches Ziel ist – wie schon dereinst bei Spengler, Jünger, den japanischen Faschisten, Hitler, Pol Pot

und weiß Gott bei wem sonst noch – die Vernichtung des Westens mit seinen oben zitierten Werten und vor allem die Vernichtung der westlichen »Stadt« und der in ihr beheimateten Lebensformen. Die prononcierte Fixierung von Buruma und Margalit auf den wiederholt hervorgehobenen Umstand, dass Bin Laden offenkundig und monomanisch auf die Bekämpfung des Sexuellen und des offenen Frauenlebens in eben dieser »Stadt« fixiert sei, wirkt ihrerseits schon fast monomanisch! Auch dieser Gedanke setzt sich im Westen mit erstaunlicher Geschwindigkeit durch: In der Folge der jüngsten grauenhaften Anschläge in Bali, Indonesien (Oktober 2002) ist sofort die Feindlichkeit gegen das westliche freisinnige Milieu, den Lifestyle und – im Sinne Buruma und Margalits – die »Stadt« als hauptsächliches (vermutetes bzw. konstruiertes) Motiv kommentiert worden.

Immerhin bieten Buruma und Margalit einen Ausweg aus der Fixierung auf »das Religiöse« und »den Islam« an: Ein antimodernes »Böses« wird geschaffen, und die ganze Geschichte des 20. Jahrhunderts wird in nahezu manichäischem Dualismus als Kampf zwischen dem demokratischen, bürgerlichen, humanistischen, liberalen und libertinären Guten und dem sich brutal und unmenschlich dagegen verwehrenden Bösen gesehen. Bin Laden ist hier nicht mehr der islamische Fanatiker, sondern seit Pol Pot der jüngste Spross dieses antimodernen, bösen Rhizoms. Vor allem dient er der revisionistischen Belehrung der westlichen und weltweiten Intelligenzija – vor allem der linken –, die sich nach Meinung der beiden Autoren endlich von romantischen Solidarierungsphantasien mit den »Verdammten dieser Erde« abwenden und ihre Aufmerksamkeit und Energie der weltweiten Entfaltung der Zivilgesellschaft widmen soll.

In die gleiche Richtung philosophiert André Glucksmann in seinem jüngst erschienenen Buch *Dostojewski à Manhattan* (Paris: Editions Robert Laffont, 2002; s. *Der Spiegel* 21/2002, vom 18. Mai 2002, »Wir müssen uns dem Bösen stellen«, Interview mit André Glucksmann).

Glucksmann hatte schon in den frühen 1980er Jahren mit seiner Analyse des Realsozialismus Furore gemacht, dessen Schrecken und Elend er zum ersten Mal als (wenigstens bis dahin)

linker Philosoph nicht als Verirrung und Entgleisung des sozialistischen Prinzips, sondern als systemisch folgerichtig herausgearbeitet hatte. Das hatte zur Folge, dass von damals an die französische Linke zunehmend aus ihrer Feind-Fixierung gegen die Westmächte und die USA herausgelöst wurde und dieselbe sich fortan auch Vorstellungen des Anti-Sowjetismus öffnen konnte, weshalb wiederum damals die deutsche Linke mit ihren Protesten gegen den NATO-Doppelbeschluss und Pershing-Stationierung bei ihren französischen Genossen kaum auf Verständnis stieß.

Eben dieser Glucksmann hat dem Modell von Buruma und Margalit eine weitere Variante zur Seite gestellt: Er sieht in Bin Laden und in al-Qa'ida den Ausdruck eines neuen Nihilismus vom Schlage eines Netschajew, literarisch umgesetzt in Dostojewskis *Dämonen*. Das Böse ist hier im Vergleich zu Buruma und Margalit eher abstrakt und absolut gesetzt. Letztere haben ja ein Grundmuster entwickelt, das sie gewissermaßen allen »bösen« und aus humanistischer Sicht zurückzuweisenden Ideologien der letzten hundert Jahre zugrunde legten: italienischer und japanischer Faschismus, Nationalsozialismus, Stalinismus, Maoismus, Pol Pots Steinzeitkommunismus und jetzt eben Taliban und Bin Laden.

Beide Betrachtungsweisen haben eines gemeinsam: Bei kompromissloser, von Kampfbereitschaft begleiteter Ablehnung der »Ground Zero«-Terroristen und ihres Umfeldes differenzieren sie potenziell unter »den« Muslimen, im Gegensatz zu Frau Fallaci. Ob sich Bin Laden oder die Selbstmordattentäter auf den Islam berufen oder nicht, ist den Vertretern dieser beiden Positionen im Grunde genommen gleichgültig. Für Glucksmann handelt es sich um sinnlose, zerstörerische Nihilisten, und für Buruma und Margalit sind sie Glieder in einer bössartigen, anti-modernistischen Verschwörungskette, die uns seit mehr als hundert Jahren bedroht.

Demgegenüber besteht aber die deutlich wahrnehmbare Neigung in unserer Öffentlichkeit, das Phänomen »World Trade Center« dennoch insgesamt mit dem Phänomen »Islam« wenigstens in Bezug zu setzen. Ich sehe darin nicht nur triviale Aspek-

te der allgemeinen Denkfaulheit, die viele davor abhält, sich auf Glucksmann'sche Thesen oder auf solche von Buruma und Margalit einzulassen, sondern auch den vagen Ausdruck eines heutzutage möglicherweise zunehmenden, allgemeinen Interesses für Fragen des Religiösen, das von unserer Gesellschaft zur Zeit Besitz ergreifen mag.

Umso wichtiger erscheint es mir, die begriffliche Differenz zwischen Kultur und Religion deutlich hervorzuheben und zu verstehen. Die erfolgreiche Proklamierung des Fallaci'schen Rassismus wäre ein intellektuelles Armutszeugnis für uns alle. Wir würden dann »unsere« Dichter, Maler und Komponisten gegen diejenigen der religiös-kulturellen »Gegenseite« ausspielen und wohl auch irgendwann einmal feststellen, dass Goethe in seinem *West-östlichen Diwan* letztlich auch die besseren orientalischen Gedichte verfasst hat, so dass wir auch hier auf »deren« Leistungen getrost verzichten könnten!

Auch eine andere Falle tut sich für uns auf, wenn wir uns der kulturgeschichtlichen Sicht auf die »Welt des Islams«, wie ich sie vorhin skizziert habe, verweigern wollten.

Es ist die Falle der unhistorischen und de facto bezugslosen Vergleicherei, die zu wenig tiefsinnigen, gleichwohl verführerischen Überlegungen führt: Fehlt den Muslimen eine Aufklärung? Oder eine Reformation? Oder beides? Ich gestehe freimütig, selbst auch schon irgendwann einmal in jüngeren Jahren solchen Ideen nachgegangen zu sein, aber inzwischen sind sie aus meinem Repertoire gestrichen.

Warum? Es gibt in der Welt bereits *eine* Aufklärung, sie hat stattgefunden und sie hat ihren Ausgang von West- und Mitteleuropa genommen. Sie hat sich politisch frühzeitig in Frankreich und in den Vereinigten Staaten von Amerika durchgesetzt, hat England, die Niederlande und Skandinavien erfasst, korrelierte in vielen Fällen eher mit Aspekten des Protestantismus als mit solchen des katholischen Europas – und ihre wesentlichen Ideale sind heute weltweit anerkannt, wobei klar ist, dass es sich bei ihrer Durchsetzung nicht um zu schaffende Zustände, sondern um voranzutreibende Prozesse handelt. Die Zahl der Muslime und Musliminnen, die sich den Ideen dieser Aufklärung aufge-

schlossen haben, ist weltweit sehr groß. Ich bezweifle nicht, dass viele ein engagiertes Interesse daran hegen, dass diese Zahl weiter anwachsen möge.

Dabei soll aber bitte nicht vergessen werden: Die Träger der Aufklärung in Europa waren zwar ihrerseits zum größten Teil Christen gewesen – es waren auch Juden darunter, und im 19. und 20. Jahrhundert haben sich auch viele Muslime und Andersgläubige in diese Schar eingereiht – Agnostiker und Atheisten nicht zu vergessen. Ich nenne als Beispiele Namen wie Jamal ad-Din Afghani, Muhammad Iqbal, Rabindranath Tagore, Gandhi, Sun Yat-Sen, Leopold Senghor und andere – aufklärerische und humanistische marxistische Denker jetzt einmal ausgenommen, deren viele ja hier auch einzubringen wären.

Es wäre mithin ein Fehler, die Aufklärung essentiell als ein christliches Phänomen zu beschreiben. Nicht wenige führende Denker des Christentums haben sich geraume Zeit hindurch mit der Aufklärung schwer getan, und es wäre lächerlich, diesen Umstand zu verleugnen. Von den Muslimen jetzt zu erwarten, sie sollten gefälligst dafür sorgen, ihre eigene Aufklärung einzurichten, halte ich für abwegig. Es gibt schon eine, und das Rad erfindet man in unserer Zeit nicht aus Jux und Tollerei zum zweiten Mal, sondern bedient sich seiner, wo immer man es braucht und antrifft. In diesem Sinne ist immer noch eher auf Buruma und Margalit zuzugehen, als in den wenig überlegten Ruf nach »einer Aufklärung bei den Muslimen« einzustimmen.

In der Weiterführung dieser »Aufklärungs-Überlegungen« sind aber noch andere Stimmen laut und andere Projekte vorgebracht worden. Ich denke dabei vor allem an den Versuch, durch praktizierte Methoden aus der neuen Literaturwissenschaft, insbesondere auch des »New Historicism«, die Existenz einer bisher noch nicht erkannten eigenständigen »Aufklärung der Muslime« in vor allem arabischen Textzeugnissen des 18. Jahrhunderts zu entdecken bzw. sie aus diesen herauszulesen. Der ethische Hintergrund besteht in dem unzweifelhaft honorigen Bemühen, »den Muslimen ihre eigene Authentizität zu schenken«. Die zu Grunde liegende Prämisse ist jedoch die Idee, dass allen Kulturen der Menschheit zur gleichen Zeit – sonst wäre ja nur Über-

nahme, nicht aber Originalität denkbar – der Trieb nach Aufklärung eigen gewesen wäre. Wenigstens in einem Punkt sehe ich hier einen Zirkelschluss: Bei dem Bemühen, jeder Kultur dieser Welt zeitlich synchron ihre eigene Aufklärung zuzubilligen, stoßen wir ja umgehend auf das Muster, dass dem als positiv bewerteten Verlauf der europäischen Geschichte normative Qualitäten zugesprochen werden. Im konkreten Fall der Muslime wären sie zwar von der Last befreit, ihre Aufklärung nicht selbst gemacht, sondern von ihren weltpolitischen Gegnern im 19. und 20. Jahrhundert übernommen zu haben; gleichzeitig würde aber ihrer eigenen Geschichte ein Entwicklungsmodell übergestülpt, das wiederum aus der Erfolgsgeschichte der europäischen Neuzeit abgeleitet wäre.

Eine besondere Note hat schließlich der Europa-Korrespondent der Würzburger Tageszeitung *Die Tagespost* Stephan Baier der Aufklärungs-Diskussion verliehen, der aus der Sicht gläubiger Christen bzw. Katholiken folgende Frage ventilierter: »Wer ist der bessere Muslim: Der Fundamentalist oder jener, der den Glauben verloren hat, also – »der Aufgeklärte?« Sein Vorwurf im Zusammenhang mit Bassam Tibi, einem besonders vehementen Fürsprecher muslimischer Aufklärung: »Eine neu-heidnische, post-christliche abendländische Gesellschaft ist durchaus in der Lage, post-gläubige, liberale, aufgeklärte Muslime vom Schlage eines Bassam Tibi zu dulden. In einem Überschwang von Toleranz tolerieren die links-liberalen Jünger der Frankfurter Schule, die das religiöse Erbe ihrer Eltern über Bord geworfen haben, nun jene Muslime, die ebenfalls zu links-liberalen Jüngern der Frankfurter Schule wurden und ebenfalls das religiöse Erbe ihrer Eltern über Bord geworfen haben.«

Ich überlasse es Ihnen, diese Überlegung kritisch oder affirmativ zu interpretieren.

DISKUSSION ZUM VORTRAG VON BERT FRAGNER

Roland Simon-Schaefer: Bert, herzlichen Dank! Da du so schön angefangen hast, mit Unwissen aufzuräumen, versuche ich jetzt, dich weiter zu animieren, indem ich ganz bewusst dumme Fragen stelle. Also erste Frage: Wie heißt denn eigentlich der Gott der Mohammedaner?

Bert Fragner: Genau so wie der – jetzt hätte ich beinahe gesagt: wie der deutsche. Aber auf deutsch heißt er Gott, auf französisch heißt er *Dieu*, auf arabisch heißt er *Allah*, persisch heißt er *Chodá* – wenn man will: Gott ist Gott!

Roland Simon-Schaefer: Allah ist also kein Eigenname. Stammt unsere falsche Vorstellung vielleicht von Karl May?

Bert Fragner: Sicherlich auch. Er hat ja seine philologische Kompetenz immer wieder durch eingestreute orientalische Wörter hervorzuheben versucht.

Roland Simon-Schaefer: Eine andere Frage: Die Christen haben die Muslime ja immer als Heiden bekämpft. Als die Armbrust nach Europa eingeführt wurde, gab es einen Aufschrei, weil es eine ganz schreckliche Waffe war. Und es gab ein Laterankonzil, wo diese Waffe geächtet wurde. Sie war eigentlich nur im Kampf gegen Muslime erlaubt. Also für uns sind die Muslime Heiden, die wir irgendwie loswerden müssen: wie bezeichnen denn die Muslime eigentlich die Christen – auch als Heiden?

Bert Fragner: Also zunächst einmal gibt es diverse Begriffe. Die Christen und Juden haben in dem theologisch begründeten islamischen Recht einen bestimmten Status, der zwar diskriminiert, aber geschützt ist, und durch diesen Status werden sie sozusagen von definitiven Heiden differenziert. Die Vorstellung ist die, dass sie Offenbarungen erhalten hatten und praktisch Gott der gleiche sei. Es ist interessant, dass in der Praxis später die Zoroastrier (bei uns auch als »Feueranbeter« bekannt) im Iran de facto in der Rechtspraxis in einen ähnlichen Status eingesetzt worden sind, viel später, zeitweilig auch die Hindus in Indien. In

der Theorie sind aber Religionen, denen keine Offenbarung zuerkannt wird, als heidnisch anzusehen.

Roland Simon-Schaefer: Wir haben in der Geschichte gelernt, dass die Araber die christliche Welt ungeheuer schnell überrannt haben. Zwischen dem Tod Mohammeds und der Schlacht bei Tours und Poitiers liegen keine 150 Jahre. Bis zum Ende des 8. Jahrhunderts haben die Muslime den Raum, der dann muslimisch geblieben ist, erobert. Wie muss man sich diese Eroberung eigentlich vorstellen? Wir haben immer dieses schöne Schlagwort von »Feuer und Schwert«. Und wenn wir bedenken, wie die Christen sich ganz langsam und zwar als Märtyrer über Jahrhunderte hochgearbeitet haben, wie konnte es passieren, dass diese christlichen Länder in Nordafrika und in Spanien so plötzlich von einer anderen Religion überrannt werden?

Bert Fragner: Es ist ein historisch interessantes Phänomen: Die Ausdehnung des Islams ist vor allem ein militärisch-politischer Prozess gewesen. Er ist nicht darauf ausgerichtet gewesen, zunächst einmal Bekehrungs- und Überzeugungsarbeit an einzelnen Individuen zu leisten. Der Eroberungsprozess hat von der arabischen Halbinsel seinen Ausgang genommen, hat mit Syrien, also dem größeren Raum Syrien/Palästina, zunächst einen wesentlichen Teil des damaligen byzantinischen Reiches an sich gerissen und hat aus diesem byzantinischen Reich auch eine andere wichtige Provinz der Byzantiner, nämlich Ägypten, herausgebrochen. Das war die eine Seite. Zum anderen ist etwa zwanzig Jahre nach dem Tod des Propheten Mohammed das bis dahin mehr als 400-jährige Reich der Sassaniden mit seinem Kernbereich im iranischen Hochland von den Arabern erobert gewesen. Der letzte sassanidische Großkönig soll der Legende nach auf der Flucht von einem habgierigen Müller ermordet worden sein.

Es gibt ein interessantes Datum, das Jahr 711. In diesem Jahr finden zwei markante militärische Vorgänge statt: Zum einen setzt ein arabischer General namens Tariq über die Straße von Gibraltar auf die Iberische Halbinsel. Der große Felsen auf der anderen Seite hieß nach ihm »Dschabal at-Tariq« (Berg des Tariq), also Gibraltar, das Wort existiert bis heute. Im gleichen Jahr wird die Hauptstadt Sogdiens in Zentralasien, im heutigen Us-

bekistan, definitiv muslimisch: Es handelt sich um die Stadt Samarkand. Man stelle sich das vor: Innerhalb eines guten halben Jahrhunderts ist hier ein Reich begründet, zu dem zum einen Samarkand gehört und dort an die Grenzen Chinas stößt, und zum anderen Spanien erreicht hat. Das ist hochinteressant, weil hier zum ersten Mal ein großer Teil des ehemaligen Römischen Reiches, der südliche Teil des »Mare Nostrum«, in einen Zusammenhang gebracht worden war mit etwas, das in der römischen Zeit eigentlich über Jahrhunderte als Erzfeind gegolten hat, nämlich das Land der Parther und später der Sassaniden. Das ist genau die Linie, die auch Byzanz und Iran voneinander geschieden hat. Um 711 können wir auf einmal feststellen, dass hier zum ersten Mal ein System entstanden ist, das tatsächlich den äußersten Westen – so heißt übrigens auch Marokko auf arabisch – einschließlich der Iberischen Halbinsel mit dem im Osten gelegenen Zentralasien in ein gemeinsames Austauschsystem bringt. Dieses Austauschsystem etabliert sich in kürzester Zeit auch durch die Herstellung einer gemeinsamen, durchlässigen Währung, mit der gehandelt werden kann, und zwar irgendwo zwischen Granada in Spanien und dem Verghana-Tal in Zentralasien. Diese Währung basiert schlicht und ergreifend darauf, dass auf sehr pfiffige Art und Weise, auch wiederum von Theologen abgesegnet und akzeptiert, die byzantinische Goldwährung (der Denarius) als Dinar, in Form einer Goldmünze, und die sassanidische Drachme, eine Silbermünze, zusammengeführt werden. Dieses kombinierte Währungssystem ist immerhin über einen Zeitraum von etwa 300 bis 400 Jahren haltbar gewesen. Also gegenüber unserem jetzt gerade ein Jahr alt gewordenem Euro: Respekt!

Roland Simon-Schaefer: Es gibt bei uns die These, dass durch die Eroberung des Islam das Mittelmeer als ein gemeinsamer Handelsraum eigentlich aufgehört habe zu existieren. Stimmt das?

Bert Fragner: Das hat Henri Pirenne, der belgische Historiker, behauptet. Man kann aber auch sagen, dass die Muslime den Handel des Mittelmeeres jahrhundertlang dominiert haben. Es wäre Angelegenheit der Mittel- und Westeuropäer gewesen, mitzumachen oder nicht. Sie waren aber lange Zeit nicht dazu in der

Lage, hatten wohl auch anderes im Kopf. Byzanz hingegen war durchaus in der Lage und hat mitgemacht. Den Muslimen ist also wohl kein Anteil an der Ursache für den Rückgang des westeuropäischen Mittelmeerhandels zuzuschreiben.

Roland Simon-Schaefer: Aber die Italiener!

Bert Fagner: Die Italiener sind schließlich im Vorfeld der Renaissance genau hier eingestiegen. Sie hatten ja ihre hauptsächlichen Stützpunkte im östlichen Mittelmeer. Alexandria war etwa eine ihrer wichtigsten Einnahmequellen. Wir können feststellen: Die Federführung über das Mittelmeer hat nach der Konstituierung des Heiligen Römischen Reiches demselben nicht mehr gehört. Das Gravitationszentrum hat sich eben woanders hin orientiert.

GOTTESSTAAT ODER SÄKULARISATION

Einführung zu den Vorträgen des zweiten Abends

Der indische Psychoanalytiker und Religionstheoretiker Sudhir Kakar schrieb 1997 über unsere Illusionen und die Realität des Religiösen Folgendes:

»In der Religion, so glauben wir gerne, gehe es um Liebe – die Liebe Gottes, die Liebe zur Natur und die Liebe zum Mitmenschen. In der Religion, meinen wir, gehe es um Mitgefühl und um das Streben nach Frieden und Gerechtigkeit für die Unterdrückten. Und tatsächlich spiegelt sich in den verschiedenen Bildern, die sich die Religionen vom Himmel machen, ein immerwährender Menschheitswunsch: die Befreiung von Gewalt.

Dieser Vorstellung steht nun die Realität gegenüber, dass in allen Religionen Gewalt benutzt wird, um religiöse Ziele durchzusetzen. Religiöse Gewalt ist in vielerlei Form in Erscheinung getreten: In der Praxis der Tier- und Menschenopfer, in selbstgerechter und oft unerträglich grausamer Bestrafung für Sünder, in der Austreibung von bösen Geistern und Dämonen, in den Häretiker- und Hexenverbrennungen und in der Selbstkasteiung, der Gewalt gegenüber sich selbst. (...) In den semitischen Religionen finden wir den Heiligen Krieg bei den Christen, den gerechten Krieg bei den Juden und den Dschihad bei den Muslimen, wo den Gläubigen der Kampf zur Pflicht gemacht wird und sie auf Befehl Übeltäter vernichten müssen. In anderen Religionen wie dem Hinduismus und dem Buddhismus, die für Toleranz und Gewaltlosigkeit bekannt sind, wird Gewalt überhöht und als Teil der Schöpfungsordnung in den sakralen Bereich hineingenommen.« (Sudhir Kakar, *Die Gewalt der Frommen*, München 1997, S. 23 und S. 297)

Offenbar klaffen unsere Wünsche darüber, wie wir unser soziales Leben gestalten möchten, und die soziale Realität weit auseinander. Bei dieser Diskrepanz spielt der Umgang mit religiösen Überzeugungen eine wesentliche Rolle. Wie verhalten sich

Überzeugungen und Handlungen im Allgemeinen und religiöse Überzeugungen und religiös motiviertes Handeln im Besonderen zueinander?

1. Unsere Überzeugungen sind auf zweierlei Weise auf unser Handeln bezogen: Erstens handeln wir aufgrund von Überzeugungen. Nur da, wo wir feste Überzeugungen haben über die Dinge und Menschen, die durch unsere Handlungen betroffen sind, wagen wir es, aktiv zu werden. Wer nicht davon überzeugt ist, dass ein Flugzeug ein sicheres Transportmittel ist und Piloten im Allgemeinen gut ausgebildete Lenker dieser Maschinen, wird kein Flugzeug betreten, um mit ihm von einem Kontinent in den nächsten zu reisen. Zweitens wird in der Art und Weise, wie wir handeln, offenbar, wovon wir wirklich überzeugt sind. Wer sagt, er sei davon überzeugt, dass Alkohol schädlich ist und verabscheue ihn, greift dann aber zu einem Glas Whiskey nach dem anderen, dem glauben wir nicht recht, dass er wirklich von dem überzeugt ist, was er sagte. Sicherlich gibt es die Phänomene der Willensschwäche und des Handelns gegen besseres Wissen. Aber es gibt auch den Prozess, dass man sich selbst durch sein Handeln besser kennen lernt, erkennt, dass man von diesem oder jenem überzeugt ist oder dieses oder jenes Wert schätzt, ohne dass man es vorher wusste. So wie man sich über sich selbst täuschen kann, kann man sich, durch Betrachtung des eigenen Handelns, über sich selbst klar werden. Doch die Mittel der Introspektion sind für die Selbsterkenntnis normalerweise nur begrenzt tauglich. Denn wir haben Ideale, wie Menschen sein sollten und häufig verwechseln wir unsere eigene Wirklichkeit, wie wir sind, mit den Wünschen über uns selbst, wie wir gern sein würden.

2. Unsere Handlungen sind aber nicht nur das Ergebnis unserer Überzeugungen und entlarven, was wir eigentlich für richtig halten, sondern sie wirken auch auf unsere Überzeugungen, Gefühle und festen Haltungen zurück. Jemand mag zuerst glauben, dass es schrecklich ist, von einem Sprungturm ins Wasser zu springen. Durch wiederholtes Springen, vielleicht durch

Aufforderungen von seinen Kameraden, mag er sich an das Turmspringen gewöhnen und so durch das Handeln seine Überzeugung ändern. Und umgekehrt mag eine Person Zigaretten für etwas Schönes halten, sich jedoch unter dem Druck ihres Arztes dazu zwingen, nicht mehr zu rauchen. Nach Hunderten von Turmsprüngen und nach mehreren Jahren von Nikotinabstinenz mag aus der Überzeugung, dass Turmspringen schrecklich ist, und aus der, dass Zigaretten etwas Schönes sind, die geworden sein, dass Turmspringen schön und Zigarettenrauch eklig ist. Durch wiederholtes Handeln können wir die rationalen und die emotionalen Aspekte unserer Überzeugungen verändern, also vieles, was wir für angenehm halten, in etwas, was wir unangenehm finden, verwandeln und umgekehrt. Auf diese Möglichkeit hat schon Aristoteles in der *Nikomachischen Ethik* hingewiesen.

3. Die Abgrenzung zwischen Handeln an äußeren Dingen und Personen auf der einen und Introspektion, stiller Selbstbetrachtung auf der anderen Seite, ist nicht so scharf, wie sie auf den ersten Blick erscheinen mag. Es gibt ein Verhalten, das weder ein Handeln an äußeren Dingen und Personen ist, noch eine stille Selbstbetrachtung. Ich meine eine mehr oder weniger gesteuerte Wahrnehmung, Einbildung oder ein Sich-in-die-Erinnerung-rufen und Imaginieren von Vergangenen und Zukünftigem, von Erwünschtem und Unerwünschtem. Nennen wir es ganz allgemein ein Handeln im Geiste. Zweifellos hat dieses Handeln im Geiste einen Einfluss auf unsere Gefühle. Wenn wir das erinnern oder imaginieren, mögen wir in freudige Erregung geraten, beim anderen in eine unangenehme Unruhe versetzt werden, in Angst oder Ärger. Wir mögen uns auch immer wieder vorstellen, dass etwas so und so kommen wird und dadurch unsere Überzeugung, dass etwas eintritt, erhöhen. Selbstsuggestionen bei Sportlern etwa, das so genannte »mentale Training«, bei dem sie immer wieder im Geiste den Wettkampf durchmachen und sich vorstellen, wie sie ihn gewinnen, sollen die Überzeugung, dass sie siegen können, und den Willen zu siegen stärken und festigen.

Wenn es sich bei religiösen Exerzitien auch nicht um Selbstsuggestionen in diesem Sinne des sportlichen mentalen Trainings handelt, so geht es hier doch zweifellos um ein Handeln im Geiste, das emotionale Muster und auch Überzeugungszusammenhänge verändern soll. Geistige Übungen dieser Art gibt es wohl in allen Weltreligionen und auch außerhalb der Religionen. Beispiele für außerreligiöse Praktiken dieser Art sind die *Vergänglichkeitskontemplationen* in der Stoa, wie sie etwa von Marc Aurel in den *Selbstbetrachtungen* empfohlen werden; die jesuitischen Exerzitien und die buddhistischen Meditationsübungen wären andere. Memento-Mori-Verfahren und Vanitas-Kontemplationen, Wahrnehmungen von Toten, von Totenschädeln, leeren Schneckenhäusern etc., die in allen Religionen auftreten, sollen die Sucht nach vergänglichen Gütern oder auch das Vergessen der Bedeutung des vorüber gehenden gegenwärtigen Momentes verhindern und zu einer gelassenen, doch aufmerksamen Haltung gegenüber dem Gegenwärtigen führen.

Alle religiösen Symbole, Texte und Übungen haben auf diese Weise, als so genannte »erbauliche« Verfahren wohl die Funktion, unsere Überzeugungen und Emotionen in eine bestimmte Richtung zu lenken. Sofern sich Menschen der Wahrnehmung solcher religiösen Bilder und Symbole aussetzen oder sie ihre Einbildungskraft bewusst so schulen, dass sie immer wieder und prägnant bestimmte Bilder oder Geschichten religiösen Charakters vor sich haben, sind sie in der Lage, sich in bestimmte Richtungen zu verändern oder Voraussetzungen emotionaler und überzeugungsmäßiger Art für ihr Handeln zu schaffen, so dass ihr Leben mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit eine bestimmte Gestalt annimmt. Ludwig Wittgenstein hat diese spezifische Form der Relevanz religiöser Bilder und Überzeugungen in der ihm eigenen prägnanten Form für den Glauben an das jüngste Gericht herausgearbeitet:

»Nimm an, jemand macht das Folgende zum Leitfaden seines ganzen Lebens: den Glauben an das Jüngste Gericht. Was auch immer er tut, dieser Glaube ist in seinem Geist. In welchem Sinne können wir sagen, wir wissen, er glaube, dass das Jüngste Gericht eintreten wird oder nicht? Und zu fragen ist nicht genug. Er

wird vermutlich sagen, dass er Beweise habe. Aber er hat, was du einen unerschütterlichen Glauben nennen magst. Das wird sich zeigen, nicht durch Argumente oder durch Hinweis auf die gewöhnlichen Gründe für den Glauben, sondern eher dadurch, dass es sein ganzes Leben bestimmt.«

»Nimm zum Beispiel an, wir würden Leute kennen, die die Zukunft vorhersehen. Voraussagen für Jahre und Jahre, die vor uns liegen, machen und *sie* würden eine Art Jüngstes Gericht beschreiben. Eigentümlicherweise, auch wenn es so etwas gäbe und auch wenn es überzeugender wäre, als ich es beschrieben habe, der Glaube, dass das eintreten würde, wäre in keiner Hinsicht ein religiöser Glaube.« (Ludwig Wittgenstein, *Lectures and Conversations*, Oxford 1966, S. 53 f. u. S. 56)

Der Unterschied, auf den Wittgenstein sich hier bezieht, betrifft den Glauben, dass etwas der Fall ist oder sein wird und den Glauben an etwas. In der englischen Sprache wird für diese beiden Formen des Glaubens jeweils ein unterschiedliches Wort gebraucht: *belief* und *faith*. Der Glaube, das etwas so und so ist oder sein wird, betrifft Tatsachen. Der Glaube an etwas kann sich auf Personen oder Ereignisse, in diesem Fall das Jüngste Gericht, beziehen. Das christliche Glaubensbekenntnis zählt auf, an was ein Christ glaubt: an Jesus Christus als Gottes Sohn, geboren von der Jungfrau Maria, gekreuzigt unter Pontius Pilatus, am dritten Tage auferstanden von den Toten, an die Gemeinschaft der Heiligen, die Auferstehung des Fleisches. Es wird nicht gesagt, dass der Christ glaubt, dass das alles der Fall ist, was der Glauben an diese Personen, ihr Leiden und Handeln involviert, sondern, dass er an diese Personen und die mit ihnen verbundenen Ereignisse glaubt. Vielleicht können wir mit Wittgenstein sagen, dass der Christ sich vornimmt, durch Äußerung dieses Bekenntnisses sein Leben an der Vorstellung, der Erinnerung und der Imagination dieser Personen und ihren Erfahrungen und Äußerungen auszurichten.

4. Wir suchen uns in der Regel nicht aus, woran wir glauben. Sollen wir glauben, dass es regnet oder nicht? Dieser Frage können wir uns sehr einfach als Individuum stellen und je nach dem,

wie wir sie beantworten, werden wir einen Regenschirm auf den Spaziergang mitnehmen oder nicht. Vielleicht fragen wir uns auch irgendwann in unserem Leben, ob wir an Jesus Christus oder Buddha oder Mohammed glauben wollen. Doch zuerst einmal werden wir in religiöse Gemeinschaften hinein geboren, in denen wir lernen, unser Leben an Bildern, Symbolen, Erzählungen von und über Jesus oder Buddha, Moses oder Mohammed, Krishna oder Zarathustra auszurichten.

Religiöse Gemeinschaften pflegen religiöse Symbole und zitierten religiöse Texte, sie pflegen imaginative und rituelle Praktiken, die unseren Geist auf bestimmte Weise formen und zwar zu einer Zeit, wo wir besonders formbar sind: als Kinder. Es ist etwas anderes, als Christin oder Mohammedanerin, als Buddhistin oder Jüdin groß zu werden. In den Sozialwissenschaften wird manchmal davon gesprochen, dass dieser Einfluss, den die Gemeinschaften auf unsere geistige und emotionale Entwicklung nehmen, uns mit einer Identität versieht. Die Religionsgemeinschaften versehen uns mit einer religiösen Identität. Die verschiedenen Religionsgemeinschaften erzeugen verschiedene religiöse Identitäten.

Diese religiösen Identitäten entstehen nicht ex nihilo. So wie die Sexualmoral in den unterschiedlichen menschlichen Kulturen eine Reaktion auf die vorgegebene natürliche menschliche Sexualität ist, die in dieser Sexualmoral so oder so gestaltet wird, ebenso reagieren die Religionsgemeinschaften auf so etwas wie ein ursprüngliches religiöses Bedürfnis der Menschen, das Sudhir Kakar die »ruhige verborgene religiöse Identität« eines jeden einzelnen Menschen genannt hat. Für nur sehr wenige Menschen ist diese individuelle Religiösität derartig lebendig, dass sie, ohne oder gegen Religionsgemeinschaften, nur für sich religiös sein können. Die meisten Menschen sind vielmehr religiös, weil es der jeweiligen Religionsgemeinschaft gelungen ist, mit ihren Bildern, Symbolen und Erzählungen diese individuelle dunkle religiöse Identität anzusprechen und sie zu gestalten. Wo das nicht gelingt, werden Menschen vielleicht gar nicht religiös oder suchen ihr Leben lang nach einer Religionsgemeinschaft, die ihre religiösen Bedürfnisse gestaltet und kultiviert.

5. Ganz unabhängig von religiösen Bedürfnissen haben Menschen aber in der Regel überhaupt das Bedürfnis, Gruppen zuzugehören und ihr Leben nach Symbolen, die die Zugehörigkeit zu Gruppen kennzeichnen, auszurichten, jedenfalls die meisten von uns. Wir wollen nicht einfach arbeiten, um Geld zu verdienen, sondern um nützlich für andere zu sein und um in unserer Gesellschaft als Bäcker oder Straßenkehrer, als Lehrer oder Pfarrer, Richter oder Arzt etwas zu leisten. Und nicht nur aufgrund unserer Religionserziehung, sondern weil wir deutsch, englisch, türkisch oder italienisch aufgewachsen sind, haben wir bestimmte Überzeugungen, Vorlieben und Abneigungen. Nicht allein wegen ihres brennenden Interesses am Fußball besuchen Menschen Fußballstadien oder werden gar in Fanclubs aktiv, sondern weil sie das Zugehörigkeitsgefühl zu einem Verein schätzen. Das Bedürfnis, zu einer Gruppe dazugehören zu wollen, ein Wir-Gefühl auszubilden, die »Wärme« von anderen zu spüren, die entsteht, wenn man von anderen als zu ihnen gehörig anerkannt wird, dieses Bedürfnis mag sehr unterschiedlich ausgeprägt sein bei verschiedenen Menschen. Für manche mag es unvorstellbar sein, einer Partei, einem Fußballclub oder einer Religionsgemeinschaft anzugehören, doch staatenlos und ohne Familie wollen wohl nur sehr wenige Menschen, vielleicht nur einige Heilige und Philosophen, leben.

Das Bedürfnis, zu einer Gruppe dazuzugehören, eine Gruppenidentität in Form eines Wir-Gefühls zu entwickeln, kann Menschen nun auch dazu bringen, sich in religiöse Gemeinschaften zu begeben.

6. Diese Religionsgemeinschaften vermitteln nun nicht nur Möglichkeiten der Kultivierung der eigenen individuellen religiösen Bedürfnisse, sondern auch eine kollektive Identität. In ihnen wird die Geschichte der Entstehung der Gemeinschaft erzählt, in Festen wird daran erinnert, welchen Bedrängnissen man als Gruppe ausgesetzt war und wie sie eventuell überwunden wurden. Dabei spielen andere Religionsgemeinschaften in der Regel immer auch eine Rolle. Im Judentum wird erzählt, wie sich Israel mit den Anhängern von so genannten Götzendiene-

reien auseinander zu setzen hatte. Im Christentum wird erzählt, wie die Juden von den Römern forderten, Jesus zu kreuzigen. Im Islam wird erzählt, dass Mohammed mit seinen Anhängern keinen Platz hatte, um seinen Glauben auszuüben, dass er darum kämpfen musste, gegen Juden und Christen, einen solchen Platz zu finden. Und im Hinduismus erinnert man sich an die Unterdrückung durch den Islam.

In diesen kollektiven Identitäten werden für das Mitglied einer Religionsgemeinschaft Ereignisse relevant, Gegenstand von Emotionen wie Reue, Schmerz, Dankbarkeit und Freude, die eventuell weit, weit vor seiner individuellen Geburt stattfanden. Mit dem Erwerb einer kollektiven religiösen Identität erwirbt der einzelne Mensch eine historische Bildung, die stark emotionalisiert sein kann. Er tritt in ein kollektives Gedächtnis ein.

7. Dadurch, dass sich der Mensch mit einer kollektiven religiösen Identität zusammen mit anderen an Ereignisse erinnert, die weit zurück liegen, wie etwa die Befreiung aus der ägyptischen Gefangenschaft am jüdischen Laubhüttenfest oder die Kreuzigung Christi am Karfreitag, kommt es zu Bindungen zwischen den Menschen, die den Bindungen ähneln, die Menschen ausbilden, die gemeinsam eine Zeit lang Freude und Leid geteilt haben, die gemeinsam ein Stück des Lebenswegs hinter sich gebracht haben. Dies gilt vor allem für Soldaten, die gemeinsam einen Krieg überstanden haben, und natürlich für Familienmitglieder, die das Sterben und Geborenwerden ihrer Angehörigen erlebt haben. Die erinnernde Wiederholung von bedeutenden leid- und freudvollen Erfahrungen, die man zwar zuerst gar nicht selbst erlebt hat, die jedoch im Festzyklus der Religionsgemeinschaften immer wieder als konstitutiv für die Gemeinschaft ins Gedächtnis gehoben werden, können starke Bindungen erzeugen; Bindungen, die jenseits aller Verträge oder anderer rechtlicher Verpflichtungen sind. Sie können dazu führen, dass Mitglieder derselben Religionsgemeinschaft füreinander einstehen und sich in Gefahr und Not umeinander kümmern. In diesem Sinne sind die kollektiven Identitäten der Religionsgemeinschaften von großer praktischer Relevanz für die Erzeugung von emotionalen und

moralischen Bindungen zwischen den Menschen, die über den engen Tellerrand der Familien hinaus gehen, aber noch nicht die Unpersönlichkeit rechtlicher oder staatlicher Verpflichtungen von Menschen gegeneinander haben.

Doch fast alle, vielleicht wirklich alle, kollektiven Identitäten, jedes »Wir-Gefühl« ist auch mit einem Gefühl für diejenigen verbunden, die nicht zu uns gehören und vielleicht auch nicht zu uns gehören sollen. Vor allem bei Religionsgemeinschaften, die in Abstammungsverhältnissen zueinander stehen, wie Judentum, Christentum und Islam oder Hinduismus und Buddhismus, gibt es solche problematischen Außenbeziehungen. Aber auch da, wo Religionen darum streiten oder gestritten haben, der entscheidende Faktor in der Kultivierung der religiösen Bedürfnisse der Menschen zu sein, wie Moslems und Hindus in Indien oder Katholiken und Protestanten in Nordirland, auch da ist die kollektive Erinnerung mit dem immer wiederkehrenden Auffrischen kollektiver Feindbilder verbunden.

8. Wenn man, wie Sudhir Kakar, davon ausgeht, dass die individuellen religiösen Bedürfnisse, die verborgene, noch nicht kultivierte religiöse Identität des Einzelnen, etwas ist, das, wenn angetastet, heftige Emotionen freisetzt, dann sieht man schnell, dass die kollektive religiöse Identität von Menschen nicht allein etwas ist, was sie auf herzliche und freundliche Weise aneinander bindet. Das »Wir-Gefühl« von Religionsgemeinschaften kann vielmehr, wenn es ihm gelingt, die individuelle religiöse Identität des Einzelnen zu »überschwemmen« und ganz für sich zu »mobilisieren«, auch enormen Hass freisetzen; Hass gegen die, die die eigene religiöse Identität bedrohen und die eigenen religiösen Bedürfnisse verhöhnen oder mit Füßen treten. Sobald die eigene Existenz, sei es in einem kollektiven Rauschzustand von kurzer Dauer, sei es in einer langfristigen Identifikation einer oder mehrerer Personen mit der Gruppenidentität oder dem Wir-Gefühl, sobald also die eigene Existenz quasi in der Gruppe »aufgegangen« ist, stellen Angriffe gegen die Gruppe Bedrohungen der eigenen Identität, ja Existenz dar. Das ist natürlich eine Täuschung. Kein einzelner Mensch wird ausge-

löscht, wenn ihm seine Gruppen-Identität genommen wird. Niemand hört auf zu leben, wenn er aufhört, ein Deutscher oder ein Christ zu sein. Doch auch wenn es nur so *erscheint*, kann die Gruppenidentität mit einer Intensität verteidigt werden, als gelte es das Leben. Und wenn es nicht allein um das irdische Leben geht, sondern um das Paradies, um das ewige Leben, um die Erlösung, wenn unbewusste Sehnsüchte freigesetzt werden, die sogenannte »höhere« menschliche Möglichkeiten betreffen, die in dem von Kakar postulierten, individuellen religiösen Selbst, was immer das ist, schlummern, dann mögen gegen die Angreifer der Gruppe Affekte entstehen, die ein einzelner Mensch niemals gegen einen anderen Menschen zu mobilisieren vermag.

Auch das ist eine praktische Relevanz der Religion, allerdings eine negative. Kakar fasst sie, bezogen auf den Konflikt der Moslems und Hindus in Indien und bezogen auf die Religion im Allgemeinen, wie folgt zusammen:

»Mir scheint die Kluft zwischen Hindus und Muslimen nicht nur die Folge von unterschiedlichen Meinungen in Glaubensfragen zu sein, sondern ebenso sehr die Folge davon, dass hier ein kollektiver Narzissmus auf den anderen prallt, dass ein grandioses Gruppenselbst auf ein ebenso grandioses anderes stößt, die beide von ihrer kulturellen Überlegenheit überzeugt sind.«

Ich freue mich, dass heute Abend Frau Professor Wielandt hier aus Bamberg und Herr Professor Krochmalnik von der Hochschule für Jüdische Studien in Heidelberg und von der Philosophisch-Historischen Fakultät der Universität Heidelberg mit ihren Vorträgen sicher zum notwendigen Verständnis der religiösen Gruppen, die uns mehr oder weniger fremd sind, beitragen werden. Und ich bitte jetzt Frau Professor Wielandt zum Thema »Islamischer oder säkularer Staat?« zu sprechen.

DER SÄKULARE STAAT IN DER
AKTUELLEN INNERISLAMISCHEN DEBATTE:
POSITIONEN UND ARGUMENTE

Öffentliche Diskussionen von Muslimen über die Frage, ob eine spezifisch islamische Gestaltung des Staats geboten ist, und wenn ja, worin diese genau bestehen muss, oder ob sich die islamische Religion mit der Bejahung eines säkularen Staates verträgt, ja auf ihrer Basis vielleicht sogar besser gedeihen kann als unter anderen Bedingungen, gibt es seit rund hundert Jahren. Voraussetzung für ihr Aufkommen war die Erfahrung einer tiefreichenden Diskrepanz zwischen dem Verständnis des Fundamentes von Staat und Recht, das seit den Anfängen des Islam im frühen 7. Jahrhundert unserer Zeitrechnung über mehr als ein Jahrtausend hin die muslimischen Vorstellungen von der gottgewollten Organisation des Gemeinwesens bestimmt hatte, und der Art und Weise, wie die politischen Ordnungsmuster und Gesetze der Staaten, in denen man lebte, jetzt von deren maßgeblichen Entscheidungsträgern unter europäischem Einfluss zunehmend begründet wurden.

Das traditionell vorherrschende theoretische Begründungsmodell für politische Ordnung und Recht war der Gedanke gewesen, dass der Gesamtcharakter des Gemeinwesens von geoffenbarten Normen bestimmt werden musste, die auf dem Koran und dann auch dem Hadîth, den gesammelten Traditionen über Worte und vorbildhafte Verhaltensweisen des Propheten, beruhten. Zwar hatte man in der Realität neben Regelungen, die tatsächlich dieser Herkunft waren, auch ein erhebliches Maß an solchen angewandt, deren Ursprung anderwärts lag, also z.B. in fortwirkendem lokalem Gewohnheitsrecht vorislamischer Zeiten, in Maximen praktischer Staatsführungskunst, wie sie die Tradition iranischer Fürstenspiegel transportierte, oder auch einfach in Vernunfturteilen von Regierenden über die Erfordernisse des Gemeinwohls angesichts der jeweils gegebenen sozialge-

schichtlichen Situation. Und man war sich der innerweltlichen Provenienz solcher Regelungen meist durchaus bewusst gewesen. Da man sich ihrer jedoch der Theorie nach letztlich immer nur subsidiär bediente, um durch ihre Anwendung dem Kernbereich der geoffenbarten Normen Geltung zu verschaffen, blieb das grundsätzliche Verständnis des Staates und des Rechts als eines von Gott her vorgegebenen Ordnungssystems, in dem man sich auf dem Pfad des Heils wissen durfte, unangefochten.

Erst im Verlauf des 19. Jahrhunderts geriet dieses offizielle Verständnis auf breiter Front ins Wanken, als mehrere politisch und kulturell besonders wichtige Staaten des Nahen Ostens und Nordafrikas, vor allem das Osmanische Reich und das von diesem in die interne Autonomie entlassene Ägypten, unter dem Druck der Vormachtstellung europäischer Mächte und aus dem Bedürfnis heraus, gegenüber diesen wieder konkurrenzfähig zu werden, nicht nur Armeen, Industrien und Bildungsinstitutionen modernen europäischen Typs aufzubauen begannen, sondern auch zunehmend säkular begründete politische Ordnungsprinzipien und Gesetzbücher nach europäischen Mustern einführten. Um 1900 war dieser Verwestlichungsprozess bereits so weit fortgeschritten, dass man den daraus resultierenden Zustand kaum noch in traditionell islamischer Weise als die vom göttlichen Gesetzgeber bereitgestellte Lebensordnung deuten konnte, sondern größtenteils als Menschenwerk perzipieren musste. Außerdem hatte insbesondere im Denken und Empfinden desjenigen Teils der örtlichen Eliten, der die im eigenen Lande neu gegründeten Bildungsinstitutionen europäischen Typs durchlaufen oder in Europa studiert hatte, das Konzept des territorial begrenzten, vornehmlich durch gemeinsame Sprache und Kultur geeinten Nationalstaates die Glaubensgemeinschaft aller Muslime, die *umma*, schon weitgehend aus der Position der primären Bezugsgröße für das eigene politische Zugehörigkeitsgefühl verdrängt.

Im Rahmen von Versuchen, Klarheit darüber zu gewinnen, ob diese Entwicklung wünschenswert war oder nicht, ob man nicht eventuell besser wieder bewusst zur alten, im Kern religiös begründeten Ordnung der Dinge zurückkehren oder aber vielleicht umgekehrt die bereits eingeleiteten Veränderungen noch

konsequenter weiterführen sollte, um an der Prosperität der modernen Europäer rascher und umfassender partizipieren zu können, entbrannten kurz nach der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert erste lebhafteste Kontroversen um das Für und Wider des islamischen oder des säkularen Staates. Eine weitere erlebte 1925 Ägypten, als dort im Jahr nach Abschaffung des osmanischen Kalifats unter Atatürk religiös traditionsgebundene und panislamisch orientierte Persönlichkeiten einen Kalifatskongress vorzubereiten begannen, um nach Möglichkeit einen Beschluss über die Übertragung des Kalifenamts auf eine andere Dynastie herbeizuführen. °Ali °Abdarrâziq, ein Angehöriger einer bekannten Kairiner Gelehrtenfamilie und überzeugter Säkularist, versuchte diesem restaurativen Bestreben durch Publikation eines vielbeachteten Buchs mit dem Titel *Der Islam und die Grundlagen der Regierungsgewalt* zu begegnen. Darin bemühte er sich um den Nachweis, dass das Kalifat durch die Scharia, das religiöse Recht des Islam, keineswegs vorgeschrieben, vielmehr der säkulare Staat in Wahrheit der gottgewollte sei, weil nämlich der Prophet Muhammad von Gott zwar gewisse Sondervollmachten verliehen bekommen, aber dennoch keinen Staat gegründet habe. Eine eigens installierte Gelehrtenkommission der al-Azhar widersprach dem in einem Memorandum aufs heftigste, und der Verfasser wurde schließlich durch ein Votum des damaligen ägyptischen Königs zugunsten von al-Azhar zum Schweigen gebracht.

Die aktuelle Debatte um den so genannten islamischen oder den säkularen Staat hat an die damalige Auseinandersetzung zum Teil wieder angeknüpft, ist aber vor rund dreißig Jahren doch unter veränderten Ausgangsbedingungen in Gang gekommen und hält seither in erheblicher Vehemenz und zuvor nicht dagewesener Breite an. Zunächst einmal sei die Frage gestellt: Vor welchem Hintergrund flammte sie erneut auf, und welcherlei Intellektualität kennzeichnet die Kontrahenten?

Diese aktuelle Diskussion steht im Zusammenhang mit dem seit etwa 1970 beobachtbaren und mittlerweile allbekannten Phänomen eines Aufschwungs des Islamismus quer durch die ganz oder mehrheitlich von Muslimen bewohnten Länder, aber auch in der muslimischen Diaspora Europas und Amerikas. Was ver-

steht man unter Islamismus? Im vorherrschenden wissenschaftlichen Sprachgebrauch sind Islamisten *per definitionem* alle diejenigen, die nach einer Phase relativer Säkularisierung der politischen und rechtlichen Ordnung ihres Landes die Wiedererrichtung eines islamischen Staates fordern oder – was bisher nur in einer Minderzahl von Fällen wie etwa dem Irans oder des Sudan gelungen ist – diese schon erreicht haben. Für sie alle heißt das: die erneute Errichtung eines Staates, in dem die Scharia wieder in allen Teilbereichen geltendes Recht ist. Die Ursachen dieses Aufschwungs des Islamismus können hier nicht näher erörtert werden; das wäre ein eigenes Thema. Wenigstens stichwortartig seien jedoch einige Faktoren genannt, die ihn begünstigt haben: das Bedürfnis nach verstärkter Rückbesinnung auf die eigene örtliche Kulturtradition und Identität, die in den ehemals europäisch kolonisierten größeren islamischen Ländern nach der Wiedererlangung der politischen Unabhängigkeit einsetzte, einem Geschehen, das für die meisten von ihnen in die Zeit zwischen dem Ende des 2. Weltkriegs und den frühen 1960er Jahren fiel; die zunehmende soziale Verelendung und Unsicherheit, die unter den Bewohnern dieser Länder wegen unbewältigter struktureller Folgeprobleme des Kolonialzeitalters, der anhaltenden ökonomischen Dominanz westlicher Industriestaaten und der Bevölkerungsexplosion um sich griff; und schließlich die Legitimitätskrise, in die die nach westlichen Vorbildern als liberal-nationalistisch oder auch sozialistisch identifizierten und in den Augen der Bevölkerung säkularen Regierungen wichtiger islamischer Länder insbesondere nach Ende der Kolonialzeit gerieten, weil sie diese sozialen Probleme nicht lösen konnten und einige von ihnen noch dazu im Palästina-Konflikt mehrfach gegen Israel unterlagen, einen Staat, dessen Gründung in islamischen Ländern weithin als Fortsetzung des westlichen Kolonialismus mit neuen Mitteln erlebt worden ist. Unter diesen Voraussetzungen gewann der Gedanke, es lieber wieder mit einem aus der heilbringenden islamischen Religion zu entnehmenden Staatsmodell zu versuchen, stark an Plausibilität. Inzwischen haben die Islamisten mit ihrem Werben für den islamischen Staat in den meisten islamischen Ländern außer der Türkei und einigen

südlichen Nachfolgerepubliken der Sowjetunion so stark an Terrain gewonnen, dass die Vertreter des säkularen Staates ihnen gegenüber im Vergleich zu den dreißiger Jahren des 20. Jahrhunderts spürbar in die Defensive geraten sind.

Doch sehen wir uns nun die Kontrahenten auf beiden Seiten noch etwas näher an. Die Anschauungen derjenigen, die als Verfechter des islamischen Staates hervorgetreten sind, variieren jenseits des gemeinsamen Programms, der Scharia wieder zur Anwendung zu verhelfen, oft ganz erheblich.

Die Unterschiede beginnen schon bei der Beantwortung der für die tatsächlichen Konsequenzen eines islamischen Staates hochgradig relevanten Frage, was und wieviel an den Normen des islamischen Rechts, wie diese in vormodernen Zeiten von den Gelehrten aufgefasst und ausformuliert wurden, denn nun genau das nach Gottes Willen bleibend Verbindliche ist und inwieweit diese Normen bei sich wandelnden gesellschaftlichen und kulturellen Verhältnissen jeweils neu interpretiert werden dürfen. Darauf wird noch zurückzukommen sein. Weiter unterscheiden sich die Positionen von Islamisten in der Frage, welche Merkmale der islamische Staat außer der Bindung an die Scharia sonst noch haben soll oder darf. So bestehen etwa darüber, ob ein einziger Einheitsstaat für alle Muslime zwingend gefordert ist oder ob es eine Pluralität von islamischen Staaten nach Art territorial begrenzter Nationalstaaten geben darf, verschiedene Auffassungen. Das Letztere gilt vielen Islamisten der Gegenwart längst als selbstverständlich. Ferner ist heutzutage nur noch eine Minderheit der Ansicht, dass an der Spitze des islamischen Staats unbedingt ein Kalif oder Imam zu stehen habe. Die meisten vertreten stattdessen inzwischen im Anschluss an den 1328 verstorbenen hanbalitischen Rechtsgelehrten Ibn Taymiya den Standpunkt, jede Art von Staat sei unter der Bedingung islamisch, dass sie die Funktion erfülle, die Geltung der Scharia zu gewährleisten; der Islam schreibe überhaupt keine bestimmte Staatsform vor. Etliche Islamisten, darunter zwei ihrer großen ideologischen Vordenker, der 1979 verstorbene Pakistaner Abû l-A'âlâ Mawdûdî und der 1966 hingerichtete Ägypter Sayyid Qutb, haben die Ideen der Demokratie und der Volkssouveränität ka-

tegorisch abgelehnt; doch mehrere prominente gemäßigtere Islamisten der Gegenwart sehen Raum dafür, Elemente der Demokratie und der Volkssouveränität in einem islamischen Staat unterzubringen, oder erklären sogar, beides gehöre fest zum Wesen des islamischen Staates. Mawdûdî und andere nach ihm haben außerdem erklärt, der Islam verbiete ein Mehrparteiensystem, da ein solches nur Entzweiung stifte und zur Tyrannei der jeweils Durchsetzungsfähigsten führe, die dann die anderen nach eigenem Belieben fremdbestimmen; Râsîd al-Ghannûshî, der langjährige Führer der tunesischen islamistischen Bewegung, setzt sich dagegen ausdrücklich dafür ein, das Prinzip des Mehrparteiensystems auf islamischer Basis festzuschreiben.

Folgschwere Meinungsunterschiede gibt es unter Islamisten zudem bezüglich der statthaften Methoden, mit denen der islamische Staat errichtet werden darf oder soll. Ein Teil von ihnen, glücklicherweise der kleinere, hält zu diesem Zweck gewaltsame Mittel wie Ermordung von Spitzenpolitikern, die die Scharia nicht zur Anwendung bringen, bewaffneten Umsturz, Terrorakte oder Eroberungskrieg gegen andersdenkende Muslime und Nichtmuslime für erlaubt oder sogar geboten. Der gemäßigtere größere Teil lehnt Gewalt ab, da nach seiner Einschätzung der richtige Weg zum islamischen Staat über eine wahrhaft islamisch gesonnene Gesellschaft mit einer durch und durch vom Islam geprägten Kultur führt und diese nur durch allmähliche Erziehung und beharrliche Überzeugungsarbeit zu erreichen ist. Dieser Teil konzentriert sich deshalb auf schriftstellerische und journalistische Tätigkeit, Medienproduktion, den Betrieb von Privatschulen und ähnliche Aktivitäten.

Was jedoch auch immer ein Islamist im einzelnen als obligatorisch, zulässig oder ausgeschlossen erachten mag: Bei ihnen allen ist die Vision des islamischen Staates mit auffälligen Spolien aus dem Bereich moderner westlicher politischer Ideale ausgestattet. Bei dem ägyptischen Publizisten Muhammad 'Ammâra ist dies z.B. das Prinzip der Demokratie, in der alle Menschen ohne Ansehen von Stand, Religion oder Geschlecht gleiches Stimmrecht haben, bei Sayyid Qutb Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit. Hierin zeigt sich besonders deutlich, dass das Re-

den vom islamischen Staat eben nicht dem Verlangen nach einem »Zurück ins Mittelalter« entspringt, sondern eine Reaktion auf die Herausforderung durch den modernen Westen ist. Diesem Westen möchte man es an Leistung zumindest gleichtun, nur eben nicht unter seinen Vorzeichen, sondern unter den eigenen.

Die heutigen muslimischen Befürworter des säkularen Staates äußern sich zu dem von ihnen gewünschten Typ von Gemeinwesen insgesamt sehr viel übereinstimmender als die Islamisten. Sie pflegen eine Demokratie mit Trennung von Religion und Staat pauschal zu bejahen, haben dabei aber bisher im Allgemeinen wenig spezifiziert, welche genaue Art der Gestaltung der Beziehungen zwischen beiden ihnen dabei vorschwebt, obgleich die diesbezüglich sehr unterschiedlichen Modelle etwa schon der Staaten Mittel- und Westeuropas durchaus dazu hätten anregen können.

Nun zu den wichtigsten Argumenten, die die Vertreter beider Seiten zugunsten ihrer jeweiligen Positionen anführen. Lassen wir als erstes die Islamisten zu Wort kommen!

Zunächst seien kurz die hauptsächlichen Einwände gegen den säkularen Staat betrachtet, die in vielen ihrer Bücher und Artikel standardmäßig wiederkehren. Zwei von ihnen begegnen uns vor allem bei arabischen Autoren.

Der erste dieser Einwände beruht auf der Problematik des unter französischem Einfluss eingebürgerten geläufigsten arabischen Terminus für »säkular«. Er lautet *‘almānī*, ist abgeleitet von der aus dem Syrischen entlehnten christlich-arabischen Vokabel für den Laien im Gegensatz zum Kleriker und bedeutet damit im Grunde zunächst »laizistisch«. Eine genauere arabische Entsprechung zum Begriff »säkular« hat sich nicht durchgesetzt; deshalb gibt man nun auch die Wörter »säkular«, *secular* usw. in europäischsprachigen Textvorlagen beim Übersetzen ins Arabische faktisch mit »laizistisch« wieder. Islamisten tun vor diesem Hintergrund sehr oft die Konzeption des säkularen Staates als für islamische Länder überflüssig ab, und zwar mit dem – einseitig am urislamischen Ideal orientierten, aber an der historischen Wirklichkeit vorbeigehenden – Argument, im Islam gebe es anders als im Christentum gar keinen Stand religiöser Amtsträger,

aus dessen Macht man sich emanzipieren müsse. Säkularisierung des Staates sei insofern eine spezifisch christlich-europäische Lösung für ein spezifisch christlich-europäisches Problem gewesen, das die Bewohner islamischer Länder nichts angehe.

Bisweilen interpretiert man das Wort *'almāniya*, »Laizität/Laizismus« auch in etymologisch falscher Ableitung von dem Wort *'ilm*, »Wissen«, im Sinne von »radikaler Szientismus auf Kosten der Religion«. Daraus leitet man dann den zweiten Einwand ab: An diese Gleichsetzung von »Laizität/Laizismus« mit radikalem Szientismus knüpft man nämlich die Erklärung, eine solche Haltung sei zwar im Westen als Überreaktion auf die jahrhundertelange Unterdrückung der Wissenschaft durch den Klerus verständlich, aber im Verbreitungsbereich des Islam wegen dessen grundsätzlicher Wissenschaftsfreundlichkeit unmotiviert und deshalb zu verwerfen. Sehr häufig wird außerdem die Säkularität des Staates mit Säkularismus gleichgesetzt, also mit jener extremen Tendenz innerhalb der Säkularisierungsbewegung, die das Bedingte absolut setzt, alle nicht rein innerweltlich begründbaren Verbindlichkeiten leugnet und daher religionsfeindlich ist. Wie begründen Islamisten nun positiv ihre Forderung nach dem islamischen Staat? Eines ihrer Standardargumente ist, dass islamischer Glaube, um sich voll entfalten zu können, des stützenden Rahmens eines Staates bedürfe, der als islamisch ausgewiesen ist und für die Verwirklichung der Prinzipien der islamischen Ethik sorgt, weil dieser Glaube keine rein individuelle Angelegenheit sei, sondern eine soziale Dimension habe. Die Gegenseite pariert dieses Argument jedoch mit dem Hinweis, die stützende Gemeinschaft der Mitgläubenden könne sehr wohl auch innerhalb eines säkularen Staates gesucht und erfahren werden. Außerdem stehen sie der Vorstellung eines den Politikern von Amts wegen eigenen Auftrags zur Geltendmachung der islamischen Ethik im öffentlichen Raum sehr kritisch gegenüber. Denn eine solche Rolle von Vertretern der Staatsgewalt birgt aus ihrer Sicht die Gefahr der obrigkeitlichen Durchsetzung partikulärer Moralvorstellungen auf Kosten der individuellen Glaubenseinsicht jedes Muslims, womöglich gar noch zum Zweck politischer Repression.

Aus dem Munde von Islamisten ist ferner sehr oft die Formulierung zu hören, ein islamischer Staat sei unverzichtbar, weil der Islam eine Religion sei, die sämtliche Lebensbereiche des Menschen regele, das Familienleben wie den Berufsalltag, das Verhalten in der Privatsphäre wie in der Politik. Dass sich der Glaube in allen Lebensbereichen auswirkt, ist an sich keine Besonderheit des Islam im Vergleich zu anderen Religionen, wie beim Gebrauch dieser Charakteristik meist stillschweigend vorausgesetzt zu werden scheint. Denn jede ernst genommene Religion erhebt einen ganzheitlichen Anspruch auf den Menschen, und auch ein gläubiger Buddhist oder Christ würde nicht annehmen, es könne irgendwelche Bereiche seines Lebens geben, in denen es unter dem Gesichtspunkt seines Glaubens gänzlich belanglos ist, was er tut oder lässt. Wenn der Islam in dieser Hinsicht aber keine Besonderheit darstellt, dann kann man sich fragen, warum wegen dieses Sachverhalts in seinem Falle ein besonderer Staat nötiger sein soll als in anderen. Indes sehen die muslimischen Benutzer dieser Formulierung nicht nur im Faktum der *Relevanz* der Religion für alle Lebensbereiche ein islamisches Proprium, sondern darüber hinaus im *Ausmaß* religiöser Normierung des Lebens und leiten eben daraus die Folgerung ab, dass sich im Falle des Islam ein nur ihm zugehöriger distinkter Staatstyp gewissermaßen zwangsläufig aus der Logik der Sache ergibt. Speziell die im engeren Sinne fundamentalistisch eingestellten Befürworter des islamischen Staates – und darunter sind die muslimischen Vertreter eines integralistischen Religionsverständnisses zu verstehen – meinen mit der Regelung aller Lebensbereiche, dass die göttliche Offenbarung, wie sie in Koran und Prophetentradition greifbar ist, für alle und jede Fragen, die das Leben im Laufe der Geschichte aufwerfen kann, und so auch die Frage, wie das staatliche Leben organisiert zu werden und das politische Tagesgeschäft betrieben zu werden hat, eine fertige und erschöpfende Antwort bereithält, und zwar die bestmögliche. Unter diesen Prämissen erscheint in der Tat jede Verweigerung gegenüber der Idee des islamischen Staates töricht, denn sie kommt dann, so sieht es aus, einem Sich-sperren gegen das eigene Glück gleich.

Es braucht wohl kaum betont zu werden, dass es sich bei dieser Idee, Koran und Hadith regelten sämtliche denkbaren Fragen menschlichen Daseins ein für allemal erschöpfend, um eine illusionäre Projektion handelt, in der sich vor allem die Eindeutigkeits- und Geborgenheitssehnsüchte von Menschen ausdrücken, die durch die Komplexität der sich rasch verändernden heutigen Lebenswirklichkeit stark verunsichert sind. Der Koran enthält, obwohl manche Islamisten ihn die Verfassung des islamischen Staates nennen, in Wahrheit keine einzige Aussage, die sich als Verfassungssatz deuten ließe. Außerdem ist das Kontingent seiner Rechtssätze sehr begrenzt. Seine wenigen an den Propheten und dessen Mitstreiter gerichteten praktisch-politischen Handlungsanweisungen sind meist situationsbezogen und nicht ohne weiteres zu verallgemeinern. Auch wenn man das Hadith dazu nimmt, ist man von so etwas wie einem umfassenden Regelwerk für Staat und Politik noch weit entfernt. Diejenigen unter den heutigen Islamisten, die kein integralistisches Religionsverständnis kultivieren, erblicken in diesem Umstand, den sie keineswegs verkennen, sogar durchaus einen Vorteil: Das, was in den heiligen Texten *nicht* gesagt ist, eröffnet ihrer Ansicht nach die Interpretationsspielräume, auf denen, wie sie meinen, gerade die Flexibilität eines islamischen Staates beruht. Und nach ihrem Dafürhalten genügt es auch, wenn man aus dem Korantext so etwas wie einen kleinen Katalog elementarer Verhaltensmaßstäbe herausdestillieren kann, die in einem islamischen Staat unbedingt verwirklicht sein müssen, damit er diesen Namen verdient, so z.B. die Prinzipien, dass sich die Staatsführung vor schwierigen Entscheidungen mit Volksvertretern oder Experten beraten muss, dass soziale Gerechtigkeit zu walten hat oder Notleidende zu unterstützen sind.

Dasjenige Schlagwort, das bei islamistischen Bemühungen, für die Errichtung eines spezifisch islamischen Staates zu werben, am häufigsten fällt, ist der Slogan »Der Islam ist Religion und Staat«. Diese Kurzformel ist erst in der Moderne aufgekommen, und zwar als Kampfsparole in den Anfängen eben jener Debatte, in die wir gerade hineinblicken.¹ Sie beschreibt jedoch weder die historische Wirklichkeit vergangener Zeiten präzise, noch

setzt sie auf der theoretischen Ebene die beiden Größen Religion und Staat in eine hinreichend klare Beziehung, um für sich genommen die Grenze der Zulässigkeit säkularer Elemente im Staatsverständnis genau zu demarkieren. In der geschichtlichen Realität islamischer Länder hat es – und diese Tatsache stellen auch die muslimischen Gegner einer Islamisierung des Staates gern ausgiebig heraus – nie einen Zustand gegeben, in dem die politischen Strukturen und das geltende Recht ausschließlich und bis in alle Einzelheiten von Normen der islamischen Religion bestimmt gewesen wären: Teils haben sich unter dem islamischen Schirm vorislamische Ordnungsmuster unterschiedlicher Provenienz fortgesetzt, teils haben die Regierenden oder die Rechtsgelehrten in Ergänzung der religiös fundierten Normen zusätzliche Regelungen formuliert, die nach Maßgabe ihrer Vernunft dem Gemeinwohl, den Erfordernissen der jeweiligen Zeit, der politischen Zweckmäßigkeit oder ihren eigenen Interessen entsprachen, also faktisch säkularen Ursprungs waren. Außerdem gab es in der Geschichte islamischer Länder ebenso wie in derjenigen anderer Weltteile Phänomene der partiellen Säkularisierung im Sinne wachsender institutioneller Differenzierung von Belangen religiösen Lebens und solchen staatlichen Lebens, beispielsweise die Herausbildung je gesonderter Leitungsgremien für den Gottesdienst einerseits und spezifisch politische oder administrative Aufgabenbereiche andererseits.

Dass der Prophet Muhammad nach der Hidschra in Medina Oberhaupt der Glaubensgemeinschaft und Staatsoberhaupt in einer Person gewesen ist, lässt sich nicht bestreiten. Doch was bedeutet das für die Frage einer eventuellen Einheit von Religion und Staat genau? Damit ist jedenfalls noch nicht zwangsläufig gesagt, dass das Modell der Einheit von monarchischer Staatsführung und religiöser Gemeindeleitung, wie es in Medina zu Zeiten des Propheten und weitgehend auch noch in der Frühzeit des Kalifats verwirklicht war, später unter veränderten Bedingungen fortsetzbar ist und auf Dauer fortgesetzt werden muss. Das sehen offenbar auch die meisten heutigen Islamisten so, denn sonst müssten sie die Fortführung eines solchen sowohl religiösen als auch politischen Leitungsamtes, d.h. des Ka-

lifats, für obligatorisch halten, was sie aber, wie schon erwähnt, nicht tun.

Koran und Hadîth enthalten – das lässt sich wiederum nicht leugnen – explizite Weisungen auf wichtigen Teilgebieten des Rechts, also in einem Bereich, der ein konstitutives Element jeglichen Zusammenlebens im Staat darstellt, und diese Rechtsnormen der beiden grundlegenden Textquellen der islamischen Religion bilden nach allgemeinem muslimischem Verständnis die materiale Basis der Scharia, des geoffenbarten Gesetzes, dessen Geltung für die Islamisten das vorrangige Kennzeichen der Islamizität des Staates ist. Gleichwohl ist sich die Mehrzahl der Islamisten dessen bewusst, dass der Staat heutigentags nicht einfach so in Einklang mit der Religion gebracht werden kann, dass man die Scharia in ihrer historisch überlieferten Gestalt nur noch mechanisch in Kraft setzt. Sie stellen sich durchaus die Frage: Was genau kann an der Scharia, wie die verschiedenen Rechtsschulen der islamischen Tradition sie aufgrund dieser Textquellen in vergangenen Jahrhunderten ausformuliert haben, bleibende Verbindlichkeit beanspruchen, was darf oder muss sogar angesichts veränderter gesellschaftlicher und kultureller Bedingungen heute eventuell neu interpretiert werden? Wie diese Frage im Einzelnen beantwortet werden kann oder nicht, entscheidet sich sehr wesentlich daran, welche Bewegungsspielräume die Hermeneutik, mit der man an die Texte herangeht, dafür lässt, anzunehmen, dass es in deren Aussagen geschichtlich Bedingtes und heute so nicht mehr Gültiges gibt, oder auch nur dafür, neue Interpretationen dieser Aussagen zu suchen, die dem Lebenshorizont heutiger Exegeten besser entsprechen als die herkömmlichen.

Viele Islamisten haben die Frage nach dem bleibend Verbindlichen an der Scharia dahingehend zu beantworten versucht, dass diejenigen Rechtsvorschriften, die ihre Basis im expliziten Wortlaut von Aussagen des Koran und des Hadîth haben, für immer verbindlich seien, wohingegen alle im Laufe der Geschichte von den Gelehrten formulierten weitergehenden Normen, die nicht schon explizit so im Koran oder im Hadîth stehen, auf dem Wege einer neuen Interpretation der allgemeinen Maßgaben von Koran und Sunna an die aktuellen Erfordernisse angepasst wer-

den dürften und sollten. Dieses Denkmodell löst indes, wie auch einige gemäßigte Islamisten, unter ihnen etwa der Ägypter Muhammad Ammâra, erkannt haben, das Problem der Unterscheidung des bleibend Verbindlichen und des je nach Zeitumständen und Einsicht der menschlichen Vernunft neu Interpretierbaren und Formulierbaren für die staatliche Gesetzgebungspraxis in Wirklichkeit nicht. Denn Texte, auch vermeintlich noch so explizite Korantexte, sagen genau betrachtet nie von sich selbst aus vollständig und abschließend, wie sie genau zu verstehen sind und was an ihnen Anspruch auf dauerhafte Verbindlichkeit hat. Sie können als solche z.B. schon die exakten Bedingungen ihrer eigenen Anwendbarkeit gar nicht selbst erschöpfend mit angeben, weil die Vielfalt unterschiedlicher menschlicher Lebenssituationen, mit denen sie im Wandel der Zeiten in Verbindung gebracht werden können, potentiell so unübersehbar ist, dass der begrenzte Raum, auf den jeder innerweltlich verfügbare Text beschränkt bleibt, ihre Aufzählung und Beschreibung nie vollständig fassen könnte. So sah sich z.B. schon der Kalif ʿUmar, der zweite Nachfolger des Propheten im Amt der Staatsführung und Gemeindeleitung, veranlasst, die koranische Strafe des Handabhackens für Diebstahl während einer Hungersnot außer Kraft zu setzen, weil ihm seine eigene menschliche Vernunft einsicht sagte, dass die diesbezügliche Strafvorschrift für die gegebene Situation, die im Text des Offenbarungsbuches nicht eigens erwähnt war, nicht gelten konnte. Mit anderen Worten: Auch ein vermeintlich expliziter Wortlaut eines solchen normativen Textes wirkt nie ohne die Vermittlung menschlicher Interpretation, sondern nur durch sie hindurch. Das bleibend Verbindliche an Rechtsvorschriften von Koran oder Hadîth kann also nie einfach der uninterpretierte Wortlaut sein. Aber worin besteht es dann, und wie ist es im Verfahren staatlicher Gesetzgebung konkret zu ermitteln und zur Geltung zu bringen?

Gemäßigte Islamisten wie etwa die beiden Ägypter Muhammad ʿAmmâra und seit 1981 auch Châlid Muhammad Châlid, der sich in früheren Jahren als dezidiert Verfechter des säkularen Staates hervorgetan hatte, vertreten die Anschauung: Bleibend verbindlich an der Scharia sind außer den Kult-

vorschriften vor allem die von der göttlichen Offenbarung vorgegebenen ethischen Leitwerte individuellen und gesellschaftlichen Lebens. Diese müssen in förmlichen Gesetzgebungsverfahren des Staates jeweils so zum Tragen gebracht werden, dass sich die Mehrheit eines Repräsentativorgans nach Art eines Parlaments darauf einigt, wie sie zu interpretieren sind und was in ihrem Sinne angesichts der gegebenen historischen Situation das Gebotene ist. Beide legen Wert auf den rein »zivilen« Charakter dieser Volksvertretung, und das heißt für sie: Islamische Religionsgelehrte sollen in ihr oder ihr gegenüber keinerlei besondere Vorrechte haben, und auch Nichtmuslime sollen darin gleichberechtigt mitstimmen dürfen. Das Ergebnis solcher Mehrheitsentscheidungen ist dann nach dem Verständnis dieser beiden gemäßigten Islamisten ein scharia-konformes Recht und mithin ein genuin islamischer Staat.

Damit sind wir aber auch gleich bei der Kritik der muslimischen Befürworter des säkularen Staates am so genannten islamischen Staatsmodell. Das Attribut »so genannten« signalisiert hier deren Einschätzung, denn sie alle melden entschiedene Zweifel daran an, ob ein politisches Ordnungsmuster, das die Religion und vor allem die Gewährleistung der Durchführung religiös begründeter Verhaltensnormen unmittelbar zu einer Angelegenheit der Staatsmacht werden lässt, wirklich dem entspricht, was Gott bei den Muslimen haben will. Nach ihrer Grundannahme bedeutet Islam zunächst einmal die in Freiheit vollzogene gläubige Unterwerfung aller Einzelnen unter den Willen Gottes; ein verantwortliches religiöses Subjekt kann darum aus ihrer Sicht nur das Individuum, nie ein Staat sein. Unter diesem Gesichtspunkt lehnen mehrere von ihnen sogar schon den bloßen Ausdruck »islamischer Staat« als untauglich ab, und der tunesische Wirtschaftswissenschaftler Moncef Cheikh Rouhou sagte kürzlich: »Ein islamischer Staat ist genauso sinnvoll wie ein buddhistisches Auto.« Diese witzige Formulierung schießt natürlich etwas über das Ziel hinaus. Sie macht indes pointiert deutlich, worauf es ihrem Urheber ankommt: Religion darf nicht Staatssache sein, denn sie lebt von der Entscheidungsfreiheit der menschlichen Person.

Die muslimischen Verteidiger der Säkularität des Staates machen im Übrigen ganz deutlich, dass ihrer Überzeugung nach die von Islamisten immer wieder geäußerte Vorstellung, damit im staatlichen Leben die grundlegenden Werte der islamischen Ethik zum Tragen kämen, müsse der Staat unbedingt erklärtermaßen ein islamischer sein, falsch ist. Sie betonen, dass diese Werte durchaus auch in einem säkularen Staat verwirklicht werden können. Und mehrere von ihnen haben ausdrücklich bekundet, dass ihnen persönlich sogar alles daran liegt, genau diese Werte im säkularen Staat verwirklicht zu sehen. Das kann allerdings, soviel machen sie deutlich, dort eben nicht mit politischen Zwangsmitteln geschehen, sondern nur durch Überzeugungsarbeit; sollen diese Werte in die Gesetzgebung einfließen, dann bedarf es dafür einer Mehrheit.

Blickt man jetzt nochmals zurück, dann ist nicht zu übersehen, dass die schon skizzierten Vorstellungen einiger gemäßigter Islamisten vom demokratischen Charakter des *islamischen* Staates, vom Zustandekommen der in diesem gültigen Gesetze und von deren Wertebasis gar nicht nennenswert von dem abweichen, was die zuletzt mit ihren Anschauungen vorgestellten muslimischen Befürworter des *säkularen* Staates fordern: Beide Seiten vertreten ungeachtet der von ihnen befürworteten unterschiedlichen Staatsmodelle die Ansicht, dass sich Mehrheitsentscheidungen des Parlaments an den ethischen Leitwerten des Islam ausrichten sollen, die in Koran und Hadith, zumal in deren Rechtsvorschriften, zum Ausdruck kommen, dass aber umgekehrt auch nichts Gesetz werden kann, von dessen Richtigkeit die Mehrheit nicht überzeugt ist. Wenn sich aber gemäßigte Islamisten mit Anhängern des säkularen Staates in Verfahrens- und Zielvorstellungen der Sache nach so weitgehend einig sind, warum können sie sich dann nicht für den Grundsatz der Trennung von Religion und Staat erwärmen?

Das hat mehrere Gründe: Zum einen erscheint ihnen die offiziell erklärte Islamizität des Staates als ein vorrangiges Symbol ihrer durch westliche Dominanz bedrohten kulturellen Identität und politischen Eigenständigkeit; deshalb fühlen sie sich dazu gedrängt, an ihr festzuhalten. Zum anderen hegen sie oft

die Befürchtung, der Verzicht auf eine Stützung der islamischen Religion durch besondere staatliche Strukturen würde deren Bedeutung gänzlich auf die Privatsphäre reduzieren und deren gesellschaftliche Wirksamkeit unmöglich machen. Das ist, wie die Erfahrungen in säkularen europäischen Demokratien, aber etwa auch in Indien oder Japan, gezeigt haben, ein Missverständnis: Weder Gesellschaft noch Staat können auf die Bindewirkung gemeinsamer ethischer Werte verzichten, und zu den wichtigsten Vermittlern und Kultivierungsstätten ethischer Werte gehören auch im säkularen Staat die Religionsgemeinschaften.

Spürbare Unterschiede zwischen Islamisten und tendenziell eher säkular gesonnenen Muslimen gibt es im Grad der Bereitschaft, sich positiv zu den Ergebnissen des Prozesses der Ausdifferenzierung unterschiedlicher Bereiche des gesellschaftlichen und kulturellen Lebens aus der Sphäre des religiös Normierten einzustellen, der für die Säkularisierung in Europa und seit dem späten 19. Jahrhundert zunehmend auch in islamischen Ländern kennzeichnend ist. Das haben etwa die Debatten um Salman Rushdies *Satanische Verse* und die Auseinandersetzungen um die innovative Koranhermeneutik des ägyptischen Arabisten Nasr Hâmid Abû Zayd gezeigt. So übten etwa etliche professionelle Sachwalter der islamischen Religion, aber auch viele andere Muslime, vehemente Kritik an Rushdies Roman; säkular eingestellte muslimische Intellektuelle wiesen diese jedoch mit dem Hinweis zurück, es handele sich hier um ein Werk der schönen Literatur, und mithin seien für dessen Beurteilung Literaturwissenschaftler zuständig, nicht die Religionsgelehrten oder selbst ernannte Verteidiger des Islam – ein Argument, das wiederum die Islamisten empörte, weil für ihre Begriffe Literatur selbstverständlich religiösen Normen unterliegt. Ebenso protestierten in Ägypten säkular gesonnene Hochschullehrer und Publizisten im Namen der Autonomie der Wissenschaft gegen die Nichtbeförderung des Arabisten Abû Zayd zum Professor, die auf Betreiben eines islamistischen Ausschussmitglieds beschlossen worden war. Eine Autonomie der Wissenschaften erkennen aber Islamisten ebensowenig an wie eine solche der Künste. Sie haben im Gegenteil bereits eine umfangreiche programmatische

Literatur zu der Frage produziert, warum Wissenschaften und Künste, nachdem sie unter westlichem Einfluss einer verhängnisvollen Verweltlichung und damit nach ihren Kriterien einem gottwidrigen Niedergang anheim gefallen sind, wieder energisch reislamisiert werden müssen.

Ein aufschlussreiches Zeitsymptom ist allerdings, dass sich die begeisterten Fürsprecher einer solchen Reislamisierung von Wissenschaft und Kunst heutzutage gewöhnlich schwer damit tun, das Näheren zu definieren, was denn das spezifisch Islamische beispielsweise an islamischer Soziologie oder an islamischen Romanen sein könnte – abgesehen von der Tatsache, dass die, die sie hervorbringen, eben Muslime sind. Ihre Versuche, die Islamizität von Wissenschaft und Kunst inhaltlich zu bestimmen, gelangen meist über die Affirmation eher konservativer Moralvorstellungen, die aber auch muslimische Säkularisten noch großenteils unterschreiben würden, nicht hinaus. Es scheint also, dass auf dem Gebiet des Kulturverständnisses genau wie auf dem des Staatsverständnisses in den Reihen der Islamisten faktisch schon eine weitergehende Säkularisierung Platz gegriffen hat, als viele von ihnen sich bisher einzugestehen bereit sind.

Anmerkung

- 1 Als Ort des ersten Vorkommens dieses Slogans – allerdings noch in der Form »Der Islam ist Staat und Religion« – ist bisher ein Artikel des bekannten ägyptischen Rechtsgelehrten ‘Abdarrazzâq as-Sanhûrî ausgemacht worden, der 1929 in der arabischsprachigen *Zeitschrift für das Anwaltswesen an Scharia-Gerichten* erschien.

Daniel Krochmalnik

»GOTT HERRSCHT«

ODER DIE THEOKRATIE IN ISRAEL

1. Monarchomachie

Im Abschnitt *Schoftim* (Richter) des 5. Buches Mose (Deut 16,18–21,10) finden wir wichtige Elemente der Verfassung Israels. Die Art dieser Verfassung hatte sich schon zuvor bei der Nachfolgeregelung des Moses angedeutet. Der scheidende Führer, der viele Funktionen in Personalunion ausübte, bat in diesem Zusammenhang um eine göttliche Eingebung:

Der Herr, der Gott des Geistes in jedem Leib, setze einen Mann über die Gemeinde des Herrn, der vor ihnen aus- und eingehe, der sie aus- und einführe, damit die Gemeinde des Herrn nicht wie eine Herde sei, die keinen Hirten hat. Da sprach der Herr zu Mose: Nimm Josua, den Sohn Nuns, einen Mann in dem göttlicher Geist ist, und stemme dich mit der Hand auf ihn. Und stelle ihn vor Eleasar, den Priester, und vor die ganze Gemeinde und gib ihm vor ihren Augen deine Weisungen. Und tue von deinem Glanze auf ihn, damit die ganze Gemeinde der Kinder Israels auf ihn höre. Und vor Eleasar, den Priester, soll er treten; der erfrage für ihn die Entscheidung der Lose vor dem Herrn; auf seinen Befehl sollen sie ausziehen, auf seinen Befehl einziehen, er und alle Kinder Israels mit ihm und die ganze Gemeinde. Und Mose tat, wie ihm der Herr befohlen hatte (Num 17,16–22).

Im unmittelbar vorangehenden Bibel-Abschnitt hatte Gott Moses das Erbrecht diktiert und unter anderem bestimmt, dass der Besitz eines Israeliten normalerweise auf seine Söhne übergehe. Aber für die Herrschaft gelten offenbar andere Gesetze als für die Erbschaft! Die Söhne des Moses werden als mögliche Nachfolger nicht einmal erwähnt; der designierte Nachfolger gehörte weder zur Familie, noch zum Stamm des Moses (Num 13,9). Gott nimmt keine Rücksicht auf die Herkunft, sondern nur

auf den Charakter und die Fähigkeiten des Kandidaten. Josua hatte sich durch seine Treue zu Moses (er wird als sein Diener, *Mescharet*, bezeichnet; Num 11,28) und durch seine Frömmigkeit qualifiziert (Ex 33,11). Sein Name, den ihm Moses wie ein Vater gab (Num 13,16), *Jehoschua* (gr.: *Jesus*), der auf Deutsch etwa mit Gotthelf übersetzt werden müsste, ist Ausdruck seines Gottvertrauens.

Josua hatte seinen unerschütterlichen Glauben in der Tat in den schwierigsten Glaubenskrisen Israels bewiesen – etwa als die erschöpften Israeliten in der Wüste den Glauben an Gott verloren hatten und sprachen: »Ist der Herr in unserer Mitte oder nicht?« (Ex 17,8, 9 f., 13 f.) oder als die entmutigten Israeliten vor der Grenze zum gelobten Land den Glauben an die göttliche Verheißung verloren hatten (Num 14,6). Kurzum, er war der berufene Mann, das Volk in das gelobte Land zu führen. Die Verfassung Israels sollte jedenfalls keine Erbmonarchie sein! Es lassen sich aber noch einige weitere, politische Lehren aus dem angeführten Text ziehen. Zwar überträgt Moses seine ganze Macht und Herrlichkeit auf seinen Nachfolger, aber er macht ihn damit keineswegs zu einem Alleinherrscher von Gottes Gnaden. Er überträgt ihm nur die weltliche Gewalt eines Feldherren, der das Volk im Krieg anführt; die »geistliche« Gewalt bleibt hingegen beim Hohepriester. Staat und Kirche sind in der mosaischen Verfassung keineswegs einerlei: Es handelt sich weder um einen Kirchenstaat, in dem der Klerus direkt regiert, noch um eine Staatskirche, in der die Priester Beamte sind. Schließlich ist der Nachfolger des Moses kein absolutistischer Willkürherrscher, der nach Gutdünken regiert, er darf seine Macht vielmehr nur im Rahmen der göttlichen Konstitution ausüben, die er gut kennen muss. Bei der Berufung Josuas heißt es deshalb: »Nur sei stark und fest, zu beobachten, zu tun ganz nach der Lehre, die dir geboten Mose, mein Knecht. Nicht weiche davon rechts noch links (...). Nicht weiche dies Buch der Lehre (*Sefer HaTora*) von deinem Munde, und du sollst sinnen darüber Tag und Nacht, damit du beobachtest zu tun, ganz so wie darin geschrieben« (Jos 1,7–8). Man könnte auch sagen: nicht Josua ist der Nachfolger des Moses, sondern dessen Gesetz.

Wie wenig nun die mosaische Verfassung mit einem uneingeschränkten Gottesgnadentum zu tun hat, zeigt das Königsrecht in unserem Abschnitt, wo es heißt:

Wenn du in das Land kommst, das der Herr, dein Gott, dir gibt, und du es in Besitz nimmst und darin wohnst, und sprichst (oder: dann spreche): Ich will einen König über mich setzen gleich allen anderen Völkern rings um mich her. So sollst du als König über dich setzen, wen der Herr, dein Gott, erwählen wird; einen von deinen Brüdern sollst du als König über dich setzen, du darfst keinen Ausländer, der nicht dein Bruder ist, über dich setzen. Nur soll er sich nicht viele Rosse anschaffen und nicht das Volk nach Ägypten zurückführen (...). Auch soll er nicht viele Frauen nehmen, damit sein Herz nicht abtrünnig werde, und Silber und Gold soll er sich nicht in großer Menge sammeln. Und wenn er auf dem Throne seines Reiches sitzt, soll er sich diese Lehre (*Tora*), die bei den Priestern (liegt), zwiefach (*Mischne*) in ein Buch abschreiben. Er soll sie bei sich haben und alle Tage seines Lebens darin lesen, auf dass er lerne, den Herrn seinen Gott zu fürchten und alle Worte dieser Lehre und diese Gesetze sorgfältig zu üben, auf dass er sich nicht in seinem Herzen über seine Brüder erhebe und nicht rechts noch links von den Geboten abweiche, damit er und seine Söhne inmitten Israels lange über sein Reich herrschen (Deut 17,14–20).

Die Aussage dieses biblischen Textes ist nicht ganz eindeutig. Was er meint, hängt davon ab, ob man den Wunsch des Volkes hypothetisch (»Wenn du in das Land kommst, (...) und sprichst: ›Ich will einen König‹«), oder imperativisch (»Wenn du in das Land kommst (...), dann spreche: ›Ich will einen König‹«) versteht. Im ersten Fall würde der Text nur den wahrscheinlichen Wunsch des Volkes nach einem König wiedergeben und ihm widerstrebend nachgeben, im letzten Fall würde er dagegen den Willen Gottes selber ausdrücken. Die jüdischen Weisen waren sich später uneinig, ob hier ein zwingendes göttliches Gebot vorliegt oder nur eine göttliche Erlaubnis, dem bedauerlichen Wunsch des Volkes entgegenzukommen (bSan 20b). Die Mehrheit hat den Text monarchistisch verstanden, aber eine nie

verstummende Minderheit beharrte auf seiner antimonarchistischen Interpretation. Die Tendenz des ganzen biblischen Textes ist aber unmissverständlich. Er stellt das Königsrecht (*Mischpat HaMelech*) als ein Zugeständnis an die zeitgenössischen politischen Vorstellungen dar. Denn der ausgesprochene Wunsch des Volkes, wie »alle anderen Völkern« (Deut 17,14) zu sein, dürfte kaum im Sinne des Verfassers gewesen sein. In dieser Hinsicht ist es übrigens kein monarchistischer, sondern ein demokratischer Text, denn er lässt das Volk, wenn auch mit deutlicher Missbilligung, frei über seine Staatsform entscheiden. Bei dem so genannten Königsrecht handelt es sich dann auch in Wirklichkeit um eine Einschränkung desselben. Der arme König soll ohne Marstall, ohne Harem, ohne Schatzkammer, ohne Fronarbeiter auskommen. Der tiefere Sinn des Verbots, das Volk nach Ägypten zurückzuführen (*Lo Jaschiw Et HaAm Mizraimah*, ebd. 18) ist wohl, dass er keine »pharaonische Knechtschaft« errichten dürfe. Und was darf er überhaupt? Er soll wie ein braver Schüler unter Aufsicht der Priester zweimal die Tora abschreiben und sie die ganze Zeit lernen. Dieses Herrscherideal ist so bescheiden, dass sich ein israelitischer König, der sich daran gehalten haben würde, bei den orientalischen Despoten in seiner Nachbarschaft lächerlich gemacht hätte. Das Herrscherbild, das Moses Maimonides in seiner großen Gesetzeskodifikation aus dieser Stelle ableitet, ist stellenweise geradezu komisch. Der König darf, sagt er, niemals die Gesetzesrolle aus den Augen verlieren, außer wenn er gerade auf der Toilette oder im Bad ist; »Zieht er in den Krieg – so ist sie bei ihm, kehrt er aus dem Krieg zurück – so ist sie bei ihm, sitzt er zu Gericht – so ist sie bei ihm, gibt er ein Gastmahl – so ist sie ihm gegenüber« (*Hilchot Melachim* 3,1). Man stelle sich einmal vor, dass ein König beim Staatsbankett unentwegt auf ein dickes Gesetzbuch starrt. Natürlich ist das ein schönes, wenn auch völlig utopisches Bild für die Herrschaft des göttlichen Gesetzes, für die Nomokratie in Israel.

Josua hat seine Nachfoge nicht geregelt (Jos 24,28), und in der Folge wurden begeisterte Führerinnen und Führer wie Debora und Samson auf Zeit berufen, um von Fall zu Fall dringende nationale Aufgaben zu erledigen. Doch das Volk hatte bald ge-

nug von der ungeordneten, charismatischen Herrschaft – und es verlangte nach einem König, »wie alle Völker« (1 Sam 8,6). Vergeblich warnte sie der Prophet Samuel, dass der Monarch keine der Machteinschränkungen respektieren werde. Wortgewaltig sagt er:

Eure Söhne wird er nehmen und sie verwenden für seine Wagen und für seine Reiter (...) seinen Pflug zu bestellen und seine Ernte zu ernten und sein Kriegsgerät und sein Wagen-
gerät zu machen. Und eure Töchter wird er nehmen zu Salbenmischerinnen, zu Köchinnen und zu Bäckerinnen. Und eure Felder und Weinberge und eure Ölbäume, die schönsten wird er nehmen und seinen Dienern geben. Und eure Knechte und eure Mägde und eure Jünglinge, die tüchtigen, und eure Esel wird er nehmen und sie zu seinen Geschäften verwenden. Eure Schafe wird er zehnten, und ihr werdet seine Sklaven sein (1 Sam 8,11–17).

Doch der Prophet will nicht nur über den Machtmissbrauch in Monarchien oder die Unmündigkeit des Volkes in Despotien dozieren, ihm kommt es vor allem auf die religiösen Konsequenzen an. Der Wunsch nach einem menschlichen König bedeutet die Verwerfung des göttlichen Königs. »Mich«, interpretiert Gott selbst den Wunsch des Volkes an dieser Stelle, »haben sie verschmäht, dass ich nicht über sie regiere« (Vers 8). Jegliche menschliche Herrschaft – sei es eines Einzelnen, sei es Mehrerer oder Vieler, die zwischen Gott und seinem Volk tritt, ist eine Majestätsbeleidigung.

Im *Midrasch Rabba* zu unserer Stelle »Wenn du in das Land kommst, das der Herr, dein Gott, dir gibt, und du es in Besitz nimmst und darin wohnst, und sprichst: ›Ich will einen König über mich setzen‹ (...)« (Deut 17,14) finden wir eine ganze Reihe von rabbinischen Stimmen, die diese antimonarchistische Tendenz fortsetzen und verstärken:

Die Rabbinen sagen: Gott sprach zu den Israeliten: Meine Kinder! Ich hatte gedacht, dass ihr frei von der Königsherrschaft sein solltet (*Chorin Min HaMalchut*), wie es heißt:

»eine an die Wüste gewöhnte Waldeselin« (Jer 2,24). So wie der Waldesel in der Wüste heranwächst und frei von Furcht des Menschen ist, so dachte auch ich, dass über euch die Furcht vor dem Königtum nicht kommen wird, allein ihr habt es anders gewollt. (...) Die Rabbinen sagen: Als Könige über Israel erstanden und anfangen, sie sklavisch zu behandeln, sprach Gott: Habt ihr nicht mich verlassen, indem ihr euch Könige gefordert? Das sagt auch die Schrift: »Vertrauet nicht auf Edle (Fürsten)« (Ps 146,3). Die Rabbinen sagen: Jeder der sich auf Fleisch und Blut stützt, geht vorüber und auch seine Herrschaft geht vorüber, wie es heißt: »Vertrauet nicht auf ein Menschenkind, bei dem keine Hilfe ist« (Ps 146,3). Was folgt darauf? »Sein Geist geht aus, es kehrt wieder zur Erde zurück« (V. 4). Sie wissen, dass Fleisch und Blut nichts ist, sie verlassen meine Ehre und sprechen: Setze uns einen König! Wozu fordert ihr einen König? Bei eurem Leben! Ihr werdet einmal empfinden, was von eurem König euch widerfahren wird. Woher lässt sich das beweisen? Es heißt: »Alle ihre Könige fallen und keiner unter ihnen ruft mich an« (Hos 7,7). Und noch ein anderes Wort sagen die Rabbinen zu: »Ich will einen König über mich setzen«: Gott sprach: In dieser Welt habt ihr Könige verlangt, es sind auch solche aufgetreten und sie haben euch ins Schwert gestürzt. Saul stürzte sie auf dem Gebirge Gilboa, wie es heißt: »Und die Männer von Israel flohen vor den Philistern« (1 Sam 31,1), David verursachte eine Plage, wie es heißt: »Und der Ewige ließ eine Pest kommen über Israel« (2 Sam 24,15), Achaw verschloss ihnen den Regen, wie es heißt: »In diesem Jahr soll weder Tau noch Regen fallen« (1 Kön 17,1). Zedekia hat den Tempel zerstört. Als die Israeliten sahen, was alles durch ihre Könige ihnen widerfahren sollte, fingen sie an zu schreien: »Wir verlangen keinen König, wir wollen unsern ersten König wieder haben« (Deut 5, 8–11).

Sogar der König David, der sonst ein über alle Zweifel erhabenes Vorbild des Königs Messias ist, wird nicht geschont.¹ Aber solche radikalen antimonarchischen Aussagen sind auch in der rabbinischen Literatur selten und die normale Vorstellung vom messianischen Reich bleibt die davidische Monarchie. Aller-

dings ist auch das traditionelle Bild des frommen Königs David nicht frei von antipolitischen Tendenzen, nicht zu reden vom Bild des überheblichen fremden Herrschers. Das sei hier an zwei Beispielen, David und Alexander der Große illustriert:

Exkurs I: David – der fromme Herrscher am Beispiel von Psalm 23 in der jüdischen Tradition

Der 23. Psalm lautet:

Ein Lied dem David: Der Ewige ist mein Hirte, mir fehlt nichts. Auf grüner Wiese lässt Er mich lagern, an ruhigen Wassern führt er mich. Meine Seele erquickt Er, Er leitet mich auf rechten Pfaden – um Seines Namen willen. Auch wenn ich in der Schlucht der Todesschatten gehe, fürchte ich das Böse nicht, denn Du bist bei mir. Dein Stecken und Dein Stab, sie trösten mich. Du richtest mir den Tisch vor den Augen meiner Feinde, salbst mit Öl mein Haupt, mein Becher ist reichlich gefüllt. Nur Gutes und Liebes verfolgen mich nun alle meine Tage, und möge ich weilen in des Ewigen Haus für die Länge der Tage.

Dieser Psalm wird David zugeschrieben und er würde auch gut zu ihm passen. Er war in seiner Jugend selber Schafhirte gewesen (1 Sam 16,11) und kam als Saitenspieler an den Hof König Sauls (ebd. 16–23). Die meisten traditionellen jüdischen Ausleger beziehen freilich das in der ersten Person sprechende Schaf *kollektivierend* auf das ganze Volk Israel, das ja in den Psalmen oft genug mit der Herde Gottes verglichen wird (Ps 79,13; 95,7; 100,3), und die meisten traditionellen christlichen Ausleger beziehen den Schäfer *individualisierend* auf Jesus, der im Neuen Testament mit dem »guten Hirten« verglichen wird (*Pastor bonus*, Joh 10,12–16; Offenb 7,17, vgl. auch Ps 80,2). Es gibt aber auch traditionelle jüdische und christliche Ausleger, die den Psalm *historisierend* auf den König David zurück beziehen – und das Bild der Könige und Götter als »Völkerhirten« war im Alten Orient in der Tat nicht ungewöhnlich. Der 23. Psalm drückt nach diesen Auslegungen das grenzenlose Gottvertrauen des in Ungnade gefallenen Flüchtlings aus (1 Sam 22,5, *Midrasch Schoch-*

er Tow 35b). Auch die Motive des im Angesicht seiner Feinde taufelnden Königs, der Salbung und schließlich des Wunsches nach Einkehr im Tempel können unschwer auf den historischen David hin ausgelegt werden. Doch in einer anderen Hinsicht passt die *historisierende* Deutung des Psalms ganz und gar nicht. Denn ein größerer Kontrast wie der zwischen dem naiven Gefühlsausdruck des Psalms und dem Leben des Verfassers ist kaum vorstellbar. Er mag sich vielleicht nach der sorglosen Hirtenexistenz zurückgesehnt haben, doch Sicherheit und Ruhe, von denen die Ode spricht, waren ihm im Leben nie vergönnt. In seiner Jugend musste er vor den Mordanschlägen seines Königs fliehen und ein unstetes Banditenleben führen und noch im hohen Alter musste er sich vor den Intrigen seiner Söhne in Sicherheit bringen. Ein solcher Mann konnte sich die lammfromme Vertrauensseligkeit, die aus seinem Psalm spricht, eigentlich gar nicht leisten. Der Talmud verschärft noch den Gegensatz zwischen dem Politiker und dem Poeten frommer Lieder. Im talmudischen Traktat über die Segenssprüche (bBer 3b) heißt es:

Über dem Bett Davids hing eine Harfe, und als die Mitternachtszeit heranreichte, wehte der Nordwind und blies daran, und sie spielte von selbst. Sofort stand er auf und befasste sich mit der Tora, bis die Morgenröte aufstieg. Sobald die Morgenröte aufgestiegen war, traten die Weisen Israels bei ihm ein und sprachen zu ihm: »Unser Herr und König, dein Volk Israel bedarf des Unterhalts.« Er erwiderte ihnen: »Geht und ernährt euch einer vom anderen.« Sie sprachen zu ihm: »Die Handfülle sättigt nicht den Löwen, und die Grube wird von ihrem eigenen Schutt nicht voll.« Er erwiderte ihnen: »Geht, veranstaltet Feldzüge und plündert ...«

Der König David, das Ideal aller Könige Israels, ja aller Könige überhaupt, erweist sich hier nicht gerade als besorgter Landesvater, die wirtschaftlichen Sorgen seines Volkes stören ihn nur bei der Meditation, und er überlässt die Regierungsgeschäfte lieber seinen Ratgebern und Generälen. Wie passen in der Tat Kampf ums Überleben und Gottvertrauen, Ehrgeiz und Zufriedenheit, Intrigen und Inspiration zusammen? Schildert der 23. Psalm nicht eine unwirkliche Idylle? Wer konnte schon jemals

sagen, dass ihm nichts fehlen, dass sein Tisch, der Neider zum Trotz, immer reichlich gedeckt sein, dass er bei allen Gefahren immer auf dem richtigen Weg bleiben werde und dass ihn »nur Gutes und Liebes verfolge alle Tage«? Übersieht der Psalm etwa die gewöhnlichen Ängste und Sorgen? Doch so naiv, wie er scheint, ist er nicht. Nur auf den ersten Blick fühlt man sich in das bukolische Idyll einer arkadischen Landschaft versetzt. Doch der »liebliche Ort« (*locus amoenus*) ist zugleich der »schreckliche Ort« (*locus terribilis*) und gerade nicht, wie Ernst Bloch meinte, »von Wölfischem a limine fern«. ² Vielmehr herrscht auch hier, wie der Maler Nicolas Poussin in seinem Gemälde *Hirten Arkadiens* auf einem Grabmal schreibt: »Et in Arcadia ego« – der Tod! Das lammfromme Gottvertrauen hat nichts mit Illusion oder Evasion zu tun, sondern behauptet sich den Gefahren, den Abgründen und den »wölfischen« Feinden zum Trotz. Noch aus den Züchtigungen mit dem »Stecken« zieht der Beter den Trost, in den »Todesschattenschluchten« nicht ganz verlassen zu sein. Weil der Psalm diese extremen Spannungen der Existenz in sich aufnimmt, ist er unsterblich geworden. Gerade heute setzt sein theozentrisches, heteronomes Schaf-sein-auf-der-Weide einen willkommenen Kontrapunkt zum ipsozentrischen, autonomen »Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit« (Kant), zur Verachtung der »Menschenherden« (Nietzsche) und zur Beschreibung des sorgenden Seins-in-der-Welt (Heidegger). In jedem Fall ist das Existenzverständnis von David nach der jüdischen Tradition eher in diesem Psalm aufgehoben, als in seinen machiavellistischen Regierungsmaximen, die die biblischen Annalen freilich auch verzeichnen und verurteilen (2 Sam 11–12). Das Gegenbild zum gottergebenen Herrscher à la David ist in der jüdischen Tradition das des maßlosen Eroberers wie Alexander.

Exkurs II. Alexander der Große – der maßlose Herrscher am Beispiel des talmudischen Alexanderromans³

Über Alexander den Großen gibt es in den rabbinischen Quellen viele Legenden. Im Gegensatz zu den gängigen zeitgenössischen Alexanderromanen fehlt in diesen Legenden aber die Bewunderung für den maßlosen Ehrgeiz, die unersättliche Neugier und die grenzenlose Abenteuerlust des Eroberers. Eine dieser Legenden erzählt, dass Alexander nach seinem Sieg über die weiblichen Amazonen sprach:

»Ich möchte nach Afrika.« »Da kannst du nicht hin«, antworteten sie ihm, »denn davor liegen unpassierbare, finstere Berge.« »Ich kann nicht darauf verzichten«, erwiderte er, »sagt mir, was ich tun muss, um dorthin zu kommen?« Sie verrieten ihm einen Weg. Er gelangte zu einer Stadt, in der nur Frauen wohnten, und bereitete sich auf den Angriff vor. Da sprachen diese zu ihm: »Tötest du uns, so wird man sagen, er hat Frauen getötet, töten wir dich, so wird man sagen, du seiest ein König, der von Weibern getötet wurde.« Er verlangte nach Brot und sie brachten ihm einen goldenen Tisch mit goldenen Broten. »Essen denn«, meinte er verwundert, »Menschen Brot aus Gold?« »Wenn du nur Brot essen wolltest«, erwiderten sie, »gab es denn in deinem Ort kein Brot zu essen, dass du bis hierher kommen musstest?« Als Alexander weiterzog, ließ er auf das Stadttor schreiben: »Ich Alexander von Mazedonien, war ein Tor, bis ich zu dieser Stadt der Frauen kam und ihre Ratschläge hörte.« Auf seinem Weg kam er zu einer Quelle. Er setzte sich, um ein Stück Brot zu essen und wusch ein paar gesalzene Fische, die er bei sich hatte. Sie begannen frisch zu riechen. »Diese Quelle«, sagte er sich, »muss aus dem Paradies entspringen.« Er verfolgte die Quelle zurück und kam zum Tor des Paradieses. Dort schrie er: »Öffnet mir dieses Tor!« Eine Stimme von innen erwiderte mit den Worten des Psalmisten: »Dies ist das Tor zum Herrn« (Ps 118, 20). Da sprach er: »Auch ich bin ein berühmter König, gebt mir etwas.« Es wurde ihm ein Schädel hinaus gereicht. Als er später den Schädel mit seinem gan-

zen Gold und Silber aufwiegen wollte, gelang es ihm nicht. Er fragte die jüdischen Meister, wie so etwas sein könne. »Es ist«, antworteten sie, »eine Augenhöhle, die niemals satt wird.« »Woher wisst ihr das?« warf er ungeduldig ein. Sie nahmen etwas Erde und bedeckten die Augenhöhle. Plötzlich wurde der Schädel ganz leicht« (bTam 32a–b).

Diese Legende mokiert sich bloß über die jugendliche Torheit des Eroberers; andere denunzieren dagegen seinen moralischen Charakter. In einer anderen Legende heißt es:

Als Alexander ins Land König Kazias hinter dem finsternen Gebirge kam, schickte er nach dem Herrscher. Dieser brachte eine goldene Schüssel mit goldenem Brei. »Brauch ich denn«, fragte Alexander, »dein Gold?« »Wenn du in deinem Lande zu essen hast,« erwiderte der König, »so wärest du nicht hierher gekommen.« »Ich bin doch nur gekommen«, sagte Alexander, »um zu erforschen, wie ihr Recht spricht.« Man ließ ihn an einer Gerichtsverhandlung teilnehmen. Der Kläger trug vor: »Ich habe von diesem Manne ein Feld gekauft und einen Schatz darin gefunden. Der Schatz gehört mir nicht, denn ich habe nur das Feld gekauft.« Der Beklagte warf ein: »Mit dem Felde habe ich zugleich alles, was darin enthalten ist, verkauft.« Da fragte der Richter den Kläger: »Hast du einen Sohn?« »Jawohl!«, erwiderte dieser. Und den Beklagten: »Hast du eine Tochter?« »Jawohl!«, erwiderte auch dieser. »Nun denn«, sprach der Richter, »so mag dein Sohn seine Tochter heiraten und das Geld beiden gehören!« Er sah zu Alexander hinüber, der ganz überrascht war: »Warum bist du betroffen«, fragte der König, »habe ich etwa nicht richtig geurteilt?« »Gewiss doch!« meinte Alexander. »Wenn der Fall bei euch vorgekommen wäre«, wollte nun der König wissen, »wie hättet ihr entschieden?« »Wir hätten beide hingerichtet«, sagte Alexander, »und den Schatz für die Staatskasse einziehen lassen.« Da fragte dieser primitive Herrscher: »Scheint bei euch die Sonne?« »Jawohl!« »Regnet es?« »Jawohl!« »Gibt es bei euch auch Kleinvieh?« »Jawohl!« versetzte Alexander schon ungeduldig. »Dann«, sagte der Herrscher, »möget ihr untergehen! Denn nicht euretwegen scheint die Sonne, nicht euretwegen regnet es, sondern we-

gen dieses Kleinviehs, wie der Psalmist sagt: Menschen und Vieh hilfst du (Ps 36, 7) – den Menschen (nämlich) wegen der Tiere« (Tan Emor 9).

Es ist ein moralisches Utopien, wo der Finder den Eigentümer verklagt, weil er dessen Eigentum nicht behalten will. Indem Alexander verrät, wie er die Sache in seinem Reich geregelt hätte, zeigt er seinen wahren moralischen Charakter und verrät nebenbei das wahre Motiv seines Zuges bis zum Ende der Welt (*BeKez HaOlam*). Alexander ist kein Salomon, sondern ein »Goldsucher«.

Im Talmud gibt es auch eine regelrechte philosophische Debatte zwischen Alexander und den jüdischen Weisen. Der Schüler der griechischen Weisen stellt ihnen zehn Fragen. Die Episode ist nicht neu. Unter anderen berichtet Plutarch in seiner Alexanderbiographie (Kap. 64) von einem solchen Gespräch Alexanders mit nackten indischen Weisen, den so genannten Gymnosophisten. Der Name der Gesprächspartner im Talmud, »Älteste des Südens« (*Siknei HaNegew*), weist auch in diese Richtung, obwohl diese Ältesten zweifellos wie Rabbiner sprechen:

Zehn Dinge fragte Alexander der Mazedonier die Ältesten des Südens: »Ist die Entfernung vom Himmel zur Erde größer oder vom Osten zum Westen?« Sie antworteten: »Vom Osten zum Westen. Dies ist zu beweisen: ist die Sonne im Osten, so kann jeder auf sie schauen, ist die Sonne in der Mitte des Firmaments, so kann niemand auf sie schauen.« (...) Er fragte: »Ist der Himmel zuerst erschaffen worden oder die Erde?« Sie antworteten: »Der Himmel ist zuerst erschaffen worden, denn es heißt: Zu Anfang erschuf Gott Himmel und Erde« (Gen 1,1). Er fragte: »Ist das Licht zuerst erschaffen worden oder die Finsternis?« Sie antworteten: »Diese Frage ist unlösbar.« Sie hätten doch sagen können: »die Finsternis sei zuerst erschaffen worden«, heißt es doch: »und die Erde war wüst und leer, und Finsternis« (Gen 1, 2) und danach: »und Gott sprach: es werde Licht, und es ward Licht« (Gen 1,3). Sie dachten aber, er könnte weiter fragen, was oben, was unten, was vorher, und was nachher ist. Wenn sie diese Befürchtung gehabt hätten, warum ha-

ben sie dann seine vorige Frage über den Himmel beantwortet. Anfangs nahmen sie an, diese Frage sei nur Zufall gewesen, als sie aber sahen, dass er so weiter fragte, wollten sie nichts mehr sagen. Er fragte: »Wer wird weise genannt?« Sie antworteten: »Derjenige ist weise, der die Folgen vorausieht.« Er fragte: »Wer wird ein Held genannt?« Sie antworteten: »Derjenige ist ein Held, der seinen Trieb bezwingt.« Er fragte: »Wer wird reich genannt?« Sie antworteten: »Derjenige ist reich, der mit seinem Anteil zufrieden ist.« Er fragte: »Was tue der Mensch, dass er lebe?« Sie antworteten: »Er sterbe.« »Was tue der Mensch, dass er sterbe?« Sie sprachen zu ihm: »Er lebe.« Er fragte: »Was tue der Mensch, um beliebt zu sein?« Sie antworteten: »Er hasse Herrschaft und Regierung.« Er verbesserte sie: »Er liebe Herrschaft und Regierung und erweise den Menschen Gutes.« Er fragte: »Ist es besser, auf dem Meer zu wohnen, oder ist es besser, auf dem Festland?« Sie antworteten: »Es ist besser, auf dem Festland zu wohnen, denn die Seefahrer finden erst ihre Ruhe, wenn sie das Festland betreten.« Er fragte: »Wer von euch ist der Weiseste?« Sie antworteten: »Wir sind alle gleich, denn alle Fragen, die du uns gestellt hast, haben wir alle zusammen beantwortet.« Er fragte: »Was denn, lehnt ihr euch gegen mich auf?« Sie antworteten: »Der Satan siegt.« Er sagte: »Ich kann euch durch ein königliches Dekret töten.« Sie sprachen zu ihm: »Die Gewalt ist in der Hand des Königs, aber dem König ziemt die Lüge nicht.« Da kleidete er sie in Purpurgewänder und legte ihnen goldene Halsketten (*Menicha*) um den Hals.

Scheinbar interessiert sich Alexander zunächst für kosmologische Fragen. Die Antwort der Weisen hat aber womöglich einen politischen Hintersinn: Ist der Weg zu Gott von der Erde zum Himmel oder der Weg des Eroberers von Osten nach Westen länger? Für diese Deutung spricht, dass Alexander auch sonst mit der Sonne und der Alexanderzug mit dem Sonnenlauf verglichen wurde. Die Ältesten geben ihm eine astronomisch vielleicht falsche, aber religiös richtige Antwort: Der Weg zu Gott ist kürzer als der Weg des Eroberers – den er ja in der Tat nicht mehr ganz vollenden sollte. Alexanders zweite Frage war zwi-

schen den jüdischen Weisen selbst umstritten: »Ist der Himmel zuerst erschaffen worden oder die Erde?« Immerhin gehört sie noch zu den erlaubten Fragen. Alexander fährt in der gleichen Richtung fort: »Ist das Licht zuerst erschaffen worden oder die Finsternis?« Jetzt schöpfen die Weisen Verdacht, dass die philosophische Neugier des Griechen unersättlich sein und in letzte Fragen über Ursprung und Ziel der Geschichte, über Himmel und Hölle ausufern könnte. Die jüdische Weisheit ist genügsam. Schon in den biblischen Weisheitsbüchern warnt sie vor übermäßiger Neugier: »Was dir zu schwierig ist, erforsche nicht, und was über deine Kräfte geht, untersuche nicht. Was dir vorgeschrieben ist, daran denke und mühe dich nicht um das Verborgene« (Sir 3, 22 u. bChag 13a). Alexander fragt nun nach der praktischen Weisheit: »Wer ist weise?«, ferner: »Wer ist ein Held?«, »Wer ist reich?«. An anderer Stelle hat ein jüdischer Weiser die Frage nach der Weisheit mit »Wer von jedem Menschen lernt« beantwortet (mAb 4,1). Diese Antwort bewahrheitet sich an den beiden nächsten Fragen und Antworten in unserem Text – denn sie könnten von jedem beliebigen kynischen oder stoischen Prediger stammen. Insbesondere erinnern sie an die Art und Weise, wie Diogenes von Sinope und die indischen »Diogenes« des Ostens in den Gymnosophistengesprächen Alexander abfertigten.⁴ Die Ähnlichkeit der Weisen mit den griechischen Philosophen wird bei den nächsten Repliken noch deutlicher: Was tue der Mensch, dass er lebe? – Er sterbe. Was tue der Mensch, dass er sterbe? – Er lebe. Sterben lernen ist die Voraussetzung zum wahren Leben. Mit diesen Antworten tragen die jüdischen Weisen Eulen nach Athen und schlagen den zügellosen Philosophenschüler Alexander sozusagen mit seiner eigenen Weisheit. Kein Wunder, dass das Gespräch jetzt auf die Politik kommt. Alexander fragt, man weiß nicht, ob aus jener Naivität der Griechen, die einen ägyptischen Priester ausrufen ließ: »O Solon, Solon, ihr Hellenen bleibt doch immer Kinder« (Platon Timaios 21e) oder aus kalter Berechnung des Tyrannen: »Was tue der Mensch, um bei den Leuten beliebt zu sein?« Die Weisen antworten frech: »Er hasse Königsschaft und Regieren.« Das kann hier bedeuten, Alexander solle selber die Herrschaft mei-

den, die ihn in den Augen der Untertanen verhasst mache, oder, wie es üblicherweise verstanden wird (mAb I,2; II,3), man solle den König und die Regierung, also die Machthaber, hassen, um sich bei den Untertanen beliebt zu machen. Die Antwort ist auf jeden Fall ein Affront. Hier, zum ersten Mal, hat Alexander einen besseren Rat. Kollaboration mit dem Herrscher ist an sich kein Übel, wenn sie im Dienst des Gemeinwohls steht. Es ist nun sicher kein Zufall, dass Alexander gleich folgende, etwas seltsame Frage anknüpft: »Ist es besser, auf dem Meere zu wohnen, oder ist es besser, auf dem Festlande zu wohnen?« Will er damit nicht sagen: Besser auf dem festen Boden einer Staatsordnung leben als auf dem schwankenden Boden der Anarchie? Die Weisen stimmen ihm im Prinzip zu. Die Seefahrer finden erst dann Ruhe, »wenn sie das Festland betreten«. Aber das Reich ist vielleicht noch nicht in Sicht und Alexander nicht der Heiland. Die Opposition der Weisen irritiert Alexander. Er versucht sie gegeneinander auszuspielen: »Wer von euch ist der Weiseste?« Doch die Gelehrten lassen sich nicht spalten. Da versucht Alexander sie einzuschüchtern. Stärke, wenden sie ein, ist kein Argument. Schließlich belohnt Alexander sie für die Lösung der »Halsrätsele« mit Halsketten und demonstriert damit nebenbei, dass auch diese hartnäckigen Gelehrten nicht unbestechlich seien und sich in seine goldenen Halsketten legen lassen. Allerdings zeigt diese Alexanderlegende, wie auch die anderen, die der Talmud in diesem Zusammenhang zitiert, was die Rabbinen vom imperialen Gewaltherrscher halten.

Das antiimperialistische, antimonarchische, antipolitische Herrscherbild ist das genau passende Pendant zum Bekenntnis zur exklusiven Gottesherrschaft. Jüdische Apologeten und Philosophen haben die mosaische Verfassung vor dem Hintergrund der europäischen politischen Philosophie als *Theokratie* bezeichnet. Josephus schuf diesen Begriff, um auszudrücken, dass Moses im Unterschied zu den üblichen Verfassungen, d.h. *Monarchie*, *Aristokratie* und *Demokratie*, die Herrschaft und Gewalt nicht Menschen, sondern »Gott anheim gegeben« habe (Gegen Apion II,16). In Wirklichkeit bedeutete Theokratie für Josephus jedoch *Priesterherrschaft*, *Hierokratie*. An einer ande-

ren Stelle des gleichen apologetischen Werkes schreibt er: »Weil immer Gleiches zu Gleichem passt, soll der eine Gott auch nur einen Tempel haben, der das gemeinsame Eigentum aller ist, wie sie alle denselben Gott verehren. Der Gottesdienst wird ohne Unterlass von den Priestern besorgt, an deren Spitze jeweilig der erste seiner Klasse steht. Er soll mit seinen Amtsgenossen Gott dem Herrn opfern, über dem Gesetz wachen, Zwistigkeiten beilegen und die einer rechtswidrigen Handlung Überführten bestrafen. Wer ihm nicht gehorcht, soll genau so büßen, als hätte er sich gegen Gott selbst vergangen« (ebd. II, 23). Josephus stammte von einem der ersten jerusalemitischen Priestergeschlechter ab. Im 1. jüdischen Krieg gegen Rom war er zunächst ein wild entschlossener jüdischer Heerführer gewesen, ehe er zum Feind überlief und sich den zukünftigen flavischen Kaisern andiente. Die angeführten Zeilen hat er Mitte der neunziger Jahre des ersten Jahrhunderts, in den letzten Jahren der düsteren Herrschaft Domitians geschrieben. Was Josephus hier als Theokratie beschreibt, ist eher ein Wunschbild als ein getreues Abbild der mosaischen Verfassung. Im »mosaischen Staat« lagen »Krummstab und Schwert« in Wirklichkeit niemals in einer Hand (Num 27,16–21). Moses und Aaron teilten sich vielmehr Propheten- und Priesterämter und zwischen Thron und Altar herrschte keineswegs immer Harmonie (Ex 32, 21 ff., Lev 10,16). Auf den mosaischen Staat passt also die theokratische Losung des Josephus »ein Gott, ein Tempel, eine Hierarchie« gerade nicht. Hingegen passt sie auf die Epoche des 2. Tempels, deren Ausläufer er selbst angehörte. *Jehud* war nach der Rückkehr aus dem babylonischen Exil kein selbständiges Königreich mehr, sondern eine Provinz des persischen Reiches. Esra und Nechemia haben als persische Beamte das Judentum als unpolitische Kultusgemeinde wieder aufgebaut. Die gesamte innere Verwaltung lag in den Händen des Hohepriesters. In der Zeit des Josephus war der jüdische Tempel freilich nur noch ein Trümmerhaufen, und einer der Sieger über die Juden, sein Förderer Kaiser Domitian, ließ sich sogar als *dominus et deus* anreden (Sueton, Domitian 13,2). Den Römern waren allerdings loyale Theokratien, d. h. unpolitische Kultusgemeinden in den Provinzen, ebenso willkommen wie zuvor schon

den Persern. Kompromittierende Geschichten, wie z. B. die des Massakers der Leviten an den Anbetern des Goldenen Kalbes (Ex 33,26–30), die sich auch als ideologische Munition der fanatischen Gotteskrieger der Zeit des 2. Tempels anboten, ließ Flavius Josephus in seinen *Jüdischen Altertümern* einfach aus und kam lieber gleich auf den Bau des Heiligtums zu sprechen (Ant. III,6). Bei seiner Schilderung, wie die Juden mit einem Streitfall vor Pompejus erschienen, ließ er das Volk folgendermaßen sprechen: »Das Volk, das überhaupt von der Königsherrschaft nichts wissen wollte, ließ vorbringen, bei ihnen sei es alte Sitte, dass sie nur den Priestern des von ihnen verehrten Gottes zu gehorchen brauchten; diese beiden Nachkommen von Priestern aber suchten dem Volke eine andere Regierungsform aufzudrängen, um es in Sklaverei zu bringen« (Ant., XIV, 3, 2) und drückte damit die antimonarchische Tendenz seines Theokratiebegriffes aus. Der Theokratiebegriff des Josephus passt in vielen Hinsichten freilich gar nicht auf die mosaische Verfassung, wie sie sich in unserem Abschnitt abzeichnet. Das hat aber die Übernahme und Verwendung des Begriffs in keiner Weise beeinträchtigt.

So bezeichnete Spinoza die ursprüngliche Verfassung der Hebräer – wenn auch aus ganz anderen, geradezu entgegengesetzten Motiven als Josephus – als Theokratie, weil sie Gott am Sinai als ihren alleinigen Herrscher anerkannt haben (Ex 19,8; Theologisch-Politisches Traktat, 1670, XVII, S. 254, 20 ff.). In diesem »Reich Gottes«, sagt er, gab es keinen Unterschied zwischen religiösen und politischen Sachen: Kirchliche Satzungen waren Gesetze, Fromme waren Bürger, Märtyrer waren Patrioten, Ketzer dagegen, wie der 1656 von der jüdischen Gemeinde wegen »schrecklicher Häresien« Ausgestoßene ohne Nostalgie bemerkt, Staatsfeinde. Die Bezeichnung Theokratie trifft nach Spinoza aber genau genommen nur für den kurzen Augenblick zu, in dem sich die Hebräer mit einer Stimme (*uno clamore*, Ex 19,8) Gott unterwarfen. Schon im nächsten Augenblick, als sie Moses zum Mittler zwischen sich und Gott bestellten (20,16), hörte die unmittelbare Gottesherrschaft auf. Das Staatswesen des Moses hatte in Wahrheit eine gemischte Verfassung und kann nur deshalb weiter als Theokratie bezeichnet werden

(T.-P. T. XVII, ebd., S. 257,12), weil ein ausgeklügeltes System von politischen Gegengewichten und sozialen Kontrollen verhinderte, dass sich irgendeine menschliche Instanz die ganze Macht im Staate aneignen konnte. In diesem Sinn kommentiert Spinoza etwa die oben zitierte Berufung des Nachfolgers von Moses als Heerführer (Num 27,18–22) folgendermaßen: Die geistliche Gewalt des Hohepriesters Eleasar wird hier von der weltlichen Gewalt des Oberbefehlshabers Josua unterschieden. Der Hohepriester kann sich in politischen Fragen nur dann an Gott wenden, wenn er vom Oberbefehlshaber dazu beauftragt worden ist, und der Oberbefehlshaber kann sich im Gegenzug nicht direkt auf Gott berufen, sondern muss sich nach der Auskunft des Hohepriesters richten. Die beiden »Gewalten«, die »Legislative« des Hohepriesters und die »Exekutive« des Oberbefehlshabers, waren somit ursprünglich zugleich aufeinander bezogen und voneinander getrennt (Ebd. 257,9 ff.).

Nach Ansicht Spinozas waren es gerade die Privilegien der Priester, die zum Untergang der mosaischen Theokratie führten, weil sie das gemeinsame zivilreligiös legitimierte Staatsinteresse durch partikuläre Stammes- und Kasteninteressen untergruben (T.-P. T. XVIII, 270 ff.). Die Priesterschaft hat die funktionale Gewaltenteilung im mosaischen Staat in einen substantziellen Gegensatz der »Gewalten«, »Reiche«, »Schwerter« verwandelt und somit den monolithischen theokratischen Souverän zertrümmert. Jedenfalls stehe die mosaische Theokratie dem philosophischen und politischen Absolutismus näher als den bizephalistischen Konstruktionen des Kirchen- und Staatsrechts. Im Gegensatz zu Josephus kommt Spinoza also in Übereinstimmung mit dem antimonarchischen Einsetzungsbericht im 1. Samuel 8,1–5 zu dem Schluss, dass die Hierokratie das Unglück der Theokratie sei. Gewiss, auch Spinoza war befangen, denn er verfolgte mit seinen exegetischen Argumenten das politische Ziel, die klerikalen Machtansprüche der sich gewöhnlich auf das Alte Testament berufenden Calvinisten und Puritaner zu widerlegen. Nichtsdestotrotz hat der »Ketzer« Spinoza ein insgesamt zutreffenderes Bild der mosaischen Verfassung gezeichnet als der Priester Josephus.

Ein Jahrhundert nach Spinoza rät der Aufklärer Mendelssohn überhaupt auf die »Kunstnamen« *Theokratie* und *Hierokratie* zu verzichten (Jerusalem, II, JubA VIII, S. 196), denn sie brächten die mosaische Verfassung in die Nähe jenes verhassten politischen Klerikalismus, dem die Aufklärung den Endkampf angesagt hat. Damit, so Mendelssohn, habe aber die mosaische Verfassung nicht das Geringste zu tun gehabt. Sie bezeichne jene singuläre »himmlische Politik«, in der der Mensch allein Gott Untertan sei und noch nicht zwischen Glauben und Leben, Religion und Politik, Staat und Kirche zerrissen war. Hier »gewann das Bürgerliche ein heiliges und religiöses Ansehen, und jeder Bürgerdienst war zugleich ein Gottesdienst. Die Gemeinde war eine Gemeinde Gottes, ihre Angelegenheiten waren Gottes, öffentliche Steuern waren Hebe Gottes, und bis auf die geringste Polizeianstalt war alles gottesdienstlich. Die Leviten, die von den öffentlichen Einkünften lebten, hatten ihren Unterhalt von Gott. Sie sollten kein Eigentum haben, denn Gott ist ihr Eigentum«⁵ (S. 194). Hier verleibt sich also weder, wie im römisch-katholischen Modell, die Kirche den Staat, noch, wie im Hobbes'schen Modell, der Staat die Kirche ein. Beide sind vielmehr, wie schon Spinoza fast gleichlautend gesagt hatte, von Anfang an ein und dasselbe. In einer solchen exklusiv theokratischen Verfassung muss der Monarch wie ein Usurpator göttlicher Vorrechte erscheinen. Mendelssohn führt in seinem Kommentar zu Deuteronomium 17,15 aus, dass die Monarchie eigentlich eine »Rebellion« (*Mardut*) darstelle, dass sie aber aus demokratischen Gründen (»man dürfe das Volk nicht unter eine ihm unerwünschte Herrschaftsform zwingen«/*Lo Jilchazu Et HaAm Tachat Ha-Schilton Bilti Razui LaHem*) gleichwohl geboten sei (JubA XVIII, S. 418).⁶ Infolgedessen kommt es zur langsamen Auflösung der Theokratie. »Schon zu den Zeiten des Propheten Samuel gewann das Gebäude einen Riss, der sich immer weiter aufthat, bis die Theile völlig zerfielen« (ebd., S. 197). Seither habe sich dieser »Riss« zwischen Religion und Politik, Staat und Kirche ständig erweitert. In Bezug auf das rabbinische Judentum sei der Begriff Theokratie vollends ungeeignet, weil Juden bereits seit seiner formativen Phase meistens unter fremden Herren leb-

ten. Für sie sei die Trennung von Staat und Kirche also der normale Zustand gewesen. Gewiss auch Mendelssohn hatte als Vorkämpfer der Juden-Emanzipation bestimmte politische Interessen und musste im friderizianischen Berlin die hierokratische Phase der jüdischen Geschichte herunterspielen, die für Josephus ideal und für Spinoza katastrophal war. Seinem Kritiker konnte er aber erwidern, dass die mosaische Verfassung schon aus dem Grund nicht als »Kirchenrecht« bezeichnet werden könne, weil es in ihr gar keine Unterscheidung von Kirchen- und Staatsrecht gab (ebd., S. 195); ferner, dass das rabbinische Judentum niemals eine Theokratie gewesen sei – und vollends nach der Zerstörung Jerusalems jegliche Befugnis zur weltlichen oder religiösen Strafgerichtsbarkeit verloren habe (ebd., S. 195, vgl. auch Mendelssohns Ritualgesetze der Juden, JubA VII, S. 115 u. S. 482). Das neue jüdische Jerusalem brauche sich also gar nicht an der mosaischen Verfassung zu orientieren. Die Synagoge stand seiner Ansicht nach vor dem gleichen Problem wie die Kirche und die Moschee: Wie lässt sich, so das Problem des Theologisch-Politischen Traktats Mendelssohns, ein erträgliches Gleichgewicht zwischen Staat und Kirche, Bürgern und Gläubigen, zeitlichen und ewigen Interessen herstellen (ebd. S. 197 f.)? Aber die »totalitäre« Theokratie war für Mendelssohn allerdings eine unwiederbringliche singuläre historische Erscheinung.

Martin Buber war dagegen im 20. Jahrhundert ein Nostalgiker dieser »totalitären« Verfassung. »Israel« bedeutete für ihn nichts anderes als die programmatische Aussage: »Gott herrscht«. Er hat sich neben einigen protestantischen Exegeten für diese Namensklärung ausgesprochen, denn in dem so gedeuteten Namen verdichte sich emblematisch die »theopolitische Botschaft« vom Sinai, stimme Name und Sache genau überein. Dort wurde die Herrschaft Gottes über das Volk verkündet. »nun konstituiert sich das Volk, *Am*, die Gemeinschaft, als die Einheit der seiner Herrschaft Untergebenen. »Gott herrscht« ist der rechte Name des heiligen Bundes, zu dem sich die Stämme unter Moses vereinigt haben.«⁷ Allerdings versteht Buber unter Theokratie keine Verfassungsform unter anderen, sondern eine aus »anarchische(m) Seelengrund« (S. 686), aus »beduinischer«

Freiheitslust« (S. 840) geborene Opposition gegen alle Formen der Herrschaft von Menschen über Menschen, gegen alle Manifestationen des »ewige(n) Pharaonentum(s)« (ebd. S. 123).⁸ »Im Königsbund«, schreibt er über das Gottkönigtum, wörtlich Lev 26,13 zitierend, »beugt sich das »starrnackige« Volk unter die Herrschaft des göttlichen Befreiers, der die Stangen ihres Jochs zerbrach und sie aufrecht gehen ließ« (nach Lev 6,13, ebd. S. 686). Die theokratische Opposition richtet sich aber nicht nur gegen das fremde, ägyptische *Pharaonentum*, sondern auch gegen das eigene israelitische Königtum. Daher der von Buber stark betonte antimonarchistische Affekt der biblischen *Richter* und *Propheten*. Gewiss, einige moderne israelische Bibelwissenschaftler, wie Jecheskel Kaufmann und Benjamin Uffenheimer, haben diese antimonarchistische Tendenz der Bibel bestritten.⁹ Es kann aber kein Zweifel daran bestehen, dass die Bibel mit den israelitischen Herrschern sehr streng ist und, dass die so genannten *Königsbücher*, die im jüdischen Kanon zu den *Propheten* zählen, monarchomachische Annalen sind. Das Endzeitkönigtum verschlägt dagegen nichts, es bestätigt vielmehr in utopischer Inversion das Versagen der Jetztzeitkönige. Diese königskritische Tendenz ist, wie sich uns gezeigt hat, bereits in unserem mosaischen Normtext verankert.

2. Theokratie

Das Pendant zur biblischen und rabbinischen Monarchomachie ist die Theokratie. Nun muss noch untersucht werden, welchen positiven, religiösen Sinn dieser Begriff in den jüdischen Kontexten hat. Die Rabbinen haben das jüdische Glaubensbekenntnis: »Höre Israel! Der Herr ist unser Gott, der Herr ist einzig. Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben, mit deinem ganzen Herzen, mit deiner ganzen Seele und mit deinem ganzen Vermögen« im Sinne einer »Annahme des Jochs des Himmelskönigtums« (*Jekabbel Alaw Ol Malchut Schamajim*). Es handelt sich für sie also weder um eine theologische Aussage über die Einheit Gottes, noch um eine mystische Aussage über die Ausschließlichkeit der Gottesliebe, sondern um einen politischen Ausruf der

Alleinherrschaft Gottes über sein Volk.¹⁰ Auch hierfür finden die Rabbinen eine Bestätigung im Buchstaben des Bekenntnisses, denn das hebräische Wort »Höre!« (*SCHMA*) ist, umgekehrt gelesen, ein Kürzel des Ausdrucks: »Joch des Himmelskönigtums (*Ol Malchut Schamajim*)«. Die politische Sinngebung des Bekenntnisses wird durch eine Formel ausgedrückt, die im Gebet gewöhnlich still zwischen dem Imperativ »Höre Israel!« und dem Gebot der Gottesliebe und nur einmal im Jahr, am Schluss des Versöhnungstages, laut gesprochen wird. Diese Formel lautet: »Gelobt sei der herrliche Name seines Reiches immer und ewig« (*Baruch Schem Kewod Malchuto LeOlam WaEd*) und war im Tempel der übliche Respons der Gemeinde, wenn die Priester den Gottesnamen aussprachen (bTaan 16b), so wie wir heute in der Synagoge auf den Gottesnamen mit der Formel »Gesegnet sei er und gesegnet sei sein Name« (*Baruch Hu UWaruch Schemo*) reagieren. Es gibt viele historische Spekulationen darüber, weshalb diese Formel im Einheitsbekenntnis eingeschaltet wurde. Einige Wissenschaftler behaupten, sie sei stiller Protest gegen die falschen Herrscher auf dem Thron Davids aus der Zeit der hasmonäischen und herodianischen Könige, andere sagen, sie seien ein gelegentlich lauter Protest gegen die Gleichsetzung des »Herrn« mit Jesus Christus in der Zeit der Kirchenväter gewesen.¹¹ In jedem Fall bestätigen diese Spekulationen den politischen Aspekt des Bekenntnisses: Es geht nicht nur um Gott selbst, sondern auch um sein Reich. Wenn wir das Bekenntnis in diesem Geist sprechen, dann bekennen wir, dass wir sozusagen Bürger des Gottesstaates sind und uns seinen Gesetzen unterwerfen. Wenn wir aber den politischen Sinn des Bekenntnisses übersehen, dann hängt die ganze Gesetzesreligion in der Luft. Die Rabbinen haben dieses Bedingungsverhältnis aus der Abfolge der beiden ersten Absätze des Glaubensbekenntnisses: »Höre Israel! Der Herr ist unser Gott, der Herr ist einzig.« (Deut 6,4) und »Wenn ihr nun auf meine Gebote höret, die ich euch heute gebe (...)« (Deut 11,13–14) abgeleitet und in der *Mischna* ausdrücklich gelehrt, erst kommt das Joch des Himmelskönigtums (*Jekabbel Alaw Ol Malchut Schamajim Tchila*) und danach das Joch der Gesetze (*Ol Mizwot*) (mBer II, 2). Die Anerkennung

des Herrschers ist die logische Voraussetzung der Annahme des Gesetzes! In diesem Sinn beginnt z. B. eine gängige Gesetzesammlung von R. Schlomo Ganzfried mit folgender Reflexion:

»Ich habe den Herrn stets vor Augen« (Ps 16,8), das ist eine wichtige Regel in der Tora (*K'lal Gadol Batora*) und gehört zu den Eigenschaften der Frommen, die vor Gott wandeln. Denn es ist nicht das Sitzen des Menschen, seine Bewegung und sein Benehmen, wenn er allein zu Hause ist, gleich seinem Sitzen, seiner Bewegung und seinem Benehmen, wenn er sich vor einem großen König befindet. Ebenso sind seine Rede und das Öffnen seines Mundes, wenn er mit seiner Familie und seinen Verwandten zusammen ist, nicht so, wenn er im Rat des Königs verweilt; denn dann achtet er bestimmt auf alle seine Bewegungen und Worte, dass sie wohl bemessen seien. Um so mehr, wenn der Mensch bedenkt, dass der große König, der Heilige, gelobt sei Er, dessen Herrlichkeit die ganze Erde erfüllt, bei ihm steht und seine Handlungen sieht, wie es heißt, »kann sich wohl ein Mensch im Geheimen verbergen, dass ich ihn nicht sähe, spricht der Herr, da Himmel und Erde« (Jer 23,24) von mir erfüllt sind! Dann werden sicher Ehrfurcht und Demut aus Furcht vor dem Herrn, gepriesen sei Er, über ihn kommen und er wird sich vor ihm schämen« (*Kizzur Schulchan Aruch*, I,1).

Der gesetzestreue Mensch ist der sprichwörtliche gläserne Mensch unter dem wachsamen Auge des Herrn. Diese Einleitung von R. Schlomo Ganzfried ist in Wirklichkeit ein Zitat der ersten kritischen Anmerkung von R. Moses Isserles (ReMA, 1525–1572) zum grundlegenden und verbindlichen Gesetzeskodex *Schulchan Aruch* des Josef Karo (Beit Josef, 1488–1575) und diese Anmerkung ist wiederum nichts anderes als ein verkürztes Zitat aus dem *Führer der Verirrten* des Moses Maimonides (RaMBaM, 1138–1204). Wenn wir dort nachlesen, dann treten die politischen Implikationen des Bekenntnisses deutlich hervor: »derjenige, (...) der in Wahrheit ein Mann Gottes werden will, (muss) aus seinem Schläfe erwachen und erkennen, dass der mächtige König, der ihn immer beschirmt und mit ihm verbunden ist, mächtiger ist als alle Könige von Fleisch und Blut, und

wären sie selbst David und Salomo. (...) Und diese Bedeutung, auf die ich dich aufmerksam mache, hat auch die Ausübung aller praktischen Gebote der Hl. Schrift, denn durch diese praktischen Einzelschriften und ihre beständige Ausübung gewöhnen sich die auserwählten Frommen, (...) Gott zu fürchten und sich vor ihm zu scheuen, zu wissen, wer bei ihnen ist, und somit das Geziemende zu tun« (III,52, dtsh. v. A. Weiss).

Herrschaftsattribute kennzeichnen die gesamte biblische und jüdische Liturgie und weil uns der höfische Stil fremd geworden ist, neigen wir dazu, sie politisch nicht ernst zu nehmen, sondern als altfränkisches Zeremoniell abzutun. Doch wie sich zeigt, müssen diese Formeln ernst genommen werden. Der herrscherliche Aspekt Gottes tritt besonders stark im Neujahrgottesdienst hervor, wo ihm als Schöpfer und Richter gehuldigt wird. In dem bezeichnenderweise *Malchujot*, »Königtümer«, genannten Gebet werden die zehn prominentesten biblischen Verse zusammengetragen, in denen Gott als König angesprochen wird: »Der Herr wird König sein immer und ewig« (Ex 15,18); »Erhebet die Tore, eure Häupter, und raget empor, ewige Pforten, dass einziehe der König der Ehre. Wer ist der König der Ehre? Der Herr, gewaltig und stark! Der Herr, ein Held des Krieges« (Ps 24,7-8), »Also spricht der Herr, der König Israels, und sein Erlöser, der Herr der Heerscharen: Ich bin der Erste und ich bin der Letzte und außer mir gibt es keinen Gott.« (Jes 44, 6) usw. Diese Aufzählung wird mit einem Gebet eingeleitet, das seit dem Mittelalter jeden Gottesdienst abschließt und dem »Höre Israel!« den Rang als Bekenntnis der Juden fast streitig gemacht hat. Wir zitieren dieses Gebet, das auch ein politisches Nachspiel hatte, in seiner ursprünglichen Fassung und in seiner vollen Länge. Sein erster Abschnitt lautet:

An uns ist es (*Aleinu*), den Herrn des Alls zu preisen, dem Schöpfer des Anfangs Größe zu geben, dass er uns nicht geschaffen hat wie die Völker der Länder, uns nicht hat werden lassen wie die Völkerfamilien der Erde, unseren Teil und unser Los nicht mit dem ihrer ganzen Menge gleichgesetzt hat. Denn sie bücken sich vor Eitlem und Leerem (*WaRik*) und

beten zu einem Gott, der nicht hilft. Wir aber bücken uns, werfen uns nieder und danken dem König aller Könige, dem Heiligen, gelobt sei Er, der den Himmel spannt, die Erde gründet. Der Sitz seiner Ehre ist im Himmel oben, die Gegenwart seiner Macht ist in den höchsten Höhen. Er ist unser Gott – keiner sonst. In Wahrheit ist er unser König, nichts besteht außer Ihm, wie es in seiner Tora geschrieben steht: »Erkenne es heute, nimm es dir zu Herzen, dass der Herr, Er, der Gott ist im Himmel oben und auf der Erde unten – keiner sonst« (Deut 4,39).

Es ist verständlich, dass eine solche geradezu aggressive Proklamation Gottes zum König des Volkes Israel unter Ausschluss aller übrigen Völker bei Nichtjuden Ärger erregen konnte. Schon bald nach der Aufnahme in die tägliche Liturgie um das Jahr 1300 denunzierte ein getaufter Jude dieses Gebet als Blasphemie gegen das Christentum. Als Beweis führte er an, dass der Zahlenwert des hebräischen Wortes *WaRik* »und Leerem« im Satz »Sie bücken sich vor Eitlem und Leerem (*WaRik*)« den gleichen Zahlenwert habe wie der Name *Jeschu*, »Jesus« =316. Hinzu kam, dass das Wort *Rik* an das Wort *Rok*, »Speichel«, erinnerte und Juden aus Abscheu vor den Götzen bei diesem Wort auszuspucken pflegten. Am Anfang des 18. Jahrhunderts denunzierte Johann Andreas Eisenmenger diesen Brauch in seinem Machwerk *Entdecktes Judentum* als Verhöhnung des Christentums.¹² Die preußischen Behörden bestellten daraufhin Aufseher, die in den Synagogen darüber wachten, dass dieser Passus nicht gesprochen werde. Es half nichts, wenn Juden erklärten, dass der beklagte Passus nicht ihre Erfindung sei, sondern von Jesaja (45,20) stamme, der sechshundert Jahre vor Jesus gelebt habe und ihn nicht gemeint haben konnte. Die preußische Zensur rügte im Jahrhundert der Toleranz immer wieder das jüdische Gebet (1716, 1750), bis die europäischen Juden den Satz schließlich strichen. Dabei hätte jeder Christ, ja jeder aufgeklärte Deist das *Aleinu*-Gebet mitsingen können. Die enge, partikularistische Perspektive des ersten Abschnitts weitet sich im zweiten Abschnitt zum wunderbaren Panorama eines universalistischen Himmelskönigtums. Der Abschnitt lautet:

Deshalb hoffen wir auf Dich, Herr, unser Gott, Dich bald in der Herrlichkeit Deiner Stärke zu sehen, um Götzen von der Erde zu beseitigen, Abgötter gänzlich auszurotten, die Welt zu vervollkommen als Reich des Allmächtigen; und dass alle Sterblichen Deinen Namen anrufen, alle Frevler der Erde sich Dir zuwenden; alle Bewohner der Welt werden erkennen und wissen, dass jedes Knie sich vor dir beugt, jede Zunge Dir schwört. Vor Dir, Herr, werden sie knien und sich niederwerfen und der Herrlichkeit deines Namens Ehre geben, und alle werden das Joch deines Königtums auf sich nehmen. Du wirst bald für immer und ewig über sie regieren, denn Sein ist die Herrschaft, immer und ewig wirst Du in Ehren regieren, wie es in Deiner Tora geschrieben ist: »Der Ewige wird in alle Ewigkeit regieren« (Ex 15,18). Wie es heißt: »Der Ewige wird König über die ganze Erde sein, an jenem Tag werden Er und Sein Name einzig sein« (Sacharja 14,9).

Über den religiösen Sinn des politischen Bekenntnisses besteht eine seltsame Einmütigkeit zwischen jüdischen Apologeten, Gesetzeslehrern, Ketzern, Aufklärern und Antinomisten, die allesamt zu einem ähnlichen Ergebnis gelangen. Ein kleiner, ganz unwahrscheinlicher Querschnitt kann das belegen. Der antike jüdische Historiker Flavius Josephus (37/38–ca. 100) schreibt in einer Schrift zur Verteidigung des Judentums: »In Bezug auf die Lebensweise sieht man bei uns keine Verschiedenheit; vielmehr ist unser aller Thun ein gemeinsames, getragen von dem einheitlichen, dem Gesetz entsprechenden Bekenntnis, dass Gottes Auge alles sieht« (Gegen Apion, ca. 96 n., II,19). Dann beschreibt er die penible Reglementierung der »häuslichen Lebensweise« unter dem Auge Gottes: »Unser Gesetzgeber dagegen hat (...) nichts, auch nicht das geringste der Wahl und Willkür derer überlassen, für die seine Gesetze bestimmt waren. Ja, selbst bezüglich der Speisen, welche man essen dürfe und welche nicht, der Personen, die an dieser Lebensweise teilnehmen sollten, der Mühen, Anstrengungen in den einzelnen Gewerben, und wiederum bezüglich der Erholung von den Mühen stellte er in seinem Gesetz eine Regel und Richtschnur auf, damit wir unter ihm

wie unter einem Vater und Gebieter leben und weder absichtlich noch aus Unwissenheit sündigen möchten« (II,17). Josephus, der Erfinder des Begriffs Theokratie (ebd. II, 16, siehe weiter unten), vergleicht das mosaische Gesetz mit Verfassungen der antiken Poleis und dem Kult der Mysterienreligionen: »Wo wäre demnach eine gleich ehrwürdige Staatsverwaltung zu finden? Wo eine, die mit der Ehrfurcht gegen Gott in schönerem Einklang stände? Wenn alle Schichten des Volkes zur Frömmigkeit erzogen werden, (...) – sieht das nicht aus, als ob das gesamte öffentliche Leben eine einzige heilige Festfeier wäre? Was Fremde unter dem Namen Mysterien und Weihen in wenigen Tagen begehen, ohne es jedoch dauernd in ihrem Herzen bewahren zu können, daran halten wir mit jubelnder Freude und unverrückten Sinnes allzeit fest« (Contra Apionem II,22). Der aus der jüdischen Gemeinde Amsterdam ausgestoßene Baruch Spinoza (1632–1677) nennt dieses Gesetz in seinem Theologisch-Politischen Traktat von 1670 »Schule des Gehorsams«:

(...) sie mussten alles nach einer bestimmten Gesetzesvorschrift tun. Sie durften nicht nach Belieben ackern, sondern nur in bestimmten Zeiten und Jahren und immer nur mit einer Art Vieh. Ebenso durften sie auch nur auf eine bestimmte Weise und zu einer bestimmten Zeit säen und ernten, kurz ihr ganzes Leben war eine beständige Übung im Gehorsam. So vollständig waren sie hierdurch daran gewöhnt, dass sie es nicht mehr als Knechtschaft, sondern als Freiheit empfinden mussten, so dass schließlich niemand mehr das Verbotene, sondern jedermann das Gebotene wollte. Nicht wenig hat anscheinend auch der Umstand dazu beigetragen, dass sie zu gewissen Zeiten im Jahre verpflichtet waren, sich der Ruhe und der Freude hinzugeben, nicht um ihrer Neigung, sondern um Gott aus Neigung zu gehorchen. Dreimal im Jahre waren sie die Gäste Gottes, am siebenten Wochentage mussten sie sich aller Arbeit enthalten und sich der Ruhe hingeben, und außerdem waren noch andere Zeiten bestimmt, an denen anständige Lustbarkeiten und Gastmähler nicht nur gestattet, sondern geradezu geboten waren. Ich glaube nicht, dass sich ein wirksameres Mittel denken lässt, die Herzen

der Menschen zu lenken. Denn nichts wird die Herzen mehr einnehmen als die Freude, die aus Verehrung, d. h. aus Liebe und Bewunderung zugleich entspringt. Auch konnte nicht leicht aus der Gewohnheit ein Überdruß werden, denn der für die Festtage bestimmte Gottesdienst war selten und abwechslungsreich (T.-P. T. XVII, S. 269,11–39).

Obwohl er sonst nur schlecht über das Judentum spricht, kann Spinoza hier seine Bewunderung für die mosaischen Gesetze kaum unterdrücken. In seiner *Ethik* hat er schließlich auch nichts anderes gelehrt, als dass sich der Mensch von Gott durchgängig bestimmt begreifen soll. Auch wenn sein Gott kein König, sondern eine unpersönliche Substanz ist, auch wenn seine Ethik weniger eine Politik als eine Physik ist, so laufen doch die beiden Lebensideale der Bibel und der *Ethik* in einer Hinsicht aufs Gleiche hinaus, nämlich auf die ausschließliche Fixierung des Menschen auf Gott. Spinoza war aber so sehr von der politischen Funktion des mosaischen Gesetzes überzeugt, dass er ihm für die Zeit nach dem Untergang des jüdischen Staates jegliche Rechtskraft absprach (T.-P. T. XIX, S. 288,5 ff.). Mendelssohn folgte in seinem Theologisch-Politischen Traktat *Jerusalem, oder über religiöse Macht und Judentum* von 1783 bei der Beschreibung der mosaischen Theokratie zwar weitgehend Josephus und Spinoza, er billigte der mosaischen Verfassung, die er in Übersetzung des hebräischen Begriffs *Malchut Schamajim* »himmlische Politik« nennt, (Jubiläums-Ausgabe, Bd. VIII, S. 196,24) eine bleibende religiöse Bedeutung zu und bezeichnete sie mit einem Wort aus der politischen und höfischen Sphäre als »Zeremonialgesetz«.¹³ Er verglich den Lebensstil unter dem Gesetz mit einer »lebendigen (...) Art von Schrift«, die uns dauernd zu religiösen Erkenntnissen und Haltungen anregt: »Was der Schüler vom Morgen bis Abend that und thun sahe, war ein Fingerzeig auf religiöse Lehren und Gesinnungen, trieb ihn an, seinem Lehrer zu folgen, ihn zu beobachten, alle seine Handlungen zu bemerken, den Unterricht zu holen, dessen er durch seine Anlagen fähig war, und sich durch sein Betragen würdig gemacht hat« (II, 60). Mendelssohn ist im Gegensatz zu den späteren jüdischen Aufklärern und Reformern für die integrale Bewahrung dieser »Grammatik« des

jüdischen Lebens eingetreten. Martin Buber, unser letzter Zeuge, wollte die »karge Herrschaft des Zeremonialgesetzes« stürzen¹⁴ und in einem Brief an Franz Rosenzweig meint er: »Offenbarung ist nicht Gesetzgebung. Für diesen Satz würde ich in einer jüdischen Weltkirche mit Inquisitionsgewalt hoffentlich zu sterben bereit sein«,¹⁵ gleichwohl streitet er in seinem Werk *Königtum Gottes* von 1932 für die Theokratie:

Der Bund am Sinai bedeutet, seinem positiven Gehalt nach, dass die wandernden Stämme JHWH »auf Weltzeit und Ewigkeit« zu ihrem König annehmen; seinem negativen Gehalt nach bedeutet er, dass kein Mensch »König der Söhne Israels« heißen soll. (...) Es gibt im vorköniglichen Israel kein Aus-sich der Herrschaft, denn es gibt keine politische Sphäre außer der theopolitischen, und alle Söhne Israels sind unmittelbar (kohanim im ursprünglichen Sinn) zu JHWH (...). Die Tannaiten werden einst die persönliche tägliche Wiederholung dieses Aktes im Leben jedes Juden, die Annahme des »Jochs des Himmelskönigtums« nennen.¹⁶

Buber begreift aber, im Gegensatz zu Josephus, Spinoza und Mendelssohn, Theokratie nicht als eine objektive politische Verfassung unter anderen, sondern als einen integralen »religiös-politischen Erfüllungswillen«, der in jeder Phase der Geschichte Israels wirksam war (ebd., S. 547) und eine totale Gottesherrschaft anstrebt, gegen eine Welt, »die nicht Gottes sein will« (S. 687). Aber ungeachtet der feinen Unterschiede besteht hier letztlich ein weiter Konsens, der so ganz verschiedene Stimmen, wie die von Josephus Flavius, Moses, Moses Maimonides, Moses Isserles, Baruch Spinoza, Moses Mendelssohn, Schlomo Ganzfried, Martin Buber und viele andere verbindet. Die Formel für dieses Bekenntnis ist der Name »Israel«, »Gott herrscht«.

Anmerkungen

- 1 Vgl. zu dieser Stelle, Gerald J. Blidstein, *The Monarchic Imperative in Rabbinic Perspective*, in: *AJSReview*, Bd. 7–8 (1982–83), S. 15–39. Zwischendurch wird die Monarchie sogar mit Idolatrie gleichgesetzt (ebd. V 9).
- 2 Ernst Bloch, *Arkadien und Utopien*, in: K. Garber (Hg.), *Europäische Bukolik und Georgik* (1968, Darmstadt 1976), S. 1.
- 3 Zum Kontext des talmudischen Alexanderromans erlaube ich mir, auf meinen Aufsatz »Kynisches in Rabbinischer Literatur« zu verweisen, in: Manfred Voigts, *Von Enoch bis Kafka*. Festschrift für Karl E. Grözinger, Wiesbaden 2002, S. 235–270.
- 4 »Als Diogenes im Kraneion sich sonnte, trat Alexander an ihn heran und sagte: »Fordere, was du wünschest!«, worauf er antwortete: »Geh mir aus der Sonne!« (*metásteti olígon apò tou heliou*) (Diog. Laert., VI, 68, 328–329).« In dieser Anekdote treffen der Philosoph (*philósophos*) und Herrscher schlechthin (*basileús kat exochén*) als Verkörperungen von Geist und Macht, Herrschsucht und Unabhängigkeit, Habsucht (*pleonexia*) und Bedürfnislosigkeit aufeinander. Die kynische Anekdote spiegelt in alexanderfeindlicher Tendenz den Triumph des Philosophen und die Erniedrigung des Herrschers wider: Nicht Diogenes kommt zu Alexander, sondern Alexander muss zu Diogenes kommen; Alexander interessiert sich für Diogenes, aber Diogenes ignoriert Alexander; Alexander will etwas von Diogenes – nämlich, dass er etwas von ihm wollen soll, Diogenes will aber nicht mehr von ihm, als dass er ihn in Ruhe lasse, der Sonnenkönig ist ihm nur ein lästiger Schatten beim Sonnenbad. Diogenes erteilt dem Versuch Alexanders, ihn durch seine Wohlthaten zu korrumpieren, eine souveräne Abfuhr. Der unbestechliche Philosoph ist für den beutegierigen Welteroberer eine faszinierende Herausforderung: der Aufsteiger ist mit dem Aussteiger dialektisch verbunden. Eine weitere Anekdote berichtet, Alexander habe nach dem Treffen zu seinem Gefolge gesagt: »Wenn [ich] nicht Alexander wäre, möchte [ich] Diogenes sein« (Diog. Laert. VI, 32, 310).
- 5 Der Name *Levi* kommt vielleicht von *Leviel*, was »Anhänger Gottes« bedeutet. Der fromme Levit vernachlässigte, wie Moses in seinem Segen betont, alle Familienbande und achtete nur auf den Bund mit Gott. Wir wissen, dass die Leviten kein eigenes Stammesgebiet, ja überhaupt keinen Grundbesitz hatten (Num 18,24) und von den Gaben der anderen Israeliten abhingen (Lev 7; Deut 12,18; 26,12). Sie widmeten sich ausschließlich dem Gottesdienst – was die Schrift mit dem zweimaligen: »hingegen, hingegen« (*Netunim, Netunim*) ausdrückt (4 Mose 3,9; 8,16).

- 6 Warren Zev Harvey, Mendelssohn's Heavenly Politics, in: Alfred L. Ivry, Elliot R. Wolfson, Allan Arkusch, Perspectives on Jewish Thought and Mysticism, Gedenkschrift für Alexander Altmann, Amsterdam 1988, S. 403–412.
- 7 M. Buber, Moses (1945, dtsh. 1952), Werke, Bd. 2, Schriften zur Bibel, Heidelberg 1964, S. 130. Zur nichtkultischen, sondern politischen Bedeutung der Bezeichnung des jüdischen Volkes als »Königreich von Priestern« (*Mamlechet Kohanim*, Ex 19,6), ebd. S. 121. Ebenso in seinem Buch über die primitive Theokratie Israels, Königtum Gottes (11932, 21936, 31952), Werke, Bd. 2, S. 557, Anm. 24.
- 8 Vgl. dazu Friedrich-Wilhelm Marquardt, Martin Bubers Gedanken von der Theopolitik, in: H.-G. Geyer u. a. (Hg.), »Wenn nicht jetzt, wann dann?«. Aufsätze für Hans-Joachim Kraus zum 65. Geburtstag, Neukirchen 1983, S. 197–208. Michael Weinrich, Grenzgänger. Martin Bubers Anstöße zum Weitergehen, München 1987, S. 200–216. Zur Auseinandersetzung mit verfassungstheoretischen Einwänden vgl. das Vorwort zur 2. Aufl. von *Königtum Gottes*, ebd. II, S. 501 f., und die ziemlich gewundenen Erklärungen zum theokratischen »Verfassungs- und Erfüllungswillen« im 1. Abschnitt, ebd. II, S. 547.
- 9 Y. Kaufmann, Vom Geheimnis des biblischen Schöpfertums (hebr.), Jerusalem 1966, S. 256–280, sowie B. Uffenheimer, Buber und die moderne jüdische Bibelforschung, in: Jochanan Bloch, Haim Gordon (Hg.), Martin Buber. Bilanz seines Denkens, Freiburg 1983, S. 182–230, bes. S. 226–230.
- 10 Zum Gottkönigtum in der Bibel und im Alten Orient, vgl. Josef Schreiner, Sion-Jerusalem. Jahwes Königssitz. Theologie der Heiligen Stadt im Alten Testament, München 1963, S. 214 ff.
- 11 V. Aptowitz, W. BSCHKML, Geschichte einer liturgischen Formel, in: MGWJ 73 (1929), S. 93–118.
- 12 Königsberg 1711, I., S. 84.
- 13 Ich erlaube mir auf meinen Aufsatz »Mendelssohns Begriff des Zeremonialgesetzes und der europäische Antizeremonialismus. Eine Begriffsgeschichtliche Untersuchung« in: Ulrich Kronauer und Jörn Garber, Tübingen 2001, S. 128–160, hinzuweisen.
- 14 M. Buber, Die Erneuerung des Judentums, in: Der Jude und sein Judentum. Gesammelte Reden und Aufsätze, Köln 1963, S. 38.
- 15 Brief an Franz Rosenzweig v. 03.06.1925, in: Briefwechsel, Heidelberg 1973, Bd. II, S. 222.
- 16 M. Buber, Werke, Bd. 2 (Schriften zur Bibel), Schriften zur Bibel, Heidelberg 1964, S. 684 u. 686.

DISKUSSION ZU DEN VORTRÄGEN VON ROTRAUD WIELANDT UND DANIEL KROCHMALNIK

Michael Hampe: Vielen Dank, Herr Prof. Krochmalnik. Nur kurz zwei Fragen zum Aufwärmen: Die eine Frage an Frau Prof. Wielandt: Wenn es richtig ist, Frau Wielandt, dass man den Koran nicht als ein Buch verstehen darf, das sich selbst festlegen kann, was es sicher nicht kann, aber wenn man ihn als ein Buch verstehen darf, das eine Verfassung fundamentaler Art oder ein Strafgesetz fundamentaler Art nahe legt, welchen Status hat dann dieser Begriff Scharia überhaupt? Was für eine Art von Strafgesetz stellt es dann dar? Und die Frage an Herrn Krochmalnik lautet: Wenn es so ist, dass die Theokratie eigentlich gar nicht als eine Staatsform gemeint ist, sondern als das Durchdrungensein einer Kultgemeinde von der Herrschaft Gottes, wie ist dann der Eindruck zu bewerten, der vielleicht in nordeuropäischen Staaten immer wieder entsteht, dass das Verhältnis von Land, Religion und Volk in Israel doch ein besonderes ist, weil auf dem Territorium Kultstätten vorhanden sind, die eine besondere religiöse Bedeutung für die Bewohner dort haben, so dass man nicht denkt, Israel kann im selben Sinne als ein Vielvölkerstaat oder als ein Staat mit vielen Religionen begriffen werden wie etwa die Schweiz oder wie die USA. Stimmt es nicht, dass das religiöse Gründe hat, dass wir einen anderen Eindruck von dem Verhältnis »Land, Religion, Volk und Staat« bei Israel haben?

Rotraud Wielandt: Welchen Status hat die Scharia? Diese Frage kann für heutige Verhältnisse nicht einheitlich beantwortet werden. Historisch betrachtet ist das, was unter der Bezeichnung Scharia aus den Zeiten vor Anbruch der Moderne auf die Muslime der Gegenwart gekommen ist, ein Juristenrecht, also ein Recht, das formuliert worden ist von Rechtsgelehrten. Wesentliche Formulierungsschritte haben stattgefunden im 8. und 9. Jahrhundert unserer Zeitrechnung. Formuliert wurde es aufgrund der Texte des Koran, später dann auch der Prophetentradition, die erst in etwa parallel zur Ausarbeitung dieses Rechts förmlich gesammelt und kanonisiert worden ist, und gleichzei-

tig auch aufgrund verschiedener Rechtspraktiken in einer Reihe renommierter Zentren der Jurisprudenz des damaligen Kalifenreichs. Die Scharia ist für Muslime zunächst einmal eine Angelegenheit von hohem Symbolwert. Über sie besteht ganz allgemein die Vorstellung, sie enthalte die von Gott geoffenbarte Wegweisung für die Menschen. Die tatsächlich direkt aus dem Korantext selbst entnommenen Einzelnormen machen jedoch nur einen vergleichsweise beschränkten Teil dieses »Scharia« genannten Ensembles von Rechtsvorschriften aus, die von den Gelehrten der Zeit, die unserem frühen Mittelalter entspricht, zusammengestellt und für gültig erklärt wurden. Objektiv betrachtet ist das Recht, das von ihnen – oft auch in Beantwortung ganz bestimmter an sie herangetragenener aktueller Probleme – zu einem weitläufigen System entwickelt worden ist, zu einem hohen Prozentsatz ganz einfach Ergebnis ihres menschlichen Bemühens um Rechtsfindung. Die Tatsache jedoch, dass man einen Kernbestand an Normen hatte, der wirklich schon im Text des Koran steht, bei dem man also mit diesem Bemühen zunächst einmal ansetzen konnte, hatte zur Folge, dass das Recht nachher als Ganzes als geoffenbart galt.

Für die heutige Diskussion ist die Unterscheidung zweier verschiedener Kategorien sehr wesentlich, was den Umgang mit dieser historisch gewachsenen Scharia betrifft: Die erste ist die Scharia im ursprünglichen Sinne oder – mit einem anderen Terminus, der von derselben Wurzel abgeleitet ist – das *Schar'*, d.h. der tatsächlich unmittelbar von Gott stammende geoffenbarte Kernbestand an Normen innerhalb des überkommenen islamischen Rechtssystems. Die zweite ist das *Fiqh*, d.h. die Summe dessen, was sich aufgrund der von den Gelehrten früherer Zeiten vollzogenen Interpretation des Gotteswillens an diesen geoffenbarten Kernbestand angelagert hat und nach deren Verständnis ebenfalls gottgegebenes Recht war. *Fiqh* ist also das Resultat menschlicher Deutungs- und Entwicklungstätigkeit auf dem Gebiet des Rechts. Für Muslime unserer Tage, die über die bleibende Relevanz der Scharia sprechen oder davon reden, dass sie für die Ordnungsverhältnisse in einem islamischen Staat maßgeblich sein soll, hängt viel davon ab, wie sie die genaue Grenze

zwischen diesen beiden Größen, der eigentlichen Scharia oder dem *Scharc* und dem *Fiqh*, ziehen: Wo verläuft innerhalb der großen Menge von Einzelnormen, die die klassischen Kompendien der verschiedenen Rechtsschulen füllen und die herkömmlicherweise alle zur Scharia gerechnet wurden, exakt die Scheidelinie zwischen dem Offenbarungskern, der wirklich den von Gott selbst gesetzten und damit unaufgebbaren Normenbestand darstellt, und dem, was nur Ergebnis menschlicher Juristenarbeit früherer Zeiten, *Fiqh*, ist? Die Beweglicheren unter diesen Muslimen, darunter etliche gemäßigte Islamisten, zeigen die Tendenz, die ursprüngliche Scharia oder den *Scharc* sehr reduktiv anzusetzen und den menschlichen Anteil an der aus der Rechtstradition überkommenen Scharia für relativ groß zu halten. Dann können sie in der Gesamtbilanz zu dem Urteil gelangen: Die Scharia, so wie sie von den Gelehrten früherer Zeiten ausformuliert wurde, ist eigentlich doch etwas überwiegend Säkulares, und wir Menschen von heute haben die nötigen Freiräume zur Verfügung, um uns genau wie die Juristen früherer Zeiten um eine Fortentwicklung des Rechts bemühen zu können, die der aktuellen Problemlage entspricht.

Was für eine praktische Bedeutung dies haben kann, sei kurz an einem Beispiel erläutert: Ägypten hatte 1980 eine neue Regelung in seine Verfassung aufgenommen, der zufolge die Scharia nicht mehr nur, wie es früher hieß, *eine* Grundlage, sondern *die* Grundlage der Gesetzgebung des Staates ist. Diese Verfassungsänderung hatte seinerzeit zunächst vielfach die Befürchtung geweckt, fortan würden einschlägig interessierte extreme Islamisten in großem Stile wieder die Anwendung archaischer Scharia-Normen im öffentlichen Leben erzwingen können. Es kam aber anders, und zwar nicht zuletzt dank der Möglichkeit der genannten Unterscheidung von *Scharc* und *Fiqh*: So ist in Ägypten vor nicht langer Zeit vor dem Obersten Gerichtshof die Frage verhandelt worden, ob das Kopftuchtragen nicht an den Hochschulen gesetzlich vorgeschrieben werden müsste. Von islamistischer Seite war das unter Berufung darauf, dass die Scharia laut Verfassung die Grundlage der Gesetzgebung sei und dass sie das Kopftuch für Frauen obligatorisch mache, verlangt worden. An-

ders Denkende hatten, um einer eventuellen Islamisierungswelle im Bildungsbereich offensiv entgegenzutreten, die Forderung erhoben, der Staat müsse das Kopftuchtragen an den Universitäten per Gesetz verbieten.

Mit der Unterscheidung von ursprünglich geoffenbartem Kern der Scharia oder *Scharʿ* einerseits und *Fiqh*, Ergebnissen der Rechtsinterpretation der Gelehrten im Laufe der Geschichte, andererseits ermöglichten es sich die Richter, außerordentlich offen zu verfahren. Sie entschieden den Streitfall, indem sie befanden: Der Staat kann das Kopftuchtragen an Universitäten weder durch ein Gesetz vorschreiben noch durch ein solches verbieten; die Frage, ob Frauen ein Kopftuch tragen müssen oder nicht, ist nämlich keine Angelegenheit des *Scharʿ*, d.h. des vom Koran eindeutig vorgegebenen und daher bleibend verbindlichen Offenbarungskerns des überlieferten islamischen Rechts, sondern sie ist Sache der Rechtsinterpretation der Gelehrten, *Fiqh*, und diese können zu einer Zeit so urteilen und zu einer anderen anders. Ebenso können aber auch andere Muslime bezüglich dieser Frage im Laufe der Zeit zu unterschiedlichen Schlüssen kommen. Folglich hat der Staat hier rechtlich nichts zu normieren.

Daniel Krochmalnik: Es gibt in unseren Traditionen natürlich ähnliche Probleme: In den Traditionsbegriffen der Katholiken, der Moslems und der Juden schließen sich das Menschliche und das Göttliche nicht aus. Nicht die Gesetzgebung, aber die Rechtsfindung beanspruchen ja den Charakter einer fortlaufenden Offenbarung. Man ist sich der Paradoxie dieser Lehre immer bewusst gewesen – jedenfalls im Judentum. Es gibt einen talmudischen Spruch, der sagt, was dereinst ein gebildeter Schüler vor seinem Lehrer vortragen wird, das hat bereits Moses am Sinai empfangen. Die Offenbarung ist nicht einfach eine himmlische Rundfunksendung oder ein Brief, der vom Himmel fällt, sondern ein offener Prozess. Man kann also nicht sagen, dass sich das Menschliche zum Göttlichen wie das Säkulare zum Klerikalen verhält, sondern die Kategorien überkreuzen sich.

Rotraud Wielandt: Vielleicht ist hier die islamische Ausgangssituation tatsächlich aufgrund des anders gearteten Offenbarungsbegriffes etwas anders. Wo wirklich die Grundvor-

stellung – zumindest, wie sie sich in der islamischen Rechtsgelehrsamkeit und Frömmigkeit verfestigt hat – die ist, dass die Rechtsnormen des Offenbarungsbuchs bildlich gesprochen wie ein Gesetzesblatt fertig vom Himmel gefallen sind, sorgt das natürlich für eine schärfere Grenzziehung zwischen den Sphären dessen, was Gott macht und was der Mensch macht.

Daniel Krochmalnik: Das Gespräch zwischen Islam und Judentum ist auf jeden Fall sehr interessant, weil sich beide Seiten in der Lehre von der mündlichen Offenbarung gegenseitig beeinflussen haben. So wurden z. B. jüdische Gesetzeskodifikationen durch die Methoden der islamischen Rechtsschulen beeinflusst. Um aber nochmal auf Ihre Frage zurückzukommen: Natürlich, die Rückkehr zum Land der Bibel ist, wie Gershom Scholem es ausdrückte, von messianischen Obertönen begleitet worden. Die Diaspora-Juden in den entlegensten Winkeln Polens kannten die Geographie Palästinas besser als die Polens. Das gleiche gilt übrigens auch für die Christen dort. Aber es gibt ja nicht nur die heiligen Stätten des Judentums im Heiligen Land. Das Wahrzeichen der Stadt Haifa sind die Tempel der Bahai, das Wahrzeichen der Stadt Jerusalem ist der Felsendom. Israel ist übersät mit Heiligtümern aller monotheistischen Religionen, und der Zionismus hat, wie Sie in Herzls programmatischen und utopischen Schriften nachlesen können, stets religiöse Toleranz propagiert und praktiziert und schützt bis heute wirksam alle Heiligtümer.

Frage aus dem Publikum: Ich habe zwei Fragen. Erstens: Inwieweit ist die Position der Frau bei den Islamisten mit einbegriffen? Und Zweitens: Wie ist der Normenkonflikt zu lösen, wenn ein Kalifat in einem bereits vorexistierenden demokratischen Staat, sagen wir in Köln, errichtet wird, wer hat den Vorrang?

Rotraud Wielandt: Was die erste Frage betrifft: Von Islamisten wird z.B. sehr viel über die Stellung der Frau in einem künftigen islamischen Staat geschrieben oder auch über die Freiräume, die Frauen zugestanden werden sollen bzw. vom islamischen Recht zugestanden bekommen haben, etwa im Hinblick auf eine Wahl zwischen Familienarbeit und Beruf, oder auch Fragen wie die, ob sie – was ja hier in Deutschland islamistisch orientierte Verantwortliche der Islamischen Religionsgemeinschaft Hes-

sen einmal in einer Fatwa negiert haben – allein weitere Reisen mit auswärtiger Übernachtung unternehmen dürfen, und anderes mehr. Alles dies sind Diskussionsgegenstände, die erörtert werden, und welche konkreten Positionen dabei eingenommen werden, ist sehr unterschiedlich. Insgesamt lässt sich feststellen: Von Islamisten wird zwar durchweg ein eher traditionsgebundenes Familienbild affirmiert, aber die relativ gemäßigten unter ihnen – so etwa der ursprünglich aus Ägypten stammende, nun jedoch in einem der Golfstaaten tätige Scheich Yûsuf al-Qaradâwî, der viele Rechtsgutachten erteilt, vor allem bei seinen regelmäßigen Fernsehauftritten im Sender al-Djazîra – kämpfen dennoch im Rahmen dessen, was ihnen an Vorstellungen zugänglich ist, mit einiger Stetigkeit gegen die Vorstellungen anderer Kreise innerhalb des islamistischen Lagers an, die für ihre Begriffe in der Frauenfrage zu rigoristisch und restriktiv sind. Sie widersprechen beispielsweise, wenn andere generell die Berufstätigkeit der Frau oder das Reisen von Frauen ohne Begleitung des Ehemanns oder eines anderen nahen männlichen Verwandten über größere Distanzen für verboten erklären. Bezüglich der Rechte der Frau zeigt sich bei den Islamisten also ein durchaus differenziertes Meinungsspektrum, wobei die gleichfalls recht unterschiedlichen Anschauungen islamistisch gesonnener Damen übrigens ganz besonders interessant sind. Grundsätzlich besteht bei ihnen eine gewisse Neigung, die Priorität der Familienarbeit zu betonen und hervorzuheben, wie wichtig es im Konfliktfall ist, dass Frauen ihre beruflichen Selbstverwirklichungswünsche zugunsten der Familie zurückstellen. Auf der anderen Seite insistieren etliche von ihnen aber durchaus darauf, dass Studium und Berufstätigkeit der Frau, vorausgesetzt, sie verhält sich dabei »islamisch« sittsam, erlaubt oder sogar wünschenswert sind. Und die Verwirklichung des von Islamistinnen vertretenen Ideals einer dezidierten weiblichen Anständigkeit in Bekleidungsfragen, teilweise mit Hinkehr zu weitergehender Verschleierung, hat sogar für nicht wenige Frauen aus eher traditionsgebundenem Milieu geradezu emanzipatorische Möglichkeiten eröffnet. Denn auf dieser Grundlage konnten sie ihren eigenen Familien, die ihnen zunächst ein Sich-hinein-begeben etwa in eine Univer-

sität oder in ein Berufsumfeld mit ständigen Begegnungen zwischen Mann und Frau nicht erlauben wollten, durch Anlegen einer entsprechenden Kleidung, mit der sie sich ganz bewusst als sittenstreng und nicht verführbar darstellten, signalisieren: Ihr könnt mir den Aufenthalt unter fremden Menschen beiderlei Geschlechts ruhig gestatten, da wird nichts Unerwünschtes geschehen. Es gibt junge oder inzwischen auch schon nicht mehr ganz junge Damen, die ein Studium und eine Berufstätigkeit gegenüber ihren kleinbürgerlichen oder ländlichen Familien im Grunde nur durch den Schritt in die islamistische Bewegung hinein oder zumindest durch weitgehende Angleichung an deren äußeren Habitus einigermaßen leicht durchsetzen konnten.

Nun zur zweiten Frage: Wie macht es der Kalif von Köln, die unterschiedlichen Rechtssysteme, das der Scharia und das der Bundesrepublik Deutschland, miteinander auszugleichen oder zu vermitteln, oder wie entscheidet er sich da? Dazu ist zu sagen: Ausgleichen oder vermitteln tut er da nichts, und zu entscheiden gibt es da für ihn im Grunde auch nichts, denn für ihn ist immer noch die Scharia das einzige Rechtssystem, das gilt. Das hat sich in seinem Prozess zum Beispiel so ausgewirkt, dass er sich, wenn das Gericht zu Beginn der Verhandlungen einzog, geweigert hat, den Regeln entsprechend aufzustehen. Dadurch hat er symbolisch zum Ausdruck gebracht: Die Normen und die Instanzen des säkularen Staates Bundesrepublik Deutschland sind meiner Überzeugung nach überhaupt nicht diejenigen, die zu respektieren sind. Er und seine Anhänger haben auch nie einen Hehl daraus gemacht, warum für sie die Scharia über dem Grundgesetz und allen anderen Gesetzen der Bundesrepublik steht: Die Scharia ist ja, so sehen sie es, von Gott gemacht, die deutschen Gesetze nur von diesen Menschen hier; denen fällt alle Nase lang etwas anderes ein, oft auch das Falsche. Gottes geoffenbartes Gesetz dagegen gilt für immer und ist a priori das Richtige. Also hält man sich besser an das, was Bestand hat. Ich denke, da treffen tatsächlich Kategoriensysteme aufeinander, zwischen denen keine Vermittlung möglich ist.

Daniel Krochmalnik: Die Trennung von politischer und sakraler Sphäre ist gegen den Begriff der Theokratie gerichtet.

Ich möchte unterstreichen, was Sie, Frau Prof. Wielandt, in Ihrer Antwort soeben angesprochen haben. Die modernen islamistischen, fundamentalistischen, theokratischen Bewegungen sind revolutionäre Bewegungen und nicht bloß eine reaktionäre Rückkehr zu archaischen Verhältnissen. Wir stellen uns gewöhnlich etwas anderes unter Revolution vor. Wenn z. B. eine Frau ins Kloster geht, um zu studieren oder lesen zu lernen, dann sehen wir das nicht als eine Form der Emanzipation an, aber in der Lebenswirklichkeit dieser Frau kann es sich genau darum handeln. Durch religiösen Radikalismus kann man sich auf diese Weise gegen ein religiös mehr oder weniger indifferentes, aber moralisch und politisch repressives Milieu durchsetzen. Heute treffen wir unter den jüdischen Bekehrten (*Chosrei BiTschuwa*) »68er« und Hippies von vorgestern, Gefolgsleute von indischen Gurus und Konsumenten von psychodelischen Drogen von gestern. Nur die unkonventionelle Tracht hat sich geändert: Anstelle der langen Haare sind lange Schläfenlocken getreten, aber die revolutionäre Gesinnung ist geblieben. Martin Buber spricht in seiner Schrift *Königtum Gottes* vom anarchischen Seelengrund der Theokratie. Das ist wichtig zum Verständnis der Aktualität des Fundamentalismus. Es handelt sich bei den Fundamentalisten nicht um Ewiggestrige, sondern um Revolutionäre, die entfremdende oder als fremd empfundene Gesellschaftsstrukturen durch Berufung auf Gott und Religion umstürzen wollen.

Aber ich will auch noch zum Thema »Messianismus« etwas sagen. Theodor Herzl selber macht sich ja Gedanken über diese Fragen. In seiner Utopie *Alt-Neuland*, was auf Hebräisch mit »Tel Aviv« übersetzt wird, vergleicht er zum Beispiel sein realistisches Projekt mit den Träumen der falschen Messiasse – rund achtzig zwischen dem 12. und 18. Jahrhundert! Bereits im Talmud gab es in dieser Frage zwei Linien: eine realistische Linie, die sagt, zwischen dieser Welt und den Tagen des Messias gibt es keinen anderen Unterschied als die Knechtung durch die fremden Reiche; ansonsten bleibe alles gleich (*Olam KeMinhago Noheg*): Es werden keine Wunder geschehen, keine Toten auferstehen, es wird nur die politische Fremdherrschaft aufhören und politische Autonomie oder Theonomie herrschen. Das Christen-

tum hat dem Judentum immer den politischen Realismus seiner Missionologie vorgeworfen. Aber es gibt auch die andere utopistische Richtung. Sie wissen, der Talmud besteht ja aus solchen Kontroversen. Hier handelt es sich also um die Kontroverse zwischen den Realisten, die den Messianismus als einen politischen Prozess begreifen, der aktiv mit gewöhnlichen politischen Mitteln bewerkstelligt werden kann, auf der einen Seite und den Utopisten auf der anderen, die auf ein göttliches Wunder, auf einen außerweltlichen Eingriff hoffen, aber dann auch eine vollständige Realisierung aller prophetischen Verheißungen erwarten – nicht nur der politischen. Das Prophetenwort im 11. Kapitel des Buches Jesaja »da wird der Wolf beim Lamm zu Gast sein« verstehen sie wörtlich so, dass die Fleischfresser wie im Paradies wieder Pflanzenfresser werden, während die Gegenrichtung diese Worte metaphorisch interpretiert: Dann werden die Juden und die »Judenfresser« friedlich zusammen leben. Maimonides hat sich z.B. für die realistische Richtung entschieden, die immer auch Gefahr des Pseudo-Messianismus in sich schließt; aber die überwiegende Mehrheit der jüdischen Tradenten hat die utopistische Richtung bevorzugt. Das hängt auch damit zusammen, dass die Juden besonders nach der Vertreibung aus Spanien, ihre politische Selbstständigkeit zunehmend einbüßen und zunehmend dem Mystizismus verfallen. Sie setzen ihre Hoffnung auf Gott und verhalten sich quietistisch. Nach Maimonides ist das Kriterium des wahren Messias der Erfolg. Wenn ihm die Restauration des davidischen Reiches gelingt, dann ist er wohl der Messias. Wenn nicht, dann ist er noch kein falscher Messias, sondern ein frommer König, der im guten Glauben gehandelt hat und gescheitert ist. Es steht aber nicht geschrieben, dass wir ihm dabei helfen sollen, das davidische Reich zu errichten. Wir sollen nur beobachten, ob sein Vorhaben gelingt oder nicht. In dieser Hinsicht bedeutete der Zionismus eine echte Kulturrevolution, weil er die Juden anhielt, die bis dahin passive Objekte der Geschichte waren, aktiv ihr Schicksal in die Hand zu nehmen.

INTERESSE, BEKENNTNIS, VERNUNFT

Einführung zum dritten Abend

Die Philosophie ist bei den *Bamberger Hegelwochen* der thematische Gastgeber. Heute ist sie thematischer Gastgeber des Themas »Religiöses Bekenntnis und politisches Interesse«. Die Philosophie ist mit diesem Thema nicht erst seit der westeuropäischen Aufklärungszeit befasst, sondern bereits seit ihren ersten Ursprüngen. Sokrates pflegte seine Philosophie auf die *Agora*, den Athener Marktplatz, zu bringen, indem er Leute, die er dort traf, ins Gespräch zu verwickeln suchte: die *Agora*, ein Ort, den später die Römer *Forum* und wir dann *Markt* nennen. Dies ist der Platz, an dem sich der öffentliche Teil des Lebens abspielt, und zu diesem Teil des Lebens gehören bis heute im Wesentlichen viererlei: das Marktgeschehen, die Rechtsprechung, die politische Rede und, etwas überhöht auf der Akropolis, auf dem Capitol oder auf dem Domberg, der religiöse Kult. Alle vier: Markt, Rechtsprechung, Politik und Religion, haben etwas von einer Ganzheit an sich. Wir sprechen vom Wirtschaftssystem, Rechtssystem, politischen System und von einer religiösen Ordnung. Ganzheiten haben die Tendenz, sich selbst zu genügen und den jeweils immanenten Interessen eine totale Geltung zuzurechnen. Wenn allerdings jedes dieser Systeme *für sich allein* ein solches unbedingtes Recht auf Geltung fordert – die Wirtschaft, die Politik, die Religion –, kommt es notwendig zu Verständigungsschwierigkeiten und mitunter zu schweren Konflikten.

Wo bringen wir da die Philosophie unter? Die Philosophie des Sokrates mischt sich in das Treiben auf der *Agora* ein, so jedenfalls in der Darstellung des Philosophen Platon, und stellt dort den Agierenden relativ unangenehme Fragen. Sokrates überführt die Richter, dass sie zwar Recht zu sprechen meinen, aber offenbar selbst nicht sagen können, was das ist, die Gerechtigkeit. Er entlarvt die Politiker, dass sie nur ihre Interessen verfolgen und von der eigentlichen »politischen Kunst« nichts verstehen. Und

er verblüfft den Priester Euthyphron, der in der Frömmigkeit die maßgebliche Form der Gerechtigkeit zu sehen meint, mit der Frage, ob denn etwas deshalb gerecht sei, weil es den Göttern gefällt, oder ob etwas nicht vielmehr den Göttern gefällt, weil es gerecht ist. Was also tut die Philosophie in Gestalt des Sokrates? Sie stellt unangenehme Fragen – Fragen, die deshalb für die Betroffenen unangenehm sind, weil sie die scheinbare innere Geschlossenheit ihrer jeweiligen Systeme aufbrechen und die darin verborgenen internen Interessen einer nüchternen Legitimationsprüfung durch die menschliche Vernunft unterziehen.

Die Politiker und Anwälte ließen sich damals in Athen gerne durch Fachleute, die so genannten Sophisten, in ihren Reden und Argumentationskunst ausbilden, mit dem Ziel, dem Gegner gegenüber erfolgreicher zu sein und den eigenen Interessen zum Sieg zu verhelfen. Gegen das Prinzip des strategischen Erfolges setzt Sokrates in seiner berühmten, von Platon wiedergegebenen Verteidigungsrede ein Bekenntnis: das Bekenntnis zur Wahrheit. Und gegen die Zunft der Sophisten – *sophia* heißt »Weisheit«: die also die Weisheit zu besitzen und sie lehren zu können meinen – setzt Sokrates diejenigen, die von sich meinen, dass sie im Grunde nichts wirklich wissen, die aber gerade deshalb um so leidenschaftlicher stets nach der Weisheit streben: als Philosophen. *Philia* ist die Freundschaft: Philosophen sind also die, die »aus Freundschaft zur Weisheit reden und streiten«, auch wenn sie die Weisheit gerade nicht schon endgültig zu besitzen meinen. Ein Zweites also: Die Philosophie, in diesem Sinne verstanden, bietet nicht noch einmal eine *eigene* konkurrierende Weisheit an, sondern sie ruft dazu auf, die jeweils eigenen Systeme und Interessen kritisch und nüchtern zu überdenken und nach deren allgemeiner Überzeugungskraft zu fragen.

Das Bekenntnis zur Wahrheit und zur gemeinsamen vernünftigen Suche nach dem, was gelten soll, hat für Sokrates einen absoluten Charakter. Damit ist ein weiterer heikler Punkt angesprochen: der Umgang mit dem Absolutheitsanspruch der Wahrheit. Was tut Sokrates, wenn er mit seinen Gesprächspartnern diskutiert? Er fragt schlicht und einfach, ob das, was da gesagt wird, vernünftig ist. Vernünftig meint in der philosophischen Tradition

im Wesentlichen schlicht und einfach fünferlei. Man kann das an einer Hand abzählen: Vernünftig ist, was in den Begriffen klar, im Urteil sachgerecht, in den Begründungen ohne Widersprüchlichkeiten ist, ferner was mit den konkreten Existenzbedingungen des Menschen als eines Wahrheits-, Freiheits- und Gemeinschaftswesens verträglich ist, und schließlich, was allgemein zustimmungsfähig ist. Kurz gesagt: Derjenige ist der Vernünftige, der etwas so sagt, dass es grundsätzlich auch jeder andere vernünftige Mensch verstehen und gutheißen könnte. Absolutheitsanspruch der Wahrheit meint in diesem Sinne daher eben nicht die absolute Geltung einer bestimmten *Lehre*, sondern den absoluten Vorrang der vernünftigen *Suche* nach allgemein zustimmungsfähigen Auffassungen. Das ist auf den ersten Blick vielleicht ein unscheinbarer, tatsächlich aber ein gewaltiger Unterschied. Sokrates starb nicht für eine bestimmte Lehre. Was ihn das Leben kostete, war sein unbeirrbares Bekenntnis zur aufrichtigen Suche nach der Wahrheit.

Hätte Sokrates heute im Diskurs der gesellschaftlichen Interessengruppen eine bessere Chance? Schon er musste feststellen, dass man selbst bei bestem Willen vielfach aneinander vorbeiredet, und dies kann sich als ein sehr hartnäckiges Problem darstellen, solange es jeder vorzieht, allein in den eigenen gewohnten Bahnen zu denken. Oder noch einmal mit dem Bild des Athener Marktplatzes gesagt: *Wie* man auf der Agora öffentliche Aussagen macht, das ist schon bei den Vertretern der Politik, des Rechts und der Religion jeweils anders. Sie reden und denken in verschiedenen Kategorien – *kategorein* heißt wörtlich: Reden, wie man auf der Agora redet, d.h. das Wort »Kategorie« kommt daher. Auf der Agora werden aber auf sehr verschiedene Weise Aussagen gemacht. Man redet aneinander vorbei, weil die Leute auf dem Markt in verschiedenen Kategorien denken und reden: die einen Politiker anders als die anderen, die Politiker wieder anders als die Richter, die Händler anders als die Priester. Erst bei Aristoteles heißt *kategorein* dann soviel wie: Aussagen machen in einem »generell öffentlichen« Sinne, d.h. Aussagen, die man generell gegenüber jedermann zu erklären und zu vertreten bereit ist. Ein wichtiger Beitrag zu einem gelingenden Gespräch

zwischen den verschiedenen Akteuren auf dem Markt – und aller Marktplätze dieser Welt – ist eine Klärung der Kategorien und, ebenso wichtig, eine Klärung, wie diese verschiedenen Kategorien sinnvoll zusammenpassen.

Die Frage der diesjährigen *Hegelwoche* ist, wie die Kategorien des politischen Interesses und die Kategorien des religiösen Bekenntnisses zusammenpassen. Beides lässt sich offenbar nicht radikal trennen; denn muss nicht jede politische Gemeinschaft immer auch ein Interesse daran haben, dass im eigenen Land ein religiöses Leben stattfinden kann, so wie jede Religion auch umgekehrt immer auch ein Interesse an einer gemeinsamen öffentlichen Ordnung haben muss, in welcher sie sich als Religion bewegen und entfalten kann? Beides lässt sich aber wohl auch nicht in eins setzen, denn Religion in den Kategorien der Politik zu denken erscheint uns heute ebenso irreführend wie der Versuch, Politik ganz in den Kategorien einer Religion zu denken. Es bedarf offenbar einer dritten Instanz, die offen und allgemein genug ist, um im Horizont einer unparteiischen Distanz die tragenden Kategorien beider Seiten *vernünftig* zusammenzuführen, und das heißt wie gesagt nichts anderes, als in der Auseinandersetzung um Bekenntnis und Interesse nach Klarheit, Sachgerechtigkeit, Konsistenz, nach der Vereinbarkeit mit dem Menschen als Menschen und nach grundsätzlich allgemeiner Zustimmungsfähigkeit zu fragen. Ein solches Gespräch zum Verhältnis von Politik und Religion hat nun tatsächlich durch die Jahrhunderte unserer Geschichte hindurch stattgefunden. Vertreter der abendländischen Philosophie haben von den Anfängen an immer auch ganz konkrete Vorschläge gemacht, wie man den Staat als solchen, wie man die Religion als solche verstehen und beides aufeinander beziehen sollte. Viele dieser Entwürfe haben unser abendländisches Bild von Staat und von Religion geprägt, revolutioniert oder als inspirierende Utopien begleitet. Die Referenten der beiden ersten Abende haben uns hierzu nicht nur die eigene abendländische Geschichte in Erinnerung gerufen, sondern sie haben uns auch mit einigen wichtigen Kategorien des morgenländischen politischen und religiösen Denkens vertraut gemacht.

Die Frage, die über dem heutigen Abend steht, greift eine scheinbar nahe liegende Ansicht auf, die man in den letzten Wochen und Monaten häufig gehört hat. Haben wir nicht bei uns im so genannten christlichen Abendland bereits ein geeignetes Modell für die Verhältnisbestimmung von religiösem Bekenntnis und politischem Interesse gefunden? Ist nicht etwa die Bundesrepublik ein christlich geprägter Staat – bei weitgehender Trennung von kirchlichen und staatlichen Einrichtungen –, der sich der Toleranz gegenüber anderen Religionen verpflichtet weiß? Und belegt unser Grundgesetz nicht gerade ein vorrangiges politisches Interesse an einem grundlegenden Bekenntnis, nämlich an dem Bekenntnis zur unantastbaren Würde des Menschen? Über diese und andere Fragen wollen wir heute reden.

Ich freue mich, dass wir Herrn Dr. Reinhard Knodt vom Bayerischen Rundfunk für die Diskussionsleitung gewonnen haben. Herr Dr. Knodt ist selbst Philosoph und lehrte über zehn Jahre Philosophie und Literatur an verschiedenen Universitäten, u.a. an der Universität Erlangen-Nürnberg sowie auch am Jesuiten-College Maynooth in Dublin. Er begleitet seit nunmehr zehn Jahren auch die *Bamberger Hegelwochen* und produzierte darüber regelmäßig eine 90-Minuten-Sendung für das Programm Bayern 2. Im letzten Jahr war das Echo gewaltig, wir haben viele hundert Zuschriften an die Universität und an den Sender bekommen. Ich freue mich ganz besonders, dass wir für das Thema des heutigen Abends einen hoch renommierten und wohl allseits bekannten Politiker haben gewinnen können: Herrn Dr. Heiner Geißler, Bundesminister a.D. und Mitglied des Deutschen Bundestages. Herr Dr. Geißler hat sich über viele Jahre seiner politischen Karriere nicht nur immer wieder als überaus engagierter und kämpferischer Politiker präsentiert, der etwas vom politischen Interesse versteht, sondern sich besonders in den letzten Jahren immer wieder deutlich auch als ein bekennender Christ zu erkennen gegeben. Hinzu kommt, dass er von seiner Ausbildung her Jura und Philosophie studiert hat, so dass er vielleicht wie wenige andere mit den verschiedenen Kategorien, in denen auf der Agora unserer Welt gedacht und geredet wird, bestens vertraut ist.

CHRISTENTUM UND POLITIK IN DER WESTLICHEN
WELT – EIN ZUKUNFTSFÄHIGES MODELL?

Das Thema, das mir gestellt worden ist, will ich gleich am Anfang beantworten. Allerdings mit einem gewissen Vorgehenden. Aristoteles hat einmal gesagt, Politik sei nichts anderes als das Bemühen, das geordnete Zusammenleben der Menschen zu ermöglichen. Und das ist in der Tat die Frage: Welches ist die richtige Ordnung? Wegen dieser Frage haben die Leute seit vier-, fünftausend Jahren, seit die Menschen überhaupt denken können und Politik machen, Kriege geführt. Dabei sind wahrscheinlich Millionen von Menschen ums Leben gekommen. Und die Philosophie und auch die Theologie haben sich natürlich bemüht, die richtige Ordnung zu entwickeln. Das ist bis auf den heutigen Tag nicht gelungen. Es gibt etwas, das ganz plausibel ist: den kategorischen Imperativ von Immanuel Kant, auf den man in der Regel rekurriert. Ich sag es mal mit meinen Worten: Handle stets so, dass die Grundsätze deines Handelns auch zur *Maxime* des allgemeinen Handelns, zu Gesetzen des Handelns des Staates werden könnten. Aber das führt letztendlich auch nicht weiter. Denn was für das Ganze richtig sein soll, was ich persönlich für richtig halte, aber was alle anderen dann auch tun sollen, das beurteilen wahrscheinlich die Taliban völlig anders als Alice Schwarzer, und Norbert Blüm anders als Hans Olaf Henkel, und der Papst in Rom wahrscheinlich völlig anders als Saddam Hussein. Die Beispiele kann man fortführen.

Was könnte dann diese Ordnung sein? Im Thema, das Sie mir gestellt haben, steht: »Christentum und Politik in der *westlichen Welt*«. Könnte das vielleicht die Ordnung sein? Oder das Modell, das zukunftsfähig ist? Da muss man aber zunächst die Frage stellen: Was soll denn das eigentlich für ein Christentum sein? Wie stellt sich das Christentum der *westlichen Welt* der übrigen Welt eigentlich dar? Ist es das Christentum der Leute, die sich Christen nennen und in Deutschland für richtig halten, dass Glocken von den Kirchtürmen läuten, aber zum Beispiel drei Mil-

tionen Muslimen keine Gotteshäuser zugestehen und sich dagegen wehren, dass der Muezin vom Minarett herunter auch seinen Gott anruft? Sind es die Erweckungsbewegungen in Amerika? Sind es fundamentalistische Christen, die Abtreibungsärzte vor ihrer Praxis hinrichten, erschießen? Sind es die Leute wie in Nordirland, die Kinder halb totschiessen, weil sie einer anderen Konfession angehören und durch ihr Stadtviertel laufen? Ist es der Justizminister Ashcroft? Ist es George W. Bush, der die Welt aufgerufen hat zu einem Kreuzzug gegen den Terrorismus und gar nicht begriffen hat, was er mit diesem Ausdruck anrichtet? Der sich als bekennender Christ bezeichnet, aber gar nicht weiß, dass der Begriff »Kreuzzug« in den Ohren der Muslime genauso fürchterlich klingt wie Auschwitz oder Holocaust in den Ohren der Juden? Das kann man dem amerikanischen Präsidenten nicht persönlich ankreiden, wohl aber dem amerikanischen Bildungssystem. Denn es gibt ja nicht nur islamische Fundamentalisten, sondern es gab genauso furchtbare christliche Fundamentalisten – und sie sind eher wieder im Kommen, die christlichen Fundamentalisten. Als Papst Urban II im Jahre 1096 die Ritter Europas aufrief nach Jerusalem zu ziehen, haben die Berichtstatter zwei Jahre später erzählt, »die Unsrigen wateten bis zum Knöchel im Blute der von ihnen erschlagenen orthodoxen Christen, Juden und Muslime.«

Christentum der westlichen Welt – nun passiert es heute so nicht mehr, das ist wahr. Wir haben die Aufklärung hinter uns, und insofern bietet sich das Christentum natürlich anders dar als im Mittelalter. Aber was ist Leo Kirch, der von sich erklärt, dass er jeden Sonntag in die Kirche geht, aber bekanntlich auch der größte Pornohändler in Europa war? Oder ist es die Ausländerpolitik meiner eigenen Partei, die sich Christlich Demokratische Partei nennt, die als Vorbild gelten kann? Ist es das Frauenbild der katholischen Kirche, die bis heute verhindert, dass Frauen Priester werden können? Ich will mal so sagen: Das Christentum in der westlichen Welt, so wie es sich hier in diesen vielen Facetten darstellt, ist kein zukunftsfähiges Modell.

Aber es gibt etwas anderes, und das ist zukunftsfähig, und darüber will ich reden. Der Jesus-Biograph Matthäus schreibt ei-

nen hochinteressanten Satz: Als sie seine Worte hörten, »gerieten die Scharen außer sich« [Mt 7,28]. Also, er muss den Leuten etwas erzählt haben, das sie völlig verrückt gemacht hat, etwas, das sie noch nie gehört hatten. Und was war das? Wir wissen, was das war. Er sagte ihnen nämlich: Ihr müsst genau das Gegenteil von dem tun, was euch bisher gesagt worden ist. Es gibt einen Satz, den die Evangelischen am Buß- und Betttag immer wieder hören müssen und die Katholiken an Aschermittwoch, einen Satz, der eine falsche Übersetzung beinhaltet mit weit reichenden Folgen für die gesamte Theologie. Dieser Satz lautet auf Griechisch, im Urtext: *meta noeite*. Das haben auch Johannes der Täufer, als er am Jordan taufte, und Jesus den Leuten gesagt: *meta noeite* [Mt 3,2; 4,17]. Das ist griechisch, kommt von *noeien*, das heißt »denken«; *meta* ist eine Präposition und heißt »um, nach«. Also, was haben die beiden den Leuten gesagt? Ihr sollt umdenken! Anders denken! Der Kirchenlehrer Hieronymus hat in der *Vulgata* natürlich auch diesen Satz übersetzt. Und was hat er daraus gemacht? Er machte daraus: *poenitentiam agite*. Das hat er absichtlich getan. Und Luther hat es entsprechend übersetzt mit »tuet Buße«. Das muss man sich einmal vorstellen! Aus *meta noeite* – »denket um« ist am Ende »tuet Buße« geworden! Man hat ganze Generationen von Christen auf die falsche Schiene gesetzt. Seitdem laufen die Christen schuldbewusst, sündenbeladen, demütig, mit dem Kopf an der Erde durch die Gegend – und nichts ist mehr zu erkennen von diesem »Evangelium«, von dieser »frohen Botschaft«, von dieser Botschaft, die so befreiend war, dass die Scharen außer sich gerieten, als sie seine Worte hörten. Hieronymus hätte eine glatte Sechse verdient in Latein, aber er hat es ja absichtlich so gemacht. Es sollte eine ganz andere Theologie entwickelt werden, nach dem Motto: Wenn die Leute sündenbeladen und schuldbewusst gemacht werden, dann kann man sie auch leichter manipulieren. Das ist mit der Sinn der ganzen Geschichte gewesen. Und auf jeden Fall ist dies nicht der Kern der Botschaft.

Also was hat er ihnen gesagt? Er sagte: Hört nicht auf das, was die Oberen, die Mächtigen euch sagen! Darauf sollt ihr nicht hören, denn die tun genau das Gegenteil von dem, was sie sa-

gen. Er nannte die Pharisäer übertünchte Gräber, die schön aussehen – außen weiß und innen voll mit Knochen und Dreck. Er hat den Leuten gesagt: Nicht das, was euch da erzählt wird, also Macht, Ansehen, Geld, Titel, Rang, sondern genau das Gegenteil ist wichtig. Die machen es richtig, die barmherzig sind, die Gerechtigkeit üben, die anderen Menschen helfen, die für den Frieden arbeiten.

Nun kann man natürlich sagen: Hat das überhaupt politisch einen Sinn? Wollte er überhaupt politisch etwas machen? Ja natürlich wollte er! Denn der Satz »Mein Reich ist nicht von dieser Welt« ist eben auch eine falsche Übersetzung, was Pinchas Lapide, der große jüdische Bibelforscher, durch die Rückübersetzung ins Aramäische nachgewiesen hat. Er sagte nicht: »Mein Reich ist nicht von dieser Welt«, er sagte etwas völlig anderes. »Mein Reich ist göttlichen Ursprungs, hat eine göttliche Autorität.« Und er setzte sich damit in den Gegensatz zu der von Menschen geschaffenen Götterwelt der Römer. Das war in den Augen der Römer und der mit ihnen verbündeten Sadduzäer eine Provokation, eine explosive Herausforderung. Im Übrigen könnte es dies bis auf den heutigen Tag sein in den Ohren aller Diktatoren, Machthaber, Despoten auf dieser Erde. Aber es war auch damals so. Das war auch mit ein Grund, warum sie ihn nach einiger Zeit umgebracht haben: Er hat sie herausgefordert. Das Evangelium hat eine politische Dimension! Dies zu bestreiten ist Unsinn und ist die Folge einer vollkommen falschen Interpretation. Alle Entpolitisierten des Christentums einschließlich Martin Luther haben sich auf diese falsche Übersetzung berufen. Aber sie ist eben falsch.

Nun kann man natürlich sagen: Aber das geht doch gar nicht an, man kann das Evangelium doch nicht so wortwörtlich in die Politik umsetzen! Die Frage hat sich meine Partei auch gestellt, als es darum ging: Christlich Demokratische Union, Christliche Soziale Union – was soll das »C« da bedeuten? Das ist wahr. Das ist der Irrtum schon der religiösen Sozialisten um Tolstoj und vieler anderer bis hin zur Friedensbewegung in den 1980er Jahren: Man kann das Evangelium und auch die Bergpredigt nicht unmittelbar in politische Praxis umsetzen wollen. Wir wären ja

sonst christliche Ayatollahs und würden zurückfallen in das, was wir im Mittelalter gehabt haben, nämlich die Identifizierung von Staat und Kirche. Darum kann es nicht gehen. Sondern wir müssen uns schon bemühen, den Kern der christlichen Botschaft zu erkennen. Und das ist gar nicht so schwer.

Was ist der Kern der christlichen Botschaft? Sie kennen ja die Spontis! Joschka Fischer hat dazu gehört und Daniel Cohn-Bendit. Die haben vor über zwanzig Jahren die Straßen unsicher gemacht, sich mit Polizisten geprügelt, was auch eine Rolle gespielt hat, aber darauf will ich jetzt gar nicht abheben. Die waren auch bekannt durch ihre Sprüche. Und diese Spontisprüche hat der Eichborn-Verlag zusammengefasst in fünf kleinen Bändchen. In einem dieser Bändchen mit der Überschrift *Lieber intim als in petto* habe ich einen Satz gefunden, der eingebaut war zwischen zwei anderen. Der erste Satz lautete – typischer Sponti-Nonsens-Satz: »Wer nachts in einem Flussbett pennt, morgens nass nach Hause rennt.« Der übernächste Satz war schon besser: »Wer tagelang ohne Getränke auskommt, ist ein Kamel.« Das war ein Werbespruch für jede Bierbrauerei oder für den Frankenwein oder für den Pfälzischen Wein. Und zwischen diesen beiden Sätzen stand folgender Satz: »Wie kann jemand Gott lieben, den er nicht sieht, wenn er seinen Bruder hasst, den er sieht?« Das ist nun keine Weisheit des jüngeren Joschka Fischer, sondern dieser Satz steht im vierten Kapitel des Ersten Johannesbriefes. Und er bringt die Sache auf den Punkt. Was soll damit gesagt werden? Das, was Jesus auch gesagt hat: Die Liebe zu Gott und zu den Menschen ist der Kern meiner Botschaft und beides ist gleichwertig. Wie kann jemand Gott lieben, den er nicht sieht, wenn er seinen Bruder hasst, den er sieht? Das heißt auf Deutsch gesagt: Es macht überhaupt keinen Sinn, jeden Sonntag in die Kirche zu laufen, zu kommunizieren, zu beichten, die Sakramente zu empfangen, das Abendmahl, die Predigt zu hören und werktags dann die Mäuler zu verreißen über Sozialhilfeempfänger, über Asylbewerber, oder im Beruf zum Beispiel, wenn der Kollege im Büro nebenan gemobbt wird vom Abteilungsleiter, feige zurückzustehen und dem Betreffenden nicht beizustehen. Es gibt viele Christen, die glauben, sie seien gute Christen, wenn sie fromm

sind, wenn sie zu Gott beten, vertikal sich ausrichten, sich in ihrer religiösen Nische glücklich fühlen. Aber sie sind keine Christen. Sie dürften sich als Christen nicht bezeichnen, wenn sie sich nicht gleichzeitig mit derselben Intensität um ihre Mitmenschen bemühen. Das ist der Kern der christlichen Botschaft, der karitative, der diakonische Auftrag eines jeden.

Und das Evangelium gibt uns noch etwas anderes vor, das für die Politik wichtig ist: dass nämlich dieses Gebot der Nächstenliebe, sich heute nicht mehr allein ausdrückt in Lazaretten und warmen Suppen, sondern sich in einem modernen Industriestaat mit 82 Millionen Menschen ausdrücken muss in gerechten Strukturen: in Kündigungsschutz, in der Absicherung der Grundrisiken des menschlichen Lebens, darin, dass der Arbeiter seinen gerechten Lohn bekommt, dass nicht das Kapital das allein Dominante ist – das Kapital, das inzwischen immer mehr die Hirne der Menschen zerfrisst und die Gerechtigkeit auf dieser Erde zerstört. Diese Aufforderung, den Nächsten zu lieben, ist hochaktuell. Und wenn Sie heute einmal die Frage stellen, welche Grundwerte sind am meisten gefährdet? Vor zwanzig Jahren, als ich Generalsekretär in der CDU war, hatten wir den Slogan »Freiheit statt Sozialismus«. Das war ein gefährlicher Slogan; den konnte man begründen, aber das war haarscharf auch wieder am Umkippen, intellektuell also nicht ganz einfach, aber es war im Prinzip schon irgendwie richtig. Nur heute, heute ist bei den Grundwerten nicht mehr die Freiheit gefährdet. Die Gleichheit vor dem Gesetz ist auch nicht gefährdet, sondern die Solidarität ist heute gefährdet: die Solidarität zwischen Reichen und Armen, Männern und Frauen, zwischen Jungen und Alten, zwischen Deutschen und Ausländern, zwischen Juden und Palästinensern, zwischen Schwarzen und Weißen. Und schuld daran ist im Grunde genommen unsere Struktur, unsere Ordnung, unsere Wirtschaftsordnung, die Ordnung, von der ich gerade geredet habe. Statt »Freiheit statt Sozialismus« müsste man heute eigentlich eher sagen »Solidarität statt Kapitalismus«. Das wäre eine Wahrheit! Der Beifall ist noch relativ dünn, aber das hat es so an sich mit allen Wahrheiten, die einem langsam dämmern, und immerhin gewinnt das immer mehr an Überzeugung.

Ich komme zurück auf diesen Kern der christlichen Botschaft. Das Evangelium gibt uns noch etwas anderes, für die Politik Wichtiges, nämlich ein Bild vom Menschen, das sich unterscheidet von den Menschenbildern anderer Philosophien, anderer Religionen, anderer Ideologien. Karl Marx hat in einer seiner frühen Schriften sinngemäß zur Judenfrage gesagt: Der Mensch, wie er geht und steht, ist nicht der eigentliche Mensch, sondern er muss das richtige gesellschaftliche Bewusstsein haben und der richtigen Klasse angehören. Der alte Marx hätte das vielleicht nicht mehr gesagt, dass der eigentliche Mensch der richtigen Klasse angehören muss. Oder wie die Nazis gesagt haben: der richtigen Rasse. Die Nationalisten, einschließlich der deutsch-nationalen Dumpfbeutel, die leider heute in Deutschland wieder frech werden, sagen, er muss der »richtigen Nation« angehören, um eigentlicher Mensch zu sein, sonst kann man ihn halb tot schlagen oder durch eine Glastüre jagen wie in Guben, wo er dann anschließend verblutet. Und die Fundamentalisten sagen, er muss die »richtige Religion« haben. Das erleben wir heute auch. Und da gibt es noch welche, die sagen, der betreffende Mensch muss das »richtige Geschlecht« haben und darf zum Beispiel keine Frau sein. Denn wenn die Frauen gegen die von Männern etablierten Normen verstoßen, werden sie anders als Männer behandelt, werden zum Beispiel bei dem Vorwurf des Ehebruchs gesteinigt. Wenn nun die Leute in den vergangenen Jahrzehnten und Jahrhunderten bis auf den heutigen Tag das Pech hatten, zur falschen Rasse, Klasse, Nation, Religion, zum falschen Geschlecht zu gehören, dann wurden sie liquidiert, vergast, in die Luft gesprengt, zu Tode gefoltert, gesteinigt oder sonst wie ums Leben gebracht.

Die falschen Menschenbilder waren und sind die Ursachen für die schlimmsten Verbrechen, die Menschen begangen haben, auch für die schlimmsten politischen Fehlentscheidungen. Und deswegen ist bei der Frage nach der richtigen Ordnung auch dringlich die Frage zu stellen: Was ist das richtige Menschenbild? Wir haben dafür Erfahrungswerte, nämlich aufgrund der Auswirkungen der Menschenbilder, die ich gerade geschildert habe. Das »richtige Menschenbild«, das kann ja nicht ein Ab-

klatsch dieser Menschenbilder sein, von denen ich gerade geredet habe, sondern es kann nur das glatte Gegenteil von dem sein, was ich gerade geschildert habe. Das heißt, der Mensch, wie er geht und steht, ist der eigentliche Mensch, in seiner Würde unantastbar; und Jesus sagt: in seiner Würde unantastbar, weil er ein Kind Gottes ist, weil seine Würde in Gott verankert ist, weil seine Würde nicht das Ergebnis des gesellschaftlichen Diskurses ist oder der Aussage eines Königs oder Kaisers oder eines Ideologen, sondern diese Würde verankert ist in Gott, einer Instanz, die dem Menschen vorgegeben ist, die der Mensch nicht manipulieren kann. Dieses Menschenbild hat natürlich, wenn man es ernst nimmt, unglaubliche politische Auswirkungen, ganz harte politische Konsequenzen: Diese Würde ist unabhängig davon, ob jemand geboren ist oder ungeboren. Die Auswirkungen auf den Embryonenschutz können Sie leicht erkennen. Diese Würde ist unabhängig davon, ob jemand jung oder alt ist. In England kriegen die Leute, wenn sie älter sind als 80 Jahre, keine Bypassoperation mehr, kein künstliches Hüftgelenk, die schaltet man vom Dialyseapparat ab, es sei denn, sie haben, wie man heute sagt, genügend privaten Bimbes, um das aus der eigenen Tasche bezahlen zu können. Die Leute werden nach Alter und Einkommen selektiert. Das hat mit dem christlichen Menschenbild nichts, aber überhaupt nichts zu tun, obwohl die Engländer sich gerne als christliche Nation bezeichnen würden, zumindest viele oder führende Engländer, die Königin inklusive. Diese Würde ist auch völlig unabhängig davon, ob jemand Mann oder Frau ist. Das ist wohl die Kategorie, die auf der Erde am meisten verletzt wird. Drei Milliarden Menschen sind Frauen, und es gibt keine Bevölkerungsgruppe auf dieser Erde, die mehr unterdrückt, benachteiligt, gedemütigt, zur Sklavenarbeit, zur Prostitution gezwungen wird, wie die Frauen. Von einer Milliarde Analphabeten sind 80 Prozent Frauen, 800 Millionen Frauen, die man systematisch von den Bildungssystemen fernhält, weil man sie als Arbeitssklaven halten will oder als Sexobjekte. Wir haben auf der Welt 100 Millionen Frauen, die an ihren Genitalien verstümmelt sind, denen man – aufgrund irgendwelcher Normen – mit Rasiermessern und Scherben die Klitoris abgeschnitten hat. Und jedes Jahr kommen

noch einmal drei Millionen dazu, und inzwischen sind es auch 30000 in Deutschland. Die Würde des Menschen ist unabhängig davon, ob jemand Mann oder Frau ist, ob jemand gesund oder krank ist, voll leistungsfähig oder behindert, und unabhängig davon, ob jemand Deutscher oder Ausländer ist, und unabhängig davon, ob jemand frei herumläuft oder im Gefängnis sitzt, und unabhängig davon, ob jemand Weißer oder Schwarzer ist. Das ist ein Bild des Menschen, das wir vom Evangelium haben.

Nun wird man sagen können, dass das andere Menschen anderer Religionen auch akzeptieren können. Sehr richtig. Und deswegen ist dieses Bild, das wir vom Evangelium haben, ein zukunftsfähiges Modell für die Welt. Wenn wir es nur ernst nähmen! Wenn wir danach handelten! Und niemand soll sagen, so etwas ist in der Politik nicht realisierbar. Natürlich ist es realisierbar! Ich darf mich nur nicht ablenken lassen. Wir haben in Deutschland aufgrund des Urteils des Bundesverfassungsgerichts eine Riesendebatte über die Kruzifixe in den Schulzimmern gehabt. Ich will über die staatskirchenrechtliche Dimension dieser Frage jetzt gar nichts sagen, und von mir aus können gar nicht genug Kreuze hängen und stehen auf den Bergen, in den Zimmern! Dann wird man nämlich mit der Nase darauf gestoßen, dass Jesus zum Beispiel ein Mensch war, der zehn Stunden lang systematisch zu Tode gefoltert worden ist. Das ist nämlich der Vorgang – und keine Matthäuspassion kann darüber hinweghelfen: Er ist systematisch zu Tode gefoltert worden. Wenn zum Beispiel in den Büros, in den Ausländerämtern oder dort, wo Entscheidungen gefällt werden über die Frage, ob traumatisierte Folteropfer wieder zurückgeschickt werden sollen, wenn zum Beispiel in solchen Räumen dieses Kreuz hinge mit diesem zu Tode gefolterten Menschen, würde es vielleicht ein bisschen mehr Sinn machen, die Frage zu stellen, ob unsere Gesellschaft oder unser Deutschland, unser Europa christlich ist. Wenn in den Schulzimmern Kreuze hängen, müssten wir anders fragen: Was würde eigentlich derjenige, der an dem Kreuze hing, sagen, wenn er heute da wäre? Wie würde er Stellung nehmen? Würde er sagen »Lieber rot als tot« oder »Das Boot ist voll«, »Deutschland den Deutschen«, »Ausländer raus«, »Kapital statt Arbeits-

plätze«? Würde er das alles akzeptieren oder würde er ganz anders reden? Ich glaube, das kann man ganz klar sagen, wie er reden würde: Er hat am Ende seines Lebens eine Rede gehalten; wir nennen sie die Endzeitrede. Und da bauen sich die Völker vor ihm auf, und die eine Hälfte steht da und die andere Hälfte steht dort. Und da sagt er zu den einen: Ihr habt es richtig gemacht, ihr seid willkommen. Ich war nackt – und ihr habt mir Kleider gegeben, ich war hungrig – und ihr gabt mir zu essen, ich war durstig – und ihr gabt zu trinken. Ich war krank – und ihr habt mich gepflegt. Ich war im Gefängnis – und ihr habt mich besucht, nicht befreit, aber ihr habt mich besucht, nicht ausgegrenzt. Und ich war in der Fremde – und ihr habt mich aufgenommen. Nun kennen wir die Geschichte, wissen, wie es weitergeht, wie die gesagt haben: Aber wann haben wir Dir denn Kleider und wann haben wir Dir zu essen gegeben? Und da hat er gesagt: All das, was ihr dem Letzten in eurer Gemeinde getan habt, das habt ihr mir getan. Die Rede, die hätte er heute wortwörtlich genauso halten können. Es ist eine revolutionäre Botschaft, wenn sie ernst genommen würde. Und diese Botschaft könnte in der Tat die Welt verändern und wäre ein zukunftsfähiges Modell.

Und es wäre dringend notwendig, dass wir ein solches Modell bekommen, denn so kann es nicht mehr weitergehen. Wir haben heute z.B. als Ergebnis der letzten fünfzig Jahre einen geglückten Versuch zu bewerten – um das einmal zu konkretisieren, wie so etwas aussehen kann – die soziale Marktwirtschaft. Die soziale Marktwirtschaft war das Bündnis zwischen dem Ordoliberalismus – nicht dem Neoliberalismus, das kopieren die heutigen Liberalen nicht, sie bringen das dauernd durcheinander – Ordoliberalismus, Freiburger Schule, Walter Eucken, Alfred Müller-Armack, Ludwig Erhardt – das Bündnis der Freiburger Schule mit der katholischen Soziallehre und der evangelischen Sozialethik. Daraus ist die erfolgreichste Wirtschafts- und Sozialphilosophie der Wirtschaftsgeschichte mit einem unglaublichen Erfolg für alle Menschen geworden. »Wohlstand für alle« war die Parole.

Heute leben wir in einer anderen Welt. Heute haben wir nicht mehr die Nationalökonomie, sondern wir haben die globale Öko-

nomie. Die soziale Marktwirtschaft kennt den geordneten Wettbewerb – ich bin wieder bei der Ordnung von Aristoteles. Aber in dem Moment, wo die Unternehmen globalisieren, entziehen sie sich dieser Ordnungsfunktion, die vom Staat garantiert werden muss. Sie fangen an zu vagabundieren, und plötzlich gelten Werte als absolut, die vorher ethisch bedingt waren, die eingeordnet waren: die Dividende am Ende des Jahres, der Börsenwert eines Unternehmens, der Aktienkurs. *Shareholder Value* nennt man diese Philosophie, die global an die Stelle der sozialen Marktwirtschaft getreten ist, mit unglaublichen Auswirkungen: mit einer Überfrachtung der Bedeutung des Kapitals, das ausschließlich und allein für die gesamte Weltwirtschaft als maßgeblich angesehen wird, ohne, wie Benjamin Barber, Professor an der University von Maryland, langjähriger Berater von Bill Clinton, gesagt hat, ohne Gesetz, ohne Regeln, ohne jedes Recht, nur die pure Macht des Geldes. Ich habe auch immer geglaubt, wenn das Geld in die letzten Winkel der Erde vordringt, dann wird die Armut verringert. Das ist falsch. Die Armut wird nicht geringer, sie wird größer auf dieser Erde – und auf der anderen Seite der Reichtum in der Hand einiger weniger immer größer. Es gibt auf der Erde 225 Menschen, die ein Vermögen von einer Billion Dollar haben. Das ist genauso viel wie die Hälfte der Menschen, nämlich drei Milliarden, an jährlichem Einkommen haben. Und das hat nichts mehr mit Neiddiskussion zu tun, die wir bei uns in christlichen Kreisen zu diskutieren pflegen. Diese Welt ist nicht mehr in Ordnung! Wir haben gleichzeitig eine Milliarde Menschen, die pro Tag weniger zum Leben haben als den Gegenwert eines Dollars. Und zwei Milliarden Menschen haben kein Dach über dem Kopf, haben kein sauberes Trinkwasser, können nicht regelmäßig ärztlich versorgt werden. Nur Narren und Phantasten – mit denen hat es Jesus auch zu tun gehabt – können weismachen wollen, man könne auf die Dauer Hunderte von Millionen Menschen ausgrenzen, ohne dafür irgendwann einen politischen Preis bezahlen zu müssen. Es gibt keine überflüssigen Menschen in der Politik. Sie haben in der Demokratie alle eine Stimme, und sie werden sie nutzen. Und wenn sie in all den Ländern, wo es keine Demokratien gibt, keine Stimme haben, dann werden sie

sich Waffen besorgen. Genau das erleben wir heute. Sie besorgen sich Waffen, z.B. fliegende Kerosinbomben. Ich war als erster Abgeordneter nach dem 11. September in Kabul. Als ich zurück kam, haben mich die Leute in Berlin gefragt. sag mal, lebt der Osama bin Laden noch? Da habe ich geantwortet, ich bin ihm nicht begegnet, das kann ich beim besten Willen nicht sagen. Aber ich weiß das eine, dass Osama bin Laden in den Köpfen und in den Herzen von Hunderten von Millionen Menschen lebt – in den Elendsvierteln, in den Armutsquartieren von Bangladesh über Pakistan, Iran, Irak, Jemen, Somalia, Ägypten bis hin nach Algerien, wo wir eine Jugendarbeitslosigkeit nicht wie bei uns von fünf Prozent, sondern von achtzig Prozent haben, wo natürlich junge Leute, die null Perspektive haben, für ihr irdisches Leben leicht das Opfer der fundamentalistischen Heilsversprechungen werden, vor allem, wenn man ihnen noch das Paradies verspricht, wenn sie ihr Leben hingeben.

Die Reaktion auf den Terroranschlag vom 11. September heißt nicht Kreuzzug. Man muss den Terrorismus bekämpfen. Ich habe auch dafür gestimmt, dass die Bundeswehr nach Afghanistan geht und habe dort die Soldaten auch besucht. Aber die eigentliche Reaktion, die muss darin bestehen, dass die westliche Welt die Weltpolitik ändert. Wir brauchen eine internationale soziale Marktwirtschaft, die die Strukturen verändert, nicht bloß ein bisschen Entwicklungshilfe mehr, das wird die Sache nicht retten. Wir brauchen gerechte Strukturen auf dieser Erde. DaimlerChrysler, einer der ganz großen Global Player auf dieser Erde, könnte mit seinem Kapital nichts, aber auch gar nichts anfangen, wenn es nicht Menschen gäbe, die aus diesem Kapital Autos bauten, die so gut sind, dass wieder andere Menschen diese Autos kaufen. Kapital, Geld ist etwas Schönes und Gutes. Und Jesus hat das Kapital nicht abgeschafft, aber er hat es entwertet, in die richtige Ordnung gebracht: Es muss den Menschen dienen. Und ich will Ihnen ein letztes Beispiel bringen, warum das nicht funktioniert mit dem Christentum, so wie es sich darstellt. Mannesmann-Vodaphone: die Fusion von Industriegiganten, was ist davon übrig geblieben? Hohe Kapitalrenditen für die Aktionäre von Vodaphone – und Zehntausende arbeitslose Menschen, deut-

sche Arbeiter und Angestellte. Hoechst und Rhone Poulenc: zusammengeschlossen zum größten Chemieriesen der Welt, mit einer Billion Dollar Umsatz. Nachdem sie gesagt haben, dass sie durch die Synergieeffekte, wie sie sie nennen, die Kapitalrenditen um 4.5 Prozent nach oben bringen können, haben sie im zweiten Absatz nachgeschoben: Aber in den nächsten zehn Jahren müssen wir 20 000 Arbeitsplätze abbauen. Wo bleibt da der Aufschrei der Christen? Ich will von anderen gar nicht reden. Wo bleibt der Aufschrei der demokratischen Parteien? Wo bleibt der Aufschrei der Kirchen? Eine Ausnahme muss ich machen: Der Papst ist fast der einzige, der diese Auswüchse des Kapitalismus klar und deutlich gekennzeichnet hat. Aber wo bleibt der Aufschrei dagegen, dass wir offenbar bereit sind, widerspruchlos hinzunehmen, dass wegen einer Erhöhung der Kapitalrendite für Leute, die ohnehin schon Geld verdienen wie Dreck, die wirtschaftliche Existenz von 20 000 Menschen vernichtet wird?

Deswegen bin ich der Meinung, dass Christentum und Politik in der westlichen Welt, so wie sich das darstellt, in dieser Form kein zukunftsfähiges Modell ist und nicht akzeptiert werden kann – von keinem Buddhisten und von keinem Muslim und von keinem Hindu und von niemandem. Sehr wohl kann hingegen die Botschaft des Evangeliums akzeptiert werden. Das ist keine blauäugige Botschaft, sondern eine, die realisiert werden kann. Ich habe es gezeigt an einigen Beispielen. Und darüber müssen wir reden: dass wir das Evangelium wieder zum Leben erwecken und es so darstellen und auch praktizieren, dass es wirklich von anderen auch akzeptiert werden kann.

Das ist wohlgermerkt kein Eurozentrismus, wie ich überhaupt immer skeptisch bin, wenn man vom christlichen Abendland redet. Das Christentum, der christliche Glaube, ist weit verbreitet auf der ganzen Erde und ist keine abendländische Angelegenheit mehr. Und der Vorwurf des Eurozentrismus ist nun völlig verkehrt, denn das Evangelium ist in Asien entstanden und nicht in Europa. Natürlich hat es in Europa einen großen Schwerpunkt bekommen, aber inzwischen hat sich das Evangelium mit einer Milliarde Katholiken auf der ganzen Welt verbreitet, und noch einmal 800 Millionen von anderen Christen. Die größten Glo-

bal Player auf dieser Erde sind die Christen! Stellen Sie sich einmal vor, diese 1,8 Milliarden Menschen christlichen Glaubens würden sich wieder auf den Kern der Botschaft besinnen! Sie könnten die Welt vollkommen verändern. Und deswegen meine ich, dass wir das Recht haben, diese Botschaft des Evangeliums auch zu vertreten. Nicht als Fundamentalisten – das ist der Unterschied zu früher. Der Fundamentalist diskutiert nicht. Er glaubt, er sei im Besitze der Wahrheit und er will seine Wahrheit anderen aufzwingen. Dann wird aus einem, der von der Richtigkeit seiner Sache überzeugt ist, der Ayatollah. Das ist vorbei. Das dürfen wir nicht tun. Aber wir dürfen werben mit den richtigen Kategorien und mit den richtigen Argumenten für eine bessere Welt. Das ist auch das, was Jesus gewollt hat. Und es hat nichts zu tun mit Eurozentrismus, wie der Präsident von Malaysia oder die so genannte Singapurschule uns ununterbrochen erzählen wollen, dass die Menschenrechte individualistisch seien; das sei eine europäische Geschichte der Aufklärung, während Konfuzius mehr die kollektiven Rechte der Menschen betone. Ein führender Vertreter der NGO in Asien hat mir vor nicht allzu langer Zeit gesagt: Natürlich gibt es kulturelle Unterschiede, aber er könne nicht einsehen, warum jemand in Asien gefoltert werden dürfe, nur deswegen, weil er in Asien gefoltert wird. Und die Frauen, die wegen Ehebruchs gesteinigt werden sollen, die hingerichtet werden, die Menschen, denen die Hände abgehackt werden, die entrechtet werden, die versklavt werden, die werden sich diesen Imperialismus gerne gefallen lassen, der sie vor derlei Barbareien bewahrt. Das ist eine Menschheitsangelegenheit! Und dieses Menschenbild kann – davon bin ich überzeugt – auch von allen Menschen akzeptiert und angenommen werden. So ist das Evangelium in der Tat ein zukunftsfähiges Modell.

PODIUMSDISKUSSION

Auf dem Podium:

Prof. Dr. Rotraud Wielandt

Prof. Dr. Bert Fragner

Prof. Dr. Christian Schröer

Prof. Dr. Roland Simon-Schaefer

Gesprächsleitung:

Dr. Reinhard Knodt

Reinhard Knodt: Herzlichen Dank, dass Sie alle gekommen sind, herzlichen Dank, dass Sie uns zuhören wollen und vielen Dank, Herr Dr. Geißler für eine – Sie werden es selbst bemerkt haben – große Rede. Eine Rede, die genau genommen all das gesagt hat, was wir uns heute langsam und zäh vielleicht hätten erarbeiten müssen, so dass wir uns durch Sie bereits auf einer viel fortgeschritteneren Ebene befinden, als wir bisher anzunehmen wagten. Ich schlage vor, drei Komplexe zur Diskussion zu stellen, die auch mit den hier anwesenden Diskussionspartnern zu tun haben. Hier zu meiner Rechten Frau Prof. Dr. Rotraud Wielandt. Frau Wielandt ist seit 1985 Professorin für Islamkunde und Arabistik in Bamberg. Sie ist Sprecherin des Graduiertenkollegs »Anthropologische Grundlagen und Entwicklungen im Christentum und Islam« und dort verfolgt sie besonders die neuesten Entwicklungen der Diskussion innerhalb des Islamismus. Ich habe in Heiner Geißlers neuestem Buch Frau Rotraud Wielandt häufig zitiert gefunden und hoffe natürlich trotz aller gegenseitigen Schätzung, dass es noch Meinungsunterschiede zwischen Ihnen beiden zu diskutieren gibt. Frau Prof. Wielandt. Sie sammeln und erforschen auch zeitgenössische Erzählliteratur islamischer Länder. Können Sie uns sagen, warum Sie das tun?

Rotraud Wielandt: Ja, ich erforsche speziell arabische Erzählliteratur. Diese Literatur beschäftigt mich insbesondere unter inhaltlichen Aspekten. In sehr vielen islamischen Ländern herrschen ein öffentliches Klima und politische Verhältnisse, die wenig Freiraum lassen für das Artikulieren von Dissens, von Problemen, die man mit dem dortigen politischen System hat,

aber auch mit der traditionellen Art von Islamverständnis, wie es etwa die führenden Religionsgelehrten vor Ort vertreten. In Erzählliteratur nun, d.h. also in Romanen und in Kurzgeschichten, wird sehr häufig in fiktionalisierter Form über die allerkritischsten Punkte gesprochen, über die man gerne eine Diskussion beginnen möchte, und sie werden in diesem Rahmen mitunter außerordentlich differenziert und mutig abgehandelt, viel mutiger, als das in direkt erörternder Sachliteratur oder in Zeitungsartikeln geschehen könnte. Mit anderen Worten: Diese Literatur vermittelt oft ein sehr aufschlussreiches Bild der tatsächlichen Probleme, die den Menschen in diesen Ländern zu schaffen machen, und auch der Versuche, diese Probleme zu bearbeiten – ein Bild, das unter Umständen weit mehr zeigt, als andere Quellen erkennen lassen. Deshalb beschäftige ich mich mit dieser Erzählliteratur.

Reinhard Knodt: Das wird sicherlich noch ein zu vertiefender Punkt sein. Ganz rechts stelle ich nun vor, Prof. Christian Schröder, der Sie eben begrüßt hat. Herr Schröder ist Philosoph am Lehrstuhl I für Philosophie an der Universität Bamberg. Er wurde an der Jesuitenhochschule München ausgebildet und stellt sich heute u.a. in die Tradition der Analytiker und der Handlungstheorie. Er geht komplexe Fragen manchmal mit den Denkweisen der *ordinary language philosophy* an. Herr Schröder, welche Gesichtspunkte ergäben sich, wenn Sie das etwa mit dem ganz normalen Ausdruck »Bekenntnis« tun? Was ist denn ein Bekenntnis?

Christian Schröder: Es ist die typische Aufgabe eines Philosophen, Ordnung zu schaffen – *sapientis est ordinare* –, nicht speziell in politischen und religiösen Verhältnissen, wohl aber in sprachlichen und denkkategorischen Verhältnissen. Diese Idee, über ein geordnetes Sprechen Klarheit in eine Diskussion zu bringen, ist schon sehr alt und hat schon sehr viel geholfen, auch Ordnung in den interreligiösen Diskurs zu bringen. Bei Thomas von Aquin im 13. Jahrhundert prallen in Europa bereits verschiedenste Bekenntnisse aufeinander, verschiedene Reform- und Ketzerbewegungen, Judentum und Islam, und Thomas unterscheidet in der ersten seiner beiden *Summen* die jeweiligen Grundlagen eines vernünftigen Streits um die Bekenntnisse: Da

sind diejenigen, die im strengen Sinne die gleiche Religion haben – das sind die religiösen Gruppen innerhalb der katholischen Tradition; dann sind da diejenigen, die dieselbe Quelle der Offenbarung, d.h. die gleiche Bibel haben – dazu zählen etwa auch die Christen der orthodoxen Tradition; da sind diejenigen, die ein Teil der Bibel mit den Christen gemeinsam haben – das sind die Angehörigen des jüdischen Glaubens; da gibt es diejenigen, die den gleichen Gott mit den biblischen Religionen gemeinsam haben – das sind die Muslime; und schließlich sind da noch diejenigen, die die Vernunft, die kritische Vernunft, miteinander gemeinsam haben – und das sind letztlich alle Menschen »guten Willens«, wie es auch in der christlichen Tradition immer geheißen hat. Man kann mit einer solchen Unterscheidung bereits das Dialogfeld abstecken, in dem jeweils auf der Grundlage gemeinsamer Überzeugungen über die Unterschiede in den Bekenntnissen geredet und gestritten werden kann. Und Vertreter aller großer Religionen – Thomas, Maimonides, die arabischen Aristoteles-Kommentatoren – fanden auch und gerade im Gespräch mit der Philosophie ein enormes Spektrum an gemeinsamen Überzeugungen.

Jetzt zu dem Problem dessen, was wir »Bekenntnis« nennen: Ich glaube, dass es sehr hilfreich wäre, bei der Rede von Bekenntnissen drei Ebenen zu unterscheiden. Bekenntnis in einem ersten Sinne ist zunächst einmal eine tiefe Überzeugungshaltung, aus der heraus ich handle, lebe und denke. Ich meine dieses Phänomen zunächst ganz reduziert und allgemein. Menschen brauchen etwas, an das sie glauben. Menschen, die an nichts mehr glauben, verlieren sehr schnell die Freude an ihrem Leben. Sie haben nichts, für das es sich noch einzusetzen lohnt; alles ist egal. Dass man überhaupt noch an etwas glaubt, ist dabei erst einmal viel wichtiger als groß ausformulierte Lehren, in denen man vielleicht das enthalten sieht, woran man glaubt. Das sokratische Bekenntnis zur Wahrheit, aber auch das Bekenntnis zur unantastbaren Würde des Menschen ist so eine Haltung, aus der heraus man handeln und leben kann. Wir sprechen dann von »Bekennern«, wenn sich Menschen entsprechend ihrer Überzeugung einsetzen.

Eine zweite Ebene, die man mit der ersten nicht verwechseln sollte, kommt hinzu, wenn sich in bestimmten kulturellen Traditionen bestimmte Sätze und Lehren herauskristallisieren, die von den Angehörigen dieser Tradition als Ausdruck ihrer Zugehörigkeit zu dieser Tradition »bekannt« werden. Bekenntnisse in diesem zweiten Sinne sind Losungen, in denen man sich zu einem Bündel von meist traditionell formulierten Überzeugungen bekennt. Hier spricht man typischer Weise von »Bekenntnissen« im Plural: Man spricht mit Vertretern verschiedener Bekenntnisse, man gehört unterschiedlichen Bekenntnissen an, usw. In den Bekenntnissen der verschiedenen Religionen sind vor allem diejenigen Sätze zusammengefasst, die für die theologische Lehre dieser Religion und damit für das Spezifische der je eigenen religiösen Tradition wichtig sind. Das Bekenntnis im ersten Sinne war das Bekenntnis des authentischen, engagierten Menschen; das Bekenntnis im zweiten Sinne ist das Bekenntnis der Theologen.

Nun kann aber keine Religion mit den Sätzen eines theologischen Glaubensbekenntnisses allein ein ganzes alltägliches Leben ausgestalten. Zur Tradition einer religiösen Gemeinschaft gehört nach herkömmlicher Vorstellung ein ganzes Milieu, das vorgibt – Herr Krochmalnik hat das gestern anhand des Talmuds geschildert –, wie man lebt, wie man arbeitet, wie man feiert usw. Dazu gehört Brauchtum, gehört die Entfaltung kultureller Formen und – etwas salopp gesagt – eine Menge Folklore, d.h. Lebensformen, die nicht notwendig mit der spezifisch theologischen Identität dieser Religion zu tun haben. Es gibt etwa die orthodoxe Kirche, die sich sowohl in ihrem Kult wie in ihrer Lebensgestaltung als eine osteuropäische Form des Christentums ganz anders darstellt und uns fremd erscheint, obwohl es etwa mit den unierten Teilen der Ostkirche keinerlei wesentliche theologische Differenzen gibt. Und in Oberbayern wird mancher traditionelle Katholik bestimmte Dinge für sein christliches Identitätsbewusstsein brauchen, was einem Christen nördlich des Mains gar nicht fehlen würde: Für den einen ist der »Gelsenkirchener Barock«, für den andern das oberbayerische Rokoko einfach kein Ort, an dem man fromme Einkehr halten kann. Dies

aber gehört zum Bekenntnis in einem dritten Sinne. Das ist das Bekenntnis der Leute, aber häufig leider auch das Bekenntnis der Eiferer und Parteigänger – und hierhin gehört meines Erachtens denn auch vieles von dem, was mein Kollege Hampe gestern in seiner Einführung als Gründe für den oft blutigen Streit der Religionen skizziert hatte.

Also sollten wir, wenn wir über Bekenntnisse streiten, überlegen, auf welcher Ebene wir reden wollen. Man kann sehr müßig streiten über Bekenntnisse im dritten Sinne, wenn auch gerade hier am liebsten gestritten wird. Der Streit um Bekenntnisse im zweiten Sinne erfordert anspruchsvolle theologische Kenntnisse und spirituelle Reife. Was mir aber unaufgebbar erscheint und für unser Thema wirklich wichtig ist, ist das Bekenntnis im ersten Sinne – sei es das Bekenntnis zur Würde des Menschen oder das Bekenntnis zur unbeirrbaren Suche nach vernünftigen Lösungen oder auch das Bekenntnis zu Gott zunächst einfach als Hoffnung auf den verborgenen Sinn des Lebens. Hier liegt meines Erachtens die Gretchenfrage eines jeden Gesprächs zwischen den Religionen. Wir akzeptieren nur dann den Vertreter einer anderen Religion als einen wirklichen Gesprächspartner, wenn wir ihm abnehmen, dass er überhaupt zutiefst an etwas glaubt. Und ich vermute, dass das in allen großen Religionen letztlich etwas ist, das einer allgemeinen Zustimmung fähig und würdig ist. Diesen Kern gilt es jeweils zu finden und von hier aus die Bekenntnisse der Theologen und die Bekenntnisse der Leute neu zu erschließen. Zugleich bin ich davon überzeugt, wenn wir es mit Menschen zu tun haben, die in diesem Sinne authentisch an etwas glauben, dass wir genug Energie haben zu einem schwierigen und vielleicht langwierigen, aber konstruktiven Dialog.

Reinhard Knodt: Eine bemerkenswerte und hoffnungsreiche Schlussfindung, die vielleicht einen Kontrast zum sehr überzeugenden Referat von Herrn Geißler aufwerfen könnte. Nun aber zu Herrn Prof. Dr. Roland Simon-Schaefer. Er ist außerordentlicher Professor für Philosophie an der Universität Bamberg, zugleich auch Wirtschaftsspezialist und Verfasser historischer Studien zur Geistesgeschichte. Herr Simon-Schaefer, wir haben

gerade, soweit ich das verstanden habe, den Vorschlag von Herrn Geißler gehört, uns dem islamistischen Fundamentalismus entgegenzustellen, indem wir zeigen, wie gute Christen wir sind. Steckt dahinter nicht vielleicht eine Gefahr, etwa die eines neuen christlichen Fundamentalismus? Oder haben wir vielleicht gar keine Wahl mehr und sind gewissermaßen schon mitten in einer fundamentalistischen Entwicklung. Anders ausgedrückt, ist der Vorschlag eines zukunftsfähigen Christentums nicht vielleicht schon durch Perspektiven des Kulturkampfes, den Huntington vor fünf Jahren beschrieben hat, ein bisschen infiziert?

Roland Simon-Schaefer: Ein bisschen infiziert ja, fürchte ich. Mir ist etwas eingefallen, als Sie von den Ayatollahs sprachen: Es gibt eine schöne deutsche Wortschöpfung, die Sie sicher schon einmal gehört haben: Ayatollwut. Aber ist denn jeder Ayatollah ein tollwütiger Hund? Zuerst also die Frage: Was ist eigentlich ein Ayatollah? Machen wir uns nicht, indem wir da einen Feind identifizieren, schon wieder einer Vereinfachung schuldig, und zeigen wir damit nicht doch, dass wir unendlich wenig wissen vom Islam? Also ich selbst weiß eigentlich kaum etwas. Ich habe ein paar Autoren gelesen, das sind Al Biruni, Ibn Chaldun, Ibn Tufail, ja ich kenne Ibn Rushd und Ibn Sina, und ich könnte noch ein paar weitere Namen nennen. Da kenne ich wahrscheinlich schon sehr viel mehr als Sie alle kennen, die Sie nur Karl May gelesen haben. Aber ich weiß, dass ich nichts weiß, und deshalb bin ich sehr vorsichtig.

Herr Geißler, ich hatte so etwas erwartet, als wir Sie eingeladen haben. Aber ich hatte nicht gedacht, dass es so eindrucksvoll werden würde, was Sie zu sagen hatten. Sie können ja auch sagen, Sie wollen keine politische Karriere mehr machen, und deshalb konnten Sie derartig prägnant das auf den Begriff bringen, was wir vor zwei Tagen mit der Selbstkritik begonnen haben. Sie werden sich vielleicht an mein Einführungsreferat erinnern. Ich glaube, wenn wir diese Selbstkritik so führen, dann können wir in der Tat sagen, dass das, was wir zu bieten haben, wirklich verallgemeinerungsfähig ist.

Aber dann taucht als nächstes die Frage auf: Was wissen wir denn über den Islam? Was wissen wir z.B. über die Mildtätig-

keit im Islam? Denn das war Ihre Botschaft: Was du dem Geringsten deiner Mitmenschen getan hast, das hast du deinem Gott getan! Dieser Gott, den wir verehren, an den wir glauben, sagt doch: »Du kommst zu mir nur über deinen Mitmenschen.« Wie ist das denn eigentlich im Islam? Ich nehme an, das ist überhaupt nicht anders. Denn so, wie der Islam sich selbst immer verstanden hat, als die Religion, die aufbauend auf dem Judentum und auf dem Christentum – und deshalb hat Mohammed sich das Siegel der Propheten genannt – nun eine noch weiter entwickelte Form hat, so müssen wir doch sagen, der Islam ist uns ungeheuer verwandt.

Es gibt ein Buch von Ramon Lull aus dem 13. Jahrhundert. Das Buch von dem Heiden und den drei Weisen; das ist das Vorbild für die Ringparabel von Lessing gewesen. Der wichtige Gedanke in diesem Buch ist, dass diese drei Weisen, die dem Heiden begegnen, ihn zuerst einmal ganz allgemein von der Existenz eines allmächtigen, allgütigen, allweisen Gottes überzeugen und dann auf die Frage, warum sie nicht alle einen einzigen Glauben haben, jeder seinen eigenen Glauben darstellt, aber es dann vermeiden, den Heiden zu fragen, für welche dieser drei Varianten er sich denn nun entscheidet, welche ihn überzeugt habe. Diese drei Weisen gehen auseinander, indem sie sich ihre gegenseitige Hochachtung versichern und sagen, wir müssen noch viel mehr miteinander sprechen. Und dann kann man zu Lessing übergehen. Wenn wir ganz lange miteinander gesprochen haben, dann werden wir vielleicht eines Tages feststellen: Natürlich, es sind drei Varianten einer Religion, die wir haben. Mein Plädoyer wäre natürlich, das, was Sie nun gesagt haben, zum Ausgangspunkt zu nehmen und zu fragen: Können in dem, was wir anbieten können, die Muslime uns nicht sofort eine Antwort geben, die uns auch überzeugt?

Reinhard Knodt: Wollen Sie gleich etwas dazu sagen?

Heiner Geißler: Ich bin insoweit etwas überrascht, als ich jetzt merke, dass das, was ich hier zu diesem Thema sagen sollte und auch gesagt habe, eigentlich auch gedacht war auf dem Hintergrund einer Auseinandersetzung mit dem Islam und dem Islamismus. So habe ich es aber nicht gemeint, muss ich ausdrück-

lich sagen, sondern ich habe das eigentlich gemeint aus dem Thema her und habe mir Gedanken darüber gemacht, ob denn tatsächlich das, was wir Christentum nennen, ein Modell, ein zukunftsfähiges Modell ist? Kann das ein zukunftsfähiges Modell sein? Völlig unabhängig davon, ob es noch andere Modelle gibt, was ich gar nicht bestreiten will. Und da bin ich eben zu der Auffassung gekommen, dass das, was wir vom Westen her kennen – im Thema steht nunmal auch »in der westlichen Welt«, die ja in der Regel daherkommt mit politischer Macht, mit wirtschaftlicher Macht, die sich in vielen Erdteilen armen Menschen gegenüber mit der hässlichen Fratze der Geldgier präsentiert – kein christliches Modell sein kann. Der Kapitalismus ist genau so falsch wie der Kommunismus. Das muss man endlich kapieren! Und der Kapitalismus hat mit der Botschaft des Evangeliums so wenig zu tun wie jede andere Form des Kollektivismus. Ich bin allerdings, wenn wir das jetzt mal etwas weiter spielen, der Meinung, dass wir den Buddhismus mit einbeziehen müssen. Wir haben ja bei Islam, Judentum und Christentum das Problem, dass wir hier eine personale Gottesvorstellung haben – was manches erleichtert, aber auch manches wahnsinnig erschwert in der Erklärung dessen, was auf der Welt geschieht – während der Buddhismus es in vielen Punkten da doch etwas einfacher hat. Weil er eben ...

Reinhard Knodt: ... auch toleranter sein kann.

Heiner Geißler: Oder eben auch nicht, egal. Aber auf jeden Fall müsste man ihn doch, wenn man davon sprechen will, als ein Modell mit einbeziehen. Was den Fundamentalismus betrifft, da sage ich ganz generell: Der Fundamentalist ist der Ayatollah. Ayatollah ist deswegen gar kein so schlechter Begriff, weil die Ayatollahs so, wie sie jetzt sind, im Grunde genommen das gemacht haben, was im Christentum auch im Mittelalter praktiziert worden ist. Sie identifizieren nämlich Staat und Religion, was eigentlich zum Islam gehört, wenn ich das richtig verstanden habe, der ja nicht so ohne weiteres trennt zwischen persönlichem Leben und Religion und politischem Leben und Religion. Das ist eine gewisse Problematik im Dialog zwischen aufgeklärten Christen und ...

Bert Fragner: ... und nicht aufgeklärten Muslimen. Mit aufgeklärten Muslimen ist das okay, da geht's.

Heiner Geißler: ... und nicht aufgeklärten Muslimen, völlig einverstanden. Das mit den Fundamentalisten ist eine generelle Geschichte. Der Fundamentalist, der sagt, »ich weiß, was wahr ist, basta!«, der also sagt, ich weiß alles und ich weiß die Wahrheit, macht sich höchstens lächerlich. Er wird dann gefährlich, wenn er versucht, das, was er für wahr hält, mit Gewalt anderen Menschen zu oktroyieren. Das ist der Fundamentalist. Und das ist völlig unabhängig davon, ob das ein christlicher oder ein muslimischer Fundamentalist ist, ein agnostischer oder ein nationalsozialistischer oder ein kommunistischer Fundamentalist. Das waren alles Fundamentalisten: Sie haben versucht, ihre Wahrheit anderen Leuten aufzuzwingen. Das ist die eigentliche Gefahr.

Reinhard Knodt: Was eben sehr faszinierend war, Herr Geißler, dürfte doch wohl ihre ausgesprochen kritische Haltung gegenüber dem aktuellen Christentum sein. Sie haben eine ganze Kette von vernichtenden Urteilen gegenüber der christlich geprägten westlichen Kultur ausgesprochen und dann die Wendung zu einem bestimmten politischen Kern des Evangeliums genommen. Könnte es nicht sein, dass wir dem Islam sozusagen auch nur auf seiner Außenseite begegnen? Die kapitalistisch-christliche westliche Welt erscheint dem Islam als globales brutales System. Und uns erscheint der Islam als unaufgeklärtes System, das die Menschenrechte verachtet. Aber ist es denn so? Das, was ein Heiner Geißler in diesem Saal sagt, erfahren die Ayatollahs ja wohl nicht. Und umgekehrt erfahren wir womöglich nicht, was diese in ihren Gesellschaften zu sagen haben.

Ich möchte hierzu Herrn Prof. Dr. Bert Fragner vorstellen. Herr Fragner ist ordentlicher Professor für Iranistik, zuerst in Berlin, dann in Bamberg. Er ist Vorsitzender der »Morgenländischen Gesellschaft« in Deutschland und hat auch viele Jahre in islamischen Kulturen verbracht. Er ist Wiener, was Sie gleich hören werden. Herr Fragner, Sie haben vorgestern schon ein bisschen dagegen gewettert, dass in einer Art Turbo-Journalismus im Westen alles immer gleich »auf den Punkt« gebracht werden muss. Und dass man durch diese Sucht des journalistischen

Zuspitzens vielleicht sogar an den wesentlichen Dingen ständig vorbeiredet. Ist das ein prinzipieller Einwand gegen westliche Gesprächs- und Diskursstile gewesen? Sind wir sozusagen zu schnell, zu schick, zu sehr auf dem Punkt? Haben wir den Begriff des Ayatollah auf einen falschen Punkt gebracht?

Bert Fragner: Ich halte es zunächst einmal für einen Denkfehler, Dinge »auf einen Punkt bringen« zu wollen und dann, wenn man den Punkt hat, zu meinen, das sei eine Fläche. Wir leben in einer Gesellschaft, in der man mit dem Element »Turbo« schon etwas illustrieren könnte – darunter den Gesichtspunkt, dass wir uns tatsächlich immer wieder in die Falle hineinbegeben, zu meinen, wir müssen, um weiterzukommen, also um die Ebene schnell zu durchmessen, einzelne Punkte abhandeln, abhaken, Punkte festlegen usw. Das führt dann zu Fehlern, die vermeidbar wären. Diese Punktualisierung öffnet uns Fallen, in die wir hineinstolpern. Unseren guten Vorsätzen und Absichten kommen wir damit nicht entgegen, sondern wir behindern uns damit eher. In vielen Fällen sind das Banalitäten – die oft zitierten »Mühen der Ebenen« sind meistens banal.

Auch die vorhin erwähnte »Ayatollah-Geschichte« ist banal. Der Begriff »Ayatóllah« – gerade auch in dieser (falschen) Aussprache – ist ein Produkt schnellschüssiger westlicher Allerwelts-Journalistik, am Ende der siebziger oder in den frühen achtziger Jahren geschaffen. Damals hat man schnell etwas eingesogen und nicht viel nachgefragt, was der Begriff wohl eigentlich bedeute, und dann hat sich das in unserem kollektiven Bewusstsein festgesetzt: »Ayatóllah«! Das Wort passt ja auch irgendwie zu »toll«. Aber das Wort ist falsch ausgesprochen. So wie im Arabischen oder Persischen intoniert klingt es gleich gemessener und würdiger. Das Wort bezeichnet einen bestimmten (hohen) Rang von schiitischen Theologen, die zunächst einmal sowohl fundamentalistisch als auch reformorientiert oder gar aufgeklärt und modernistisch sein können. Bezogen auf den Katholizismus wäre das Schlagwort »der Kardinal« ja wohl auch nicht gerade passend für die allgemeine Kennzeichnung ultrakonservativer Religiosität, nur weil Seine Eminenz Ratzinger im Ruhe steht, einer solchen anzuhängen!

Dass sich in den 1970er Jahren rund um den Kreis von Khomeini eine Gruppe von Ayatollahs zusammengetan und ein politisches Programm entwickelt hat und dieses politische Programm in der Form einer »Islamischen Revolution« oder gar einer »Islamischen Republik« in der jüngsten Geschichte durchgesetzt hat, das ist eine andere Angelegenheit. Eine der Personen, die diesem Kreis angehört haben, Ayatollah Montazerit, ist heute einer der scharfen religiösen theologischen Kritiker der derzeitigen religiösen Machthaber in Iran, viel schärfer sogar noch als der reformorientierte Staatspräsident Chatami. Der seither verfolgte und inzwischen im Hausarrest verstorbene Ayatollah Shari'atmadari war – das kann man im *Spiegel* der späten 1970er Jahre nachlesen – jemand, der sich als Ergebnis der Islamischen Revolution für das politische Leben Irans eine breit gefächerte Demokratie abendländischen, europäischen Stils erhoffte und zu Beginn der Revolution davon ausgegangen war, dass das so und nicht anders in Iran kommen werde. Wie viele andere iranische Muslime hat er sich auch von Khomeini anfangs durchaus erwartet, dass dieser ein demokratisches Programm durchziehen werde. Eben das hat dann Khomeini aber nicht getan. Wir finden in den letzten Jahrzehnten also unter den Ayatollahs ganz erstaunliche Persönlichkeiten – keineswegs nur Fundamentalisten, sondern auch deren schärfste Kritiker! Wir haben beispielsweise in der Person von Ayatollah Taleqani jemanden gehabt, der in den 1960er Jahren, unter dem Schah-Regime, das große Thema der Ausrichtung des muslimischen ethischen Lebens auf das Soziale hin als ein theologisches und als ein politisches Ziel propagiert hat. Taleqani hat auf diese Art und Weise insbesondere damals sehr stark dazu beigetragen, dass die sehr breit gestreuten, vielfach marxistisch orientierten Linksintellektuellen in Iran sich dem religiösen Bereich angenähert haben. Nicht wenige sind damals zum ersten Mal in ihrem Leben, nachdem sie bis dahin unter Umständen sehr ausgefuchste Marxisten, Trotz-kisten, Maoisten usw. gewesen sein mochten, auf einmal in eine religiöse Bahn hineingekommen. Für Historiker ist es sehr interessant, derartige Prozesse zu verfolgen, zu sehen, wie sich auf diese Art und Weise Bewusstseinsformen Einzelner verändern.

Auch und gerade in der dichten, nachgerade laborhaften Modellsituation der islamischen Republik Iran ist festzustellen, dass selbst dort die Fundamentalisten heute keine Heilsbotschaft, keine Utopien mehr zu verkaufen haben. In der heutigen iranischen Wirklichkeit versuchen einige fundamentalistische, immer noch dominante Machtpolitiker mit Mühe, Grausamkeit, Brutalität und wenig erfreulichen Mitteln verzweifelt, ihre Machtansprüche durchzusetzen – unter ihnen nicht wenige Ayatollahs. Unter ihren konsequentesten politischen *und* religiösen Kritikern finden wir ebenfalls nicht wenige Ayatollahs. Wahrscheinlich distanziert sich sogar ihre Mehrheit von den Praktiken der fundamentalistischen Herrschaftsführung.

Es gibt ganz einfach unter den heutzutage in Iran existierenden Ayatollahs – ihre Anzahl ist in Iran inzwischen vierstellig geworden – eine ganze Fülle von offenherzigen Theologen, die genau dem Typus des Gesprächspartners, Herr Geißler, den Sie sich vorgestellt haben, entsprechen würden. Es wäre doch schade, dass wir angesichts dessen mit einem flachen journalistischen Begriff jetzt sozusagen irrtümlicherweise, einfach semantisch daneben gegriffen, eine ganze Gruppe ausscheiden würden aus dem Spektrum derer, die wir ansprechen können, die für uns interessant wären und die Ihre Botschaft, die Sie uns heute vermittelt haben, wahrscheinlich mit großer Freude empfangen und sagen würden: »Ja, da machen wir mit, das ist unser Ding, daran wollen wir uns beteiligen.«

Soweit die »Ayatollah-Geschichte«. Oft entstehen durch mangelnde Information sachliche Fehler, die sogar leicht zu korrigieren wären. Sie resultieren aus dem Umstand – und da sehe ich ein strukturelles Problem –, dass die viel zu wenigen Orientalisten, die es in Deutschland gibt, die Aufgabe haben, der Allgemeinheit eine vielfältige historische, gegenwärtige, denkerische, künstlerische und ästhetische Wirklichkeit, also die Wirklichkeit des islamisch geprägten Kulturkreises, zu vermitteln. Das ist eine schwere Aufgabe: Für die Vermittlung der gleichen Sachverhalte aus unserem abendländischen Kulturkreis gibt es an jeder größeren Universität wenigstens hundert Professoren oder sogar noch mehr. Da hat unsere Hand voll Orientalisten in

ganz Deutschland ein Problem: Wir sind quantitativ einfach viel zu kurz dran, um all die erforderlichen Trivialinformationen anzuliefern, durch die wir uns schließlich bessere Begriffe für unsere interkulturellen Debatten bilden könnten.

Heiner Geißler: Aber man sollte das nicht auf die Journalisten schieben. Ansonsten bin ich mit dem, was Sie sagen, völlig einverstanden. Nur das Bild des Ayatollah ist doch entstanden durch den Ayatollah Khomeini. Das war ja das Phänomen, das sich jedem einsichtigen, vernünftigen und aufgeklärten Menschen dargeboten hat, und jetzt verkürze ich das mal: Der Ayatollah Khomeini ist das Synonym für eine Art Theologendiktatur gewesen, die da eingerichtet worden ist, und das mag sich jetzt im Laufe der Zeit abgeschliffen und verändert haben.

Bert Fragner: Eine Anmerkung dazu: Wir haben es mit einem Phänomen zu tun, das Sie sehr schön vorhin in Ihrem Vortrag aus einer anderen Perspektive beschrieben haben. Wir haben es mit der Anmaßung eines diktatorischen Theologen zu tun. Khomeini war ursprünglich, noch in den 1960er Jahren, unter Seinesgleichen, also unter den anderen damaligen Ayatollahs als Theologe, insbesondere als Rechtsgelehrter, nicht übermäßig hoch angesehen gewesen. Einige seiner Kollegen meinten sinngemäß sogar: »Eigentlich ist er als Gottesgelehrter, als Wissenschaftler der Schwächste von uns!« Er hat sich zunächst nicht theologisch, sondern politisch durchgesetzt: Einmal an die Macht gekommen, hat er dann wenigstens einige von den »Besseren« wiederum nicht theologisch, sondern politisch zurückgedrängt. Das ist ihm gelungen. Der frühe Khomeini wies allerdings einen Aspekt auf, der uns alle erstaunen mag: Bei seinen theologischen Schülern der 1950er und 1960er Jahre galt er, bevor er »in die Politik« einstieg, als einer der renommiertesten Mystiker unter den damaligen iranischen Theologen. Interessanterweise hat er aus der Mystik seinen Weg in sein politisches Engagement gefunden. Noch heute zirkulieren seine mystischen Liebes- und Weingedichte in der iranischen Öffentlichkeit. Im Laufe der Zeit kann aus derlei weiß Gott was alles werden, wie der weitere Verlauf der Geschichte gezeigt hat.

Heiner Geißler: Das haben Charismatiker so an sich!

Bert Fragner: Ja, das ist das Gefährliche an ihnen.

Heiner Geißler: Ich bin immer skeptisch, wenn jemand sagt, wir brauchen endlich mal charismatische Persönlichkeiten: Da haben wir keinen Bedarf mehr in Deutschland, keinen Bedarf.

Reinhard Knodt: Also, Ayatollah Khomeini ist nicht identisch mit dem prinzipiellen Bild aller Ayatollahs als Priester- und Intellektuellenkaste des Islam, aber er hat das Bild stark geprägt, weswegen wir relativieren sollten. Bitte lassen Sie uns vielleicht einen anderen Aspekt in die sehr interessante Diskussion rücken, der hier einschlägig wäre. Mir scheint, Herr Geißler, dass Sie – zumindest in Ihrem Intoleranz-Buch – zwei Dinge immer wieder stark betonen: Das eine ist die Liebe, auch die Liebe zwischen Mann und Frau, also die sinnliche Liebe. Sie sind damit einer der ganz seltenen politischen Autoren, die dieses Thema mit den großen politischen Fragen verbinden. Das Zweite, was mir aufgefallen ist, das ist Ihr scharfer Protest, Ihr fast emotionales Reagieren, wenn es um die Frauenfrage im Zusammenhang mit dem Islam geht, also die Unterdrückung der Frau. Ich habe hier zwei Zitate aus dem Buch *Intoleranz* von Heiner Geißler vor mir liegen. Das eine ist fünf Zeilen lang und lautet: »Gerade am Beispiel der Frauen hätten alle Verantwortlichen erkennen müssen, dass der Islamismus eben keine zwar radikale, aber schließlich doch zu akzeptierende Variante einer großen Weltreligion darstellt, er ist vielmehr eine mit den Grundsätzen der zivilisierten Welt und der UNO-Menschenrechtscharta nicht zu vereinbarende militante Ideologie, die beansprucht, andere Menschen zu bekehren und zu bekämpfen.«

Heiner Geißler: Der Islamismus, nicht der Islam!

Reinhard Knodt: Wir haben gestern das Referat von Frau Prof. Wielandt gehört, und nun hätte ich natürlich gerne gewusst, Frau Wielandt, wie steht es denn mit dieser Stellung der Frauen? Ist das nicht einfach katastrophal, was im Islam – und nicht nur im Rahmen des radikalen Islamismus – nach wie vor mit Frauen gemacht wird?

Rotraud Wielandt: Ich würde zunächst einmal sagen, es handelt sich hier nicht nur um ein Problem des Islam. Und auch der noch sehr allgemeine Begriff »Islamismus« ist in diesem Fall

nicht der glücklichste. Ich würde hier lieber noch spezieller von »islamischem Fundamentalismus« sprechen, womit nur eine besonders extreme Spielart des Islamismus gemeint ist. Aber man muss sicherlich sagen, dass in puncto Rechtsstellung der Frau die islamische Tradition schon als solche durchaus eine erhebliche Erblast an Problemen mit sich führt. Das lässt sich nicht schönreden. Es gibt tatsächlich im Koran selbst Aussagen, die – man kann es nicht anders nennen – für Frauen diskriminierend sind, und Menschen, die Diskriminierungsabsichten hegen, in der Verwirklichung derselben unterstützen können, wenn man sie bis zum heutigen Tage unmittelbar so, wie sie da im Text stehen, als verbindlich betrachtet. Nur: Es besteht auch für Muslime keinerlei Zwang, Texte aus einer längst vergangenen Zeit und einem so nicht mehr existierenden sozialen Umfeld, in denen die Gleichberechtigung der Frau schlicht außerhalb des Horizontes aller lag – aus einer Zeit, nebenbei bemerkt, in der die Gleichberechtigung der Frau auch anderwärts in der Welt wohl kaum jemandem in den Sinn gekommen wäre – bis zum heutigen Tage uninterpretiert und ohne Relativierung als Handlungsmaßstab zu betrachten. Auch in der Bibel gibt es bekanntlich einige Aussagen, die nicht gerade geeignet sind, die Stellung der Frau so, wie wir sie uns heute wünschen und vorstellen, zu stützen. Und ich denke, wir müssen Muslimen ganz genau wie anderen Menschen das Recht zugestehen, sich zu solchen problematischen Texten ihrer heiligen Schrift kritisch einzustellen.

Ein Problem sind aber auch die sozialen Interessen, die ein Festhalten an solchen für die Frau diskriminierenden Aussagen bis heute begünstigen; es fragt sich, wie darauf hingearbeitet werden könnte, dass diese Interessen sich verändern. Es sind ja nicht einfach nur der Koran und das Hadith, d.h. das Kontingent der nach islamischem Glauben ebenfalls normativ gültigen Traditionen über Worte und vorbildhafte Taten des Propheten, die bewirken, dass eine erhebliche Zahl von Muslimen und im übrigen auch Musliminnen weiterhin in diesen Kategorien denkt und dass Frauen in den meisten islamischen Ländern bis heute größtenteils in einer sehr schwachen Position sind. Vielmehr ist es ein nach wie vor weit verbreiteter männlicher Patriarchalis-

mus, der ein Interesse daran hat, dass dieser Zustand anhält. Dieser Patriarchalismus hat sich an das angelagert, was die normativen Quellen der islamischen Religion an problematischen Texten zur Stellung der Frau enthalten, und er sorgt bisher dafür, dass sich an der Einschätzung, diese Texte seien auch heute noch so, wie sie da stehen, verbindlich, nicht viel verändert. Was kann man dagegen tun? Meines Erachtens müsste man auch das Bewusstsein dafür wecken und verstärken, was eine Gesellschaft gewinnt, wenn sich das Verständnis des Verhältnisses zwischen Mann und Frau in Richtung auf mehr Gleichberechtigung entwickelt – und damit in eine andere Richtung als die leider nach wie vor herrschende. Aber das ist ein langfristiger Prozess, der auch eine bestimmte wirtschaftliche Lage und bestimmte Bildungsmöglichkeiten zur Voraussetzung hat. Es ist eine allgemeine Erfahrung, dass in islamischen Ländern Partnerschaftlichkeit zwischen Mann und Frau genau wie anderwärts zunimmt, wenn das Bildungsniveau steigt.

Reinhard Knodt: Vielen Dank, Frau Wielandt. Bei Ihrer letzten Ausführung irritiert mich nun offen gestanden etwas. Bei dem oftmals geschmähten Samuel Huntington liegt seit rund fünf Jahren eine genaue Untersuchung der sozialen Schichten vor, die die radikalen Islamisten ausmachen. Aus diesen geht hervor, dass gerade die besser gebildeten Schichten, also Studenten, junge Leute, erfolgreiche Leute, überdurchschnittlich viele Ärzte, Zahnärzte usw. und das kleine Händlertum diese Islamisten ausmachen. Das heißt doch, dass gerade der hohe Bildungsstand und die Radikalisierung zusammengehören. Ich habe dieses Zitat auch hier, wenn wir uns darüber streiten sollten, da heißt es: »Eine Studie über die militanten Führer islamistischer Gruppen in Ägypten fand heraus, dass sie fünf Hauptmerkmale hatten, die auch für Islamisten in anderen Ländern typisch sein dürften: Sie waren jung, überwiegend zwischen 20 und 40, das sind also jetzt die zwischen 30 und 50 – achtzig Prozent von ihnen waren Hochschulüler!«

Heiner Geißler: Das ist doch klar! Ist doch bei Marx, Lenin, Lasalle genau dasselbe gewesen. Die Leute waren eben geschickt genug, das Problem zu erkennen, und haben dann die Sache ar-

tikuliert. Ein einfacher Fellache ist doch gar nicht in der Lage, sein soziales Problem zu artikulieren, sondern es ist immer eine gewisse geistige Führungsschicht, die so etwas macht. Man hat auch gesagt, die ganzen Attentäter seien alles gebildete Leute gewesen, Techniker usw. Das ist kein Wunder!

Bert Fragner: Dieses Problem hatte schon einst die Partei Lenins: Sie hatten in ihrer ganzen Führungsriege bis zur Revolution keine Proletarier. Die haben immer welche gesucht, aber letztlich keine gefunden!

Rotraud Wielandt: Das Bild, das Ihnen da von Huntington vermittelt wurde, ist schief. Ich kenne die Untersuchung, auf die Huntington sich hier bezieht, aber sie hat keineswegs das Ergebnis erbracht, die Islamisten entstammten der bildungsmäßig führenden Schicht. Man muss diese Untersuchung genau lesen, statt sie selektiv zu zitieren: Die Hauptmasse der Unterstützer des Islamismus besteht aus relativ sehr kurz verstäderten jungen Leuten, die selbst oder deren elterliche Familien aus einem noch so gut wie geschlossen ländlichen Milieu plötzlich in die großen Metropolen verschlagen worden sind. Diese jungen Leute leiden oft unter einer Situation der Anomie, d.h. sie stehen in Wertekonflikten, weil sie das, was sie um sich herum beobachten, mit den ihnen anezogenen Verhaltensmaßstäben nicht zusammenbringen können, und sind folglich in ihrem Sozialverhalten stark verunsichert. Deshalb verspüren sie das Bedürfnis nach einfachen Patentrezepten, mit denen sich die Welt, wie sie hoffen, wieder in Ordnung bringen lässt. Diese jungen Leute sind außerdem gewöhnlich insofern soziale Aufsteiger, als sie ein höheres Bildungsniveau haben als ihre Elterngeneration. Die Mitglieder islamistischer Gruppierungen haben tatsächlich zu einem hohen Prozentsatz studiert, aber sie stehen dennoch nicht an der Spitze der Bildungspyramide ihrer Länder. Und viele von ihnen sind nach dem Studium insofern perspektivlos, als sie unter den wirtschaftlichen Verhältnissen ihres Landes keine Chance haben, eine Stelle zu finden, die es ihnen ermöglichen würde, sich mit dem, was sie nun gelernt haben, eine adäquate berufliche und private Existenz aufzubauen. Dem ist noch hinzuzufügen: Der Kreis der führenden Persönlichkeiten der Islamisten besteht

nur zu einem geringen Teil aus gut ausgebildeten Theologen oder anderen Geisteswissenschaftlern, die eine Schulung in differenziertem Denken auf einem Gebiet wie dem der religiösen Fragen erhalten haben. Von einem ägyptischen Soziologen sind diese Islamisten gerade im Hinblick auf die Religion als »ausgebildete Ungebildete« charakterisiert worden. Diese paradoxe Formel kennzeichnet ihre Situation recht gut. Es handelt sich überwiegend um Menschen, die in technischen oder naturwissenschaftlichen Fächern oder in der Medizin, mitunter auch in einem säkularen Lehrfach des Gymnasiums, einen zur Berufsausübung befähigenden Studienabschluss erreicht haben, die sich aber in ihrem Studium keine subtileren analytischen Fähigkeiten im Bereich dessen aneignen konnten, was im Mittelpunkt ihrer Ideologie steht: der Lehre ihrer Religion.

Reinhard Knodt: Danke, das hat doch sehr geholfen. Sie erlauben, dass ich jetzt doch wieder journalistisch pointiere, auch wenn ich dadurch hoffentlich nicht zu unfair werde. Soweit ich Ihre Ansicht zur Frauenfrage verstanden habe – und das befriedigt mich natürlich überhaupt nicht –, unterdrückt man nun im Islam zwar die Frauen und verbietet ihnen das Berufsleben, steinigt Ehebrecherinnen usw., aber man diskutiert doch wenigstens darüber, oder?

Rotraud Wielandt: Das ist wunderhübsch ausgedrückt, aber es stimmt so nicht. Ihr verallgemeinerndes »man« bedarf der Korrektur. Nicht »man« unterdrückt und diskutiert dort. Es gibt in islamischen Ländern vielmehr sehr unterschiedliche Arten des Verhaltens gegenüber Frauen und eine breite, kontroverse Diskussion gerade über die Problematik der Stellung der Frau. Über die Stellung der Frau im Islam wird hierzulande ja zumeist sehr pauschal gesprochen. In islamischen Ländern wird jedoch, das kann ich Ihnen versichern, über dieses Thema differenzierter und intensiver diskutiert als hier bei uns. Man ist dort durchaus dabei, die diesbezüglichen Probleme zu bearbeiten. Aber man wird darin natürlich nicht ermutigt, wenn man von außen immer wieder sinngemäß das Urteil zu hören bekommt: »Bei euch Muslimen ist ja ohnehin Hopfen und Malz verloren, der Islam ist nun einmal frauenfeindlich.« Das hilft nicht weiter.

Reinhard Knodt: Ich möchte jetzt mit Ihrem Einverständnis einen Gesprächsteilnehmer zum Thema zitieren, der gar nicht hier ist, nämlich Herrn Prof. Daniel Krochmalnik vom Jüdischen Studienzentrum in Heidelberg. Herr Krochmalnik hatte mich gestern noch gebeten, bei Gelegenheit die Frage anzuschneiden, ob die Beherrschung der Frau durch den Mann und die Beherrschung der Natur durch eine technikgestützte Kultur nicht auf die eine oder andere Weise miteinander eng zusammenhängen. Dahinter steckt die Vermutung, dass die Beherrschung der Frau und die Art und Weise, wie man mit Sexualität in einer Gesellschaft umgeht, Aufschluss darüber verschafft, wohin es letztlich geht. Herr Krochmalnik hatte den Gedanken, dass die Beherrschung der Frau, die Beherrschung der Sexualität und die Beherrschung der Natur für den Westen wie auch für den Osten typisch verläuft. Die Attentäter des 11. September, so hieß es, hätten sich in New York im Hotel vorher noch die Sexprogramme angeschaut. Das ist doch interessant. Waren die Beherrschungsphantasien dieser Attentäter am Ende dieselben wie die Beherrschungsphantasien westlicher Politiker?

Roland Simon-Schaefer: Ja, das macht sie uns Europäern doch sehr ähnlich: sich nachts Sexprogramme anschauen! Aber ich möchte auf ein paar Leichen in unseren Kellern hinweisen. Um 1800 gab es eine Diskussion in Deutschland, eine philosophische Diskussion mit dem Titel, »Ob die Weiber Menschen sind«. Vor gut hundert Jahren hat der Arzt Möbius ein Buch geschrieben über den »physiologischen Schwachsinn des Weibes« – ein Riesenerfolg. Sie wissen, dass zu Beginn unserer Bundesrepublik eine verheiratete Frau nur dann berufstätig sein konnte, wenn ihr Mann ihr schriftlich die Erlaubnis dazu gab. Also: Wie weit sind wir denn eigentlich in der Emanzipation von Mann und Frau gediehen?

Heiner Geißler: Jetzt kommen wir in die typische Paralleldiskussion hinein. Wenn Sie jetzt schon mein Buch zitieren: Ich habe ein ganzes Kapitel, in dem ich über die katholische Moraltheologie und wie sie sich im Christentum entwickelt hat, schreibe. Das Problem besteht eben darin, dass die Frauenfeindlichkeit, die wir im Christentum in massiver Form gehabt haben und

die bis heute ja noch nicht zu Ende ist – sonst käme man gar nicht auf die Idee, dass Frauen nicht Priester werden dürfen, dafür gibt es im Evangelium kein Fundament – ein Männerwerk, ein Menschenkonstrukt ist, das sich entwickelt hat. Und warum hat es sich entwickelt? Jesus war ein Freund der Frauen. Wenn Sie allein das folgende Beispiel nehmen: Im Menschenrechtsausschuss des Deutschen Bundestages, in der UN-Menschenrechtskommission in Genf bemühen wir uns wirklich seit Jahren, dafür zu sorgen, dass diese Steinigungen aufhören. Aber sie finden statt. Die Fatwas werden ausgesprochen gegenüber diesen Frauen, *Mona Lisa* hat es gezeigt, wir wissen das, es sind Tausende von Frauen jedes Jahr.

Vor 2000 Jahren haben sie dem betreffenden Menschen, über den wir vorhin geredet haben, auch eine angeschleppt und haben gesagt: Rabbi, Ehebruch, sprich dein Urteil! Wenn er sie verurteilt hätte, dann hätte er sich an der Steinigung gleich beteiligen müssen. Die Steinigung ist ja keine islamische Erfindung, sondern sie ist eine mosaische Erfindung, stammt aus dem Alten Testament. Aber Jesus hat etwas anderes gemacht. Er fing an, im Sand zu schreiben, und dann hat er sich aufgerichtet und gesagt: »Wer von euch ohne Schuld ist, werfe den ersten Stein.« Und da sind die abgezogen, von Wut erfüllt, wie im Evangelium steht. Er hat die Norm gebrochen. Er hat das Gesetz gebrochen. Er hat Partei ergriffen für einen armen Menschen. Das war die Botschaft. Sie ist völlig eindeutig. Wir streiten jetzt 2000 Jahre später nach wie vor um eine solche Geschichte. Das ist doch eine absolute Katastrophe, dass so etwas noch gemacht wird! Und es wird ja noch nicht einmal gesteinigt, sondern die Frauen werden bis zur Brust eingegraben und wenn es denen passt, dann fahren sie mit dem Bulldozer drüber und machen den Torso platt oder es wird Petroleum drüber geschüttet und angezündet. Das sind die Realitäten. Und ich finde, das ist mindestens genau so schlimm wie das, was ich vorhin mit der Kapitalrendite gesagt habe. Das kann man nicht akzeptieren. Vor allem kann ich es nicht akzeptieren, wenn für eine solche Barbarei noch Gott in Anspruch genommen wird. Das ist die schlimmste Blasphemie, die ich mir überhaupt nur vorstellen kann!

Es ist doch bei uns nicht anders gewesen. Das Evangelium wurde verfälscht, und zwar durch die Adaption einer Irrlehre, die Gnosis im Neuplatonismus, den Manichäismus, wo man den Menschen geteilt hat in Körper und Seele und Leib und Geist. Und Seele und Geist, das war das Edle und Gute und Schöne, und der Körper und der Leib, das war getrennt davon, das war das Schlechte. Und das sind alles Männer gewesen – nicht »man«, wie gestern gesagt wurde mit der Beherrschung der Frau und der Natur –, es sind Männerphilosophien gewesen, es sind Männerhierarchien gewesen, die aus vielen Gründen darauf ausgerichtet gewesen sind, den anderen Teil der Menschheit eben zu kujonieren. Aber es gibt vor allem einen Grund: die sexuelle Herrschaft über die Frau zu behalten. Das muss man ganz klar sehen, das steckt hinter der ganzen Geschichte! Und deswegen ist es ja auch so ungleich: Die Männer dürfen ja die Ehe brechen, nur nicht die Frauen, und vieles, was damit zusammen hängt. Das Evangelium ist durch diese Irrlehre verfälscht worden, was die ganze Moraltheologie beeinflusst hat. Und jetzt wäre es eben notwendig, wenn wir auch hier in Deutschland mit unseren muslimischen Freunden reden, dass wir das richtig machen, und dabei, wie Sie sagen, das Gemeinsame hervorheben. Aber wir dürfen auf der anderen Seite auch nicht ausweichen in eine Konsenssoße, sondern wir müssen sie zum Beispiel schon fragen, wie nehmt ihr Position dazu, dass in bestimmten Rechtssystemen des Islam die Frauen nur die Hälfte erben dürfen und vor Gericht nur die Hälfte wert sind. Noch im Jahre 1955 konnte bei uns laut Bürgerlichem Gesetzbuch eine Ehefrau ohne Zustimmung ihres Ehemannes kein Konto auf einer Bank eröffnen. Das möchten heute viele Männer wieder haben! Aber man sieht: Es ist noch gar nicht so lange her, da war das bei uns auch noch die Rechtsordnung. Nur so, wie sich Friedrich von Spee gegen die Hexenverbrennung gewandt hat und die Aufklärung eben langsam diese Irrlehre überwunden hat, müssen wir durch diesen Dialog dazu beitragen, dass wir in anderen Regionen der Welt eben auch weiter kommen. Nicht Punkt für Punkt, sondern schon flächendeckend.

Bert Fragner: Eines sollten wir klar stellen, Herr Geißler: Ihre orientalistischen Gesprächspartner hier sind keine »Kon-

senssoßenanrührer«, auch wenn Ihnen das vielleicht so vorgekommen sein mag. Wir müssen klarstellen, dass wir beispielsweise im islamischen Bereich eine solche Sache wie diesen speziellen Aspekt des Evangeliums, den Sie mit jenem »der werfe den ersten Stein« hervorgehoben haben, nicht so ohne weiteres finden. Das heißt also, dass in der konkreten Sache dieses Argument nicht gebracht werden kann. Aber das heißt ja nicht, wie Frau Wielandt schon vorhin gesagt hat, dass man gegen die Diskriminierung der Frau nicht auch im islamischen Kontext auftreten kann. In einem buddhistisch-konfuzionistischen Kontext sind in China Frauen durchaus ohne jeglichen Einspruch aus irgendeiner religiösen Sphäre bis 1918 die Füße eingebunden worden zu dem Zweck – Sie sprachen von der sexuellen Verfügbarkeit –, dass sie durch ihr Fußtrippeln zuschauende Männer, ihre eigenen Männer, die Männer, die sie besessen haben, sexuell stimulieren sollten.

Heiner Geißler: Sie durften nicht davonlaufen, das ist klar.

Bert Fragner: Es ist durchaus um den erotisierenden Effekt gegangen, was heutzutage wahrscheinlich nirgends mehr so ohne weiteres nachzuvollziehen ist. Mit Religion hat dieser Fall aber nichts zu tun. Dennoch war die chinesische Gesellschaft viele Generationen hindurch frauenfeindlich. Aber seien wir ehrlich: Der ganze Prozess der Emanzipation von Frauen, des Abbaus der sexuellen Verfügbarkeit für Männer und der sexuellen Herrschaft usw. war und ist immer noch ein Prozess, der in der ganzen Welt regional – wie viele andere Entwicklungen – ungleichmäßig vor sich geht: Die einen mögen etwas weiter als die anderen sein, oft sind die jüngsten Entwicklungen erst seit kurzem eingetreten. Der Prozess ist allgemein und weltweit immer wieder mit Gegenströmungen konfrontiert. Und so lange haben wir im Westen in diesem Emanzipationsprozess auch noch nicht die Nase vorn. Wir sind ja eher in einer Situation, die Wilhelm Busch so beschreibt:

*Wenn einer, der mit Mühe kaum,
gekrochen ist auf einen Baum,
schon glaubt, dass er ein Vogel wär,
dann irrt sich der!*

Der Spruch ist illustriert durch einen Frosch, der gerade mühselig einen Baumstumpf erklommen hat, stolz abspringt und dann flach auf der Erde liegt. So weit voran sind wir wiederum auch nicht im Emanzipationsprozess!

Das heißt also, die Diskussion mit unseren Gesprächspartnern und Gesprächspartnerinnen wird so aussehen, dass wir uns vor allem zu informieren haben werden, was aktuell alles abläuft. Es gibt in einer ganzen Reihe von islamischen Ländern feministische Bewegungen, die zum Teil Massencharakter haben – das können sogar islamistische Feministinnen sein. Aber neben islamisch orientierten Menschen gibt es in islamisch geprägten Gesellschaften ja auch weniger gläubige oder säkulare oder aufgeklärt denkende Menschen – genau so wie auch in solchen, die christlichen Charakters sind. Das dürfen wir nicht vergessen. Unter ihnen finden wir eigentlich unsere primären Gesprächspartnerinnen und Gesprächspartner. Auch ich habe keine Lust, mich mit jemandem zu unterhalten, der mir erzählt, wozu es gut sei, dass man Frauen eingräbt und der Steinigung aussetzt. Da bin ich also völlig Ihrer Auffassung, da sage auch ich: »Das ist für mich das Ende des Dialogs.« Für derlei Fälle bedarf die Welt sicherlich eines Bündels von Möglichkeiten, solche Verbrechen zu unterbinden – gar keine Frage.

Wir Orientalisten sollten meines Erachtens aber auch nicht die eigentlichen Protagonisten des Dialogs sein. Unsere Aufgabe ist es eher, den Dialog als Wissenschaftler zu beobachten. Der eigentliche Dialog, wie ich schon vorgestern gesagt habe, sollte beidseitig von Leuten mit analogen Interessen geführt werden. Die wirklichen Dialoge werden doch schon längst geführt: zwischen konkret interessierten einzelnen Menschen, um die es ja letztlich geht, wie Sie gesagt haben! Auch in den anderen Kulturen geht es immer um einzelne Menschen, um viele einzelne Menschen. Mit denen können wir doch jederzeit in »Dialoge« eintreten! Wir haben doch zum Beispiel türkische, arabische, iranische Studentinnen hier an deutschen Universitäten, muslimische Studentinnen. Das sind doch unsere allerersten Ansprechpartner. Mit denen arbeiten und leben wir zusammen, und mit ihnen können wir doch jederzeit Dialoge führen. Die kon-

kret Interessierten können Dialoge führen, wann immer sie wollen. Dazu brauchen wir gar keine spezifischen »Dialog-Funktionäre«!

Reinhard Knodt: Herzlichen Dank! Bitte nur noch eine Wortmeldung zu diesem Thema, denn wir haben ein kleines Zeitproblem aufgrund des längeren Anfangsreferates. Ich möchte mich an dieser Stelle auch dafür entschuldigen, dass ich diese Diskussion wahrscheinlich nicht mehr ins Publikum geben kann; dafür waren die beiden letzten Abende da. Ich bitte jetzt noch Frau Wielandt.

Rotraud Wielandt: Ich stimme mit Ihnen, Herr Geißler, vollkommen darin überein, dass die Menschenrechtsverletzung, die im Falle des Umgangs mit so genannten Ehebrecherinnen vorliegt – nach islamischem Recht geht es hier genau genommen um verschiedene Formen des illegalen Geschlechtsverkehrs, die so zu ahnden sind, nicht nur um Ehebruch –, angeprangert werden muss. Das ist tatsächlich eine Menschenrechtsverletzung, die sich durch nichts rechtfertigen lässt. Aufschlussreich in diesem Zusammenhang ist wiederum, dass eigentlich nach den Vorgaben des islamischen Rechts in einem solchen Fall Mann und Frau genau gleich zu bestrafen wären, was aber in der Realität typischerweise gewöhnlich nicht geschieht. Außereheliche Sexualkontakte des Mannes werden eher als Kavaliersdelikt gehandelt, die Frauen trifft, wo entsprechend eingestellte Männer das Sagen haben, die Steinigung. Nur muss man gleich hinzufügen: Das, was wir jetzt Kritisches zum Thema »mensenrechtswidrige Steinigung von Ehebrecherinnen im Islam« sagen, wäre glaubwürdiger, wenn sich unsere Politiker – ich meine jetzt nicht nur diejenigen aller Parteien der Bundesrepublik Deutschland, sondern überhaupt die führenden Politiker der westlichen Staaten, deren Menschenrechtsstandards solche Vorgehensweisen verbieten – ein opportunistisches Verhalten in Menschenrechtsfragen wie diesen wesentlich konsequenter vermeiden würden, als es bisher der Fall ist.

Im Klartext: Wer will, dass solche Dinge aufhören, der muss es auch auf sich nehmen, es sich mit der Regierung Saudi-Arabiens eventuell zu verderben und weniger leicht ans Öl zu kom-

men. Und ich kann nur mit allem Nachdruck darum bitten, dass man sich klar wird darüber, was einem wichtiger ist: die Leichtigkeit des Zugangs zum Öl oder die Durchsetzung unserer menschenrechtlichen Standards. Wenn wir uns darüber klar sind und uns entsprechend verhalten, dann kommen wir sehr schnell weiter.

Heiner Geißler: Ich stimme Ihnen vollkommen zu.

Reinhard Knodt: Wir sind nun doch zu einem Ende gekommen, das einigermaßen befriedigen kann. Was wir nicht hatten, das war die Auseinandersetzung mit dem Judentum, da Herr Prof. Krochmalnik vorzeitig abreisen musste. Was wir auch nicht hatten, waren Überlegungen, auf welcher Ebene wir unseren Diskurs vielleicht in andere Kulturen hineinragen könnten und ob er überhaupt tatsächlich hineintragbar ist – so ungebildet, wie wir alle in diesen Dingen oft sind. Hier hat uns Herr Fragner bereits vorgestern wesentliche Hinweise gegeben.

Was wir insgesamt hoffen können ist, dass jeder von denen, die zugehört haben, sowohl von dem, was Herr Geißler gesagt hat, als auch von dem, was die hier Anwesenden auf dem Podium dazu gesagt haben, so viel nach Hause trägt, dass er die nächsten Tage viel zu denken und – wer weiß? – im einen oder anderen Fall auch zu tun hat. Ich beschließe hiermit die Diskussion der *13. Bamberger Hegelwoche* und bitte wieder Herrn Prof. Schröer um ein Schlusswort.

Christian Schröer: Am Ende einer solchen Veranstaltung steht der vielfältige Dank. Ich danke zunächst unserem Hauptgast und Hauptreferent, Herrn Dr. Heiner Geißler, dass er heute für uns Zeit gefunden hat! Ich danke den Kollegen von der Bamberger Orientalistik, Frau Wielandt und Herrn Fragner, dafür, dass sie uns in diesen Tagen begleitet haben und all das auf sich genommen haben – Frau Wielandt ist gerade erst aus Usbekistan wiedergekommen und hat auch noch mit einigen gesundheitlichen Schwierigkeiten zu kämpfen gehabt. Ganz herzlichen Dank! Ich danke auch meinem Kollegen, Herrn Hampe, der erkrankt ist und heute leider nicht mehr dabei sein konnte. Herr Hampe hat vor etwa einem Jahr die Idee gehabt, diese Thematik zu einem Thema der *Hegelwoche* zu machen. Ich danke dem

Kollegen Simon-Schaefer, der der *spiritus rector* der *Hegelwoche* bisher geblieben ist. Ich danke Herrn Dr. Knodt für die professionelle Diskussionsleitung und *cum spe* für die hervorragende Radiosendung, die in wenigen Wochen auf Bayern 2 über die wichtigen Überzeugungen, die wir hier diskutiert haben, ausgestrahlt werden wird und vielleicht noch weitere 80 000 bis 100 000 Menschen erreichen mag. Ich danke der Unterstützung durch die Universität, Herrn Rektor Prof. Godehard Ruppert; dem Oberbürgermeister, Herrn Herbert Lauer, der uns durch seine Anwesenheit alle drei Tage die Ehre gegeben hat; und Herrn Dr. Helmuth Jungbauer vom Verlagshaus Fränkischer Tag. Nicht weniger Dank verdienen natürlich immer die Damen und Herren, die im Hintergrund Wesentliches geleistet haben und ohne deren besonderes Engagement – gerade in diesem Jahr ging es darum, manche Katastrophen soeben noch abzuwenden – das alles nicht funktioniert hätte. Ganz herzlich bedanken möchte ich mich zunächst bei Frau Monika Beer, Leiterin der Buchverlage des Fränkischen Tags, die auf den letzten Drücker die Dokumentation des letzten Jahres noch fertiggestellt hat; weiterhin Frau Barbara Lilje vom Fränkischen Tag, die dort die Öffentlichkeitsarbeit betreut; Herrn Karl Fischer und Frau Manuela Barth vom Kulturrat der Stadt Bamberg, mit der es eine prächtige Zusammenarbeit gibt; der Pressestelle der Universität, Herrn Günther Barthenheier und seiner Mitarbeiterin; und meine Damen und Herren, ein riesengroßes Lob möchte ich an dieser Stelle aussprechen, mit der Bitte um einen Extra-Applaus, für die Leiterin des Hauptamtes der Universität Bamberg, die für die Organisation des Gesamtablaufes immer – Jahr für Jahr, und dieses Jahr wieder besonders – Unglaubliches leistet, vielen Dank an Frau Paula Ober!

Meine Damen und Herren, Sie ahnen jetzt vielleicht einen Trommelwirbel im Hintergrund: Bevor hiermit der offizielle Teil der *13. Bamberger Hegelwoche* von mir beschlossen wird, freue ich mich sehr, Ihnen mitteilen zu dürfen, dass die Diskussion anschließend weitergehen kann. Wie im letzten Jahr sind alle Teilnehmer und Besucher der *Bamberger Hegelwoche 2002* zum offenen Gesprächsaustausch eingeladen in die Haas-Säle

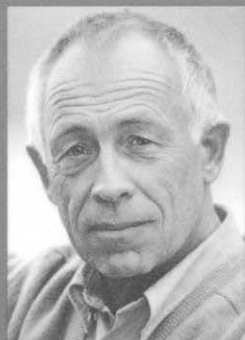
in der Sandstraße auf Einladung der Dr.-Pfleger-Chemische Fabrik GmbH in Bamberg; ganz herzlichen Dank dafür an Herrn Dr. Peter Topfmeier, der das für uns auch in diesem Jahr wieder möglich gemacht hat und herzlichen Dank all Ihnen, die Sie gekommen sind – und bis gleich bzw. bis zum nächsten Jahr!



Dr. R. Pfleger GmbH
Arzneimittel aus Bamberg

BERT GEORG FRAGNER

Dr. phil., o. Prof., geb. 1941 in Wien. Studium der Islamwissenschaft, Turkologie, Arabistik, Iranistik, Völkerkunde und Slawistik in Wien, wo er 1970 promovierte. 1977 Habilitation an der Univ. Freiburg, seit 1981 außerplanmäßiger Prof. ebd. 1985–1989 Prof. für Iranistik an der Freien Univ. Berlin, seit 1989 an der Univ. Bamberg. Der vielsprachige Fachgutachter der Dt. Forschungsgemeinschaft für Islamwissenschaft ist unter anderem Organisator von Kongressen und Leiter von Drittmittelprojekten.



HEINER GEISSLER

Dr. jur., Bundesminister a.D., geb. 1930. Studium der Philosophie und der Rechtswissenschaften in München und Tübingen. 1960 Promotion, 1961 2. jur. Staatsexamen. 1965 Wahl in den Dt. Bundestag. 1967–1977 Minister für Soziales, Jugend und Sport (Rheinland-Pfalz). 1982–1985 Bundesminister für Jugend, Familie und Gesundheit. 1977–1989 Generalsekretär der CDU. 1980–2002 Mitglied des Deutschen Bundestages. Der begeisterte Sportler und unkonventionelle Querdenker ist Autor zahlreicher Publikationen.

DANIEL KROCHMALNIK

Dr. phil., o. Prof., geb. 1956 in München. Studium der Philosophie und Judaistik in München. 1988 Promotion. 1999 Habilitation an der Univ. Heidelberg. Professur an der Hochschule für Jüdische Studien, Privatdozent f. Jüdische Philosophie an der Univ. Heidelberg. Zahlreiche Publikationen zur jüdischen Schriftexegese, zur rabbinischen Literatur, zur jüdischen Religionsphilosophie, zur jüdischen Aufklärung und zum modernen jüdischen Denken.



ROTRAUD WIELANDT

Dr. phil., o. Prof., geb. 1944 in Tübingen. Studium der Arabistik, Turkologie, Vgl. Religionswissenschaften, Philosophie in München, Tübingen, Istanbul. Seit 1985 Professorin für Islamkunde und Arabistik an der Univ. Bamberg, Sprecherin des Graduiertenkollegs »Anthropologische Grundlagen und Entwicklungen im Christentum und Islam«. Veröffentlichungen zur modernen arabischen Literatur und zu Theologie und ideologischen Tendenzen im zeitgenössischen Islam. Mitherausgeberin von »Lexikon der islamischen Welt« und wissenschaftlichen Reihen.