

Vortrag

des Kirchenpräsidenten der
Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau



Pfarrer Prof. Dr. Peter Steinacker

3. Juni 2004

gehalten zur akademischen Gedenkfeier für
Bischof Professor Dr. Gert Hummel in Saarbrücken

Was heißt Toleranz für die Begegnung der Religionen?

Islam und Christentum in Dialog und Konfrontation

I.

Vor einigen Jahrzehnten schien sogar der Theologie Max Webers Säkularisierungsthese plausibel. Sie kreist vor allen Dingen um zwei Pole: Einmal prägt die Religion als konkrete Religion von ihrem je spezifisch „letztgültigen“ Kern her ihre gesellschaftlichen Bildungen und Umschlüsse und unterliegt einem inneren Rationalisierungsprozess. Dieser innere Rationalisierungsprozess führt in einem steigenden Prozess zur Abstraktion. So liegt in dieser Beziehung auf das Letztgültige einerseits die integrierende Kraft der Religion, von deren Überzeugungskraft das gesamte Leben geordnet wird, und auch eine Tendenz zum immer Abstrakterwerden der Religion als solcher, und das bedeutet eine immer weitere Entfernung vom gelebten Leben.

Zweitens meinte Max Weber, die Religionen unterlägen als konkrete soziale Gebilde einem soziologischen Gesetz, demzufolge sie ihre Inhalte in verschiedene Weltbereiche freisetzen und sie an die Welt abgeben würden. Im Verlauf dieses Entäußerungsprozesses würden sie sich in diese Bereiche hinein auflösen. In fortgeschrittenen Gesellschaften bilden sich Segmente, die ihren „Eigensinn“ als Eigengesetzlichkeit herausbilden. Politik, Wirtschaft, Wissenschaft und Kultur sind solche eigengesetzlichen gesellschaftlichen Segmente, die früher von der Religion dominiert, nun in der säkularen Gesellschaft nach ihren eigenen Gesetzen funktionieren. Die Religion, die als begründendes und alles zusammenhaltendes Element in diesem Pro-

zess anfänglich vorhanden war, verwandelt sich in eines der vielen Segmente neben anderen, um sich schließlich ganz zu verflüchtigen. Dieser Verflüchtigungseffekt vollzieht sich als Transfer der Religion aus der Öffentlichkeit in die Privatsphäre. Max Weber meinte, dies sei das Schicksal jeder Religion, dass sie sich nämlich auf sich selbst reduziere. Die Zukunft der aufgeklärten und ausdifferenzierten Gesellschaft sei eine religionslose Welt, die funktioniert, weil Religion sich in der Gestalt von Moral an die Gesellschaft entäußert hat. Moral ist – und das ist ein typisch aufgeklärter Gedanke – das Säkularisat bzw. Äquivalent von Religion. Das kann man noch bei Jürgen Habermas beobachten.

Von dieser Weber'schen These war die Theologie der 20er und 30er Jahre des 20. Jhts. elektrisiert. Barth und Bonhoeffer waren auf je ihre sehr unterschiedliche Weise fasziniert. Barth sah in der Religion nichts anderes als Aberglaube und umarmte die Feuerbach'sche Religionskritik theologisch. Bonhoeffer plante das Projekt einer religionslosen Interpretation biblischer und religiöser Grundbegriffe. Friedrich Gogarten meinte gar, der Säkularisierungsprozess sei durch das Christentum überhaupt ausgelöst. Und Max Webers Wort vom religionsgeschichtlichen Prozess der „Entzauberung der Welt“¹ verwandelt sich in Rudolf Bultmanns „Programm der Entmythologisierung“. Allen sehr unterschiedlichen Positionen gemeinsam ist, dass sie als ein Prozessmoment der modernen Gesellschaft das Verschwinden von Religion bzw. ihre Transformation nicht nur annahmen, sondern auch akzeptierten.

Gert Hummel hat diese Auffassung nie geteilt. Er wusste sich dem Religionsbegriff von Paul Tillich verpflichtet, der zwar vor allen Dingen im 2. Band der Systematischen Theologie durchaus religionskritische Thesen vertritt, aber dennoch schon in seiner Systematischen Theologie von 1913 erkennen lässt, dass für ihn Religion das Verhältnis der Freiheit des Geistes zur absoluten Wahrheit ist, welche die Wahrheit der Kultur und die Wahrheit der Sittlichkeit gleichermaßen transzendiert.² Insofern ist der Religion immer ein dialektischer Prozess eingeschrieben. Auf der einen Seite steht sie in engem Zusammenhang mit Sittlichkeit und Kultur, weil sie eine Funktion des Geistes ist, zugleich aber wird sie von beidem abgegrenzt insofern sie das Unbedingte, die Aufhebung alles Relativen, alles Bedingten zugleich ist. So ist das eigentliche Wesen der Religion das Paradox. Religion als Erfahrung des Unbedingten relativiert zwar das Bedingte, ist aber zugleich die Aufhebung von Entfrem-

¹ Ges. Aufs. zur Religionssoziologie Bd. I, (1920), 9. Aufl. 1988, S. 94.

² Vgl. MW/HW, hg. v. Carl Heinz Ratschow, Bd. 6 Theologische Schriften, hg.v. Gert Hummel, 1992, § 12, S. 68.

dung, und daher ist für Tillich eine Kultur ohne Religion überhaupt nicht vorstellbar.

Die soziologische und theologische These vom Verschwinden der Religion hat sich in den letzten Jahren auch als offensichtlich nicht zutreffend erwiesen, denn Religion ist als öffentliches Thema in einem Maße virulent und aktuell geworden, wie man es noch vor zehn, fünfzehn Jahren nicht erwarten konnte. Nun möchte ich aber nicht in den Chor derjenigen einstimmen, die immer wieder behaupten, das Problem der Religion seien die Kirchen und nicht die Religion als Religion. Das sehe ich etwas anders. Ich möchte mich vielmehr denjenigen anschließen, die sagen, Religion sei deshalb ein hochaktuelles Thema geworden, weil sie sich in Verbindung mit der Politik als ein anthropologisches Phänomen herausgestellt hat, das ein erhebliches Konfliktpotenzial enthält. Dabei muss man nicht dem Ideologieverdacht verfallen, der Religion sowieso nur als Substitution von klar definierten anderen z.B. ökonomischen oder politischen Interessen sehen möchte. Nein, die Religion als Religion ist nun einmal nicht nur friedfertig.³ Konflikte entstehen nämlich auch und gerade dort, wo konkurrierende Weltdeutungen und Praktiken aufeinander treffen sowohl in der Partikularität unseres Landes, wie in der Universalität der globalisierten Welt. Wenn man nach Toleranz für die Begegnung der Religionen fragt, muss man sich zunächst einmal darüber Gedanken machen, woher dieses Konfliktpotenzial der Religion als Religion überhaupt kommt, denn nur auf dieser Folie wird deutlich werden, was Toleranz zwischen den Religionen bedeuten kann.

Um diese Frage zu klären, möchte ich zunächst bestimmen, welche Lebensbewegung man überhaupt Religion nennen kann, bzw. was eine Religion zu dem macht, was sie ist. Was ist also Religion in den Religionen?

Zweitens möchte ich dann zu zeigen versuchen, dass sich jede konkrete Religion mit universalem Anspruch als der exklusive Heilsweg versteht, dem es um das Heil aller Menschen geht. In diesem Anspruch werden Islam und Christentum, um die es heute Abend gehen soll, zusammen geschlossen werden können. Denn in beiden Religionen geht es um Wahrheit als Bedingung der Möglichkeit, die Welt denkend und glaubend zu verantworten.

Schließlich muss drittens bedacht werden, was dies alles in dem konkreten Lebenszusammenhang einer pluralistischen Gesellschaft bedeutet, einer Gesellschaft, die

³ Vgl. Volkhard Krech: Götterdämmerung. Auf der Suche nach Religion, 2003, S. 45.

von Identität, Freiheit, Gleichheit und Konkurrenz lebt. Ich möchte dann einen Weg suchen, wie die nötige Toleranz zu schaffen ist, um in einer solchen pluralistischen Gesellschaft im Frieden miteinander leben zu können; denn Konflikte gehören, wie wir alle wissen, zum Leben, und auch zu einem Leben, das sich unter den Schutz eines Gottes stellt. Wie diese Konflikte zivilisierbar gemacht werden können und zugleich der Kernanspruch der Religion auf absolute Wahrheit gewahrt werden kann, das ist die zentrale Aufgabe, an der ich mich zu Ehren von Gert Hummel versuchen möchte.

II.

Nun wollen wir versuchen zu klären, was Religion in den Religionen ist. Ich orientiere mich dabei im wesentlichen an den Arbeiten Carl Heinz Ratschows.⁴ Zunächst geht es um etwas, das zur Grunderfahrung des seiner selbst bewusst werdenden Menschen gehört. Indem der Mensch durch das Erwachen des Bewusstseins in ihm selbst sich von anderen unterscheiden kann, beginnt seine Ich-Werdung. Der um sich selber wissende Mensch erfährt sich als Gegenüber zu anderen Menschen und zu Objekten. Zweitens lernt er an den anderen Menschen, aber auch im Bewusstwerden seiner selbst, dass er sterblich ist. Mit der Identität erwacht die Erfahrung der eigenen Endlichkeit, vermittelt (nicht nur aber im Wesentlichen) durch das Sterben der anderen, aber auch durch einen anderen Grundsachverhalt. Der Mensch, der seiner Endlichkeit gewahr wird, erfährt, dass er, um leben zu können, selber töten muss. Er muss töten um zu leben und entdeckt dann mit einigem Schauder, dass auf die Frage: „Wozu lebe ich?“ im Blick auf seine Endlichkeit keine Antwort möglich ist als die: „Um zu sterben“.⁵ Das Sterben hebt aber die Individualität, die der Mensch in seiner Bewusstwerdung als Ich-Konstitution erlebt hat, nun wieder auf und gegenüber diesem unausweichlichen Ende steht der Mensch in unendlicher Verlassenheit. Dieser anthropologische Grundsachverhalt, der mit der Bewusstwerdung des Menschen zusammen hängt, eröffnet den Zugang zum Grundsachverhalt von Religion. Denn die Religionen sind sich darüber einig, dass der Mensch an sich

⁴ Das Verständnis des Menschen in den Religionen und im Christentum (1972), in: Von der Gestaltwerdung des Menschen. Beiträge zu Anthropologie und Ethik, hg. v. Christel Keller-Wentorf und Martin Repp, 1987, S. 133-176; Die Religionen, HST 16, 1979; Jesus Christus, HST 5, 1982. Zum Ganzen vgl. Christoph Schwöbel, Der angefochtene Glaube und die Welt der Religionen, Sonderheft der NZSTh 43, 2001, S. 7-24.

⁵ Vgl. Carl Heinz Ratschow: Das Verständnis des Menschen in den Religionen ..., a.a.O., S. 136.

selbst wie an seiner Welt tief leidet und dass dieses Leiden sein Leben ständig bedroht.

Die Religionen haben zur Beschreibung dieses Grundsachverhalts in ihren Mythen mindestens zwei verschiedene Modelle entwickelt. Das erste Modell meint, dass das Leiden des Menschen dadurch ausgelöst wurde, dass irgendwann in der Urzeit die Menschheit eine Untat verübte, durch die die Verbindung zu der Gottheit zerrissen oder zerstört wurde. Diese gestörte Gottesverbindung bringt all das Elend und auch den Tod in die Welt. Dieses Grundmodell wird beispielhaft im Hainuwele-Mythos aus den Molukken erzählt. Dort wird ein zaubermächtiges Mädchen in einer Tanznacht von eifersüchtigen Mitgliedern des Stammes in eine Grube gedrängt und von den Tanzenden in dieser Grube mit Erde bedeckt und dadurch getötet. Der Adoptiv-Vater des Mädchens erfährt von diesem Vorfall und gräbt die Tote aus, zerschneidet ihren Leichnam in viele Teile und vergräbt sie wieder. Und aus den Teilen dieses Mädchens wachsen dann die Knollenfrüchte, von denen sich die Menschen dort im wesentlichen ernähren. Das heißt, der Mensch wird in seiner Frühzeit aus Neid zum Mörder, und diese Untat begleitet ihn in seinem Menschsein bis auf den heutigen Tag, ja er lebt sogar von seiner Untat, denn er frisst die Früchte dieser Untat täglich in sich hinein, um sein Leben zu fristen. Der Mensch ist von Anfang an ein unheilvolles Wesen.

Der zweite mythologische Typ geht etwa folgendermaßen: Der Mensch ist schicksalhaft durch die Götter, die ihn schufen, und die Umstände, die dabei walteten, in sich zerfallen und zerrissen. Der Mensch vereinigt Titanisches und Göttliches in sich und vermag weder sich selbst zu erhalten noch seine Welt zu bestehen. Weil Titanisches und Göttliches in ihm ist, liegt in ihm eine beständige Unruhe, und die Zerfallenheit birgt alles Unglück in sich. Um sein Leben zu bestehen, bedarf er der Götter. Das mythologische Beispiel dafür ist der griechische Mythos vom Dionysos Zagreus. Von seinem Ursprung her vereint der Mensch die beiden Pole in sich. Er ist kein einheitliches Wesen.

Diese beiden mythologischen Modelle konvergieren aber darauf, dass der Mensch nicht in der Lage ist, sein Leben zu meistern, sondern durch sein Wesen bedroht er sich und seine Welt mit sich selbst und aus sich selbst. Die Religionen sehen in dem Menschen ein scheiterndes Wesen und sie verstehen sich als Antwort auf die verzweifelte Lage des Menschen, der um sein Sterben weiß und in diesem Kreisen um sich selbst vor einem abgründigen Nihilismus steht.

Die Religionen überlassen den Menschen nun nicht seiner verzweifelten Lage, sondern sie geben Anweisungen, wie er damit fertig werden und sein stets scheiterndes Dasein bewältigen kann. Das Zentrum dieser Bewältigung ergibt sich aus dem Hervortreten der Götter, die dem Menschen die Anweisungen zum Heil-Werden geben. In der Religionsgeschichte gibt es sehr verschiedene von den Gottheiten ausgelöste und gewiesene Wege zum Heil, z.B. die Ekstase oder die Askese, die Erkenntnis, das Befolgen von Gesetzen oder einfach die Hingabe. Allen gemeinsam ist, dass in diesen Heilswegen der Mensch sich auf seinen Gott hin überschreitet und in diesem Sich-selbst-Überschreiten sich selbst aufgibt.⁶

Damit aber stoßen wir auf den zweiten Grundsachverhalt von Religion, nämlich, dass die Religionen den Menschen als scheiterndes Wesen in den Menschen als sich aufopferndes Wesen verwandeln, und zwar durch das Hervortreten von Göttern. Aus diesem Hervortreten fließt dann die Anweisungsfülle, dies zu tun und jenes zu lassen, um die Ur-Untat zu löschen und das Heil zu erwerben.

Religion in allen Religionen wäre also der Vorgang, in dem Menschen die Todesgrenzen ihres Menschseins überschreiten bzw. transzendieren. Der Grund der Möglichkeit für diese Transzendierung ruht in dem Hervortreten, in der Manifestation, in der Inspiration der Gottheit. Von diesem Ereignis in Bewegung versetzt, macht der Mensch sich auf, sein verfallenes Dasein auf sein Heil und das heißt auf seine Gottheit hin zu überschreiten und Heil ist immer mit Leben und Lebensmöglichkeit verbunden, das heißt, den Religionen geht es um Leben, und zwar in beiden Dimensionen: als ewiges Leben und als Gewissheit zum Handeln, die Handeln überhaupt erst möglich macht.

Mit dem Hervortreten der Gottheit zeigt sich aber dem Menschen als Heilsweg und Heilsanweisung ein Letztgültiges, Unbedingtes, dem es in den sog. Hochreligionen dann um das universale Heil aller Menschen und nicht mehr nur der Menschen des Stammes oder der Partikularität einer bestimmten Nation oder Rasse geht. Das heißt, die Religionen, zumal solche, die einen Monotheismus ausgebildet haben, kommen von einem Letztgültigen, Unbedingten her, und wir sahen schon, dass in diesem Unbedingten ihre soziologisch zu beschreibende Identifikationskraft und Weltgestaltungskompetenz liegt.

⁶ Ratschow fasst diese Selbsttranszendenz des Menschen zum Heil hin als „Opfer“, das stets als Selbstopfer verstanden werden muss und das Kernstück aller religiösen Antworten auf die anthropologische Situation des an sich selbst verzweifelnden Menschen ist.

Wenden wir dies nun auf unser Thema „Christentum und Islam“ an, so bemerken wir, dass der strukturelle Vorgang, der Religion zu den Religionen macht, im Christentum und im Islam völlig analog ist, auch wenn er inhaltlich im Kernbereich unvergleichbar unterschiedlich ist. Sowohl das Christentum wie der Islam und selbstverständlich auch das Judentum versprechen, von den Gottheiten herkommend, den exklusiven, universalen Weg zum Heil für alle Menschen und verwandeln ihn vom verzweifelten in ein sich auf die Gottheit und die Welt hin überschreitendes Wesen.

III.

Damit stehen wir nun vor dem zweiten Teil unserer Untersuchung, in dem wir darlegen müssen, dass Christentum und Islam sich jeweils als der exklusive Heilsweg verstehen, also einen Absolutheitsanspruch erheben.

Das Christentum hat sich zunächst als Schwester zur jüdischen Religion schließlich dann doch von ihr emanzipiert. Aber das Christentum hat das jüdische Erbe des radikalen Monotheismus nie über Bord geworfen und sich insofern immer an das berühmte „Schema Israel!“ gehalten und es auf sich selber bezogen: „Höre Israel, der Herr, unser Gott, der Herr ist ein Einziger!“⁷ Zwar ist es religionsgeschichtlich deutlich, dass der Monotheismus nicht die früheste Stufe der israelitischen Religion gewesen ist, aber die Entwicklung zu ihm ist nicht mehr umkehrbar, nachdem im babylonischen Exil die israelitische Theologie den Monotheismus formulierte. Er ist die Grundüberzeugung Israels.⁸ Allerdings hat Israel in diesem babylonischen Exil auch aktuelle Toleranzerfahrungen gemacht, die dazu führten, z.B. den heidnischen Perserkönig Kyros, der 546 v.Chr. die Freiheit für die in Babylon Verbannten bringt, als „Messias“ zu verstehen.⁹ Trotz dieses radikalen und unumkehrbaren Monotheismus kennt Israel schon in seiner Staatlichkeit, aber auch später als abhängige

⁷ Dtn. 6,4.

⁸ Mit der Lehre des Propheten Daniel von den Weltzeitaltern „wurde Jaweh zu dem Gott, der die Zeiten von ihrem Anfang bis zu ihrem Ende überblickt und zum Segen der Frommen seines Volkes Israel lenkt. Damit war aus dem Gott vom Berge Sinai in der Tat der Herr der Welt geworden, der als letzten der alten Götter auch noch den Tod entmachtete hatte und im jüngsten Gericht seine Gerechtigkeit walten lässt.“ Otto Kaiser: Der Gott des Alten Testaments, Theologie des AT, Bd. 1 Grundlegung 1993, S. 155 und: „Wer Jaweh als den Schöpfer des Menschen, Lenker der Geschehnisse der Völker und zugleich als den Gott Israels versteht, muss ihn in der Folge notwendig als den einzigen Gott begreifen. ... Der bildlos verehrte Gott steht nicht nur höher als alle anderen Götter, sondern er ist seit der Schöpfung der Welt der einzige Gott.“ Otto Kaiser, Der Gott des Alten Testaments, Wesen und Wirken, Theologie des AT, Bd.2 1998, S. 179.

Provinz der orientalischen Großreiche, eine Art „staatliche Toleranz“ bei gleichzeitiger religiöser Intoleranz.¹⁰ Die Exklusivität hat nicht immer zu einer generellen Ausgrenzung des Fremden geführt, sondern auch zu Integration und Schutzgewährung.¹¹ An diesen Monotheismus knüpft das Neue Testament an und radikalisiert ihn, insofern wir in ihm zwar Anweisungen an die Christenheit finden, in der blühenden Religionskultur der römischen Kaiserzeit nach Augustus als Minderheit sich rechtschaffen und zurückhaltend zu verhalten¹² und den Kaiser als von Gott eingesetzte Obrigkeit zu achten.¹³ In Sachen Religion aber gilt strikte Intoleranz. Mit den heidnischen Kulturen gibt es keinen Dialog, die Religionen sind nichts anderes als pervertierter Unglaube und moralische Zerrüttung.¹⁴ Deutlich ist, dass die frühe Christenheit zwischen dem vom Judentum übernommenen Monotheismus und der Entfaltung ihrer eigenen Christologie keinerlei Spannung wahrgenommen hat, im Gegenteil: Die Erhöhung Jesu wurde als Intensivierung der monotheistischen Grundüberzeugung angesehen.¹⁵ Diese Intoleranz gegenüber den anderen Religionen und Kulturen wird vom Johannes-Evangelium zum schlechthinnigen Absolutheitsanspruch zugespitzt: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben, niemand kommt zum Vater denn durch mich.“¹⁶

Das Christentum hat, als es noch als jüdische Sekte galt, blutige Verfolgungen durch die Juden und die antiken Religionen erlebt, die schließlich in den Christenverfolgungen der römischen Staatsreligion ihren Höhepunkt erreichten. Diese eigene Geschichte hat das Christentum aber nicht davon abgehalten, nach der konstantinischen Wende nun seinerseits mit Gewalt und der im Neuen Testament so niedergelegten Intoleranz im Gepäck die fremden und anderen Religionen zu unterdrücken oder gar auszulöschen. Die Geschichte der christlichen Zwangstaufen, der Kreuzzüge, des Kolonialismus und der Judenpogrome ist bekannt, und sie sind eine bleibende Wunde.

⁹ Jesaja 45,1 ff.

¹⁰ Vgl. Heinz-Joseph Fabry: Toleranz im AT? Ergebnisse einer Suchbewegung, in: Ingo Broer/Richard Schlüter (Hg.), Christentum und Toleranz, 1996, S. 9-34.

¹¹ Vgl. Jürgen Ebach: Aspekte multikulturellen Zusammenlebens in der hebräischen Bibel, in: Jürgen Micksch (Hg.), Multikulturelles Zusammenleben, 1983, S. 14-23.

¹² Z.B. 1. Petrus 3, 8-17.

¹³ Vgl. z.B. Römer 13.

¹⁴ Vgl. Römer 1, 18 ff. Das gilt, auch wenn von Jesus (oder der frühchristlichen Gemeinde) Offenheit gegenüber den Samaritanern und einzelnen Heiden berichtet wird, vgl. Ingo Broer: Toleranz im NT?, in: Broer/Schlüter, a.a.O. (Anm. 10), S. 57-82.

¹⁵ Vgl. Gerd Theißen: Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums, 2000, S. 81 ff.

¹⁶ Joh. 14, 6.

Der Islam, der sich in einer besonderen weltgeschichtlichen Situation als Religion rasch ausbreitete, hat gegenüber den arabischen Stammesreligionen und den verschiedenen Variationen des byzantinischen und syrischen Christentums an den von ihm so verstandenen radikalen Monotheismus des Judentums angeknüpft und meinte, ihn aufgrund der besonderen Offenbarung sogar wiederhergestellt zu haben.¹⁷ Bei relativer Toleranz gegenüber den Buchreligionen Judentum, Christentum und Zoroaster bleiben die Mehrheit der Parteien des Koran, die sich mit diesen Schriftreligionen befassen, dennoch äußerst kritisch, ja polemisch. Der zentrale Punkt des koranischen Widerspruchs gegen das Christentum ist die Christologie, durch die nach islamischer Auffassung der Monotheismus zerstört wird. „Sprich: Er ist Allah, ein Einziger, Allah, der Absolute (ewig Unabhängige, von dem alles abhängt), der zeugt nicht und ist nicht gezeugt worden und keiner ist ihm gleich“, heißt es darum in der 112. Sure als Kernaussage des Tauhid. Jeder Verstoß gegen die Prinzipien von Tauhid fällt unter „Kufr“, d.h. der schuldhaften Undankbarkeit gegenüber Gott. Aus diesem Monotheismus folgt der Exklusivanspruch des Islam, sich als die Religion des natürlichen Menschen zu verstehen, die durch die Religionen nur verunklart wurde. Ein Hadith überliefert, der Prophet habe gesagt: „Jedes Neugeborene hat von Natur aus die Anlagen zum rechten Glauben. Es sind die Eltern, die es zum Juden, Christen oder Magier erziehen. Das ist genauso, wie jedes Tier ein vollkommenes Junges gebiert!“¹⁸

Ziel des Islam ist es darum im Blick auf die anderen Religionen, Verdunkelungen aufzuhellen, mit denen diese die Offenbarung Gottes, den Gottesbegriff und damit auch das Menschsein des Menschen verstellt haben. Allah hat „seinen Gesandten mit der Führung geschickt und dem wahren Glauben, auf dass Er ihn über alle (anderen) Religionen siegen lasse, mag es auch den Götzendienern zuwider sein.“¹⁹ Darum lässt sich der islamische Absolutheitsanspruch folgendermaßen zusammen fassen: „Wer eine andere Religion als den Islam begehrt: Nimmer soll sie von ihm angenommen werden, und im Jenseits wird er unter den Verlierern sein.“²⁰ Darum wird auch den Juden und Christen die Hölle letztlich nicht erspart bleiben, weil sie sich undankbar gegen Gott gezeigt haben: Obwohl sie die Botschaft des Einen er-

¹⁷ Sure 9,31.

¹⁸ Sahih al Buhari, Nachrichten von Taten und Aussprüchen des Propheten Mohammed, ausgewählt, aus dem Arabischen übersetzt und herausgegeben von Dieter Ferchl, 1991, S. 180.

¹⁹ Sure 9,33.

²⁰ Sure 3, 85.

halten hatten, haben sie begonnen, Menschen göttliche Ehren zu zollen: „Gott verfluche sie! Wie können sie sich nur so von der Wahrheit abbringen lassen!“²¹

Jede tolerante Beziehung der Religionen zueinander muss also diesen exklusiven Absolutheitsanspruch voraussetzen, um die wirkliche Tiefe eines religiösen Dialogs zu erreichen und den Religionen gerecht zu werden. Denn ein Dialog, dem es um die Wahrheit geht, setzt ja doch voraus, dass die „jeweiligen Dialogpartner sich gegenseitig die Selbstdefinition ihrer eigenen Position gewähren“.²² Natürlich gilt dieser absolute Wahrheitsanspruch nur in Bezug auf die Selbsterschließung Gottes, nicht für die aus ihm folgenden menschlichen religiösen Institutionen wie Kirche oder Sitten und Gebräuche. Aber daraus entsteht nun das eigentlich theologische Problem: Wenn es nur einen Gott geben kann, dann ist jeder Anspruch eines anderen Gottes auf universalen Heilsweg und Weltherrschaft ein Einspruch gegen dessen Absolutheit. „Der Absolutheitsanspruch der Religionen ist daher für die eigene Religion unabweisbar, für jede fremde Religion nicht nachvollziehbar.“²³ Der Absolutheitsanspruch, der jeder Religion zugebilligt werden muss, bringt also in den interreligiösen Dialog und in den gesuchten Toleranzbegriff eine unüberwindbare Fremdheit hinein. Wie kann man damit theologisch umgehen?

III.

Einer der großartigsten und bekanntesten Versuche, die Toleranz zwischen den großen monotheistischen Religionen zu begründen, hat Lessing in der Ringparabel seines dramatischen Gedichts „Nathan der Weise“ niedergelegt: Ein wunderkräftiger Ring von unschätzbarem Wert wird seit Generationen vom Vater an den ihm liebsten Sohn weitergegeben. Nun kann sich ein Vater nicht entscheiden, welcher seiner drei Söhne ihm der Liebste ist und so lässt er zwei haargenaue Kopien des echten Rings anfertigen, die er selber nicht mehr unterscheiden kann – und stirbt. Jeder Sohn wähnt sich als Erbe im Besitz des echten Rings und stellt seine Ansprüche. Man trifft sich vor dem Richter wieder, der natürlich auch den echten Ring von den Kopien nicht unterscheiden kann. Schon will er die drei Söhne abweisen, da

²¹ Sure 9, 30 und vgl. Tilman Nagel: Islam. Die Heilsbotschaft des Koran und ihre Konsequenzen, 2001, S. 35 f., d.h. auch den Juden wird Abkehr vom Monotheismus vorgeworfen.

²² Christoph Schwöbel: Solus Christus? Zur Frage der Einzigartigkeit Jesu Christi im Kontext des Interreligiösen Dialogs, in: Leben und Kirche. FS für Wilfried Härle, 2001, S. 103.

²³ Carl Heinz Ratschow: Die Religionen, HST 16, 1979, S. 127.

kommt ihm die rettende Idee: der echte Ring besitzt ja doch die Wunderkraft, „vor Gott und Menschen angenehm zu machen“. Also wird sich doch durch die Lebenspraxis, das heißt durch die Moralität des Guten die Echtheit des vererbten Rings selber erweisen. Und so rät er den Dreien:

„Wohlan, es eifre jeder seiner unbestochnen,
von Vorurteilen freien Liebe nach!
Es strebe von Euch jeder um die Wette,
die Kraft des Steins an' Tag
zu legen!
Komme dieser Kraft mit Sanftmut
mit herzlicher Verträglichkeit,
mit Wohltun,
mit innigster Ergebenheit in Gott
zu Hilf!“²⁴

Lessing geht mit dieser Parabel das Problem der Absolutheitsansprüche der verschiedenen Religionen so an, dass religionsphilosophisch nicht entschieden werden kann, welche Religion denn die wahre sei. Er versucht, die äußeren Verschiedenheiten der Religionen, von denen wir gesehen haben, dass sie sich zwar an den monotheistischen Kern anlehnen, aber durchaus analogisierbar mit ihm doch nicht identisch sind, auf eine hinter ihnen liegende Einheit zu durchstoßen. Hinter den sich nur durch Sitten und Gebräuche unterscheidenden monotheistischen Religionen steht die Ur-Religion der Liebe (der alte, echte Ring, Sanftmut, Verträglichkeit, Wohltun, Gottergebenheit) als die hinter den konkreten Religionen liegende Wirklichkeit des Einen Gottes in der natürlichen Religion. Lessing nimmt also die aufgeklärte Religionskritik als Dekonstruktion der Religion auf und überführt dabei das Wesen der Religion aus der Theorie mit ihrem absoluten und exklusiven Wahrheitsanspruch in humane Praxis.²⁵ Der Versuch, zwischen den monotheistischen Religionen ein Toleranzverhältnis zu begründen, transponiert Religion in Moralität – ein Missverständnis, das sich noch heute hartnäckig am Leben hält in der Vor-

²⁴ G.E.Lessing: GW in drei Bänden, Band 3, 1886, S. 740. Die Erzählung von den drei Ringen geht auf eine Wanderfabel aus der Zeit der Kreuzzüge zurück, wird von Bocaccio aufgenommen und von Lessing aktualisiert, vgl. Angelika Overath, in: Toleranz. Drei Lesarten zu Lessings Märchen vom Ring im Jahre 2003, S. 26.

²⁵ Vgl. Johannes Schneider: Lessings Frage nach der Erkenntnismöglichkeit der Religion, in: Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung: hg. von Günter Schulz, Bd. 2, 1975, S. 137-147. Die Parabel ist nicht nur eine „ästhetische Versöhnungsfigur“ sondern genau die „Anleitung zu versöhnender Praxis“, die Angelika Overath bestreitet, a.a.O., S. 30.

stellung, die vornehmlichste Aufgabe der Religionen, speziell der Kirchen, sei es, sich um Moral zu kümmern. Dabei geht es ihnen um die Wahrheit des Heilsweges und des damit verbundenen Verständnisses von der Wirklichkeit des Menschen und der Welt. Lessings Märchen ist und bleibt „eine Spielanleitung zum Denken und eine Verführung zum Glauben“, wie Angelika Overath schreibt²⁶ und war zu ihrer Zeit notwendig und bleibt heute ein wichtiger Denkanstoß. Denn Lessing kritisierte die damals herrschende „reale Gewalt des Christentums“.²⁷ Dennoch verkennt sie das Wesen der monotheistischen Religionen und sie ist wegen ihrer Zurückstellung der Differenzen um einer Einheit willen auch im Blick auf Toleranz in der pluralistischen – oder wie Jürgen Habermas gesagt hat, postsäkularen²⁸ Gesellschaft wenig hilfreich.

Lessings Theorem, alle konkreten Religionen seien nur kulturell verschiedene Einkleidungen der Liebe, ist religionswissenschaftlich nicht zutreffend. Der Kern des Judentums ist nicht die Liebe, sondern die gnädige Zuwendung Gottes in der Thora. Der Kern des Christentums ist nicht die Liebe, sondern die Gerechtigkeit Gottes, die allein aus Glauben geschenkt wird. Und der Kern des Islam ist nicht die Liebe, sondern die Rechtleitung, der sich der glaubende Mensch in seiner Hinwendung zu Gott zu seinem Heil anvertraut. In allen drei Religionen folgt die Zuwendung zum Menschen und seiner Welt in sehr unterschiedlicher, aber doch auch in mancher Hinsicht analogisierbarer Weise aus der widerfahrenen, nicht analogisierbaren Heilsverheißung oder ihrem Zuspruch. Alle Religionen setzen aus ihrem Ursprungskern fromme Lebenspraxis heraus, deren Bezug auf die Erlangung des Heils charakteristisch unterschiedlich ist. Aber ihrer aller Ursprung ist nicht die Moral, sondern das Hervortreten der jeweiligen Gottheit.

Wichtiger aber ist: Lessing kennt nicht die Akzeptanz des unverständlich Fremden als im Kern unverständlich Fremdbleibendes. Gerade dies aber entspricht allein dem unhintergehbaren und von außen nicht begründbaren Absolutheitsanspruch, der jeder Religion zugebilligt werden muss, auch der nichtmonotheistischen. Der andere Gott ist und bleibt im Kern seiner Heilsoffenbarung demjenigen fremd, der dieser Heilsoffenbarung nicht glaubt. Er bleibt nicht nur fremd, sondern die im Hervortreten des anderen Gottes grundlegende Exklusivität begründet eine „Ablehnungs-

²⁶ A.a.O., S. 29.

²⁷ Navid Kermani, in: Toleranz. Drei Lesarten ..., S. 34.

²⁸ Glaube und Wissen. Dankrede zur Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels, 2001, S. 40 ff.

komponente“, die notwendig zu einer Beziehung gehört, die tolerant genannt werden kann. Ohne diese Ablehnungskomponente bleibt entweder Gleichgültigkeit gegenüber dem Anderen oder Verrat an der eigenen Überzeugung als Grund für eine Beziehung, die dann kaum noch tolerant genannt werden kann. Die zu tolerierende religiöse Überzeugung oder Lebenspraxis muss vom Anderen normativ verurteilt werden, und zwar um der Wahrheit willen. Aber dieser „Ablehnungskomponente“ steht eine „Akzeptanzkomponente“ gegenüber, „die die negative Bewertung zwar nicht aufhebt, aber andere, positive Gründe nennt, die für Toleranz sprechen“.²⁹ Darum ist der tolerante Absolutheitsanspruch auch nicht unbedingt ein „Ausschließlichkeitsanspruch“, denn er achtet ja die Hoheit der anderen Gottheiten.³⁰

In jedem Fall verlangen der Absolutheitsanspruch der Religion und die daraus folgende Ablehnung als Teil der Toleranz eine Grenze des Tolerierbaren. Anders kann auch von religiöser Identität nicht geredet werden, weil diese sich ja immer im Unterschied zu bleibend Anderem bestimmt. Genau diese Toleranz aber ist von den auf Gleichheit beruhenden Toleranzvorstellungen nicht erreichbar. Nur wenn Toleranz diese Grenze und Ablehnung erlaubt, können Relativismus und Fundamentalismus – beide sind Angstreaktionen auf den Pluralismus und die Totengräber der modernen Zivilisation – vermieden werden. Und nur mit dieser Form von Toleranz lässt sich das lebensnotwendige zivilisierte Zugleich von Dialog und Konfrontation, von Zusammenleben trotz Differenz, von Offenheit und Identität, von Wahrheit und den irdenen Gefäßen, in denen wir diese nur haben, leben. Dialog der Religionen erfordert Bereitschaft, sich auf Fremdes einzulassen und sich mit der schlechthinnigen Unverstehbarkeit im Kernbereich der anderen Religion abzufinden. Dabei müssen aus humanen Gründen die Verstehensbemühungen so weit vorangetrieben werden, dass die Schönheit und Erhabenheit der fremden Gottheiten so eindringlich werden, dass die Versuchung, ihnen zu glauben, näher rückt.

Von diesem Verständnis von Toleranz her kann dann im Dialog der Religionen kontrovers gefragt werden, ob dieses Toleranzverständnis dem Dialogpartner zugänglich ist oder nicht. Anders ausgedrückt: Ob die Religionen aufgrund ihres jeweiligen Toleranzverständnisses zu einem „positionellen Pluralismus“ fähig sind

²⁹ Rainer Forst mit Bezug auf P. King, Tolerantion, 1976, Art.: Toleranz, in: Hansjörg Sandkühler (Hg.), Enzyklopädie Philosophie Bd. 2, 1999, S. 1628.

³⁰ Gegen Volkhard Krech: a.a.O., S. 81.

oder nicht.³¹ Ich habe im Blick auf die gegenwärtige Verfassung des Islam, zumindest in den Ländern, in denen er die Mehrheit der Bevölkerung stellt, aber auch hier bei uns erhebliche Zweifel,³² denn der Islam versteht sich ja als Vollendung und Überbietung aller anderen Religionen, die, sofern sie Schriftreligionen sind, nichts anderes als depravierter und degenerierter Islam sind. Die anderen nicht monotheistischen Religionen sind schlicht Unglaube. Aber in den Schriftreligionen wirkt der gleiche Gott, das gleiche Heil, wie endlich seit der Offenbarung des Koran nun unverstellt und klar im Islam.³³

Das schließt die Tatsache nicht aus, dass der Islam im Bereich der Lebenspraxis sich meist toleranter gegenüber den Andersgläubigen verhalten hat, als dies durch seine Theorie und Doktrin eigentlich gerechtfertigt war, wenn auch an der islamischen Gesellschaftsutopie von Medina Zweifel ob der dort wirklich herrschenden Toleranz erhoben werden dürfen.³⁴ In islamischen Herrschaftsgebieten sind Juden und Christen immer Bürger zweiter Klasse gewesen. Dennoch gibt es in der islamischen Geschichte auch eine wesentliche Spur von humaner Toleranz, etwa bei den Foren im Bagdad des 10. Jhts. und anderswo, an die angeknüpft werden kann und deren Humanität die Christenheit in ihrer Geschichte wenig entgegenzusetzen hat. Aber weil für eine „postsäkulare“ Gesellschaft, die von Pluralität, Konkurrenz, Individualität, Gleichheit vor dem Recht, Rationalität und Trennung von Religion (Kirche) und Staat gekennzeichnet ist, eine auf Gleichheit ruhende Akzeptanz wenig aussichtsreich erscheint, muss im interreligiösen Dialog nach den Voraussetzungen in der jeweiligen Religion für solchen Pluralismus gefragt werden.

Es gibt allerdings in vielen islamischen Ländern vereinzelte intellektuelle Versuche, die islamische Religion für Freiheit und Pluralismus in Treue zur eigenen Religion

³¹ Vgl. Wilfried Härle: Die Wahrheitsgewissheit des christlichen Glaubens und die Wahrheitsansprüche anderer Religionen, in: Zeitschrift für Mission, XXIV, 1998, S. 176-189.

³² Vgl. Peter Steinacker: Toleranz und Dialog der Religionen, in: FS W. Härle, hg. v. Uta André, Frank Mieke, Christoph Schwöbel, 2001, S. 303-315.

³³ Dies gilt, auch wenn im Koran den Juden und Christen wegen ihrer Verletzung des Monotheismus immer wieder auch die Hölle als ihre eschatologische Zukunft prophezeit wird. (vgl. z.B. Sure 9, 23 ff.)

³⁴ Vgl. Ludwig Ammann: Die Geburt des Islam. Historische Innovation durch Offenbarung, 2001, S. 59: „Politisch werden die konkurrierenden Anbieter von Sinn, die Juden, dadurch ausgeschaltet, dass sie vertrieben und die Männer des letzten Stammes ermordet und ihre Frauen verklavt werden. Parallel dazu werden auch die konkurrierenden Anbieter traditionellen Sinns vom Markt ausgeschlossen, die Dichter. Die Offenbarungsrede diskreditiert sie als Irreleiter (Sure 26, 225 f. P.St.), die eifrigsten Gegner des Propheten fallen gezielten Meuchelmorden zum Opfer. Auch hier ist es also Gewalt, die dem Propheten im Unterschied zu anderen Anbietern monotheistischen Sinns zum Erfolg verhilft“.

zu öffnen. Freilich sind viele Intellektuelle im Westen im Exil, oder sie sind „außerhalb des Hauses des Islam“ in einer Minderheitsgesellschaft.³⁵

Auch die „islamische Charta“, im Jahr 2002 herausgegeben vom Zentralrat der Muslime in Deutschland bemüht sich um Anpassung an deutsche Verfassungsgrundsätze, also Demokratie, Gleichheit vor dem Recht, negative Religionsfreiheit und Religionswechsel und anderes. Aber diese Charta ist im deutschen Islam selbst heiß umstritten und der kontroverse Dialog, wie das mit den entscheidenden Quellen, also dem Koran und der Sunna verträglich sein könnte, hat noch nicht begonnen.

Gleichwohl führt im Interesse des Friedens und der Konvivenz und auch der Wahrheit kein Weg daran vorbei, den Dialog miteinander in Ernst, Ehrfurcht und Liebe zu führen. Es geht um „Zivilisierung der Differenz“³⁶ als religiöses und gesellschaftliches Ziel des auch streitigen Dialogs zwischen Christentum und Islam. Beide sind Religionen des „konkreten Geistes“, wie Tillich dies im letzten Vortrag seines Lebens genannt hat.³⁷ Solche Religion war für Gert Hummel, für den Toleranz einer seiner liebenswerten Wesenszüge gewesen ist, zuerst Erfahrung und dann notwendig Wissenschaft. Er hat Theologie als Erfahrungswissenschaft entfaltet

³⁵ Insgesamt vgl. z.B. den spannenden Sammelband Islam, Demokratie, Moderne. Aktuelle Antworten arabischer Denker, hg. v. Erdmuthe Heller und Hassouna Mosbahi, 1998 und die Hinweise bei Hans Keller: Was macht Religionen pluralismusfähig (und authentisch)?, in: Markus Witte (Hg.): Der Eine Gott und die Welt der Religionen. Beiträge zu einer Theologie der Religionen und zum Interreligiösen Dialog, 2003, S. 277-314, bes. 306 ff.

³⁶ Michael Walzer: Über Toleranz. Von der Zivilisierung der Differenz, 1998.

³⁷ Die Bedeutung der Religionsgeschichte für den Systematischen Theologen (1965), in: Werk und Wirken Paul Tillichs. Ein Gedenkbuch, 1967, S. 195.