

Monotheismus und Intoleranz *

Hans Zirker

Der Vorwurf, dass monotheistische Religionen ihrem Wesen nach zu Unduldsamkeit und Unversöhnlichkeit neigen, reicht bis in die Antike zurück und wird bis in unsere Tage erhoben. Zwar kann man ihm leicht mit dem Argument entgegentreten, dass geschichtliche Verhältnisse immer das Ergebnis einer komplexen Fülle von Faktoren sind und sich kaum je monokausal verrechnen lassen. Außerdem liegt auf der Hand, dass Dissidenten, Minoritäten und Fremde in den unterschiedlichsten religiösen Systemen benachteiligt und diskriminiert werden können. Aber mit solchen Einwänden sind die Momente, die den Verdacht gegen den Monotheismus nähren, noch nicht aus dem Spiel. Wenn auch eine empirische Prüfung im unmittelbaren Vergleich verschiedener Religionstypen ausscheidet, so kann man doch untersuchen, ob einerseits bestimmte religiös ausformulierte Denk- und Verhaltensmuster strukturelle Dispositionen zur Intoleranz zeigen und ob andererseits konkrete Intoleranzen die Charakterzüge des Monotheismus erkennen lassen.

Alle einzelnen möglichen Konsequenzen des Monotheismus können jedoch nur dann angemessen wahrgenommen und gewürdigt werden, wenn man ihnen voraus seine *fundamentale kulturelle Funktion* erkennt: Das Bekenntnis zu einem einzigen Gott legt den Grund dafür, die *Wirklichkeit als Einheit* zu begreifen und für die Menschheit mit einer *universalen Geschichte* zu rechnen. Der Monotheismus hat seinen primären Sinn gerade nicht in der bloßen Behauptung, dass es nur einen Gott gebe statt vieler, sondern in seiner Bestimmung der menschlichen Welt: dass sie nicht gespalten sein soll im Widerstreit göttlicher Mächte und in der Verteilung unterschiedlicher Herrschaftsregionen, nicht zerrissen in einem unüberwindbaren Dualismus von Licht und Finsternis, von gutem und bösem Sein, nicht endgültig pluralisiert in der antagonistischen Selbstbehauptung der Völker. Wie ambivalent oder gar gefährlich einzelne Folgen des Monotheismus dann noch sein mögen, so stehen sie doch im Zusammenhang dieser Konstitution einer umgreifenden Ordnung des Seins und einer zuversichtlichen Orientierung – über die gegebenen Verhältnisse hinaus auf eine größere Zukunft hin.

Freilich tritt im Spektrum der Religionen nicht allein der Monotheismus für die Einheit der Welt und eine homogene Interpretation der Wirklichkeit ein. Man kann noch nicht einmal sagen, dass er sie am konsequentesten formuliert. Anders als etwa für bestimmte hinduistische und buddhistische Denkweisen, die dem absoluten Sein oder Nirwana gegenüber nur noch täuschungsbedingten Schein kennen, bleibt für den Monotheismus noch die Dualität von Gott und Welt, von Schöpfer und Geschöpf, dabei auch die theo-

* Erstveröffentlichung in: *Konrad Hilpert / Jürgen Werbick (Hg.), Mit den Anderen leben. Wege zur Toleranz*, Düsseldorf 1995, 95–117; für die Online-Publikation etwas überarbeitet.

retisch unlösbare Spannung von Gottes Allmacht und menschlicher Freiheit. Dies gerade tangiert auch das Problem der Toleranz.

1. Toleranz und / oder Religionsfreiheit

Wer in den vorneuzeitlichen Verhältnissen der Religionen nach Toleranz Ausschau hält, darf seinen Blick nicht auf das beschränken, was unter unseren heutigen Verhältnissen „Religionsfreiheit“ meint, nämlich ein *individuelles Selbstbestimmungsrecht*. Von „Toleranz“ kann man auch schon dort sprechen, wo nur *bestimmten Gruppen* rechtlicher Schutz ihrer *vorgegebenen Glaubensweisen und Lebensvollzüge* eingeräumt wird, ohne daß auch einzelne Personen über ihren jeweiligen Standort – über dessen Beibehaltung, Aufgabe oder Veränderung – befinden dürften. In diesem Sinn erkennt etwa das traditionelle islamische Recht den „Leuten der Schrift“, d. h. vor allem den Juden und Christen, als Angehörigen ihrer Religionsgemeinschaft einen gesicherten Status zu, nicht aber als Individuen.

Außerdem wäre die Perspektive im folgenden zu schmal, wenn Toleranz nur dort wahrgenommen würde, wo die Beziehungen gesetzlich auf die „Zuerkennung oder Gewährleistung rechtlicher Freiheit“ hin normiert sind; dem weit voraus geht im gesellschaftlichen Raum das „Dulden von etwas, was rechtlich nicht anerkannt werden kann“, die „Hinnahme eines Übels“ um des friedfertigen Zusammenlebens willen.¹ Die Fähigkeit, gegenüber dem gelassen zu bleiben und sich mit dem abzufinden, was den eigenen Erwartungen und Verpflichtungen nicht entspricht, ist für die soziale Verbundenheit von Einzelnen und Gruppen und für die Stabilität ihrer Beziehungen von grundlegender Bedeutung; und umgekehrt kann die Neigung zur rigorosen Durchsetzung des Rechts selbst dem Gemeinwohl entgegenstehen.

Dabei geht es schließlich auch um mehr als um die ausdrücklichen *moralischen Maßstäbe*, die von den monotheistischen Religionen gefördert werden. Aufmerksamkeit verdienen schon die in ihnen bezeugten *Mentalitäten*. Freilich können diese in sich widerspruchsvoll sein und sind oft nur unscharf auszumachen. Dennoch gehören sie zu den für das gestellte Thema erheblichen Sachverhalten.

2. Der Verdacht gegen den Monotheismus

Nach der wahrscheinlich um 178 n. Chr. in Rom veröffentlichten Streitschrift des griechischen Philosophen Kelsos über „Das wahre Wort“ (alēthēs lógos) führen die Christen mit ihrem Grundsatz „Niemand kann zwei Herren dienen“ (Mt 6,24; Lk 16,13) „die Sprache des Aufruhrs von Leuten ..., die sich von den übrigen Menschen absperren und losreißen“². Indem sie zwischenmenschlich gültige Rechtsbeziehungen auf ihr Verhältnis zu Gott und Göttern übertragen, schaffen sie in religiösen Dingen Gegensätze und

¹ Ernst-Wolfgang Böckenförde, Religionsfreiheit. Die Kirche in der modernen Welt, Freiburg 1990, 57, im Blick auf die „bürgerliche Toleranz in ihrem eigentlichen Sinn“.

² Zit. nach Origenes, Gegen Kelsos. Dt. Übers. von Paul Koetschau. Ausgew. und bearb. von Karl Pichler, München 1986, 156 (VIII, 2).

Zwietracht: „wer behauptet, dass nur ein Herr gemeint sei, wenn er von Gott redet, der handelt gottlos, da er das Reich Gottes teilt und Unruhe stiftet, als ob dort eine Partei vorhanden wäre und es einen andern, einen Widersacher Gottes, gäbe.“³ Indem die Christen nur einen einzigen Gott und dessen Gesetz anerkennen, können sie nach Kelsos' Sicht kein Verständnis gewinnen für die großzügig versöhnliche Frömmigkeit der übrigen Menschen und geraten notwendigerweise in Widerstreit sowohl mit all denen, die nicht die christlichen Überzeugungen teilen, wie mit einem Staat, der um seiner eigenen Festigkeit willen einer Vielfalt religiöser Kulte Raum gewähren will. „Der Monotheismus wäre diskutabel, wenn es gelingen könnte, die nationalen Besonderheiten zu überwinden, aber niemals werden sich die verschiedenen Völker in diesem Sinne auf ein einziges ‚Gesetz‘ einigen, und darum kann die Wirkung des jüdisch-christlichen Monotheismus auf das politische Leben im Grund immer nur destruktiv sein.“⁴ Die Behauptung, dass das eigentlich Empörende für Kelsos „nicht der Monotheismus als solcher, sondern die Exklusivität des christlichen Glaubens“ sei⁵, verkennt den Zusammenhang von beidem – nicht nur in Kelsos' Sicht.

Dass uns von der Schrift des Kelsos allein das erhalten geblieben ist, was uns sein Kontrahent Origenes in polemischer Abwehr zitiert, bekräftigt noch nachträglich den erhobenen Vorwurf. Entsprechend dem kulturellen Klima, das sich mit der politischen Macht des Christentums in der Antike durchsetzte⁶, fiel des Kelsos eigene Stimme dem christlichen Überlieferungsverdikt zum Opfer. „Nach der Bekehrung des Römerreichs bestätigen die Ausnahmegesetze hinsichtlich des Heidentums und die Zerstörung der Tempel die realistische Sicht der Heiden: Der aus der jüdisch-christlichen Tradition hervorgegangene Monotheismus ist von solcher Art, daß er jeder anderen Form des Göttlichen und schließlich auch jeder anderen Ethik als der von ihm gebotenen das Daseinsrecht verweigert.“⁷

Politische Auseinandersetzungen, die auf die Analogie von göttlicher und irdischer Herrschaft zurückgriffen, waren dem antiken Christentum noch von älteren Impulsen her nahegelegt. Dies belegt ausführlich *Erik Peterson* in seiner Studie über den „Monotheismus als politisches Problem“⁸. Zwar wird seinem Ergebnis, dass sich der christliche Glaube schon durch sein Trinitätsdogma in einen fundamentalen Gegensatz zu jeglicher politischen Theologie gestellt habe, inzwischen weithin widersprochen⁹; doch dies

³ Ebd. 165 (VIII, 11).

⁴ So die Beschreibung von Kelsos' Position durch *Erik Peterson*, *Der Monotheismus als politisches Problem* [Leipzig 1935], in: Ders., *Theologische Traktate*, München 1951, 45–147, hier 81.

⁵ *Jan Badewien*, *Celsus und Origenes*, in: *Alfred Schindler (Hg.)*, *Monotheismus als politisches Problem? Erik Peterson und die Kritik der politischen Theologie*, Gütersloh 1978, 36–42, hier 40f.

⁶ Vgl. *Norbert Brox*, *Häresie*, in: *RAC* 13, 248–297; *Wolfgang Speyer*, *Büchervernichtung und Zensur des Geistes bei Heiden, Juden und Christen*, Stuttgart 1981, bes. 130–157: Die Vernichtung gemeinschafts- und glaubensgefährdender Schriften durch die Großkirche und den christlichen Staat.

⁷ *Christian Duquoc*, *Monotheismus und Einheitsideologie*, in: *Conc* 21, 1985, 41–46, hier 41 f.

⁸ Siehe Anm. 4

⁹ Vgl. *A. Schindler* (s. Anm. 5), bes. 170–201; *Frithard Scholz*, *Bemerkungen zur Funktion der Petersonsthese in der neueren Diskussion um eine Politische Theologie. Zu Petersons trinitätstheologischem Ge-*

ändert nichts an der historischen und theologischen Bedeutung der von ihm erörterten Sache. Nach der pseudoaristotelischen Schrift „*De mundo*“ aus dem 1. Jahrhundert v. Chr. „ist Gott der Marionettenspieler (neurospástēs), der durch das Anziehen eines einzigen Fadens die ganze Mannigfaltigkeit der Bewegungen in der Welt erst hervorbringt“¹⁰ – zu denken „nach Art des Persischen Großkönigs“: „Der wohnt unsichtbar in seinem Palast, durch viele Vorzimmer getrennt, und ist umgeben von einem großen Hofstaat.“¹¹

Auf dem Hintergrund solcher Vorstellungen sieht vor allem *Eusebios von Cäsarea* als Hofideologe Kaiser Konstantins das Imperium Romanum zum konsequenten (das heißt für ihn arianischen) Monotheismus und zur Bekämpfung des Polytheismus verpflichtet. Monotheismus und irdische Monarchie werden dabei nicht nur in einem analogen Verhältnis gesehen, sondern die himmlische Macht ist das Prinzip der irdischen und bildet sich in ihr ab; der eine Gott verlangt einen einzigen irdischen Herrscher – nach dem Grundsatz: „Dem *einen* König auf Erden entspricht der *eine* Gott, der *eine* König im Himmel und der *eine* königliche Nomos und Logos“¹².

Dies konnte freilich diejenigen nicht überzeugen, die gegen die Kirche den Polytheismus rechtfertigen wollten. Für sie waren die vielen Götter „Könige, Satrapen, Statthalter, ‚Freunde des Königs‘ oder Beamte, während der höchste Gott, der mit dem persischen Großkönig oder dem Römischen Kaiser verglichen wird, das eigentliche *imperium* hat.“¹³ Vor allem aber stimmte die Behauptung von Eusebios, dass mit dem Römischen Reich die prophetischen Weisungen vom Völkerfrieden in Erfüllung gegangen seien, offensichtlich nicht mit der Realität überein. Doch: „Die Gedanken des Eusebius haben eine ungeheuerere geschichtliche Wirkung gehabt. Man findet sie allenthalben in der patristischen Literatur wieder.“¹⁴ Obwohl sie der polemischen Bestreitung des Monotheismus durch Kelsos konträr entgegenstehen, treffen sie sich mit ihm darin, dass für das Christentum eine friedfertige Gesellschaft und Menschheit nur mit der Durchsetzung seines eigenen monotheistischen Glaubens denkbar sei. Der eine behauptet dies zur Rechtfertigung, der andere im Vorwurf.

Für die neuzeitliche Religionskritik bezeichnend erklärt *David Hume* im geschichtlichen Rückblick: „Die Intoleranz nahezu aller Religionen, die die Einheit Gottes behauptet haben, ist ebenso bemerkenswert wie das entgegengesetzte Prinzip der Polytheisten. ... Ich darf wohl die Behauptung wagen, daß wenige Entartungen des Götzendienstes und Polytheismus’ verderblicher für die Gesellschaft sind als die auf die Spitze getriebene Entartung des Theismus.“¹⁵ In dieser Sicht geht die moralische Dankgang und zur Kritik daran s. darüber hinaus vor allem *Barabara Nichtweiß*, Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk, Freiburg 1992, 775–788.

¹⁰ *E. Peterson* (s. Anm. 4), 52.

¹¹ Ebd. 51.

¹² Ebd. 91. Vgl. zur Parallelisierung von Gottes- und Kaiserbild *Moshe Barasch*, Gott als Herrscher. Zur Ikonographie der Theokratie, in: Jacob Taubes (Hg.), Religionstheorie und Politische Theologie, Bd. 3: Theokratie, München 1987, 248–265, hier 250f (aber auch 253f zur Differenz der Ikonographie Gottes im Verzicht auf die Siegestopik).

¹³ *E. Peterson* (s. Anm. 4), 72.

¹⁴ Ebd. 93.

getriebene Entartung des Theismus.“¹⁵ In dieser Sicht geht die moralische Verwerflichkeit des prinzipiell unverträglichen Glaubens Hand in Hand mit den sozialen Schäden.

Dass unter den modernen gesellschaftlichen Verhältnissen schließlich die politischen Handlungsräume und Durchsetzungsmöglichkeiten für jede Religion grundlegend eingeschränkt wurden, ließ die gegen den Monotheismus gerichtete Kritik nicht verstummen. Nach wie vor sieht sich das Christentum der Anschuldigung konfrontiert, dass es mit seiner Gottesvorstellung ein absolutistisches Einheitsdenken verkörpere¹⁶ – „Das gemeinsame Unrecht von Marxismus und Christentum wäre demnach, eine totalitäre Auffassung von Geschichte zu vertreten“¹⁷. Zusätzlich wird der Monotheismus nun aber auch noch aufgrund seiner männlich bevormundenden Autoritätsstruktur angeprangert – „als ideologische Absicherung für verschiedene Formen des patriarchalischen Systems in der westlichen Welt wie außerhalb ihrer“¹⁸.

Gegen derartige Vorwürfe wird gelegentlich eingewandt, dass totalitäre und intolerante Charakterzüge noch nicht dem monotheistischen Glauben als solchem eigen seien, sondern sich erst aus der Behauptung ergäben, „daß Gott sich eines bestimmten Teiles der Geschichte besonders annimmt“¹⁹: „ein einziger Gott, ein einziger Glaube, eine einzige Taufe, ein einziger Herr Jesus Christus – all das drängte zum Bekenntnis einer einzigen erfahrbaren wahren Kirche. Nicht die Einzigkeit Gottes beherrscht dieses Denken, sondern die Einzigkeit eines geschichtlichen Herrn.“²⁰ Erst durch den Glauben an dessen „parteiisches Eingreifen in die gesellschaftlichen Gegensätze“ werde ideologisch die Unduldsamkeit gefördert: „Ein solcher Gott verallgemeinert ein Verhalten, das ... jede andere Eigenform in der Geschichte abwertet.“²¹

Auch kam *Erik Peterson* bei seiner Sichtung der christlichen Antike schon zu dem Ergebnis, dass sie auf ihrem dogmengeschichtlichen Weg den einen Gott schließlich nicht mehr mit einer bestimmten innerweltlichen Geschichte und Politik in Verbindung bringen konnte, da sich der christliche Glaube zwar zu einer einzigen göttlichen Herrschaft, aber „nicht zur Monarchie einer einzigen Person in der Gottheit“ bekenne; der Einheitsbegriff eines dreieinigen Gottes jedoch „habe in der geschaffenen Kreatur keine Entspre-

¹⁵ *David Hume*, Die Naturgeschichte der Religion [u. a.], Hamburg 1984 (orig.: *The Natural History of Religion*, London 1757), 1–72, hier 38f.

¹⁶ Vgl. *Ch. Duquoc* (s. Anm. 7); *Jürgen Moltmann*, Die einladende Einheit des dreieinigen Gottes, in: *Conc 21*, 1985, 35–41, hier 36 über „die heutige Kritik am Monotheismus“, die sich u. a. auf seine „Anerkennung der einen, einzigen Weltmonarchie dieses Gottes“ richtet und darauf, dass dadurch „die Haltung der *Unterwerfung*, nicht der eigenen *Freiheit*“ gefördert werde.

¹⁷ *Claude Geffré / Jean-Pierre Jossua*, Monotheismus in Frage gestellt, in: *Conc 21*, 1985, 1–4, hier 1.

¹⁸ Ebd. 2; vgl. *J. Moltmann*, (s. Anm. 16), 36, über den Vorwurf, dass der Monotheismus „die Religion des *Patriarchats*“ sei: „der Herrschaft des Allvaters im Himmel entspricht die Herrschaft des Vaters in der Familie. Die Entmündigung und Versklavung der Frau folgen daraus. ‚Monotheismus‘ ist nur die religiöse Spitze einer universalen Herrschaftsordnung, die fremde Völker, Frauen und die Natur unterwirft und in Abhängigkeit zwingt. ... Der maskuline Monotheismus kann ... kaum als eine religiöse oder gar sittliche Höherentwicklung der Menschheit angesehen werden.“ – Freilich lehnt der islamische Monotheismus die familiäre Analogie von Gott und Vater gerade rigoros ab.

¹⁹ *C. Geffré / J.-P. Jossua* (s. Anm. 17), 3.

²⁰ *Ch. Duquoc* (s. Anm. 7), 42.

²¹ Ebd. 43.

chung.“²² Vom christlichen Glauben an den einen Gott gebe es keinen Weg mehr zur Forderung einer monarchischen Herrschaftsstruktur. Der Monotheismus sei damit „als politisches Problem theologisch erledigt und der christliche Glaube aus der Verkettung mit dem Imperium Romanum befreit worden.“²³ Auf diese Weise sei sogar „grundsätzlich der Bruch mit jeder ‚politischen Theologie‘ vollzogen, die die christliche Lehre zur Rechtfertigung einer politischen Situation missbraucht“²⁴. Damit unterscheide sich das Christentum grundlegend nicht nur vom Polytheismus, sondern vor allem auch vom Monotheismus des Judentums.²⁵

Aber es bleibt zu prüfen, ob die Beziehung auf Gott als den Herrn einer besonderen Geschichte nicht gerade ein konstitutives Element aller monotheistischen Religionen ist oder wenigstens war. Die Frage, wieweit es diese jemals anders gab als im Glauben an den einen Herrn der Geschichte, in deren Mitte die je eigene Glaubensgemeinschaft stand, trifft jedenfalls den Nerv ihrer Existenz in einer säkularisierten Welt; denn in ihr kann man die Erfahrungs- und Handlungsräume weniger als je von einem himmlischen Herrn dominiert sehen; und in ihr hält sich der hartnäckiger Argwohn, dass der Geist der fundamentalistischen Unversöhnlichkeit mit einer freien Gesellschaft „aus der Natur der Sache den westasiatischen, monotheistischen Religionen eigen ist. Nur sie haben religiöse Tyrannis hervorgebracht. Dies wird mit höchster Wahrscheinlichkeit auch ihr weiteres Schicksal bleiben.“²⁶

3. Ausschließlichkeitsansprüche und Aussonderungen

Es gibt keinen einheitlichen Monotheismus; deshalb müssen wir ihn auch im folgenden mit erheblichen Differenzierungen behandeln. Doch wird der Blick dabei auf Judentum, Christentum und Islam begrenzt sein.²⁷

²² E. Peterson (s. Anm. 4), 103 (mit Bezug auf die 3. theologische Rede von Gregor von Nazianz).

²³ Ebd. 105.

²⁴ Ebd.; dabei nennt Peterson freilich neben dem Glauben an den dreieinen Gott noch ein zweites Motiv, das eine gesonderte Rolle spielt und später eigens beachtet werden soll: „die Lehre von der göttlichen Monarchie mußte am trinitarischen Dogma und die Interpretation der Pax Augusta an der christlichen Eschatologie scheitern.“ (Ebd. 104). Vgl. darüber hinaus im Anschluss an Peterson die apodiktischen Ausführungen von Peter Koslowski, Politischer Monotheismus oder Trinitätslehre. Zu Möglichkeit und Unmöglichkeit einer christlichen Politischen Theologie, in: Jacob Taubes (s. Anm. 12), 26–44.

²⁵ Ebd. 105: „Nur auf dem Boden des Judentums oder Heidentums kann es so etwas wie eine ‚politische Theologie‘ geben. Doch die christliche Verkündigung von dem drei-einigen Gotte steht jenseits von Judentum und Heidentum, gibt es doch das Geheimnis der Dreieinigkeit nur in der Gottheit selber, aber nicht in der Kreatur.“ Vgl. ebd. 55, mit Verweis auf Philo: „Die Monarchie in Israel ist die göttliche Israel ist eine Theokratie, das eine Volk wird von dem einem göttlichen Monarchen regiert. Ein Volk und ein Gott, das ist ja jüdische Lösung.“ Am 13.9.1935 schreibt Peterson an Karl Barth zu seinem Monotheismus-Traktat: „Ich sage darin, daß mit dem ‚dreieinigen Gott‘ nicht Politische Theologie getrieben werden kann, wohl aber mit dem ‚Monotheismus‘ und ‚Polytheismus‘.“ (Zit. bei B. Nichtweiß – s. Anm. 9 –, 776).

²⁶ Knut Wolf, Fundamentalistische Strömungen in der katholischen Kirche, in: Thomas Meyer (Hg.), Fundamentalismus, Frankfurt 1989, 248–262, hier 259.

²⁷ Der Frage, wieweit sich etwa im *Reformhinduismus* oder *Bahaismus* erhebliche Varianten des Monotheismus, gar typisch neuzeitliche Charakterzüge nachweisen lassen, kann hier nicht nachgegangen werden. Außerdem bleibt unbedacht, dass sich in der *Volksfrömmigkeit* der monotheistischen Religionen – etwa der christlichen Heiligenverehrung – latent polytheistische Tendenzen mit folgenreichen Relativierungen der offiziellen Doktrin und Politik behaupten können.

Wenn man die *biblischen Zeugnisse* in ihrer geschichtlichen Folge untersuchen wollte, stünde man vor der schwierigen Frage, von welcher Zeit und welchen Texten an man es mit einem „monotheistischen“ Glauben zu tun habe. Aber solches historische Interesse kann hier beiseite gelassen werden; denn auch die biblischen Äußerungen, die auf eine religionsgeschichtlich frühere Phase zurückgehen, sind schließlich in das monotheistische Denken aufgenommen worden und prägen dessen exklusives Gottesverständnis entscheidend mit.²⁸

Unerbittlich wacht Gott über das Volk, das er sich auserwählte, damit es nicht neben ihm noch andere Götter verehere. Dementsprechen aggressiv gerät die Szene am Sinai, als das Volk sich unter Aaron aus Gold ein (als Götzenbild verstandenes) „Kalb“ angefertigt hatte: „Mose sah, wie verwildert das Volk war. Denn Aaron hatte es verwildern lassen ... Mose trat an das Lagertor und sagte: ‚Wer für den Herrn ist, her zu mir! Da sammelten sich alle Leviten um ihn.‘ Er sagte zu ihnen: So spricht der Herr, der Gott Israels: Jeder lege sein Schwert an. Zieht durch das Lager von Tor zu Tor! Jeder erschlage seinen Bruder, seinen Freund, seinen Nächsten. Die Leviten taten, was Mose gesagt hatte. Vom Volk fielen an jenem Tag gegen dreitausend Mann.“ (Ex 32,25–28).²⁹ Gottes Anspruch auf alleinige Anerkennung ist hier ein Grundzug seines Wesens: „Du darfst dich nicht vor einem anderen Gott niederwerfen. Denn Jahwe trägt den Namen ‚der Eifersüchtige‘; ein eifersüchtiger Gott ist er.“ (Ex 34,14³⁰). Israels „Zug mitten durch die Völker“ bringt immer wieder die Gefahr, „den Göttern dieser Völker zu dienen“ (Dtn 29,15.17). Jeder, der ihr erliegt, muss mit Gottes strafendem Urteil rechnen, aber auch mit seiner höchst erregten Emotionalität: „Der Herr wird sich weigern, ihm zu verzeihen, er wird schnauben vor Zorn und Eifersucht gegen einen solchen Menschen.“ (Dtn 29,19). Damit wird hier Gott in empfindlicher Weise dem Einfluss der Menschen ausgesetzt: Sie können ihn mit ihrem Verhalten zur „Eifersucht reizen“ (z. B. Dtn 32,16.21; Ps 78,58). Die Parallele zu *ehelichen Beziehungen* – „Denn Eifersucht bringt den Ehemann in Wut, er kennt keine Schonung am Tag der Rache“ (Spr 6,34) – ist für das biblische Gottesbild charakteristisch; dem Koran ist sie in ihrem anthropomorphen Charakter – ebenso bezeichnend – fremd.

²⁸ Zur Geschichte des alttestamentlichen Monotheismus vgl. *Ernst Haag (Hg.)*, Gott, der einzige. Zur Entstehung des Monotheismus in Israel, Freiburg 1985; *Bernhard Lang (Hg.)*, Der einzige Gott. Die Geburt des biblischen Monotheismus, München 1981.

²⁹ Für *Jan Assmann*, Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus, München 2003, stellt diese Perikope das Urbild monotheistischer Ausgrenzung und Gewalt dar. Zur Diskussion vgl. ebd. 193ff die abgedruckten Beiträge von *Rolf Rendtorff*, *Erich Zenger*, *Klaus Koch*, *Gerhard Kaiser* und *Karl-Josef Kuschel*; darüber hinaus z.B. *Hermann Düringer (Hg.)*, Monotheismus – eine Quelle der Gewalt?, Frankfurt a. M. 2004; *Johanna Rahner*, Du wirst keine anderen Götter neben mir haben. Theologische und (religions-)philosophische Implikationen der Mosaischen Unterscheidung Jan Assmanns, in: ZKTh 127, 2005, 57–76; *Peter Walter (Hg.)*, Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott, Frankfurt a. M. 2005.

³⁰ Vgl. im Dekalog Ex 20,5; Dtn 5,9; *G. Sauer*, qin’āh Eifer, in: THAT 2, 647–650; *Albrecht Stumpff*, zēlos [usw.], in: ThWNT 2, 879–890; hier 881 zur doppelten Ausrichtung der Eifersucht Gottes auf die Exklusivität seiner *Heiligkeit* und seiner *Geschichtsmacht* hin.

In diesem Sinn warnt auch im Neuen Testament Paulus die Christen in Korinth davor, sich mit den Dämonen einzulassen: „Oder wollen wir die Eifersucht des Herrn wecken?“ (1 Kor 10,22). Und dementsprechend charakterisiert er seinen eigenen Dienst an der Einheit der Gemeinde: „Ich eifere um euch mit der Eifersucht Gottes ...; denn ich habe euch nur einem einzigen Mann verlobt“ (2 Kor 11,2).

Eine besonders aggressive Form der Ausschließlichkeit Gottes finden wir im *sakralen Krieg*, einer Institution, die wesentlich in der Zeit vor dem israelitischen Königtum und zu dessen Anfängen ausformuliert worden ist, in einer Epoche also, in der sich Israel zwar noch nicht zum Monotheismus bekennt, aber doch schon zur exklusiven Bindung an einen einzigen Gott als den geschichtsmächtig überragenden Herrn. Der letzte Akt des Krieges ist hier nicht der Sieg, sondern der *Bann*³¹ – entsprechend etwa dem Auftrag zur Eroberung Jerichos in *Jos 6,17*: „Die Stadt mit allem, was in ihr ist, soll zu Ehren des Herrn dem Untergang geweiht sein“ und seiner Konsequenz: „Mit scharfem Schwert weihten sie alles, was in der Stadt war, dem Untergang, Männer und Frauen, Kinder und Greise, Rinder und Schafe und Esel.“ (V. 21). Es geht bei solcher Kriegsführung also nicht nur um die Behauptung der eigenen Existenz gegen die Feinde, sondern um die Durchsetzung der Heiligkeit Gottes im Lande; vertilgt werden soll, was nicht ihm zugehört. Dementsprechend fordert auch die Tora für eine israelitische Stadt, die abtrünnig geworden ist: „Du sollst die Bürger dieser Stadt mit scharfem Schwert erschlagen, du sollst an der Stadt und an allem, was darin lebt, auch am Vieh, den Bann vollstrecken mit scharfem Schwert ... und die Stadt mit der gesamten Beute als Ganzopfer für den Herrn, deinen Gott, im Feuer verbrennen. Für immer soll sie ein Schutthügel bleiben und nie wieder aufgebaut werden.“ (Dtn 13,16f; vgl. 1 Sam 15 Sauls Fehlverhalten und das Urteil Samuels).

Aufgrund der biblischen Überlieferungen lässt sich freilich nur „schwer sagen, in welchem Maß diese Vorschriften tatsächlich ausgeführt wurden“.³² Jedenfalls verschwanden sie mit der Stabilisierung des Königtums und der Aufstellung eines Berufsheeres. Aber es verschwand nicht die prophetische Stimme, die den Krieg mit Gottes verzehrender Heiligkeit in Verbindung bringen kann: „Ruft gegen Zion den heiligen Krieg aus!“ (Jer 6,4)³³.

Weit über politische Realisierbarkeit hinaus geht das Konfrontationsdenken nach kriegerischem Muster vom Alten Testament aus noch in die religiöse Mentalität der jüdi-

³¹ Vgl. C. Brekelmanns, ḥēræm Bann, in: THAT I, 635–639. Die Grundbedeutung der Wurzel ḥrm ist „absondern“, „trennen“.

³² Roland de Vaux, Das Alte Testament und seine Lebensordnungen, Bd. II, Freiburg 1962, 72.

³³ So die „Einheitsübersetzung“ für „qaddēšū ‘alēhā milḥāmāh“; die Zürcher Bibel übersetzt: „Weiht euch zum Kampfe wider die Stadt!“ Auf jeden Fall ist der Krieg hier ein sakraler Vorgang. Vgl. „qiddēš (milḥāmāh) al‘ auch in Jer 22,7; 51,27; Joel 4,9; Mi 3,5; in Jes 13,3 sind die Krieger m^equddāšīm = Geheiligte. (Vgl. H.-P. Müller, qdš heilig, in: THAT 2, 589–609, 595: „heiligt den Krieg gegen“). Hier liegt der Ansatz für die Rede vom „heiligen Krieg“, die dem Koran und dem Islam entgegen der allgemeinen Annahme gerade völlig fremd ist (vgl. Hans Zirker, Islam. Theologische und gesellschaftliche Herausforderungen, Düsseldorf 1993, 221–240: Allah – ein kriegerischer Gott?; online verfügbar über <http://duePublico.uni-duisburg-essen.de/servlets/DocumentServlet?id=10935>, hier 182–197).

schen Diaspora ein: Der Traktat 'Abodah Zarah des *Talmud* ist in seiner Einstellung zu den anderen Religionen „fixiert durch die deuteronomistische Bearbeitung der israelitischen Landnahme-Tradition. Der Krieg gegen Kanaan, seine Götter und ihre Diener wird in der Polemik des kaiserzeitlichen Traktates fortgesetzt. Diesem Feindbild entsprechend sind Nichtisraeliten von vornherein und ausnahmslos verdächtig der Bestialität, Sodomie, Unzucht, des Totschlags und jeder Art von Betrug und Schändlichkeit.“³⁴ Dies ist umso bemerkenswerter, als „bei allen alten Völkern der Mittelmeerwelt ... Religionskriege unbekannt und spezifisch religiöse Verfolgungen im Vergleich zur nachantiken Religionsgeschichte Europas verhältnismäßig begrenzt waren“.³⁵

Wie bedrohlich die Abkehr von dem einen Gott Israel erschien und wie heftig sie abgewehrt werden musste, zeigt sich auch an der Verurteilung von „*falschen Propheten*“: „Wenn in deiner Mitte ein Prophet oder ein Traumseher auftritt und dir ein Zeichen oder Wunder ankündigt, wobei er sagt: Folgen wir anderen Göttern nach, die du bisher nicht kanntest, ... dann sollst du nicht auf die Worte dieses Propheten oder Traumsehers hören. ... Der Prophet oder Traumseher aber soll mit dem Tod bestraft werden. Er hat euch aufgewiegelt gegen den Herrn, euren Gott“ (Dtn 13,2–6). Wer ein solches Verbrechen begeht, soll auch keinen Schutz in der eigenen Familie und in vertrautester Nähe erwarten dürfen: „Wenn dein Bruder ... oder dein Sohn oder deine Tochter oder deine Frau, mit der du schläfst, oder dein Freund, den du liebst wie dich selbst, dich heimlich verführen will, ... dann sollst du nicht nachgeben und nicht auf ihn hören. Du sollst in dir kein Mitleid mit ihm aufsteigen lassen Wenn er hingerichtet wird, sollst du als erster deine Hand gegen ihn erheben, dann erst das ganze Volk. Du sollst ihn steinigen, und er soll sterben“ (Dtn 13,7–12) – „Sogar der Vater und die Mutter, die eigenen Eltern, nageln ihn dann an, wenn er den Propheten machen will.“ (Sach 13,3).

Von hier aus führt eine unmittelbare Linie zu den Ausgrenzungen, die das Christentum gegenüber denen vornahm, die von ihren dogmatischen Einheitsnormen abwichen: „Vom Mittelalter an wird man diese Gesetze und Exempel anführen, um gegen die Verbreiter der Häresie vorzugehen.“³⁶ Aber schon *2 Petr 2* greift mit äußerster verbaler Aggressivität die „Pseudopropheten“ und die „Pseudolehrer“ an, die „den Herrscher“ (*despótēs*) verleugnen und „von Natur aus dazu geboren sind, gefangen zu werden und umzukommen“ (2,1.12).

Als letztes alttestamentliches Beispiel der Aussonderung Fremder um des einen Gottes willen stehe hier die *Beseitigung der Mischehen* nach Esr 9–10 und Neh 10,31; 13,23–27. Bezeichnenderweise enden beide Bücher mit dem Bericht dieser Maßnahme der religiös-ethnischen Restauration. Dass viele im babylonischen Exil und in der nachexilischen Zeit nichtjüdische Frauen geheiratet hatten, erschien denen, „die die Drohungen des Gottes Israels fürchteten“, als ein „Frevel“ an dem exklusiven Bund des er-

³⁴ Hubert Cancik, Apologetik / Polemik, in: HRWG II, 29–37, hier 35.

³⁵ Ebd. 35f.

³⁶ Joseph Lecler, Geschichte der Religionsfreiheit im Zeitalter der Reformation, Bd. I, Stuttgart 1965, 65.

wählten Volkes (Esr 9,4); sie hatten das geheiligte Land „befleckt“ durch die „Unreinheit“ der Völker (V. 11). So forderte Esra die um ihn versammelten Israeliten auf: „Lasst uns einen Bund schließen, alle fremden Frauen mit ihren Kindern wegzuschicken nach dem Rat meines Herrn und all derer, die das Gebot unseres Gottes fürchten“ (10,3) – „und sie entließen Frauen und Kinder“ (V. 44). Die Eifersucht Gottes findet hier ihre Entsprechung im Eifer der Reformer (vgl. Neh 13,3.25.30). Dass ihre Maßnahmen „nicht sehr wirksam gewesen zu sein scheinen“³⁷, nimmt ihnen nicht ihre prinzipielle Bedeutung. Hier zeigt sich die „entschieden aggressive Tendenz gegen andere Kulte, die dem Glauben Israels von Haus aus immanent ist“³⁸.

Diese biblischen Hintergründe wirken sich auch im Selbstverständnis des *Christentums* aus. Bei ihm kommen jedoch vor allem drei wesentliche Momente hinzu: *Erstens* wird der Glaube an die universale Herrschaft des einen Gottes verbunden mit der *universalen Verkündigung* dieses Glaubens durch die Kirche. Diese tritt als geschichtlich, sozial und kulturell begrenzte Gemeinschaft mit ihrem Geltungsanspruch allen übrigen religiösen Kulturen herausfordernd gegenüber und sieht die vielen, die sich ihr verweigern (ob schuldhaft oder nicht), im Widerspruch zu Gottes Einheitswillen. *Zweitens* wird die Gegenwart des einen Gottes verbunden mit der *geschichtlich einmaligen Existenz Jesu Christi*. Dies erschwert die Formulierung eines konsequenten Monotheismus, fordert sie zugleich aber auch auf neue Weise. *Drittens* schließlich gelangt damit das Christentum zu einer komplizierten Sicht von *innergeschichtlicher und eschatologischer Offenbarung* Gottes. Sein Geschichtsdenken gerät in die Spannung der Überzeugung von Endzeit und Endgültigkeit einerseits und der gelassenen Hinnahme diesseitig vorläufiger Verhältnisse andererseits. Neben der manchmal dringlichen, gar ungeduldigen Erwartung einer neuen Welt steht die Gewissheit, dass diese Geschichte nicht von den Menschen selbst zu ihrem Ziel geführt werden kann.

All dies hat auf je eigene Weise Auswirkungen in Duldsamkeit und Intoleranz. Am deutlichsten zeigt sich die Eigenart des christlichen Monotheismus in seinem besonderen *dogmatischen Charakter*, durch den sich das Christentum von sämtlichen übrigen Religionen der Welt massiv abhebt: Wie keine von ihnen hat es in den Auseinandersetzungen der frühen Konzilien seinen Glauben *intellektuell spekulativ ausformuliert und begrifflich fixiert*, durch Bekenntnisverpflichtungen und Ausschlussdrohungen *juridisch sanktioniert, mit politischen Machtmitteln durchgesetzt* und schließlich *liturgisch sakralisiert*.

Dem voraus ging aber bereits in den ersten Jahrhunderten der Kirchengeschichte ein Streit um Rechtgläubigkeit, wie ihn die griechisch-römische und die israelitisch-jüdische Religionsgeschichte zuvor nicht gekannt hatte. „Es war ein Novum und singulär in der spätantiken Gesellschaft, als das Christentum als eine Religion entstand und sich ver-

³⁷ Roland de Vaux, Das Alte Testament und seine Lebensordnungen, Bd. I, Freiburg 1960, 63.

³⁸ Yehoshua Amir, Der jüdische Eingottglaube als Stein des Anstoßes in der hellenistisch-römischen Welt, in: JBTh 2, 1987, 58–75, hier 71.

breitete, die ihre orientierenden religiösen Aussagen derart auf einen inhaltlich und verbal fixierten Bestand brachte, wie es der Fall war, und ein doktrinär wie kultisch verpflichtendes Bekenntnis besaß, ebenso eine Dogmatik als Norm des Glaubens an ergangene Offenbarung. Mit all dem unterschied sich das Christentum deutlich von den vorhandenen paganen und jüdischen Formen von Religion, übrigens auch in der Möglichkeit, ‚wahr‘ von ‚falsch‘ bis ins Detail zu unterscheiden und Abweichler dingfest zu machen. Die ganze Gesellschaft, in der das Christentum entstand und sich entfaltete, war davon betroffen, dass in einer vorchristlich nicht da gewesenen und denkbaren Weise über ihre religiösen Grundlagen aggressiv und in frühbyzantinischer Zeit dann auch machtpolitisch gestritten wurde.“³⁹ Der vorausgehenden Antike fehlte die „Idee von kanonisierter Orthodoxie in einer dem Christentum vergleichbaren (inhaltlich-dogmatischen) Form“ ebenso wie „die aus der Christentumsgeschichte bekannte prinzipielle und fortgesetzt praktizierte religiöse Unduldsamkeit“⁴⁰. Pointiert ironisch vermerkt *Voltaire* im Blick auf den Krieg Philipps II. von Makedonien und der Phokier um Delphi, „den man den *heiligen Krieg* nennt“ („Als wenn dieser Krieg um den Gottesdienst, um eine Dogma, um Religionssätze entstanden wäre!“): „Getreide ist kein Glaubensartikel. Um Meinungen hat nie eine griechische Stadt die Waffen ergriffen.“⁴¹

Dementsprechend ist für Augustinus die Duldung gegensätzlicher philosophischer Lehren gerade das Charakteristikum des gottlosen Staates, der *impia civitas*; der gottgemäße Staat dagegen muss sich unnachgiebig der Wahrheit verpflichtet sehen: „Wenn hier Gotteslästerung verboten wurde, war es Gott, der sie verbot“⁴². Im Bewusstsein, die endgültig verbürgte Offenbarung zu verwalten, gewannen Lehr- und Lehrdurchsetzungsinstanzen eine bislang unerhörte Autorität und Macht. Dem entsprach im gesellschaftlichen Umfeld eine schon von frühester christlicher Zeit her gepflegte „Aversion gegen andere Gruppen (Heiden, Juden), aber auch gegen innerchristliche Varianten in Lehre oder Praxis“⁴³, „ein Dauerklima von Abwehrhaltung“⁴⁴.

Dass der monotheistische Einheitswille unter solchen kulturellen und politischen Voraussetzungen zu Zerklüftungen führte, wie sie der vorhergehenden polytheistischen Gesellschaft fremd waren, lässt sein Geschick tragisch erscheinen. Seine Wirkung steht seiner Absicht diametral entgegen: „Die doktrinäre Zerstrittenheit gehörte zum Erscheinungsbild des Christentums und fiel schon im 2. Jh. nachteilig auf.“⁴⁵ Der frühe Zeitpunkt und die massive Verbreitung dieser Mentalität wie vor allem ihre dahinter stehende ideologische Rechtfertigung lassen es nicht zu, sie nur als eine geschichtlich beiläu-

³⁹ *Norbert Brox*, *Konflikt und Konsens. Bewältigung von Meinungsverschiedenheiten in der Alten Kirche*, in: Wolfgang Beinert (Hg.), *Kirche zwischen Konflikt und Konsens*, Regensburg 1989, 63–83, hier 65.

⁴⁰ *N. Brox*, *Häresie* (s. Anm. 6), 248f.

⁴¹ Über die Toleranz, in: Günther Mensching (Hg.), *Voltaire. Recht und Politik*, Frankfurt 1986, 94–256, hier 134.

⁴² *Civ. D.* 18,41.51; vgl. *N. Brox*, *Häresie* (s. Anm. 6), 252.

⁴³ *N. Brox*, ebd. 258.

⁴⁴ Ebd. 259.

⁴⁵ Ebd. 271.

fige Entartung christlicher Verkündigung und Gemeinschaftsbildung zu bewerten. Sie steht zu deutlich im Zusammenhang mit den spezifischen Charakterzügen des christlichen Monotheismus. Der abweichende Glaube ist hier Teil eines eigenartigen dualistischen Geschichtsbildes, in dem der Wahrheit des einen Gottes die verführerische Unwahrheit des Teufels entgegensteht, aber gerade keinen Platz haben darf. „Zusammen mit Juden, Heiden und Christenverfolgern fallen die Häretiker unter die Kategorie der Gottesfeinde ...: Es sind Saboteure am Werk, die den von Gott initiierten Prozess von Wahrheits- als Heilsvermittlung an die Menschen auf dramatisch gefährliche (wenn letztlich auch vergebliche) Weise behindern.“⁴⁶ Am Ende werden freilich auch sie erfahren müssen, dass „Gott alles in allem“ ist (1 Kor 15,28). Dieses endgültige Urteil kann ihnen jetzt bereits beschieden werden.

In dieses Denken lassen sich auch noch die gelegentlich entgegengesetzten kirchengeschichtlichen *Tendenzen einer größeren Geduld* gegenüber den Glaubens- und Gemeinschaftsverweigerungen einordnen – mit dem Argument, dass das endgültige Urteil über die Menschen noch aussteht und Gott anheimgestellt bleiben muss, wie das Unkraut bis zur Ernte unter dem Weizen aufwachsen soll, „sonst reißt ihr zusammen mit dem Unkraut auch den Weizen aus“ (Mt 13,30). Wenn man das Übel toleriert, hat dies hier zum einen den pragmatischen Grund, noch größeres Übel zu vermeiden, und zum anderen den prinzipiellen, dass man sich für jurisdiktionell unzuständig hält: Allein dem „Herrn des Hauses“ steht es zu, den Tag der Ernte zu bestimmen und das schlechte Kraut zu verbrennen.⁴⁷ Bezeichnenderweise ging dieser zweite Grund in der patristischen Tradition nach 313 streckenweise verloren; denn „wenn diese Befürchtung [mit dem Unkraut auch Weizen auszureißen] nicht besteht, wenn man ganz sicher ist, dass das gute Korn feststeht, d. h. wenn das Verbrechen eines einzelnen bekannt ist und alle es so abscheulich finden, dass es keinen Verteidiger findet, dann soll die Strenge der Zucht nicht schlafen, denn je sorgfältiger die Nächstenliebe gewahrt wird, um so wirksamer ist die Züchtigung der Verderbtheit.“⁴⁸

Dass der Einzigkeit Gottes entsprechend alle Menschen zur Einheit des Glaubens gebracht werden sollten, ist auch die eindringliche Überzeugung des *Islam* – gerade in der scharfen Verurteilung der ruinösen Dogmengeschichte des Christentums. Dabei kann die Verpflichtung des Islam angesichts der politischen Bedrohungen, die sich gegen ihn richten, bis zum kriegerischen Einsatz reichen. Nach einer gut verbürgten Überlieferung sagte Mohammed zu seinen Gefährten: „Mir wurde befohlen, die Leute so lange zu bekämpfen, bis sie bekennen ‚Es gibt keinen Gott außer Gott‘. Dann blieb ihr Le-

⁴⁶ Ebd. 289. Zur „Identifizierung der Ketzler mit den endzeitlichen Falschpropheten“ vgl. ebd. 265.

⁴⁷ Vgl. *Cyprian von Karthago*: „Welch hochmütige Vermessenheit ..., wenn einer sich für fähig hält ..., das Unkraut vom Getreide zu unterscheiden“ (Epist. 55, Nr. 25); dazu *J. Lecler* (s. Anm. 36), 99f; *N. Brox*, Konflikt und Konsens (s. Anm. 39), 278: dass „die Identifikation große Schwierigkeiten machte, so dass Geduld verlangt und Gerichtsmaßnahme untersagt wurde.“

⁴⁸ *Augustinus*, *Contra epist. Parm.*, III, II, 13; PL XLIII, 92; vgl. *J. Lecler* (s. Anm. 36), 120.

ben und Eigentum unangetastet.“⁴⁹ Gewiss ist dies kein Zeugnis, um das Verhältnis des Islam zur nichtislamischen Welt geschichtlich oder prinzipiell hinreichend zu bestimmen, doch belegt es in der extremen Konsequenz den Zusammenhang des monotheistischen Bekenntnisses mit der Gewalt. Auch im Islam kehrt die Argumentation wieder, dass eine polytheistische Welt notwendig in sich zerrissen wäre – „da würde jeder Gott das wegnehmen, was er geschaffen hat, und die einen von ihnen würden sich gegen die anderen erheben“⁵⁰ – und dass dementsprechend umgekehrt die Durchsetzung und Bewahrung des Friedens eine einzige Herrschaft voraussetzt.⁵¹ Deshalb schafft man eine falsche Alternative, wenn man mit *Gerardus van der Leeuw* im Blick auf den Monotheismus im allgemeinen und den Islam im besonderen behauptet: „Die Einzigkeit Gottes ist nicht eine Negation seiner Vielheit, sondern eine leidenschaftliche Affirmation seiner Gewaltigkeit. ... So war auch der Monotheismus des Islam kein Protest gegen den Polytheismus, sondern leidenschaftlicher Glaube an die Allmacht Gottes.“⁵² Beides gehört im gläubigen Verständnis von Gott gerade wesentlich zusammen und begründet darüber hinaus noch das entsprechende Verständnis irdischer Herrschaft.

Freilich hat für den Islam menschliche Macht in keiner Weise Anteil an der Heiligkeit Gottes. Es gibt in ihm keine sakrale Hierarchie und keine sakramentale Weihe in irgendein Amt. Es ist sogar verwehrt, das Wort, das der Koran für den „Thron“ Gottes benutzt, für den Thron der Kalifen und Sultane zu gebrauchen.⁵³ Er kennt kein verbindliches Lehramt, das autoritativ über den Koran befinden könnte. Das Buch soll die schlechthin einzige Repräsentanz der göttlichen Weisung sein. Damit verschieben sich die Problemfälle von Toleranz und Intoleranz gegenüber denen des Christentums. Die Einstellungen zum sozialen Gefüge des alltäglichen Lebens und zu den politischen Machtstrukturen stehen im Vordergrund auch der religiösen Aufmerksamkeit. Dogmatische Auseinandersetzungen, wie sie die Kirchengeschichte im Streit um den rechten Glauben kennt, sind dem Islam weitgehend fremd. Doch wird hier deshalb nicht weniger scharf die „Wahrheit“ (ḥaqq) der „Unwahrheit“ und „Lüge“ (bāṭil), das „Gute“ (ḥair) dem „Verwerflichen“ (munkar) entgegengestellt. Dabei steht die „Neuerung“ (bid‘a) von vornherein unter dem Verdacht, dass sie von der ein für allemal gesetzten Weisung Gottes abweiche. Die Herrschaft Gottes soll sich in den klaren Grenzziehungen dessen erweisen, was für die Gemeinschaft zulässig ist und was sie abwehren muss. Wie der Koran immer wieder einschärft, hebt dies gerade die Gläubigen von den Ungläubigen ab: „Sie gebieten das Rechte und verbieten das Verwerfliche“ (z. B. 3,104). Auf solchem Hinter-

⁴⁹ *Ṣaḥīḥ Muslim*, Beirut o. J., Bd. 1, 29f (übers.); vgl. *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*. Nachrichten von Taten und Aussprüchen des Propheten Muhammad, Stuttgart 1991, 36.

⁵⁰ Sure 23,91; vgl. 21,22; zum Anschluss islamischer Theologie vgl. *Josef van Ess*, Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra, Bd. 3, Berlin 1992, 26; *Fathalla Kholeif*, Der Gott des Korans, in: Andreas Bsteh (Hg.), Der Gott des Christentums und des Islams, Mödling 1978, 72; *Tilman Nagel*, Die Festung des Glaubens, München 1988, 122f.

⁵¹ Zu dieser Behauptung, aber auch ihrer Bestreitung vgl. *ders.*, Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam, Bd. 2, München 1981, 100f.

⁵² Phänomenologie der Religion, Tübingen 1977, 199.

⁵³ *Bernard Lewis*, Die politische Sprache des Islam, Berlin 1991, 44f.

grund kann noch die vom Islamrat für Europa verfasste „Islamischen Deklaration der Menschenrechte“ anscheinend fraglos erklären, dass „nicht erlaubt ist die Verbreitung der Unwahrheit und die Veröffentlichung dessen, wodurch ... die muslimische Gemeinschaft geschwächt wird“⁵⁴, und dass der Islam „nicht hinnimmt, dass ein Muslim ihn ignoriert oder sich gegen ihn auflehnt“⁵⁵.

Dabei kennt allerdings auch der Islam beträchtliche Vorbehalte gegen die gewaltsame Durchsetzung dessen, was ihm als das Wahre und Rechte gilt: Erstens setzt Glaube grundsätzlich eine freie Entscheidung voraus (nach der Lehre von Sure 2,256, dass es „in der Religion keinen Zwang“ gibt⁵⁶); zweitens geht die von Gott einzig anerkannte Religion „Islam“ der Verkündigung Mohammeds und seiner Gemeinschaft schon voraus, so dass anderen Religionen, die ihren ursprünglich „muslimischen“ Charakter noch erkennen lassen, ein Rechtsschutz eingeräumt werden kann (wie dies in christlicher Tradition fremden Religionen gegenüber gerade nicht möglich war); drittens ist das Gericht über die Ungläubigen auch für den Islam letztlich Gottes Sache – entsprechend seinem Wort an Mohammed: „So mahne! Du bist nur ein Mahner. Du beherrscht sie nicht. Den aber, der sich abkehrt und ungläubig ist, straft Gott mit größter Strafe. Zu uns kehren sie zurück. Dann obliegt es uns, mit ihnen abzurechnen.“ (88,21–26, vgl. 3,20 u.ö.).

4. Mystische Entgrenzungen

In allen monotheistischen Religionen richtet sich ein breiter Strom mystischer Frömmigkeit gegen die naheliegenden Festschreibungen und Abgrenzungen des Glaubens. „Worte bleiben an der Küste“⁵⁷. In diesem Bewusstsein können Unterscheidungen und Gegensätze derart relativiert werden, dass auch die üblichen Muster religiöser Abgrenzungen ihre Bedeutung verlieren und nicht mehr zur Selbstbehauptung gegen andere taugen. Einige wenige markante Stimmen aus dem islamischen Raum mögen dies belegen.

In seinem Meisterwerk „Vogelgespräche“, „einem der beliebtesten Geschichtenbücher der persischen Literatur“⁵⁸, lehrt der Mystiker *Farīddudīn ʿAṭṭār* (gest. 1220): „Wer fest in der Liebe verankert ist, der entsagt dem Glauben, der Religion und dem Unglauben. ... Wenn es weder Unglaube noch Religion mehr gibt, werden euer Körper und eure Seele verschwinden. Dann werdet ihr der Geheimnisse würdig sein“ – „Wenn ihr Unterschiede macht, indem ihr die einen lobt die anderen tadelt, schafft ihr euch Götzen“ –

⁵⁴ So nur im arabischen Text *Al-bayān al-ʿālamī ʿan ḥuqūq al-insān fī l-islām*, Paris 1981, 14. Die englisch und deutsch publizierten Fassungen unterscheiden sich davon erheblich.

⁵⁵ Ebd. 2.

⁵⁶ Die Frage, was in historisch-exegetischer Sicht die „eigentliche“ Bedeutung dieses Satzes gewesen sei, kann hier dahingestellt bleiben. Derartige Sätze sind für verschiedene Sinngebungen offen. – Zur komplexen Frage der Religionsfreiheit im Islam vgl. *Johannes Schwartländer* (Hg.), *Freiheit der Religion. Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte*, Mainz 1993.

⁵⁷ Als sufischer Grundsatz zit. bei *Annemarie Schimmel*, *Mystische Dimensionen des Islam*, Köln 1985, 21.

⁵⁸ Ebd. 434.

„Es gibt weder Kaaba noch Pagode. Wer nicht im Ozean der Einheit untergetaucht ist, der ist es nicht wert, der Menschheit anzugehören.“⁵⁹ Dies wird zwar gesagt im Blick auf die erhoffte Einigung mit Gott, aber es bezieht sich dabei ausdrücklich auch auf Gegensätze, die in der alltäglichen Welt die religiösen Orientierungen bestimmen.

In derselben Denkweise lehrte schon *Al-Halladsch*, der 922 in Bagdad hingerichtet wurde: „Was sind Religionen? ... Ein Wurzelgrund mit mannigfachen Zweigen. ... Glaube und Unglaube unterscheiden sich im Hinblick auf den Namen; aber im Hinblick auf die Wirklichkeit gibt es keinen Unterschied zwischen ihnen. ...“⁶⁰. Und in einer metaphorisch noch schärfer institutionskritisch gefassten Sprache sagt der persische Mystiker *Abū Sa‘īd* (gest. 1949): „Solange die Moschee nicht ganz verwüstet ist, wird der Derwische Werk nicht vollendet sein; solange Glaube und Unglaube nicht völlig gleich sind, wird kein einziger Mensch ein wahrer Muslim werden.“⁶¹

Solche Sätze entziehen sich freilich den üblichen Maßstäben von Toleranz und Unduldsamkeit. Ihnen geht es um eine spirituelle Indifferenz, die die sozialen Verhältnisse zwar nicht ausblendet, aber weit übersteigt. Bezeichnenderweise äußert sich hier jedoch ein religiöses Bewusstsein, das am Rande des Monotheismus steht. Im Denken der Mystik kann auch noch die Dualität des einen Gottes und seiner Schöpfung als eine unzulängliche Unterscheidung begriffen werden.

5. Monotheismus in pluraler und säkularisierter Welt

Neuzeitliche Toleranz und Religionsfreiheit sind den monotheistischen Religionen nicht nur zunächst fremd, sondern stehen ihnen entgegen. Die Berufung auf „die Offenbarung“, „die Erwählung“, „das Gesetz“, „die Wahrheit“ des einen Gottes ist traditionell so eng und dringlich auf deren soziale Durchsetzung – d. h. auch auf Konfrontationen und Absonderungen – ausgerichtet, dass dieses Denken nicht dazu taugen konnte, eine plurale Gesellschaft zusammenzuhalten; es war sozial unverträglich.⁶² Als gangbar erwies sich demgegenüber der andere Weg, das Recht nicht mehr auf „der Wahrheit“ zu begründen, sondern auf der politischen *Entscheidungsfreiheit* mit dem Ziel des *sozialen Friedens*.

Sobald man aber diese Richtung einschlägt, werden alle Vermittlungsinstanzen von „Wahrheit“ als solche in ihrem Anspruch politisch bedeutungslos – von kirchlichen Lehrämtern bis hin zu Gott. Dass sich die katholische Kirche auf dem Zweiten Vatikanum dennoch für das neuzeitliche Verständnis von Staat und Religionsfreiheit aussprach,

⁵⁹ *Fariduddin Attar*, Vogelgespräche, Interlaken 1993, 47 (Kap. 14), 71 (Kap. 20), 139 (Kap. 42).

⁶⁰ *Al-Halladsch*, „O Leute rettet mich vor Gott“. Ausgew., übers. und eingel. von Annemarie Schimmel, Freiburg 1985, 69f.

⁶¹ Zit. von *Otto F. Best* im Nachwort zu: Ibn Tufail, *Der Ur-Robinson*, München 1987, 185. Vgl. *Al-Halladsch* (s. Anm. 60), 90: „Auf denn – verkünde meinen Freunden, dass ich / Zur See fuhr und mein Schiff zerbrochen ist. ... Ich will nicht mehr nach Mekka, nach Medina!“

⁶² Vgl. *E.-W. Böckenförde* (s. Anm. 1), 41: „Die traditionelle katholische Lehre bis hin zur sog. Toleranzansprache Pius’ XII. von 1953 hat die Anerkennung der Religionsfreiheit oder, was auf dasselbe hinauslief, der Toleranz als Prinzip im Ergebnis immer abgelehnt.“ Grundsätzlich unterschied sich davon die reformatorische Tradition nicht (vgl. ebd. 34f).

bedeutete eine „kopernikanische Wende‘ der kirchlichen Lehre“⁶³. Andererseits macht es aber auch den empörten Widerspruch fundamentalistischer Gruppen angesichts der durchgängigen Tradition als konsequent verständlich.

Die Frage nach Toleranz und Religionsfreiheit betrifft also über die religiöse Ethik hinaus zentral den Glauben in seinem Verständnis von Gott. Zu einer Korrektur drängten in der Neuzeit freilich nicht allein die Erfahrungen der religiös-weltanschaulichen Pluralität; eine grundlegend veränderte Sicht menschlicher Geschichte kam hinzu. Nach allen monotheistischen Religionen greift Gott derart in das irdische Geschehen ein, dass er sich als Herr der Welt kundtut. Trotz allen Dunkels, das ihnen bleibt, identifizieren sie in ihren Erinnerungen „Gottes Taten“, mit denen er sich in den Auseinandersetzungen dieser Welt zu bestimmten Gruppen und Gemeinschaften bekennt – sei es zur ihrer Rettung, Prüfung oder Bestrafung; sei es mit der Herbeiführung des nahen Endes dieser Geschichte oder mit dessen absichtsvoller Verzögerung. Er steht nicht nur als Schöpfer „hinter“ der Welt, sondern ergreift in ihr Partei.

Für eine solche Sicht Gottes und der Geschichte ist jedoch die Plausibilität weithin geschwunden. Herrschafts- und Eigentumsansprüche auf Gottes Willen zu gründen ist obsolet geworden – außer in bestimmter politischer Rhetorik und fundamentalistischer Arroganz. In unseren Nachrichten hat Gott als Akteur keinen Platz. Ihre Ereignisse können schwerlich noch ihm in sinnvoller Erklärung zugeschrieben werden. Unsere Geschichte läuft in ihrer Dauer unabsehbar, in ihren Ereignissträngen ungerichtet, soweit wir ihr nicht selbst eine Richtung geben. Damit verlieren alltägliche Sachverhalte ihren monotheistischen Deutungshorizont. In dem Maß aber, in dem uns unsere Welt vieldeutig erscheint, können in ihr – auch wenn wir für uns selbst gläubige Grundannahmen beibehalten – andere Positionen gleichermaßen respektabel werden. Ihnen gegenüber tolerant zu sein, ist dann nicht mehr die Duldung eines Übels, sondern die nachsichtige Verbundenheit im gemeinsamen Geschick. Soweit sich die monotheistischen Religionen darauf einlassen oder schon eingelassen haben – dem Islam fällt es von seinem Selbstverständnis her (noch) weithin am schwersten –, sind sie in wesentlichen Charakterzügen ihres Glaubens nicht mehr die alten.

⁶³ Ebd. 8.