

Schmäht nicht die Götter der Andern!

Zwei bemerkenswerte Forderungen in Bibel und Koran*

Hans Zirker

Eine Theologie der Religionen ist eine anspruchsvoll ausgreifende Sache, immer in der Gefahr, die Realität vielfältiger Beziehungen einem zu engen System einzupassen und dabei manches Sperrige abzuschleifen. Demgegenüber zurückhaltend, in der Begrenzung aber vielleicht achtsamer ist es, einzelne markante Urteile in ihren Voraussetzungen, Absichten und Wirkungen wahrzunehmen. Dies soll hier geschehen im Blick auf zwei Weisungen in Bibel und Koran, die einander auffallend ähnlich sind, zugleich gegensätzlich zu vielem anderen, das ansonsten in beiden Schriften über fremde religiöse Kulte gesagt ist. So haben diese beiden Sätze von Anfang an wechselnde Deutungen erfahren, weisen dabei über sich hinaus auf grundsätzlichere Momente religiösen Glaubens und geben in ihrem Geschick noch heute zu denken.

Die Texte

Die erste Forderung steht im „Bundesbuch“, einer Sammlung von Rechtssätzen des Buches Exodus (20,22–23,33). Allerdings muss man dabei auf den Sinn zurückgreifen, den die Septuaginta, die Übersetzung des hellenistischen Judentums in Alexandrien, dem Vers 22,27(28)¹ gibt. Denn wo sie von „Göttern“ (theous) spricht, steht im Hebräischen „elohim“, ein Plural, der sich zwar auf die Vielzahl der Gottheiten beziehen kann (wie kurz zuvor in V. 19: „Wer den Göttern opfert und nicht dem Herrn allein ...“), aber meistens den einen und einzigen, absolut mächtigen Gott meint. Dies gilt auch für die ursprüngliche Bedeutung unseres Verses, der, so verstanden, auffallend gleichsinnig den himmlischen und den irdischen Herrn in paralleler Formulierung nebeneinanderstellt: „Gott sollst du nicht lästern, und einen Fürsten in deinem Volk sollst du nicht verfluchen.“² Umso beachtlicher ist aber, dass die griechische Bibel und die von ihr abhängigen Übersetzungen, schließlich auch die lateinische, die Vulgata, diesen Sinnzusammenhang nicht belassen, sondern – im naheliegenden Verständnis – die polytheistische Umwelt vor verächtlichen Äußerungen bewahrt sehen wollen. Einige Handschriften stellen sogar ausdrücklich klar, dass „fremde (!) Götter“ gemeint seien.³ Und in diesem Sinn lesen wir auch in Luthers Überset-

* Gegenüber der Erstveröffentlichung (Stimmen der Zeit, Bd. 229, Jg. 136, 2011, 531–541) geringfügig erweitert und formal geändert.

¹ Die Zählung ist uneinheitlich: V. 27 nach der hebräischen Bibel, den heute gängigen deutschen Übersetzungen sowie der Septuaginta-Edition von *Alfred Rahlfs* ist nach der LXX-Edition von *William Wevers* wie der Vulgata V. 28. In diesem Aufsatz ist zitiert nach: *Septuaginta deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung*, hg. von *Wolfgang Kraus u. Martin Karrer*, Stuttgart 2009.

² Die Übersetzungen aus Altem und Neuem Testament richten sich zumeist nach der „Zürcher Bibel“ (2007).

³ Vgl. *Martin Karrer*, *Begegnung und Widerspruch. Der eine Gott und die Religionen in der frühchristlichen Mission*, in: *Religionen unterwegs* 13/4, 2007, 9–15, hier 15, Anm. 14. Dieser Publikation verdanke ich die Anregung zum vorliegenden Aufsatz.

zung von 1545: „Den Göttern soltu nicht fluchen“.⁴ Dies lässt sich nicht als bloße Fehlleistung abtun oder mit Blick auf den hebräischen Urtext als belanglos beiseiteschieben. Es ist in seiner Besonderheit ein respektables, aber in seiner Absicht zugleich verwunderliches Stück biblischer Tradition. Was liegt ihm daran, dass über die religiöse Welt der Anderen nicht gelästert werde?

In Wortlaut und Sinn vergleichsweise problemlos ist der Koranvers 6,108: „Schmäht die nicht, die sie außer Gott anrufen ...!“. Zwar spricht er nicht ausdrücklich von „Göttern“, aber ohne Zweifel fordert auch er Zurückhaltung gegenüber den polytheistischen Kulturen. Nur in einer Hinsicht weichen bei ihm die Übersetzungen bedenkenswert voneinander ab⁵: Soll die Rücksicht denjenigen gelten, die „außer Gott“, „neben“ ihm noch angerufen werden oder „anstelle Gottes“, „statt“ seiner? Der Unterschied ist erheblich. Im letzten Fall wäre der Bruch mit dem wahren Gottesdienst radikal, Gott wäre schlechthin verdrängt, käme nicht mehr vor. Wo sich dagegen die Menschen „außer“ an Gott noch an andere wenden, wollen sie bei all ihrer religiösen Verirrung doch auch an ihm noch festhalten. Eine Prüfung des Sprachgebrauchs und der Denkweise des Koran, aber auch der zeitgenössischen religiösen Zeugnisse darüber hinaus lässt nur diese Übersetzung als richtig erscheinen, am deutlichsten in Sure 5,116, wo Gott Jesus fragt: „... hast du etwa zu den Menschen gesagt: ‚Nehmt euch außer Gott noch mich und meine Mutter zu Göttern!‘?“ Nicht Gott zu übergehen und auszuschalten ist hier das Übel, sondern ihm Partner beizugesellen.⁶

Freilich gibt es für den Koran keinen Grund, Jesus und Maria vor Schmähungen zu schützen, gelten sie unter Muslimen doch allseits als Gottes mächtige „Zeichen für alle Welt“ (21,91). Aber das Spektrum derer, die der Koran um sich her verehrt und angerufen sieht, ist größer: Da gibt es weitere „Götter“ (11,101), „die Götzen“ (2,256f), „Götzenbilder“ (14,35) und „Bildwerke“ (21,52), die mannigfach neben Gott gestellten „Herren“ (12,39) und die vielen „Namen, die ihr gebildet habt“ (12,40), eigens genannt die Göttinnen al-Lat, al-‘Uzza, und Manat (53,19f), die Götter Wadd, Suwa‘, Yaghuth, Ya‘uq und Nasr (71,23), Dschibt und Taghut (4,51, in unsicherer Deutung), und überdies könnte man bei denen, „die sie außer Gott anrufen“ zu Mohammeds Zeit auch an die christlichen Heiligen gedacht haben – für den Koran alles in allem ein vielgestaltiges Pantheon aus menschlicher Verirrung.⁷ Umso mehr überrascht, dass auch er fordert, diese wahnhaften Größen nicht zu diffamieren.

⁴ So hieß es noch in der Fassung von 1912, allerdings in Anführungszeichen, die den Sinn verschleiern: „Den ‚Göttern‘ sollst du nicht fluchen“. Erst die späteren Überarbeitungen setzten hier „Gott“ ein.

⁵ In der Sache geringfügig ist die Übersetzungsvariante von *Tilman Nagel*, *Der Koran. Einführung, Texte, Erläuterungen*, München 2002, 275: „Beleidigt nicht diejenigen, die andere als Gott anrufen ...“. Objekt des negierten Imperativs wären dann nicht die Götzen, sondern die Götzendienen. Dies wäre aber lexikalisch und syntaktisch ungewöhnlich.

⁶ Vgl. auch 23,84–89; 29,61–63, wo Mohammeds Widersacher sich in aller Selbstverständlichkeit auf „Gott“ – oder, in ihrem polytheistischen Kontext gesagt, auf „Allah“ – beziehen.

⁷ Zur Übersicht s. *Gerald R. Hawting*, *Idolatry and Idolaters*, in: *Encyclopaedia of the Qur‘ān* 2, 476–480; *ders.*, *Idols and Images*, ebd., 481–484; *Mustansir Mir*, *Polytheism and Atheism*, ebd., Bd. 4, 158–162.

Im Hintergrund: Götzenpolemik

Dem Gebot, die Götter der Anderen nicht zu schmähen, geht offensichtlich die Neigung voraus, dies zu tun. Die Sicherheit des eigenen Glaubens scheint in dem Maß gestärkt, als es gelingt, den anderen herabzusetzen; denn dieser ist ja nicht abwegig fern, sondern gefährdend nah, abgewehrt und dabei doch Teil der eigenen Lebenswelt.⁸ Begrifflich auf den äußersten Gegensatz hin angelegt ist die Abgrenzung in dem biblischen Wort: „Denn alle Götter der Völker sind Nichtse, der Herr aber hat den Himmel gemacht“ (1 Chr 16,26) – in Luthers Übersetzung: „Denn aller Heiden Götter sind *Götzen*“; damit verhalf er diesem speziellen Entwertungswort zu seinem sprachgeschichtlichen Durchbruch.

Doch muss man in einem solchen Satz noch keine „Schmähung“ sehen, solange er nicht auf die andere Gemeinschaft hin gesagt ist und die Menschen, die diesen „Göttern“ anhängen, mit herabsetzt. Innerhalb der eigenen Reihen dient er zunächst der Glaubensvergewisserung, die verbinden und verpflichten soll. Aber die Grenze zwischen Bekenntnis und Schmähung ist bei solcher Polarisierung schwerlich einzuhalten. Schnell wechseln die Situationen, und die Rede schlägt um in Spott: „Die Bildner der Bilder sind alle nichtig, und ihre Lieblinge nützen nichts ... Wer hat je einen Gott gebildet und ein Bild gegossen, damit es nichts nützt?“ (Jes 44,9f). Diese Bilder sind „Lüge, und kein Atem ist darin. Sie sind Nichts, ein lächerliches Machwerk“ (Jer 10,14f). Die Reduktion der fremden Götter auf ihre Bildwerke, die „nicht sehen und nicht hören, nicht essen und nicht riechen können“ (Dtn 4,28), die gar zu wackeln und umzufallen drohen (Jes 40,20; 41,7; Jer 10,4; Weish 13,16), gehört zu den vielfach variierten Grundmustern biblischer Verhöhnung.⁹ Und in derselben Tonlage spottet der Koran: „Haben sie Füße, mit denen sie gehen, Hände, mit denen sie packen, Augen, mit denen sie sehen, oder Ohren, mit denen sie hören?“ (7,195).

Die schmachvollste Erniedrigung erfahren die fremden Götter in der Zerstörung ihrer Darstellungen und Heiligtümer (wie Ex 34,12f bei Israels Landnahme) und der Tötung sogar ihrer Anhänger (wie in der Geschichte vom „goldenen Kalb“ Ex 32,20.27f oder vom Wettstreit mit dem Baalspropheten 1 Kön 18,40). In 2 Kön 10,27 lesen wir von einer besonders derben Profanierung des Heiligtums im Anschluss an die Ermordung der Götzendiener: „Dann rissen sie das Haus des Baal nieder und machten Aborte daraus, und so ist es bis auf den heutigen Tag.“

⁸ Vgl. beispielhaft *Othmar Keel / Christoph Lehlinger*, Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen, Freiburg 1992, bes. 444–452 u. 474f zur Identitätssicherung über Verfemung und Vernichtung dessen, was als fremd gelten soll.

⁹ Zur begrifflichen, rhetorischen und taktischen Bandbreite der Aus- und Abgrenzungen vgl. die Übersicht von *Hans Ulrich Steymans*, Götterpolemik (AT), in: Wissenschaftliches Bibellexikon im Internet <wiblex.de>. Zu den entgegengerichteten Tendenzen theologischer Vermittlung – „in der Minderzahl“, „uneinheitlich in Terminologie und Lösungsvorschlägen“, „sachlich unausgeglichen neben den anderen Texten“ – vgl. *Walter Groß*, YHWH und die Religionen der Nicht-Israeliten, in: *Theol. Quartalschrift* 169, 1989, 34–44 (das Zitierte 44).

In manchen derartigen biblischen Geschichten liegt die Wechselseitigkeit der Aggressionen offen zutage. Doch bezeichnenderweise binden spätere jüdische Überlieferungen Feindseligkeit, Spott und Zerstörung dieser Art schon in die Geschichte Abrahams ein, verankern sie somit in der Ursituation der Glaubens, allen Umständen geschichtlicher Wechselfälle voraus. Die Bibel selbst beschränkt sich noch darauf, von Abrahams Loslösung aus seiner Familie nur knapp und undramatisch zu sagen: „Sie dienten anderen Göttern. Da nahm ich euren Vater Abraham von jenseits des Stroms ...“ (Jos 24,2 – die vorausgehende Erzählung vom Wegzug Abrahams in Gen 12 enthält auch dieses knappe Motiv der religiösen Distanzierung noch nicht). Doch das Jubiläenbuch, eine Schrift des 2. oder 3. Jahrhunderts v. Chr., die auch im frühen Christentum geachtet war, und weiterführende Traditionen berichten von heftigen Auseinandersetzungen zwischen Abraham und seinem Vater samt dessen Leuten. Entsprechende Szenen haben Eingang auch in den Koran gefunden.¹⁰ Hier setzt sich Abraham nicht nur in seinem Glauben an den einen Gott von seiner polytheistischen Umwelt ab, sondern geht höhnend und streitbar gegen diese an. Seinem Vater hält er, der biblischen Götzenpolemik gleich, die Torheit vor, dem zu dienen, „was nicht hört, nicht sieht und dir nichts nützt“ (19,42), und warnt ihn, ein „Freund und Beistand des Satans“ zu sein (19,45). Bei einem anderen, drastisch geschilderten Auftritt (21,52–70) schlägt Abraham die Götzenbilder in Stücke, verspottet diejenigen, die sie verehren, und schimpft schließlich erregt und verächtlich: „Pfui über euch und all das, dem ihr außer Gott dient!“ (V. 67).

In beiden Szenen führt Abrahams Verhalten zu tödlicher Feindschaft, ohne dass dies ihm angelastet würde. Sein Vater droht ihn zu steinigen (19,46) und seine Leute rufen einander zu: „Verbrennt ihn und helft euren Göttern, wenn ihr etwas tun wollt!“ (21,68). Am Ende rettet ihn Gottes gebietendes Wort: „Feuer, sei kühl und heilsam für Abraham!“ (21,69), und macht so seine Widersacher „zu den größten Verlierern“ – „Sie wollten listig gegen ihn vorgehen“ (21,70), aber nur Abrahams im Voraus angesagte „List“ (V. 57) gelingt.

Eine drastische Aktualisierung erfuhr diese Geschichte für uns im März 2001 durch die Sprengung der Buddha-Statuen im afghanischen Tal von Bamiyan, mit Ankündigung vor aller Weltöffentlichkeit inszeniert. Was der UNESCO als „Weltkulturerbe“ galt, als gewaltiges Zeugnis der Frömmigkeit einer Religion, war für die Taliban nur heidnisches Bildwerk, zu vernichten wie die Götzen zu Abrahams Zeit. Neben den zwei größten Statuen von 53 und 35 m wurde eine Reihe kleinerer zerstört. Sie stammten aus dem 3.–10. Jahrhundert. Ihre kulturelle Bedeutung zeigte sich auch darin, dass sie an einer Haupthandelsstraße von Europa in den Fernen Osten standen. Dass sie zuletzt mehr aus touristischem Interesse als in frommer Anhänglichkeit aufgesucht

¹⁰ Vgl. Die biblischen Erzählungen im Koran, Gräfenhainichen 1931 (Nachdr. Hildesheim 31988), 130–140: Ibrahims Streit mit seinem Vater – Ibrahims Streit mit seinen Zeitgenossen – Ibrahīm zerschlägt die Götzen seines Vaters
Über das Jubiläenbuch hinaus kommen dabei die „Apokalypse Abrahams“ (1. Jh. n. Chr.) und haggadische Fortschreibungen dieser Konfrontationsgeschichte zur Sprache.

wurden, war für die Taliban unerheblich. Die brutale Aktion mit Dynamit hatte ihr kleinformatiges Gegenstück und ihre scheinbare Rechtfertigung in Abrahams handgreiflicher Tat.

Was aber können in solchen literarischen und realen Umgebungen die beschwichtigende Aufrufe, das nicht zu schmähen, was andere verehren, noch bedeuten? Drohen sie nicht in den starken Gegenströmungen unterzugehen? Doch sie stehen auf jeden Fall geschrieben, beachtlich in ihrer Besonderheit, darauf drängend, dass man über sie und die Gegensätze ihrer Welt befinde.

Verhandlungen

Widersprüchliche Aussagen und Weisungen bereiten den Lesern und Hörern nicht nur Verlegenheit, sondern können ihnen auch den Freiraum eröffnen, selbst auszumachen, was sie ihnen bedeuten.¹¹ Doch dies setzt eine Mentalität voraus, wie sie gegenüber heiligen Schriften nicht selbstverständlich ist. Je stabiler deren Autorität besteht, desto mehr wird die Auflösung dessen, was doch nur scheinbar unstimmig sein kann, von diesen her erwartet. Man müsste nur richtig lesen, dann fände man auch den wirklichen Sinn.

Das nächstliegende Verfahren besteht darin, die Gegensätze auf unterschiedliche Situationen mit wechselnden kulturellen und politischen Voraussetzungen und individuellen Eigenheiten der Autoren zurückzuführen. Besonders einleuchtend ist dies bei den biblischen Texten aus vielen Jahrhunderten, gar wenn man noch deren Übersetzungen hinzunimmt. Schwieriger ist die Sachlage beim Koran, der in traditioneller muslimischer Sicht als unmittelbares und alleiniges Wort Gottes gilt, Mohammed nur zur Verkündigung übergeben. Die islamische Theologie kennt nicht, wie von alters her die christliche, die zusätzliche Rolle eines „zweiten Autors“¹². Und doch erörtert auch sie, in welchem Maß menschliche Umstände in das eingegangen und an dem ablesbar sind, was der Koran sagt.

Schon die frühe islamische Exegese entwickelte zwei Möglichkeiten der Relativierung bestimmter Passagen und Sätze: zum einen die Frage nach den „Ursachen der Offenbarung“ (Offenbarungsanlässen) und zum anderen die Annahme von situationsbedingten „Abrogationen“ (Aufhebungen, Annullierungen – die es verständlicherweise nur bei Verhaltensregelungen und kultischen Anweisungen geben kann, nicht bei fundamentalen Glaubensaussagen).¹³ Beides führte zu umfangreichen historischen Erkundungen und Einsichten, selbstverständlich nach den zeit- und glaubensbedingten Möglichkeiten, und spielt bis heute in der islamischen Schriftdeutung eine wichtige Rolle, auch bei der Beurteilung von Vers 6,108 in seiner mäßigenden Einstellung.

¹¹ Vgl. *Hans Zirker*, *Der Koran. Zugänge und Lesarten*, Darmstadt 1999, 178–184: Offene Bedeutungen.

¹² Zur Unterscheidung des „auctor principalis“ (Gott als literarischer Urheber) und des „auctor secundarius“ (der menschlicher Verfasser) vgl. *Helmut Gabel*, *Inspiration*, III. Theologie- u. dogmengeschichtlich, in: *LThK*³ 5, 535–538, hier 536.

¹³ Vgl. *Andreas Radtke*, *Offenbarung zwischen Gesetz und Geschichte. Quellenstudien zu den Bedingungsfaktoren frühislamischen Rechtsdenkens*, Wiesbaden 2003, 39–58: *Asbāb an-nuzūl* – Offenbarung als historisches Ereignis; 59–74: *Nash* – Die relativierte Autorität der Schrift.

Einig wurde man sich darin, dass die meisten Teile der sechsten Sure in die mekkanische Wirkungszeit Mohammeds zu datieren sind. Die westliche Koranwissenschaft hat sich dem mehrheitlich angeschlossen und dabei noch genauer die letzten Jahre dieser Phase, etwa 620–622, als wahrscheinlich ausgemacht. Das Leben Mohammeds und das seiner Anhänger war damals von kräftigen Anfeindungen, Repressionen und Bedrohungen belastet. Von dieser Situation her halten die Exegeten den Aufruf, die Ungläubigen in dem, woran sie hängen, nicht zu verletzen, für verständlich und begründet, zumal der Vers die Absicht seiner Forderung selbst anfügt: „Schmäht die nicht, die sie außer Gott anrufen, damit sie nicht in Feindseligkeit und Unwissenheit Gott schmähen!“¹⁴ Die Zügelung der eigenen Aggressionen sollte auch die Widersacher zur Zurückhaltung bewegen. Die Reihe der Koranverse, die vergleichbar auf Streitvermeidung, Kompromisse oder gar Versöhnung hin formuliert sind, ist (entgegen der verbreiteten klischeehaften Vorstellung des Koran als eines durch und durch aggressiven Buchs) zahlreich.¹⁵ Oft sind die Bedingungen des Verhaltens mitgenannt, selten dagegen so deutlich wie in unserem Vers die Absicht. Dass man „das Schlechte mit dem Guten“ oder „mit dem Besseren“ abwehren könne, ist allerdings im Koran ein fest geprägtes sprachliches und moralisches Muster, einmal besonders eindrucksvoll ausformuliert: „Nicht gleichen einander das Gute und das Schlechte. Wehre ab mit dem Besseren! Da ist der, mit dem du in Feindschaft lebst, wie ein inniger Freund.“ (41,34)¹⁶.

Je deutlicher aber die Forderungen mit Bedingungen und Absichten verbunden sind, desto näher liegt, dass ihre Geltung auf die Erfolg versprechenden Situationen beschränkt, gar durch spätere Koranverse, die auf veränderte Verhältnisse reagieren, annulliert worden sein könnte. Um zu belegen, dass dies in unserem Fall gegeben ist, führen viele rigorose Interpreten vor allem den sogenannten „Schwertvers“ (9,5) an, der in den letzten Lebensjahren Mohammeds verkündet worden sein dürfte und, „wie manche spätere Theoretiker glaubten, bis zu 124 frühere Verse stillgelegt haben“ soll¹⁷: „...tötet die, die (Gott) Partner begeben, wo ihr sie findet!“ Doch diese Bewertung der gegensätzlichen Äußerungen des Koran ist innerhalb des Islam kontrovers. Seit dem 19. Jahrhundert werden die „Schwertverse“ ihrerseits auf geschichtlich begrenzte Bedingungen bezogen und somit relativiert. Wer die Sache eindeutig geklärt haben will, muss sich seine Bestätigung letztlich anderswo als im Buch suchen. Er braucht Deutungsmonopole, autoritative Interpreten, „Vorleser“, denen er sich anschließen kann. Denn der Koran markiert nicht

¹⁴ Statt „in Feindseligkeit“ übersetzt Hartmut Bobzin, *Der Koran*, München 2010, „übermütig“, und erläutert (651): „wörtlich: «in Übertretung»; möglich auch «auf frevelhafte Weise»“. Dieses Spektrum an Differenzen ist auch in anderen Übersetzungen und lexikalisch gegeben.

¹⁵ Vgl. die Einordnung von V. 6,108 in eine Reihe weiterer Verhaltensregeln des Koran, die auf Streitvermeidung bedacht sind, bei Adel Theodor Khoury, *Toleranz im Islam*, München / Mainz 1980, 22; außerdem meine Übersicht „Gewalt und Gewaltverzicht im Koran. Liste der Belege“, <duepublico.uni-duisburg-essen.de>, Dokument ID 15449.

¹⁶ Vgl. darüber hinaus 13,22; 23,96; 28,54.

¹⁷ Josef van Ess, *Der Fehltritt des Gelehrten. Die „Pest von Emmaus“ und ihre theologischen Nachspiele*, Heidelberg 2001, 163; vgl. Mathias Rohe, *Das islamische Recht. Geschichte und Gegenwart*, München 2008, 149 mit 465, Anm. 562.

selbst, was aus seinem Textbestand aufgehoben oder wenigstens in seiner Geltung eingeschränkt sein könnte; er belässt das möglicherweise Überholte immer noch als Gottes Wort. So zeigt sich, dass der Rückgriff auf die Entstehungssituationen der Texte den Leser oder Hörer nicht seiner Verantwortung und möglicherweise Verlegenheit enthebt, sondern ihn nur umso deutlicher vor die Frage stellt, was ihm das Gesagte bedeutet.

Oft wird jedoch ein anderer, scheinbar einfacherer Ausweg aus der Unsicherheit gewählt: Man hält sich einfach an den einen jeweils gerade ansprechenden Satz, als ob es die ihm entgegenstehenden Parteien nicht gäbe. So erkennt der Korankommentar von Sayyid Qutb, dem bedeutendsten Theoretiker der ägyptischen Muslimbruderschaft (1966 unter Gamal Abdel Nasser hingerichtet), in dem, was der Koran in Sure 6,108 verlangt, schlechthin „eine Haltung des Anstands, der Schicklichkeit und des kultivierten Benehmens, wie sie denen, die an Gott glauben, geziemt“.¹⁸ Und die „Allgemeine Islamische Menschenrechtserklärung“ von 1981¹⁹ stellt in Artikel 12e apodiktisch fest: „Hochachtung vor den Empfindungen der Andersgläubigen ist ein Charakterzug des Muslims. Keinem ist es erlaubt, die Überzeugung eines anderen zu verspotten, ebenso wenig, die Gesellschaft gegen ihn aufzuhetzen: »Und schmäht nicht ...« (Koran 6,108).“ Damit wird der eine Vers seiner Begrenztheit entkleidet und zu absoluter Geltung erhoben, als ob er nicht auch in seiner Verpflichtungskraft angefochten oder wenigstens eingeschränkt würde und bei veränderten Machtverhältnissen jederzeit als widerrufen erklärt werden könnte. In solch scheinbar eindeutiger und unbestrittener Anerkennung ist er im Internet einige tausend Mal präsent als Gemeinplatz der islamischen Selbstdarstellung, leuchtender Beleg der Toleranz.²⁰

Aus dem Koran allein ist dieser Bedeutungszuwachs nicht abzuleiten. Solche Hochschätzung kommt dem Vers nicht schon zu im Kontext der Schrift, sondern die Schrift wird gelesen im Kontext unserer heutigen Hochschätzung religiöser Toleranz. Was nur ein Kompromiss war in sozialer Gefährdung, angelegt im Wechselverhältnis von „Do ut des“, wird nun vorgestellt als ein erhabener Wesenszug des Glaubens. Aber das entgegenstehende Verständnis als nur taktische Anordnung ist damit nicht beseitigt. Im Gegenteil führt der Vers nach wie vor zu Kontroversen.

Anders steht es um die dem Koranvers ähnliche Forderung der griechischen Bibel: „Götter sollst du nicht lästern“. Zunächst ist sie selbstverständlich weit weniger prominent als die des Koran, nicht im öffentlichen Zitat gegenwärtig, weithin unbekannt und jeglicher Aktualität enthoben. Dennoch aufschlussreich ist sie im interreligiösen Vergleich, erhellend für beide Seiten. Unübersehbar ist das den Sätzen nach Form und Gemeinsame; doch liegen auch Unterschiede

¹⁸ Sayyid Qutb, *In the Shade of the Qur'ān*, Vol. 5, Sūrah 6, Leicester 2002, 232: „an attitude of propriety, decency and refinement ...“.

¹⁹ Verfasst vom „Islamrat für Europa“ (einer nicht-offiziellen Vertretung der „Organisation der Islamischen Konferenz“, die getragen ist von über 50 Staaten muslimischer Bevölkerung), veröffentlicht in Paris; ins Deutsche übers. u. komm. von Martin Forstner, Cibedo-Dokumentation, Nr. 15/16, Frankfurt a. M. 1982.

²⁰ Siehe unter den englischen Sucheingaben „sura [surah] 6:108“.

auf der Hand: Die biblische Weisung gibt nicht deutlich zu erkennen, aus welcher Motivation sie hervorgeht und wofür genau sie sich ausspricht. Ob man, falls überhaupt der naheliegende Bezug auf die heidnischen Götter ursprünglich gemeint ist, dabei an eine aufrichtige Duldsamkeit („a sincere tolerance“), an religiöse Annäherungen („a tendency of compromising“), an eine Abwehr von Vorwürfen („a piece of Jewish apologetics“)²¹ oder doch auch, wie es beim Koran nahe liegt, nur an ein Nutzenkalkül denken soll, ist nicht eindeutig auszumachen. Für all dies gibt es aus dem religiös-kulturellen Klima Alexandriens Belege, bis hin zu der im Aristeasbrief geäußerten Ansicht, dass Zeus und der Gott Israels „nur andere Namen“ trügen, im Grund aber identisch seien.²² In solcher Umgebung zieht die Weisung, die Götter nicht zu schmähen, die selbst schon die Transformation eines älteren Textes auf die hellenistische Situation hin ist, ihrerseits wieder Verhandlungen und unterschiedliche Verarbeitungen nach sich, auch noch in der christlichen Auslegungsgeschichte mit der Abwehr von Vorwürfen, dass der Vers mit dem biblischen Monotheismus nicht mehr zu vereinbaren sei.²³

In solchem Zusammenhang mag man auch daran denken, mit welcher Interpretationstaktik Paulus, wie die Apostelgeschichte erzählt, in Athen seine „Wut beim Anblick der zahllosen Götterbilder“ (Apg 17,16) überwindet und die biblisch nahegelegte Götzenpolemik hinter sich lässt: indem er den auf einer Altarinschrift verzeichneten „unbekannten Gott“ aus der polytheistischen Versammlung von Göttern und Göttinnen herausnimmt und als den einzigen und wahren Gott identifiziert, in dem wir „leben, uns bewegen und sind“ (17,23.28).

Derart das Verständnis religiöser Zeugnisse hin- und herzuwenden ist angesichts ihrer Bedeutungsoffenheit verantwortbar und zudem notwendig, wenn man ihnen unter veränderten Lebensbedingungen ihren Realitätsbezug und ihre Orientierungskraft bewahren will. Dies können wir jedoch nur dann hinreichend würdigen, wenn wir die Zuständigkeit der Gläubigen, ihre Verhältnisse und ihre Sichtweisen ins Spiel zu bringen, mitsehen und das nicht ausblenden, was sie beiseitelegen oder hinter sich lassen. Dann geben auch unsere beiden Verse aus Bibel und Koran das Ausmaß und Gewicht des geschichtlichen Wandels, dem sie ausgesetzt sind, zu erkennen. Wir schlagen dazu den weiten Bogen in die Gegenwart.

Orientierungswechsel

Heutzutage rennt die Mahnung, fremde Götter nicht zu schmähen, weithin offene Türen ein oder läuft sogar einfach ins Leere. Und doch ist sie nicht schlechthin überholt. Nach wie vor ge-

²¹ Pieter W. van der Horst, ‘Thou shalt not revile the gods’. The LXX translation of Ex. 22:28 (27), its background and influence, in: *The Studia Philonica Annual* 5, 1993, 1–8, hier 1f.

²² Arist 16; zit. nach *Karlheinz Müller*, Aristeasbrief, in: *TRE* 3, 719–723, hier 720. Die pseudonyme jüdische Schrift stammt vermutlich aus der 2. Hälfte des 2. Jh. v. Chr.

²³ Zu apologetischen Reaktionen, dass mit den „Göttern“ wie in der zweiten Vershälfte Herrscher gemeint seien oder auch Richter, Bischöfe, Priester, vgl. van der Horst (s. Anm. 21), 4–8.

ben christliche Mentalitäten Anlass zur Frage, ob denn „Allah“ ein „Götze“ sei.²⁴ Auch wenn derartige Behauptungen eher am Rand des kirchlichen Spektrums zu hören sind, so kennzeichnen sie doch unser gesellschaftliches Klima und die verbreitete Geringschätzung des Islam. Oft ist im Deutschen schon der Gebrauch des Wortes „Allah“ ein Ausdruck despektierlicher Distanz²⁵, ungeachtet dessen, dass auch die arabische Bibel durchgehend Gott so benennt, also auch arabischsprachige Juden und Christen sich auf „Allah“ beziehen.

Dahinter steht eine Tradition, die über die Grenzen der Konfessionen hinausreicht und etwa bei Karl Barth zu dem theologisch folgenreichen Urteil führt: „Der Gott Mohammeds ist ein Götze wie alle anderen Götzen. und es beruht auf einer optischen Täuschung, wenn man das Christentum mit dem Islam zusammen als ‚monotheistische‘ Religion bezeichnet.“²⁶ Und in gesteigerter Abgrenzung bewertet Barth „den sogenannten Monotheismus“ des Islam als eine „Potenzierung alles sonstigen Heidentums“²⁷.

Dementsprechend führte das „Weltgebetstreffen für den Frieden“, das im Oktober 1986 auf Einladung von Papst Johannes Paul II. in Assisi stattfand und zu dem Vertreter verschiedener Religionen, Hindus wie Buddhisten, Juden wie Muslime und andere mehr, zusammengekommen waren, zu erregten Auseinandersetzungen und einschneidender Kritik. Unter dem scharfen Anspruch christlicher Exklusivität sah man darin „eine Sünde des Papstes gegen den ersten Glaubensartikel“ und rechtfertigte dieses Urteil im Verweis auf die Bibel: „Er hat nicht bedacht, was im Dekalog am Anfang steht: Du sollst neben mir keine fremden Götter haben.“²⁸ In solcher Sicht konnte man gegen das Gebetstreffen von Assisi das andere auf dem Berg Karmel stellen, bei dem der Prophet Elija einen Wettstreit inszenierte zwischen dem Gott Israels und Baal, zwischen Gott und dem Götzen (1 Kön 18).²⁹ Demnach hätte sich das Gebetstreffen mit den Anhängern der anderen Religionen für Christen von vornherein „als sündhafte Beteiligung an nichtigem Götzendienst“ verbieten müssen.³⁰

²⁴ Vgl. *Michael Bongardt*, Sind Muslime Götzendiener? Zu einer problematischen Entwicklung des christlichen Islambildes, in: *Herder Korrespondenz* 62, 2008, 29–32.

²⁵ Vgl. etwa die geballte Ladung an Buchtiteln allein schon des einen Autors *Hans-Peter Raddatz*: „Von Allah zum Terror“, „Allahs Schleier“, „Allah im Wunderland: Geld, Sex und Machteliten“, „Von Gott zu Allah?“, „Allahs Frauen“; dagegen *Hartmut Bobzin*, „Allah“ oder „Gott“? Über einige terminologische Probleme im Spiegel rezenter islamischer Koranübersetzungen ins Deutsche, in: *MThZ* 52, 2001, 16–25.

²⁶ Karl Barth, *Gotteserkenntnis und Gottesdienst nach reformatorischer Lehre*, Zollikon 1938, 57; zustimmend zitiert etwa von *Johan Bouman*, *Der Glaube an den einen Gott im Christentum und im Islam*, Gießen 1983, 10.

²⁷ *Die kirchliche Dogmatik*, Bd. 2,1, Zürich 1958, 505.

²⁸ So *Franz Schmidberger*, der Generaloberer der Priesterbruderschaft Pius XII., zit. von *Gerda Riedl*, *Modell Assisi. Christliches Gebet und interreligiöser Dialog in heilsgeschichtlichem Kontext*, Berlin 1998, 14. Vgl. auch die „kleine Blütenlese“ traditionalistischer Polemik, eine „Mischung aus Panik Hass und Sorge“, bei *Max Seckler*, *Synodos der Religionen. Das „Ereignis von Assisi“ und seine Perspektiven für eine Theologie der Religionen*, in: *ThQ* 169, 1989, 5–24, hier 5f.

²⁹ Vgl. *Riedl* (s. vorige Anm.), ebd.

³⁰ Ebd. 15, zusammenfassend bezogen auf „Anhänger der ‚Dialektischen Theologie‘ Karl Barths oder evangelikaler Kreise reformatorischer Kirchen“.

Aber diese Verkrampfungen in die (nur verengt wahrgenommene) Tradition oder Rückfälle in alte Abgrenzungsmuster seien hier nicht weiter beachtet. Erheblicher sind die Momente, die das Verhältnis zum religiös Fremden weitergebracht haben.

Nicht taktische Überlegungen, nicht die Erwägung von Vor- und Nachteilen des Verhaltens, nicht die Notwendigkeit von Kompromissen um des Gemeinwohls willen sind für das neuzeitliche Verständnis von Toleranz entscheidend, sondern die grundsätzliche Freiheit des Einzelnen, sich in religiöser Hinsicht selbst zu entscheiden. Maßgeblich ist nicht, was als „Gott“, „Götter“ oder „Götzen“ gilt, nicht das, was „wahr“ ist oder „irrig“, sondern die Würde der Person, die zu ihren Überzeugungen steht. So konnte an die Stelle bloßer Duldung Anerkennung treten, an die Stelle der negativ gefassten Forderung die positive: Statt die Götter nicht zu schmähen, ist verlangt die Menschen anderen Glaubens zu achten. Damit wird die alte Forderung selbstverständlich nicht durchgestrichen, aber ihr ist im veränderten Kontext neuer Sinn zugekommen, oder besser gesagt: Sie ist von neuer Sinnesart überholt worden.

Wie schwer diese Umstellung der Kirche fiel, zeigen die Auseinandersetzungen, die schon auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil aufbrachen. Die Widerstände waren heftig, besonders im Zusammenhang der „Erklärung über die Religionsfreiheit“ (mit dem bezeichnenden Namen ihrer beiden ersten Wörter „Dignitatis humanae“). Bis zuletzt war unsicher, ob die Vorlage dieses Dokumentes in der Vollversammlung des Konzils angenommen würde. Die sich dagegen wehrten, nahmen mit gutem Grund an, dass es hier nicht nur um die Selbstbestimmung der Einzelnen auf rechtlicher Ebene ging, sondern um eine weitreichend veränderte Einschätzung des Glaubens. Noch 1955 war den Schülern im Religionsunterricht als deren Überzeugung lehramtlich vorformuliert worden: „Andere müssen mühsam nach der Wahrheit, die Gott geoffenbart hat, suchen. Mir ist sie von Kindheit an geschenkt.“³¹ Einen solchen Grundsatz zu lehren wäre heute völlig abwegig. Das Gefälle, das er zwischen der eigenen Gruppe und den „Anderen“ behauptet, ist nicht mehr zu vermitteln.

Der religiös-weltanschaulichen Pluralismus unserer Gesellschaft wird vom Konzil, trotz der Verunsicherungen, die von ihm ausgehen und in das Bewusstsein der Einzelnen einziehen, als achtenswert anerkannt; denn in ihm können ungeschieden alle, die „die Wahrheit ... gefunden haben oder gefunden zu haben glauben“,³² in gegenseitigem Respekt zusammenkommen, ohne dass eine klare Grenze zwischen den einen und den anderen gezogen würde. Sie werden hier nicht nach dem Maß der Gemeinsamkeiten ihres Glaubens gewürdigt (wie in der „Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen“), sondern in ihrer grundsätzlichen Fähigkeit und Bereitschaft, sich mitzuteilen und aufeinander zu hören, wie es „ihrer Sozi-

³¹ Katholischer Katechismus der Bistümer Deutschlands, Freiburg 1955 (gemeinhin „Der Grüne Katechismus“), 123.

³² Dignitatis humanae, 3.

alnatur eigen ist“³³. Doch zeigen die heute im kirchlichen Raum verbreiteten Warnungen vor drohendem „Relativismus“ und „Subjektivismus“ wie angstbesetzt dieser Umbruch ist.

Die Lage ist umso dramatischer, als die Würde der Selbstbestimmung konsequenterweise auch denjenigen zuerkannt werden muss, die nicht an Gott glauben. Traditionell war Gottlosigkeit ein Inbegriff zugleich von Immoralität. Nun aber tritt neben den Satz „Schmäht nicht die Götter!“ – wenn wir einmal in diesem Sprachmuster bleiben wollen – die Variante „Schmäht nicht die Gottlosen!“, oder im Geist des Konzils besser positiv gesagt: „Achtet in Fragen des Glaubens die Würde, Freiheit und Eigenverantwortlichkeit aller Menschen, auch der Atheisten!“

Der Abstand zwischen der antiken Vorgabe und der neuzeitlichen Umsetzung ist gewaltig. Dazwischen liegt ein weiter Weg an Revisionen, von dem niemand sagen kann, dass er jetzt beendet wäre. Wie früher noch nicht absehbar war, wo wir heute stehen, so ist auch heute offen, wohin der Weg weiter führen wird. Und wie er von ferner Vergangenheit her nicht geradlinig verlief und nicht übereinstimmend begangen wurde, so wird er auch künftig seine Krümmungen, Um- und Abwege haben. Was das religiöse Bewusstsein in Wahrnehmung seiner Umwelt bewegt und wie es sich über Epochen hinweg dabei verändert, lässt sich weder wissenschaftlich bestimmen noch lehramtlich festlegen.

Besonders brisant ist die Frage, wer sich auf die neuzeitlich veränderte Denkweise einlassen kann, heute freilich vor allem im Blick auf den Islam, auf die in ihm gegensätzlichen religiösen Mentalitäten und politischen Tendenzen. Dabei haben in erster Linie die Muslime selbst die gegebenen Spannungen untereinander auszutragen, also auch darüber zu befinden, was ihnen der so oft als Beleg islamischer Toleranz zitierte Koranvers gilt, in welchem Verständnis sie ihn aufnehmen und was für sie daraus folgt. Aber auch von außen werden Muslime immer wieder gefragt werden, wofür sie einstehen und wie sie mit den unterschiedlichen Deutungen dessen, was der Koran sagt, umgehen. Entscheidend wird dabei sein, dass dies nicht in einem Klima vorherrschenden Misstrauens geschieht und nicht in der Annahme, im islamischen Glauben gäbe es zwar einen Standort – für alle Musliminnen und Muslime und alle Zeiten hindurch gleich –, doch keinen Weg. Ganz im Gegenteil können wir, Christen und Muslime, in derselben Gesellschaft lebend, vielleicht manche Strecke sogar gemeinsam gehen. Aber auch dies ist noch weit hin offen und lässt sich nicht in wohlmeinender Gesinnung vorweg als sicher ausgeben.

³³ Ebd. Wenn in der amtlichen deutschen Übersetzung dabei als erstes der „Weg der freien Forschung“ genannt wird, so ist dies fehlerhaft. Nach Sinn und Sprachgebrauch des Kontextes meint „libera ... inquisitione“ eine „freie Suche“, „Erkundung“, also Achtsamkeit, Reflexion und wechselseitige Verständigung, kein wissenschaftliches Verfahren.