

Europa und der Islam – das ist ein altes und großes historisches Thema. Die Neigung, sich zu diesem Thema harmonisierend zu äußern, ist ausgeprägt, unter den Europäern, ausgeprägter als auf der anderen Seite. Darauf, dass die beiden benachbarten Kulturen sich in ihren Begegnungen befruchtet hätten, wird verwiesen; darauf im Besonderen, wie viel das mittelalterliche Europa von den Arabern gelernt habe. Auch darauf, dass der Islam seit mehr als einem Jahrtausend in Europa selbst präsent sei, zuerst in Spanien, für immerhin sieben Jahrhunderte, dann vorübergehend in Sizilien und im südlichen Italien, schließlich, vom späten Mittelalter an bis in die Gegenwart, auf dem Balkan. Das alles ist richtig. Aber der Grund- und Hauptbestand bleibt doch der, dass das Verhältnis der beiden großen Nachbarkulturen zueinander ein Jahrtausend lang primär eines der Differenz, der Fremdheit, des Konfliktes war.

In den letzten Jahrzehnten sind wir in eine neue Epoche eingetreten. Der Islam, der Orient im weitesten Sinn, wandert nach Europa ein, nach England, Frankreich, Deutschland, Spanien – überall hin. Die Frage stellt sich mit einer völlig neuen Dramatik. Wird der Islam Europa verändern oder Europa den Islam? Es hilft nicht viel, sich in die scheinbar salomonische Formel zu flüchten, beide würden sich ändern müssen, Europa und der Islam. Die Europäer müssen sich darüber klar werden, was sie nicht zur Disposition stellen wollen.

Der 11. September 2001 hat den islamistisch motivierten Terrorismus zum alles überschattenden Hauptthema der Politik gemacht, vor allem aber nicht nur in den USA. Das war so unvermeidlich, wie es auf lange Frist problematisch ist. Für Europa ist die Kernaufgabe der nächsten Jahrzehnte die politische wie kulturelle Integration großer muslimischer Minderheiten. Da ist ein Übermaß an Fixierung auf das Terrorismusproblem nicht hilfreich.

Wenn man die Integrationsaufgabe ernstlich angehen will, muss man sich zuerst einmal die Differenzen vor Augen führen. Eine der elementarsten Differenzen ist die, dass sich im christlichen Europa das Verhältnis zwischen Staat und Kirche, zwischen Religion und Politik völlig anders entwickelt hat als im Islam. Dieses Verhältnis wird uns im Folgenden beschäftigen. Es prallen, wenn der moderne Staat und die Religion, zumal die monotheistischen Religionen sich begegnen, zwei unbedingte Geltungsansprüche aufeinander, zwei letzte Instanzen. Für die Religion gilt – in den Worten des Neuen Testaments – „Man muss Gott mehr gehorchen als den Menschen“. Man kann den Gedanken „Gott“ nicht denken, ohne diesen Satz mitzudenken. Für den Staat gilt – so hat es schon der erste große Staatstheoretiker der Neuzeit, Thomas Hobbes, formuliert: Nur mit der Autorität des letzten Wortes kann er seine erste und wichtigste Aufgabe erfüllen – den Frieden im Zusammenleben der Menschen zu gewährleisten. Die Logik

dieses Schlusses kann auch der Gläubige nicht bestreiten.

Europas besonderer Weg

Wie soll man mit dem Konflikt zwischen den beiden letzten Instanzen Staat und Kirche, Politik und Religion umgehen? Dem Konflikt beispielsweise, um gleich einen äußersten Fall zu benennen, zwischen einem Staat, der seinen Bürgern strikten Gewaltverzicht abverlangt, und einem Gott, der seinen Gefolgsleuten, so wie sie ihn verstehen, Gewalt gebietet? Darauf zu setzen, dass das Problem sich von selbst lösen werde, weil die Religion ihre Lebenskraft doch zusehends verliere, wäre nichts als provinzielle europäische Naivität. Weltweit kann von nachlassender Vitalität der Religion überhaupt nicht die Rede sein.

Der konsequenteste Versuch, den Konflikt zwischen den beiden letzten Instanzen aufzuheben, ist die Verschmelzung von Politik und Religion, Staat und Kirche, weltlicher und geistlicher Gewalt. Diese Verschmelzung ist in zwei Varianten möglich: als Herrschaft der Politik über die Religion und als Herrschaft der Religion über die Politik. Wir kennen beide Varianten aus der Geschichte, auch der Geschichte Europas, der Geschichte des Christentums gut. Aber keine der beiden Varianten hat sich im christlichen Europa, genauer im Europa der lateinischen Christenheit, auf die Dauer durchgesetzt. Entwickelt hat sich vielmehr nach einer tausendjährigen Konfliktperiode ein Arrangement der Koexistenz, das auf wechselseitiger Selbstbeschränkung beruht. Für die islamische Staatenwelt gilt das nicht, für den einzigen jüdischen Staat der Moderne übrigens auch nicht. Man kann also, um einen aus der Diskussion über die deutsche Geschichte vertrauten Begriff aufzugreifen, durchaus von einem europäischen „Sonderweg“ sprechen.

Damit sind zwei Fragen aufgeworfen: Warum ist es im Bereich der lateinischen

Christenheit nicht zur einfachsten Lösung, zur Verschmelzung von Religion und Politik gekommen? Und: Wie sieht jene Koexistenzlösung aus, die sich im neuzeitlichen Europa entwickelt hat? Vor allem aber: Wie wurde sie möglich?

Der Gang nach Canossa

In die Wiege gelegt war es dem christlichen Europa nicht, dass Staat und Kirche nicht dauerhaft eins werden würden. Am Anfang, nach den ersten zwei Jahrhunderten der Bedrängnis, steht die konstantinische Symbiose von Staat und Kirche, das Christentum als Reichsreligion, der Kaiser als der oberste Herr der Kirche. Von den beiden Varianten der Verschmelzung war dies die der Herrschaft der Politik über die Religion. Im oströmischen Reich blieb das konstantinische Modell bestimmend für immerhin tausend Jahre Christentumsgeschichte. Und Byzanz fand in Moskau seinen Nachfolger. Die orthodoxe Kirche hat sich aus der Symbiose mit dem Staat, in der ihr im Wesentlichen die dienende Rolle zufiel, nie wirklich gelöst. Selbst das Ende des Zarentums bedeutete nicht den Abbruch dieser Tradition.

Aber auch in der westlichen Christenheit blieb die Verschmelzung bis ins 11. Jahrhundert eine Möglichkeit. Das mittelalterliche Kaisertum hat sie gesucht und zeitweilig, unter den Ottonen und den Saliern, auch ein Stück weit verwirklicht. Aber es ist mit diesem Versuch gescheitert, und zwar schon früh. Canossa, der winterliche Bußgang des gebannten Kaisers Heinrich IV. zu Papst Gregor VII. im Jahr 1077 – das ist das Bild, in dem sich dieses Scheitern dem europäischen Gedächtnis eingepägt hat. Ebenso hatte der Versuch der entstehenden großen Territorialstaaten des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit, Frankreichs etwa, die Kirche ihrem Regiment zu unterwerfen, allenfalls vorübergehend Erfolg.

Nicht weniger wichtig: Auch der entgegengesetzte, von vorneherein weniger

Der Ausschnitt eines Freskos aus dem Jahr 1246 zeigt die Taufe Konstantins durch Papst Sylvester I.

© Fotograf: Tristan Lafranchis, Quelle: akg



aussichtsreiche Versuch des Papsttums, eine theokratische Universalherrschaft zu errichten, den exemplarisch der spätmittelalterliche Papst Bonifaz VIII. verkörpert, scheiterte ebenso eindeutig; weniger an Kaiser und Reich als vielmehr an den aufkommenden Nationalstaaten. Vereinzelte theokratische Projekte hat es zwar auch im weiteren Verlauf der europäischen Geschichte noch gegeben. Aber sie waren nicht mehr universal konzipiert und blieben ephemere. Calvins Genf ist vielleicht das bekannteste dieser Projekte, das frühe Massachusetts in Nordamerika ein anderes.

Gescheiterte Symbiose

Woran ist die Tendenz zur Verschmelzung von Kirche und Staat, von Religion und Politik, die doch auch in der westlichen Christenheit stark war, letztlich gescheitert, und zwar in ihren beiden Vari-

anten? Zwei Gründe sind vermutlich vor allen anderen zu nennen: die Institution des Papsttums für das Mittelalter und die Kirchenspaltung für die Neuzeit. Die Institution des Papsttums – das will sagen: Es war ihre Verfassung, die Verfassung einer streng hierarchisch aufgebauten, absoluten geistlichen Monarchie mit universalem Anspruch, die die lateinische Kirche dem Zugriff aller weltlichen Mächte letztlich entzog. Nachdem die lateinische Kirche in frühen Weichenstellungen institutionell die Gestalt der Papstkirche angenommen hatte, konnte sich die politische Gewalt ihrer nur bemächtigen, indem sie sich des Papsttums bemächtigte. Das aber ist nie gelungen, was übrigens auch etwas mit dem über lange Zeit durchaus peripheren Sitz des geistlichen Weltmonarchen zu tun hat. Rom ist zwischen dem fünften und dem neunzehnten Jahrhundert niemals das

Zentrum einer auch nur mittleren politischen Macht gewesen. Es gilt aber auch das Umgekehrte: Gerade weil es sich als eine universale Instanz verstand, war das Papsttum niemals stark genug, in einer Welt machtvoll sich durchsetzender Territorialisierung des Politischen – und das war nun einmal der Entwicklungsweg Europas – dem geistlichen Herrschaftsanspruch Vorrang zu verschaffen.

Was den zweiten Faktor, die Kirchenspaltung, angeht: Sie zwang den neuzeitlichen Staat, solange er sich auch sträubte – und er hat sich lange gesträubt, weil er auf die Vorstellung fixiert war, der politische Zusammenhalt eines Gemeinwesens setze die Einheit der Konfession voraus – die Kirchenspaltung zwang den neuzeitlichen Staat schließlich in eine Position konfessioneller Neutralität. Den entscheidenden Anstoß zu dieser Entwicklung gaben die blutigen Konfessionskriege, die Europa zwischen 1550 und 1650 geführt hat; sie sind für die betroffenen Regionen zu einer traumatischen Erfahrung geworden, die lernend verarbeitet werden musste. Zwar entwickelte sich in den protestantischen Territorien, die sich aus der Papstkirche lösten, eine besondere Form der Staatskirche: das landesherrliche Kirchenregiment. Aber es hat den Landesherrn nur formal zur geistlichen Autorität gemacht. Tatsächlich hat auch das landesherrliche Kirchenregiment in der protestantischen Welt nichts daran geändert, dass es zu dem durch die Kirchenspaltung erzwungenen Rückzug des Staates in die konfessionelle Neutralität am Ende keine Alternative gab. Und Rückzug des Staates in die konfessionelle Neutralität heißt eben: Europa nahm endgültig von der Idee der Verschmelzung von Religion und Politik Abschied.

Kontinent der Gewaltenteilung

Das Fazit einer langen Geschichte, die keineswegs gradlinig verlief: Im Europa der westlichen Christenheit, so wie es ange-

legt war und so wie es sich entwickelte, konnte der Staat nicht zugleich Kirche sein und schon gar nicht die Kirche zugleich Staat. Europa, das bestätigt dieses Fazit, hat sein zivilisatorisches Profil wesentlich gewonnen als Kontinent der Gewaltenteilungen: Gewaltenteilung zwischen Religion und Politik, zwischen dem öffentlichen und dem privaten Bereich, zwischen Wirtschaft und Staat, zwischen Gewalt und Gegengewalt im Aufbau des Staates selbst. Wahrscheinlich ist Gewaltenteilung das elementarste Strukturmerkmal der europäischen Zivilisation überhaupt.

Freilich: Das Scheitern aller Versuche, Staat und Kirche zu verschmelzen, ist nur eine negative Voraussetzung dafür, dass jene friedliche Koexistenz von Politik und Religion, jenes Nebeneinander zweier letzter Instanzen, dass sich im neuzeitlichen Europa zwischen modernem Staat und Christentum entwickelte, möglich wurde; es ist eine notwendige, keine hinreichende Bedingung. Mit anderen Worten: Die Antwort auf unsere zweite Ausgangsfrage – wie wurde die europäische Koexistenzlösung möglich? – steht noch aus.

Sie kann einen Schlüsselbegriff aufnehmen, der schon eingeführt ist: wechselseitige Selbstbeschränkung. Die wechselseitige Selbstbeschränkung von Staat und Kirche hat ihre Koexistenz möglich gemacht. Das Christentum hat sich am Ende eines langen, konfliktreichen Weges schließlich bereitgefunden, die Autonomie der politischen Sphäre anzuerkennen. Und der Staat hat sich, indem er Verfassungsstaat wurde, selbst gebunden. Nur aus der Konvergenz der beiden Entwicklungen erklärt sich das Ergebnis.

Disposition im Christentum

Es ist keine Frage, dass die Bereitschaft des neuzeitlichen Christentums, den Raum des Politischen freizugeben, auch mit zunehmender Schwäche zu tun hat. Ein Hauptzug des europäischen Modernisie-

rungsprozesses ist ja, dass die Religion zunehmend an Lebensbedeutung verliert. Aber Schwäche allein ist nicht die Erklärung, wahrscheinlich nicht einmal ihr wesentlichster Teil. Die Freigabe des Raumes des Politischen wäre nicht denkbar gewesen, hätte das Christentum als Religion nicht die innere Bereitschaft dazu mitgebracht, eine Disposition, die es ihm möglich machte, sich auf Selbstbeschränkung ohne Selbstpreisgabe einzulassen. Diese Disposition hat ihre Wurzeln im innersten Kern des Christentums.

In der Figur seines Stifters selbst hat das Christentum an seinem Ursprung einen politischen, einen herrschaftlichen Machtanspruch ausdrücklich verneint. „Mein Reich ist nicht von dieser Welt“, sagt Christus im Pilatusgespräch, was nicht heißt, dass er sein Reich nicht in dieser Welt, sondern dass er es nicht mit den Machtmitteln dieser Welt errichten wolle. Nicht weniger bedeutsam ist, dass im Zentrum der christlichen Botschaft das Liebesgebot steht, nicht ein Gesetzeskatalog. Weil das Christentum keine Gesetzesreligion ist, sondern nur das eine Gebot kennt, dass wir selbstverantwortlich Verantwortung für unsere Mitmenschen übernehmen sollen, ist es offen für die Unterscheidung von Recht und Moral, kann es die rechtliche, das heißt sanktionenbewehrte Regulierung des Zusammenlebens der Menschen einer anderen Instanz überlassen. Drittens ist für unser Thema zu bedenken, dass das Christentum früh ein Bündnis mit der Philosophie eingegangen ist – das hing mit der Umwelt zusammen, in die es hineingeboren wurde – und eben dadurch eine theologische, eine intellektuelle, eine argumentierende Religion wurde. Damit erwarb es die Fähigkeit zu kritischer Selbstreflexion.

In einem Wort: Die Bereitschaft des Christentums, sich selbst zu beschränken, dem Raum des Politischen Autonomie zuzugestehen, ist im Selbstverständnis seines Stifters, im Kern der Botschaft und

in der historischen Entwicklung des Christentums zu einer theologiebasierten Religion angelegt. So umwegig der historische Prozess auch verlief, so viel Zeit er auch brauchte, ohne diese Prädisposition hätte der europäische Sonderweg vermutlich nicht zu jener einvernehmlichen Koexistenzlösung geführt, die für die europäische Moderne konstitutiv ist.

Asymmetrische Koexistenz

Wie aber muss der Staat beschaffen sein, für den das Christentum, eine Religion mit universalistischem Wahrheitsanspruch, den Raum des Politischen freizugeben bereit sein konnte? Diese Frage bringt die andere Seite der Geschichte, die Entwicklung des Staates, in den Blick. Die Religion kann aus Einsicht nur dann die Autonomie des Staates respektieren, wenn der Staat seinerseits die Autonomie der Religion respektiert. Respekt des Staates vor der Religion heißt im Verfassungsstaat Respekt vor jeder Religion. Und das bedeutet nichts anderes, als dass es die Freiheit, die Freiheit der Selbstbestimmung in einer für den Menschen als Menschen essenziellen Dimension seiner Existenz ist, die der Staat, die Religion respektierend, recht eigentlich achtet. Die Anerkennung der Autonomie der religiösen Sphäre ist im Verfassungsstaat denn auch ganz folgerichtig als individuelles Grundrecht der Religionsfreiheit institutionalisiert; übrigens in den Verfassungsstaaten des westlichen Kulturkreises im Einzelnen auf durchaus unterschiedliche Weise – aber das tut hier nichts zur Sache.

Respektiert der Verfassungsstaat wirklich jede Religion? Kann er es? Darf er es? Ein Vorbehalt ist in der Tat zwingend: Der Verfassungsstaat kann in keiner einzelnen Rechtsanerkennung, die er ausspricht, als sich selbst verneinend gedacht werden. Da der moderne Verfassungsstaat eine auf die Idee der Menschenrechte gegründete Ordnung ist, kann er

sich durch keine der Freiheiten, die er garantiert, als Garanten der Menschenrechte selbst zur Disposition stellen. Auch die Religionsfreiheit reicht in der verfassungsstaatlichen Gewährleistung nur so weit, wie die Religion, die sie in Anspruch nimmt, die Menschenrechte aller respektiert. Das Christentum hat zu diesem Respekt gefunden.

Der Hinweis auf die Religionsfreiheit ist freilich noch nicht die ganze Antwort auf die Frage, wie der Staat beschaffen sein müsse, dem das Christentum die Autonomie der politischen Sphäre zugestehen kann. Der zweite Teil der Antwort lautet: Nur ein Staat, der sich in all seinem Handeln – nicht allein gegenüber der Religion – selbst bindet, wie es der Verfassungsstaat tut, kann als letzte Instanz im Raum des Politischen die Anerkennung jener anderen letzten Instanz, der Religion, finden. Der Staat, der seine Souveränität als eine grenzenlose versteht und praktiziert, der totalitäre Staat, um ihn bei seinem modernen Namen zu nennen, ist weder fähig noch willens zur Koexistenz mit irgendeiner anderen Instanz, von einer letzten zu schweigen. Und kann deshalb auch keine begründeten Ansprüche auf Respektierung seiner Souveränität durch andere geltend machen.

Es bleibt noch ein Problem. Sieht man genau hin, so nimmt man wahr, dass die „Koexistenz in wechselseitiger Selbstbeschränkung“ zwischen Verfassungsstaat und Religion keine ganz symmetrische ist, auch gar nicht sein kann, wenn die Kollision der Geltungsansprüche der beiden letzten Instanzen vermieden werden soll. Der Staat definiert die Grenzen der Autonomie der Religion, nicht umgekehrt. Was macht es der Religion, was macht es dem Christentum möglich, sich auf diese Asymmetrie einzulassen?

Offenbar ist, wenn man denn nicht einfach nur Schwäche diagnostizieren will,

eine notwendige Bedingung dafür, dass die „asymmetrische Koexistenz“ zwischen Verfassungsstaat und Christentum dauerhaft gelingen konnte, noch nicht genannt. Man kann sie als „normative Konsonanz“ bestimmen. An Artikel 1 des Grundgesetzes lässt sich leicht deutlich machen, was damit gemeint ist. Er lautet bekanntlich: „Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie zu achten und zu schützen ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt.“ Das Gemeinwesen hat sich damit auf die Idee, jeder Mensch habe das gleiche Recht, von seinesgleichen als Mensch geachtet zu werden, als letzten normativen Bezugspunkt verpflichtet. Ein Staat, der sich auf diesen Grund stellt, befindet sich prinzipiell in „normativer Konsonanz“ mit dem christlichen Verständnis der Ordnungen menschlichen Zusammenlebens. Ohne normative Konsonanz ist die Koexistenz zweier letzter Instanzen, von denen sich keine selbst preisgeben kann und will, kaum denkbar.

Damit ist noch einmal bestätigt, was unsere Überlegungen durchgehend sichtbar machen: Das europäische Muster der auf wechselseitiger Selbstbeschränkung beruhenden friedlichen Koexistenz zweier letzter Instanzen ist nicht religionsneutral entwickelt worden. Es ist das Ergebnis einer sehr spezifischen Geschichte, hervorgegangen aus dem Wechselspiel zwischen einer bestimmten politischen Tradition und einer bestimmten Religion. Dass der nach Europa einwandernde Islam sich auf diese Geschichte einlassen wird, ist jedenfalls keine Selbstverständlichkeit. Die Vernünftigkeit der europäischen Lösung ist nur dem evident, der ihre normativen Prämissen bereits akzeptiert hat. Europa wird sich entschieden zu sich selbst bekennen müssen, wenn es Europa bleiben will.