

Der Himmel muss frei bleiben

INTERKULTURELLER DIALOG Religion macht Frieden möglich. Sie reserviert die absolute Wahrheit für den Glauben. Die Politik wird dadurch fähig zu Kompromissen. Das gelingt aber nur, wenn Vernunft und Glauben einander respektieren und ihre Grenzen kennen



Verkuppelt: In Europa macht sich die Konkurrenz der Kulturen immer stärker bemerkbar. Verständigung wird lebensnotwendig. Eine Szene aus dem englischen Leeds.

Von Christoph Böhr

Die Notwendigkeit, ja Dringlichkeit der grenzüberschreitenden Verständigung zwischen den Religionen und Kulturen ist heute unbestritten. Diese Feststellung fragloser Anerkennung bezieht sich auf einen doppelten Sachverhalt: Weder wird heute infrage gestellt, dass dieses Gespräch unter den Vorzeichen wechselseitiger Achtung stattzufinden hat, noch wird in Zweifel gezogen, dass neben den kulturellen auch die religiösen Aspekte zu berücksichtigen sind. Die Berührungspunkte zwischen den Kulturen werden immer zahlreicher. Das verstärkt die Dringlichkeit wechselseitigen Verstehens. Die Notwendigkeit der Überbrückung unterschiedlicher kultureller Sichtweisen wächst. Damit aber nicht genug. Seit Menschengedenken prägt Religion – also die jeweilige Gestalt, zu der ein Gottesglaube gefunden hat – als einer der wirkmächtigsten Beweggründe das Handeln der Menschen.

Das hat weitreichende Folgen auch für die Politik. Die wiederum sucht im Wissen um ihre Abhängigkeit nach einer Gestaltung ihres Beziehungsverhältnisses zur Religion. Deshalb gehört zu den Erfolgsbedingungen eines Brückenschlags nicht nur der Blick auf Gemeinsamkeiten und Unterschiede in den kulturellen und zivilisatorischen Prägungen, sondern ebenso die Erkundung der Welt in der Ordnung religiöser Sichtweisen. Erst im Zusammenspiel der drei Orientierungen, die den Begriffen von Religion, Kultur und Politik folgen, lassen sich die Fragen benennen, die am Anfang eines Gesprächs und als Bedingung jeder vertiefenden Auseinandersetzung geklärt werden müssen.

Die Gestaltung der Beziehung beider Grundformen menschlicher Handlungsleitung erfolgt in verschiedenen Kulturen auf unterschiedliche Weise. In diesen Unterschieden gründen die uns geläufigen Auseinandersetzungen, die wir als interkulturelle Konflikte wahrnehmen, zuallermeist. Nicht verschiedene Überzeugungen im Glauben gefährden das Zusammenleben, sondern bestimmte Weisen, den Wahrheitsanspruch des religiösen Glaubens mit dem Herrschaftsanspruch politischer Macht zu verbinden.

Deshalb gehört zu den unverzichtbaren Bedingungen eines erfolgversprechenden führenden Gesprächs am Anfang die Verständigung darüber, ob es möglich ist, gemeinsame Regeln zu finden, nach denen das Beziehungsverhältnis zwischen Religion und Politik zu gestalten ist. Diese Aufgabe ist weder einfach, noch ist sie neu. Aber um der Wahrfähigkeit wie der Ergebnisse des Gesprächs willen, ist ihre Lösung die Voraussetzung jeden Einverständnisses, das verfehlt wird, wenn man sich zwar auf gleiche Begriffe einigt, denen dann jedoch – oft unausgesprochen – gänzlich unterschiedliche Bedeutungen beigemessen werden.

Wer das Gespräch zwischen den Religionen führen will, muss sich zunächst

klar machen, dass ein solcher Dialog nur auf der Grundlage der je eigenen religiösen Bekenntnisse geführt werden kann – also des jeweils mit dem religiösen Bekenntnis verbundenen Wahrheitsanspruchs. Im Mittelpunkt des Gesprächs steht nicht die kundige Kenntnis, sondern das gläubige Bekenntnis. Gelingt das Gespräch, entlässt es Menschen, die ihren Glauben keinesfalls verloren, eines sich allerdings bewusst gemacht haben: dass es bestimmter Regeln bedarf, wie mit den – teilweise gegenläufigen – Wahrheitsansprüchen umzugehen ist, ohne von deren Gültigkeit abzulassen.

Die erste und vielleicht wichtigste Festlegung in diesem Zusammenhang betrifft das Verständnis dessen, was Glaube bedeutet: Glaube als das nämlich zu begreifen, was er ist. Glauben als Glaube zu verstehen, fällt vielen Menschen in allen monotheistischen Religionen nicht leicht. Besser scheint sich in der Welt Anerkennung verschaffen zu können, wer etwas zu wissen behauptet. So jedenfalls wird seit dem Siegeszug des Positivismus im christlichen Westen gedacht. Im muslimischen Osten finden sich andere Gründe, die nicht weniger häufig den Glauben als Wissen tarnten: Hier ist es vor allem die besondere Verbindlichkeit, mit der sich die göttliche Allmacht dem Menschen offenbart, die den Glauben unter der Hand zu einer Frage des Wissens werden lässt. Einzig im Judentum ist der Glaube bis heute das, was er ist: nämlich Glaube.

Das es gleichwohl auch im jüdischen Denken zu einer Vermischung kam, hat mit der gesetzestörmlichen Auslegung des Glaubens zu tun, sodass dieser schließlich auch die Form von Wissen annahm und in Folge einen theokratischen Charakter entwickelte, der einer Trennung zwischen religiösen Geboten und säkularen Gesetzen nicht immer genügend Aufmerksamkeit schenkte. Glaube ist nicht Wissen – noch ist er das Gegenteil. Nie kann Glaube durch Wissen überwunden werden. Denn je mehr wir wissen, umso mehr ist uns bewusst, was alles wir nicht wissen.

Der Drang nach Wissen ist ein infinites, nie ans Ziel gelangendes Streben. Eine Antwort auf die letzten Dinge vermag nur der Glaube zu geben. Er setzt ein, wo unser Wissen nicht mehr weiter weiß, die Sprache verliert und uns am Ende im Stich lässt. Glaube bezieht sich auf das Absolute, Wissen auf das Kontingente. Aus diesem Grund ist es ja gerade die Vernunft, die den Glauben in sein Recht setzt, wo sie selbst schweigen muss. Und das heißt wiederum: Glaube befindet sich keinesfalls in einer Gegnerschaft zur Vernunft. Wenn also Glaube sich nicht anmaßt, un-

ser Wissen zu ersetzen, und darauf verzichtet, sich als Wissen auszugeben, sondern sich stattdessen immer der Unsagbarkeit des Absoluten bewusst bleibt, dann birgt der Wahrheitsanspruch des Glaubens auch keine Gefahr einer Entmündigung des Menschen. Denn es ist ebendiese Gefahr, die den Glauben oft und immer wieder in Verruf gebracht hat: die Gefahr, dass der – absolute – Anspruch der Wahrheit des Glaubens gedeutet wird als Rechtfertigung der Herrschaft einer Gewalt, die den Menschen mit Haut und Haaren vereinnahmt.

Ein Glaube allerdings, der den Anspruch seiner uneingeschränkten und uneinschränkbareren Wahrheit so versteht, dass dieser Wahrheitsanspruch sich vom Unsagbaren, dem Absoluten, ableitet, ist – so verstanden – nicht nur keine Bedrohung für die Freiheit, sondern – ganz im Gegenteil: Er schafft der Freiheit erst Raum, und zwar in einem doppelten Sinne: als Recht des Einzelnen auf Selbstbestimmung wie als Anerkennung der Eigengesetzlichkeit weltlicher Angelegenheiten. Vernunft und Glaube, säkulares und religiöses Denken, gehen also Hand in Hand, wenn beide ihre Grenzen achten.

Zusammenfassend gesagt: Ich wende mich gegen das im westlichen Europa oft vertretene „Säkularisierungs“-Postulat, die Forderung also, dass alle Menschen zu Agnostikern werden müssen, damit Frieden

werden kann. Gleichzeitig wende ich mich genauso entschieden gegen das in der islamischen Tradition aufzufindende „Dominierungs“-Postulat, jene Forderung also, die besagt, dass alle Menschen sich dem Wahrheitsanspruch ein- und derselben Glaubensüberzeugung beugen müssen, um auskömmlich zusammenleben zu können.

Die Gegnerschaft zu beiden Thesen beruht auf einer – und der gleichen – Voraussetzung: dass wir nämlich bereit sind, zwischen dem Status religiöser Wahrheit und dem Status politischer Macht zu unterscheiden. Wenn eine Religion sich nicht über andere erhebt – und diese Erhebung, wenn sie zum Streit führt, ist zwingend immer eine politische –, müssen mitnichten alle Menschen zu Agnostikern werden, um den Streit aus der Welt zu schaffen, noch müssen sich alle Menschen in ein- und derselben Glaubenswahrheit wiederfinden. Der absolute Wahrheitsanspruch einer Religion ist nur dann Quelle des Streites, wenn er politisch aufgeladen wird und sich politischer Mittel bedient. Dazu bedarf es – nicht erst heute – in der Regel einer Tarnung des Glaubens als Wissen: Im Wissen darum, dass es nur einen Weg aller Menschen zum Heil gibt, liegt es nahe, nicht davor zurückzuschrecken, im Wissen um

diesen einen und alleinigen Weg ebendiesen Weg – mit den Mitteln der politischen Macht – zu dem für alle verbindlichen Weg zu erklären. Ist es erst einmal so weit gekommen, herrscht die Politik über die Religion und die Gewalt erstickt die Wahrheit.

Wenn jedoch Wahrheit und Macht, Religion und Politik Abstand voneinander halten, lassen sich Regeln finden, die den absoluten Wahrheitsanspruch keinesfalls zu einer Gefahr für die Freiheit werden lassen. Ganz im Gegenteil: Der Verzicht auf die Bezüglichkeit zum Absoluten führt zu einer Selbstaufgabe der Religion. Totalitäre Systeme sind am Ende immer über religiöse Überzeugungen gestürzt, die im Namen eines Absoluten ihre Stimme erhoben, sich selbst aber von aller politischen Macht fernhielten. Eine Religion, die sich nicht der Mittel politischer Macht bedient, verfügt über eine freiheitsstiftende Kraft, die ihresgleichen sucht. Der polnische Katholizismus, nicht die russische Orthodoxie hat den sowjetischen Goliath zu Fall gebracht.

Wenn also nicht die Bezugnahme auf das Absolute zu einer Gefahr für die Freiheit werden muss und wenn, zweitens, richtig ist, dass der Anspruch absoluter Wahrheit im Glauben keine Rechtfertigung bietet, das Selbstbestimmungsrecht der Menschen einzuschränken, und da schließlich drittens der Versuch einer Begrenzung von Freiheit dem Wahrheitsanspruch des Glaubens keinesfalls zu mehr Achtung verhilft, dann heißt das: Es gibt keinen Grund, auf Missionierung zu verzichten – oder umgekehrt: die Konversion zu verbieten. Jeder Mensch hat das Recht, sich im Verhältnis zu sich selbst unter einen Wahrheitsanspruch zu stellen, wie er das gleiche Recht hat, in seinem Verhältnis zu den Mitmenschen ebendiesem Anspruch zu folgen – unter der Bedingung allerdings, dass es keine Vermischung von religiösem Bekenntnis und politischer Macht gibt. Es bedarf also einer klaren Trennung von Religion und Politik in Legislation, Administration und Jurisdiktion. Warum? Auf den ersten Blick scheint möglicherweise diese Gedankenführung auf ein laizistisches Konzept zuzulaufen. Aber dieser Eindruck täuscht. Denn es gibt eine Ausnahme vom Gebot der Trennung von Religion und Politik – den Ort nämlich, wo Religion und Politik sich ausdrücklich miteinander verbinden. Diese Verbindung bezieht sich auf die Anthropologie – das Menschenbild also –, wie sie jeder Verfassung vorausgeht und wie es jeder Verfassung die Richtung weist.

Es gibt keine Verfassung, deren Rahmen nicht aufgespannt wird durch ein Menschenbild, das zugleich ihr Subtext ist, den man immer mitlesen muss, wenn man den Sinn einzelner Verfassungsregeln begreifen will. Das Menschenbild nun, das den Verfassungen freiheitlicher Gesellschaft entspricht, lässt sich in einem einzigen Satz zusammenfassen: Es ist ein Bild vom Menschen, das diesem – und zwar jedem Einzelnen ohne Ausnahme –

eine unantastbare Würde zuerkennt. Damit ist der Kern der Sache angesprochen. Denn dieses Menschenbild spiegelt ein Verständnis der Beziehung von Religion und Politik, das den beiden oben erläuterten Anforderungen gerecht wird: Es ist gleichermaßen religiös inspiriert und politisch segregiert. Eine Anthropologie, die den Menschen über seine unantastbare Würde bestimmt, bezieht sich auf etwas Absolutes und wird in ebendieser Bezugnahme zum Ausgangspunkt aller Kontingenzen. Dieses Menschenbild findet zu einer Verschmelzung beider Dimensionen des Absoluten und des Kontingenten.

Über ein so entfaltetes Menschenbild wird der Wahrheitsanspruch, der jeder der monotheistischen Religionen zu eigen ist, vereinbar mit dem politischen Pluralismus, wie er aus einer freiheitlichen Verfassungsordnung folgt. Der Mensch – und die ganze irdische Welt – sind auf diese Weise davor geschützt, politisch verfügbar gemacht zu werden. Ihre Unverfügbarkeit ist ihr Recht: wie es sich in der Gewissensfreiheit, der moralischen wie physischen Integrität und der Autonomie des Menschen manifestiert. Die Würde des Menschen verbietet jede Form politischer wie religiöser Heteronomie. Der Mensch, wie er geht und steht, ist selbstbestimmt, nicht fremdbestimmt.

Man muss dieses Menschenbild nicht nur, wie hier geschehen, in einer säkularen Sprache beschreiben. In einer religiösen Sprache ausgedrückt und das Gleiche meined, reden wir vom Menschen als Gottes Geschöpf. Wer Bild und Gleichnis seines Schöpfers ist, Kind Gottes also, hat das Recht auf Unverfügbarkeit. Seine Würde widerstreitet jeder Fremdbestimmung. Und so zeigt sich, dass – im religiösen wie im säkularen Sprachgebrauch – das Menschenbild der gemeinsame Bezugspunkt von Glaubenswahrheit und Weltgestaltung ist. In ihm, dem Menschenbild, vereinigen sich zwei miteinander korrespondierende Sichtweisen, die in der Beantwortung der Frage nach dem Menschen zusammenfließen.

Im politischen Leben sprechen wir in diesem Zusammenhang davon, dass der Mensch – als Bürger – der Souverän ist; entsprechend begreifen wir die Volkssouveränität als Grundlage und Rechtfertigung des Verfassungsstaates. In der Anthropologie sprechen wir davon, dass der Mensch mit seiner unantastbaren Würde Anteil am Unbedingten, am Absoluten hat. Und in der religiösen Sprache nennen wir den Menschen ein Ebenbild Gottes. Die einander korrespondierenden Sichtweisen, die religiöse und die säkulare, treffen in der Anthropologie aufeinander und zeigen, dass im Menschenbild unsere religiösen Überzeugungen ihre politische Ausprägung finden. Die gibt dann ihrerseits – als Verfassung eines Gemeinwesens – dem säkularen Leben Form und Gestalt. Im Menschenbild verbinden sich Religion und Politik, die ansonsten zwei getrennte Sphären bezeichnen und ihren jeweiligen eigenen Gesetzen folgen, aber in der Beantwortung der Frage nach dem Menschen ihren gemein-

samen Bezugs- und Berührungspunkt haben. Weil das Menschenbild jeder Verfassung ihren Maßstab gibt, bestimmt im freiheitlichen Verfassungsstaat eine religiöse Wahrheit den Ausgangspunkt aller Politik. Dieser Zusammenhang ist in den Gesellschaften im europäischen Westen weithin vergessen. Gerade weil Religion, vermittelt über das Menschenbild einer Verfassung, das Koordinatenkreuz aufspannt, innerhalb dessen sich die säkulare Gesellschaft verortet, hat der Staat die Religion – um dieser Bedeutung willen – zu schützen. Er tut das im Rahmen einer freiheitlichen Verfassungsordnung mit der Rechtsfigur der positiven und negativen Religionsfreiheit: Er schützt die Religion, indem er ihre Freiheit sichert, und nicht, indem er sich ihrer bemächtigt.

Über diese Gemeinsamkeit von Religion und Politik, die sich im Menschenbild zeigt, zu reden, muss am Anfang eines jeden interreligiösen Dialogs stehen. Das Menschenbild ist die Quelle aller Werte, die uns wichtig sind und die unser Zusammenleben leiten. Was sich allerdings hinter Begriffe wie Freiheit und Gerechtigkeit verbirgt, welcher Sinn und welche Bedeutung mit ihnen verbunden ist, erschließt sich erst vom Menschenbild her. In ihm wird die religiöse Wahrheit zu einer anthropologischen Wahrheit. Die wiederum sichert der politischen Macht nicht nur ihre Unabhängigkeit von religiöser Bevormundung, sondern schützt zugleich unsere religiösen Überzeugungen vor ihrer Vereinnahmung durch politische Macht. Dieser Zusammenhang ist in den Gesellschaften des islamischen Ostens weithin vergessen.

Wenn eine Verfassung getragen wird von einer Anthropologie, nach der jeder Mensch – unabhängig von seinen Überzeugungen und Entscheidungen – die gleiche uneingeschränkte Würde und die gleichen unantastbaren Rechte hat, dann verweist dieses Menschenbild auf die göttlichen Quellen des irdischen Rechts. Und genau darum geht es im interreligiösen und interkulturellen Dialog zunächst: diese Quellen freizulegen und den Zusammenhang von Religion und Politik, Glaube und Recht, göttlicher Wahrheit und weltlicher Macht im Blick auf diese Quellen zu deuten. Im ständigen Ringen um diese Frage findet sich im Übrigen die vielleicht größte und wichtigste Gemeinsamkeit der jüdischen, der christlichen und der islamischen Kultur. So verschieden die Antworten im Einzelnen heute immer noch erscheinen: Wäre es nicht ein Zukunftsentwurf europäischen Denkens, diese Brücke zu bauen, um drei Kulturkreise miteinander zu verbinden?

Der Essay basiert auf dem Eröffnungsvortrag, den Christoph Böhr auf der Konferenz „Global Commons and Universal Values in the Euro-Mediterranean Partnership – Challenges and Options of the Intercultural Dialogue“ in Nikosia (Zypern) gehalten hat. Die Konferenz wurde vom Royal Institute for Inter-Faith Studies Jordanien und der Konrad-Adenauer-Stiftung Amman veranstaltet.



Christoph Böhr ist Dozent für Philosophie. Er war Gründungs- und stellvertretender Vorsitzender der Wertekommission der CDU, stellvertretender Bundesvorsitzender der Partei und Landes- und Landeschef in Rheinland-Pfalz.