

Das Christentum und der Islam als divergierende Kulturimpulse

Monotheismus ist keine weitreichende Gemeinsamkeit

Kein Gedanke im kulturellen Beitrag des Abendlandes hat entschiedener dessen emanzipatorische Impulse angefacht und geprägt als der Gedanke des bis zum vollen Erleiden des Menschseins herabgestiegenen, fleischgewordenen Gottes

Monotheismus wird häufig als die grundlegende Gemeinsamkeit der drei abrahamitisch genannten Weltreligionen Judentum, Christentum und Islam angeführt. Das soll die Einsicht begründen, daß die drei Glaubensgruppen über eine Gemeinsamkeit verfügen, die sie in der zusammengedrängten Welt unserer globalisiert genannten Gegenwart aussöhnen, befrieden könnte. Doch eine solche Hoffnung erscheint angesichts der barbarischen Gewaltausbrüche, die von rabiaten Anhängern der zuletzt genannten Religion gegen vermeintliche Apostaten und Andersgläubige ausgehen, so gefährdet, daß sich die Frage nach dem Wesen der Unterschiede innerhalb des genannten religiösen Dreiecks unumgänglich macht. Ziel dieser Arbeit ist, die nach Sicht ihres Verfassers zentrale Divergenz in den theologischen Positionen herauszustellen, und sie auf einen bestimmten Aspekt hin, der hier als ebenso zentral angesehen wird, zu analysieren. Es ist der Aspekt der Historizität des *einen* Gottes der Monotheisten gemeint, die Frage also, ob und wie Er in diesen Religionen als Geschichtssubjekt wahrgenommen wird und in dieser Eigenschaft heilsgeschichtlich wirkt. Denn das Zugegensein Gottes in der Geschichte als Ort der Begegnung mit dem Menschen gibt Auskunft darüber, welches Verhältnis die beiden Instanzen, Gott und Mensch, vereint, und welche Wertigkeit dabei dem menschlichen Part zukommt, kurz: in welchem anthropologisch-theologischen Klima das spirituelle Wesen des jeweiligen Glaubens sich entfaltet.

Daß wir hier vorwiegend das Verhältnis von Islam und Christentum im Mittelpunkt behalten und das Judentum vorerst eher am Rande betrachten werden, liegt daran, daß der Islam es heute ist, der sich durch einen – dem säkularen Westen rigoros aufgezwungenen – religiösen Disput eigenmächtig Aktualität verleiht.

Der historische und der statische Gott

Indem der Mensch die Erfahrungen, die er in Raum und Zeit macht, deutet, erkennt er die beiden ebengenannten Grundfunktionen seiner Kognition als das Kontinuum, in welchem die Materie als der sichtbare Teil der Welt ihr kausales Interagieren entfaltet. Schopenhauer betrachtet Raum und Zeit rein als Präsentationsbühne des Kausalitätsprinzips, oder als das Arrangement, durch welches sich die Logik selbst in Gestalt von Ursache und Wirkung in Erscheinung bringt. In seinen Ausführungen erklärt er Materie und Kausalität als identisch¹ und Raum und Zeit als Einrichtungen im Dienste der Kausalität und des auf dieser beruhenden Wandels².

Aber Wandel und Kausalität hinsichtlich menschheitlicher Belange nennen wir Historie, Weltgeschichte. Wenn also das Christentum das Erscheinen seines Initiators in der Geschichte als das Erscheinen des Logos in der Welt deutet (Johannes), belegt es damit vortrefflich die philosophische Authentizität seiner Botschaft – etliche Jahrhunderte vor Schopenhauer!

Mit dem Erscheinen Gottes in der Zeit entsteht allerdings ein theologisches Dilemma, das im Grunde auch jenem Diskurs der ersten Jahrhunderte des Christentums zugrunde lag, den man den christologischen Diskurs nennt.

Denn Gott wird als immateriell und somit als nicht durch Zeit und Raum bedingt aufgefaßt. Von der menschlichen Perspektive betrachtet, verharrt er in der statischen Vollendetheit eines wandellosen und unwandelbaren ewigen Jetzt. (Es ist übrigens dieses statische Element des Heiligen, das in der Ikonographie der Byzantiner einen künstlerischen Ausdruck fand: Die Perspektivlosigkeit in diesen Arbeiten, die alle dargestellten Objekte und oft verschiedene Darstellungsebenen zusammen auf einer raumlosen Fläche eingebettet zeigt, ist nicht, wie oft

gemeint, Beleg dafür, daß die malenden Mönche die Entwicklung der Perspektive in der Malkunst verpaßt hätten, sondern Ausdruck ihrer Absicht, das Weltlich-Raumzeitliche aus den Werken ihrer Andacht herauszuhalten.³⁾ Kurz gefaßt lautete das Problem: In der Geschichte ist der Mensch von der Zeit bestimmt, die ihn drängt, vom Sein in das Werden überzutreten. Wenn aber Zeit Werden bedeutet, was hätte Gott in ihr zu suchen gehabt, bzw. was hätte er werden sollen? Diese Frage wiederum evozierte weitere Streitpunkte nach dem Wesen des Christengottes und dem Verhältnis zwischen Menschlichkeit und Göttlichkeit während seines irdischen Aufenthaltes und danach.

Lassen wir diese Fragen vorerst stehen, und begnügen wir uns zunächst mit der Feststellung, daß, wie auch immer der christliche Gott in der Zeit beschaffen gewesen sein mag, er in dieser nicht etwas werden, sondern etwas bewirken wollte. Und weiter: Wie auch immer dieses Etwas in den verschiedenen religiösen Interpretationen genannt werden kann, eines ist es in jedem Fall, nämlich Begegnung, Begegnung mit dem Menschen! Diese wird im Kontext der christlichen Schrift vornehmlich in jenem Ausspruch gefeiert, den man der Jerusalemer Menge beim bejubelten Einzug Jesu in ihre Stadt kurz vor seiner Kreuzigung in die Mäuler legte: „Gesegnet sei der Kommende im Namen des Herrn.“

Altes und Neues Testament

Laut Bibel ereignete sich diese Begegnung in zwei Phasen. Zunächst in der besonderen Verbundenheit Gottes mit den geschichtlichen Handlungen und Widerfahrnissen eines Kollektivs, eines Volkes, dem Gott sich durch individuelle Vertreter vermittelte. In der zweiten Phase wurde dieser selbst Individuum inmitten desselben Volkes und er vertrat und vermittelte sich unmittelbar. Die von diesem Individuum ausgehende Botschaft, und das ist sehr grundlegend für das Verstehen dieser selbst, richtete sich ebenfalls an einzelne Individuen, an einzelne „Seelen“, und nicht mehr an kollektive Gebilde wie Völker, Blutsgemeinschaften oder Nationen. Dies hob die Bedingung der ethnischen oder sippenhaften Zugehörigkeit auf und mit ihr auch die Bedeutung der bis dahin verehrten lokalen Gottheiten. Das machte Menschen ungeachtet ihrer Herkunft und ihrer sozialen Position teilhaftig im selben Erlösungsprozeß. Dieser ökumenische Anspruch resultierte zwar bereits aus dem monotheistischen Bekenntnis, denn wenn es nur einen einzigen Gott gibt, so muß dieser wohl für alle gleichermaßen gelten. Doch durch seine „Auserwähltheit“ hatte das Volk Israel (von diesem Volk war oben die Rede) den Anspruch auf eine Sonderstellung proklamiert, die aber der Begründer des Christentums wieder aufhob.

Wir sehen also hier eine religiöse Kunde aufkommen, die auf der einen Seite ökumenischen Anspruch hegt, zugleich jedoch die kleinste zivilisatorische Einheit, das einzelne Individuum, als ihr konstitutives Element anspricht. Diese Anordnung wird als ein neues Vermächtnis oder Testament aufgefaßt, das sich an den einzelnen *freien* Menschen wendet, und das alte, einem Volk zugewandte Testament, ablöst. Was bedeutet das anthropologisch? Das bedeutet, daß im neuen religiösen Zusammenhang das Individuum erstmals als reif genug erachtet wird, um Verfügungsbefugnis über die eigene Seele, über die eigene innere Verfassung zu erhalten.

Diese Reife beruht auf jenem Zuwachs an Selbstreflexion, dessen Anfangsphase wir einst im kulturellen Ereignisstrom der ägyptisch-hebräischen Kulturgeschichte lokalisiert hatten⁴⁾. Um diese anthropologische Begebenheit nicht im Ungefähren entschwinden zu lassen, hier ein paar konkrete Beispiele von Entwicklungsmerkmalen dieser Phase und deren klassische Installationen in den jeweiligen Gesellschaften: Das aufkommende Ansinnen des menschlichen Geistes etwa, nicht mehr von der Natur getrieben zu werden, sondern relative Unabhängigkeit von ihr zu gewinnen, drückte sich in der Selbsthaftigkeit aus, der ersten Voraussetzung für die Bildung von Zivilisation im heutigen Sinn. Dieser Schritt implizierte die Eignung, in die Prozesse der Natur einzugreifen, woraus die Agrikultur mit dem Pflug als erste komplexere funktionale Aufgabe entstand. Mit diesen Ansprüchen ging eine erstarkte Abstraktionsfähigkeit einher, die ermöglichte, etwas durch anderes mental vergegenwärtigen zu können (symbolisieren), was das Tauschmittel Geld und den „modernen“ Handel initiierte... Diese Beispiele stehen stellvertretend für weitere hier nicht vorgebrachte.

Und all dies waren Innovationen, die auf einer erstmals aufgetretenen Selbstwahrnehmung des Menschen basierten, seiner Selbstwahrnehmung als mentale Zentralität, als Person, die alle Triebe, Kräfte und Vorstellungen des Menschlichen einheitlich enthält und vergegenständlicht. Und unter dieser selben Empfindung entstand auch parallel der Monotheismus, die Auffassung, daß auch das Überweltliche, Gott, als eine einzige Zentralität für alle Naturkräfte und Phänomene verstanden werden muß. Die menschliche Personalität und der Monotheismus sind im selben kulturellen Entwicklungsrahmen entstanden. Wir haben es also hier mit einer Begegnung beider Instanzen, der göttlichen und der menschlichen, in einem gemeinsamen Rahmenbegriff zu tun, und dieser Begriff heißt Person, Ich. Diese ideelle Gemeinschaft könnte übrigens als die konkreteste Manifestation jener biblischen These angesehen werden, die den Menschen zum Ebenbild des Urwesens erklärt.

Reihen wir nun die Grundzüge dieses gesamten kulturhistorischen Hergangs wie Sequenzen eines Programmablaufs aneinander, gewinnen wir das folgende Ablaufschema:

1. Gott und der Mensch nähern sich mit dem Monotheismus zunächst ideell in der gemeinsamen Erscheinungsform der Person. Bemerkenswertes Ereignis dabei: Gott gibt sich einen Namen, und der heißt Ich bin (der an Moses verkündete Gottesname). Das ist der inwendige Name der Person.
2. Gott beteiligt sich maßgeblich bei der Konstituierung einer Art Staatsordnung und verfolgt mit intensiver Anteilnahme das Schicksal des dazugehörigen Volkes.
3. Letztlich substantiiert sich dieses Verhältnis durch den Auftritt Gottes selbst als menschliche Person innerhalb des erwähnten Volkes.

Dieses Ereignis und seine Bedeutung sind das, was sich als Evangelium an die ganze Menschheit richtet, und in diesem Anspruch sprengt es alle partiellen Eingrenzungen. Doch dieser „Glaube“ ist keine religiöse Lehre wie jede andere. Die Behauptung, Gott und Mensch finden nach einer – metaphysisch zu deutenden – Trennung wieder zueinander, enthält die Erfüllung des Religiösen schlechthin, denn Religion bedeutet eben das: die Wiederverbindung von Mensch und Gott. Mit dieser aber ist auch die Religionsgeschichte zu Ende!

Gott als Mensch und das Individuum im Aufwind

Es ist unschwer, in der geschilderten Abfolge eine Aufwertung des menschlichen Individuums zu erkennen. Bereits die Vorstellung, daß Gott, das Absolute und Werdelose, sich dem Menschen zuliebe in die Zeit begab, um sich selbst als zeitliches menschliches Wesen zu erfahren, ist eine überwältigend-überweltliche Liebeserklärung an die Erdbewohner, und stellt in der kollektiven Vorstellung die größte Liebesgeschichte der Welt dar. Dementsprechend macht sich diese Aufwertung auch in den vereinzelt Taten und Lehren des inkarnierten Gottes präsent:

Etwas darin, daß das Individuum aus Ethnie und Sippe herausgelöst wird, und als selbstverantwortliche Seele eine eigene Adresse bekommt. Doch nicht nur gegenüber gesellschaftlichen Formationen und Maximen erhält das Individuum Freiheit. Einen energischeren noch Befreiungscharakter zeigt die Lehre dort, wo sie es sogar über Gottgegebenes hebt, über Gebot und Ritual! Prägnant wurde diese Lossprechung in der Klarstellung formuliert, nicht der Mensch sei für das Ritual („den Sabbat“) da, sondern das Ritual („der Sabbat“) für den Menschen (Markus 2). Der Mensch sollte den Sabbat als rituellen Ruhetag ganz nach seinem Gewissen einhalten oder nicht.

Eine ergreifende Begebenheit, in der die Parteinahme für das Individuum geltendes Gebot außer Kraft setzt, findet sich wohl in jener Erzählung, in der eine des Ehebruchs beschuldigte Frau vor Jesus gebracht wird, um dort mit seiner, ihm arglistig unterstellten Zustimmung, gesteinigt zu werden. Man gönne sich alle Innerlichkeit, um diesen Vorfall in seiner humanen Dramatik und ganzen Handlungseleganz zu würdigen, in welchem Jesus erst zum Boden gebeugt etwas in den Sand schreibt, um sich dann zum erlösenden Rechtsspruch aufzurichten, „Wer unter euch ohne Sünde ist, der werfe den ersten Stein“. – Die lieblosen Frömmel, die ihn berechnend in ein Glaubensdilemma und die angeklagte Frau in den qualvollen Tod führen wollten, gingen alle davon; sie mußten sich als diejenigen erkennen, die dabei vorgeführt wurden.

Auch das zweifelnde Individuum wird im Christentum toleriert, sogar verstanden, und der Glaube wird als eine den Menschen oft überfordernde, schwer aufrecht zu erhaltende kognitive Hypothek angesehen. Das Schwanken, der Zweifel, ja der Abfall werden als Optionen im geistigen Leben inkludiert. Das menschliche Bedürfnis, die eigene existentielle Vergewisserung durch das physisch Existente zu nähren; die menschliche Schwäche, am sinnlich Positiven festzuhalten, werden angenommen, verstanden und vergeben: Dem Zweifler Thomas sagte sein „Herr und Gott“, „Weil du mich gesehen hast, glaubst du. Selig sind, die nicht sehen und doch glauben“ (Joh. 20). Er deutete damit auf eine vorhandene individuelle Schwäche seines Jüngers, ohne ihn jedoch dazu zu verurteilen, nicht auch „selig“ werden zu können. Man kann dieser Einstellung durchaus faustische Züge ablesen: Der „in seinem dunklen Drange“ eingefangene „gute Mensch“, nämlich der im faustischen Sinn „Strebende“, vollzieht den Schritt vom Irrtum zur Himmelfahrt, er wird aufgenommen, erlöst!

Diese Nähe zum Menschlichen stellt ein zentrales Charakteristikum des Christentums dar, das seine Faktizität in jener Bezeichnung Gottes ausdrückt, die auch auf eine Wesensverwandtschaft mit dem Menschen schließen läßt, in der Bezeichnung „Vater“.

Wenn sich auch die hier angeführten Emanzipierungsansätze leider wenig im geschichtlichen Auftreten der christlichen Kirchen auffinden lassen, ist der emanzipatorische Aufbruch der Neuzeit, und dies war ihm in seinen Anfängen durchaus bewußt, dem christlichen Menschenprototyp zu verdanken. *Kein Gedanke im kulturellen Beitrag des Abendlandes hat entschiedener dessen emanzipatorische Impulse angefacht und geprägt als der Gedanke des bis zum vollen Erleiden des Menschseins herabgestiegenen, fleischgewordenen Gottes.*

Wir könnten überspitzt behaupten, daß selbst der Atheismus nicht zufällig in christlichen geographischen Breiten gedieh und gedeiht, sondern eine weitere Bestätigung der denkerischen Freiheit ebendieser Regionen ist. Daß die emanzipatorische Wirkung des Christentums oft verkannt wird, und mitunter sogar die Auffassung besteht, alle westliche Emanzipation läge in der Überwindung desselben, liegt daran, daß Christentum mit Kirchentum gleichgesetzt wird, und somit die kulturanthropologische Wirkung des ersteren in den Schichtungen der Kirchengeschichte Europas zumeist vergeblich gesucht wird – sie wirkte nämlich außerhalb des Kirchenkomplexes. Doch nur so viel zu diesem Thema.

*

Zur Wahrung einer weltanschaulichen Neutralität soll an dieser Stelle gesagt sein, daß die hier dem Christentum zugewiesenen Wirkungsweisen als rein phänomenologische Feststellungen angesehen werden. Das heißt, es ist in dieser Hinsicht (und nur in dieser) gleichgültig, ob Gott tatsächlich auf die Erde kam und so das Individuum aufwertete, oder ob ein fortgeschrittenes selbstaufgewertetes Individuum einen solchen Gott „erfand“ und ihn als Evangelium weitergab. Wichtig in dieser Abhandlung und letztendlicher Konsens ist, daß Christentum und ein freies, aufgewertetes Individuum konzeptionell zusammengehören.

Zwei divergente Kulturimpulse

Nicht so im Islam. Mit ihm kam eine Religion auf, die das Individuum in allen Einzelheiten seines Alltags durch Gebot und Ritual bestimmen ließ, und ihm einen Wert allein als Bestandteil des nächst größeren Kollektivs beimaß: der Sippe, des Sippenverbands, der Umma oder Gemeinschaft der Gläubigen. Diese wurde durch ein theokratisches Reglement geleitet, das Zweifel als kognitive Möglichkeit ausschloß, den Abfall vom Glauben und jede Emanzipierung vom Kollektiv mit schreckenden Todesdrohungen belegte, schon Kleinkriminalität mit Amputationen bestrafte und allzeit warnend vermittelte: Paßt auf, denn Gott sieht alles, und er weiß, wo ihr wohnt.

Versuchen wir nun gleichermaßen phänomenologisch kulturelle Spuren für diesen Unterschied offenzulegen, erscheint empfehlenswert, jenen Sachverhalt zu fokussieren, den wir weiter oben als Parallelerscheinung des zur Person gereiften Individuums im zivilisatorischen

Entwicklungsstadium des Menschen konstatiert hatten: die Seßhaftigkeit.

Denn, betrachten wir einmal auf der Weltkarte jene Strecke, entlang derer sich ursprünglich der Islam ausbreitete, die vom Norden Afrikas ausgehend, sich über die Levante genannten Regionen des vorderen Orients fortsetzt, um sich weiter entlang heutiger iranischer und pakistanischer Gebiete über Kaschmir und China bis hin zu den mongolischen Steppen zu erstrecken, stellen wir fest, daß es sich um eine Reiseroute handelt – heute zum Teil Seidenstraße genannt -, deren anliegende Siedlungen tief vom Nomadentum geprägt worden waren.

Mit letzterem Begriff sind nicht nur die Handelskarawanen gemeint, die diese immense Strecke oder Teile davon periodisch hin und her durchfuhren, und den Siedlungen entlang ihrer Handelswege nicht nur Handelswaren, sondern zusätzlich Kommunikations- und Nachrichtendienste boten. Auch die an den Handelsstrecken Angesiedelten bildeten zumeist halbseßhafte, oft aus Wanderhirtenfamilien bestehende Gründungen, die ihre Wohn- und Weidestätten innerhalb eines kleineren Gebiets immer wieder wechselten.

Es gibt überraschend wenig Forschungsmaterial über die gesellschaftlichen Besonderheiten der Nomadenkollektive. Diesem Mangel wollte ein vor einigen Jahren angelegtes Forschungsprojekt der Universitäten Halle und Leipzig entgegenreten. Im sog. Sonderforschungsbereich 586 mit insgesamt 20 Teil- und Unterprojekten waren Entwicklung und Wesen des Nomadentums als auch sein Verhältnis zu den seßhaften Gesellschaften die Untersuchungsfelder.

In der resultierenden Beschreibung werden Nomaden als „Stammes- bzw. Familiengruppen“ vorgestellt, die ein „stetig zyklisches Wandern“ absolvierten. Ihr Verhältnis zu den seßhaften Gesellschaften bedinge sich durch „räumlichen und kulturellen Abstand“, dies ließe sich „auch bei Roma und anderen fahrenden Völkern in Europa beobachten.“ Auch „Wirtschaftsweise, soziale Organisation, Rechtswesen, Normenwelt, Sprache und materielle Kultur von Nomaden unterscheiden sich in der Regel deutlich von ihrer sozialen Umgebung.“ Ein grundsätzliches Widerstreben gegen die Einrichtungen der Seßhaften sei das gegen die von letzteren errichteten Staatengrenzen, weil sie Einschränkungen für die nomadische Bewegungsfreiheit bedeuteten.

Nach dem „Aufkommen von pferdezüchtenden Reiternomaden im 2. Jahrtausend v. Ch., und mit der Nutzung des Kamels als Pack- und Reittier seit Anfang des 1. Jahrtausends v. Ch. entwickelte sich eine raumgreifende, zum Teil kriegerisch auftretende nomadische Mobilität“, die nicht nur friedliche Tauschbeziehungen zu den Seßhaften unterhielt, sondern sie auch mit „zum Teil epochalen Konfliktkonstellationen“ konfrontierte. Dazu gehörten etwa „die Einfälle mächtiger Nomadenverbände aus den Steppen... zur Zeit der von Djingis Khan geführten Mongolen im 13. Jahrhundert oder zur Zeit der Expansion arabischer Stämme im 7. Jahrhundert“⁵.

Diese durch Historiker, Archäologen, Geographen, Orientwissenschaftlern und Ethnologen getroffenen Feststellungen über Nomaden, sollen zum Zwecke der hiesigen Analyse neben einen weiteren Gedanken gestellt werden, der ein zentrales Prinzip der Seßhaftigkeit ausdrückt. Wir nennen es zunächst Selbstverantwortung und auch Emanzipation von der Natur und schauen danach, was dieses Prinzip noch enthalten könnte:

Indem der Mensch die Natur bearbeitet, um ihre produktiven Abläufe zu steuern, zu verwalten und somit seine Nahrung zu sichern, übernimmt er, anders als der Nomade, der zu seiner Versorgung der Natur hinterherzieht, die Verantwortung für seinen Fortbestand in den eigenen Händen und stellt sein schaffendes Bewußtsein über die Natur! Dies bedeutet freilich eine Neujustierung seines Wesens als nunmehrige Instanz zwischen Himmel und Erde, sprich zwischen Natur und Transzendenz. Indem er erstere von außerhalb, ja, gewissermaßen von „oben“ zu betrachten beginnt, überblickt er ihre zyklischen Bedingungen, die er durch seine gezielten Methoden von Produktion und Speicherung der jetzt kultivierten Naturerzeugnisse zu überwinden beginnt. Das Vorsorgen für die Zeit nach der Produktion (Vorrat) trägt ihm zusätzlich einen konkreteren Umgang mit dem Phänomen Zeit an. Somit tritt er aus seinem ursprünglichen, ihn existentiell bestimmenden Naturkreislauf heraus. Er ist jetzt ein – mitten im Sein all der Wesen und Phänomene – sich selbst erkennender souveräner Punkt, ein in diesem Sinn gereiftes

Individuum.

Und dieses steht nicht unvermittelt da, sondern es ist mit etwas unverbrüchlich verflochten, was vor und hinter ihm liegt, ein aus Erinnerung und Vorstellung bestehendes Größeres, eine ihn umfassende Kontinuität. Es ist eine Kontinuität, die von und mit ihm weitergeführt werden will. Er nennt sie Geschichte. Sie entsteht erst nach dem Sprung aus dem Zirkulieren im Kreise, denn sie verläuft nach Form und Inhalt linear und „einen bestimmten Theil des Raumes und einen bestimmten Theil der Zeit zugleich und im Verein“ betreffend, um wieder einmal mit Schopenhauer zu reden. Und wenn – nach dem bereits Gesagten – Materie, Raum und Zeit nur dazu dienen, das Grundprinzip des Logos, die Logik in ihrer Ausdrucksform der Kausalität zu vergegenwärtigen, kann es in der Geschichte einen anderen Höhepunkt als die Inkarnation dieses Logos selbst geben?

Dieses Ereignis feiern nun die Christen in Jesus Christus, und sie feiern ihren Gott zugleich als den ultimativen Repräsentanten des zur Person gereiften geschichtlichen menschlichen Typus: Zwischen Himmel und Erde, irdisch und göttlich zugleich, hebt er den zyklischen Lauf der Natur wie des Rituals (Sabbat) zugunsten individueller und kollektiv-historischer (eschatologischer) Belange auf, ohne es auszulassen, die verwandtschaftliche Beziehung von Mensch und Gott ausdrücklich zu vertreten: „Ihr seid Götter und Söhne des Höchsten“, bringt er zu Gehör (Johannes). „Söhne“, das ist ein Verwandtschaftsgrad; somit kann der erste Teil des Satzes nicht als bloßer Metapher für geistiges oder sonstiges menschliches Wachstum verstanden werden, wie mancher, von der immensen Bürde dieser Definition überwältigte Interpret, meinen möchte. Hier geht es um die Essenz des Menschlichen, das dabei für gottverwandt erklärt wird!

So im Christentum.

Nomaden dagegen und nomadische Stämme sind abstinenterer Geschichtsteilnehmer. Daß die Wissenschaftler wenig Erforschtes über diese versprengten Kollektive haben finden können, liegt daran, daß diese nichts über sich aufzeichneten. Ihr „stetig zyklisches Wandern“ entspricht dem Verbleib auch ihres Bewußtseins in einer vorhistorischen Verbundenheit mit der Natur und ihren Kreisläufen. Solch zyklisches Empfinden erzeugt und unterhält eine gravitierende Verdichtungsdynamik, die ein stetes Zurückfallen in das Bestehende erzwingt. Sich als im Kreise befindlich denken, erschließt in des Menschen kognitiven und psychologischen Strukturen nur vordergründig eine Zu-kunft; das Perpetuieren der Her-kunft dagegen beansprucht ihn um so mehr, ihre Erhaltung durch permanente Wiederherstellung wird ehrfürchtig und als eine Sache der Ehre betrieben.

Und was das Menschenbild betrifft, so dürfte klar sein, daß Wert und Bedeutung des Einzelnen eher davon abhängen, wie willig und tauglich derjenige sich dazu erweist, das Tradierte weiterzutragen, als davon, ob er der Gemeinschaft Neues stiftet, sie mit denkerischer Innovation bereichert.

Das Ausnehmen der Natur ohne die kreative Hinwendung zu ihr durch mühsamen und verantwortungsbewußten Ackerbau begünstigte zusätzlich eine Beutementalität, die oft keinen Halt davor machte, auch den erarbeiteten Vorrat seßhafter Gemeinden in krimineller Absicht anzusteuern. In so mancher Siedlung der Vergangenheit wird wohl das blanke Entsetzen aufgekommen sein, wenn ihre arglosen Bauern und Fellachen plötzlich die Silhouetten berittener marodierender Nomadentruppen am Horizont ausmachen mußten. Und betrachten wir die politisch organisierte Ausgabe solcher Invasionen, haben wir eben jene „Einfälle mächtiger Nomadenverbände aus den Steppen“ vor uns, von denen im weiter oben angeführten Forschungsprojekt die Rede war, und wofür die brutalen Invasionen der von Djingis Khan angeführten Mongolen oder zuvor die Expansion der arabischen Stämme als Beispiele standen.

Vergleichen wir nun zum Abschluß die beiden Kulturen hinsichtlich ihrer inneren strukturellen Dynamik, erkennen wir, daß sich in der Kultur der Seßhaften, Auflösungstendenzen zu beobachten sind: Die Gemeinschaft löst sich in mehr oder minder selbständigen und gewissermaßen autonomen Individuen auf, und diese wiederum lösen sich in Identitäten auf, die immer mehr der Neigung

folgen, das Sippenhaft-Familiäre zu relativieren und sich zusätzlich (heute oft ausschließlich) über mentale Zugehörigkeiten aus Feldern wie Kunst, Politik oder Weltanschauung zu identifizieren – geistige Wahlverwandtschaften einzugehen. (Daß diese Auflösungsneigung trotz ihrer evolutionären Unverzichtbarkeit heute auch eine Gefahr für die westlichen Gesellschaften bedeutet, wird hier nicht weiter verfolgt.) Im Gegensatz dazu waltet im Nomadisch-Sippenhaften ein Verdichtungsbewußtsein, das eine Art Verhärtung der Identitäten bewirkt. Das hindert diese daran, in jenes „Werden“ überzutreten, zu welchem, wie hier anfangs gesagt, die Geschichte den Menschen „drängt“. Die Geschichte als „Haus“ des mentalen Menschen, als Stätte, in der sich die kausalen Abläufe des Handelns der historisch gewordenen, Ich-fixierten Person abspielen, wird so unterschwellig wie vehement abgelehnt. Die Geschichte, das ist die Geschichte der anderen, und was durch sie erwuchs, ist dem Sippenmenschen fremd.

Hier liegt das Problem der Integration muslimischer Gruppen in westliche Gesellschaftsstrukturen begründet. Freilich finden heute durch den Faktor der Kommunikationsdichte auf dem Planeten Anpassungen in dieser Hinsicht statt, doch die Einfügung nomadisch- und sippengeprägter Gesellschaften in kosmopolitische Teilhabe würde noch eine spannungsreiche Weile dauern, sollte sie sich überhaupt als möglich erweisen. Ohne daß dies heißt, Einzelne aus denselben Gruppen könnten nicht den bewußten Willen und die Einsicht entwickeln, die Transformation für sich zu bewerkstelligen. Doch eine Massenimmigration aus den einschlägigen Kulturbereichen in den Westen könnte gesellschaftliches Chaos bedeuten.

Der christologische Disput und das Problem der Hypostase

Betrachten wir unter den hier gewonnenen Standpunkten die Zeit, in der sich der Islam auf Teilen jener genannten Route zu etablieren begann, werden wir als die überregionale öffentliche Debatte dieser Epoche den sog. christologischen Streit auszumachen haben. Die Thematik dieses Disputs war genau genommen die Historizität Gottes, bzw. die Bestimmung des Wesens, das nach Ansicht der Christen als Gott in der Zeit erschienen war. Wie viel Gott bzw. wie viel Mensch das Individuum Jesus „enthielt“, und in welcher Korrelation sich diese doppelte Physis als Mensch unter Menschen vergegenwärtigte.

Die Schwierigkeit dieser Thematik verschonte auch die Christen nicht, weswegen der Disput bis ins 11. Jahrhundert währte und schließlich mit der Spaltung der großen Kirche im sog. morgenländischen Schisma endete. Es war ja gerade die begriffstechnische Problematik dieser Auseinandersetzung, die das Wort „Hypostase“ auf den Plan rief, ein damals neues und eigens kreierte Wort, das in etwa Vergegenständlichungsmodus oder -ebene bedeutet, und für das Verständnis dafür herhalten sollte, daß Gott sich eben auf verschiedenen Ebenen vergegenwärtigen kann, ohne etwas von seiner Wesenhaftigkeit einzubüßen. Auch eben als Jesus von Nazareth nicht. Das waren gewiß hochabstrakte Fragestellungen.

Und daß diese Diskussion im Grunde, wenn auch zunächst dezidiert auf die Person des Jesus von Nazareth bezogen, eine anthropologische mit Christus als Hauptrepräsentanten des Anthropos war, dürfte zwar als Erkenntnis nur die tiefer liegenden Schichten der christlichen Theologie berühren, wo diese in Mystik aufgeht. Zeitgenössische Berichte aus dem Byzanz aber legen nahe, daß seinerzeit der Filioque-Disput, der geschichtsträchtige Disput zwischen Ost- und Westkirche darüber, ob der Heilige Geist allein vom Vater oder auch vom Sohne ausginge, in den Bäckereien Konstantinopels mit der Intensität von Sportereignissen geführt wurde. Ähnliches dürfte für die älteren Phasen des christologischen Streits gegolten haben.

Es dürfte somit kein Zweifel daran bestehen, daß die Nomaden und Beduinen des Maghreb und des Orients, deren Karawanen selbstverständlich auch Abstecher nach Byzanz machten, diesen Disput all die Zeit auf ihre Weise entlang ihrer Routen transportierten. Doch wie sollte das dabei übertragene christliche Menschenbild, ein Menschenbild, das in seiner kulturellen Mündigkeit dabei war, seine spirituelle Anteilnahme am Göttlichen zu eruieren, und das sich anmaßte, Gott als Anwesenden in seiner Geschichte zu erklären, von Menschen übermittelt werden, deren Identität noch impulsiv in Sippe, Emotion, Fleisch und Blut wurzelte? Als unerhörter Dünkel, der sie kränkte und ausschloß, müßte solche Kunde bei den fahrenden Kollektiven angekommen

sein – und dieser Hybris der Christen sollte entgegengetreten werden.

Vorlagen boten sich zur Genüge; die Ablehnung der Göttlichkeit des Menschen Jesus war früh zum Dogma christlicher Sektierer geworden, am prominentesten unter ihnen die Arianer. In seiner Abhandlung über die *christlichen* Häresien seiner Zeit (7-8. Jh.) bringt der bedeutende Kirchenvater Johannes Damascenus die Anhänger „Mahmeds“, die er „Ismaeliten“ oder „Hagariten“ (so genannt nach Hagar, der Stammutter der Araber) nennt, erzählerisch in die Nähe der Arianer, indem er eine Begegnung „Mahmeds“ mit einem arianischen Mönch anführt.

Was übrigens die Entstehung des Namens des islamischen Propheten betrifft, der in der Auffassung des eben genannten Kirchenvaters als christlicher Pseudoprophet auftritt, so erschien dieser Name zuerst auf gewissen Münzen mit arabischer Schrift, die sich in der zweiten Hälfte des siebten Jahrhunderts rasant verbreiteten, und mit denen die mobilen Händler auf den Karawanenrouten sehr wahrscheinlich umgegangen sind. Es waren christliche, zumeist mit Kreuzen besetzte Münzen, auf denen jenes Prädikat Jesu geprägt war, mit dem die weiter oben erwähnte Menschenmenge am Jerusalemer Tor seinen Einzug in die Stadt feierte: „Gesegnet sei der Kommende im Namen Gottes“.

Das Attribut „gesegnet“ (häufig auch „gelobt“ oder „gepriesen“) erklingt auf arabisch „muhammad“ und wird mit MHMD (Konsonantenschrift) ausgeschrieben. In der heutigen Islamforschung wird davon ausgegangen, daß „sich dieses christologische Prädikat von seinem Bezugspunkt gelöst“ habe, „so dass es auf den im Koran häufig angesprochenen, namenlosen Propheten bezogen und somit in der Gestalt eines arabischen Propheten historisiert“ worden sei⁶. Damit hatte der junge Islam seine konkrete Person, mit der er der Gestalt Jesu ein Gegenüber setzen konnte, das die dunkelhaften christlichen „Irrtümer“ berichtigt.

Doch mit dieser „Berichtigung“ mußte folgerichtig auch die Wiederabwertung des Individuums einhergehen, das ja, wie wir sahen, seine höchste Aufwertung dem Glauben an die Menschwerdung Gottes verdankte. Und um diese Abwertung kam es der neuen Lehre im Grunde auch an, wie wir durch unsere Analyse des nomadischen Menschenbilds erkennen konnten.

Das Individuum mußte jetzt die Kostbarkeiten seiner Entwicklung hin zur freien Person, die nach ihrem persönlichen Erkennen und Gewissen handelt, ablegen, und sich wieder unter die Norm des Rituals und des Gehorsams stellen; es mußte sein Denken einkerkern, um die „Gefahr“ des Zweifels auszuschließen, und es mußte Gott wieder in die graue Unnahbarkeit zurückdrängen, von welcher aus er seither statisch und drohgebärdend die Unterwerfung überwacht, die sich das entwicklungs scheue Individuum selbst verschrieb.

Nur durch die Einführung der denkerischen Freiheit, d. h. auch der Freiheit zur Apostasie, könnte dem Islam die Gegenwart erreichen

Dieser Rückfall in die Entmündigung des menschlichen Denkens hat im Lauf darauffolgender Jahrhunderte das Ende einst blühender Kulturlandschaften herbeigeführt. „Boko Haram“, also Bücherverbot, ist zwar gegenwärtig der Programmname einer islamischen Extremistengruppe in Afrika, jedoch auch fern jeglichen Extremismus werden heute in den islamischen Ländern die wenigsten Bücher gelesen, auch weil dort der höchste Analphabetismus herrscht. Es ist nun mal so, daß eine Diskreditierung des (freien) Denkens über Generationen hinweg zu seiner Einschränkung führt.

Und dies wiederum ruft Ausgleichskräfte im Bewußtsein auf, die, dem anrühigen Denken abtrünnig, von den Bereichen des Gefühls und des Instinkts genährt werden. Das Seelenleben soll die Präsenz übernehmen, die dem mentalen nicht gestattet wird. Eine Intensivierung der Emotion auf solcher Basis kann unter Umständen das verbliebene Denken bis hin zur Irrationalität überlagern. Denn nur dort, wo die freie Vernunft als oberste Instanz fungiert, wird progressive Kultur geschaffen. Die freie Suche nach Wahrheiten auf wissenschaftlicher und philosophischer Ebene erhellt den inneren Prozeß und zeigt dem Menschen eine Instanz in ihm auf, die losgelöst von alldem ist, was durch die dedizierten Interessen der Gefühle, Affekte

und Befindlichkeiten bestimmt wird. Die Herrschaft der letzteren dagegen emotionalisiert und trivialisiert eine Kultur dahingehend, daß das Gekannte und Liebgewonnene als einzig Wahres angenommen wird, und „Bildung“ am Ende zur Sicherung der eigenen Eingrenzung dient. Für die fehlende Begeisterungsfähigkeit (wir denken an das „Staunen“ des Philosophen) springt eine dem modernen Bildungsmenschen kaum mehr vermittelbare fanatisierte Frömmigkeit anstelle, und für den Anspruch auf Selbstwert das verstiegene Verteidigungsgebaren einer allzu leicht verletzlichen „Ehre“. Als Kompensation eines geringeren mentalen Aufwands in der Äußerung wird oft eine lautstarke Stimme eingesetzt, die der Intimität schätzende westliche Mensch oftmals als störende Anwesenheit erlebt.

Wo dann das dominierende Empfindungswesen sich noch die ethische Führung aneignet, ist die Barbarei nicht mehr weit: Das Wohl der Sippe bzw. des Eigenen rechtfertigt alles Vorgehen gegen das Andere und den Anderen; Verschiedenheit wirkt anfeindend, Individualität erzeugt Unbehagen, Kritik assoziiert Kampf. Solche Dominanzen sind es, die anfällige Charaktere zu den irrationalen Handlungsweisen führen, die in der Öffentlichkeit Abscheu und Aporie hervorrufen. Das Gebaren der radikalisierten Fanatiker und sogenannter Gotteskrieger im islamischen Raum, die ihre überbordende Morbidität gezielt in Szene setzen, um die Welt zu entsetzen, ist ein desperates Sich-eingefangen-wissen in diesem barbarischen Modus, und die Ergebenheit zu seiner Dämonie mag den Tätern wohl zugleich und verhängnisvollerweise den Schein von Weltüberwindung und Transzendenz zu vermitteln. Zu dem gesellt sich die bangende Ahnung der Vergeblichkeit ihrer Untat, weil die heutige Menschheit, die sich durch Wissenschaft und Technik von physischen Notwendigkeiten und durch Aufklärung und gesellschaftlichen Fortschritt von tradierten Abhängigkeiten weitgehend freimachen konnte, kaum mehr Raum für einen Gott wird zur Verfügung stellen können, dem die Menschen mit lethargisch-sklavischen Unterwerfungsgesten Dienst zu erweisen haben. „Denn ihr habt nicht den Geist der Knechtschaft empfangen, daß ihr in Furcht lebt“ schrieb Paulus an die Römer, „sondern den Geist der Sohnschaft, in welchem wir Vater rufen.“

Götter, die nicht werden, (um an einen Gedanken vom Beginn dieses Traktats wieder anzuknüpfen) vergehen oder verkommen. Zwar ist das statisch-göttliche Element in den Mönchsmalereien der Byzantiner richtig empfunden und in Bild gesetzt, sofern bei ihnen um den Ausdruck gerungen wurde, das Göttliche in seinem authentischen außerzeitlichen Sein stilistisch anzudeuten. Wo aber Gott als Inhalt unseres Bewußtseins auftritt, und das ist in den theistischen Religionen der Fall, hat er sich zu wandeln, da ja seine Wahlheimstätte, unser Bewußtsein mitsamt seinem Fassungsvermögen und seinen Auffassungsmodi sich im Wandel befindet.

Die Loyalität gegenüber diesem ewigen Entwicklungsprozeß, die Bereitschaft zur immerwährenden Erneuerung sollte die eigentliche Frage der Ehre sein. Und der Freiheit! Der Freiheit nicht zuletzt vom Herkommen und Herkömmlichen, der Freiheit, Neues zu assimilieren. Vor allem aber der Freiheit des anderen Menschen: der Religionsfreiheit.

Und hier sind die westlichen Politiken in Sachen Islam und Einwanderung gefordert: Es ist ein Oxymoron, wenn gesagt wird, der Islam habe dasselbe Recht auf Religionsfreiheit wie jede andere Religion, während er die Ablehnung der Religionsfreiheit als dogmatischen Bestandteil seiner Heilsprogrammatik enthält und Apostasie unter (Todes-) Strafe stellt. Denn, welchen Anspruch kann die Religionsunfreiheit auf Religionsfreiheit erheben? Islamische Länder, aber auch islamische Vertretungen und Verbände in westlichen Ländern und Einrichtungen sollten in dieser Hinsicht mit konsequenten Forderungen konfrontiert werden. Sie dürften nicht wie selbstverständlich die Teilhabe und Akzeptanz der jeweiligen amtlichen Institutionen genießen, sei es derer der Vereinten Nationen oder der Institutionen in Einwanderungs- und Integrationsämtern westlicher Staaten, außer, sie garantierten ihrerseits verbindlich die Religionsfreiheit und die straffreie Abkehr vom Islam in den eigenen Einflußgebieten.

Ich weiß, daß diese Forderung in der gegenwärtigen weltpolitischen Lage nicht (leicht) umsetzbar ist. Doch diese Freiheit wäre unabdingbar, sollte sich der Islam in die Geschichte und in die kulturelle Evolution integrieren wollen. Und erst damit könnte er sich als auf dem

Weg befindlich erachten, sein notorisches soziales und kulturelles Integrationsproblem in seinen zahlreichen westlichen Wahlheimaten von sich aus anzugehen, um es zu überwinden.

[Dieser Beitrag wurde am 16. 12. 2016 leicht ergänzt und modifiziert.]

Anmerkungen:

1. „Das subjektive Korrelat der Materie oder der Kausalität, denn Beide sind Eines, ist der Verstand.“ Die Welt als Wille und Vorstellung. Digitale Bibliothek Band 2: Philosophie, S. 54
2. Ebd., S. 50
3. Diese Erläuterung verdanken wir Rudolf Steiner
4. Siehe Beitrag „Das Aufgehen der Person in der Kulturgeschichte...“ auf dieser HP
5. Sonderforschungsbereich 586 der Universitäten Leipzig und Halle, „Differenz und Integration – Wechselwirkungen zwischen nomadischen und sesshaften Lebensformen in Zivilisationen der Alten Welt“, Teilprojekt „[Nomaden und Sesshafte in Steppen und Staaten](#)“
6. „[Hat es Mohammed als historische Gestalt gegeben?](#)“, TELEPOLIS, 24. 03. 2008