

Felix Heidenreich / Klaus von Stosch

Religion und Politik

Ein Briefwechsel über Navid Kermani

Im Januar 2016 erschien in der Zeitschrift »Merkur«¹ ein Artikel des Politologen Felix Heidenreich über die politischen Implikationen von Navid Kermanis Theologie. Ausgehend von Kermanis Dankesrede zur Verleihung des Friedenspreises des deutschen Buchhandels 2015 stellt Heidenreich die Frage, inwiefern Kermanis ästhetische Lesart des Koran zu überzeugen vermag. Die Ambivalenz- und Toleranzfähigkeit, die Kermani als Stärke der vormodernen islamischen Spiritualität verhandelt und gegen die religiösen Hegemoniebestrebungen des »Islamischen Staates« in Stellung bringe, sei nicht umstandslos in die politische Landschaft des 21. Jahrhunderts zu übertragen, der »Mythos der erlösenden Gewalt« habe sich damit noch nicht erledigt.

Im Folgenden dokumentieren wir (leicht gekürzt) einen E-Mail-Wechsel, zu dem wir neben Heidenreich den komparativen Theologen Klaus von Stosch eingeladen haben.

28. November 2016

Lieber Herr Heidenreich,

mit großem Interesse habe ich Ihren inspirierenden Artikel zu Navid Kermanis politischer Theologie gelesen. Vielen darin enthaltenen Überlegungen stimme ich uneingeschränkt zu. So meine auch ich, dass Kermani in seiner Friedenspreisrede mit Mitteln der Theologie dem Islamischen Staat entgegentreten will, obwohl wir nicht vergessen sollten, dass er immer wieder betont, kein Theologe zu sein, und ich Zweifel habe, ob er wirklich eine politische Theologie entwickeln will. Zugleich stimme ich Ihnen zu, dass bereits die ästhetische Konfigurierung des muslimischen Offenbarungsdenkens, der Kermani in seiner Dissertation den Weg bereitet, durch seine Ambiguitätstoleranz politische Implikationen hat. Ebenso ist es richtig, dass eine ästhetische Aufladung von Theologie immer die Gefahr enthält, politisch zweideutig zu sein und genauso auch von der Art von Theologie verwendet wird, gegen die sich Kermani eigentlich wendet. Von daher kann eine Ästhetisierung des Offenbarungsdenkens für sich genommen weder aus politischer noch aus theologischer Sicht überzeugen.

Doch Kermani lässt diese Ästhetisierung ja auch nicht für sich stehen, sondern begleitet sie in seiner Habilitation zum Schrecken Gottes durch eine praktische Theodizee, die Gott in einer drastischen Intensität auf die Anklagebank setzt, die genau dem modernen Gestus entspricht, den Sie bei Kermani nicht wahrzunehmen scheinen. Natürlich kann man hier einwenden, dass sich auch »Der Schrecken Gottes« aus vormodernen Texten speist und weiterhin das ambivalente Gottesbild der Dissertation kultiviert. Aber das Buch verarbeitet eben auch die Implikationen einer praktischen Theodizee in der Tradition Kants, die politisch gesehen genau zu dem Toleranzdenken führen würde, dessen Ausarbeitung Sie bei Kermani vermissen.

Freilich wird man hier einwenden können, dass Kermani diese emanzipatorisch-aufklärerische Linie zwar in seinem Buch anklingen lässt und in sein Denken einbindet, nicht aber zum Leitmotiv macht. Im Vordergrund des Erzählfadens stehen Wahnsinnige, die sich in ihrer Liebe nach dem je größeren Gott ausstrecken. Dieser Gott ist ganz offenkundig Lichtjahre von dem kumpelhaften Jesus entfernt, den Sie in manchen Kindergottesdiensten wahrnehmen. Doch Gott als alles bestimmende Wirklichkeit zu denken bzw. als den, der uns unbedingt angeht, ist keineswegs Indiz für ein vormodernes Denken. Kermanis Insistieren auf der bleibenden Ambiguität des Gottesbildes stellt Gott noch nicht in die Tradition eines absolutistischen Monarchen. Vielmehr geht es ihm einfach nur darum, Gott als Ursprung aller Wirklichkeit zu denken und zugleich die Abgründigkeit der Wirklichkeit zu verstehen. Kermanis Versuche, hier nach Wegen des Zusammendenkens zu suchen, scheinen mir typisch postmodern, nicht aber vormodern zu sein. Den entscheidenden Unterschied würde ich daran festmachen, dass er die Traditionen der Moderne sehr wohl kennt und rezipiert, sich aber gegen die Vereindeutigung wendet, die auch Sie zu fordern scheinen. Hauptmotiv seiner Verweigerung dieser Vereindeutigung ist die Tatsache, dass die Wirklichkeit nicht so eindeutig ist, wie wir uns das manchmal wünschen.

Natürlich haben Sie recht: »Die Wiederentdeckung der ästhetischen Dimension der Religion bedeutet noch keine Überwindung der Gnosis und keine Verabschiedung vom Mythos der erlösenden Gewalt.« Und natürlich enthält der Koran genauso wie die Bibel Passagen, die in gnostisch-exkludierender Weise für gewaltförmige Interpretationen in Anspruch genommen werden können. An dieser Stelle scheint mir Kermanis Selbsteinschätzung wichtig zu sein, dass er kein Theologe ist. Als Theologe müsste er sich viel deutlicher an den normativen Texten seiner Tradition abarbeiten und ihre Ambivalenzen auch immer wieder neutralisieren. Mit der Absicht einer politischen Theologie im Kopf könnte er sich nicht einfach unterschiedslos über Ambiguität freuen. Doch eine solche Theologie will er nicht entwickeln. Er will einfach mit Mitteln der Theologie zeigen, dass der Islamische Staat die islamische Tradition unzureichend abbildet. Der fundamentalisti-

schen Vereindeutigung tritt Kermani nicht mit einem modernen Gegenkonzept entgegen, das die sperrigen Texte der Tradition unter umgekehrten Vorzeichen zu neutralisieren versucht. Dem dämonischen Gott der Terroristen setzt er nicht den lieben Gott entgegen, der unsere freiheitlich demokratische Grundordnung sichert. Vielmehr geht es ihm darum, Schönheit und Schrecken, Stärke und Schwäche, Urgrund und Abgrund der göttlichen Wirklichkeit zu bezeugen. Damit bezeugt er genau den Gott der verstörend eindringlichen Liebe, von dem in allen normativen Texten von Judentum, Christentum und Islam die Rede ist und der sich nicht mit der Rolle eines wohlwollenden Beobachters zufriedengibt.

Ich bin gespannt, was Sie von meiner Wahrnehmung Ihres Textes halten und freue mich auf Ihre Antwort.

Herzliche Grüße
Klaus von Stosch

12. Dezember 2016

Lieber Herr von Stosch,

vielen Dank für Ihren erhellenden Kommentar, der mir die Gelegenheit bietet, meine Sicht vielleicht noch deutlicher zu akzentuieren. Vielleicht muss ich meine Antwort aber mit einer *captatio benevolentiae* beginnen: Zu Kermanis theologischem Denken kann ich, da mir die islamwissenschaftlichen Kompetenzen fehlen, nur durch eine Außenperspektive beitragen, die die soziale und politische Rolle von Religion in den Blick nimmt und vor allem systematische Argumente formuliert. Vielleicht ist es fair, auch beim Namen zu nennen, von welchem Standpunkt aus diese Perspektive entwickelt wird: aus einer säkular-modernen Konzeption von Politik, Recht und Toleranz. Dabei sind meine Kommentare eher als Fragen denn als Kritik gemeint. Eine Faszination an Kermani verbindet uns wohl, sonst würde sich jede Auseinandersetzung erübrigen.

Kermanis Dankesrede zur Verleihung des Friedenspreises habe ich als Ausdruck einer politischen Theologie gelesen, vielleicht zu Unrecht, wie Sie anmerken. Wie bin ich zu dieser These gekommen? Auf ein unangemessenes, gewaltverherrlichendes Gottesbild sollen wir nicht nur mit den säkularen Mitteln antworten, sondern eben auch durch ein Gebet. Mir scheint bei Kermani ganz klar benannt zu sein, woraus sich seine alternative Vorstellung des Islam oder des Glaubens überhaupt speist. Religiöse Erfahrung ist nach Kermani zumeist und zunächst ästhetische Erfahrung – dies hat er an verschiedenen Stellen betont. Gotteserfahrung ist in erster Linie einer Erfahrung göttlicher Schönheit. Dieser These kann man, so

scheint mir, auch empirisch zustimmen. Sein Vorschlag, den Koran (erneut) als poetisches Werk lesbar zu machen, scheint mir als Außenstehendem plausibel; seine Analysen zur katholischen Kunst finde ich sehr inspirierend und erhellend. Problematisch ist allerdings, dass bei Kermani, so scheint es mir zumindest, die Ambivalenz der Inhalte unter dem Glanz ihrer Darstellung tendenziell verschwindet. Dass die meisterhafte Koranrezitation ein vollkommenes Sprachkunstwerk darstellt, kann man auch als Außenstehender irgendwie nachvollziehen. Zugleich muss es alle Außenstehenden aber irritieren, wenn sie erfahren, dass in den so schön rezitierten Suren den Ungläubigen vielfältige Höllenstrafen angekündigt werden und eine Leitunterscheidung zwischen den Getreuen und den Verrätern in immer neuen Varianten affirmiert wird. Anders formuliert: Die ästhetische Form kann uns nicht von der Hinterfragung der Inhalte befreien. Das gilt wohl-gemerkt auch für Bach, wo wir das »Kreuziget ihn!« nun mal nicht mehr hören können, ohne den großen Themenkomplex des christlichen Antijudaismus zu assoziieren. Eine solche nüchterne und bisweilen ernüchternde Reflexion ästhetischer Erfahrung ist einfach ein Zeichen von Reife. Wir können nun mal nicht mehr mit der platonischen These arbeiten, nach der das Gute, das Wahre und das Schöne einfach konvergieren. Auch Wagners Kunstreligion wird von vielen als schön, ergreifend, ja als »Offenbarung« empfunden – aber ist sie deshalb schon gut? Dass Sie als katholischer Theologe diesem Einwand folgen, überrascht mich nicht (*fides et ratio*), sondern beruhigt mich nur.

Bei Kermani aber, und dies scheint mir die Dankesrede zum Friedenspreis des deutschen Buchhandels zu zeigen, wird aus der ästhetischen Erfahrung auf so etwas wie Ambivalenzfähigkeit geschlossen. Dies scheint zunächst plausibel: Ästhetische Erfahrung ist immer mehrdeutig, immer von »Mehrmeinung« (Husserl) umkränzt, immer anschlussfähig, nie abschließbar. Auch Kermanis Kontrastfolie eines toleranten Islam ist ja eine Synthese aus ästhetischer Kreativität und weltanschaulichem Pluralismus. Die Blütezeit islamischer ästhetischer Produktion soll auch die Blütezeit der Toleranz gewesen sein. Zu Beginn seiner Dankesrede muss Kermani selbst einräumen, dass das goldene Zeitalter, das den Studierenden der Orientalistik (und eben nicht der Islamwissenschaften) als Maßstab vorschwebt, womöglich doch gar nicht so golden war. Womöglich erklärt sich die Dissonanz zwischen den Textlektüren der Klassiker und der Wirklichkeit auch stärker aus dem Zuschnitt und der Tradition des Fachs selbst?

Die systematische Differenz besteht womöglich darin, dass ich bei Kermani gewissermaßen einen nicht-ambivalenten Ambivalenzbegriff sehe. Hier fehlt, mit Luhmann gesprochen, sozusagen der *re-entry* und die Frage: Wann wird Ambivalenz selbst ambivalent? Das aufgerufene Ideal ist der vom Sufismus geprägte Alltagsislam, die Frömmigkeit der Großeltern, die

Kermani im Isfahan seiner Jugend erfahren konnte. Diese Form gelebter Frömmigkeit, die auch mal fünf gerade sein lassen kann, weil die Menschen fest in ihrem Glauben ruhen, scheint heute in der Tat wie eine wunderbare Alternative zum Fanatismus der Gegenwart. Er scheint mir aber gewissermaßen eine vormoderne Alternative zu sein. Sollten Sie mit Ihrer These recht haben, dass es sich eher um eine postmoderne Variante handelt, wäre das aus meiner Sicht eher ein Problem für die Postmoderne. Denn zumindest im Prinzip droht ja die Ambivalenz- oder Ambiguitätstoleranz dieser Weltsicht auch Begriffe wie Toleranz, Barmherzigkeit oder Gerechtigkeit mit Unklarheit zu kontaminieren. Der wirklich moderne Toleranzbegriff ist ja gerade ganz un-ambivalent. Er benennt nicht eine gewährte Gnade, einen durch Mut zur Unschärfe eröffneten Spielraum, sondern ein individuelles, präzise definiertes Anrecht. Auch bei Begriffen wie Barmherzigkeit oder Frieden scheint mir diese Differenz fundamental. Vormoderne und moderne Toleranz mögen bisweilen ähnlich erscheinen; aber sie sind eben doch grundverschieden. Moderne Toleranz hat nichts mehr mit Duldung zu tun, sondern mit unverbrüchlichen Schutzrechten von Individuen. Daher finde ich Kermanis Aufruf zum Gebet auch einigermaßen verstörend. Hier wird die Ethik des Fanatismus mit einer Ethik der Brüderlichkeit beantwortet; Gebet gegen Gebet. Aber vielleicht ist eine angemessene Antwort eher ein Rechtsstaat, der klare Grenzen setzt und sich für die Ethik von Mördern gar nicht sonderlich interessiert. Ich glaube, Sie haben recht: Kermani will in erster Linie zeigen, dass der Islamische Staat ein falsches Gottesbild vertritt. Aber ich frage mich, ob man sich mit dieser These nicht bereits auf ein Sprachspiel einlässt, in dem Gottesbildern politische Relevanz zugesprochen wird. Spielen wir hier nicht, mit Wittgenstein gesprochen, schon das falsche Spiel? Räumen wir den Islamisten dann nicht schon ein, dass diese Frage überhaupt relevant ist? Ich glaube, es gibt auch Fragen, auf die man die Antwort aus guten Gründen verweigern kann.

Ich muss gestehen, dass dabei ein (vielleicht naives? – vielleicht auch typisch bundesrepublikanisches?) Bild vom Recht als de-eskalierendem Modus sozialer Integration im Hintergrund steht. Gerade in Krisenzeiten, in Zeiten des extremen Konflikts (man denke an Hobbes), könnte der Gedanke des Rechts doch eine Art Rückfalloption sein: Egal was wir sonst denken oder glauben – dies und jedes ist verboten. Das wäre eine genuine moderne Antwort, die zwar neue Schwierigkeiten mit sich bringt, aber im Falle des Gelingens doch so etwas wie Verlässlichkeit auch über weltanschauliche Grenzen hinweg bieten kann. Anders als Gott, den Sie »verstörend« nennen, wäre das Recht im Sinne von Menschenrechten und Rechtsstaatlichkeit dann eben berechenbar, aus meiner Sicht die plausiblere Antwort auf die von Blumenberg thematisierte Kontingenzerfahrung im Nominalismus. Genau dies meinte ich auch mit der Umkehr der Rechtfer-

tigungspflicht, die Kermani in seiner Habilitation behandelt, die aber in der Friedenspreisrede (nach meiner Wahrnehmung) keine Rolle mehr spielt. Für den Katholizismus bleibt es bis heute eine schmerzliche Erfahrung, die eigene Ethik auf ihre Moralität befragen lassen zu müssen. Aber diese moderne Frage sollten wir nicht verabschieden, indem wir vormoderne Frömmigkeit in postmodernen Kontexten wiederbeleben.

Nun gebe ich Ihnen natürlich insofern recht, als Kermani an keiner Stelle Zweifel an den Errungenschaften des modernen Rechtsstaates aufkommen lässt. Im Gegenteil: Wir alle haben wohl noch seine wunderbare Rede über das deutsche Grundgesetz in den Ohren. Die Frage ist nur, was daraus folgt. Welche Antwort auf die Herausforderung des Islamismus ist angemessen? Mir scheint ein Begriff von Frieden, der nicht religiös aufgeladen ist, wahrscheinlicher, realistischer, inklusiver, auch wenn er bescheidener ist.

Mit herzlichem Gruß
Ihr Felix Heidenreich

12. Februar 2017

Lieber Herr Heidenreich,

haben Sie herzlichen Dank für Ihren ausgesprochen geistreichen und herausfordernden Kommentar zu meinen Überlegungen. Ich will auf drei Ihrer Punkte eingehen, die mir nicht einleuchten wollen und zu denen ich gerne genauer mit Ihnen ins Gespräch käme. Das ändert nichts an der hohen Wertschätzung, die ich für einige Ihrer anderen Beobachtungen hege.

Ästhetik und Ethik, Religion und Recht

Sie scheinen anzunehmen, dass eine ästhetische Hermeneutik in Glaubensfragen auch zu einer Ästhetisierung der Ethik führen muss. Offenbar sehen Sie Kermanis Islam und den Katholizismus hier in einem Boot, wenn Sie schreiben: »Für den Katholizismus bleibt es bis heute eine schmerzliche Erfahrung, die eigene Ethik auf ihre Moralität befragen lassen zu müssen.« Dieser Satz hat mich etwas merkwürdig berührt. Viele moderne katholische Theologinnen und Theologen gehen ganz selbstverständlich von der Autonomie der Moral aus und stellen sich hier in die Tradition deontologischer Ethik im Gefolge Kants. Für sie ist völlig selbstverständlich, dass die Unbedingtheit des Sittengesetzes bzw. der kategorische Imperativ auch durch religiöse Normen nicht durchbrochen werden kann. Die eigene Ethik kann also – etwa in Konkrektion der Bergpredigt – durchaus über die Standards hinausgehen, die sich aus Grundsätzen einer universalisierbaren Moral ergeben. Aber sie kann ihr nicht widersprechen. Entsprechend kann auch das

Recht aus einer universalistisch zu verstehenden Moral abgeleitet werden und in der Tat religionsübergreifende verbindliche Standards einfordern.

Ich wüsste nicht, wieso Kermani hier anders argumentieren sollte. Auch in der klassischen islamischen Philosophie funktioniert die Moral – zumindest in ihren allgemeinverbindlichen Minimalbestimmungen – ohne religiöse Begründung. Und auch die Grundsätze des islamischen Rechts lassen sich autonom philosophisch begründen – denken Sie nur an die entsprechenden Diskurse um die sogenannte Maqāṣid aš-Šarīʿa.² Wir müssen nicht gläubig sein, um gute Menschen zu sein. Von daher würde ich Ihnen gerne Ihre Sorge nehmen, dass Katholiken und Muslime nur widerwillig die normative Kraft universalistischer Moral hinnehmen. Das Ihnen so wichtige unverbrüchliche Schutzrecht von Individuen wird von Kermani genauso wie von fast allen Katholiken und Muslimen in Deutschland nicht nur widerwillig anerkannt, sondern gerne bejaht. An Kermanis großartige Rede zum Grundgesetz haben Sie ja zu Recht erinnert. Sie bestätigt diese Beobachtung in eindrucksvoller Weise.

All das bedeutet freilich nicht, dass die dogmatischen Gehalte von Religion nicht auch eine ästhetische Gestalt annehmen können und gerade in dieser besonders überzeugend sind. Hier liegt ebenfalls eine Gemeinsamkeit von Islam und Katholizismus. Beide gehen davon aus, dass es einer ästhetischen Stilisierung der eigenen Identität bedarf, katholisch gesprochen: einer sakramentalen Bestimmung der eigenen Identität. Das mag man aus protestantischer oder säkularer Sicht merkwürdig finden. Sie müssen sich eine solche spezifisch religiöse Haltung ja auch nicht zu eigen machen. Aber es ist wichtig zu sehen, dass die ästhetische Bestimmung der Glaubenslehre und der ihr zugrunde liegenden Erfahrungen zu keiner Ästhetisierung der Ethik führen muss und aus meiner Sicht auch nicht führen sollte. Religion und säkulares Recht sind auch in Kermanis ästhetischer Hermeneutik deutlich unterschiedene Bereiche, und er ist sich der emanzipatorischen Bedeutung dieser Trennung wohlbewusst.

Zur Selbstreferentialität des Ambiguitätskonzepts

Sie haben völlig recht, dass das Konzept der Ambiguität – Sie merken, dass mir dieser Begriff besser gefällt als der der Ambivalenz – selber ambig ist. Leider wird das bei Werken wie Thomas Bauers Lobrede auf die Kultur der Ambiguität im Islam nicht immer zureichend deutlich. Hier finden wir auch eine unterkomplexe Verhältnisbestimmung von Moderne und Postmoderne und vielleicht auch eine leichte Romantisierung der klassischen Zeit im Islam. Auch Kermani ist nicht frei von einer solchen Romantisierung. Allerdings ist die vormoderne Glaubensform seiner Großeltern deutlich als eine Glaubensform gekennzeichnet, die gerade nicht die seine ist. Kermani will lediglich zeigen, dass der Islam vor seiner Modernisierung

deutlich ambiguitätstoleranter war als nach seinem Umbau unter dem Einfluss der Moderne. Dass er selbst nichtsdestotrotz die Lektionen von Aufklärung und Moderne gelernt und verarbeitet hat, scheint mir an keiner Stelle seines Werkes zweifelhaft.

Ich kann auch nicht erkennen, dass bei Kermani »die Ambivalenz der Inhalte unter dem Glanz ihrer Darstellung tendenziell verschwindet«. Mir scheint eher das Gegenteil der Fall zu sein. Mir zumindest ist seine Betonung der Ambivalenz der menschlichen Gottesbeziehung sogar manchmal zu stark. Denken Sie nur an sein Buch »Du sollst«. Die Wucht und die vulgäre Sprache, mit der hier die Ambivalenz religiöser Grundkategorien vorgestellt wird, finde ich verstörend. Auch die Erfahrung des pubertierenden Knubbers und die in seinen Verliebtheitserfahrungen aufscheinende Deutung des Sufismus in seinem Roman »Große Liebe« scheint mir mehr als ambig zu sein. Selbst seine Dissertation über die Schönheit Gottes enthält einige Schilderungen dieser Schönheit, die uns fremd und abstoßend vorkommen müssen und die dann ja auch in diesem Buch selbst noch als Schrecken Gottes thematisiert werden. Das heißt auch unabhängig von seiner Habilitation, auf die ich ja schon in meinem letzten Brief eingegangen war, kann man sehen, wie bewusst ambig Kermani die Schönheit Gottes und die menschliche Antwort auf sie konzipiert.

Natürlich haben Sie recht: »Die ästhetische Form kann uns nicht von der Hinterfragung der Inhalte befreien.« Aber wie kommen Sie darauf, dass Kermani das will? Nehmen Sie nur seine präzisen politischen Analysen der iranischen Gesellschaft, die bei aller hier durchscheinenden Liebe eine vorbildliche analytische Klarheit aufweisen. Konzepte einer politischen Theologie werden hier wie schon in seiner Magisterarbeit zu Nasr Hamid Abu Zaid gründlich zerlegt. Allerdings bietet Kermani keine systematisch inhaltliche Hinterfragung der dogmatischen Grundkonzepte seiner Religion. Eine solche auf Dekonstruktion von Religion abzielende Kritik wäre Theologie. Und Theologie will Kermani nicht sein – das erwähnte ich ja schon.

Übrigens scheinen Sie zu denken, dass Begriffe wie Toleranz, Barmherzigkeit, Gerechtigkeit oder Frieden in der Moderne eine klare und distinkte Bedeutung haben, aber im ästhetischen Diskurs Kermanis mit Unklarheit kontaminiert werden. Offenbar denken Sie, dass diese Begriffe erst dann ambig werden, wenn sie religiös oder ästhetisch aufgeladen werden und Sie empfehlen deshalb einen bescheideneren, rein säkularen Umgang mit diesen Begriffen. An dieser Stelle Ihrer Ausführungen musste ich fast ein wenig schmunzeln. Denken Sie nur an Goethes Frotzeln über den Begriff der Toleranz oder an die ausführliche Kritik von Kant oder Nietzsche am Begriff der Barmherzigkeit. All diese Begriffe funktionieren, um jetzt selbst einmal Wittgenstein ins Feld zu führen, als Familienähnlichkeitsbegriffe und gewinnen ihre Klarheit jeweils nur in genau spezifizierten Kontexten. Und

die Moderne als solche lässt sehr verschiedene Deutungen aller vier Begriffe zu. Von daher unterstellt Ihre Bescheidenheit eine Einfachheit, die uns in der Moderne ab dem Augenblick verschlossen ist, an der sie die Kontingenz und Ambiguität ihrer eigenen grundlegenden Konzepte wahrnimmt. Das führt mich zu meinem letzten Punkt:

Zum Umgang mit dem Fundamentalismus

Sie empfehlen, dass sich der säkulare Rechtsstaat allein mit den Mitteln des Rechts gegen den Islamischen Staat und seine Propaganda wehren sollte. Aus meinen Ausführungen unter 1. können Sie ja bereits ersehen, dass auch aus meiner Sicht eine solche rechtsstaatliche Auseinandersetzung mit jeder Art des religiösen Fundamentalismus selbstverständlich und geboten ist. Auch Kermani würde das nie bestreiten.

Aber als religiöser Mensch, als Muslim, sieht er noch einmal eine andere Herausforderung. Er möchte den Terroristen auf ihrem eigenen Feld entgegentreten. Er will die Usurpierung religiöser Diskurse durch ihre Propaganda nicht widerstandslos hinnehmen. Deshalb streitet er mit ihnen auch auf der Ebene religiöser Sprachspiele. Und deshalb wählt er religiös konnotierbare Symbolhandlungen, um auf ihre Symbolsprache zu antworten.

Das scheint Sie gleich doppelt zu stören. Einmal fanden Sie Kermanis Aufforderung zum Gebet in der Frankfurter Paulskirche wahrscheinlich übergriffig. Ich muss sagen, dass auch ich den Atem angehalten habe, als er das getan hat. Allerdings hat er uns ja nicht unterschiedslos zum Beten aufgefordert, sondern Raum für eine säkulare Interpretation für diesen Moment der Stille gelassen. Denn die Aufforderung zum Gedenken für die Opfer des IS wurde von ihm ausdrücklich auch für religiös unmusikalische Menschen zugänglich gemacht und einer säkularen Interpretation geöffnet – übrigens einer sehr schönen, die die religiöse Bedeutung des Fürbittgebets sehr angemessen rettend in säkulare Kontexte übersetzt hat.

Aber Ihr eigentlicher Kritikpunkt war, wenn ich Sie richtig verstehe, nicht der der Vereinnahmung. Vielmehr fanden Sie es unangemessen, religiöse Handlungen im öffentlichen Raum auszuführen. Sie befürchten, dass Kermani sich damit auf das Sprachspiel der Fundamentalisten einlässt und Gottesbildern politische Relevanz zuspricht. Aber wer wollte denn bestreiten, dass die Gottesbilder aller monotheistischen Religionen von Anfang an politische Relevanz hatten – und auch bleibend haben müssen, wenn sie nicht jeden Kontakt zu ihren Heiligen Schriften verlieren wollen? Alle drei Religionen glauben an einen Gott, der Israel aus der Knechtschaft Ägyptens befreit hat, die Mächtigen vom Thron stürzt und die Niedrigen erhöht. Wie sollte man bestreiten, dass aus dieser Parteinahme für die Marginalisierten auch politische Implikationen folgen? Von daher kann man Kermani nicht vorwerfen, dass er sich auf das Sprachspiel seiner Religion einlässt. Im

Gegenteil meine ich, dass er als religiöser Mensch die Pflicht hat, dem religiös verbrämten Terrorismus auf seinem eigenen Feld die Maske vom Gesicht zu reißen und um die richtige Deutung Gottes zu ringen. Ich finde es großartig, dass er hier eine inklusive und doch religiös konnotierte Symbolsprache gefunden hat. Denn in seiner Friedenspreisrede analysiert er ja, wie der IS immer wieder durch Zeichenhandlungen Deutungshoheit beansprucht und seine verbrecherische Agenda verfolgt. Der IS stellt den Westen dabei als durch und durch antireligiös dar und als unfähig, Religiosität zu würdigen. Dieser auf einen Kampf der Kulturen abzielenden Agenda einen Symbolakt entgegenzusetzen, in dem Muslime, Christen und Atheisten vereint einen quasi-liturgischen Akt vollziehen, stellt eine wirksame Bekämpfung des IS dar und ist ein großartiges Bekenntnis zu unserer Verfassung, die religiösen Menschen ja durchaus abverlangt, aus ihrer spezifischen Religiosität zum Aufbau unseres Gemeinwesens beizutragen. Solche Symbolhandlungen können und wollen die säkularen Reaktionen des Rechtsstaates nicht ersetzen. Aber ich befürchte, dass wir ohne das aktive Mittun religiöser Menschen nur schwer der Bedrohung des religiösen Fundamentalismus widerstehen können. Die Kontingenzerfahrung des Nominalismus lässt sich eben nicht nur in säkularer Tradition, sondern mindestens genauso gut in kontingenzbewusster Glaubensverantwortung verarbeiten.

Ich hoffe sehr, dass ich Sie nicht missverstanden habe, freue mich schon auf Ihre Antwort und grüße Sie von Herzen.

Ihr Klaus von Stosch

22. Februar 2017

Lieber Herr von Stosch,

vielen Dank für Ihre Antwort, deren thematische Gliederung ich gerne aufnehme. Zunächst muss ich vielleicht noch einschränken, dass ich mich nicht recht in der Lage sehe, Ihre Querverweise auf andere Werke Kermanis angemessen zu beantworten. Ich hatte mich auf die Frankfurter Rede konzentriert; wie genau sich diese im Gesamtwerk verorten lässt, scheint mir eine sehr anspruchsvolle Frage zu sein, zumal Kermani ja auch mit Textgattungen spielt und beispielsweise in »Dein Name« bewusst unklar lässt, wer wann spricht und wo die literarische Fiktion genau beginnt. Ich finde diese Frage sehr spannend, aber fast zu anspruchsvoll für unseren Rahmen.

Zunächst also zum Verhältnis von *Ethik und Ästhetik*, bzw. *Religion und Ästhetik*. Sie schreiben, die eigene Ethik könne über die universale Moral hinausgehen. »Aber sie kann ihr nicht widersprechen.«

Bei diesem Satz bin ich mir unsicher, welchen Status das »kann« hier hat. Ist das ein deskriptives oder ein präskriptives »kann«? Wenn Sie mit dem Satz ausdrücken wollen, dass Ethik der Moral nicht widersprechen *soll*, sind wir uns einig, schätzen indes die Dramatik der dabei entstehenden Konflikte verschieden ein. Ihre Lesart ergibt, so scheint es mir zumindest, ein Bild, in der die Flüsse der Religion und Ethik mehr oder weniger harmonisch im Meer der universalen Moral einmünden. Sie erinnern an ein Gottesbild, das Gott in den drei monotheistischen Religionen auf der Seite der Unterdrückten, als Kritiker innerweltlicher Macht denkt. Dass die monotheistischen Gläubigen an einen Gott glauben, »der Israel aus der Knechtschaft Ägyptens befreit hat, die Mächtigen vom Thron stürzt und die Niedrigen erhöht«, mag richtig sein. Nur scheint es mir in vielen Fällen den Betroffenen nicht klar vor Augen zu stehen. Die katholische Kirche hat diesbezüglich reinen Tisch gemacht; sie war von mir auch nicht gemeint. Zumindest in meiner Wahrnehmung fallen derzeit jedoch weder die Autoritäten im Islam, sei es in Ghom oder Kairo, noch die russisch-orthodoxe Kirche durch eine übertrieben penetrante Kritik an den Herrschenden im Namen der Menschenrechte auf. Und die Gläubigen selbst? Für Deutschland haben Sie recht, wenn Sie betonen, fast alle Katholiken und Muslime affirmierten die Menschenrechte mit Emphase. Aber gilt das auch im globalen Maßstab? Sie kennen sicher die heftig umstrittenen Umfragen zur Apostasie in der islamischen Welt. Kann man da suggerieren, es gäbe keine Spannung zwischen monotheistischen Offenbarungen und der Menschenrechtserklärung von 1948 und daher keinen Anlass zu jener Sorge, die Sie mir nehmen wollen? Es geht mir keineswegs darum, irgendjemanden in eine moralische Kollektivhaftung zu nehmen. Ich versuche lediglich zu klären, welche Fragen wir stellen sollten, auch wenn sie den Fragenden wie den Befragten unangenehm sind.

Damit wären wir beim *zweiten* Punkt, den *Stolperfallen der Ambiguität*. Dass wir bezüglich der gerade entwickelten Frage keine Einigung erzielen und die konkreten Folgerungen, die die jeweiligen Religionsvertreter aus der Exodus-Geschichte ziehen (»wir sind ehemalige Sklaven und daher immer auf der Seite der Unterdrückten«), wäre aus meiner Sicht ein Indiz dafür, dass, wie Sie zu Recht sagen, ästhetische – zum Beispiel eben auch narrative – Darstellungsformen nicht zur Verunklarung von Moral führen *müssen*, aber eben doch – und dies wollte ich herausarbeiten – führen *können*. Gerade die von Ihnen aufgerufene Exodus-Geschichte ist ein Beleg für die moralisch gefährliche Mehrdeutigkeit des ästhetischen Objekts; sie verleitet dazu, die anderen für den Pharao zu halten. Religiöse Inhalte nehmen hier nicht nur, wie Sie schreiben, eine »ästhetische Form« an, ohne von diesen verändert zu werden; die Form ist selbst Teil der Nachricht. Und diese Nachricht lautet: In unserem politischen Denken orientieren wir uns

an religiösen Narrativen. Wie brandgefährlich derartige Figuren der Präfiguration sind, hat Hans Blumenberg sehr eindrücklich vorgeführt. Sie können befreiend sein; aber leider gibt es dafür eben keine Garantie.

Vielleicht können Sie vor diesem Hintergrund nachvollziehen, wo die ästhetische Darstellung von Glaubensinhalten aus meiner Sicht problematisch wird. Gegen die katholische und islamische Freude an der Schönheit habe ich gar nichts einzuwenden – ganz im Gegenteil. Aber problematisch wird die Sache eben in jenem Moment, in dem religiöse Denkbilder politische Relevanz erhalten. Das *kann* zwar auch gutgehen, wie Michael Walzer am Beispiel des Exodus zeigte. Aber vermutlich werden Sie mir zustimmen, dass wir momentan global zahllose Fälle vor uns haben, wo diese kategoriale Verwirrung fatale Folgen hat.

Vielleicht kann ich in diesem Kontext einen Mangel an Präzision in meinen Ausführungen korrigieren, der sie schmunzeln ließ: Dass Begriffe wie Toleranz in der Moderne semantisch eher komplexer werden, würde ich sofort unterschreiben. Sie hatten auf Goethe, Nietzsche etc. verwiesen. Worauf es mir ankam, war die These, dass sich der Begriff zugleich im Rechtssystem eher vereinheitlicht, dass er durch Ausdifferenzierung sozusagen zur Operationalisierbarkeit gezwungen wird. Aus der Vorstellung der Gottesebenbildlichkeit des Menschen, der Erbsündenlehre, der Erlösungsbedürftigkeit der Welt können ganz verschiedene Folgerungen gezogen werden. Aus dem juristischen Begriff der Menschenwürde ergeben sich indes konkretisierbare Folgen für die Größe von Haftzellen, den Anspruch auf Rechtsberatung, den Schutz der Privatsphäre in Ermittlungsverfahren, das Zeugnisverweigerungsrecht etc. Schriftsteller und Philosophen, Goethe und Nietzsche, mögen in der Moderne alles Mögliche über Menschenwürde oder Toleranz formulieren. Entscheidend ist unter demokratischen Vorzeichen indes, was das Bundesverfassungsgericht in Karlsruhe in der Rechtsauslegung definiert. Und dies sollte, zumindest tendenziell, halbwegs vorhersehbar sein.

Sie erinnern daran, dass Kermani diese Fragen an anderer Stelle in seinem Werk thematisiert. Aber sie räumen ein: »Allerdings bietet Kermani keine systematische inhaltliche Hinterfragung der dogmatischen Grundkonzepte seiner Religion.« Meine Frage lautete einfach: Warum eigentlich nicht? Warum bietet die Auseinandersetzung mit dem IS aus seiner Sicht dazu keinen Anlass? Die Frage, die uns der IS aufdrängt, lautet doch: Ist womöglich die Leitunterscheidung zwischen Gläubigen und Ungläubigen *an sich* schon ein Problem? Könnte man auf den Begriff *kafir bzw. kuffar* vielleicht verzichten, schon aus Höflichkeit, einfach weil mit diesem Wort so viele Verbrechen begründet werden? Was würde das theologisch bedeuten? Diese – vielleicht absurd anmutenden – Fragen stellt Kermani, wie Sie selbst sagen, nicht in aller Schärfe, und meine Vermutung lautet, das dies mit der Frage der Ästhetik zusammenhängen könnte, also hier in der Tat die Gefahr

besteht, dass – und zwar gar nicht notwendigerweise als bewusst gewählte Strategie – die heißen theologisch-moralischen Fragen im *sfumato* des Ästhetischen verschwinden.

Damit kommen wir zum Kern unserer Debatte: *Wie umgehen mit Fundamentalismus?* Vermutlich sollten wir in diesem Kontext noch mal den Begriff der politischen Theologie genauer klären. Mein Vorschlag wäre, diesen vielschichtigen Begriff zunächst einfach so zu verstehen, dass dabei aus theologischen Überzeugungen politische Ordnungsvorstellungen abgeleitet werden. Sie betonen, Kermani wolle kein Theologe sein. Mir scheint diesbezüglich in Kermanis Frankfurter Rede eine gewisse Unentschiedenheit vorzuliegen.

Warum ist das nun – in der Paulskirche – problematisch? Indem Kermani auch die säkularen Bürgerinnen und Bürger, die demokratische Zivilgesellschaft, die er in der Paulskirche adressiert, zum Gebet, zur Fürbitte oder einfach zum Gedenken bittet, sagt er uns: »Mir nach! Folgt mir auf dieses Feld!« Und da antworte ich: Nein danke. Ich weigere mich schlicht, die Frage zu diskutieren, ob der Koran die Tötung von Apostaten befiehlt oder nicht. *I don't care!* Das sind keine Diskussionen, zu denen man, auch im Rahmen symbolischer Akte, säkulare Bürgerinnen und Bürger nötigen darf. Ich habe das Recht, mich dafür nicht im geringsten zu interessieren und ich werde, anders als Jürgen Habermas in einem frühen Beitrag zum Thema forderte, meinen religiösen Mitbürgerinnen und Mitbürgern auch nicht bei dem Versuch helfen, religiöse Offenbarungen für einen politischen Diskurs in Argumente zu »übersetzen« (Habermas). Das müssen sie bzw. Sie selbst leisten.

In diesem Kontext kommt bei Ihnen ein ganz wichtiger Satz: Sie schreiben, »dass er (Kermani, F.H.) als religiöser Mensch die Pflicht ha[be], dem religiös verbrämten Terrorismus auf seinem eigenen Feld die Maske vom Gesicht zu reißen und um die richtige Deutung Gottes zu ringen«. Auch hier das Denkbild des Feldes (ich hatte dafür »Sprachspiel« vorgeschlagen). Das Entscheidende daran ist die Einschränkung »als religiöser Mensch«. Und mit dieser Einschränkung würde ich Ihnen gar nicht widersprechen. Daher hätte ich mich auch keineswegs daran gestört, wenn Kermani seine Widerlegung der politischen Theologie des IS in einem islamischen Gemeindezentrum vorgetragen hätte.

Bedeutet das nun, dass in einer funktionierenden Demokratie die Religion ganz aus der Öffentlichkeit verschwinden sollte? Durchaus nicht. Aber die Freiheit *zur* Religion kommt eben dort an ihre Grenze, wo die Zustimmung zur Demokratie von der Vereinbarkeit mit religiöser Offenbarung abhängig gemacht wird. Das will Kermani nicht. Und doch läuft seine Widerlegung des IS, sein »auf-dem-eigenen-Feld-Schlagen«, Gefahr zu insinuieren, dass dieses Feld überhaupt legitim sei. Nochmal: Ich unterstelle nicht, dass Kermani dies behaupten *will*; aber ich fürchte, dass durch seinen

quasi-liturgischen Akt ein Signal gesetzt wird der Art »Wir akzeptieren Eure Wahl der Waffen«. Sprechakte und auch symbolisch-liturgische Akte können die Intentionen von Sprechern überschreiten. Und mit der von Kermani gewählten Form geht eben eine inhaltliche Implikation einher. Der IS sagt uns, die innerweltliche Ordnung müsse an den Haken der Offenbarung gehängt werden. Kermani erwidert nun, dieser Haken müsse woanders hingehängt werden, nicht in die Wand des Wahhabismus, sondern in jene der vom Sufismus geprägten Ambiguitätskultur. Ich finde indes die ganze Denkfigur völlig abwegig und habe leider wenig Vertrauen in die theologischen Heimwerkerkünste, die Kermanis Haken durch komplizierte hermeneutische Dübel stabil machen soll. Nein, die Demokratie hängt nicht an transzendenten Haken; sie steht (bei aller Skepsis gegenüber der Metaphorik des Grundes und Begründens) auf dem Boden universeller, innerweltlicher Normen, auf die wir uns geeinigt haben. Das mag manchen zu wenig sein. Wer im Privaten oder in seinen ethischen Gemeinschaften auf das Gebäude der Demokratie ornamentale, vielleicht motivationsfördernde religiöse Überzeugungen legen möchte, dem sei die Freude daran gegönnt. Wer das Glück hat, dass der eigene transzendente Bezug günstigerweise so lokalisiert ist, dass eine scheinbare Schmuckaufhängung nicht allzu schräg hängt, dem darf man gratulieren. Aber es muss klar bleiben, dass von diesem Beiwerk und unvorhersehbaren Entwicklungen in der Hermeneutik der Offenbarung inhaltlich nichts abhängen darf.

Ihr Programm lautet, wenn ich das richtig verstehe, die religiösen Überzeugungen durch theologische Arbeit so weiterzuentwickeln, dass diese Folgen demokratiefördernd sind. Mit Ihrem Verweis auf die Exodus-Geschichte wollen Sie zeigen, dass doch alle drei abrahamitischen Religionen eigentlich dasselbe wollen: den freien Menschen, der in Würde leben kann. Ich gehöre indes zu jenen, die die religiöse Begründung von Politik für an sich fragwürdig halten.

Was folgt daraus? Eigentlich arbeiten wir beide an derselben Baustelle. Vielleicht muss es nicht dramatisch sein, dass wir dabei verschiedene Baupläne zugrunde legen. Obwohl dies ja im Bauwesen, so berichten mir Architekten, tendenziell hilft. Ich will auch explizit betonen, dass ich Ihre Arbeit im Bereich der komparativen Theologie intellektuell bewundere und Sie um Ihre theologischen und schon allein sprachlichen Kenntnisse beneide.

Aber vielleicht verstehen Sie jetzt besser, warum mich Kermanis symbolischer Akt in Frankfurt so verstört hat. Meine Frage lautet ganz einfach: Wollen wir, sollen wir als demokratische Zivilgesellschaft über die Frage, welche politischen Implikationen der Koran hat, *ernsthaf*t, das heißt ergebnisoffen, diskutieren? Verlangt man da, zumal von säkularen Bürgerinnen und Bürgern, nicht zu viel? Wo soll das enden? Mir scheint, dass man hier

in eine Falle läuft, bei der die Klugheitsstrategie der Annäherung (»die Menschen dort abholen, wo sie stehen«) nach hinten losgeht. Wenn Leute wie Tariq Ramadan vorschlagen, die Frage der Steinigung zunächst im Rahmen eines Moratoriums *zu diskutieren*, verschlägt es mir die Sprache. Nein, die offene Gesellschaft muss nicht alles diskutieren.

Wenn Sie also mit Kermani auf dieses »Feld« gehen wollen, wünsche ich Ihnen viel Glück. Ich fürchte, Sie werden es in diesem Sumpf brauchen. Mehr noch: Ich fürchte, Sie werden Denkfiguren adeln, die es nicht verdienen.

Mit herzlichem Gruß
Ihr Felix Heidenreich