

## **CHRISTENTUM, ISLAM UND EUROPA WELCHE LEITKULTUR BRAUCHT DER SÄKULARE RECHTSSTAAT?**

### **1. Der Islam in Europa – eine Herausforderung für den säkularen Rechtsstaat**

Der Islam ist eine Religion, die sich nicht nur als Offenbarungsglaube, kultische Praxis und ethisches Normgefüge, sondern ganz wesentlich auch als politische, rechtliche und soziale Ordnung versteht. Insofern erscheint der Islam – gerade als Religion – mit der politischen Kultur des freiheitlichen, säkularen Rechtsstaates nicht nur unvereinbar, sondern auch nicht in ihn integrierbar.

Mögliche Gefahr ist ein Dauerkonflikt, der unser Rechtssystem und den gesellschaftlichen Zusammenhalt einer ständigen Zerreißprobe aussetzt. Ein solches Szenario wünscht sich niemand, schon gar nicht Muslime, die hierhergekommen sind, weil sie ein besseres Leben suchten und die Vorzüge unserer westlichen Zivilisation, in der es Freiheit und Wohlstand gibt, anerkennen und schätzen, die nötigen Schritte zur Integration tun oder schon längst getan haben und produktive und loyale Bürger geworden sind. Wie die Dinge sich jedoch für die große – und durch zu erwartenden Familiennachzug und Nachkommenschaft sich in Zukunft vervielfachende – Masse muslimischer Immigranten und Flüchtlinge entwickeln werden und welche Rückwirkungen das auf bereits seit mehr als einer Generation hier lebende Einwanderergruppen haben wird, ist nicht vorhersehbar. Integration ist nicht nur ein Angebot des Einwanderungslandes, sondern beruht vor allem auf eigenem Integrationswillen sowie der Anstrengung und Leistung des Immigranten, insbesondere seinem Wunsch nach Integration. Dies verlangt die Assimilation an die gemeinsamen politischen Werte des demokratischen Rechtsstaates – in

dieser Hinsicht ist Multikulturalismus impraktikabel – nicht aber vollständige Verleugnung der Herkunftskultur. Dass dies, auch im Hinblick auf Muslime, erfolgreich geschehen kann, zeigt das Beispiel der USA, wobei allerdings zu fragen ist, ob es auch dort nicht nur auf säkularisierte, also nicht mehr bewusst religiös lebende Muslime zutrifft.

Denn hier liegt das Problem: Das politisch-religiöse Selbstverständnis des Islam, und zwar nicht nur jenes seiner extremen Spielarten, sondern auch das Selbstverständnis seiner «Normalform», wie sie unter dem Schutzmantel westlicher Religionsfreiheit in Koranschulen und generell im Rahmen muslimischer religiöser Sozialisation gepflegt und an kommende Generationen tradiert wird, besitzt eine strukturelle Inkompatibilität mit dem Wesen des säkularen Rechtsstaates und einer freiheitlich-demokratischen Ordnung. Das ist eine nicht zu unterschätzende Herausforderung. Diese nicht beim Namen zu nennen und, aus Angst anzuecken, unter dem Mantel des Schweigens zu verbergen, kann nur jenen Auftrieb geben, die aus den Gefahren und dem daraus resultierenden Unbehagen breiter Bevölkerungsschichten politisch zweifelhaften Profit schlagen oder gar bereits das Gespenst eines bevorstehenden Bürgerkriegs an die Wand malen und damit auf Stimmenfang gehen.

Auch wo nicht gar so schrille Töne erklingen, hört man angesichts der zunehmenden Zahl von muslimischen Immigranten und Flüchtlingen, die eigene kulturelle und nationale Identität sei in Gefahr. Deshalb bedürfe es der Durchsetzung einer nationalen «Leitkultur», die sich an den traditionellen Beständen der Kultur, Sprache, Religion, der Nation und am eigenen «Volkstum» orientiert. Im Vergleich zur Position eines naiven Multikulturalismus, der sich auf das Toleranzgebot der Aufklärung beruft, sich aber über die Existenzbedingungen einer freien Gesellschaft keine Gedanken macht, und deren Anhänger im verbreiteten Unbehagen gegenüber der zunehmenden Präsenz muslimischer Bevölkerungsgruppen zu Unrecht nichts anderes als pure Fremdenfeindlichkeit zu erblicken vermögen, besitzt die national-identäre Position den Vorteil, dass sie die wesentlich politisch-soziale Dimension des Islam in ihrer Problematik erkennt. Das macht diese Position auch für diejenigen attraktiv, denen es weniger um Nation, Volk oder Kultur, als um die Verteidigung des liberalen und

säkularen Rechtsstaates und einer offenen Gesellschaft geht. Sie vertreten oft eine abgemilderte Variante der national-identitären Position: die Forderung nach einer «christlichen Leitkultur». Die Wurzeln des freiheitlichen, säkularen Rechtsstaats, so heißt es, seien in Wirklichkeit christliche. Nicht die Aufklärung wäre also der Orientierungspunkt, sondern das christliche Erbe Europas und die daraus hervorgegangenen Institutionen.

Die Forderung nach einer christlichen Leitkultur, auch wenn sie sich vorwiegend nicht auf nationale, sondern gemeineuropäische und freiheitsorientierte Werte beruft, vermischt sich jedoch leicht mit derjenigen nach einer nationalen Leitkultur und ist praktisch-politisch oft kaum von der national-identitären zu unterscheiden. Dennoch ist die Behauptung, der säkulare, liberale Rechtsstaat habe letztlich christliche Wurzeln, keineswegs falsch, ja sie enthält sogar eine zentrale Wahrheit, die man sich vergegenwärtigen muss, um die eigentliche Herausforderung des Islam für den säkularen und liberalen Rechtsstaat und die westliche Demokratie zu verstehen.

Meine im Folgenden näher zu erläuternde These lautet: Der freiheitliche säkulare Rechtsstaat ist zweifellos ein Produkt der «Aufklärung» – im weitesten Wortsinne verstanden –, hat aber seine Wurzeln gerade deshalb im Christentum, weil die Aufklärung selbst eine reife Frucht einer durch das Christentum geprägten Zivilisation ist. Der Islam hingegen hat sich historisch zu einer Antithese zu den in die politische und wissenschaftliche Moderne führenden zivilisationsprägenden Merkmalen des Christentums entwickelt. Daraus lässt sich allerdings nicht auf die Notwendigkeit einer «christlichen Leitkultur» schließen. Entsprechende Forderungen sind ebenso verfehlt wie diejenigen nach einer nationalen – deutschen, französischen usw. – Leitkultur. Was der freiheitliche säkulare Rechtsstaat von seinen Bürgern fordert, ist nicht die Zustimmung zu einer bestimmten Kultur und ihren nationalen oder religiösen Traditionen, auch keine bestimmte Gesinnung, sondern die Einhaltung von Gesetzen und Regeln des Zusammenlebens. Deshalb erwartet er auch kein Bekenntnis zu den nationalen oder religiösen Grundlagen und Werten, die diese Regeln hervorbrachten – schon gar nicht eine entsprechende öffentliche und rechtlich verbindliche «christliche» Staatsdoktrin. Insofern schließt die Anerkennung des säkularen und liberalen Rechtssta-

ates auch die Offenheit für die evolutorische Weiterentwicklung von Kultur und Gesellschaft durch Kräfte ein, die dieser Staat selber nicht kontrollieren kann, weil diese Kräfte gerade durch jene Freiheit wirksam werden, die zu schützen seine Aufgabe ist. Aus einer solchen liberalen Offenheit – im Sinne von Friedrich August von Hayek<sup>1</sup> – ergeben sich schließlich die Konturen der Forderung nach einer weder nationalen noch christlichen, sondern vielmehr säkularen, freiheitlichen «Leitkultur», die gegenüber allen Bürgern jeder Religion und kulturellen Prägung durch die Rechtsordnung durchzusetzen ist.

## **2. Das Christentum als Nährboden der Aufklärung: Christlicher Dualismus und Naturrecht**

Jede historische Epoche ist einer ihr vorangegangenen entwachsen, zehrt aus ihren Ressourcen und Traditionsbeständen, transformiert diese aber auch und schafft auf diese Weise Neues. Ob man den liberalen, säkularen Rechtsstaat als Produkt des Christentums oder aber der Aufklärung sieht, ist deshalb eine Frage der Perspektive.

In der Tat ist die Aufklärung nicht plötzlich vom Himmel gefallen. Sie entstand nicht in einem voraussetzungslosen Raum und auch nicht als der große Befreiungsschlag gegen alles, was vor ihr war. Die Aufklärung war selbst nur Etappe in einem bruchlosen historischen Kontinuum. Die Geschichte macht keine Sprünge, auch wenn wir – im Nachhinein – im historischen Kontinuum epochale Umwälzungen zu erkennen vermögen, deren Wirkkräfte sich jedoch immer auch überlagern und deshalb den inneren Zusammenhang des geschichtlichen Prozesses und seine «Folgerichtigkeit» nicht aufheben. Dasselbe gilt auch für die Entstehung des liberalen, säkularen Rechtsstaates bzw. – falls man diese Bezeichnung vorzieht – des demokratischen Verfassungsstaates der Moderne. Um seine immer noch lebendigen Wurzeln zu finden, müssen wir mindestens bis ins Hochmittelalter und in mancher Hinsicht sogar noch weiter zurückgehen.

---

<sup>1</sup> Vgl. Martin Rhonheimer, *Warum Hayek kein Konservativer war. Ein Beitrag zur aktuellen Liberalismusdebatte*, in: *ORDO* Bd. 67 (2016), 481–497.

Kennzeichen der Aufklärung – im Sinne des Kantischen «sapere aude» – war die Aufforderung, den eigenen Verstand zu gebrauchen und Autoritäten, auch die der christlichen Offenbarung, zu hinterfragen. Die Aufklärung wurzelte in dem Bewusstsein, dass es Rechtsgrundsätze gibt, die unabhängig vom Willen der Mächtigen und der religiösen Autoritäten gelten und der menschlichen Vernunft zugänglich sind. Institutionelle Voraussetzung der Aufklärung war eine Diskussionskultur als Trainingsfeld dieser Vernunft und der körperschaftlich geschützte Freiraum der Universität. Der eigentlich liberale Impuls der Aufklärung schließlich war die Forderung nach einer definitiven Scheidung von Politik und Religion.

Unleugbar ist all dies auf dem Boden des Christentums gewachsen<sup>2</sup>. Wie der französische Historiker M. D. Fustel de Coulanges im Jahre 1864 schrieb, war das Christentum die erste Religion, die aus ihren heiligen Texten keine rechtliche und politische Ordnung ableitete<sup>3</sup>. Das war eine epochale Neuheit. Im Geiste des Jesus-Wortes «Gebt dem Kaiser, was dem Kaiser, und Gott, was Gott gehört» übernahm die vom Christentum geprägte Zivilisation, was sie vorfand: die politische Ordnung des römischen Kaisertums und das römische Recht, das sie weiterentwickelte, kodifizierte und dem Mittelalter weitergab; und schließlich auch, wenngleich nicht ohne Schwanken und anfängliche Zweifel, die griechische Philosophie und Wissenschaft, aus der sich ihre Theologie zu nähren begann – ein enorm produktiver und folgenreicher Prozess der «Hellenisierung», ohne den Bibel und Philosophie und, später, Glaube und Wissenschaft unveröhnliche Gegensätze, zumindest aber voneinander isolierte Parallelwelten geblieben wären.

Die Erhebung des Christentums zur Staatsreligion durch Kaiser Theodosius gegen Ende des Vierten Jahrhundert entsprach weniger genuin christlicher Mentalität, als vielmehr dem Geist

---

<sup>2</sup> Vgl. dazu und zum gesamten Thema dieses Artikels: Martin Rhonheimer, *Christentum und säkularer Staat. Geschichte – Gegenwart – Zukunft*. Mit einem Vorwort von Ernst-Wolfgang Böckenförde, Freiburg i. Br. 2012. Einige Formulierungen des vorliegenden Beitrags sind folgendem Artikel des Verfassers entnommen: *Die Aufklärung fällt nicht vom Himmel*, in: Neue Zürcher Zeitung Nr. 19 (24.1.2017), 36.

<sup>3</sup> N. D. Fustel de Coulanges, *La cité antique* [1864], Paris 1964, 463.

römischer Zivilreligion. Sie ersetzte, im Dienste römischer Reichspolitik, das Pantheon der Vielgötterei durch den Monotheismus. Die Einheit des römischen Vielvölkerreiches sollte nun nicht mehr durch die Integration der Vielzahl der verschiedenen Volksgötter, sondern durch die Verehrung des einen Gottes sichergestellt werden. Dem christlichen Gründungscharisma war hingegen die Scheidung von Politik und Religion, von weltlicher und geistlicher Gewalt eigen. Das Christentum ist in dieser Hinsicht wesentlich dualistisch. Dieser genuin christliche Dualismus wurde – angesichts des Falles von Rom unter dem Ansturm der «Barbaren» und gegen die nun als Relikt des Heidentums erkannte römische Reichstheologie – von Augustinus theologisch begründet: Religion und Kirche zielen nicht auf die Einheit und Größe des irdischen Staates, sondern auf die Errichtung des Gottesreiches im Innern des Menschen und damit auf sein ewiges Heil. In verhängnisvoller Uminterpretation und Abkehr vom Dualismus der Augustinischen Zweistaatenlehre wie auch von den daraus entspringenden Prinzipien der Zweigewaltenlehre von Papst Gelasius I. (492–496) rechtfertigte dann aber der frühmittelalterliche sogenannte «politische Augustinismus»<sup>4</sup> die Sakralisierung der königlichen und kaiserlichen Macht, die – nun selbst als kirchliche Gewalt verstanden – die politische Instrumentalisierung und damit die Verweltlichung der Kirche im frühmittelalterlichen Reichskirchensystem vorantrieb.

Entscheidend für die Zukunft wurde deshalb der Kampf um die «Freiheit der Kirche» seit dem Ende des 11. Jahrhunderts. Die Kirche schuf sich dafür selbst die intellektuellen Ressourcen – selbstverständlich nicht mit dem Ziel, den liberalen Rechtsstaat der Moderne zu begründen, sondern ihre Unabhängigkeit von der weltlichen Gewalt der Kaiser und Könige zu sichern und gleichzeitig im Namen von Frieden und Gerechtigkeit als spirituelle Ordnungsmacht zu walten. Nicht die unmittelbaren Absichten sind hier von Bedeutung, sondern die längerfristigen Folgen, auch wenn sie unbeabsichtigt waren.

---

<sup>4</sup> Vgl. die klassische Studie von Henri-Xavier Arquillière, *L'augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du Moyen-Age*, Paris 1955.

Die Kirche baute das römische Recht zu ihrem eigenen, dem Kirchenrecht um. Kirchenjuristen erneuerten und transformierten die altrömische Tradition des Naturrechts hin zu einem «ius naturale», verstanden als «natürliche Kraft der Seele» (Huguccio von Pisa), die Fähigkeit der natürlichen Vernunft, Recht und Unrecht zu unterscheiden, ein dem Menschen innewohnendes Licht der moralischen «Selbststeuerung». An diesem Naturrecht maßen sie auch das Recht der Kirche: es hatte sich dem Naturrecht unterzuordnen.

Das war eine klare Absage an die frühere Zeit des politischen Augustinismus, der das Naturrecht im kirchlichen Recht aufgehen ließ. Ebenfalls aufgrund des Naturrechts reinigten die Kirchenjuristen des Hochmittelalters überkommenes germanisches Gewohnheitsrecht von diskriminierenden und antirationalen Elementen, was insbesondere der Stellung der Frau im Eherecht zugutekam. Wie Brian Tierney<sup>5</sup> gezeigt hat, schuf nicht der spätere Nominalismus Occamscher Prägung, sondern bereits die Naturrechtslehre der Kanonisten sowie deren Rezeption durch die scholastische Philosophie und Theologie – vertreten etwa durch Philipp den Kanzler, Wilhelm von Auxerre und dann vor allem Thomas von Aquin<sup>6</sup> – die Voraussetzungen für den modernen Begriff der Menschenrechte als subjektive Rechte des Individuums.

Die Kirche etablierte Universitäten als akademische Lehr- und Forschungsräume und förderte damit trotz gelegentlicher kirchlicher Widerstände eine Naturphilosophie, aus der schließlich die moderne Naturwissenschaft entstand. Dies keineswegs im Konflikt mit der Kirche oder gar gegen sie – die Beziehung war vielmehr die einer kritischen Begleitung, nicht immer frei von Missverständnissen, aber ohne wirkliche Behinderung. Und der Fall Galilei? Schon Newman soll bemerkt haben, er werde genau deshalb immer als Beispiel angeblicher Wissenschaftsfeindlichkeit der Kirche angeführt, weil es kein anderes gibt. Antikopernikanisch war nicht die katholische Kirche, die von Galilei lediglich

<sup>5</sup> Vgl. Brian Tierney, *The Idea of Natural Rights. Studies on Natural Rights, Natural Law, and Church Law 1150–1625*, Grand Rapids, Michigan 1997.

<sup>6</sup> Martin Rhonheimer, *Natural Law as a «Work of Reason»: Understanding the Metaphysics of Participated Theonomy*, in: *American Journal of Jurisprudence* 55 (2010), 41–77.

wissenschaftliche Beweise verlangte, sondern Luther, der Kopernikus (in einer Bemerkung seiner Tischgespräche) einen «Narren» nannte, weil sein heliozentrisches System der wörtlichen Auslegung der Schrift widersprach<sup>7</sup>. Nicht weniger Mühe mit dem kopernikanischen Heliozentrismus bekundete der im Gegensatz zu Luther humanistisch orientierte Melanchthon<sup>8</sup>. Es war das protestantische Prinzip der «sola scriptura», das mit der aufkommenden Naturwissenschaft in Konflikt stand. Dieser Konflikt wurde im Protestantismus schließlich durch die liberale Bibelkritik gelöst, die aber die Autorität der Bibel als Wort Gottes zerstörte und Bibelinterpretation den Moden der Zeit und der Wissenschaft auslieferte.

### **3. Glaube und Vernunft: Islamische Abschottung gegenüber der wissenschaftlichen Vernunft**

Entscheidendes Merkmal der europäischen Geistesgeschichte war das stete, wenn auch spannungsvolle und konfliktreiche Bestreben, Glaube und Vernunft in Einklang zu bringen. Ein solches Bestreben hatte es auch in der islamischen Welt gegeben, doch verliefen dort die Dinge schließlich in entgegengesetzter Richtung. Eine dem Koran sowie der Tradition seiner Auslegung eigene, letztlich vernunftfeindliche Haltung gewann schließlich die Oberhand. In der Frühzeit der Dynastie der Abassiden (750–1258) kannte auch der Islam eine theologische Richtung (der Mu'taziliten), die Vernunft und Glaube zu versöhnen suchte. Es war die Blütezeit der islamischen Wissenschaft: Mathematik, Astronomie, Medizin, wobei auch nicht wenige dieser arabischen Gelehrten nicht Muslime, sondern Christen oder Juden waren und das Hospitalwesen genuin christlichen Ursprungs war<sup>9</sup>. Auch hinsichtlich Wirtschaft und Handel war die arabische Welt der christlichen voraus. In der Tat war der Islam – man denke an das Karawanenwesen – ursprünglich eine Unternehmertum und Handel be-

<sup>7</sup> Hans Blumenberg, *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, Frankfurt a. M. 1975/1981, 375f.

<sup>8</sup> Ebd. 377ff

<sup>9</sup> Guenter B. Risse, *Mending Bodies, Saving Souls. A History of Hospitals*, Oxford 1999.

günstigende Religion. Mohammed war anfangs ein erfolgreicher Kaufmann gewesen und muslimische Geschäftspraktiken wurden im Mittelalter von genuesischen und Venezianischen Kaufleuten übernommen<sup>10</sup>. Erst der zunehmende Einfluss des islamischen Rechts führte schließlich zur wirtschaftlichen Rückständigkeit muslimischer Länder<sup>11</sup>.

Ein Schlag für die islamische Kultur und Wissenschaft, auf den von muslimischer Seite immer wieder hingewiesen wird, war natürlich die Eroberung und Zerstörung Bagdads durch die Mongolen im Jahre 1258, wobei gerade dies die Frage aufdrängt, weshalb die geistigen Kräfte zu einer Erneuerung fehlten. Bereits lange vor der Katastrophe des Mongolensturmes war ja der ebenfalls dem Programm einer Versöhnung von Vernunft und Glaube verpflichtete muslimische «Aufklärer» und Aristoteleskommentator Ibn Rushd (1126–1198), im lateinischen Westen Averroes genannt, von seinen Glaubensgenossen verfolgt worden. Er blieb in der muslimischen Welt nahezu wirkungslos – im Gegensatz zur christlichen Scholastik, wo er vor allem in der Artistenfakultät der Pariser Universität und auf Thomas von Aquin bedeutenden Einfluss ausübte. Nur mit der Katastrophe von 1258 kann man also den Niedergang islamischer Wissenschaft nicht erklären.

Eine Erklärung bietet hingegen die Tatsache, dass schon lange zuvor die vernunftorientierte Theologie der Mu'taziliten zunehmend von einer Orthodoxie verdrängt wurde, die einzig Koran und Scharia-Recht als Quellen der Erkenntnis der Welt-Ordnung zuließen. Theologischer Voluntarismus, Leugnung der Willensfreiheit und Fatalismus verbanden sich mit der Lehre, der Koran sei unerschaffen, d.h. er existiere in seinem exakten Wortlaut von Ewigkeit her im göttlichen Geiste, eine bis heute den orthodoxen Islam charakterisierende Ansicht, die den Koran jeglicher textlichen Kritik entzieht und der Rezitation von Koranversen rituell-wirksame Bedeutung verleiht. Schließlich richtete sich dieser traditionalistische islamische Irrationalismus gegen alle Wissenschaft. Al-Ghazali (1058–1111), sein theologisch wohl wirkmächtigster Verfechter, argumentierte, die Suche nach Gesetzen und

<sup>10</sup> Benedikt Koehler, *Early Islam and the Birth of Capitalism*, Lanham 2014.

<sup>11</sup> Timur Kuran, *The Long Divergence. How Islamic Law Held Back the Middle East*, Princeton und Oxford 2011.

einer Ordnung der Natur, ja, jegliche rationale Reflexion des Glaubens und deshalb ganz besonders Philosophie und Metaphysik seien Leugnung von Gottes absoluter Freiheit und Allmacht. Denn «die Natur agiert nicht selbständig, sondern sie steht im Dienst ihres Schöpfers. Sonne, Mond, Sterne und Elemente sind seinem Befehl untertan. Keines von diesen handelt aus sich heraus.»<sup>12</sup> Mit dieser gleichsam zur größeren Ehre Gottes vorgenommenen Leugnung aller Naturkausalität wird wissenschaftliche Naturerkenntnis nicht nur für religiös indifferent, sondern überflüssig erklärt. Averroes' späterer Kampf gegen al-Ghazali blieb wirkungslos. Die «griechischen Wissenschaften», speziell die Physik, wurden zusammen mit der Philosophie aus dem Curriculum der islamischen Schulen verbannt und in den privaten Bereich abgedrängt<sup>13</sup> – ein «intellektueller Selbstmord» mit Folgen in der islamischen Welt bis heute<sup>14</sup>. Ob diese Entwicklung bereits von Anfang in der theologischen Struktur des Islam – «islam» heißt «Unterwerfung» (unter Gott) – angelegt war, ist eine andere Frage. Vieles spricht dafür.

Christliche Theologie im vergleichsweise autonomen Raum der von der Kirche gegründeten und geförderten Universitäten war hingegen immer auch «religionsinterne Aufklärung im Sinne einer Reflexion und rationalen Durcharbeitung des Geglaubten» – so der apologetischer Absichten sicher unverdächtige Christentumskritiker Herbert Schnädelbach<sup>15</sup>. Groß war dabei das Interesse an physikalischen Problemen; die Rezeption des Aristoteles und seiner naturphilosophischen Schriften erlaubte es,

---

<sup>12</sup> Abu-Hamid Muhammed al-Ghazali, *Der Erretter aus dem Irrtum (al-Munqid min ad-dalal)*, aus dem Arabischen übers., mit einer Einleitung, mit Anmerkungen und Indices hg. von 'Abd-Elamad 'Abd-Elhamid Elschazli, Hamburg 1988, 23. Ausführlicher in al-Ghazalis *Inkohärenz der Philosophen* (Tahafut al-falasifah, II, 17): *The Incoherence of the Philosophers*. A parallel English-Arabic text, translated, introduced, and annotated by Michael E. Marmura, Provo, UT, 2000, 166ff.

<sup>13</sup> Vgl. Toby Huff, *The Rise of Early Modern Science. Islam, China and the West*, Second edition, Cambridge 2003, 149ff.

<sup>14</sup> Dazu Robert R. Reilly, *The Closing of the Muslim Mind. How Intellectual Suicide Created the Modern Islamist Crisis*, Wilmington, Delaware 2010.

<sup>15</sup> Herbert Schnädelbach, *Aufklärung und Religionskritik*, in: Ders., *Religion in der modernen Welt. Vorträge, Abhandlungen, Streitschriften*, Frankfurt/M. 2009, 17.

alle möglichen Fragen über die Ordnung der Welt zu stellen. Die Naturphilosophie war Teil des universitären Curriculums. Noch Newton titelte sein Hauptwerk: «Mathematische Prinzipien der Naturphilosophie». Die islamische Mathematik, trotz bedeutender Leistungen auch in der Astronomie, war hingegen kein Weg zur modernen Naturwissenschaft. Aus theologischen und metaphysischen Gründen vermochte sie nie das ptolemäische Programm der bloßen «Wahrung der Phänomene» zu überwinden, anstatt nach Erkenntnis der wahren Ordnung und Gesetze des Universums zu suchen.

Deshalb verblieb die islamische Astronomie, unbeschadet ihrer mathematischen Glanzleistungen, in den Bahnen der Ausarbeitung immer subtilerer Rechenmodelle, sogenannter «Hypothesen», die im Laufe der Zeit verfeinert wurden, aber keinesfalls beanspruchten, Erkenntnis der Wirklichkeit zu sein. Sie dienten insbesondere der exakten Berechnung ritueller Gebetszeiten. Typischerweise waren islamische Astronomen Zeitnehmer von Moscheen. Genau gegen eine solche positivistisch-utilitaristische «Wissenschaft» trat Kopernikus auf: mit einer Polemik gegen die bloßen «Mathematiker». Kopernikus wollte mathematische Hypothesen durch den Anspruch ersetzen, Wissenschaft habe die physikalische Wahrheit der Struktur des Universums zu erkennen. In der an Papst Paul III. gerichteten Vorrede seines Hauptwerkes «De revolutionibus» erklärt er, es gehe ihm um die (wirklichkeitsgetreue) Erkenntnis «der Bewegungen der Weltmaschine, die um unseretwillen vom besten und genauesten aller Werkmeister gebaut ist»<sup>16</sup>. Mit diesem Anspruch, mit Hilfe der Mathematik nicht nur Hypothesen aufzustellen, sondern die wahre Struktur der Natur zu entziffern, trat auch Galilei auf und noch Newton verteidigte den Realitätsgehalt seiner Gesetze der Optik mit den Worten «hypotheses non fingo», in der englischen Ausgabe: «...the main business of natural philosophy is to argue from phaenomena without feigning hypotheses, and to deduce causes from

---

<sup>16</sup> Nicolaus Copernicus, *Vorrede zu den Büchern der Umläufe*, in: Ders., *Das neue Weltbild. Drei Texte: Commentariolus, Brief gegen Werner, De revolutionibus I*, lateinisch und deutsch, übers. und hg. von Hans Günter Zekl, Hamburg, 1990, 67–79; 73.

effects»<sup>17</sup>. Dieser Triumph des physikalischen über das mathematische Denken war dem Islam aus theologischen Gründen verwehrt. Im Islam verfestigte sich der «Sieg der Metaphysik über die Physik»<sup>18</sup>: eine Theologie, die eine Natur mit ihr innewohnenden Gesetzen und Ordnung für einen Widerspruch mit der göttlichen Allmacht betrachtete und deshalb höchstens «Hypothesen» zuließ – selbst die christlich-nominalistische Differenzierung von göttlicher «potentia absoluta» und «potentia ordinata» blieb auf dem Boden eines solch radikalen theologischen Absolutismus als Option ausgeschlossen.

#### **4. Die zivilisatorischen Leistungen des Christentums – ein gemeinsames Erbe und Grundlage der Moderne**

In ihrem Buch «Eros der Freiheit» bringt die deutsche Politologin und liberale Verteidigerin der Aufklärung Ulrike Ackermann die eben erläuterten Zusammenhänge prägnant auf den Punkt: «Die christliche Theologie ging davon aus, dass es ein Geheimnis der Welt gibt, das entschleiert werden kann. Jedes Detail hat einen Sinn und eine Ordnung. Die Erkundung der Natur und Entdeckung ihrer Geheimnisse beweist letztlich, dass der Glaube vernünftig ist. Die nicht-christlichen Religionen sahen hingegen im Universum ein Mysterium und schlossen daraus, die Welt sei inkonsistent und unvorhersehbar. Sie fanden Weisheit und Glauben vor allem auf dem Weg der Meditation und mystischer Einsicht. Doch beides kann empirische Erkenntnis nicht vorantreiben. Die westliche Wissenschaft entstand aber gerade aus der enthusiastischen Überzeugung, dass der menschliche Intellekt die Geheimnisse der Natur entschlüsseln kann»<sup>19</sup>

---

<sup>17</sup> Isaac Newton, *Optics*, in: *Opera quae exstant omnia. Faksimile-Neudruck der Ausgabe von Samuel Horsley, London 1779–1785, in fünf Bänden*, Bd. 4, Stuttgart-Bad Canstatt 1964, 237.

<sup>18</sup> Tilman Nagel, *Geschichte der islamischen Theologie. Von Mohammed bis zur Gegenwart*, München 1994, 152; 159ff

<sup>19</sup> Ulrike Ackermann, *Eros der Freiheit. Plädoyer für eine radikale Aufklärung*, Stuttgart 2008, 75.

Christlicher Glaube führte zu einem Gebrauch der Vernunft, der diese nicht dazu einsetzt, um Offenbarung und Glaube vor der Wissenschaft zu schützen oder letztere für überflüssig zu erklären, sondern in der wissenschaftlichen Erkenntnis der Naturgesetze vielmehr eine Mehrung der Ehre Gottes als deren Schöpfer erblickt. Wissenschaftliche Erkenntnis der Natur ist deshalb auf christlichem Hintergrund die Erfüllung der Verheißung, dass der schöpferische Geist Gottes und der menschliche Geist im Erkennen der Werke des Schöpfers zusammentreffen und gerade dadurch die Ehre Gottes gemehrt wird. Der daraus entspringende epistemologische Optimismus hat die europäische Geschichte bis hin zur Aufklärung geformt und letztere ermöglicht; seine theologische Diskreditierung im Islam hingegen ließ das islamische Bildungssystem zu einem System des «organisierten Skeptizismus» werden (Toby E. Huff) und führte schließlich in die wissenschaftliche Wüste.

Das Christentum und die Kulturschöpfungen der Kirche legten nicht nur die geistigen Grundlagen der modernen Wissenschaft; sie schufen – auf römischer Grundlage – auch jene europäische Rechtstradition, aus welcher, allerdings auf vielen Umwegen, der freiheitliche und säkulare Verfassungsstaat entstanden ist. Der Kieler Rechtshistoriker Hans Hattenhauer sieht die mittelalterliche Kirche als «Lehrmeisterin des weltlichen Rechts». Unter Historikern unbestritten, war es die sogenannte Päpstliche Revolution des Hochmittelalters, die für die moderne Rechts- und Staatsentwicklung die Grundlagen schuf<sup>20</sup>. Im bereits erwähnten Kampf um die «Freiheit der Kirche» entsakralisierte sie König- und Kaisertum und erneuerte damit den Dualismus von weltlicher und geistlicher Gewalt. Das 11. Jahrhundert war auch in dieser Hinsicht die Wende zur Neuzeit. Seit dem 13. Jahrhundert wurden auch die Aristotelische «Politik» und damit die Ideen der Politik als verfassungs- und gesetzesgebundene Herrschaft über freie Bürger und der Garantie politischer Freiheit durch die Austausch-

---

<sup>20</sup> Der Terminus «Päpstliche Revolution» stammt von Eugen Rosenstock-Huessy; wichtig dazu das Buch von dessen Schüler Harold J. Berman, *Recht und Revolution. Die Bildung der westlichen Rechtstradition*, Frankfurt/M. 1991. Vgl. auch Heinrich August Winkler, *Geschichte des Westens. Von den Anfängen in der Antike bis zum 20. Jahrhundert*, München 2009, 57.

barkeit von Regierenden und Regierten zum zentralen Bestandteil der christlich-europäischen Politiktradition. Aristoteles' Politik, von Thomas von Aquin bzw. seinen Schülern kommentiert und besonders wirkkräftig von Marsilius von Padua rezipiert, wurde nie ins Arabische übersetzt und war den Muslimen unbekannt<sup>21</sup>. Dies im Unterschied zu Platons «Staat», dessen Konzeption einer Philosophenherrschaft und festgefügt Unterscheidung zwischen Herrschern und Beherrschten dem islamischen Politikverständnis näher lag, theologisch leicht adaptierbar war und sich in der muslimischen Welt großer Beliebtheit erfreute. Schließlich, so der Oxforder Historiker Larry Siedentop, hatte das Christentum «das Individuum erfunden»: Auf der zur Antike konträren Idee, alle Menschen seien gleich, nämlich vor Gott, und als Individuen selbst verantwortlich für ihr Heil, basiert die spätere Kultur der Freiheitsrechte des Individuums<sup>22</sup>.

Die großen theologischen und zivilisatorischen Leistungen der antiken und mittelalterlichen Kirche sind gemeinsames Erbe aller Christen; sie bilden auch den geistigen Nährboden der aus der Reformation hervorgegangenen Christenheit. Als ein solches gemeinsames christliches Erbe sind sie die Voraussetzung für die Moderne. Der säkulare, freiheitliche Staat ist auf dem Humus einer Zivilisation christlicher Prägung gewachsen, ja, erst möglich geworden. Die Aufklärung war eine reife Frucht dieser Entwicklung. Als solche war sie begründeter Protest gegen die intolerante und repressive Allianz von Staat und Kirche, wie sie infolge der Glaubensspaltung – als Friedensformel zur Beendigung der verheerenden Glaubenskriege, also aus politischen Gründen – im konfessionellen Staat der Neuzeit entstanden war (von dessen letzten Relikten sich die katholische Kirche, in Rückbesinnung auf ihr Gründungscharisma, erst mit dem Dekret über die Religionsfreiheit des Zweiten Vatikanischen Konzils löste). Ob es ohne Reformation und Glaubensspaltung und deren politisch verheerenden Folgen eine «Aufklärung» im uns bekannten Sinne gegeben hätte, genauer: ob sie

<sup>21</sup> J. H. Burns (Hg.), *The Cambridge History of Medieval Political Thought c. 350 – c. 1450*, Cambridge 1988, 330; Rémi Brague, *La Loi de Dieu, Histoire philosophique d'une alliance*, Gallimard, Paris 2005, 141ff

<sup>22</sup> Larry Siedentop, *Die Erfindung des Individuums. Der Liberalismus und die westliche Welt* (aus dem Englischen von Hainer Kober), Stuttgart 2015.

überhaupt nötig gewesen wäre, wissen wir nicht und es ist müßig, sich darüber den Kopf zu zerbrechen.

Der Aufklärung war aber auch, und das darf nicht unterschlagen werden, der fragwürdige Impetus eigen, Offenbarungsreligion und Kirchenglauben auszumerzen und damit ihre eigenen Voraussetzungen tilgen zu wollen. Das erst brachte ihr die Feindschaft der Kirche ein. Denn der freiheitliche säkulare Staat ist aus dem spannungsvollen Gegensatz von weltlicher Macht und Kirche als Institution des ewigen Heils entstanden. Die Freiheitlichkeit der Moderne war und ist immer dann in Gefahr, wenn sie sich an die Stelle der Kirche setzen, wenn ihrerseits die Politik Heilsverheißungen anbieten will. Die Staatsvergottung hat das 20. Jahrhundert in Form zweier Totalitarismen schmerzlich erfahren. Eric Voegelin (1938), und danach der Faschismustheoretiker Emilio Gentile sowie Hans Maier, nannten totalitäre politische Ideologien deshalb «politische Religionen», Hermann Lübbe bezeichnete sie – phänomenologisch korrekter – als «Anti-Religionen»<sup>23</sup>.

### **5. Der Islam – eine politische Religion im Konflikt mit dem westlich-säkularen Verständnis von Religionsfreiheit**

Der Islam ist hingegen im präzisen Wortsinne eine politische Religion. Sein Ziel besteht darin, das «Haus des Islam» und das heißt: die islamische Rechts- und Sozialordnung der Scharia auf der ganzen Welt zu etablieren. Die Schöpfungsordnung ist hier zugleich die Ordnung des Heils, der Mensch von Natur aus Muslim. Denn die von Gott geschaffene menschliche Natur («fitrah») ist muslimisch. Nichtmuslime sind gleichsam denaturiert, von ihrem wahren Menschsein abgefallen, defizitäre Wesen, ja durch ihre Umgebung «pervertiert»<sup>24</sup>. Nur eine islamische Rechtsord-

<sup>23</sup> Dazu: Hermann Lübbe, *Religion nach der Aufklärung*, Graz 1986, 53–73. (3. veränderte Aufl., München 1990); Ders., *Vorwort zu: Hermann Lübbe (Hg.), Heilserwartung und Terror. Politische Religionen des 20. Jahrhunderts*, Düsseldorf 1995, 7–14.

<sup>24</sup> Ali Ezzati (Abu Al-Fazl 'Izzati), *Islam and Natural Law*, London (Islamic College for Advanced Studies) 2003, 70; 93ff

nung entspricht demnach der Natur des Menschen. Eine Scheidung von religiösem und weltlichem Recht, von religiöser und politisch-sozialer Ordnung kann so nicht begründet werden. Ist dennoch von einem «islamischen Naturrecht» die Rede, dann im Sinne eines Rechts, das bereits Teil der islamisch verstandenen «Natur» und Schöpfungsordnung ist. Denn in der vorherrschenden fatalistisch-voluntaristischen Tradition, zu deren wirkmächtigsten Repräsentanten auch der oben erwähnte al-Ghazali gehörte, sind Gut und Böse gleichbedeutend mit dem Willen Gottes. Deshalb kann es hier kein «hard natural law» geben im Sinne einer Gründung moralischer Normativität in irgendwelchen Tatsachen der Natur<sup>25</sup>. Die mit Hilfe der griechischen Philosophie und auf dem Boden des christlichen Dualismus gewachsene Idee, es gebe ein für alle Menschen geltendes und erkennbares, von aller Religion und Offenbarung normativ unabhängiges und ihr vorausliegendes Naturrecht und eine entsprechende allen zukommende Menschenwürde, ist dem Islam fremd. Entsprechend betonen auch islamische Menschenrechtserklärungen wie die «Cairo Declaration on Human Rights in Islam» (1990) explizit, dass die von ihnen deklarierten «Menschenrechte» immer nur unter Vorbehalt der einschlägigen Bestimmungen der Scharia als ultimativer Rechtsquelle gelten.

Genau deshalb ist der Islam nicht, was unsere unter christlichen Voraussetzungen entstandene säkulare Rechtsordnung unter «Religion» versteht: eine von der politischen, rechtlichen und sozialen Ordnung separate Ordnung des Glaubens an eine Heilswahrheit und eine entsprechende kultische Praxis. Da für das Christentum Politik, Staat und Recht ihrer Natur gemäß nicht im Dienste des ewigen Heils stehen, konnte sich auf seinem Boden – wenn auch nicht ohne kirchliche Widerstände – ein rechtlich-politischer Begriff von Religionsfreiheit entwickeln, der letztlich auf dem genuin christlichen Dualismus von politisch-rechtlicher und religiöser Ordnung beruht.

Dieser Dualismus, dem im Zeitenlauf und aus historisch genau fassbaren Gründen zwar oft zuwidergehandelt wurde, steht im Widerspruch zum Wesen des Islam als integrale religiöse, politische, rechtliche und soziale Ordnung. Deshalb die Mühe im

<sup>25</sup> Anver M. Emin, *Islamic Natural Law Theories*, Oxford 2010, 27ff. ; 90ff

Islam – wie auch in heutigen akademischen Diskussionen islamischer Theologen und Gelehrter über Demokratie und säkularen Verfassungsstaat<sup>26</sup> – das Ethos anzuerkennen, aufgrund dessen wir in einer vom Christentum geprägten Kultur zusammenzuleben gelernt haben: ein Ethos, das Menschen verschiedenen Glaubens und unterschiedlicher Moralvorstellungen erlaubt und sie gleichzeitig verpflichtet, auf der Grundlage eines Gefüges von religionsunabhängigen, säkularen rechtlichen Regeln und auf der Basis bürgerlicher Gleichheit gesellschaftlich zu koexistieren und zu kooperieren sowie auf friedliche Weise ihre Konflikte auszutragen; ein Ethos zudem, das keine bestimmte Gesinnung, wohl aber die Befolgung von Regeln verlangt und, vereinfacht gesagt, alles andere dem Freiraum der Privatsphäre überlässt.

Die größte Herausforderung, mit der die freiheitliche westliche Gesellschaft sich künftig auseinandersetzen müssen, ist deshalb nicht die Gewalttätigkeit der politisch extremsten Spielarten des Islam, die Waffengewalt und Terrorismus einsetzen, um eine islamische Ordnung zu errichten – auch wenn im Unterschied zum Christentum die religiöse Legitimierung von Gewalt ein dem Islam inhärenter Charakterzug ist<sup>27</sup>. Solange die Sicherheitskräfte der westlichen Staaten funktionieren, wird islamischer Terrorismus statistisch eine geringere Gefahr darstellen, als jene, Opfer irgendeines Gewaltverbrechens oder eines Verkehrsunfalles zu werden. Sehr akut ist hingegen die Gefahr, dass islamischer Terrorismus wegen seiner psychologisch destabilisierenden Wirkung für Politiker zum Grund – und vielleicht auch zum Vorwand – wird, die Macht des Staates und seine Kontrolle über die Bürger auszuweiten und damit die Freiheitlichkeit dieses Staates dem Primat der Sicherheit unterzuordnen und auszuhöhlen.

Die eigentliche, nämlich kulturelle Herausforderung des Islam für die europäischen Gesellschaften besteht hingegen darin, eine nachhaltige, d.h. generationenübergreifende Integration der mu-

---

<sup>26</sup> Dazu erhellend: Lukas Wick, *Islam und Verfassungsstaat. Theologische Versöhnung mit der politischen Moderne?*, Würzburg 2009; vgl. auch Rhonheimer, *Christentum und säkularer Staat* (s. Anm. 2) 385–403.

<sup>27</sup> Vgl. Martin Rhonheimer, *Töten im Namen Allahs. Gewalt und theologische Tradition im Islam und Christentum*, in: Jan-Heiner Tück (Hg.), *Sterben für Gott – Töten für Gott? Religion, Martyrium und Gewalt*, Freiburg – Basel – Wien 2015, 18–41.

slimischen Bevölkerung zu unterstützen, dabei das Recht der Muslime auf Religionsfreiheit zu achten, aber auch in Rechnung zu stellen, dass die Anerkennung des säkularen Ethos bürgerlichen Zusammenlebens dem politisch-religiösen Selbstverständnis aller Varianten des Islam – und damit auch ihrem Verständnis von Religionsfreiheit – zuinnerst widerspricht und sich deshalb dagegen wirksame theologische Widerstände regen werden. Diese werden umso größer sein, als dem Islam eine der christlichen Tradition vergleichbare theologische Reflexionskultur fehlt, er eine Buchreligion ist, mit jeglicher historischen Kritik unzugänglichen heiligen Texten und einer Rechtskultur, die auf Tradition und Autorität einer Kaste von Rechtsgelehrten beruht und dem eigenständigen Denken und der selbstverantwortlichen Urteils- und Entscheidungskraft des einzelnen Gläubigen keinen Spielraum lässt. Das macht die Masse der Muslime durch ihre religiösen Führer manipulierbar und birgt auch die Gefahr in sich, dass die für muslimische Gesellschaften typischen religiösen Zwistigkeiten und oft gewalttätigen Auseinandersetzungen in westliche Gesellschaften hineingetragen werden und diese destabilisieren.

Damit dieses und ähnliche Probleme entschärft werden, müsste sich der Islam von einer politischen zu einer – im westlichen Sinne – rein religiösen Religion wandeln, die sich politisch in einen übergreifenden, nicht islamisch definierten rechtlich-politischen und sozialen Kontext eingliedert und deren theologisches Selbstverständnis sich damit auch westlicher Reflexionskultur zu öffnen beginnt, eine Forderung, die im Übrigen auch von aufgeklärt muslimischer Seite erhoben wird<sup>28</sup>.

Gewiss: Integration und eine damit verbundene zumindest partielle Assimilation der Lebensweise bewirkt kulturelle Veränderung. Diese müsste aber auch die Abkehr vom politischen Verständnis der eigenen Religion einschließen und damit eine unzweifelhafte Anerkennung des Primats der freiheitlich säkularen Rechtsordnung über die Scharia. Damit wäre die Gefahr gebannt, dass im Namen der Religionsfreiheit politische und rechtliche Forderungen erhoben werden, die vom freiheitlich-säkularen Begriff von Religion und Religionsfreiheit nicht gedeckt und mit

---

<sup>28</sup> So Necla Kelek, *Eine Religion der Beliebigkeit*, in: Neue Zürcher Zeitung, Nr. 218 (20. September 2014), 51.

dem dazugehörigen Rechtsverständnis unvereinbar sind. Mangelnde innerislamische Reflexionskultur steht allerdings einer solchen Entwicklung in Richtung innerer Reform des Islam entgegen. Eine solche Reflexionskultur gibt es zwar in unterschiedlichem Maße unter muslimischen Reformtheologen, wie sie vor allem an westlichen Universitäten lehren; diese sind jedoch nicht repräsentativ. Unter ihren Glaubensgenossen besitzen nicht sie, sondern die Träger der breitenwirksamen Glaubensvermittlung etwa in Moscheen und Koranschulen den entscheidenden Einfluss. Islamische Bildungseinrichtungen in westlichen Staaten können so leicht zu Brutstätten eines traditionalistisch – vernunftfeindlichen Islam werden. Assimilation und Säkularisierung der Muslime, die nicht gleichbedeutend mit dem zunehmenden Verdunsten ihrer religiösen Praxis zu sein brauchen, könnten dann, so ist zu hoffen, zu einer neuen Art dieses Glaubens führen, die sich die aus der christlich-dualistischen Tradition stammende Scheidung von Politik und Religion zu eigen macht und deshalb eine der Grundvoraussetzungen der Idee des säkularen, liberalen Rechtsstaates in sich aufnimmt<sup>29</sup>.

## 6. Die säkulare «Leitkultur» des freiheitlichen Rechtsstaates

Europa wird der Herausforderung des vermehrt in seinen Gesellschaften präsenten Islam nur gewachsen sein, wenn es die christlichen Wurzeln seiner politischen und rechtlichen Kultur nicht verleugnet. Das ist nun keineswegs ein Ruf nach einer christlichen Leitkultur gleichsam durch die Hintertür. Gemeint ist vielmehr die vom Christentum und seiner Scheidung von Politik und Religion ermöglichte säkulare «Leitkultur» des freiheitlichen Rechtsstaates, der sich gegenüber religiösen Wahrheitsfragen sowie der religiösen Zugehörigkeit seiner Bürger indifferent verhält. Eine solche Leitkultur gilt es von Muslimen wie von allen Bürgern einzufordern. Dabei stehen allen, Muslim oder nicht, die gleichen Rechte und die gleiche Behandlung zu. Das allerdings setzt voraus, dass der Westen an seinem christlich fundierten, we-

---

<sup>29</sup> Vgl. dazu Beiträge aus liberal-islamischer Sicht in: Nouh El Harmouzi – Linda Whetstone (Hg.), *Islamic Foundations of a Free Society*, London 2016.

sentlich nicht-politischen Verständnis von Religion festhält und es unverrückbar allen Tendenzen entgegensetzt, die – im Namen falschverstandener Religionsfreiheit und Toleranz – eine mit unserem Rechtsverständnis inkompatible Islamisierung der Gesellschaft zuzulassen bereit sind.

Dabei ist zu bedenken, dass Muslime in der Diaspora – also in der Minderheitsposition – verpflichtet sind, die Gesetze des Einwanderungslandes zu beachten. «Staatsrelevante Bereiche der Scharia haben für Muslime in der Diaspora keinen Pflichtcharakter» schreibt Nadeem Elyas, bis 2006 Vorsitzender des Zentrates der Muslime in Deutschland<sup>30</sup>. Die zweideutige Aussage impliziert, dass sich das ändern kann, sobald die Situation nicht mehr diejenige der Diaspora ist und Muslime sich als vollwertige Bürger eines Landes verstehen. Was hier geschehen kann, sieht man dort, wo Muslime sich auch lokal, etwa in von ihnen geprägten städtischen Bezirken, in der Mehrheit wissen: Sie beginnen, die eigene, religiös geprägte Rechtskultur der Scharia durchzusetzen. Dies etwa im Sinne der klassisch-islamischen Toleranzkonzeption als Nebeneinander religiöser Gruppen mit entsprechender rechtlicher Teilautonomie. Das würde, auf die Diasporasituation in Europa übertragen, zur muslimischen «Forderung nach einer partiellen Zurücknahme des säkularen Rechts zugunsten religiösen Rechts»<sup>31</sup> in muslimisch dominierten Gebieten bzw. Stadtquartieren hinauslaufen – ein für den säkularen Rechtsstaat inakzeptables Ansinnen und für ihn tödliche Gefahr.

Doch droht auch eine andere, gleichsam umgekehrte Gefahr: Eine sich auf die religionsfeindlichen Aspekte der Aufklärung berufende Ächtung religiöser Heilsverheißungen als freiheitsfeindlich, also ein religions – und kirchenfeindlicher «Säkularismus

---

<sup>30</sup> Nadeem Elyas, *Der islamische Staat – Theologische Grundlage und politische Realität*, in: Severin J. Lederhilger (Hg.), *Gottesstaat oder Staat ohne Gott. Politische Theologie in Judentum, Christentum und Islam*, Frankfurt/M. 2002, 104–130; 117 (zit. nach Hartmut Kress, *Modernes Religionsrecht im Licht der Säkularisierung und des Grundrechts auf Religionsfreiheit. Ist das Böckenförde-Diktum heute noch tragfähig?*, in: *Theologische Literaturzeitung* 131, 3 (März 2006) 243–258; 244).

<sup>31</sup> Heiner Bielefeldt, *Muslime im säkularen Rechtsstaat. Integrationschancen durch Religionsfreiheit*, Bielefeld 2003, 104.

als Staatsideologie»<sup>32</sup>, der alle Manifestationen von Religiosität im öffentlichen Raum zu unterbinden sucht. Einem solchen Säkularismus sind in gewisser Weise totalitäre Züge eigen. Er überhöht den Staat zum Garanten nicht der Religionsfreiheit, sondern der Freiheit bzw. Befreiung *von* der Religion und versucht unter Zuhilfenahme des staatlichen Gewaltmonopols die gesellschaftliche Öffentlichkeit und damit auch das bürgerliche Leben nach seinem «laizistischen» Credo zu formen. Ein solcher, der Tradition der französischen «laïcité» nahestehender geradezu militanter Säkularismus ist keineswegs eine neutrale Position und führt zur «Totalisierung des Politischen», die letztlich eine säkular-freiheitliche politische Kultur untergräbt. Letztere lebt ja gerade vom Gegenüber heilsverheißender religiöser Institutionen. Sie bewahren den Staat – im Interesse der Freiheit – davor, selbst soziale oder politische Heilsversprechen anzubieten.

In einer solchen Situation könnten sich die Abwehrkräfte gegen einen sich politisch verstehenden Islam und seine Heilsverheißungen abschwächen. Umgekehrt könnte aber vielleicht gerade ein «geläuterter» das heißt: entpolitisierte «europäischer» Islam gegenüber der Gefahr eines religionsfeindlichen Säkularismus eine konstruktiv-freiheitliche Rolle spielen. Eine solche zu übernehmen, würde zwar seinem Gründungscharisma und allen Erfahrungen der Geschichte widersprechen, aber gerade darauf ist ja zu hoffen: dass der Islam, in die westliche Welt integriert, sich wandelt und zu einer Religion wird, die ihren Anspruch, gleichzeitig umfassende rechtliche, soziale und politische Ordnung zu sein, aufgibt. Auch die katholische Kirche musste mit der Aufgabe ihrer Lehre von der *potestas indirecta* und entsprechender Ansprüche historischen Ballast abwerfen, allerdings, und das ist der entscheidende Unterschied, nicht im Widerspruch zu ihrem Gründungscharisma, sondern im Einklang mit ihm und in Rückbesinnung auf das Herrenwort: «Gebt dem Kaiser, was dem Kaiser, und Gott, was Gott gehört». Ob es dem in Europa präsenten Islam gelingen wird, einen ähnlichen Prozess durchzumachen und den genuin christlichen Dualismus von Politik und Religion – von weltlicher und geistlicher Gewalt – zu akzeptieren, ist die große Frage.

---

<sup>32</sup> Ebd., 43ff

**Nota o Autorze:** Ks. Martin Rhonheimer, urodzony w 1950 roku w Zurychu, szwajcarski prezbiter Prałatury Personalnej Opus Dei. Pochodzi z rodziny żydowskiej, która dokonała konwersji na katolicyzm. Wykładowca Papieskiego Uniwersytetu św. Krzyża w Rzymie. Głównym obszarem jego pracy naukowej jest etyka i historia liberalizmu. Publikuje również prace poświęcone filozofii moralnej, etyce seksualnej i bioetyce.

## Streszczenie

### *Chrześcijaństwo, islam i Europa. Zgodność z państwem świeckim?*

Islam jest rodzajem religii, którą rozumie się jako porządek polityczny, prawny i społeczny. Dlatego islam jest nie do pogodzenia ze świeckim państwem w którym stosuje się rządy prawa, a także jest nie do pogodzenia z wolnym, demokratycznym porządkiem politycznym. Porządek polityczny i prawny jest dziełem Oświecenia, epoki, którą można zrozumieć tylko na tle cywilizacji ukształtowanej przez chrześcijaństwo i swoistego rodzaju oddzielenia religii i polityki, władzy duchowej od doczesnej. Islam jest pod wieloma względami zaprzeczeniem takiej cywilizacji. Dzisiaj kultura europejska musi stawić czoła inwazji islamu. Liberalne państwo świeckie domaga się od wyznawców islamu jedynie przestrzegania praw i zasad społecznej egzystencji, która w nim obowiązuje. Chcąc być zaakceptowanym w chrześcijańskiej Europie islam musi zmienić się w religię, która zrezygnuje z chęci ustanowienia własnego porządku prawnego i społecznego opartego na jego religijnych tradycjach.

**Słowa kluczowe:** integracja, imigracja, kultura dominująca religia i polityka, prawo naturalne, wiara i nauka

## Summary

### *Christianity, Islam and Europe. Compatible with the Secular State?*

Islam is a kind of religion that understands itself as a political, juridical and social order. Therefore, Islam is incompatible with the secular State under the rule of law as well as with a free democratic political order. This kind of political and juridical order is an outcome of the enlightenment the rise of which can only be understood on the background of civilization shaped by Christianity and its genuine dualism of religion and politics, spiritual and temporal power. Islam is in many aspects the antithesis of such a civilization. Yet, to face the challenge of Islam, increasingly present in European societies, neither a Christian nor a national «Leitkultur» (guiding culture) is required. The liberal secular state only demands abidance by the laws and the rules of social existence. To fully accept this, however, Islam must turn into a religion in the European-Christian sense, giving up its pretention to establish a juridical and social order based on its religious traditions.

**Keywords:** integration, immigration, Leitkultur, religion and politics, natural law, faith and science

## Bibliografia

- Ackermann U., *Eros der Freiheit. Plädoyer für eine radikale Aufklärung*, Stuttgart 2008.
- al-Ghazali A. H. M., *Der Erretter aus dem Irrtum (al-Munqid min ad-dalal)*, aus dem Arabischen übers., mit einer Einleitung, mit Anmerkungen und Indices hg. von 'Abd-Elsamad 'Abd-Elhamid Elschazli, Hamburg 1988.
- Arquillière H. X., *L'augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du Moyen-Age*, Paris 1955.
- Berman H. J., *Recht und Revolution. Die Bildung der westlichen Rechtstradition*, Frankfurt/M. 1991.
- Bielefeldt H., *Muslimen im säkularen Rechtsstaat. Integrationschancen durch Religionsfreiheit*, Bielefeld 2003.
- Blumenberg H., *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, Frankfurt a. M. 1975..
- Brague R., *La Loi de Dieu, Histoire philosophique d'une alliance*, Gallimard, Paris 2005.
- Burns J. H. (red.), *The Cambridge History of Medieval Political Thought c. 350 – c. 1450*, Cambridge 1988.
- Copernicus N., *Vorrede zu den Büchern der Umläufe*, w: Ders., *Das neue Weltbild. Drei Texte: Commentariolus, Brief gegen Werner, De revolutionibus I*, lateinisch und deutsch, übers. und hg. von Hans Günter Zekl, Hamburg, 1990, 67–79.
- El Harmouzi N., Whetstone L. (red.), *Islamic Foundations of a Free Society*, London 2016.
- Elyas N., *Der islamische Staat – Theologische Grundlage und politische Realität*, w: Severin J. Lederhilger (red.), *Gottesstaat oder Staat ohne Gott. Politische Theologie in Judentum, Christentum und Islam*, Frankfurt/M. 2002, s. 104–130.
- Emin A. M., *Islamic Natural Law Theories*, Oxford 2010.
- Ezzati A. (Abu Al-Fazl 'Izzati), *Islam and Natural Law*, London 2003.
- Fustel de Coulanges N. D., *La cité antique* [1864], Paris 1964.
- Huff T., *The Rise of Early Modern Science. Islam, China and the West, Second edition*, Cambridge 2003.
- Kelek N., *Eine Religion der Beliebigkeit*, w: „Neue Zürcher Zeitung“ Nr. 218 (20. September 2014), s. 51.
- Koehler B., *Early Islam and the Birth of Capitalism*, Lanham 2014.
- Kress H., *Modernes Religionsrecht im Licht der Säkularisierung und des Grundrechts auf Religionsfreiheit. Ist das Böckenförde-Diktum heute noch tragfähig?*, w: „Theologische Literaturzeitung“ 131, 3(März 2006), s. 243–258.

- Kuran T., *The Long Divergence. How Islamic Law Held Back the Middle East*, Princeton und Oxford 2011.
- Lübbe H., *Heilserwartung und Terror. Politische Religionen des 20. Jahrhunderts*, Düsseldorf 1995.
- Lübbe H., *Religion nach der Aufklärung*, Graz 1986.
- Nagel T., *Geschichte der islamischen Theologie. Von Mohammed bis zur Gegenwart*, München 1994.
- Newton I., *Optics*, in: *Opera quae existant omnia. Faksimile-Neudruck der Ausgabe von Samuel Horsley, London 1779–1785, in fünf Bänden*, Bd. 4, Stuttgart-Bad Canstatt 1964.
- Reilly D. R. R., *The Closing of the Muslim Mind. How Intellectual Suicide Created the Modern Islamist Crisis*, Wilmington, Delaware 2010.
- Rhonheimer M., *Christentum und säkularer Staat. Geschichte – Gegenwart – Zukunft*. Mit einem Vorwort von Ernst-Wolfgang Böckenförde, Freiburg i. Br. 2012.
- Rhonheimer M., *Die Aufklärung fällt nicht vom Himmel*, in: *Neue Zürcher Zeitung* Nr. 19 (24.1.2017), 36-46.
- Rhonheimer M., *Natural Law as a «Work of Reason»: Understanding the Metaphysics of Participated Theonomy*, w: "American Journal of Jurisprudence" 55(2010), s. 41–77.
- Rhonheimer M., *Töten im Namen Allahs. Gewalt und theologische Tradition im Islam und Christentum*, w: Jan-Heiner Tück (red.), *Sterben für Gott – Töten für Gott? Religion, Martyrium und Gewalt*, Freiburg – Basel – Wien 2015, s. 18–41.
- Rhonheimer M., *Warum Hayek kein Konservativer war. Ein Beitrag zur aktuellen Liberalismusdebatte*, w: *ORDO* Bd. 67 (2016), s. 481–497.
- Risse G. B., *Mending Bodies, Saving Souls. A History of Hospitals*, Oxford 1999.
- Schnädelbach H., *Aufklärung und Religionskritik*, w: Ders., *Religion in der modernen Welt. Vorträge, Abhandlungen, Streitschriften*, Frankfurt/M. 2009.
- Siedentop L., *Die Erfindung des Individuums. Der Liberalismus und die westliche Welt* (aus dem Englischen von Hainer Kober), Stuttgart 2015.
- Tierney B., *The Idea of Natural Rights. Studies on Natural Rights, Natural Law, and Church Law 1150–1625*, Grand Rapids, Michigan 1997.
- Wick L., *Islam und Verfassungsstaat. Theologische Versöhnung mit der politischen Moderne?*, Würzburg 2009.
- Winkler H. A., *Geschichte des Westens. Von den Anfängen in der Antike bis zum 20. Jahrhundert*, München 2009.