

RELIGIÖSER PLURALISMUS ALS METHODISCHE HERAUSFORDERUNG FÜR DIE CHRISTLICHE SOZIALETHIK¹

Hansjörg Schmid

Religiöser Pluralismus bezieht sich auf die innersten menschlichen Überzeugungen und ist daher die Dimension von Pluralismus, in der dessen Konflikthaftigkeit wie die Notwendigkeit von Verständigung am deutlichsten in Erscheinung treten. Religiöser Pluralismus zeigt sich durch ganz unterschiedliche Phänomene wie New Age, Esoterik, Freikirchen oder charismatische Bewegungen. Besonders greifbar ist er im gegenwärtigen europäischen Kontext durch die Präsenz des Islams, von der auch öffentliche Diskussionen stark geprägt werden. Am Islam wird erfahrbar, dass eine völlige Ausklammerung des Religiösen in der Öffentlichkeit keine Option darstellt und daher eine Auseinandersetzung mit den spezifisch religiösen Facetten des Pluralismus geboten ist.² Gerade beim Pluralismus der Überzeugungen ist es entscheidend, diesen nicht nur als allgemeines Phänomen wahrzunehmen, sondern die in seinem Rahmen vertretenen inhaltlichen Positionen differenziert zu betrachten. Religiöser Pluralismus erfordert schließlich eine Neuausrichtung aller Religionen hinsichtlich des Umgangs mit Differenzen und konkurrierenden Geltungsansprüchen. Was dies aus der Sicht christlicher Sozialethik bedeutet, ist Gegenstand des folgenden Beitrags.

1. Wissenschaftspolitischer Kontext:

Neuausrichtung der Theologien angesichts religiöser Pluralität?

Der deutsche Wissenschaftsrat hat sich im Januar 2010 in einem viel beachteten Dokument zur Stellung der wissenschaftlichen Theologien an den Universitäten geäußert.³ Die religiöse Pluralität steht im Mittelpunkt dieses Textes:

- Das Neue an dem Dokument ist, dass die christlichen Theologien auf einer Ebene neben islamischen und jüdischen Studien stehen. Nur in dieser Plurali-

1 Der vorliegende Beitrag ist im Rahmen des von der DFG geförderten Projekts des Verfassers «Islam im europäischen Haus. Auf dem Weg zu einer interreligiösen Sozialethik im Blick auf muslimische Positionen zum Verhältnis von Religion, Staat und Gesellschaft» (Geschäftszeichen SCHM 2696/2-1) entstanden. Der DFG sei für ihre Förderung und ihr Interesse an dieser Thematik herzlich gedankt.

2 Wolfgang Huber weist darauf hin, dass so Pluralismus bisweilen in erster Linie auf Religionen bezogen wird, wobei jedoch die Präsenz der «säkularen Optionen» nicht übersehen werden darf (vgl. W. HUBER, *Ethik im Pluralismus*, in: ZEE 55 (2011), 168–178, 173; 175).

3 Vgl. «Empfehlungen zur Weiterentwicklung von Theologien und religionsbezogenen Wissenschaften an deutschen Hochschulen» (29.1.2010) [www.wissenschaftsrat.de/download/archiv/9678-10.pdf] Vgl. auch die «Stellungnahme des katholisch-theologischen Fakultätentages zur Denkschrift des Wissenschaftsrates» (4.2.2010) [www.fakultaetentag.de/kthf/download/Voten/Stellungnahme_KThF_WR_2010.pdf], die den Empfehlungen weitgehend zustimmt, ohne aber die geforderte Weiterentwicklung der katholischen Theologie weiter zu konkretisieren.

tät erhält Theologie ihre Legitimation. Dabei wird «aus pragmatischen Gründen» (51) ein übergreifender Theologiebegriff verwendet.⁴ Die Verankerung der christlichen Theologien an Universitäten wird als «Erfolgsgeschichte» (58) bezeichnet. Da außerhalb der Universitäten die Gefahr einer Abgeschlossenheit (57) und geringerer wissenschaftlicher Standards (61) bestünde, soll dieses Modell beibehalten und auf andere Theologien übertragen werden (58, 78).

- Daraus wird die Konsequenz abgeleitet, dass diese Pluralität auch innerhalb der einzelnen Theologien berücksichtigt werden muss. Es geht nicht nur um den Aufbau islamischer Studien, sondern ebenfalls um Veränderungen der christlichen Theologien im Sinne eines «bedarfsgerechten Umbau[s]» (58) und einer «disziplinäre[n] Weiterentwicklung» (66). Es wird betont «dass neuere Entwicklungen wie die Pluralisierung der Religionen in Deutschland adäquat auch innerhalb der Theologien bearbeitet werden können», was durch «Profilbildung» (62) geschehen kann. Als Beispiel für eine «sensible Deutung der ›Zeichen der Zeit‹» (62) wird eine Umwidmung von missionswissenschaftlichen Lehrstühlen angeführt. Daneben ist die Rede von «den neuen Herausforderungen der religiösen Pluralität» (63), die auch für die Lehrerausbildung Folgen haben.
- Auch wenn es nicht um einen unmittelbaren Transfer gehen kann und die Unabhängigkeit der einzelnen Theologien unterstrichen wird, hebt das Dokument hervor, dass sich die christlichen Theologien auch auf die islamische Theologie auswirken: «Im deutschen akademischen System werden sich die genannten Wissensfelder der Islamischen Studien im akademischen Umfeld der christlichen Theologien entwickeln.» (56) Daher liegt es nahe, die wechselseitigen Beziehungen konstruktiv zu gestalten.
- An die christlichen Theologien ergeht die Aufforderung, «gezielt die Kooperation mit anderen Fächern [zu] suchen» (66). In diesem Zusammenhang wird der Forschungsbedarf «angesichts des sozio-religiösen Wandels» (66) betont. Wo von der notwendigen «enge[n] Kooperation» (84) islamischer Studien die Rede ist, werden auch die christlichen Theologien als Partner genannt.

Das Dokument blickt kritisch auf den bisherigen Umgang der christlichen Theologien mit dem gesellschaftlichen Wandel. Es formuliert klare Erwartungen, dass sich die christlichen Theologien öffnen und für islamische wie jüdische Studien als Partner zur Verfügung stehen sollten. Da sich die christlichen Theologien aufgrund sinkender Studierendenzahlen ohnehin in der Defensive befinden und unter Spardruck stehen, wäre es unklug, diese Empfehlungen des wichtigsten wissenschaftspolitischen Gremiums in Deutschland zu ignorieren. Blickt man auf be-

4 Das Dokument verwendet vorwiegend die Bezeichnung «islamische Studien». Ob sich diese gegenüber der spezifischeren und klarer gegenüber einem religionswissenschaftlichen Zugang abgegrenzten Bezeichnung «islamische Theologie» durchsetzen wird, ist ungewiss.

reits bestehende Kooperationen zwischen Lehrstühlen für katholische Theologie und den ersten Lehrstühlen für islamische Theologie, so fällt auf, dass vor allem die Religionspädagogik und die systematische Theologie (Fundamentaltheologie/Dogmatik) daran beteiligt sind, jedoch kaum die christliche Sozialethik und die Moralthologie, obwohl gerade hier ein hoher Bedarf bestünde.

2. *Sozialethische Reflexion: Interreligiöse Sozialethik als eine Antwort auf Pluralismus*

Ein möglicher Beitrag der christlichen Sozialethik im Blick auf diese Anforderungen könnte in einer «interreligiösen Sozialethik» bestehen. Entsprechend dem Modell des Wissenschaftsrats handelt es sich dabei nicht – wie z. B. beim «Projekt Weltethos» – um einen übergeordneten dritten Ort, sondern es geht um eine Ausrichtung konfessioneller Strukturen auf den religiösen Pluralismus, um eine Sozialethik, die die verschiedenen Perspektiven der Religionen auf sozialethische Themen in einen Dialog bringt. Dem liegt die Einsicht zugrunde, dass die sozialethische Frage nicht spezifisch christlich ist und die Sozialethik dem religiösen Pluralismus methodisch Rechnung tragen muss. Interreligiöse Sozialethik umfasst so zunächst eine Auseinandersetzung mit den ethischen Normen, den Lebensformen und den gesellschaftlich-politischen Implikationen anderer Religionen aus der Außenperspektive. Darüber hinaus geht es um mögliche interreligiöse Kooperationen zu sozialethischen Fragen. Der eigene Rahmen bleibt dabei als Ausgangspunkt bestehen, auch wenn der Dialog alle Beteiligten verändert. Durch das dynamische Wechselspiel zwischen unterschiedlichen religiösen Sozialethiken, die in sich bestehen bleiben, kann es zu übergreifenden interreligiösen Perspektiven kommen.

Über die Argumente des Wissenschaftsrates hinaus bedarf ein solches Unterfangen einer sozialethisch-wissenschaftlichen Begründung. Angesicht der primär philosophischen Ausrichtung gegenwärtiger christlicher Sozialethik handelt es sich um einen ungewöhnlichen und bisher kaum in den Blick genommenen Fokus. Johannes Frühbauer brachte 2007 in einem Aufsatz den Begriff «interreligiöse Sozialethik»⁵ in die Diskussion ein. Sein Beitrag bietet eine exemplarische Skizze interreligiöser Sozialethik anhand von Fragen der Solidarität, enthält aber keine systematische Grundlegung des von ihm skizzierten Vorhabens. Außerdem gebe ich in meinem Konzept interreligiöser Sozialethik gegenüber der von Frühbauer eingenommenen relativ kontextabstrakten multireligiösen Perspektive einem vertieften bilateralen Fokus den Vorzug.⁶

5 Vgl. J. J. FRÜHBAUER, *Solidarität in Islam, Buddhismus und Konfuzianismus. Bausteine für eine interreligiöse Sozialethik*, in: JCSW 48 (2007), 105–120.

6 Vgl. H. SCHMID, *Islam im europäischen Haus. Wege zu einer interreligiösen Sozialethik im Blick auf islamische Positionen zum Verhältnis von Religion, Staat und Gesellschaft* (eingereichte Habilitationsschrift), erscheint 2012.

Da interreligiöse Sozialethik als ein dialogisches Unterfangen im Rahmen öffentlicher Diskurse verstanden werden soll, sind bei ihrer Begründung *drei Linien* zu berücksichtigen, die mit drei Perspektiven zusammenhängen: eine islamische, eine allgemein gesellschaftliche und eine auf die christliche Sozialethik bezogene:

Der Islam wird von außen häufig als eine Religion wahrgenommen, die in Opposition zur Moderne steht. Jedoch zeigen sich gerade im europäischen Islam dynamische Prozesse der Auseinandersetzung mit der Moderne analog zur christlichen Sozialethik. So wie die christliche Sozialethik als Antwort auf gesellschaftliche Umbrüche entstanden ist,⁷ ringen derzeit Muslime in Europa damit, wie islamische Traditionen und aktuelle Herausforderungen miteinander in Einklang gebracht werden können. Auch wenn es bei islamischen Autoren unterschiedliche Bezeichnungen und Bezugsdisziplinen gibt, kann man hier von *islamischer Sozialethik* sprechen.⁸ Im Rahmen des Integrationsprozesses in den europäischen Einwanderungsländern werden Muslime häufig zu sozialetischen Themen wie Säkularisierung, Religionsfreiheit oder Geschlechterrollen angefragt.⁹ Neben der Religionspädagogik erweist sich so die Sozialethik als Katalysator für eine im Entstehen begriffene islamische Theologie im europäischen Kontext. Sozialetisch-wissenschaftliche Beiträge von Muslimen werden bislang wenig in den Blick genommen, da entsprechende Diskussionen wie in der Deutschen Islam Konferenz meist auf politischer Ebene geführt werden.

Im Rahmen islamischer Sozialethik sind – ähnlich wie auf christlicher Seite – drei Ebenen zu beobachten: (1) soziale Praxis etwa in der Arbeit lokaler Moscheevereine, (2) Erklärungen und Stellungnahmen wie die «Islamische Charta» des Zentralrats der Muslime in Deutschland (in einer weit gefassten Analogie zum kirchlichen Lehramt) und (3) Wissenschaft. Nimmt man die Pluralisierung innerhalb der christlichen Sozialethik ernst, kann nicht mehr von einer einheitlich zu befolgenden Soziallehre und einem «geschlossenen» Katholizismus «als eine[m] einheitlichen kollektiven Akteur»¹⁰ ausgegangen werden. Unter dieser Voraussetzung finden sich gemeinsame Vergleichs- und Kooperationsebenen mit dem Islam, dem zwar eine Kirchenstruktur fremd ist, der aber in Europa Institutionen in der Gestalt von Vereinen und Verbänden hervorgebracht hat. Darin kann eine Entsprechung zum Verbandskatholizismus gesehen werden. Somit sind islamischerseits

7 Vgl. W. KORFF, *Was ist Sozialethik*, in: MThZ 38 (1987), 327–338.

8 So explizit z. B. B. TATAR, *Freiheit, Solidarität und Gerechtigkeit – Die Sozialethik des Islam und des Christentums*, in: KONRAD-ADENAUER-STIFTUNG (Hg.), *Der Islam und das Christentum – Ein Vergleich der Grundwerte als Basis für einen Interreligiösen Dialog*, Ankara 2007, 79–92, 89.

9 Vgl. H. SCHMID, *Theologische Fragen im christlich-islamischen Verhältnis. Eine aktuelle Standortbestimmung*, in: ThRv 103 (2007), 89–112, 108 f.

10 F. HENGSBACH/B. EMUNDS/M. MÖHRING-HESSE, *Ethische Reflexion politischer Glaubenspraxis. Ein Diskussionsbeitrag*, in: DIES. (Hg.), *Jenseits Katholischer Soziallehre. Neue Entwürfe christlicher Gesellschaftsethik*, Düsseldorf 1993, 215–291, 223. «Mit der Pluralisierung des Engagements katholischer Christen und mit ihrer Lösung von inhaltlichen Politikvorgaben der «Experten» oder Amtsträger ist aber genau diese soziale Voraussetzung der Katholischen Soziallehre zerfallen.» (ebd.)

aus inhaltlicher wie struktureller Sicht Anknüpfungspunkte für eine interreligiöse Sozialethik gegeben.

Aus *gesellschaftlicher Perspektive* wurde in den letzten Jahren zunehmend die öffentliche Rolle der Religionen betont, was auch der Auffassung des staatlichen Religionsrechts in Deutschland entspricht. Ernst-Wolfgang Böckenförde, Jürgen Habermas und José Casanova sind nur einige Namen, die in diesem Kontext zu nennen sind. Thematisiert wird dabei der Nutzen von Religion für Gesellschaft und Staat. Habermas, dessen Position hier herausgegriffen wird, spricht in seinem Aufsatzband *Zwischen Naturalismus und Religion* von den Religionen als «wichtigen Ressourcen der Sinnstiftung»¹¹. Er betrachtet Öffentlichkeit nicht als weltanschaulich-neutralen Raum, sondern als eine vielstimmige, aus Säkularem und Religiösem bestehende Größe.

Habermas bezieht für religiöse Bürger Stellung und plädiert dafür, dass sich säkulare Bürger religiösen Beiträgen gegenüber öffnen. Religiöse Bürger müssen sich laut Habermas in der politischen Öffentlichkeit nicht weltanschaulich-neutral äußern, sondern dürfen sich auch «einsprachig» auf religiöse Gründe beziehen. Diese religiösen Gründe müssen in eine allen Bürgern zugängliche vernunftgemäße Sprache übersetzt werden, was aber nicht allein Aufgabe der religiösen Bürger sein kann. Habermas spricht von einer «kooperative[n] Aufgabe» (137), die von religiösen und säkularen Bürgern in einer Art Übersetzungsgemeinschaft gemeinsam zu bewältigen ist.¹² Religiöse Äußerungen sind laut Habermas zwar in der politischen Öffentlichkeit legitim, nicht jedoch im Rahmen der Staatsorgane, womit auch eine klare Grenze im Sinne der Säkularisierung und des Schutzes der negativen Religionsfreiheit gesetzt ist.

Der Schwerpunkt liegt bei Habermas auf dem Dialog zwischen religiösen und nicht-religiösen Individuen.¹³ Muslime können unter Berufung auf Habermas ohne eine «artifizielle Aufspaltung des eigenen Bewusstseins» (132) religiöse Argumente in öffentliche Diskussionen einbringen, was für sie oft selbstverständlich ist.¹⁴ Auch wenn Habermas kollektiv von einer «großzügiger bemessene[n] politische[n] Rolle der Religion» (129) und einer «politischen Teilnahme religiöser Organisationen» (137) spricht, steht bei ihm der gemeinschaftliche Aspekt von Religion, der für den Einzelnen eine wichtige Rolle spielen kann, nicht im Vordergrund. Somit geht Habermas auch nicht weiter auf den Dialog innerhalb und zwischen den Religionen als kollektiven Größen ein, die in Staat und Gesellschaft

11 J. HABERMAS, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a. M. 2005, 137.

12 Zur Aufgabe der Übersetzung vgl. *Empfehlungen zur Weiterentwicklung von Theologien und religionsbezogenen Wissenschaften an deutschen Hochschulen*, 57.

13 Vgl. auch HABERMAS, *Zwischen Naturalismus und Religion*, 137: «Auch säkulare oder andersgläubige Bürger können unter Umständen aus religiösen Beiträgen etwas lernen [...]»

14 Ein anderer Grund kann darin bestehen, dass sich «keine säkularen ›Übersetzungen‹ finden» (ebd. 136).

wichtige Aufgaben übernehmen. Stärker als bei Habermas ist für eine interreligiöse Sozialethik zu berücksichtigen, dass im Kontext der gesellschaftlichen Pluralisierung verschiedene Positionen nicht nur nebeneinander stehen, sondern sich wechselseitig beeinflussen und miteinander koalieren müssen, um gesellschaftlichen Einfluss auszuüben.¹⁵ Von daher bieten sich in Weiterführung des Grundgedankens von Habermas verschiedene Perspektiven für eine interreligiöse Sozialethik:

- Die Religionen teilen im Blick auf eine säkulare Kultur und Gesellschaft eine gemeinsame Perspektive, müssen sie doch *eine vergleichbare «Lern- und Anpassungsleistung»* (142) vollbringen, die sich nach Jürgen Habermas für religiöse Bürger auf drei Feldern erstreckt: Sie müssen eine Einstellung zu anderen Religionen und Weltanschauungen, zu säkularer Wissenschaft und zum Vorrang säkularer Gründe in der Politik entwickeln (143). Dafür kann interreligiöse Sozialethik einen Reflexionsrahmen bieten.
- Religionen können gemeinsam für eine Legitimität *öffentlicher Präsenz des Religiösen* und für eine Erkennbarkeit des Religiösen im öffentlichen Raum eintreten.
- Religiöse Positionen in eine vernunftgemäße Sprache zu übersetzen, gehört zu den traditionellen Aufgaben der Theologie und der Sozialethik. Unterschiedliche Religionen können sich im Rahmen interreligiöser Sozialethik über Übersetzungsprobleme austauschen und *gemeinsam an Übersetzungen arbeiten*. Mit solchen Verständigungsbemühungen leisten sie einen wichtigen Beitrag für die gesamte Gesellschaft.

Interreligiöse Sozialethik kann somit als religionsseitiger Reflexionsrahmen für die Wahrnehmung der «politischen Rolle» (129) der Religionen verstanden werden.

Da *christliche Sozialethik* auf konkret vorfindliche Gesellschaften bezogen ist, sollte sie sich sowohl der Präsenz des Islams als auch den von Habermas angestoßenen sozialphilosophischen Debatten stellen. Nachdem die christliche Sozialethik in erster Linie auf Fragen der Gerechtigkeit ausgerichtet war und sich einer universalen philosophischen Sprache bediente, hat inzwischen eine Wiederentdeckung des partikularen Guten stattgefunden, das in seiner Vielgestaltigkeit als Ausdruck eines legitimen Pluralismus verstanden werden kann:

Von einem Vorrang der Gerechtigkeitsperspektive kann nicht mehr die Rede sein. Das Gewicht der Frage, wie spezifisch theologische Akzente in eine christliche Ethik so eingebracht werden können, dass sie auch «nach außen» Wirkung erlangen, tritt deutlicher hervor.¹⁶

15 Gesche Linde kritisiert zu Recht Habermas' kontradiktorische Gegenüberstellung von religiös und säkular, die zu wenig auf Überlappungen beider Sphären und auf die Pluralität innerhalb religiöser Positionen eingeht. Vgl. G. LINDE, «Religiös» oder «säkular»? Zu einer problematischen Unterscheidung bei Jürgen Habermas, in: K. WENZEL/T. M. SCHMIDT (Hg.), *Moderne Religion? Theologische und religionsphilosophische Reaktionen auf Jürgen Habermas*, Freiburg i. Br. 2009, 153–202, 153–159.

16 H. J. MÜNK, *Theologische Ethik und Pluralismus. Theologische Sozialethik im Spannungsfeld der philo-*

In diesen Rahmen fügt sich auch die Beschäftigung mit sozialetischen Entwürfen anderer Religionen ein. Gegenüber einer rein säkularen Beschäftigung etwa mit dem Islam ermöglicht eine vergleichende religiöse Perspektive eine angemessenere Bewertung der anderen Religionen und ihrer oft konflikthaften Auseinandersetzungen mit der Moderne.

Die Perspektive christlicher Sozialethik bedingt, dass nicht alle anderen Religionen denselben Stellenwert haben. Hier kommt neben dem Judentum auch dem Islam eine Sonderstellung zu. Den Islam kann man mit Hans Zirker als Religion in der Wirkungsgeschichte des Christentums beschreiben, die mit diesem in einem besonderen Konkurrenzverhältnis steht.¹⁷ Da auch diese Wirkungsgeschichte wiederum etwas über das Christentum als einen ihrer Bezugspunkte aussagt, muss sie in der christlichen Theologie ständig mitreflektiert werden. Den Islam allein fokussiert auf den Koran und seine Entstehungsgeschichte wahrzunehmen, würde eine Engführung bedeuten. Der Islam muss auch als soziale Größe einschließlich seiner gegenwärtigen Interpretationen und sozialetischen Entwürfe berücksichtigt werden, die Teil dieser Wirkungsgeschichte sind.

3. Beispiel: Islam und Säkularisierung aus sozialetischer Perspektive

Säkularisierung ist eine Antwort auf religiösen Pluralismus. Daher sind islamische Positionen zur Säkularisierung zentral für das Zusammenleben in pluralistischen Gesellschaften. Im *Handbuch der Katholischen Soziallehre* kann man dazu Folgendes lesen:

Die Unterscheidung von Staat und Religion, d. h. säkulare Staatlichkeit, kann daher nach muslimischem Verständnis bereits im Ansatz theoretisch nicht gedacht, geschweige denn praktisch realisiert werden, sondern allenfalls taktisch solange geduldet werden, wie man in der Minderheitensituation ist.¹⁸

Der Autor dieses Satzes, der Staatsrechtler Otto Depenheuer, bezieht sich ohne nähere Angaben auf den Koran und sieht hier einen grundsätzlichen Unterschied zum Christentum. Es handelt sich dabei um eine geläufige Aussage. Würde sie zutreffen, wären einer interreligiösen Sozialethik im Austausch mit Muslimen enge Grenzen gesetzt, da diese ein positives Verhältnis zur Säkularisierung voraussetzt. Es fällt jedoch auf, dass Depenheuers Aussage einen sehr allgemeinen und kategorischen Charakter hat. Interreligiöse Sozialethik zielt dagegen darauf hin, islami-

sophisch-ethischen Diskussion einer Trennung von Gutem und Gerechtem, in: DERS. (Hg.), *Christliche Identität in pluraler Gesellschaft. Reflexion zu einer Lebensfrage von Theologie und Kirche heute*, Freiburg i. Ue. 2005, 190–244, 235; vgl. auch W. HUBER, *Ethik im Pluralismus*, 173.

¹⁷ Vgl. H. ZIRKER, *Christentum und Islam. Theologische Verwandtschaft und Konkurrenz*, Düsseldorf ²1992, 27–34.

¹⁸ Vgl. O. DEPENHEUER, *Kirche – Staat – Gesellschaft*, in: A. RAUSCHER (Hg.), *Handbuch der Katholischen Soziallehre*, Berlin 2008, 935–956, 947. Hingegen heißt es dort in Bezug auf das Christentum: «Damit eignet dem Christentum insgesamt aus sich heraus eine Kompatibilität mit Idee und Gestalt des säkularen Staates.» (Ebd.).

sche Positionen zunächst differenziert wahrzunehmen und zu analysieren, bevor sie mit christlichen Standpunkten verglichen werden.

Als Beispiel wird die Position zur Säkularisierung von *Fikret Karčić* (geb. 1955) herangezogen, einem der wichtigsten zeitgenössischen islamischen Denker in Bosnien-Herzegowina, der an der Fakultät für Rechtswissenschaften an der Universität Sarajevo lehrt. Die Muslime auf dem Balkan gehören zu den autochthonen Muslimen in Europa und können von daher schon auf eine längere europäische Geschichte zurückblicken. Bei den vom Balkan stammenden Muslimen handelt es sich zahlenmäßig um die zweitgrößte Gruppe von Muslimen in Deutschland und Österreich sowie um die größte in der Schweiz. Die Eingliederung Bosnien-Herzegowinas ins Habsburgerreich im Jahr 1878 und die spätere kommunistische Zeit führte zu tiefgreifenden Reformen des Islams. Dabei wurde die Notwendigkeit einer zeit- und kontextbezogenen Interpretation des Korans erkannt, so dass die gesellschaftlichen Transformationen auch eine neue Hermeneutik begünstigten. Wie in der Sozialethik wurde und wird im bosnischen Islam eine Doppelperspektive auf islamische Traditionen eingenommen und der islamischen Theologie eine säkulare Wissenschaft zur Seite gestellt.

Karčić's Position kommt im folgenden Zitat in prägnanter Form zum Ausdruck:

When a secular state is in place – that is, one based on the principles of freedom of religion, civil status unrelated to religion and the separation of State from religious authority – this has a significant effect on the scope and modality of the expression of religion, and on the establishment of an institution of Islam within its framework. Here we have primarily in mind the fact that the large monotheistic religions, Islam in particular, address man in his totality and affect all areas of his life. A secular state, on the other hand requires a functional differentiation between the religious and the political spheres. [...] It is obvious that, within such a framework, religions [...] will have to renounce their all-encompassing demands, in order to allow for the achievement of an 'overlapping consensus' in society.¹⁹

Es fällt auf, dass *Karčić* zwar den Islam in den Mittelpunkt stellt, ihn aber im Kontext der monotheistischen Religionen betrachtet. Im Blick auf Säkularisierung sind in seiner Argumentation die folgenden Aspekte zentral:

- *Karčić* nimmt eine Gegenposition zu der bis ins 19. Jahrhundert hinein gängigen vormodernen islamischen Position ein, die durch eine an religiöse Kategorien gebundene Staatsbürgerschaft und eine Verknüpfung von Staat und Religion gekennzeichnet ist. Jegliche Form der Idealisierung historischer Modelle, die er als «historically outgrown» (24) bezeichnet, ist ihm fremd.

19 F. KARCIC, *Secular State and Religion(s) – Remarks on the Bosnian Experience in Regulating Religion and State Relations in View of the New Law on Freedom of Religion*, in: S. SCHREINER (Hg.), *Religion and Secular State. Role and Meaning of Religion in a Secular Society from Jewish, Christian, and Muslim Perspectives*, Zürich/Sarajevo 2008, 15–25, 21; zu *Karčić* vgl. auch H. SCHMID, *Bosnischer Islam für Europa? Geschichte, Organisation, Sozialethik*, in: B. IDRIZ/S. LEIMGRUBER/S. J. WIMMER (Hg.), *Islam mit europäischem Gesicht. Perspektiven und Impulse*, Kevelaer 2010, 50–74.

- Karčić versteht Säkularisierung im Sinne von «Säkularisierung 1» bei Casanova als strukturelle Differenzierung der verschiedenen Sphären.²⁰ Der säkulare Staat ist für ihn eine nicht zu hinterfragende Vorgabe. Damit unterscheidet er sich von Positionen aus dem islamistischen Spektrum, die Säkularisierung pauschal als antireligiöse Ideologie auffassen. Nach Karčić ist als Konsequenz eines derartigen Verständnisses von Säkularisierung eine Selbstbeschränkung der Religionen erforderlich. Diese müssen auf ihren allumfassenden Anspruch verzichten. Es geht also nicht um eine Islamisierung von Staat und Gesellschaft, sondern um eine Neubestimmung der Reichweite von Religion angesichts veränderter Bedingungen.
- Die Selbstbeschränkung der Religionen konkretisiert sich nach Karčić im Verständnis der Scharia. Ein säkularer Staat kann kein religiöses Recht umsetzen und sanktionieren: «all Shari'a norms whose addressee is the State cannot be implemented in a secular State» (22). Daher ist eine «conversion of legal norms into religious and moral norms» (22) erforderlich, so dass die Scharia für Muslime ethisch und nicht rechtlich bindend ist.
- Die Säkularisierung führte im bosnischen Fall zu einer Institutionalisierung (vgl. 26 f.). Die Islamische Gemeinschaft in Bosnien-Herzegowina baut heute auf einer Verfassung nach staatlichem Vorbild auf, in der Gewaltenteilung und Volkssouveränität verankert sind. Damit ordnet sie sich in den vorgegeben politischen Rahmen («framework») ein. Nach Franz-Xaver Kaufmann handelt es sich um ein Erfordernis der Moderne, im Sinne einer «institutionelle[n] Verselbständigung des religiösen Zusammenhangs»²¹ Organisationsstrukturen aufzubauen, die auch die Kirchen erst in der Moderne in einem umfassenden Sinn entwickelt haben. Somit ist eine «Verkirchlichung» im organisatorischen Sinne erst eine Folge von «Säkularisierung 1».
- Mit der Zielperspektive eines «overlapping consensus» bringt Karčić zum Ausdruck, dass es nicht um Gruppeninteressen, sondern um eine Verantwortungsübernahme der Muslime für die Gesellschaft als Ganze geht. Mit seinem Verständnis von Säkularisierung und seinem Blick auf die monotheistischen Religionen legt Karčić nahe, dass ein solcher Konsens im religiösen Spektrum und darüber hinaus möglich ist.

Karčićs Position ist in hohem Maße kontext- und zeitbezogen, weshalb er auch zurückhaltend gegenüber einem Transfer auf mehrheitlich islamische Kontexte ist. Die positive Aufnahme von Säkularisierung ist typisch für den bosnischen Islam, wird aber auch von zahlreichen zeitgenössischen islamischen Denkern und Organisationen geteilt.

20 Vgl. J. CASANOVA, *Public Religions in the Modern World*, Chicago 1994, 20–25.

21 F.-X. KAUFMANN, *Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven*, Tübingen 1989, 24 f.

4. Fazit: Lernmöglichkeiten für die christliche Sozialethik

Im Rahmen interreligiöser Sozialethik folgen – auf die Analyse islamischer Positionen aufbauend – Rückschlüsse und Konsequenzen für die christliche Sozialethik, die hier nur angedeutet werden können. Im Sinne eines Miteinander-Lernens müssen sich die Religionen mit Errungenschaften außerhalb ihrer selbst auseinandersetzen – so ist auch die Position bosnischer Muslime in erster Linie durch «external intervention» (23) wechselnder politischer Systeme geprägt. Dabei kommt es zu Widerständen, Kritik, Übernahmen und Relecturen der eigenen Traditionen, die in einem interreligiösen Rahmen miteinander ins Gespräch gebracht werden können:

- Karčić steht exemplarisch für erfahrungsbezogene Zugänge zur Säkularisierung.²² Vor allem im Kontext von Minderheitssituationen mit religionsoffenen Staaten (z. B. in Europa) oder von Bestrebungen nach politischem Wandel wie in den von autokratischen Regimes beherrschten arabischen Ländern werden Säkularisierung, Menschenrechte und Demokratie von islamischen Denkern positiv rezipiert. Frontstellungen gegenüber Säkularisierung sind somit nicht islamspezifisch, sondern in wesentlichen Aspekten dem historischen Kontext zuzurechnen. Die interreligiöse Perspektive führt so zu einer Auseinandersetzung mit Erfahrung als Kategorie (sozial-)ethischer Erkenntnis.²³
- Aufgrund seiner Geschichte ist der bosnische Islam in erster Linie auf den Staat ausgerichtet. Aktivitäten auf zivilgesellschaftlicher Ebene, die etwa im britischen Islam eine zentrale Rolle spielen, gibt es erst in Ansätzen.²⁴ Da die Kirchen in Deutschland aufgrund ihrer Geschichte ebenfalls eine ausgeprägte Staatsnähe aufweisen, die angesichts des religiösen Pluralismus verstärkt in Frage gestellt wird, liegt hier ein vergleichbarer Erfahrungshintergrund vor. Ungleichzeitigkeiten in der Entwicklung des Verhältnisses zwischen Staat, Religion und Gesellschaft sind daher nicht durch Islam und Christentum bedingt, sondern erwachsen unabhängig davon aus dem Kontext und bieten so eine Chance für länderübergreifende interreligiöse Lernprozesse.
- Die Auseinandersetzung mit islamischen Positionen trägt dazu bei, die eigene Geschichte wiederzuentdecken, ohne dabei einem eindimensionalen Entwicklungsschema zu verfallen. So gab es in der christlichen Sozialethik in den 1950er und 1960er Jahren mit gegenwärtigen muslimischen

22 Analog zu den «Zeichen der Zeit» (GS 4) als Ausdruck kollektiver Erfahrungen nennt die Verfassung der Islamischen Gemeinschaft in Bosnien-Herzegowina neben Koran, Sunna und der «Islamic tradition of the Bosniaks» die «requirements of the time» als Grundlage (vgl. *Constitution of the Islamic Community in Bosnia and Hercegovina*, Art. 4 [www.rijaset.ba/en/images/stories/Constitution.pdf]).

23 Vgl. z. B. D. MIETH, *Moral und Erfahrung I. Grundlagen einer theologisch-ethischen Hermeneutik*, Freiburg i. Ue. 1999, 13–31.

24 Vgl. auch CASANOVA, *Public Religions*, 217–219.

Diskursen vergleichbare Diskussionsprozesse. Wenn man dies berücksichtigt, gelangt man zu einer differenzierteren Auffassung als Depenheuer. Die Auseinandersetzung mit der eigenen Geschichte ist ein vernachlässigtes Feld christlich-sozialethischer Forschung. Seine Entfaltung könnte wesentlich zur Stärkung der Identität des Faches in gegenwärtigen Transformationen beitragen, wenngleich dadurch auch aus heutiger Sicht problematische Auffassungen zu Tage treten.

Durch den Islam kehrt der Faktor Religion in die öffentlichen Debatten zurück. Der lang beschrittene Weg, Probleme des religiösen Pluralismus dadurch zu lösen, indem man Religion privatisiert, auf vermeintlich individuelle Fragen des guten Lebens zurückdrängt und in der Sozialethik nur «säkular» argumentiert, ist von daher kritisch zu überdenken. Das ist eine Chance für die christliche Sozialethik, spezifisch theologische Aspekte wiederzuentdecken – aber nur dann, wenn sie interreligiös wird. Da die Sozialethik immer schon Bezüge zu säkularen Wissenschaften umfasste, ist damit keine «Desäkularisierung» verbunden. Vielmehr geht es um einen differenzierteren Umgang mit Säkularisierung, der Raum für säkularisierungs-kompatible Ausformungen von Religion lässt.

Damit ist angedeutet, in welchen Bereichen interreligiöse Sozialethik das Beschreiben neuer Wege ermöglichen kann. Sie führt aber nicht zu einfachen Antworten und Verhältnisbestimmungen unterschiedlicher Religionen. Angesichts des Pluralismus innerhalb der Religionen erfordert sie ein sensibles Wahrnehmen von Vielfalt und steht immer unter dem Vorbehalt, dass derselbe Sachverhalt doch noch anders gedacht werden könnte.

Literatur

- CASANOVA, JOSÉ, *Public Religions in the Modern World*, Chicago 1994.
- Constitution of the Islamic Community in Bosnia and Hercegovina* [www.rijaset.ba/en/images/stories/Constitution.pdf].
- DEPENHEUER, OTTO, *Kirche – Staat – Gesellschaft*, in: ANTON RAUSCHER (Hg.), *Handbuch der Katholischen Soziallehre*, Berlin 2008, 935–956.
- Empfehlungen zur Weiterentwicklung von Theologien und religionsbezogenen Wissenschaften an deutschen Hochschulen* (29.1.2010) [www.wissenschaftsrat.de/download/archiv/9678-10.pdf]
- FRÜHBAUER, JOHANNES J., *Solidarität in Islam, Buddhismus und Konfuzianismus. Bausteine für eine interreligiöse Sozialethik*, in: JCSW 48 (2007), 105–120.
- HABERMAS, JÜRGEN, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a. M. 2005.
- HENGSBACH, FRIEDHELM/EMUNDS, BERNHARD/MÖHRING-HESSE, MATTHIAS, *Ethische Reflexion politischer Glaubenspraxis. Ein Diskussionsbeitrag*, in: DIES. (Hg.), *Jenseits Katholischer Soziallehre. Neue Entwürfe christlicher Gesellschaftsethik*, Düsseldorf 1993, 215–291.
- HUBER, WOLFGANG, *Ethik im Pluralismus*, in: ZEE 55 (2011), 168–178.

- KARCIC, FIKRET, *Secular State and Religion(s) – Remarks on the Bosnian Experience in Regulating Religion and State Relations in View of the New Law on Freedom of Religion*, in: STEFAN SCHREINER (Hg.), *Religion and Secular State. Role and Meaning of Religion in a Secular Society from Jewish, Christian, and Muslim Perspectives*, Zürich/Sarajevo 2008, 15–25.
- KAUFMANN, FRANZ-XAVER, *Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven*, Tübingen 1989.
- KORFF, WILHELM, *Was ist Sozialethik*, in: MThZ 38 (1987), 327–338.
- LINDE, GESCHE, «Religiös» oder «säkular»? *Zu einer problematischen Unterscheidung bei Jürgen Habermas*, in: KNUT WENZEL/THOMAS M. SCHMIDT (Hg.), *Moderne Religion? Theologische und religionsphilosophische Reaktionen auf Jürgen Habermas*, Freiburg i. Br. 2009, 153–202.
- MIETH, DIETHMAR, *Moral und Erfahrung I. Grundlagen einer theologisch-ethischen Hermeneutik*, Freiburg i. Ue. 1999.
- MÜNK, HANS J., *Theologische Ethik und Pluralismus. Theologische Sozialethik im Spannungsfeld der philosophisch-ethischen Diskussion einer Trennung von Gutem und Gerechtem*, in: DERS. (Hg.), *Christliche Identität in pluraler Gesellschaft. Reflexion zu einer Lebensfrage von Theologie und Kirche heute*, Freiburg i. Ue. 2005, 190–244.
- SCHMID, HANSJÖRG, *Theologische Fragen im christlich-islamischen Verhältnis. Eine aktuelle Standortbestimmung*, in: ThRv 103 (2007), 89–112.
- SCHMID, HANSJÖRG, *Bosnischer Islam für Europa? Geschichte, Organisation, Sozialethik*, in: B. IDRIZ/S. LEIMGRUBER/S. J. WIMMER (Hg.), *Islam mit europäischem Gesicht. Perspektiven und Impulse*, Kvelaer 2010, 50–74.
- SCHMID, HANSJÖRG, *Islam im europäischen Haus. Wege zu einer interreligiösen Sozialethik im Blick auf islamische Positionen zum Verhältnis von Religion, Staat und Gesellschaft* (eingereichte Habilitationsschrift), erscheint 2012.
- Stellungnahme des katholisch-theologischen Fakultätentages zur Denkschrift des Wissenschaftsrates* (4.2.2010) [www.fakultaetentag.de/kthf/download/Voten/Stellungnahme_KThF_WR_2010.pdf].
- TATAR, BURHANETTIN, *Freiheit, Solidarität und Gerechtigkeit – Die Sozialethik des Islam und des Christentums*, in: KONRAD-ADENAUER-STIFTUNG (Hg.), *Der Islam und das Christentum – Ein Vergleich der Grundwerte als Basis für einen Interreligiösen Dialog*, Ankara 2007, 79–92.
- ZIRKER, HANS, *Christentum und Islam. Theologische Verwandtschaft und Konkurrenz*, Düsseldorf 1992.