

Interreligiöse Sozialethik. Perspektiven für eine Theologie im Plural¹

Hansjörg Schmid

Die Integration des Islams in den westeuropäischen Einwanderungsländern setzt eine Verständigung über Grundfragen des Zusammenlebens voraus. Im Zentrum steht dabei das Verhältnis von Religion, säkularem Staat und pluralistischer Gesellschaft. So wie die christliche Sozialethik als Antwort auf gesellschaftliche Umbrüche entstanden ist, ringen derzeit Muslime in Europa damit, Traditionen und aktuelle Herausforderungen miteinander in Einklang zu bringen. Eine interreligiöse Sozialethik bietet einen angemessenen Rahmen für Diskussionen in einer religionspluralen Gesellschaft. Sie geht von konkreten gesellschaftlichen Praxisfragen aus, wendet sich dann Positionen der anderen Religion zu, bevor sich von daher eine neue Sicht auf das Eigene ergibt. Sie praktiziert die Methode eines „vorsichtigen Vergleichs“, um eine Vereinnahmung anderer Religionen zu vermeiden. Interreligiöse Sozialethik bietet so eine Alternative zur Neutralisierung theologischer Denkfiguren in der Öffentlichkeit.

The integration of Islam in Western European countries of immigration requires a consensus on issues of living together. The relationship between religion, secular state and pluralistic society is of particular importance. As Christian social ethics originated as a response to social change, Muslims in Europe are currently making efforts to reconcile Islamic traditions and contemporary challenges. Interreligious social ethics provides an appropriate framework for discussions in a pluralistic society. Starting with a reflection on practical issues of social life, it turns to positions of other religions, from where results a new perspective on one's own position. Interreligious social ethics practices a method of "careful comparison" in order to prevent an inadequate appropriation of other religions. It provides an alternative to neutralising theological argument in public debates.

Die Grundthese des folgenden Beitrags lautet, dass die Sozialethik ein Schlüssel nicht nur für die christliche Theologie, sondern auch für die islamische Theologie und für den interreligiösen Dialog ist. Eine interreligiöse Sozialethik bietet einen angemessenen Rahmen für Diskussionen in einer Gesellschaft, in der unterschiedliche Religionen ihre Positionen, ihre kritischen Fragen und ihr Engagement einbringen.²

Ich beziehe mich dabei auf den europäischen Kontext und auf Positionen islamischer Denker in Europa, nicht weil der Islam und die politischen Systeme

¹ Der Beitrag geht auf einen Vortrag in der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Augustin am 20.6.2013 anlässlich der Verleihung des Preises „Theologie interkulturell“ zurück. Die Vortragsform wurde weitgehend beibehalten.

² Vgl. dazu Schmid, H.: Islam im europäischen Haus. Wege zu einer interreligiösen Sozialethik, Freiburg 2013.

hier besser und innovativer wären als anderswo, sondern weil meine Überlegungen in diesem Kontext verortet sind. Interreligiöse Sozialethik trägt zum Zusammenhalt Europas bei. Europa ist ein offener Prozess, an dessen Gestaltung sich Muslime und Christen beteiligen können.

Sozialethik beschäftigt sich mit Herausforderungen der Moderne und reflektiert aus ethischer Sicht über Institutionen und Strukturen, die die moderne Gesellschaft prägen. Damit sind alle Religionen und Weltanschauungen konfrontiert. Angesichts einer veränderten Zusammensetzung der Bevölkerung reicht es nicht mehr aus, sozialethische Fragen aus einer katholischen, evangelischen oder ökumenischen Perspektive anzugehen. Interreligiöse Sozialethik meint den Ansatz, sich mit sozialethischen Positionen unterschiedlicher Religionen auseinanderzusetzen und sich im Sinne eines „differenzierten Konsenses“ zu verständigen (damit übertrage ich ein hermeneutisches Prinzip der innerchristlichen Ökumene auf das interreligiöse Verhältnis). Trotz der fortschreitenden Säkularisierung können Religionen eine wichtige Rolle in der Öffentlichkeit spielen. Dies ist aber nur dann möglich, wenn sie sich konstruktiv mit anderen Religionen auseinandersetzen und ein positives Verhältnis zur gesellschaftlichen Vielfalt finden. Es braucht daher eine neue Art des Theologietreibens, was eine interreligiöse Sozialethik exemplarisch versucht. Damit werden die Grundimpulse der Konzilsdokumente *Gaudium et spes* und *Nostra aetate* programmatisch miteinander verknüpft. Anhand von Beispielen soll die Denkbewegung einer interreligiösen Sozialethik vorgestellt werden. Ausgangspunkt sind aktuelle Islamdebatten.

1. Islamdebatten und Vergleichsgeschichten

1.1 Schritte zur Beheimatung des Islams in Deutschland

Solange die Lebensperspektive der Muslime in Deutschland eine vorübergehende war, orientierten sie sich in religiösen Fragen an ihren Herkunftsländern. Aus Gastarbeitern sind längst Einwanderer geworden. Dies führt zu kontroversen Diskussionen unter Muslimen darüber, wie sie islamische Traditionen und ihr Lebensumfeld miteinander in Einklang bringen können. In Bezug auf aktuelle gesellschaftliche Fragen gibt es keine festen Vorgaben aus den Religionen, sondern es finden durch Interaktion geprägte Lernprozesse statt.

Die Deutsche Islam Konferenz, der islamische Religionsunterricht an öffentlichen Schulen und die neuen Zentren für islamische Theologie an fünf deutschen Universitäten sind Symbole für die Beheimatung der Muslime in Deutschland. Im ersten Schulbuch für islamischen Religionsunterricht in Deutschland, das den Titel „Saphir“ trägt, gibt es im Band für die Klassen 5 und 6 eine Doppelseite über menschliche Verantwortung: „Mensch sein heißt, Verantwortung zu

übernehmen⁴³. Islam und Grundgesetz werden als vereinbar beschrieben: „Alle Menschen haben Rechte und Pflichten, sie tragen gemeinsam Verantwortung – unabhängig von ihrer Religion.“⁴⁴ Damit wird eine gruppenbezogene Ethik (die gerade Muslimen oft unterstellt wird) aufgebrochen hin zu einer Perspektive auf die ganze Gesellschaft. Religiöse Erziehung und Sozialethik sind also eng miteinander verknüpft und gehören zu den dringendsten Fragen, mit denen islamische Theologie heute konfrontiert ist. Der in Frankfurt lehrende islamische Theologe Ömer Özsoy betont das in Bezug auf sozialethische Fragen: „Themen wie Menschenrechte, Umweltschutz, Gentechnik, Bioethik, Globalisierung sind nur einige Gesprächs- und Forschungsfelder, in denen immer häufiger nach der Position des Islam gefragt wird und die daher islamisch-theologisch fundierte Grundlagen erhalten sollten.“⁴⁵

Diese Themen erfordern eine interdisziplinäre Herangehensweise. Der in Oxford lehrende Tariq Ramadan, einer der weltweit prominentesten islamischen Denker, hat sich hierzu in seinem Buch „Radikale Reform“ positioniert.⁶ Theologischer Grundgedanke für Ramadans Konzeption ist die auch in christlichen Traditionen geläufige Vorstellung, dass es zwei Offenbarungen gibt, Schrift und Universum, das „geschriebene Buch“ und das „offene Buch“. Dem entsprechen zwei Wissenschaftszweige: einerseits die (theologischen) Textwissenschaften, andererseits die Natur-, Sozial- und Humanwissenschaften. Entsprechend ihrer jeweiligen Eigenständigkeit sollen laut Ramadan nicht nur Textgelehrte, sondern auch Kontextgelehrte in ethische Entscheidungsfindungsprozesse einbezogen werden.

„Muslimische Gelehrte können nur mittels besserer Kenntnis der Welt, ihrer Komplexität und der großen Herausforderungen der Gegenwart und der Zukunft jene Zuversicht wiedergewinnen, die es ihnen ermöglichen wird, eine zeitgenössische angewandte islamische Ethik zu entwerfen. Die Voraussetzung hierfür ist das Eingeständnis, dass die Welt, ihre Gesetze und Bereiche des Fachwissens die Schriftquellen nicht nur erhellen, sondern auch eine eigene Rechtsquelle darstellen.“⁴⁷

Diese Aussage erinnert an die „Autonomie der irdischen Wirklichkeiten“ (*Gaudium et spes* 36). Fragen der Methodik in der Sozialethik hängen eng mit

³ Kaddor, L.; Müller, R.; Behr, H.H. (Hrsg.), Saphir 5/6. Religionsbuch für junge Musliminnen und Muslime, München 2008, 36 f.

⁴ Ebd. 37.

⁵ Özsoy, Ö.: Das Problem der Definition der islamischen Theologie als ein universitäres Fach, in: forege (Hrsg.): Bachelor-Imam? Überlegungen zur Einrichtung Islamisch-Theologischer Fakultäten in Deutschland, Köln 2010, 16–20, 17.

⁶ Vgl. Ramadan, T.: Radikale Reform. Die Botschaft des Islam für die moderne Gesellschaft, München 2009.

⁷ Ebd. 111.

dem Verständnis von Welt und damit von Säkularisierung zusammen. Hierbei handelt es sich auch um Hauptthemen gegenwärtiger Islamdebatten. Oft wird der Islam von außen pauschal als vormodern, widerständig gegen hermeneutisch-kritische Wissenschaft und gegen die Trennung von Staat und Religion charakterisiert. Dabei werden vermeintlich im Blick auf das Christentum gewonnene, aber idealisierte Vergleichsmaßstäbe verwendet.

Im Rahmen einer interreligiösen Sozialethik besteht die Chance, einen Vergleich mit der Lerngeschichte in den Kirchen zu ziehen, die oft nicht weniger kontrovers abgelaufen ist als im Islam. Interreligiöse Sozialethik hat etwas mit der Kunst des Vergleichens zu tun – je nachdem was ich womit wie vergleiche, entstehen unterschiedliche Bewertungen. Ein Vergleich ist eine Konstruktion. Der praktische interreligiöse Dialog ist eine gute Einübung in einen angemessenen und fairen Vergleich.

1.2 Entsprechungen in den 1950er Jahren

Im Bemühen um einen historischen Vergleich werden oftmals Parallelen zwischen dem gegenwärtigen Islam und Debatten im 19. Jahrhundert (so auch vom Religionssoziologen José Casanova⁸) gezogen. Allerdings war der Staat im 19. Jahrhundert ein ganz anderer, so dass ich im Rahmen meiner Forschungen auf eine viel näherliegende Epoche gestoßen bin: die 1950er Jahre.

Zunächst sind in der Nachkriegszeit restaurative Tendenzen der katholischen Kirche festzustellen: Teilweise wurde an die Tradition eines katholischen Milieus und an ein geschlossenes, antimodernes Weltbild des 19. Jahrhunderts angeknüpft. Im staatspolitischen Referat des Zentralkomitees der Deutschen Katholiken forderte man hingegen gezielt, „Interessenkoalitionen außerhalb der Verbände und im nicht-katholischen Raum zu suchen“ und gemeinsam „zum Wohle aller zusammenzuarbeiten“⁹. Es dauerte trotz verschiedener Schritte der Öffnung lange, bis die deutschen Katholiken die staatspolitische Realität der Bundesrepublik vorbehaltlos bejahten.

In diesen Jahren wird auch die wissenschaftliche Sozialethik grundgelegt. Nikolaus Monzel (1906–1960) lehrte von 1955 bis 1960 an der Ludwig-Maximilians-Universität in München. Wie Tariq Ramadan steht Monzel am Übergang zur Interdisziplinarität. Er fordert, dass die Theologie „alle ‚weltwissenschaftlichen‘ Erkenntnismöglichkeiten“ nutzt. Dennoch sieht er die im übernatürlichen

⁸ Vgl. Casanova, J.: Catholic and Muslim Politics in Comparative Perspective, in: Taiwan Journal of Democracy 1/2 (2005), 89–108.

⁹ Großmann, Th.: Zwischen Kirche und Gesellschaft. Das Zentralkomitee der Deutschen Katholiken 1945–1970, Mainz 1991, 264.

Heilswirken Gottes begründete christliche Theologie als einen „zentralen Brennspeigel, der alle Linien weltwissenschaftlichen Erkennens zusammenfasst“¹⁰. Wie Ramadan baut Monzel seine Sozialethik auf einer offenbarungstheologischen Grundlage auf und findet bei allem Zeitbedingten im Neuen Testament „bleibende Sozialnormen“¹¹. Ganz ähnlich bezieht sich Ramadan bei Fragen angewandter Ethik unmittelbar auf den Koran. Die interdisziplinären Diskurse finden bei ihm in einem religionsrechtlichen Rahmen statt. Beide Denker gehen beachtliche Schritte der Öffnung. Sie öffnen sich interdisziplinären Anforderungen, ohne sich jedoch für eine vernunftbasierte Ethik entscheiden.

Über dieses Beispiel hinaus waren die 1950er Jahre für die katholische Theologie und Kirche eine Zeit des Umbruchs noch vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Ähnlich wie in aktuellen islamischen Diskussionen ging es damals um die methodische Grundlegung der als universitäre Disziplin vielfach erst im Entstehen begriffenen christlichen Sozialethik und um ihre Öffnung zu anderen Wissenschaften, um die Auseinandersetzung mit einem demokratischen System und um die Legitimation des Übergangs vom konfessionellen Ghetto zur gesellschaftlichen Partizipation. Damit sind drei zentrale Fragestellungen gegeben, in denen sich interessante Vergleichsperspektiven eröffnen.

Es gab in den 1950er Jahren kontroverse Auseinandersetzungen über die Rolle der Kirche in Staat und Gesellschaft, was sich etwa an einem Zitat des Sozialethikers Johannes Schasching illustrieren lässt: „Man hört oft den Vorwurf, daß wir Christen sehr aktiv werden, wenn es gilt, einen Gegner zu bekämpfen, aber schwerfällig sind, wenn es gilt, positiv in die Gestaltung der Welt einzugreifen.“¹² Da die Muslime nicht über eine kirchenähnliche Organisationsform verfügen und auf eine Einwanderungsgeschichte zurückblicken, sind auch weitreichende Unterschiede gegeben. Dies hält davon ab, zu enge Parallelen zu ziehen.

1.3 Hin zu einem vorsichtigen Vergleich

Ich breche an dieser Stelle den Vergleich ab und begeben mich auf eine Reflexionsebene. Solche Vergleiche sind gefährlich, wenn sie im Sinne eines Überlegenheitsanspruchs dazu dienen, Muslimen einen linearen, zielgerichteten Weg von der Reformation über Aufklärung und Säkularisierung hin zur Moderne aufzuzeigen, den die Kirche längst erfolgreich bewältigt habe, und den Islam damit als rückständig zu charakterisieren. Betrachtet man die bis heute ambivalente Geschichte dieser Auseinandersetzung in der katholischen Kirche, verbietet sich

¹⁰ Monzel, N.: Die Stellung der Theologie im Organismus der Wissenschaften, in: ders., *Der Jünger Christi und die Theologie. Untersuchungen über Art und Ort des theologischen Denkens im System der Wissenschaften*, Freiburg 1961, 49–109, 100.

¹¹ Monzel, N.: *Katholische Soziallehre. Erster Band: Grundlegung*, Köln 1965, 121.

¹² Schasching, J.: *Katholische Soziallehre und modernes Apostolat*, Innsbruck u. a. 1956, 143.

von selbst jede Art von Triumphalismus. Vielmehr eröffnet sich die Perspektive, gemeinsam auf Lernschritte zu blicken und sie jeweils in sich zu würdigen, ohne eine bestimmte geschichtliche Entwicklung zu einem universalen Maßstab zu erheben. Die Auseinandersetzung mit der Moderne erweist sich als verbindendes Element zwischen den Religionen.

Dem kann durch die Methodik eines „vorsichtigen Vergleichs“ Rechnung getragen werden, der Selbstkritik voraussetzt und mit einem möglichst einfühlsamen Verstehen andersreligiöser Positionen beginnt. Der Vergleich wird hier nicht als etwas Statisches, sondern als unabschließbarer Prozess verstanden, der auch die innere Pluralität der Religionen berücksichtigt.

2. Beispiele islamisch-sozialethischer Diskussionsprozesse in Europa

Bei Vergleichen entsteht oft dadurch ein Machtgefälle, dass eine Seite bestimmt, was überhaupt miteinander verglichen wird. Daher erfordert eine interreligiöse Sozialethik eine möglichst unvoreingenommene Untersuchung andersreligiöser – in diesem Fall islamischer – Positionen.

Anhand von drei kurzen Schlaglichtern – jeweils ein Satz als Fokus – sollen zunächst sozialethisch relevante Positionen zeitgenössischer islamischer Autoren in Europa vorgestellt werden. Ich hatte die Gelegenheit, nicht nur die Schriften dieser Autoren zu untersuchen, sondern die Autoren an ihren Wirkungsorten aufzusuchen und in einen Dialog mit ihnen einzutreten.

2.1 Azzam Tamimi: Zivilgesellschaft zwischen religiösen Idealen und politikwissenschaftlichen Konzepten

Der in London lebende Azzam Tamimi stammt aus Palästina und hat seine Schulzeit in Kuwait verbracht. Dies ist typisch: Viele muslimische Denker in Europa haben eine Migrationsgeschichte hinter sich und tragen Erfahrungen aus anderen Ländern in ihrem Gepäck. Tamimi kommt als Student nach London und beschäftigt sich dort mit Islam und Demokratie. Er hält es für möglich, Demokratie als prozedurales Verfahren in einen islamischen Staat zu integrieren, an dessen Ideal er festhält. Dies zeigt, dass Tamimi einem gemäßigt islamistischen Spektrum zuzuordnen, aber dennoch vom europäischen Kontext geprägt ist.

Im Austausch mit seinem politikwissenschaftlichen Lehrer John Keane integriert er die Idee einer Zivilgesellschaft (oder Bürgergesellschaft als öffentliches Feld zwischen Staat und privatem Raum) in sein islamisches politisches Denken. Während Tamimi Säkularisierung prinzipiell ablehnt, hält er Zivilgesellschaft für islamisch rezipierbar. Dabei ist für ihn eine religiöse Fundierung von Zivilgesellschaft unverzichtbar. Tamimi knüpft an traditionelle Elemente islamischer

Gesellschaften an wie Sufiorden, Stämme und religiöse Stiftungen, die in ihrer Vielfalt zusammenwirken und ein Gegengewicht zum Staat bilden. Eine auf säkularen Grundlagen aufbauende Zivilgesellschaft würde in seinen Augen eine Verkürzung darstellen:

„Kann man reflektieren, ohne sich auf den Rahmen zu beziehen, in dem eine solche Reflexion stattfindet? [...] Jedes ethische System setzt eine Ebene der Transzendenz voraus, die eine Vorstellung vom Heiligen und Absoluten beinhaltet. [...] Eine solche Vorstellung ist ein unverzichtbares Merkmal der Zivilgesellschaft. In der Zivilgesellschaft zu leben heißt anzuerkennen, dass der Mensch nicht eine göttliche Rolle einnehmen kann.“¹³

Gott und Mensch werden so dialektisch gegenübergestellt. Die Zivilgesellschaft ist somit nicht nur ein Gegengewicht zum Staat, sondern auch zu menschlichen Machtanmaßungen aller Art.

2.2 Fikret Karčić: Ein positiver Zugang zur Säkularisierung aus der bosnischen Geschichte heraus

Fikret Karčić ist als Professor an der juristischen Fakultät der Universität Sarajevo tätig und seit 2011 auch Mitglied des Präsidiums der Islamischen Gemeinschaft in Bosnien-Herzegowina. Ausgehend von der Geschichte des Islams in seinem Land beschäftigt er sich mit Fragen des islamischen Rechts, der Säkularisierung und der Menschenrechte. Karčić ist einer der wichtigsten Denker des bosnischen Islams – auch in München ist diese Islamtradition mit einer prominenten Initiative präsent.

Auf dem Berliner Kongress im Jahre 1878 wurde Bosnien-Herzegowina unter habsburgische Verwaltung gestellt und blieb nur noch formell Teil des Osmanischen Reichs. Indem die bosnischen Muslime sich plötzlich unter nichtmuslimischer Herrschaft wiederfanden, waren sie mit einer Situation konfrontiert, die in vielem der Situation der Muslime in Westeuropa heute entspricht. Im Gegensatz zum Istanbuler Shaich ul-Islam sprachen sich in dieser Zeit bosnische Gelehrte, unterstützt vom ägyptischen Reformtheologen Muhammad Rashid Rida, dafür aus, dass keine Auswanderung geboten ist und Muslime verpflichtet sind, ihren Dienst auch in einer nicht-muslimischen Armee zu leisten. Beides prägte den Weg der Integration, den die bosnischen Muslime gegangen sind. Es folgte ab 1878 eine Periode der Europäisierung und Modernisierung in Anknüpfung an lokale Traditionen.

¹³ Tamimi, A.: Rashid Ghannouchi. A Democrat Within Islamism, New York/Oxford 2001, 132 (Übersetzung H.S.).

Vor diesem Erfahrungshintergrund ist Fikret Karčić gegenüber Säkularisierung, die er als strukturelle Differenzierung der verschiedenen Sphären versteht, aufgeschlossen. So hält er es für unverzichtbar, dass die Religionen im Gegenüber zum Staat ihren allumfassenden Anspruch beschränken:

„Ein säkularer Staat erfordert eine Differenzierung zwischen der religiösen und der politischen Sphäre. [...] Innerhalb eines solchen Rahmens müssen Religionen auf ihre allumfassenden Ansprüche verzichten, um einen übergreifenden Konsens in der Gesellschaft zu ermöglichen.“¹⁴

Mit der Zielperspektive eines „übergreifenden Konsenses“ bringt Karčić zum Ausdruck, dass es nicht um Gruppeninteressen, sondern um eine Verantwortungsübernahme der Muslime für die Gesellschaft als Ganze geht.

2.3 Dilwar Hussain: Partizipation und soziales Kapital

Dilwar Hussain stammt aus Bangladesch. Er war bis Anfang 2013 Leiter des Policy Research Centre an der Islamic Foundation in Markfield bei Leicester, der größten und vermutlich wichtigsten islamischen Institution in Großbritannien. Jetzt baut er in Leicester das unabhängige Institut New Horizons auf. Bei Hussain zeigt sich erneut die Bedeutung seines Herkunftskontextes: Muslime aus Südostasien bringen einen positiven Erfahrungshintergrund mit entwickelten Zivilgesellschaften mit, was bei arabischen oder türkischen Muslimen, die aus zentralisierten und oft autoritären Systemen kommen, so nicht der Fall ist. Der britische Multikulturalismus hat derartige Diskussionen unter Muslimen begünstigt.

Hussain beschäftigt sich vor allem mit Fragen der gesellschaftlichen Partizipation der Muslime. Wie Tamimi sieht er die Zivilgesellschaft als zentralen Raum der Betätigung von Muslimen, wobei er diese in einem pluralistischen Sinn versteht. Somit liegt es nahe, dass Muslime Allianzen mit anderen gesellschaftlichen Kräften eingehen. Hussain kritisiert, dass Muslime sich zu sehr auf den Staat und Fragen formaler Repräsentanz konzentrieren. Dabei bezieht er sich auch auf Robert Putnams Theorie vom sozialen Kapital¹⁵ und verdeutlicht damit, dass gruppeninterner Zusammenhalt und äußere Partizipation miteinander einhergehen können:

¹⁴ Karčić, F.: 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: Schreiner, S. (Hrsg.): 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 (Übersetzung H.S.).

¹⁵ Vgl. Putnam, R. D.: Bowling Alone. The Collapse and Revival of American Community, New York u. a. 2000.

„Religion ist sicherlich ein höchst ambivalenter Beitrag für Solidarität und soziales Kapital. Einerseits können wir fundamentalistische und extrem konservative Haltungen gegenüber dem ‚Anderen‘ beobachten [...]. Andererseits entspringen karitative Wohltätigkeit, verschiedene Bewegungen für Frieden und Versöhnung und der Wohlfahrtsstaat ganz oder teilweise religiösen Motivationen.“¹⁶

Hussain leugnet somit nicht, dass Religion zu Rückzug, Abschottung oder gar Gewalttätigkeit führen kann. Auf der motivationalen Ebene leisten Religionen aber einen wichtigen Beitrag für zentrale gesellschaftliche Werte und Projekte, die wiederum als gemeinsames Ziel für unterschiedliche Motivationen fungieren können.

2.4 Zwischenergebnis: Konturen einer pluralen islamischen Sozialethik

Es finden dynamische Prozesse der Interaktion zwischen islamischen Traditionen und dem europäischen Kontext statt. Damit zeigt sich, dass der Islam längst Teil Europas ist. Was hier und an vielen anderen Stellen zu beobachten ist, kann als islamische Entsprechung zur Sozialethik angesehen werden. So vertreten auch verschiedene islamische Autoren eine programmatische Verschiebung vom islamischen Recht zur Ethik und sprechen dezidiert von „Social Ethics“ oder „Social Thought“.¹⁷ Je nach Schwerpunkt gehen sie stärker von philosophischen, rechtlichen oder sozialwissenschaftlichen Zugängen aus. Die vielfältigen Positionen zeigen, dass es eine islamische Sozialethik nur im Plural gibt. Der Islam kennt keine Kirche und kein Lehramt. Daher ist es unmöglich, *die* islamische Position auszumachen. Eine interreligiöse Sozialethik muss diese Vielfalt berücksichtigen.

Der Kontext erweist sich als zentrale Größe. Positionen der Religionen etwa zur Säkularisierung entwickeln sich aus spezifischen Kontexterfahrungen heraus. Somit begünstigen religionsfreundliche Ausgestaltungen säkularer Staaten positive islamische Rezeptionen von Säkularisierung. Das zeigen die Beispiele aus Bosnien-Herzegowina und Großbritannien.

¹⁶ Hussain, D.: Faith and Social Capital, in: Johnson, N. (Hrsg.): Citizenship, Cohesion and Solidarity, London 2008, 52–60, 54 (Übersetzung H.S.).

¹⁷ Vgl. z. B. Hanafi, H.: Alternative Conceptions of Civil Society. A Reflective Islamic Approach, in: Hashmi, S. H. (Hrsg.): Islamic Political Ethics. Civil Society, Pluralism, and Conflict, Princeton/Oxford 2002, 56–75, 70; Sajoo, A. B.: Muslim Ethics. Emerging Vistas, London/New York 2009, 40; Tatar, B.: Freiheit, Solidarität und Gerechtigkeit – Die Sozialethik des Islam und des Christentums, in: Konrad-Adenauer-Stiftung (Hrsg.): Der Islam und das Christentum – Ein Vergleich der Grundwerte als Basis für einen Interreligiösen Dialog, Ankara 2007, 79–92, 89.

3. Perspektiven für eine interreligiöse Sozialethik

Nächster Schritt ist ein wechselseitiges Befragen, das wiederum nur exemplarisch angedeutet werden kann und anhand dessen programmatisch aufgezeigt wird, was interreligiöse Sozialethik bedeuten kann.

3.1 Dialog über Zivilgesellschaft, Säkularisierung und die Rolle der Religionen

Ein wesentliches Kennzeichen der Moderne ist, dass die Religionen nicht mehr primäre „Wirkungsmacht“ sind, sondern von der Moderne selbst geprägt werden. Im Rahmen einer interreligiösen Sozialethik findet so ein „Miteinander-Lernen“ im Blick auf gemeinsame Herausforderungen statt, was auch ein vergleichender Blick auf die drei genannten islamischen Positionen verdeutlicht.

- Zivilgesellschaft: Eine einseitig religiös fundierte Zivilgesellschaft wie bei Tamimi ist nicht Pluralismus-kompatibel und von daher abzulehnen. Von Tamimi her stellen sich jedoch Fragen nach Grundlagen und Grenzen der Zivilgesellschaft, die angesichts sozialer Ungleichheiten, des Ausschlusses bestimmter Gruppen und ihrer Angewiesenheit auf einen staatlichen Rahmen nicht idealisiert werden sollte. Gerade in einem solchen kritischen Nachdenken über Zivilgesellschaft könnte eine gemeinsame Aufgabe der Religionen liegen.
- Säkularisierung: Karčićs Sicht des säkularen Staates kann man als pragmatische Akzeptanz charakterisieren. Er vollzieht eine Form des geschichtlichen Lernens, zieht aber keine theologischen Argumente heran. Damit könnten sich Vertreter antisäkularer Positionen darin bestärkt sehen, die religiösen Quellen für ihre Anliegen zu instrumentalisieren. Muslime und Christen könnten daher gemeinsam die Trennung zwischen dem Schöpfer einerseits und den Geschöpfen andererseits betonen, die auf den Schöpfer verweisen, ihn aber nicht unmittelbar (politisch) repräsentieren. Dass Säkularisierung umgekehrt nicht zu einem Rückzug in eine religiöse Sonderwelt führen darf und es auch Grenzen der Ausdifferenzierung gibt, dafür steht die prophetische Tradition beider Religionen, die in einer besonderen Sprachform umfassend auf die gesellschaftliche Wirklichkeit Bezug nimmt.
- Partizipation: Hussains Putnam-Rezeption scheint zunächst nicht frei von Apologetik zu sein, ist aber als Antwort auf den ständigen Segregationsverdacht gegenüber Muslimen nachvollziehbar. Wenn Hussain eine zu starke Ausrichtung der Religionen auf den Staat kritisiert, könnte dies ein wichtiger Impuls im Blick auf die Kirchen in Deutschland sein. José Casanova stellt heraus, dass nicht mehr Staat und Politik die Bereiche sind, in denen sich

die Religionen primär betätigen können. Vielmehr bietet die plurale zivilgesellschaftliche Arena Raum dafür, dass religiöse Organisationen öffentlich wirksam sind.¹⁸ Muslime und Christen stehen jeweils vor der Aufgabe, die Binnen- und Außenorientierung ihrer Organisationen in ein Gleichgewicht zu bringen.

3.2 Konturen einer interreligiösen Sozialethik

Die Anwesenheit des Islams erfordert, eine neue Art Ethik zu betreiben. Durch mein Vorgehen ist angedeutet, wie eine solche Denkbewegung aussehen kann: Sie geht von konkreten gesellschaftlichen Praxisfragen aus, wendet sich dann Positionen der anderen Religion zu, bevor sich von daher eine neue Sicht auf das Eigene ergibt. Anders als im „Projekt Weltethos“¹⁹ muss diese Perspektivenvielfalt nicht in einen Konsens münden; vielmehr können unterschiedliche religiöse Sozialethiken im Plural nebeneinander stehen. Hans Joas macht deutlich, dass es im Wertedialog nicht um Konsens, sondern um Plausibilität und „eine dynamische wechselseitige Modifikation und Anregung zur Erneuerung der je eigenen Tradition“²⁰ geht. Am Beispiel Tariq Ramadans (im Vergleich mit Nikolaus Monzel) wurde deutlich, dass interreligiöse Sozialethik über einen allgemeinen interreligiösen Dialog hinaus eine spezifische Methode erfordert.

Angesichts der Multioptionalität der Moderne steht die Sozialethik vor vielfältigen Herausforderungen: Durch den Islam kehrt der Faktor Religion mit großem Selbstbewusstsein in die Öffentlichkeit zurück. Daran zeigt sich auch, dass sich Probleme des religiösen Pluralismus nicht einfach durch eine Privatisierung von Religion lösen lassen. Der Rückgriff auf vormoderne, antisäkulare Modelle stellt allerdings auch keine Option dar. Nachdem die Christliche Sozialethik sich gegenüber dem Säkularen geöffnet hat, steht nun eine interreligiöse Öffnung an. Islamische Autoren schöpfen selbstverständlich aus religiösen Quellen. Dies kann ein Anstoß sein, neu über das theologische Profil der Christlichen Sozialethik nachzudenken.

Jürgen Habermas spricht sich dafür aus, dass religiöse Äußerungen in gesellschaftlichen Debatten einen legitimen Ort haben. Im Anschluss an Habermas lassen sich drei Aufgaben einer interreligiösen Sozialethik formulieren:²¹ (1) eine gemeinsame „Lern- und Anpassungsleistung“, die religiöse Bürger gegenüber anderen Religionen und Weltanschauungen, zur säkularer Wissenschaft und zum

¹⁸ Vgl. Casanova, J.: *Public Religions in the Modern World*, Chicago 1994, bes. 217–219.

¹⁹ Vgl. Küng, H.: *Projekt Weltethos*, München ²1993.

²⁰ Joas, H.: *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*, Frankfurt ³2012, 264.

²¹ Vgl. Habermas, J.: *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt 2005, 135–154.

Vorrang säkularer Gründe in der Politik entwickeln müssen; (2) das gemeinsame Eintreten für eine Legitimität öffentlicher Präsenz des Religiösen und für eine Erkennbarkeit des Religiösen im öffentlichen Raum; (3) Verständigungsbemühungen und eine Art Übersetzungsgemeinschaft für religiöse Sprache vor den kritischen Augen und Ohren säkularer Vertreter, mit der sie einen wichtigen Beitrag für die gesamte Gesellschaft leisten. Auf dieser Grundlage kann die Gesellschaft als ganze von Sinnentwürfen, ethischen Ressourcen sowie vom sozialen Engagement der Religionen profitieren und nach Feldern übergreifender Zusammenarbeit suchen. Nicht nur die Sozialethik, sondern auch alle anderen theologischen Disziplinen können dazu einen Beitrag leisten.

Interreligiöse Sozialethik ist noch weitgehend eine Aufgabe für die Zukunft. Eine Zusammenarbeit kann auf den unterschiedlichen, aufeinander bezogenen Ebenen der Sozialethik stattfinden: Im Bereich der sozialen Praxis spielt die Arbeit der Wohlfahrtsverbände eine zentrale Rolle. Im Sinne von Sozialverkündigung könnten Kirchen und islamische Organisationen gemeinsam mit einem interreligiösen Sozialwort zur globalen Wirtschaftskrise, zum Atomausstieg oder zur Frage der Armut in die Öffentlichkeit treten. Die im Aufbau begriffenen Institute für islamische Theologie an deutschen Universitäten und vergleichbare Einrichtungen in anderen europäischen Ländern sind dafür geeignete Partner für Forschungsprojekte zu Grundlagen und Anwendungen interreligiöser Sozialethik.

Alle drei Ebenen verbindet die Grundfrage, in welcher Gesellschaft die Menschen leben wollen. Ein Beispiel dafür entnehme ich einer gemeinsamen Erklärung des Gesprächskreises „Christen und Muslime“ beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken, die den Titel „Christen und Muslime – Partner in der pluralistischen Gesellschaft“ trägt: „Aufgrund des gesellschaftlichen Pluralismus ist eine Gruppe oder Religionsgemeinschaft vielfach nicht in der Lage, ein bestimmtes Anliegen alleine umzusetzen. Sie ist daher auf Partner angewiesen. [...] Als Partner bilden Christen und Muslime nicht eine isolierte Sonderwelt, sondern sie sind Teil der Gesellschaft. Ihre Partnerschaft dient dem Wohl aller Menschen. Sie sollte daher gleichzeitig offen zu anderen religiösen bzw. nicht-religiösen Positionen und Gruppen hin sein und diese wo möglich mit einschließen.“²²

Ich habe eine interreligiöse Sozialethik aus einer christlichen Perspektive heraus auf der Grundlage von langjährigen Dialogen entworfen. Das ist auch eine Einladung an Christen, Muslime und andere zum Dialog – auch über dieses Konzept. Dialog erweist sich als Modus zum Umgang mit gesellschaftlichem Pluralismus. Interreligiöse Sozialethik als Leitidee des christlich-islamischen Dialogs

²² Christen und Muslime – Partner in der pluralistischen Gesellschaft. Eine gemeinsame Auseinandersetzung mit gesellschaftlichen Fragen. Erklärung des Gesprächskreises „Christen und Muslime“ beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken, November 2012, II.4. (in: www.zdk.de),

steht auch in Zusammenhang mit dem, was als Mission bezeichnet wird und das Zentrum theologischer Reflexion an diesem traditionsreichen Ort darstellt. Bei Mission handelt es sich bis heute um eines der Reizthemen des Dialogs, da Muslime in bestimmten Zusammenhängen befürchten, dass sich hinter einer christlichen Dialogbereitschaft Missionierungsabsichten verbergen können. Im Rahmen einer Tagung des Theologischen Forums Christentum – Islam brachte die Basler Missionswissenschaftlerin Christine Lienemann-Perrin unterschiedliche Missionsverständnisse in eine Typologie. Für Muslime damals überraschend ordnete sie auch „Sozialdiakonie“ und „politische Diakonie“ in diese Typologie ein.²³ Dem Verdacht eines expansiven, auf Konversion abzielenden Missionsverständnisses können Christen am ehesten entgehen, wenn sie hierbei gemeinsames Handeln mit Muslimen einbeziehen und dabei auch die Agenda des Handelns Gegenstand der Verhandlung ist. So sprach auch der islamische Theologe Ataullah Siddiqui im Rahmen derselben Tagung vom gemeinsamen Zeugnis.²⁴

Die Herausforderung besteht darin, sich nicht auf simple Formeln des Gemeinsamen zu beschränken, sondern Raum zu geben für soziale und theologische Asymmetrien, für Such- und Lernprozesse, für unerwartete Entdeckungen. Ein solcher Dialog ist ein Beitrag dafür, dass Christen, Muslime und Andere das europäische Haus gemeinsam bewohnen und gestalten können. Dialog erweist sich als Modus zum Umgang mit gesellschaftlichem Pluralismus. Immer wieder lassen sich in einem solchen Dialog Ungleichzeitigkeiten und Asymmetrien erfahren – das haben auch meine Beispiele gezeigt. Der jüdische Philosoph Emmanuel Levinas hat vielfach hervorgehoben, dass aus solchen Asymmetrien Verpflichtungen des Ichs gegenüber dem Anderen erwachsen.²⁵ Sie sind ein Lernfeld dafür, was Theologie im Plural bedeuten kann.

²³ Lienemann, Chr.: Rechenschaft über Mission. Biblische und zeitgenössische Perspektiven auf die Ausbreitung des christlichen Glaubens, in: Schmid, H.; Başol-Gürdal, A.; Middelbeck-Varwick, A.; Ucar, B. (Hrsg.): Zeugnis, Einladung, Bekehrung. Mission in Christentum und Islam, Regensburg 2011, 64–81, 75–78.

²⁴ Vgl. Ataullah Siddiqui, Zeugen und Mitzeugen: Mission und *da'wa* in einer pluralen Gesellschaft, in: ebd., 42–63, 62.

²⁵ Vgl. etwa Levinas, E.: Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht, Freiburg/München 1992.